

פולמוס הגיור בישראל בהקשרו האידיאולוגי וההיסטורי

א. פולמוס הגיור במדינת ישראל 1; ב. אבני הבניין – הגיור בספרות התלמוד ובספרות ימי הביניים 4; ג. עידן של חילון והתבוללות – שיח הלכתי חדש 13; 1. בחירה חופשית בקהילה היהודית כמבחן לכנות הגיור 16; 2. התחייבות משכנעת לקיום מצוות כמבחן לכנות הגיור 18; 3. משפחתו היהודית של המתגייר כשיקול 23; 4. הכלה או הדרה של משפחות מעורבות – התגבשות העמדות החולקות 29; ד. מקהילה למדינה – הסבתו של הדיון במאה התשע עשרה לדיון במדינת ישראל 35; 1. זהות יהודית דתית וזהות יהודית לאומית 35; 2. הלכה ציונית דתית בישראל 38; ה. על מה הוויכוח – מדינת ישראל כקהילה יהודית? 52.

א. פולמוס הגיור במדינת ישראל

שאלת הגיור תופסת מקום בשיח הציבורי מאז ראשית שנות המדינה, כחלק מן השיח הרחב בשאלת הזהות היהודית בעידן המודרני בכלל ובהקשרה של מדינת ישראל בפרט. בעשור האחרון הועצמה שאלה זאת מאוד, וחלו שינויים רבים בעמדות ובטיעונים המועלים. בעשורים הראשונים אחרי הקמת המדינה היו הרבנים והציבור הדתי, על כל זרמיו וגווניו, מאוחדים בנושא – לא כן הדבר כיום, כאשר הוויכוח מתנהל בתוך הציבור הדתי ובקרב המנהיגות הדתית וההלכתית פנימה. במאמר זה אבקש לעמוד על הוויכוח ההלכתי המתקיים במדינת ישראל בשאלת הגיור. אני מבקש לעמוד על הטיעונים ההלכתיים, וכן על השיקולים האידיאולוגיים, המניעים והמדיניות, העומדים ביסוד העמדה ההלכתית הננקטת. הוויכוח ההלכתי בשאלת הגיור – כמו במקרים רבים אחרים – מונע משיקולי מדיניות הלכתית של עיצוב פניהן של הקהילה ההלכתית והחברה בכללה, שיקולים שיש לראות בהם לטעמי שיקולים לגיטימיים ואף הכרחיים

* מאמר זה נכתב בתמיכת הקרן הלאומית למדע (מענק 1446/08). אני מודה לעוזרי המחקר יובל קרשטיין, אביטל קליר, אביגיל שחם, ודביר פרנקפורטר. כמו כן אני מודה לשי וזנר, לעמיחי רדזינר ולדיין הרב דוד בס. מאמר זה הוצג במכון ואן ליר במסגרת קבוצת המחקר על האולטרה אורתודוקסיה בשנים תשע"א-תשע"ב, שבה השתתפתי. אני מודה לפרופ' מנחם פרידמן ולפרופ' יוסי שלמון, מארגני הקבוצה, על הזמנתי ועל הדיונים המעמיקים.

כחלק מן הפסיקה; היותו מונע, במודע ובגלוי, משיקולים ערכיים ואידאולוגיים של מדיניות הלכתית, היא הגורמת להיותו סוער וטעון רגשות.

עדות לאופיו הסוער של הוויכוח ולתהודה העזה שלה הוא זוכה ניתן למצוא בהתחדשות הפולמוס בעקבות פסק דין של בית הדין הרבני הגדול, אשר הכריז על בית הדין המיוחד לגיור של הרב דרוקמן כבית דין פסול¹. בהתאם להכרעה זו פסל בית הדין למפרע את כל הגיורים שנעשו בבית דין זה. פסק דין זה העמיד במרכז השיח הציבורי את פועלם של בתי הדין המיוחדים לגיור הפועלים בחסות משרד ראש הממשלה וכן את בתי הדין שפועלים בצבא². היו שטענו כי בתי דין אלה נוקטים גישה מקלה שאין לה על מה לסמוך והיא מייצגת זיוף הלכתי; אחרים טענו לעומתם שטוב עושים בתי הדין, שיש להרחיב את פעילותם ושהדבר מעוגן היטב במסורת ההלכתית. השאלה ההלכתית הפורמלית שסביבה התארגן הוויכוח היא "קבלת המצוות" כחלק מתהליך הגיור. עניין זה מעורר שאלות רבות, הן בקשר למהות קבלת המצוות מבחינתו של המתגייר, הן בקשר לתפקידו של בית הדין בעניין זה. אפשר לומר ששאר היסודות ההלכתיים הנדרשים בגיור – בית דין, מילה וטבילה – אינם נתונים במחלוקת ואינם מעוררים כל שאלה.

הדבר המפתיע הוא ששאלת קבלת המצוות נותרה עמומה בספרות הקלסית מראשיתה, בתלמודים ובפוסקים. יש שיאמרו שהתלמודים והפוסקים לא הסדירו שאלה זו בכירור משום שאין הדבר צריך לפנים, שכן ברור ומובן שאין כל

1 פסק הדין בבית הדין הרבני העליון (תיק מספר 1-64-5489) ניתן בד' באדר א' תשס"ח (10.2.2008); וכך היה המעשה: בית הדין הרבני באשדוד הכריז על בטלותו של גיור כחמש עשרה שנים לאחר שנעשה בבית דינו של הרב חיים דרוקמן. הנימוק היה שקבלת המצוות שהמתגייר קיבלה על עצמה בשעת הגיור לא היתה אמיתית, וההוכחה לכך היא שהיא אינה מקיימת מצוות, ובית הדין הרבני הגדול דחה את ערעורה ואישר את פסק הדין. אולם הרב הראשי, "הראשון לציון" הרב שלמה עמאר, ביטל את פסק הדין בנימוק שנעשה בחוסר סמכות, והעביר את התיק לדיון בבית דין רבני בתל אביב; בית דין זה אישר את הגיור.

2 לבקשתו של הרב הראשי, "הראשון לציון" הרב אליהו בקשי-דורון, הקים בשנת 1995 הרב ישראל רוזן, מייסדו ומנהלו של "מכון צומת לטכנולוגיה והלכה", את מערך הגיור במסגרת "מכון צומת". לאחר מספר שנים העביר הרב הראשי הרב ישראל מאיר לאו, את מערך הגיור למשרד הדתות. בשנת 2004, כשפורק משרד הדתות, הועבר מערך הגיור, לפי דרישת ראש הממשלה אריאל שרון, למשרד ראש הממשלה, והרב חיים דרוקמן הועמד בראשו. במסגרת מערך בתי הדין המיוחדים לגיור פועלים כיום שמונה בתי דין, במקומות הבאים: קרית שמונה, צפת, חיפה, חדרה, תל אביב, מרכז שפירא, ירושלים, באר שבע וקרית גת; כמו כן פועל בית דין בצבא. מספר מכונים, המתקצבים על ידי הממשלה והסוכנות, עוסקים בהוראת יהדות למועמדים לגיור ובהכנתם לגיור. ראו גם נתנאל פישר, הַמְרַת דת ומדינה – מדיניות הגיור של ישראל מהקמת המדינה עד ראשית שנות אלפים, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, תשע"א.

מטרה לגיור אלא קיום מצוות, ולפיכך בתקופה הטרומ-מודרנית השאלה לא עלתה כלל. לפי מהלך חשיבה זה יתכן שיש מקום לשאלה אם קבלת מצוות היא חלק פורמלי מטקס הגיור – האם דרושה קבלת מצוות מפורשת, הצהרה מילולית בפני בית דין – אולם אין שאלה שקבלה מהותית של המצוות היא לב ליבו של הגיור מבחינה מהותית, ואין בלתה. יש שיאמרו, שטיעון זה כשלעצמו כבר מפנים את הוויכוח המודרני ונוקט לגביו עמדה.

עיקר העניין שלי במאמר זה הוא בדיון ההלכתי בשאלת הגיור במדינת ישראל. מיקום השאלה במרחב ובזמן – מאז הקמת מדינת ישראל – נובע מרצוני לטעון שעצם התרחשות הדיון במדינת ישראל היא גורם מרכזי המשפיע על העמדות ההלכתיות ומעצב אותן. היחס למדינת ישראל, ותפיסת מהותה בהקשר של רצף המסורת והתרבות היהודית, משפיעים על הדיון במדיניות ההלכתית הראויה בשאלת הגיור ומעצבים אותו. מובן מאליו שהדיון ההלכתי בתקופה שבה אנו עוסקים מושתת על אדניו של הדיון ההלכתי הקודם לו, ולפיכך, כדי לאפשר את הדיון ולקרוא את פסקי ההלכה שבלב מאמר זה נצטרך להקדים ולעיין במקורות ההלכתיים שעמדו בפניהם של פוסקי ההלכה ולבדוק את האופן שבו הם עשו בהם שימוש. נחלק את הדיון הזה לשני חלקים: האחד, המקורות הקלסיים – התלמודים ופרשניהם, והפוסקים הראשונים – והשני, המקורות מן התקופה המודרנית, שמתחילה לעניין זה בערך בתחילת המאה התשע עשרה.

בתקופה המודרנית עלתה לראשונה במפורש ובעוצמה שאלת קבלת המצוות בגיור. התפרקות הקהילה היהודית המסורתית והופעתם של טיפוסים יהודיים חדשים המנוכרים ברמות שונות למסורת ההלכתית הביאו בכנפיהם גם טיפוס חדש ובלתי מוכר של מתגייר. נישואים אזרחיים שהיו לאפשריים במדינות מערב אירופה, יתר זכויות ליהודים, חשיפה של היהודים לעיסוקים חדשים, מקומות מגורים ומוסדות לימוד, הביאה לנישואים בין-דתיים. זוג נשוי – יהודי ונכריה, או נכרי ויהודיה – הבאים יחד, מבקשים לגייר את בן הזוג הנכרי ולהצטרף לקהילה היהודית, בלא לשנות באופן משמעותי את אורח חייהם, היה תופעה חדשה לגמרי, לפחות ביחס למה שהכירו היהודים לאורך ימי הביניים. עניין נוסף, מרכזי לא פחות, היה פיצולה של הקהילה היהודית על רקע התביעה להתחדשות ורפורמה דתית – מה משמעותו של גיור לקהילה מפוצלת? לאיזו מן הקהילות יתקבל הגר, והאם תכיר קהילה אחת בהליכי הקבלה של האחרת? אבדנם של הליכי כניסה אחידים לקהילה היהודית הוא מרכזי בהבנת עומק הקרע והפיצול בעולם היהודי בעת החדשה. ההתייחסויות ההלכתיות השונות בתקופה זו לשאלת הגיור נגזרו כמובן מן ההתייחסות הכללית והעקרונית לשאלות השונות

שהביאה המודרנה בכנפיה – לא ניתן להפריד בין יחסו של פוסק בתקופה זו לשאלת הגיור ובין האופן שבו הוא הבין את מהותה של הקהילה היהודית המתפוררת, והאופן שבו הוא היה סבור שיש להגיב לתהליכים ולתופעות הללו. השאלות והגורמים המשפיעים על השיח במדינת ישראל, שונים כמובן, אולם חשוב להכיר את השיח הקודם המהווה את הבסיס לשיח בן הזמן. ראשית: הדיון ההלכתי לגופו עמד בפני הפוסקים המאוחרים יותר, והם שאבו ממנו את השיקולים והטיעונים ההלכתיים שניתן להעלות, להקלה או להחמרה, בקבלת מצוות בגיור; שנית, ועיקר, שיקולי המדיניות ההלכתית שיש לנקוט בעת משבר עלו במפורש והיו מרכזיים בשיח ההלכתי של המאה התשע עשרה. מובן ששיקולים אלו לא נעלמו מעיניהם של פוסקי הלכה במדינת ישראל, ואנו נבחן את שיקולי המדיניות המפורשים והסמויים שהם מעלים.

ב. אבני הבניין – הגיור בספרות התלמוד ובספרות ימי הביניים

השאלה מתי החלו לדון בגיבוש הליכים פורמליים וטקסיים לגיור, אינה ברורה. גם התמונה העולה ממקורות חז"ל בנוגע לאופיו ומהותו של הליך הגיור היא, כפי שנראה להלן, עמומה³. ברור מן המקורות שהגיור במהותו מובן כהסתפחות

3 ראו למשל את הברייתא שביבמות מו ע"א: "תנו רבנן גר שמל ולא טבל, ר' אליעזר אומר הרי זה גר... טבל ולא מל, ר' יהושע אומר הרי זה גר". בתקופה זו החלו חכמים לדון בצורך להגדיר ולגבש את הכללים והדרישות מן המתגייר, ובצורך לעצב את הגיור כטקס משפטי ודתי פורמלי וברור. אף על פי כן בדורות האמוראים עדיין דנו בפרטיו של טקס זה ובמשמעותם – ראו: אפרים אלימלך אורבך, חז"ל – פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשמ"ב, עמ' 485-492; משה סמט, "הגיור במאות הראשונות לספירה", יהודים ויהדות בימי הבית השני, המשנה והתלמוד – מחקרים לכבודו של שמואל ספראי, בעריכת אהרן אופנהיימר ואחרים, ירושלים תשנ"ג, עמ' 316; משה סמט, "הערות לבעיות הגיור בתקופה העתיקה", גבורות הרמ"ח, בעריכת זאב פלק, ירושלים תשמ"ז, עמ' 293; בספרות המקרא ובספרות בית שני היו שהתנגדו לגיור, וסברו שגר לעולם לא יוכל להיות יהודי ולהסתפח במובן המלא לקהל ישראל. כריסטין הייז טבעה בהקשר זה את המונח "genealogical impurity" והראתה שחכמים התנתקו מתפיסה זו אולם ספיחיה מצויים באיסור הנישואין שבין גרים וכהנים – ראו: Christine Hayes, *Gentile Impurities and Jewish Identities: Intermarriage and Conversion from the Bible to the Talmud*, Oxford 2002. אף שהייז צודקת, יתכן שעקבותיה של תפיסה זו עדיין ניכרים בהגות היהודית בימי הביניים ובספרות הקבלה. ראו למשל את עמדתו של רבי יהודה הלוי בספר הכוזרי א, קטו. הספרות על עצם תופעת הגיור בעולם העתיק רבה מאוד – ראו למשל: Fergus Millar, "Gentiles and Judaism: 'God-fearers' and Proselytes", Emil Schürer (ed.), *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ* (revised and edited by Geza Vermes et al.), 3.1, Edinburg 1986, pp. 150-176; Shaye J. Cohen, "Crossing the Boundary and Becoming a Jew (ca. 150 BC - 400 Ad)", *HTR* 82, 1 (1989), pp. 13-33.

אריה אדרעי: פולמוס הגיור בישראל בהקשרו האידאולוגי וההיסטורי

לקהילה היהודית ולמחויבות במצוות, אולם כיצד מתבצעת הסתפחות זו, מה מודגש בה, ובעיקר מה היחס בין ההליך המנטלי הפנימי ובין פעולות חיצוניות וגופניות. מובן שיש מקום גם לדון במשמעות הטקס ומהותו, מה הוא מסמל, ואיזה משמעות בוקעת ממנו בנוגע למהות הגיור.⁴

להלן אדון בשלושה מקורות מתקופת התנאים שהובאו בתלמוד הבבלי ואשר ניתן לומר כי הם שהשפיעו ביותר על נסיונם של הפוסקים בימי הביניים לעצב את דיני הגיור, להגדירם ולאחדם לכלל טקס כניסה לעם ישראל. אין בכוונתי לטעון טענות היסטוריות על האופן שבו נערך הגיור בתקופת התנאים או האמוראים; כמו כן אין בכוונתי למצות את הדיון במקורות התלמודים – מטרתה היא לעמוד על המקורות שעמדו בפני חכמי ימי הביניים ושהם ראו בהם את העיקר בבואם לעצב את הליך הגיור ומשמעותו.⁵

*

המקור הראשון והחשוב ביותר הוא ברייתא המובאת בתלמוד הבבלי המתארת את הליך הגיור כולו:⁶

תנו רבנן: גר שבא להתגייר בזמן הזה
אומרים לו "מה ראית שבאת להתגייר? אי אתה יודע שישראל בזמן הזה
דוויים, דחופים, סחופים ומטורפין, ויסורין באין עליהם?"
אם אומר "יודע אני ואיני כדאי" – מקבלין אותו מיד.
ומודיעין אותו מקצת מצות קלות ומקצת מצות חמורות, ומודיעין אותו
עוון לקט שכחה ופאה ומעשר עני. ומודיעין אותו עונשן של מצות.
אומרים לו "הוי יודע, שעד שלא באת למדה זו, אכלת חלב אי אתה ענוש

4 חוקרי תקופת המשנה והתלמוד עסקו בשאלות אלו והראו כי בספרות חז"ל ניתן לתאר מספר תפיסות על מהות הגיור. האחת, ככל הנראה קדומה יותר, מבטאת היטהרות מטומאת הנוכרי, והדבר מתבטא במרכזיות הטבילה בתהליך הגיור ובהבאת הקרבן (ראו גדליה אלון, מחקרים בתולדות ישראל בימי בית שני ובתקופת המשנה והתלמוד, תל אביב תשי"ז, א, עמ' 122). האמירה התלמודית "גר שנתגייר כקטן שנולד" (יבמות צז ע"ב) מבטאת ללא ספק תפיסה אחרת. ר' יהודה הנשיא מבטא במדרש את התפיסה שיש לראות בגיור מעין מעמד הר סיני, כניסה לברית: "רבי אומר מה ישראל שלא באו לברית אלא בשלשה דברים במילה ובטבילה ובהרציית קרבן, אף הגרים כיוצא בהם" (ספרי במדבר פיס' קח, מהד' הורוביץ, עמ' 112; וראו כריתות ט ע"א, מדרש לבמדבר טו יד-טז).

5 יש לזכור גם שחלק מן הדיון בימי הביניים התקיים בזמנים ובמקומות שהגיור היה אסור ואף היתה בו סכנה (וכך אף בארץ ישראל לאחר מרד בר-כוכבא). במקרה כזה לדיון בהלכות גרות לא היה תפקיד נורמטיבי, ולמעשה הוא היה שיח רעיוני ואידאולוגי על הזהות היהודית. לדבר זה השפעה מכריעה על אופן השימוש במקורות מימי הביניים הלכה למעשה.

6 יבמות מו ע"א. לברייתא זו אין מקבילה בספרות חז"ל כולה.

כרת, חללת שבת אי אתה ענוש סקילה, ועכשיו, אכלת חלב ענוש כרת, חללת שבת ענוש סקילה". וכשם שמודיעין אותו ענשן של מצות, כך מודיעין אותו מתן שכרן. אומרים לו: "הוי יודע, שהעולם הבא אינו עשוי אלא לצדיקים, וישראל בזמן הזה אינם יכולים לקבל לא רוב טובה ולא רוב פורענות". ואין מרבין עליו, ואין מדקדקין עליו.

קיבל – מלין אותו מיד...

נתרפא – מטבילין אותו מיד; ושני תלמידי חכמים עומדים על גביו, ומודיעין אותו מקצת מצות קלות ומקצת מצות חמורות; טבל ועלה – הרי הוא כישראל לכל דבריו.

הדבר הראשון הבולט והחשוב בברייתא זו הוא שהגיור נתפס כהסתפחות הן לקבוצה ולגורלה – "ישראל בזמן הזה דוויים" – הן לדת: "מודיעים אותו מקצת מצוות"; ואין כל הבחנה או אפשרות להפריד בין השתיים. בברייתא מופיעים ארבעת המרכיבים של טקס הגיור הנידונים בספרות ההלכה מכאן ולהבא: מוסד שבפניו נערך הגיור; הודעה על המצוות; מילה; טבילה.

שני המרכיבים האחרונים – מילה וטבילה – שקשורים לגופו של המתגייר, ברורים למדי מתוך הברייתא, לא כן שני המרכיבים הראשונים: המוסד המגייר, ומשמעותה של הודעת המצוות. ובאמת, שני מרכיבים אלו בהליך הגיור נמצאים בלב הוויכוח על הגיור שבדורות האחרונים. הנמען של הברייתא הוא הגוף שבפניו נערך הגיור – וגוף זה, המנהל, מכריע, ונותן גושפנקא להליך כולו, מונחה בברייתא כיצד לפעול, אולם הברייתא לא מגדירה את מהותו וטיבו של הגוף, כלומר לפני מי בא הגר להתגייר ומי הם אלו ש"אומרים לו" ו"מודיעים לו"⁷.

יותר עמום הוא נושא המצוות, הקשור בחלק המנטלי והתודעתי של הגיור. הברייתא מעמידה את החיוב במצוות במרכזו של תהליך הגיור וקובעת שפעמיים, בתחילת ההליך ובסופו, "מודיעים אותו מקצת מצוות", אך לא מבהירה מה טיבה של הודעה זו, מה מוטל על המתגייר ומה מעמדו במסגרת "הודעה" זו. הברייתא מעמידה באופן חד וברור שהגיור נעשה מרצונו החופשי של המתגייר וכי בכל שלב של ההליך בודקים שאכן "קיבל", שאכן הוא מעוניין להמשיך בגיור, אולם היא מותירה באופן עמום את השאלה מה תוכנה של "קבלה" זו: "קיבל" במובנו כשמע את ההודעה וביקש להמשיך בהליך, או

7 ראו שם: "אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: גר צריך שלשה, 'משפט' כתיב ביה". ולפחות כפי שהדברים ערוכים בסוגיה, המימרא הובאה כדי לתמוך בדעת סתם התלמוד שאין צורך בדיינים מומחים ודי בהדיוטות הראויים לדון. מדובר אפוא במוסד שאופיו חברתי ולא משפטי או הלכתי מקצועי.

"קיבל" במשמעות "קיבל עליו", כלומר התחייב, המופיע בספרות חז"ל – ובהקשר שלנו קיבל על עצמו לקיים את המצוות. ואף לשיטה זו, השאלה אילו מצוות? המצוות שהודיעו לו עליהן (מקצת מצוות) או שמא "עונשם של מצוות"? ומהי הקבלה הנדרשת, קבלה "בפה", כלומר הצהרת מחויבות או שמא קבלה שבלב? מעבר לכל זה עולה השאלה החשובה אם מדובר בחלק מהליך הגיור או שמא רק בתנאי להמשך קיומו, ולפיכך יהיה הגיור תקף אף אם לא התקיים⁸. כל השאלות הללו, כמו גם אפשרויות הפרשנות שהצענו, ואחרות, עולות בפרשנות התלמודית ובדיון ההלכתי לדורותיו.

בהקשר זה יש להביא ברייתא נוספת מבין שלושת המקורות שהזכרנו לעיל, והעוסקת בקבלת המצוות בגיור⁹:

עם הארץ שקבל עליו כל דברי חבירות חוץ מדבר אחד אין מקבלין אותו. גר שקיבל עליו כל דברי תורה חוץ מדבר אחד אין מקבלין אותו; ר' יוסה בי ר' יהודה או'מר] אפי' [לן] דבר קטן מדקדוקי סופרים.

לכאורה, לפחות לפי מקור זה, נדרשת קבלת מצוות מלאה כחלק מהגיור, אולם מהקשר הדברים עולה שהכוונה לאדם שאומר בשעת הגיור אמירה שלילית מפורשת שאין הוא מקבל על עצמו מצווה אחת מן המצוות – במקרה כזה נאמר שאין מקבליים אותו. השאלה היא כמובן איזו משמעות יש לתת לכלל זה וכמה להרחיב אותו – האם, למשל, נאמר שאף אם המתגייר אינו אומר שאינו מקבל על עצמו מצווה אחת, אך מתוך הקשר הדברים ברור שזו כוונתו, יש לראות אותו כמי שאמר שאינו מקבל על עצמו מצווה אחת? ומה יהיה יחסנו למי ש"מקבל" עליו את החיוב, אך מודה שיתכן מאוד שלא יוכל לעמוד בהתחייבותו¹⁰? נוסף לכך, מתבקשת השאלה אם "אין מקבלין אותו" היא אמירה "לכתחילית", הנחיה לבית הדין שלא לקבל אותו, אך אינה אמירה על

8 דומה שצדקו כמה מן המחברים שהעלו שהתוספות היו הראשונים שאמרו כאן דברים מפורשים, ולפיהם "קבלת מצוות" היא חלק מעצם הליך הגיור או טקס הגיור – ראו תוספות יבמות מה ע"ב, ד"ה "מי לא טבלה לנידותה": "ויש לומר: האי דבעינן שלשה – היינו לקבלת המצוות אבל לא לטבילה"; וראו: מנחם פינקלשטיין, הגיור – הלכה ומעשה, רמת-גן תשנ"ד, עמ' 36; צבי זהר ואברהם שגיא, גיור וזהות יהודית – עיון ביסודות ההלכה, ירושלים תשנ"ה, עמ' 128-130. לא כך היא שיטתו של הרמב"ם כפי שנראה להלן.

9 תוספתא דמ"ב פ"ב ה"ה, מהד' ליברמן, עמ' 69. וראו בכורות ל ע"ב בשינויים קלים.

10 בכך דן רבה של וילנא, ר' חיים עוזר גרודזנסקי, וקבע שיש לפרש שמדובר במקרה שהמתגייר הצהיר במפורש שהוא מקבל עליו את המצוות אך מטעם עקרוני לא מוכן לקבל על עצמו "דבר אחד", אך אין מדובר במקרה שמבחינה עקרונית מקבל על עצמו את החיוב, אף שידוע שלא יוכל לקיימו משיקולים כלכליים או אחרים – ראו שו"ת אחיעזר, ח"ג, סי' כו, ודיון מפורט להלן בפרק ג.

תוקפו של הגיור במקרה שקיבלו אותו, או שמא לפנינו אמירה על מהותו של הגיור במקרה כזה, ולפיה גיור כזה אינו תקף אף בדיעבד. שאלות אלו יהדהדו כמובן בדיון בעת החדשה.

מקור תלמודי שלישי העומד במרכז הדיון ההלכתי בדורות המאוחרים הוא הברייתא העוסקת במניעי הגיור¹¹:

אחד איש שנתגייר לשום אשה ואחד אשה שנתגיירה לשום איש, וכן מי שנתגייר לשום שולחן מלכים לשום עבדי שלמה אינן גרים, דברי ר' נחמיה. שהיה רבי נחמיה אומר אחד גירי אריות ואחד גירי חלומות ואחד גירי מרדכי ואסתר אינן גרים עד שיתגיירו בזמן הזה...¹²
אמר רבי יצחק בר שמואל בר מרתא משמיה דרב: הלכה כדברי האומר כולם גרים הם.

מניע זר לגיור, כגון פחד מיהודים, רצון להתעשר, או להינשא לבן זוג יהודי, אינו רצוי לכל הדעות, ואף על פי כן נחלקו הדעות בשאלת תוקפו של גיור זה, משעה שנעשה. לפי ר' נחמיה הגיור בטל והגר אינו גר, ואילו משמו של האמורא רב נמסר שהגיור תקף. התלמוד מאמץ את שיטת רב, קובע שבדיעבד גיור ממניע זר תקף, ומסביר על פי שיטה זו את המשנה שהבחינה בין לכתחילה ובדיעבד בעניין נישואין לשפחה משוחררת¹³.

ישנם פוסקים בעת החדשה שטשטשו את ההבחנה בין שאלת המניע לגיור ובין שאלת קבלת המצוות בשעת הגיור, וראו בהכרעה התלמודית בעניין המניע אף הכרעה שגיור בלא קבלת מצוות כנה או מלאה הוא גיור תקף. יתכן שטשטוש זה נעשה במודע ומשיקולי מדיניות, מתוך רצון להקל על הגיור בתקופה המודרנית על ידי עמעום מרכיב קבלת המצוות, אך יתכן גם שטשטוש

11 יבמות כד ע"ב. מקבילה בתלמוד הירושלמי לברייתא זו ראו ירושלמי קידושין פ"ד ה"א (סה ע"ב); וראו להלן בהערה 79.

12 כלומר: גיור כמו גיור בזמן הזה, גיור שלא יכולה לצמוח ממנו כל תועלת חומרית.

13 הדיון התלמודי שבמסגרתו הובאה הברייתא נסב על המשנה ביבמות פ"ב מ"ח (בבלי שם, כד ע"ב) שקבעה ש"הנטען על העובדת כוכבים ונתגיירה – הרי זה לא יכנוס ואם כנס אין מוציאין מידו". אימוץ עמדת רב מיישבת את הברייתא עם המשנה. שאלה עקרונית וחשובה העולה בעקבות ההבחנה שמעלות המשנה והברייתא בין הדין לכתחילה ובין הדין בדיעבד היא אם נכון בנסיבות מסוימות לקבל לכתחילה גרים שכשרים בדיעבד. גם שאלה זו תעלה בעוצמה בספרות הרבנית בעת החדשה. בבסיס ההצעה תעמוד תשובת הרמב"ם המפורסמת בעניין הנטען על השפחה (ראו תשובות הרמב"ם, מהד' בלאו, סי' ריא, ודיון להלן בהערה 24) שם אימץ הרמב"ם לכתחילה את הדין בדיעבד של משנתנו. כפי שנראה להלן, רבים מן הפוסקים הסתמכו על תשובה זו של הרמב"ם. על אימוץ לכתחילה של דין בדיעבד ראו שי וזונר, "על קוהרנטיות ואפקטיביות בהלכה – בירור ראשוני של ההבחנה בין לכתחילה ודיעבד", דיני ישראל כ-כא (תש"ס-תשס"א), עמ' 100-43.

אריה אדרעי: פולמוס הגיור בישראל בהקשרו האידיאולוגי וההיסטורי

זה נעשה שלא במודע, משום שקשה היה לפוסק המודרני להבין מציאות של גיור שיש בו קבלת מצוות אמיתית אף שהמניע לגיור זה.

למותר לציין שהעמימות התלמודית מאפשרת את הגישות השונות בימינו, כמו גם בדורות קודמים, כאשר כל צד נאחז במקור מסוים ומבכר אותו על פני האחרים, ומפרש את המקורות האחרים באופן המכפיף אותם לשיטה שבחר על פי אחד המקורות.

*

העמימות התלמודית עוברת, ואף מועצמת, בהלכת הרמב"ם. את העמימות התלמודית ניתן להבין על רקע אופיו הכללי של התלמוד, אך גם על רקע היותו משקף שיח רב-דורי במקומות שונים ובזמנים שונים; ברור גם שחוסר הבהירות נובע מהיות הלכות הגירות והליך הגירות מתהווים ומתעצבים בתקופה זו. אולם מפעלו של הרמב"ם נועד לכאורה לחלץ את התלמוד מן העמימות שלו ולארגן אותו לכלל שיטה לכידה, ולפיכך עמדתו כאן מעוררת עניין. ואכן, הן בפרשנות המסורתית הן בספרות המחקר הועלו במהלך הדורות הצעות שונות שנועדו לחלץ את הרמב"ם מן העמימות, אך גם שביקשו לעמוד על הגורמים והמניעים שהביאו את הרמב"ם לעמעם במכוון את עמדתו בהלכות גיור¹⁴.

הרמב"ם דן בהלכות גיור בפרק י"ג ובפרק י"ד בהלכות איסורי ביאה; היחס בין הפרקים בנוגע למהות הגיור והליך הגיור לא לגמרי ברור, ולעתים אף נראה כסותר.

הרמב"ם פותח את הדיון בפרק י"ג בהגדרת מהותו של הגיור כמעין מעמד הר סיני פרטי של המתגייר, "ברית" בין הגר ובין האלוהים; וזה לשונו¹⁵:

בשלושה דברים נכנסו ישראל לברית: במילה, וטבילה, וקרבת...
וכן לדורות, כשירצה הגוי להיכנס לברית, ולהסתופף תחת כנפי השכינה, ויקבל עליו עול תורה, צריך מילה, וטבילה, והרצאת קרבן; ואם נקבה היא, טבילה וקרבת...
ובזמן הזה שאין שם קרבן, צריך מילה וטבילה; וכשיבנה המקדש, יביא קרבנו.

14 ראו למשל את מאמרו של הרב שג"ר, "אמונה וברית – הגיור לפי שיטת הרמב"ם ופוסקי זמננו", הנ"ל, זאת בריתי – גרות, חילון, נישואין אזרחיים, אלון שבות תשע"ב.

15 הל' איסורי ביאה, פי"ג ה"א-ה"ב. וראו בהקשר זה באריכות במאמרו של הרב שג"ר (נזכר בהערה קודמת). בכך הולך הרמב"ם בעקבות שיטת ר' יהודה הנשיא הבאה בספרי (לעיל, הע' 4).

התורה לא הונחלה רק לישראל אלא לכל אחד מבאי עולם החפץ בה¹⁶. מהות הגיור ומטרתו היא הצטרפות לברית שבין ישראל ואלוהיו; הגיור נעשה מרצונו החופשי של המתגייר שהביע את משאלתו לכך.

את פרק י"ד פותח הרמב"ם בתיאור הליך הגיור, במילים "כיצד מקבלין גרי הצדק", ומקדיש לעניין את ארבע ההלכות הראשונות בפרק. בניגוד לפרק י"ג, שבו לא מוזכרת קבלת המצוות, בפרק י"ד מודגשות וכולטות מאוד הודעת עקרונות הדת – המצוות והאמונות – והוראתם¹⁷. הרב יוסף דב סולוביצ'יק הסביר באופן משכנע שלשיטת הרמב"ם "קבלת המצוות" איננה חלק מטקס הגירות עצמו – אין היא פעולה נפרדת בטקס – אלא המטרה שלשמה אדם מתגייר: "כשירצה להיכנס לברית" (פרק יג). פרק י"ד עוסק בבית הדין ועליו הוא מטיל את החובה להודיע, ללמד את הגר, ולברר את כוונותיו¹⁸. אכן, יש לשים לב שהרמב"ם נוקט בהקשר המצוות בלשון התלמודית "מודיעין אותו", "אומרים לו", "מאריכין", "מריכין", "מדקדיקין" וכדומה, ואף לא פעולה אחת מתייחסת למתגייר עצמו. אולם מובן שהשאלה שמתעוררת היא מה יהיה אם הגר לא קיבל על עצמו את המצוות, או שמתברר מתוך התנהגותו שלא זו היתה כוונתו. כאן לשונו של הרמב"ם עמומה ביותר¹⁹:

גר שלא בדקו אחריו או שלא הודיעוהו המצות וענשן, ומל וטבל בפני שלשה הדיוטות – הרי זה גר.
אפילו נודע שבשביל דבר הוא מתגיר, הואיל ומל וטבל – יצא מכלל הגוים וחוששין לו עד שיתבאר צדקתו.

16 וכפי שהוא אומר בהלכות מלכים פ"ח ה"י: "משה רבינו לא הנחיל התורה והמצוות אלא לישראל שנאמר 'מורשה קהלת יעקב', ולכל הרוצה להתגייר משאר האומות, שנאמר 'ככם כגרו'". וראו גם את דבריו באיגרתו לעובדיה הגר, יצחק שילת, אגרות הרמב"ם – מהדורה מדויקת של האיגרות העבריות והערביות, א, מעלה אדומים תשמ"ז, עמ' רלא.

17 הרמב"ם מוסיף מדעתו את עיקרי האמונה בהלכה ב': "ומודיעין אותו עיקרי הדת, שהוא ייחוד השם ואיסור עבודה זרה, ומאריכין בדבר זה"; ובסוף הלכה ג': "ואין שום צדיק גמור אלא בעל החכמה שעשה מצוות אלו ויודעין". וכמוכח, הדבר אינו מפתיע.

18 הרב יוסף דב סולוביצ'יק, "קול דודי דופק", בסוד היחיד והיחיד, ירושלים תשל"ו, עמ' 388-389 הע' 22. וראו מאמרו של הרב שג"ר, לעיל הע' 14. המגיד משנה, הל' איסורי ביאה פ"ג הי"ז, מסביר כך את שיטת הרמב"ם: "זה פשוט שאין הודעת המצוות מעכב דיעבד". וראו ב"ח, יורה דעה סי' רסח סעיף ז: "אף על פי דכתב הרמב"ם פ"ג הי"ז דכשר אף על פי שלא היתה לשם קבלת מצות כל עיקר, מיהו התוספות והרא"ש חולקים על זה דקבלת מצות ודאי מעכבת". בשיטה זו הלך הרב דיכובסקי בפסקי הדין שלו (להלן, הע' 87). אולם רבים מן הפוסקים בעת החדשה פירשו את הרמב"ם בכיוון ההפוך וטענו שאף לשיטת הרמב"ם "קבלת מצות" היא תנאי הכרחי – ראו פינקלשטיין, לעיל הע' 8.

19 הל' איסורי ביאה, פ"ג הי"ח.

אריה אדרעי: פולמוס הגיור בישראל בהקשרו האידיאולוגי וההיסטורי

ואפילו חזר ועבד עבודה זרה – הרי הוא כישראל מומר שקידושו קידושין ומצוה להחזיר אבדתו, מאחר שטבל נעשה כישראל.
ולפיכך קימו שמשון ושלמה נשותיהם אף על פי שנגלה סודן.

המתח שבתוך הלכה זו חריף. מחד-גיסא "הרי זה גר", וכמו כן "מאחר שטבל נעשה כישראל", ומשמע שעצם טבילה ומילה מספיק, וכך גם משמע מהמשך הדברים, ששלמה ושמשון קיימו נשותיהם "אף על פי שנגלה סודן" שעבדו עבודה זרה. ומאידך-גיסא "חוששין לו עד שיתבאר צדקתו" – משמע אינו גר אם יתברר שלא קיבל על עצמו מצוות.

בתווך שבין פרק י"ג ובפרק י"ד מצייע הרמב"ם (בסוף פרק י"ג) פרשנות באמצעות הלכות גיור לסיפור המקראי על נשותיהם הנוכריות של שמשון ושל שלמה המלך. לא רק שלא ברור מדוע הכניס הרמב"ם עניין זה לדיון ההלכתי, אלא שלכאורה תפיסתו את הגיור מסתבכת כאן עוד יותר, והדברים לגופם רוויים מתח ורב בהם הנסתר על הגלוי. הרמב"ם פותח את הדיון ואומר "אל יעלה על דעתך שמשון המושיע את ישראל, או שלמה מלך ישראל שנקרא ידידה, נשאו נשים נוכריות, בגיותן, אלא סוד הדבר כך הוא"²⁰, והלומד מבין שנשות שלמה התגיירו כדין, אולם העניין עמום וכרוך ב"סוד". אכן, מיד ממשיך הרמב"ם ומסביר את הגיור ומדגיש את חובתו של בית הדין לברר שהמניע לגיור חיובי, "להודיע כובד עול התורה", ולברר שהגיור הוא "מאהבה"²¹:

לפיכך לא קיבלו בית דין גרים כל ימי דויד ושלמה. בימי דויד שמא מן הפחד חזרו, ובימי שלמה שמא בשביל המלכות והטובה הגדולה שהיו בה ישראל חזרו. שכל החוזר מן הגויים בשביל דבר מהבלי העולם אינו מגרי הצדק. ואף על פי כן היו גרים הרבה מתגיירים בימי דויד ושלמה, בפני הדיוטות. והיו בית דין הגדול חוששין להם, לא דוחין אותן, אחר שטבלו מכל מקום; ולא מקרבין אותן, עד שתיראה אחריתם.

המתחים שבהלכה חדים וחוזרים על שהראינו לעיל. "חוששים להם" משמע שאינם גרים "עד שתיראה אחריתם". אולם לכאורה הסבר זה של הרמב"ם נועד לפטור את שלמה ושמשון מן האשמה שנשאו נשים בגיותן²². גם המונחים "גר

20 שם שם הי"ד.

21 שם שם הט"ו.

22 הקשיים שבדברי הרמב"ם פרנסו דיונים רבים, הן ביחס לדעתו בנוגע לקבלת המצוות בגיור הן לביאור כוונתו במה שכתב כי בית הדין היו "חוששין להם" ומחכים לראות את התנהגותם בעתיד. על הדעות השונות בהסברת דבריו ראו הרב צבי ליפשיץ, "ביטול גיור כשקבלת המצוות היתה פגומה", תחומין יט (תשנ"ט), עמ' 117-119. כן סיכמו את

צדק" לעומת "גר" ראויים לתשומת לב. יותר מכל חשוב לדעתי לשים לב שהרמב"ם מתאר מצב שבית דין קבע מדיניות שלא מקבלים גרים, אך גם שמדיניות זאת נעקפה על ידי הדיוטות שגיירו שלא כדין, ושגורם תקף אף על פי שהגר "אינו מגרי הצדק". בפרשנותו לסיפור נשות שלמה ביקש הרמב"ם ללמדנו שעל בית הדין לנקוט מדיניות גיור הראויה לזמנו ומקומו; הוא ביקש גם ללמדנו שיש גיור שבדיעבד תקף, אף על פי שאינו ראוי. ובלשון אחרת: שיש מצבים שהגיור אינו עונה על הדרישות המהותיות של גיור – הוא איננו "כניסה לברית" בלב שלם – ובכל זאת הוא תקף. "חשבון הכתוב [את נשות שלמה] כאילו הן גויות"²³, אף שאינן גויות. זאת משום שהתגיירו בגיור שאינו ראוי בפני בית דין של הדיוטות, בניגוד למדיניות בית הדין הגדול, ובלא כניסה מהותית לברית. העמימות בהלכת הרמב"ם אפשרה פרשנויות שונות וסותרות לעמדתו, ושימשה בשל כך אחיזה ואמצעי מארגן לדעות החולקות בפולמוס המודרני. מובן שגיוס שיטת הרמב"ם לוויכוח בזמננו אינו פשוט. מחד-גיסא הרמב"ם העצים את דרישת קבלת המצוות, ולא זו בלבד אלא אף קבע שמחשש לעקיפת דרישה זו קבעו מדיניות שלא לגייר בתקופה מסוימת, אולם מאידך-גיסא קבע שאף בלא קבלת מצוות אמיתית הגיור תופס. גם שיקולי המדיניות של הרמב"ם ניתנים להתפרש לכאן ולכאן. אכן, לפי דברי הרמב"ם משום שהיה חשש שהגרים אינם "גרי צדק" נקט בית הדין בימי שלמה מדיניות שלא לקבל גרים, אולם יש מקום לטוען לטעון שאם בשיקולי מדיניות עסקינן יתכן מאוד שלשיטת הרמב"ם יש מקום לשיקולי מדיניות נוספים ושונים בהקשרים היסטוריים אחרים.²⁴

*

השיטות בפירוש דברי הרמב"ם הרב יעקב אריאל, "בטול גירות למפרע", שם כ (תש"ס), עמ' 263-265; הרב דוד בס, "תוקפו של גיור בדיעבד אם הגר אינו שומר כל המצוות", שם כג (תשס"ג), עמ' 196-198. מנחם פינקלשטיין (לעיל, הע' 8), עמ' 129-132, דן בקשיים שדברי הרמב"ם על נשות שמשון ושלמה, ושוב חזר לעסוק בכונת דבריו "כי חוששין לו עד שיתברר צדקתו" (עמ' 340-344). גם צבי זוהר ואברהם שגיא עסקו בכך בספרם (לעיל, הע' 8), עמ' 101-105. וראו דיונו המפורט של הרב אמסלם, ספר זרע ישראל – חקרי הלכה בעניני גרות וגיור ובדין גוים מזרע ישראל וצאצאיהם הבאים להתגייר, ירושלים תש"ע. כמו כן ראו דיונו המקיף והמפורט של הרב יעקב אפשטיין, שו"ת חבל נחלתו, ח"ח, שומריה תשס"ט, סי' כה, בעיקר סעיפים ה-י.

23 ה' איסורי ביאה, פי"ג הט"ז.

24 וכפי שעולה מתשובת הרמב"ם בעניין הנטען על השפחה (לעיל, הע' 13), שרבים מן הפוסקים הסתמכו עליה. במקרה הנידון בתשובה זו עולים שיקולי מדיניות הפוכים, ויש להקל ולקבל את הגירות אף על פי שהמניע הוא נישואין. וראו גם תשובתו של הרב עזיאל, שו"ת משפטי עזיאל, א, יורה דעה סי' יד ("ודבריו היקרים היו לנו לעינינו"), וכמו כן תשובת הרב חיים עוזר גרודונסקי (להלן, הע' 51).

במרחב העצום של ספרות ימי הביניים ישנם קולות החולקים באופן ברור על הרמב"ם, וסוברים שקבלת מצוות אינה תוצאה של הגיור ואינה חיוב המוטל על בית הדין לבדוק שמדובר בגר שכוונותיו רצויות – לשיטה זו מדובר במעשה פורמלי שהוא נבדל ומפורש בתהליך הגיור עצמו. כך למשל דברי התוספות "האי דבעינן שלשה [דיינים], היינו לקבלת המצוות, אבל לא לטבילה"²⁵, ומפורש אפוא שקבלת המצוות היא מעשה נבדל של המתגייר הנעשה בבתי הדין. ומאות שנים מאוחר יותר בדבריו הנודעים של הרב דוד הלוי סגל (שמ"ו-תכ"ז, 1667-1586, בעל "טורי זהב" על השולחן ערוך) שאמר על קבלת המצוות "שזהו גוף הדבר והתחלתו. אבל מילה וטבילה הוה כגמר דין"²⁶. אולם גם קולות אלו אינם חדים ונחרצים, אלא נתונים לפרשנות. האם מדובר בהצהרה של המתגייר או שמא ביוזמה של בית הדין שמוסר לו הודעה על חיובו במצוות? ומה מחויבות בית הדין, להשתכנע בכוונה הטהורה של המתגייר או שמא רק "לקבל את דבריו"? הדין בימי הביניים הוא תאורטי ומושגי בדרך כלל, אולם בעת החדשה עלו שאלות אלו כשאלות מעשיות. כל המתדיינים מעגנים את עמדותיהם בפרשנות שהם מציעים למקורות הקודמים שהוצעו כאן.

ג. עידן של חילון והתבוללות – שיח הלכתי חדש

החל מאמצע המאה השמונה עשרה ובמחצית הראשונה של המאה התשע עשרה עברו על הקהילה היהודית במרכז אירופה ומערבה שינויים מרחיקי לכת. הן תהליכים פוליטיים חיצוניים הן תנועת ההשכלה ותהליכים פנימיים, הביאו לטשטוש הגבולות החדים והמפרידים בין הקהילה היהודית והחברה הסובבת. החברה היהודית החדשה היתה לחברה פחות אחידה מקודמתה. תהליכים חברתיים ופוליטיים פתחו בפני היהודי אפשרויות מגורים, השכלה, תרבות, תעסוקה, ועוד, שלא היו בפניו קודם; תנועת ההשכלה ותהליכים פנימיים חשפו את היהודי בפני העולם המודרני על ערכיו, אמונותיו, ודרכי החקירה המדעיות שהשתרשו. לעתים מכונה תהליך זה "אמנציפציה" על שם החלק המשפטי החוקי שבו, מתן שוויון זכויות אזרחיות ליהודים, שהחל באופן פורמלי עם פרסומו של צו הסובלנות של יוזף השני, בווינה, בשנת 1782 ושהתרחש במקומות שונים בצורה שונה ובקצב אחר. בניגוד לעבר, שבו ראתה החברה הסובבת את היהודי, וכך אף ראה היהודי את עצמו, כזר וגולה נסבל החי במקום כלשהו בחסד, החל תהליך שמאפשר קיומה של חברה נייטרלית, ומכיר ביהודי

25 יבמות מה ע"ב, ד"ה "מי לא טבלה".

26 ט"ז, שולחן ערוך, הלכות גרים, יורה דעה סי' רסח ס"ק ט.

כאינדיבידואל, כבן המקום וכבר-זכויות. תהליך זה הביא להופעתם של שורה של ימיה של טיפוסים חדשים של יהודים, ובסופו של דבר היתה החברה היהודית באירופה לחברה מורכבת מקשת רחבה של טיפוסים בקשר למידת המחויבות היהודית והזהות היהודית הנבדלת²⁷. טשטוש הבידול הפיזי של היהודים צמצם גם את המרחק התרבותי בין יהודים לגויים ולעתים אף את תחושות הניכור, ויצר אפשרויות של מפגשים אישיים שהובילו לנישואים בין-דתיים. צמצום מעמדה של הדת והפרדתה מן המדינה תרמו אף הם את חלקם, הנישואים הוצאו מידיה של המערכת הדתית אל המנגנון האזרחי, והאיסור על הגיור בוטל. בצרפת חייב החוק, החל משנת 1792, נישואים אזרחיים בכל מקרה, ובקיסרות ההבסבורגית עוד בשנת 1782, ומאוחר יותר במדינות מערב אירופיות נוספות. בדרך כלל הובילו נישואין בין-דתיים של יהודי או יהודיה לניתוקם מן הקהילה היהודית²⁸, אולם ספרות ההלכה, ובעיקר ספרות השו"ת של התקופה, מתעדת גם מקרים שהמשפחה המעורבת ביקשה להסתפח אל הקהילה היהודית ולשם כך ביקשה לגייר את בן הזוג שאינו יהודי. בקשה זו נבעה משיקולים, או אף לחץ, משפחתיים או כלכליים, אך לעתים נבעה מבחירה בהסתפחות למשפחה היהודית ולקהילה היהודית. מציאות זו הניבה דיון הלכתי מרתק. לרוב הפוסקים היה ברור שאין מדובר בגיור כמובנו הישן, היינו הסתפחות אל קהילה אחידה, שגוררת מטבעה קבלת מסגרת חיים הלכתית נורמטיבית. היות הקהילה מגוונת ומפוצלת ובעלת גבולות מטושטשים עורר דיון מתוח וטעון בשאלה אל מה ואל מי בדיוק מסתפח הגר; מיהם "שומרי הסף" של קהילה זו, ומה התנאים שהם יכולים להציב במציאות החדשה.

לא ניתן להפריד את הדיון ההלכתי על הגיור בתקופה זו מן הדיון בשאלת היחס אל המציאות החברתית החדשה ואל היהודים שהתרחקו, ברמות שונות, מן המסורת ההלכתית. האורתודוקסיה, כתנועת תגובה לתהליכי החילון והפיצול, ביקשה לכאורה להיבדל ולהסיר מעל עצמה אחריות למצבו הדתי של היהודי החדש, אך גם בתוכה היתה קשת דעות רחבה ביחס למידת הסולידריות או הפירוד והפיצול שיש לנקוט. היו שביקשו להיאבק על שלמות הקהילה ואחדותה

27 אין כאן המקום לדון בתהליך לפרטיו. הספרות רבה ביותר ואציין למספר יצירות קלסיות המתארות את התמונה הרחבה מבחינה חברתית ופוליטית ומבחינה תרבותית ודתית: יעקב כץ, מסורת ומשבר – החברה היהודית במוצאי ימי הביניים, ירושלים תשי"ח; יעקב כץ, היציאה מן הגטו – הרקע החברתי לאמנציפציה של היהודים 1770-1870, תירגם מאנגלית דוד זינגר, תל אביב תשמ"ה; עזריאל שוחט, עם חילופי תקופות – ראשית ההשכלה ביהדות גרמניה, ירושלים תשכ"א; מיכאל מאיר, צמיחת היהודי המודרני – זהות יהודית ותרבות אירופית בגרמניה 1794-1824, תירגם מאנגלית דוד זינגר, ירושלים תש"ן.

28 ראו כץ, היציאה מן הגטו, עמ' 199-201.

וחפשו דרכים להגדיר מחדש את הקהילה היהודית, והיו שנואשו וביקשו להיכדל ולהסתגר²⁹. אך טבעי הוא שחילוקי דעות אלו יתנו את אותותיהם ביחס לכללי הכניסה לקהילה וישפיעו השפעה מכרעת ביחס אל המשפחה המעורבת שמבקשת להתגייר ולהסתפח אליה. העמדות שהועלו בדיון בשאלת הגיור משקפות ויכוח רחב הרבה יותר בשאלה כיצד להתייחס לקהילה החדשה, קהילה מפולגת ומפוצלת ביחסה לקיום מצוות בפרט ולאופי הזהות היהודית הטרומ-מודרנית בכלל. לא יהיה זה מרחיק לכת לומר שחכמי ההלכה במחצית המאה התשע עשרה נדרשו לעצב מחדש את אופיו ומשמעותו של הגיור ולהעניק משמעות מעודכנת להלכות גירות.

כפי שראינו, התלמוד התנגד לגיור שאינו ממניע רוחני ודתי, כמו רצון להינשא לבן זוג יהודי – "לשום אשה" או "לשום איש". התופעה שעמדה לפני חכמי העת החדשה לא היתה יכולה כלל להתרחש לכל אורך ימי הביניים ולא עלתה על דעתם של חכמי התלמוד או ימי הביניים. הם הכירו מצבים שבהם אדם ביקש להתגייר כדי להינשא, אולם עכשיו עמד לפנייהם בן זוג שכבר נישא ליהודי או ליהודיה, וביקש להתגייר. האם ניתן לראות כאן, במושגיו של התלמוד, גיור "לשום איש" או "לשום אשה" – הרי בן הזוג הוא כבר "אשתו" או "אישה"? אך האם ניתן לראות במהלך זה גיור תמים ממניעים רוחניים ודתיים, כפי שנתפס הגיור באופן אוטופי ואידאלי? ומה לגבי קיום ההלכה – האם נפטיר כדאשתקד ונדרוש, או נניח כמובן מאליו, קבלת מצוות מלאה כחלק מן הגיור? ואם כן – האם "קבלת המצוות" הטקסית כפי שהיתה מוכרת מימי הביניים רלוונטית עוד, או שמא נאמר שאז ברור היה שהגר מסתפח לקהילה בעלת מסגרת נורמטיבית דתית ברורה ואילו עתה עלינו לחשוש ולבדוק אחר כוונותיו האמיתיות של הגר? למעשה, וכפי שכבר אמרתי לעיל, השאלה העיקרית שפוסקי ההלכה היו צריכים לשאול את עצמם היתה באיזו מידה יש להשלים עם המציאות של הקהילה היהודית כפי שהיא. הדיון בשאלת הגיור

29 ראו: Adam S. Ferziger, *Exclusion and Hierarchy: Orthodoxy, Nonobservance, and the Emergence of Modern Jewish Identity*, Philadelphia 2005. מרתקת בהקשר זה פרשת פיצול הקהילות בהונגריה וגרמניה, וראו על כך את ההתכתבות שבין הרבנים הירש ובמברגר שכונסה ותורגמה: מאיר סיידלר, מחלוקת שסופה להתקיים – הויכוח סביב הפרישה מהקהילה (1877), חלופת מכתבים גלויים בין הרבנים שמשון רפאל הירש ויצחק דב במברגר, רמת-גן תשס"ה. וראו יעקב כץ, הקרע שלא נתאחה – פרישת האורתודוקסים מכלל הקהילות בהונגריה ובגרמניה, ירושלים תשנ"ה. על האופי השונה של דיון זה בקרב הרבנים האורתודוקסיים במזרח אירופה ראו: בנימין בראון, "כחרבות לגוף האומה" – התנגדותם של רבני מזרח אירופה לרעיון הקהילות הנפרדות", יוסף דעת – מחקרים בהיסטוריה יהודית מודרנית מוגשים לפרופ' יוסף שלמון לחג יובלו, בעריכת יוסי גולדשטיין, באר שבע תש"ע, עמ' 215-244.

הוא אשנב אל הסערה שטלטלה את החברה היהודית בכלל ואת האורתודוקסיה בפרט במאה התשע עשרה, אם לחדד את המבדיל ולהיפרד או שמא לחפש עקרונות ומסגרות מאחדים לקהילה המפוצלת. מן העמדות השונות בשאלה זו נגזרות התייחסויות שונות לגרים ולהלכות גירות בעידן החדש. לאמור: האם להרחיק את המשפחה המעורבת או לגייר את בן הזוג הנכרי ולקרבה, על אף שככל הנראה אורחות חייה לא יהיו מסורתיים ובני המשפחה לא יקפידו בקלה כבחמורה.

מתוך מכלול החומר בחרתי מספר תשובות של חכמים בולטים ומשפיעים אשר באמצעותן ניתן לעמוד על מכלול הדעות, השיקולים והטענות שהועלו לאורך המאה התשע עשרה בקשר לגיור. עימתתי את הדעות זו מול זו באופן טיפולוגי, לפי השאלות והעמדות העקרוניות שעלו על הפרק. הדיון והמקורות הללו יאפשרו לנו גם להכיר ולהבין את נקודת הפתיחה של השלב הבא לדיון, במדינת ישראל של המחצית השנייה של מאה העשרים.

1. בחירה חופשית בקהילה היהודית כמבחן לכנות הגיור

הרב שלמה קלוגר (תקמ"ו-תרכ"ט, 1869-1785), בהיותו מגיד וראב"ד של ברודי שבגליציה המזרחית, ברבע השני של המאה התשע עשרה נשאל על ידי רב בקהילה סמוכה את השאלה הבאה³⁰:

שאלו ממנו ממדינות אשכנז וצרפת אשר שם ניתן הדת החדש ואירע מעשה באחד שהיה בנו בעל מלחמה ועמד בין נכרים שנתדבק נפשו בנכרית וזנה עמה כמה פעמים ואח"כ חזר לבית אביו עמה ודעתה להתגייר ושאלו אותו כדת מה לעשות.

כנתיין של הקיסרות ההבסבורגית הכיר הרב קלוגר היטב את רוחות האמנציפציה והשינויים במעמד היהודים שהביאה בכנפיה. הוא ידע גם על הפער העצום שבין גליציה ובין צרפת וגרמניה: שם "נתנה דת חדשה", כלומר החוק המחייב נישואים אזרחיים, וכתוצאה מכך אין מניעה לנישואין בין-דתיים. אך יחד עם זאת נראה שהוא הופתע לשמוע והתקשה להאמין שהחוק מתיר אף את הגיור: "אינני מאמין שיהיה להם רשות [לגייר] בשם מאדוני הארץ, ואני מזהיר שחלילה להם לעשות שום דבר עד שיהיה להם רשיון מאדוני הארץ דשם שמותר לגיירה" (שם).

30 שו"ת טוב טעם ודעת, מהדורה קמא, הל' גרים, סי' רל. השאלה נשלחה ככל הנראה על ידי הרב יעקב אב"ד קאזלוב (Kozlow), שאף היא היתה בגליציה המזרחית, במרחק של כמאה ק"מ דרומית לברודי.

בתשובתו העלה הרב קלוגר טענה חדשנית שלפיה לא ניתן לומר שאדם מתגייר "לשום אשה" במובנו התלמודי, אם הוא כבר נתון איתה בקשרי אישות. אולם בסופו של דבר אמר שאין הוא זקוק לחידוש זה מכיוון

[ש]בלאו הכי יש כאן הוכחה, כיון דדעתו קלה, ודעתו דאם לא נתיר לו יחזיר עמה לדתה, וקרוב להשתמד, אם כן מדלא נשתמד ונשאר שם עמה וחזרו לבית אביו – מוכח דדעתה להתגייר לשם שמים, ולא הוי לשם איש, לכך מותר לקבלה ולגיירה על פי רשיון מאדוני הארץ דשם.

הרב הנמען ערער ככל הנראה על הדברים, אך ר' שלמה קלוגר עמד על דעתו, וכך כתב:

מה שמתגיירת בשביל איש... יש לסמוך גם על אומדן שלנו, דהרי אם רוצה היה יכול להשתמד ולהיות נשאר במקום הנכרית, ומי דחקו לבא לבית אביו... וגם הרי בידו גם עתה להשתמד, ומדאינו רוצה רק להיות ישראל ושהיא תתגייר מוכח דכוונתם לשם שמים... ואין להחמיר בזה במקום שיש חשש שיצא לתרבות רעה.

משהותרו הנישואין בין-דתיים על פי חוק המדינה, טוען ר' שלמה קלוגר, לא ניתן להצביע על שום טובת הנאה שמשגיג המתגייר, ולפיכך, מבחינה מושגית לא ניתן לראות את הגיור שהוא נשאל עליו כגיור ממניע זר, ויש לראותו כגיור "לשם שמים". באופן אחר ניתן לומר את הדברים כך: למתגייר ובן זוגו היהודי יש אפשרות לבחור להשתייך לקהילה יהודית או לקהילה שאינה יהודית. הבחירה הרצונית בזהות יהודית היא עצמה גיור "לשם שמים". גיור לשם שמים, בהקשר של גיורים הקשורים לנישואין, במובן החדש שר' שלמה קלוגר נתן לו, הוא בחירה בהצטרפות לקהילה היהודית במקום שעומדת למתגייר אפשרות שלא לעשות כן בלא לפגוע בשלמות משפחתו. בדברים אלו הצביע ר' שלמה קלוגר על נשמתה של המודרנה: חופש הבחירה – ובמקרה זה חופש בחירה בקהילה שאדם חפץ להשתייך אליה – וממילא על תוצאותיה ההלכתיות. הבחירה בקהילה היהודית, הנעשית מרצון חופשי, היא ההוכחה שהגיור הוא ממניע טהור, והיא הממצה את המושג "גיור לשם שמים". בדבריו הבחין ר' שלמה קלוגר בין מציאות זמנו ובין המציאות התלמודית, וקבע שהמקורות התלמודיים העוסקים במניעי הגיור אינם מתאימים למציאות החדשה. טענתו היא שהמושג התלמודי "גיור לשם איש" או "לשום אשה" הוא גיור שנעשה כדי להינשא, ושבלעדיו לא יכול המתגייר להינשא לבן זוגו היהודי. במציאות שלנו, טוען הרב קלוגר, ההפך הוא הנכון – "גיור לשם איש" או "לשום אשה", אחרי שהזוג כבר נשוי, הוא באופן פרדקסולי ההפך הגמור:

וההוכחה הטובה ביותר לכוונה האמיתית של המתגייר, ויש לפיכך להגדירו "גיור לשם שמים" במונחיו של התלמוד.

ר' שלמה קלוגר ידע היטב שמדובר באדם שהתגייס לצבא, שחי עם נכריה, ושהחלופה שהוא הציב בפני משפחתו והקהילה היהודית היא למעשה איום: גיירו את אשתי או שאשתמד. ברור אפוא שהוא הבין שלא האמונה והבחירה באורח חיים אדוק של קיום מצוות היא שהניעה את בני הזוג, ואף על פי כן הסביר להם פנים. את עיקר נימוקו ביסס ר"ש קלוגר כאמור על העדפתו הראשונה של המתגייר להסתפח לקהילה היהודית, אך גם האיום בחלופה, השמד, היה שיקול. אמנם איום השמד יכול היה להיות הוכחה לחוסר הכנות של הגיור, אך תחת זאת השתמש ר' שלמה קלוגר באיום זה כשיקול למדיניות של הקלה: "ואין להחמיר בזה במקום שיש חשש שיצא לתרבות רעה". חשש השמד של בן הזוג היהודי חיזק אצל ר' שלמה קלוגר, במוצהר, את הכרעתו להסביר פנים לבן הזוג הנכרי ולשמר את המשפחה כולה.

2. התחייבות משכנעת לקיום מצוות כמבחן לכנות הגיור

כעבור זמן לא רב, ובמרחק לא גדול, בשנת תרל"ו (1876), בפרעמישלא (Przemysl) שבמחוז לבוב, התייחס הרב יצחק שמלקיש (תקפ"ו-תרס"ה, 1827-1905) לשאלה דומה שנשלחה אליו מפאדגורזא (Podgórze) שבפרוורי קרקוב. הרב שמלקיש, שמאוחר יותר התמנה לאב"ד לבוב ונחשב לאחד הפוסקים הבולטים והחשובים בדור, נקט עמדה שונה בתכלית ולמעשה היה סמן קיצוני הפוך לעמדתו של ר' שלמה קלוגר. וכך כתב³¹:

על דבר השאלה באחד שהיה לו ילד משפחה ערלית ומתה אשתו ורוצה לישא הערלית הנ"ל אחרי שתתגייר. ובאם לא יתירו לו ידור עמה באיסור או ישאנה בדרך צווילעהע [נישואין אזרחיים], אם מתירין לו איסור זה שלא יבא לידי עבירות חמורות [נישואין עם נכריה], או שאין רשאי הב"ד להזקק דבוראי גם אחר שתתגייר לא תשמור איסור נדה וגם בעיקר הגירות אי מגיירין אותה הואיל והיא לשום אישות, ואי יש אסור לישא אותה משום הנטען על השפחה.

הרב שמלקיש פלפל ארוכות בדין "הנטען על השפחה" ולמעשה ביסס את איסור הגיור במקרה שבא לפניו על דין זה. התלמוד אוסר על אדם לשאת לאשה את שפחתו לאחר שחרורה, אם בעת היותה שפחתו ריננו עליו שקיים איתה יחסי אישות. אולם בדיעבד, אם נשא, אין דין התלמוד דורש לגרש את האשה. היות

31 שו"ת בית יצחק, יורה דעה, סי' ק.

הנישואין תקפים בדיעבד ואי-החובה לגרש את האשה יכולים היו לשמש בסיס לפסק דין מקל, אולם הרב שמלקיש לא מצא לנכון להקל בעניין זה³². אף הרעיון שהעלה ר' שלמה קלוגר שבעידן הזה אין כאן גיור "לשום איש" שהרי הנכרית כבר נשואה לו, או יכולה להינשא לו, בנישואין אזרחיים, כלל לא עלה בדבריו. יאמר האומר שמא לא הכיר ר' יצחק שמלקיש בהוויות הזמן – לא היא, הרב הבין אותן היטב והיא הנותנת: בדיוק בשל כך הוא ביקש להחמיר. בהמשך הדברים דן הרב שמלקיש בשאלה מדוע על פי דין המשנה הנזכר הגיור והנישואין של האדון ושפחתו המשוחררת תופסים בדיעבד, והוא מסביר בשם הראשונים ש"כיון דאתגיירו וקבלו עליהם, חזקה היא דאגב אונסייהו גמרו וקבלו"³³. כלומר, סוף סוף מסתפחת הגיורת אל קהילה דתית ומקבלת על עצמה את אורח החיים היהודי כמו כל בני הקהילה, ולכן אף אם מלכתחילה הגיור היה לשם הנישואין, בסופו של דבר היא קיבלה על עצמה אורח חיים יהודי כשל כל בני הקהילה. אולם, הוא טוען:

מה שאין כן אם מגייר רק לפנים ולבו בל עימו להחזיק במצוות, ואנו יודעין כונתו שגם אחר כך יהיה בועל נדה ומחלל שבת ואוכל טריפות – לא הוי גר כלל, ולא שייך לומר בזה דברים שבלב אינם דברים... ולפי זה גרי דידן [הגרים שלנו, שבדורנו] אשר בעוונותינו הרבים מגיירים במדינת אשכנז ויודעים שגם אחר כך לא יתנהגו כמנהג ישראל הכשרים, אך יהיו בועלי נדה ואוכלי טריפות כמו בשאלה דידן לפי מה שכתבתי לא הוי גר אף שאומרת בפיה, אם ילמדו אותה לשקר, שתקבל הכל עליה³⁴.

ובכן, הרב שמלקיש הכיר היטב את המציאות בזמנו. הוא הבין את טיבו ומהותו השונה של הגר שעמד לפניו, ביחס לזה שנידון בספרות התלמודית והימי

32 דין הנטען על השפחה מופיע במשנה יבמות פ"ב מ"ח, וסוגיית הבבלי, שם כד ע"ב. אין ספק שהרב שמלקיש הכיר היטב את תשובתו המפורסמת של הרמב"ם העוסקת במקרה דומה (לעיל, הע' 13) – ולא רק שהרמב"ם התיר את הנישואין בדיעבד אלא אף עודד את בית הדין לאמץ לכתחילה את הדין שבדיעבד, ולהשיא את בני הזוג, באומרו "ועשינו זאת מפני תקנת השבים, ואמרנו מוטב שיאכל רוטב ולא שומן עצמו. וסמכנו על דבריהם ז"ל: עת לעשות לה' הפרו תורתך. ומסייעין לו לישאנה בעדינות וברוך".

33 שו"ת בית יצחק (לעיל, הע' 31), סעיף ט, ד"ה "והנה בגוף הדבר". "אגב אונסיה גמר" הוא כלל משפטי תלמודי (ראו בבא בתרא מח ע"א, בסוגיית "תליוהו וזבין") המבטא את העמדה המשפטית שלפיה לעתים ניתן לראות גם פעולה שנעשתה בכפייה כפעולה משפטית תקפה, משום שסוף סוף הביא האונס לגמירות הדעת. וראו על כך בני פורת, "עילת הכפייה ועקרון הצדק החוזי – עיון משפטי-פילוסופי בסוגיית 'תליוהו וזבין'", דיני ישראל כב (תשס"ג), עמ' 49.

34 שו"ת בית יצחק, שם.

ביניימית. בעבר, אף אם המניע לגיור לא היה ראוי הרי סוף סוף קיבל הגר על עצמו את כללי ההתנהגות של הקהילה היהודית. "אגב אונסו גמר וקיבל" הוא לא רק כלל משפטי תלמודי אלא הוא משקף היטב את מהותו של הגיור בימי הביניים: מי שמתגייר ומסתפח אל הקהילה, אף אם מתוך אילוץ או מניע זר, בסופו של דבר "גמר וקיבל", כלומר קיבל על עצמו את אורחות חייה, משום שאין קיום יהודי אלא במסגרת הקהילה המסורתית. לא כן במציאות החדשה: "גרי דידן" [הגרים שלנו], אומר ר' יצחק שמלקיש, יודעים המגיירים אותם שלא יקיימו את המצוות, ולפיכך העיקרון התלמודי "אגב אונסיה גמר וקיבל" אינו תופס ואין כל משמעות לקבלת המצוות שהמתגיירת הכריזה עליה, מכיוון שמלמדים אותה לשקר.

*

קריאה "למדנית" מושגית של המחלוקת בין ר' יצחק שמלקיש לר' שלמה קלוגר מעלה שלכאורה הם התפלמסו על מהותה של דרישת המניע התלמודית. ר' יצחק שמלקיש פירש דרישה זו כאמצעי לבדיקת כוונותיו בעתיד של המתגייר בנוגע לאימוץ אורח החיים היהודי – לשיטתו, ההנחה היא שמי שמתגייר "לשום אשה" לא מתכוון לאמץ את אורח חיים זה. ר' שלמה קלוגר לעומת זאת פירש דרישה זאת כעומדת בפני עצמה, דרישה מהותית או תאולוגית שהמניע של המתגייר יהיה מתוך רצון כן להצטרף לעם היהודי.

אולם לא ניתן להסתפק בהסבר זה, ויש לנסות לעמוד גם על הגורמים – האידאולוגיים, ההיסטוריים או החברתיים – שהביאו כל אחד מן הפוסקים לאמץ את אחד מן ההסברים. הפוסק כפרשן נטוע היטב במציאות זמנו כפי שהוא מבין אותה, ופרשנותו משקפת דבר זה. קשה להתעלם מכך שר' שלמה קלוגר והרב שמלקיש אחזו היטב, כל אחד מהם, בפן אחר של המציאות המשתנה שבה חיו, וראו בה גורם מכריע המחייב התייחסות חדשה להלכות גירות. ר' שלמה קלוגר ביקש להעניק משמעות חדשה למושג התלמודי "גיור לשום אשה", וזאת לאור האפשרות החדשה להינשא בנישואין אזרחיים; ר' יצחק שמלקיש התבסס על השינוי שחל באופיה של החברה היהודית ובנגזר מכך לדעתו על תהליך הגיור. לדעתו בטל תוקפה של הסברה הימית ביניימית שגרסה שאם אדם קיבל על עצמו מצוות, גם אם בלית ברירה, קבלתו קבלה. בחירתו של כל אחד מן הפוסקים לאחוז בפן אחר של המציאות המשתנה הובילה אותם כמובן לפסקי הלכה נוגדים באופן קוטבי – השאלה המרתקת היא כמובן מה גרם לכל אחד מן הפוסקים לבחור בדרך שבה בחר.

בניגוד לרושם העשוי להתקבל מפסק ההלכה של ר' שלמה קלוגר, הוא היה רב שמרן ביותר. הוא לא קידם את האמנציפציה בברכה, וודאי שלא קידם בברכה את רוחות ההשכלה בעירו ובארצו שביקשו לערוך שינויים ותיקונים בהלכה. ההפך הוא הנכון: ר' שלמה קלוגר נאבק בעוז כנגד הנסיונות לערוך שינויים ותיקונים בהלכה; הוא נודע בפולמוסיו נגד כל שינוי, ולו אף במנהגים שדומה שחשיבה הלכתית צרופה, המנותקת מן המאבק השמרני ברוחות הזמן, לא היתה מתעקשת עליהם. במונחים שהיו כבר מתאימים למערב אירופה, ואשר בעוד מספר עשורים יהיו מתאימים גם למזרחה, היה ר' שלמה קלוגר רב אורתודוקסי מובהק, ואפשר לומר אף קיצוני – כיצד אפוא מתיישבים דברים אלו עם תשובתו בעניין הגיור?³⁵

יתכן שהמתח בין תשובתו של ר' שלמה קלוגר בעניין הגיור ובין מאבקי המרים לשמרנות הלכתית נוקשה, והמתח שבין תשובתו ותשובתו של ר' יצחק שמלקיש, יכולים לסייע בדינו בהבנתו של פרק בתולדות האורתודוקסיה ומאבקה במזרח אירופה, ובשונה ממערב אירופה. ר' שלמה קלוגר ניהל את מאבקו כנגד העילית המשכילית שביקשה לשנות במנהג ובהלכה, ושהצדיקה את השינויים בנימוקים הלכתיים פנימיים, אך בעיקרו של דבר ברודי של שנות השלושים היתה עיירה יהודית מסורתית. מאבקו של ר' שלמה קלוגר לא נשא אופי של מאבק נגד קהילות יהודיות, כזה שהתנהל במערב אירופה, ולא היו בו קולות של פיצול ופירוד, כאלו שנשמעו במערב אירופה – מאבקו היה בקבוצות עילית בקרב ההנהגה המשכילית. ר' שלמה קלוגר היה ער היטב לרוחות הזמן ולהתרופפות המשמעת הדתית בקהילה היהודית, אך הוא לא העלה על דעתו את פירוק הקהילה או פירוד בה. כזכור, סיים ר' שלמה קלוגר את תשובתו במילים "ואין להחמיר בזה במקום דיש חשש שיצא לתרבות רעה", וסיום זה הוא בעיני חשוב ביותר ופותח בפנינו פתח משמעותי להבנת שיקוליו של הפוסק. ר' שלמה קלוגר ביקש לשמר את הקהילה בשלמותה; הוא ביקש לשמר את בן הזוג היהודי בתוך הקהילה ולשם כך קיבל את זוגתו שביקשה להתגייר. לשם השוואה, החתם סופר, שפעל בהונגריה באותו זמן, נואש משלמות הקהילה, וביקש במאבקו להיבדל ולהיפרד. השיקול "שמא יצא לתרבות רעה" לא נחשב בעיניו משום שיהודי שנשא גויה כבר יצא לתרבות

35 ראו חיים גרטנר, רבנות ודיינות בגליציה במחצית הראשונה של המאה התשע-עשרה – טיפולוגיה של הנהגה מסורתית במשבר, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, תשס"ד, בייחוד עמ' 145 ואילך (הר"ש קלוגר כפוסק אורתודוקסי). יתכן אמנם שהתשובה בעניין הגיור שהובאה כאן קודמת למאבקי הנודעים של ר"ש קלוגר כנגד שינויים בהלכה, אולם לא נראה לי שיש להסתפק בהסבר זה, מה גם שיש לזכור שהתשובה נדפסה בשנת תרי"ב (1852), לאחר מאבקי פולמוסיו הקשים של הר"ש קלוגר בשנות הארבעים.

רעה, ומשום שבעיניו הנזק שוויתור הלכתי למענו של יהודי כזה גדול בהרבה מן התועלת בו³⁶. "שמא יצא לתרבות רעה", המאבק על נפשו של כל יהודי, הוא שיקול הלכתי קלטי, אולם בעידן המודרני ובמסגרת מאבקי האורתודוקסיה, הטוענת למעשה שהקהילה היהודית הלא-אורתודוקסית כבר "יצאה לתרבות רעה", שונה טיעון זה כשיקול הלכתי ואיבד את תוקפו. במובן זה ר' שלמה קלוגר היה פוסק טרום-מודרני, או טרום-אורתודוקסי. תשובתו של ר' יצחק שמלקיש לעומת זאת, נכתבה בשנת תרל"ו (1876), כארבעים שנה לאחר תשובתו של ר' שלמה קלוגר³⁷. לבוב של שנות השבעים, שבה כתב ר' יצחק שמלקיש את תשובתו, היתה שונה באופן מהותי מברודי של שנות השלושים. אביב העמים של שנת 1848, ושוויון הזכויות ליהודי גליציה, שניתן בשנת 1868, הביאו בכנפיהם תהליכים של פריקת עול המסורת והמסגרות הישנות, שהיו דומים לתהליכים שעברו על יהודי מרכז אירופה בעשורים הקודמים. לא בכדי הוא שחברת "מחזיקי הדת", כתנועת תגובה אורתודוקסית מזרח אירופית, נוסדה בשנים אלו³⁸. לבוב וקרקוב היו שתי הערים המרכזיות שתנהל בהן המאבק; ובשנים אלו צמחה האורתודוקסיה הגליצאית כתנועת תגובה לתהליכים שעברו על החברה היהודית. תגובתו של ר' יצחק שמלקיש – בניגוד לתגובתו של ר' שלמה קלוגר – היא תגובה אורתודוקסית טיפוסית. הוא ראה את פניה החמורים של המציאות החדשה, הבין את סכנותיה, ולא היה מעוניין לקבל את המשפחה המעורבת בידעו שאין פניה אל הקהילה השומרת מצוות.

תהא הבנתנו את עמדתו של ר' שלמה קלוגר אשר תהא, הדבר החשוב הוא שבסופה של המאה התשע עשרה עומדות תשובותיהם של שני האישים במנותק מהקשרן ההיסטורי כפי שהצבעתי עליו. יש האוחזים בר' שלמה קלוגר כתנא דמסייע, ויש האוחזים בר' יצחק שמלקיש. מכאן ואילך, רבנים שמבקשים לאמץ מדיניות הלכתית מקלה בגיור, כדי לקרב משפחות מעורבות, יאחזו בתשובתו של ר' שלמה קלוגר כתנא דמסייע, שהרי הוא היה רב אורתודוקסי מזרח

36 על החתם סופר בהקשר זה ראו: יעקב כץ, ההלכה במיצר – מכשולים על דרך האורתודוקסיה בהתהוותה, ירושלים תשנ"ב; משה סמט, החדש אסור מן התורה – פרקים בתולדות האורתודוקסיה, ירושלים תשס"ה; יעקב כץ, "קווים לביוגרפיה של החתם סופר", הנ"ל, הלכה וקבלה – מחקרים בתולדות דת ישראל על מדוריה וזיקתה החברתית, ירושלים תשמ"ד, עמ' 353; פרויגר (לעיל, הע' 29), פרק 3.

37 את תשובתו של ר' קלוגר אינני יודע לתארך במדויק, הספר נדפס בשנת תרי"ב (1852), ואני משער שהתשובה נכתבה בעשור השלישי של המאה, ומכל מקום לא אחרי אמצע העשור הרביעי, כלומר כארבעים, או לכל הפחות שלושים שנה, קודם לתשובתו של ר' יצחק שמלקיש.

38 ראו רחל מנקין, צמיחתה וגיבושה של האורתודוקסיה היהודית בגליציה – חברת מחזיקי הדת 1867-1883, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, תשס"א.

אירופאי שלחם בתקיפות ברוחות ההשכלה וחדשנות. על השאלה מדוע בחר פוסק מסוים לאחוז בזה או בזה יש לענות מתוך ניתוח הנסיבות שבהן חי ופעל, ומתוך בחינת אישיותו והאופן שבו בחר להתמודד עם הקרע בקהילה היהודית. בחירה של פוסק בדרך מסוימת, נבעה מתוך אימוץ, בדרך כלל מודע, של מדיניות הלכתית, עמדה אידאולוגית ועקרונית בשאלה כיצד להתמודד עם המשברים והתהליכים המורכבים שעברו על הקהילה היהודית במעבר לעת החדשה. שאלת-העל היא התבצרות והסתגרות מחד-גיסא או נסיון הכלה ושמירת אחדות במסגרת קהילת-על, מאידך-גיסא. בעת יישומה של דילמה זו בשאלת הגיור היו הפוסקים צריכים להכריע בין שני שיקולים הלכתיים מוכרים. בחירה מרצון בהסתפחות לקהילה היהודית כשיקול מכריע בגיור, או: כוונה לקיום מלא של המצוות כשיקול מכריע בגיור. בעבר הלכו שיקולים אלו תמיד יד ביד. מי שבחר בקהילה, בחר בקהילה שומרת מצוות, עכשיו היה צורך להכריע. הרב קלוגר והרב שמלקס בחרו כל אחד בצד אחר של המשוואה ועיצבו בכך את הדיון בעשורים או במאות הבאות.

3. משפחתו היהודית של המתגייר כשיקול

הרב מאיר הילדסהיימר פירסם ויכוח עז שהתקיים בשנת תרכ"ה (1865) בהתכתבות בין אביו הרב עזריאל הילדסהיימר (תק"פ-תרנ"ט, 1820-1899) ובין הרב צבי הירש קלישר (תקפ"ה-תרל"ה, 1795-1874)³⁹. הרב קלישר כיהן אז כרבה של טורון (Thoron) שבצפון פולין ובאותה עת תחת שלטון פרוסיה, ואילו הרב הילדסהיימר כיהן כרבה של אייזנשטט שבמזרח אוסטריה ובאותה העת חלק מן הקיסרות ההבסבורגית. הוויכוח עסק רק באופן עקיף בגיור אולם הוא מבטא עמדות עקרוניות בשאלת היחס לנישואי תערובת ולילדים מנישואים אלו, ובעקבות זאת לגיורם של אלו. ויכוח זה טבע מונחים חדשים והיתה לו השפעה רבה על הדיון במאה העשרים.

ראשיתה של הפרשה בפולמוס בקהילה בניו-אורלינס שבאמריקה בשנת 1864. רב המקום, הרב יששכר בער אילאוויא (תקע"ד-תרל"א; Bernard Illowy, 1814-1871), אסר על המוהלים בעירו למול תינוקות שנולדו מזיווג של נכריה עם יהודי, ואף התיימר לשלול את הרישיון של אחד המוהלים שלא שעה להוראתו. הרב נימק את האיסור בכך שהמילה איננה לשם גיור ולפיכך

39 התכתובת פורסמה לראשונה בספר היובל לכבוד הרב שלמה קרליבך, ומאוחר יותר בשו"ת רבי עזריאל הילדסהיימר – ראו: משה שטרן (עורך), לשלמה – ספר היובל אשר נכתב למלאת ארבעים שנה לשבת... הרב שלמה קארלעבעך על כסא הרבנות בק"ק ליבעק... קבוצת דרושים ומאמרים בחכמת ישראל וקורות היהודים, ברלין 1910; שו"ת ר' עזריאל הילדסהיימר, יורה דעה, סי' רכט.

אסורה, והברכה היא ברכה לבטלה, וגם שהיא יכולה לגרום הטעיה בעתיד, משום שבנות ישראל יחשבו את הנימולים ליהודים. בין דבריו כתב הרב אילאוויא כך⁴⁰:

והנה אין אחד מכל הילדים האלה אשר נולדו מן הנכריות אשר נטבל... וגם אם יהיו נטבלים ויהי דינם כישראל גמור לכל דבר, מה לנו לקוות מהנמול אשר יגודל מאם נכריה ומאב אשר אינו מאמין אף דבר אחד מכל הכתוב בתורת משה, היש אף תקוה מרוחקת כי הילד הזה יגדל לתורה לחופה ומ"ט [ומעשים טובים]? אבל בטוחים אנחנו בו, אם נשפט למראה עינינו, כי נגדלו לשונא ישראל ולבוזה ה' ודתו כי לא יהיה לו שום אמונה, הלא טוב להילד להניח לאמו לגדלו באמונתה מלגדלו לישראל אשר אין לו אלוה, ומה לנו ולצרה זאת? החסרי בנים משחיתים אנחנו אשר מקרבנו יצאו כי נרב מספרם בלי הכרח.

מכיוון שהפרשה זכתה לתהודה בעיתונות היהודית האמריקאית באותה עת והרב לא זכה לגיבוי, הוא הפנה את הפרשה ל-Der Israelit, עיתונה של היהדות האורתודוקסית בגרמניה. עמדתו זכתה לתמיכה נלהבת של העורך, הרב מאיר להמן ממיינץ, ואחר כך גם של הרב עזריאל הילדסהיימר מאייזנשטט, שניהם מן הבולטים שברבני הנאו-אורתודוקסיה בגרמניה⁴¹.

הרב קלישר הגיב במכתב לרב הילדסהיימר ודחה בתוקף את עמדתו ואת עמדת הרב אילווי: "נראה לי דלא חטאת היא, רק [אלא] מצוה למולם". כלומר, מותר ואף מצווה למול תינוקות שנולדו ליהודי מנכרית משום שהמילה תסלול להם את הדרך לגיור מלא בעתיד. את נימוקיו פתח הרב קלישר בהצגת תפיסת עולמו, שלפיה יש לשאוף ל"תיקון עולם במלכות שדי", כלומר שכל בני אדם יאמצו את דת האמת. האל, בנותנו את התורה, "רצה ברחמיו לתת לכל העולם" אלא שהם דחו אותה ולכן נתנה רק לישראל. לפיכך עדיין "בלי ספק פתח תקוה פתוח למו שכל מי שיבוא להתגייר ולהסתפח בנחלת ד' יזכה לאור אין סוף", ועלינו למול כל נכרי הרוצה במילה, כדי להגדיל את סיכויו

40 הפרשה כולה פורסמה על ידי בנו של הרב אילאוויא בספר שהוא מעין ביוגרפיה של אביו – ראו יששכר בער אילאוויא, שאלות ותשובות מלחמות אלהים, ברלין תרע"ד; המובא כאן הוא מעמוד 201. הרב אילווי, מתלמידיו של החתם סופר, היגר לארה"ב וכיהן בכמה קהילות – ראו עליו: Moshe D. Sherman, *Bernard Illowy and Nineteenth Century American Orthodoxy*, עבודת דוקטור, ישיבה יוניברסיטי, 1991, ביחוד בפרק 7.

41 מכתבו של הרב מאיר להמן פורסם ב-Der Israelit גיליון מספר 52, בשנת 1864 (כ"ט בכסלו תרכ"ה); מכתבו של הרב עזריאל הילדסהיימר פורסם שם, גיליון מספר 5 לשנת 1865 (ה' בשבט תרכ"ה). וראו גם מלחמות האלהים (בהערה הקודמת), עמ' 192-193.

אריה אדרעי: פולמוס הגיור בישראל בהקשרו האידיאולוגי וההיסטורי

להתגיייר, משום שאם "אין מלין אותו מבטלין את בחירתו [להתגיייר] כי לא בנקל ימסור נפשו לצער מילה בזקנותו, וכאשר מלין אותו נסיר מחיצת ברזל מלפניו, והבחירה קיימת לרצונו". מכאן המשיך הרב קלישר לדון בקל וחומר, וכתב⁴²:

ועתה אם בעכו"ם הדין כן שאין בזה עון רק מצוה, כל שכן בילד אשר אביו ישראל ואמו הנכרית לא תמחה מהמילו שמצוין אנו לפתוח לו פתח תקוה למולו כעת ע"ד [על דעת] אביו וכשיגדל יוכל מהר לעשות כרצון אביו לטבול עצמו כדת וכדין, ואם אין מלין אותו דוחין אותו בידיים מעדת ישראל, ולא ככתוב ואל ידח ממנו נדח... כי הגם שמדינא הולד כמותה לענין יחוס, עכ"ז [עם כל זאת] מצינו כי זרע הקודש יקרא.

בדבריו של הרב קלישר ניתן לפנינו לראשונה טיעון מהפכני הגורס כי אין להתייחס לבנו של היהודי מן הנכרית כאל נכרי רגיל. אף על פי שמבחינה הלכתית היהדות עוברת דרך האם ולא דרך האב, מכל מקום יש לראות בילדי האב היהודי בנים אובדים שצריך לנסות ולהשיבם. ומכאן, שאם נכון לסלול את הדרך לגיור בפניו של כל נכרי, קל וחומר שיש לעשות כך לכל בן של יהודי, ויש למול אותו כדי לאפשר לו בעתיד, אם ירצה, להתקרב אל הקהילה היהודית: "ככתוב ואל ידח ממנו נידח".

הרב הילדסהיימר דחה את עמדתו של הרב קלישר מכל וכל. מתשובה אחרת שכתב בשנת 1880 עולה שכך אף הגיב לבקשת נערה יהודיה שביקשה לגייר את בן זוגה, ומעשה שהיה כך היה⁴³: בזארבריקן (Saarbrücken, דרום מערב גרמניה) ביקשה נערה יהודיה להינשא לחברה הנכרי, "והגוי הנ"ל רוצה בכל לב לעשות כפי אשר יבוקש ממנו", כלומר להתגיייר, אך הנערה הצהירה שאם לא יאפשר הדבר תינשא לו בכל מקרה או אולי אף תמיר את דתה. הרב הילדסהיימר לא תמך בגיור – "שאלתו היא משאלות הקשות שבזמן הזה ובאמת נראה כתלוי בשיקול הדעת אשר אין להחליט בה הוראת חלוטה" – והוסיף ואמר במפורש שמכיוון ש"בעיר סארבריקקען מעט מעט המה השומרי שבת כדת (כי השבת הוא שם יומא דשוקא)", כפי שסיפר הרב השואל, לכן

אנו יודעים בכיורן שהמתגיייר יתפוס בכל דרכיו הקודמים ויהיה מחלל שבת ויתנהג כדרך כל המתפרצים הפורקים עול התורה והמצווה... בודאי אנו מחוייבים להעמיד הדין על תלו ולסלק עצמנו מזה ואם ילך אבי הבעולה

42 שו"ת הרב עזריאל הילדסהיימר, עמ' ער.

43 שם, סי' רכט.

ל"רב" (כך במקור!) אחר שמגייר אותו כמשחל בניתא מחלבא⁴⁴ ואולי גם בגירות בטל ומבוטל בלי קבלת עול מצות וטבילה? מי יאמר לו מה נעשה, אנו את נפשינו הצלנו ולא מסרנו בת ישראל... ל"גוי" גדול בגירותו כמו בגיותו, וע"כ ידי אל תהי'נה] בו חלילה וחלילה⁴⁵.

הרב קלישר והרב הילדסהיימר נחלקו במחלוקת העקרונית שהסעירה את העולם הרבני בתקופתם. המדיניות בשאלת הגיור היתה רק תוצאה של שאלת המדיניות בשאלה הכללית והעקרונית והיא היחס אל היהודים שהתרחקו מן המסורת – אחריות כלפי היהודים שהתרחקו ושאיפה לשמרם ולקרבתם, או לחלופין היבדלות והינתקות מהם. הרב קלישר ביקש לשמר כל יהודי בקהילה; הוא אף ביקש לסלול עבור אינו-יהודי שהוא בנו של יהודי את דרך השיבה ליהדות. הרב הילדסהיימר לעומת זאת, אימץ את פתרון ההתבדלות שנקטו רבים מרבני הונגריה וגרמניה וביקש לשמר את שלמות הקהילה המסורתית, אף במחיר התנתקות והתבדלות מחלקים רבים מן הקהילה. עמדתו של החתם סופר "אין אחריותם עלינו", כמו גם של הרב שמשון רפאל הירש, מורה ומתווה דרכו של ר' עזריאל הילדסהיימר, באה כאן לידי ביטוי מובהק⁴⁶.

*

44 כהוצאת שערה מחלב (ראו ברכות ח ע"א), מטפורה למיתת נשיקה קלה וללא ייסורים. כאן הכוונה לומר שהגיור קל ומהיר כמיתת נשיקה.

45 שו"ת הרב עזריאל הילדסהיימר, סי' רלד, עמ' רפו-רפז.

46 ראו שו"ת חתם סופר, ח"ג, אבן העזר א, סי' לה. משה סמט תלה את עמדתו של הרב קלישר, כמו גם את עמדתו של הרב אליהו גוטמכר, בקרבתם לרעיונות הלאומיים – ראו משה סמט, "גרות וציונות", ספר היובל לרב מרדכי ברויאר – אסופת מאמרים במדעי היהדות, בעריכת משה בר-אשר, ב, ירושלים תשנ"ב, עמ' 487. בתשובה משנת תרכ"ז (1867) תמך הרב אליהו גוטמכר מגריידיץ (Grodzisk בפולנית; בגרמנית Grätz) באופן חד-משמעי בגיור בת זוג של יהודי מנישואין אזרחיים (ראו תשובות הרב אליהו גוטמכר, יורה דעה, סי' פה). הרב קלישר והרב גוטמכר היו כידוע ידידים קרובים ושיתפו פעולה בהרבה עניינים, והמפורסם שבהם הוא הקריאה ליישוב ארץ ישראל. שני הרבנים היו בני אותו גיל ושניהם למדו יחד אצל ר' עקיבא איגר בפוזן. אולם לפי דעתי יש בראש ובראשונה לראות את הזיקה שבין עמדתם של האישים בשאלת הגיור של זוגות מעורבים ובין עמדתם בשאלה הגדולה של התקופה והיא היחס לפורקי עול, שאלת הרחקתם והתהבדלות מהם, או אף פירוד הקהילות. עמדתם של הרבנים בשאלת הגיור נבעה מעמדתם העקרונית ולפיה אין לרחק את פורקי העול, וכי יש לקרבתם ולנקוט מידה של אחריות קהילתית כלפיהם, ולפיכך ביקשו לקרב את הזוגות המעורבים. בתשובה הנזכרת כתב ר' אליהו גוטמכר כך: "הלא ישראל בישראל על כל פנים ערבים הם, ועלינו להתחכם בכל אשר בכחינו לבטל חטא חברו... ואם אין מקבלין אותה ונשאר הוא בחטאו לעבור על נדה דרבנן ולא דאורייתא אנן בערבות, ולכן ודאי עסק זה לקרבה יש חיוב עלינו" (עמ' שכה). עמדה זו עומדת בניגוד מוחלט לעמדתו של החתם סופר שגרס "אין אחריותם עלינו". יתכן

אריה אדרעי: פולמוס הגיור בישראל בהקשרו האידיאולוגי וההיסטורי

טיעונו של הרב קלישר שיש לראות כ"בן אובד" את בנו של האב היהודי ולדאוג להשבתו חזר בעוצמה בדבריו של הרב משה שמואל גלאזנער (תרט"ז-תרפ"ה), (1856-1925). הרב גלאזנער, אב בית הדין של קהילת קלויזנבורג (Klausenburg) בירת טרנסילבניה שבאימפריה האוסטרו-הונגרית, נינו של החתם סופר ודמות רבנית פורייה וכולטת, פירסם בשנת תרס"א (1901) קונטרס קטן בשם "חקור דבר". בכריכת החוברת מוגדרת השאלה שבה יעסוק במילים "ע"ד [על דבר] הגירות והנשואין של נכרי או נכרית שנתקשרו עם ישראל או ישראלית על-פי חוקי המדינה בקשר נישואין 'ציווילעזע' [נישואין אזרחיים] ובאים אח"כ להתגייר ולהנשא ע"פ דתוה"ק [על פי דת תורתנו הקדושה]". במהלך הדיון אומר הרב את הדברים הבאים:

אני דן כי מסתמא ישארו יחד גם אם לא נקבל אותו או אותה, וא"כ לא מפני תאות אישות מתגיירים, אלא כדי לעשות רצון בעלה או להיפך רצון אשתו מתגיירים, למען לא יהיה חילוק דתות ביניהם, ובזה לפענ"ד [לפי ענינת דעת] אין בו דין "מתגייר לשם דבר".

עד כאן דומים הדברים מאוד לדבריו של ר"ש קלוגר. גירות "לשם איש" היא גירות שמאפשרת את הנישואין ולא גירות כדי לרצות את בן הזוג, ולפיכך כאשר הזוג נשוי בנישואין אזרחיים אין זה גיור "לשם איש" – אולם הרב גלזר מוסיף⁴⁷:

דהנה החשש דחיישינן בגירות לשם דבר הוא שמפני האי דבר מתגייר לפנים, אבל בלבו עדיין אדוק הוא בגילוליו [בעבודה זרה]... אמנם כל זאת

שבהקשר זה הושפעו שני האישים מרבם ר' עקיבא איגר, שהיה מתון הרבה מן החתם סופר בשאלות אלו.

47 הרב משה שמואל גלאזנער, קונטרס חקור דבר, מונקאטש תרס"א, י ע"א-ע"ב. על הפולמוס שעורר קונטרס זה ראו סמט (הערה קודמת), שמציין לחלק מן הפרסומים והתגובות שעורר חיבורו של הרב גלזר; ולהלן אני מבקש להביא שני ציטוטים קצרים מתוך דבריהם של מתנגדיו החריפים של הרב. המייחד דברים אלו הוא שלאחר כל הדיון הארוך והנמקת האיסור, גם שני המתנגדים מכירים בכך שמבחינה מעשית יתכן שיש לשקול להקל. הרב זילברשטיין, רבה של וויצן (Vacz בהונגרית; Waitzen בגרמנית), כתב כך בסופו של דיון ארוך: "עד כה מצאתי להשיב על הקונטרס חקור דבר, ולדינא הנה בעיקר הדין בהני נישואין בציווילעזע העלתי בקונטרסי הנ"ל דל"ש לאסור הנישואין משום הנטען על הנכרי, אמנם בגוף הגירות אם יש להתיר ככהא"ג [בכהאי גוונא, במקרה כזה], היטב אשר דיבר ידי"ג [ידיד נפשי] הרב הגאון מגראס-ווארדיין (Großwardein שבטרנסילבניה; ברומנית Oradea) כמש"כ הרב הגאון המחבר נ"י [הרב גלזר בעל חקור דבר] דצריך לזה אסיפה מגדולים בבנין ורוב מנין לבוא להסכמה אם להתיר הגירות לכתחלה ככהא"ג כדי להציל נפשות ישראל מרדת שחת, דאם לא נתיר לגיירם אם הוא ישראל נשאר באיסור כל ימיו שבודאי לא יניחנה משום בניו הנולדים לו מהנכרית, או

אם האי דבר הוא דבר גדול ולבו של אדם מחמדתן ביותר, בזה יש מקום לומר דאע"פ שהוא עדיין אדוק בע"ז יצרו תקיף עליו להתגייר לפנים, אבל עבור ענין קל שאינו מתאוה עליה כ"כ, אם בשביל זה מתגייר הרי לפנינו דבגד עכ"פ [על כל פנים] באמונתו ולא חשובה בעיניו לכולם, וכל הכופר בע"ז כאלו מודה בכל התורה כולה... אם כבר השיג תאותו [כלומר, נישא לאשה], ורק כדי לעשות ניח נפש זה לזו וזו לזה מתגייר, הרי דלא איכפת ליה כלל אמונתו הקודמת ומניחה בשביל דבר קל, ומהיכי תיתי ניחוש [מדוע לחשוש] שלא יכנס בלב שלם בכרית היהדות.

הרב גלזנר בונה קומה נוספת ומחדד את טיעונו של ר"ש קלוגר. לטענתו, נטישה מודעת ומוצהרת של אמונתו הקודמת של המתגייר היא המרכיב החשוב והעיקרי בגיור, ואילו דרישת המניע נועדה רק כדי לוודא עניין זה ולהסיר חשש שהמתגייר לא נטש את אמונתו. אין לראות את המניע כמניע זר אם נעשה רק בשביל דבר כה פעוט – הנוחות שהמתגייר ואשתו יהיו באותה הדת. הזוג כבר נשוי בנישואין אזרחיים באין מפריע ולפיכך יש לדון את הגיור כנעשה מרצון חופשי. בקשת גיור שאינה לצורך, היא, מיניה וביה, הוכחה לנטישת הדת הקודמת.

עד כה הציג הרב גלזנר את טענותיו כפרשנות הלכתית אובייקטיבית, אולם בהמשך הדברים הוא חושף את המניעים ואת המדיניות ההלכתית שהובילו אותו. וכך, בין השאר, כתב⁴⁸:

להיפוך אם היא ישראלית נשאת באיסור כל ימיו שלא תניחהו משום יצא חליצה, דאולי יש בזה משום מיגדר מילתא" (פורסם בעיתון הרבני תל תלפיות, בעריכת הרב דוד צבי קאטצבורג, שיצא לאור בוואיטצען, כרך ט, עמ' 227, גליון ר"ח תמוז תרס"א; הציטוט מעמוד 228; הרב זילברשטיין פירסם עוד קודם קונטרס שלם נגד עמדתו של הרב גלזנר, בשם "וכתורה יעשה"). עורך העיתון, הרב דוד צבי כ"ץ קאטצבורג, פירסם גם הוא תגובה לרב גלזנר ברוח דבריו של רב העיר הרב זילברשטיין, וסיום דבריו בהקשר ההבחנה בין ההלכה והמעשה, והכרה שעל אף עמדתו הנחרצת יתכן שהלכה למעשה יש לנקוט צעדים מקלים יותר, אף מרתק יותר – וכך כתב בעמוד 231 שם: "לכן אם יתאספו הרבנים הג' [אונים] נ"י וימצאו שיש צורך נחוץ להקל זאת העצה היעוצה לע"ד: שכל רב ומורה כשיבא לפניו ענין כזה לא יקבלם למען יחוש לעיקר הדין כעזרא הסופר... ואין ראוי שדבר זה יצא בהיתר מידי גדולי הדור כמוהן אכן יתנו עיניהם באיש אחר במתא שיקבלהו ויגירהו בפני ג' הדיוטות ודיעבד קיי"ל דמהני. וזה יהיה לאות כי חוששין לו שנתגייר לשום דבר, ומי שנתגייר בקבל הרב ידעו שהוא גר צדק, כדרך שנוהגין בבתולה שטוענין עליה שהיא בעולה אין מסדר קידושין כ"א השוחט. ועכ"פ ראוי שכל רב יעיין היטב בענין זה כדי שאם תהי' האסיפה ידעו להמתיק סוד בזה במתינת [במתינות?] אליבא דהלכתא ולא בפלפול חריפתא". על ההבחנה בין הלכה והלכה למעשה, ראו בן מנחם, להלן הע' 57.

48 חקור דבר, יא ע"א. הטיעון זהה לטיעונו של הרב קלישר, אולם ככל הנראה מכתבו של הרב קלישר פורסם לראשונה בשנת 1910 – ראו לעיל, הע' 39.

ואם כבר יש להאי זוג בנים יש עוד טעם גדול להתיר הגירות בשביל הבנים שיתגיירו עמם, ולא מיבעי אם היא ישראלית... דאיכא הצלת נפשות ישראלים שלא יטמעו בין הגויים ויש להתיר הגירות שלו כדי להציל בניה מרדת שחת. אלא גם בהוא ישראל והיא נכרית נמי [גם], דאם נעכב הגירות אנו נועלים הדלת מפני השבים כי מה יעשה האב עם הילדים אשר הוליד, הלא כרחם אב על בנים כתיב... ואנן איך נענה בתרא דהאי גברא שלח תשלח את האם וגם הבנים וחזור כך? [מה נאמר לאותו אדם? גרש את אשתך ובניך וחזור ליהדות?!] דבנך הנולד מן הנכרית אינה קוריה בנך, היינו מצד גזה"כ [גזירת הכתוב] אבל הטבע לא ישונה והבנים טבעים המה לו ואיך יעזבם וילך לו.

יש דחיפות בהתרת גיור הנכרי כדי להציל מטמיעה את אשתו וילדיו היהודיים – ואף את האשה הנכריה יש להתאמץ לגייר שאם לא כן נאבד את בעלה היהודי. אולם לא זו בלבד, לא רק החרדה שהאב יעזוב את עם ישראל הטרידה את הרב גלזר אלא גם הדאגה לבנים שנולדו מן הנכריה: "ועד דאיכא תיקון גדול בגיורם... אם נוכל להכניס בנים אלו תחת כנפי השכינה, נתקן על כל פנים חומר איסור זה דמוליד בן לע"ז [לעבודה זרה]"⁴⁹.

הרב גלזר הצהיר כאן במפורש על מדיניות הגיור שלו כנובעת מן השאיפה שלא לאבד מן הקהילה היהודית את היהודי שנישא לנכרית בנישואין אזרחיים, ואת ילדיו, אף על פי שעל פי ההלכה הם אינם יהודיים, והוא לא העסיק את עצמו בשאלת רמת קיום המצוות של המתגייר. מבחינתו המתגייר או המתגיירת הנידונים צלחו את המבחן הנדרש בעצם נכונותם להצהיר על עזיבת דתם הישנה ועל נכונותם להצטרף לקהילה היהודית בלא אינטרס חיצוני של ממש.

4. הכלה או הדרה של משפחות מעורבות – התגבשות העמדות החולקות לא ניתן להקל ראש בעוצמת המהפכה שעברה על ההתייחסות לגיור בהגותם של הרבנים קלוגר, קלישר וגלזר. דרישת המניע ומושג גיור לשם אישה פורשו מחדש, והדגש הוסט אל עצם הרצון להסתפח; ובעיקר, אומצה מדיניות חדשה ומוצהרת. מוקד ההתעניינות הוסט במוצהר מן המתגייר אל משפחתו היהודיה. השאלה אם לקבל את המתגייר נגזרה מן ההתייחסות אל משפחתו יותר מאשר מן ההתייחסות אליו עצמו. מכלול השיקולים החדשים שהועלו והפולמוס סביבם התגבשו לשני מחנות ברורים בראשית המאה העשרים. השאלה העקרונית שברקע היא אם לדחוף באמת הבניין את הזוגות המעורבים אל מחוץ

לקהילה, או שמא לנסות ולהכילם. נעמוד כאן על שתי תשובות בולטות משני צידי המתרס. תשובתו המדירה והחד-משמעית של האדמו"ר ממונקץ, ותשובתו המכילה אך המהוססת ומסויגת של הרב חיים עוזר גרודזנסקי.

הרב חיים אלעזר שפירא (תרל"ב-תרצ"ז, 1871-1937), הידוע כ"אדמו"ר ממונקץ" (Munkács), פעל בעירו השוכנת למרגלות הקרפטים הסלובקיים, בתקופה הסוערת שבין מלחמות העולם, שבה עברה עירו משליטת אוסטריה-הונגרית לצ'כוסלובקיה.

התנגדותו לגיור בן זוג הנשוי ליהודי בנישואין אזרחיים היתה נחרצת. הרב לא הבין כיצד בכלל אפשר להעלות על הדעת שבמקרה כזה מדובר בגיור תמים לשם חיים של תורה ומצוות. אם כך, חזר ותמה, מדוע יעלה על הדעת לגייר⁵⁰:

תמהני עליהם כי באמת איך שייך לומר שהגירות יהיה בתמימות באלו בעלי נשואי התערובת הכופרים באלקי ישראל ובתורת משה והנכרית באה עמו מחמת אהבתם הטמאה אשר ביניהם וגם אם יאמרו שכונתם עתה להתגייר הכא מוכן שהוא מחמת חפצם לדור יחד מעתה באין מפריע ומרגיז מצד אבותיהם היהודיים של א' [חד] מהם.

הנישואין האזרחיים התקפים הם שגרמו לר' שלמה קלוגר ולרב גלזנר להקל – שהרי הרצון להינשא אינו עוד המניע – והם שגרמו לרב ממונקץ' להחמיר. הרב שפירא, כמו הרב שמלקיש, סירב למקד את הדיון במניע לגיור, ודרש להתמקד בארצות החיים של הזוג. "איך שייך לומר", שאל, שהגירות של מי שמעורב בנישואים מעורבים ובנישואין אזרחיים "יהיה בתמימות", כלומר לשם אורח חיים של תורה ומצוות. וביחס לאפשרות למול את הבן הנולד ליהודי מנישואיו לנוכריה המשיך האדמו"ר באותה תשובה ואמר:

כל המקבל אותו לגרות ה"ז [הרי זה] גורם להחטיאו לעבור על תורת ודת ישראל, כי מקודם אינו מצווה לאשר אימו נכרית והולד כמותה עפ"י דינא, וכשיגיירו יהיה דינו כישראל והמה יגדלונו שלא על ברכי התורה ודת ישראל.

ובמילים פשוטות: אין כל יתרון בסלילת הדרך לגיור הילד וההפך הוא הנכון. עדיף למנוע את גיורו, שכן ודאי ינהל חיים ללא עול מצוות ואין כל עניין ותועלת בגיור שאינו לשם חיים של תורה ומצוות, ולא עוד אלא שבהיותו יהודי יחטא כל ימיו ולפיכך עדיף שלא להביאו לידי כך.

*

50 הרב חיים אלעזר שפירא, שו"ת מנחת אלעזר, ח"ג, ברטיסלבה תרפ"ב, סי' ח.

אריה אדרעי: פולמוס הגיור בישראל בהקשרו האידיאולוגי וההיסטורי

אל מול דבריו הנחרצים של ר' חיים אלעזר שפירא מעניין לראות את עמדתו המורכבת של הרב חיים עוזר גרודזנסקי (תרכ"ג-ת"ש, 1863-1940). הרב גרודזנסקי היה רבה האחרון של וילנא ערב השואה, נשיא "מועצת גדולי התורה", ומגדולי התורה הנערצים והמקובלים בעולם בתקופה סוערת זו. בתשובה המתוארכת ל"חורף תרע"ב" (סוף שנת 1911 או ראשית 1912) ענה לרב מאמריקה ששאל "אולי באפשרי להקל" וביקש את תמיכתו בגיור בת זוג של יהודי הנשוי כבר בנישואין אזרחיים. אחד משיקוליו של הרב השואל היה "כי אם לא יקבלוה לגירות ב"ד כשר בדין טבילה וקבלת מצות תלך לב"ד של רעפארמער [לבית דין של רפורמים]"⁵¹.

כמו הרב שפירא, גם הרב גרודזנסקי הדגיש את קבלת המצוות ואורח החיים הדתי, וסירב להתמקד במניע הגיור, ולכלל אורך התשובה חזר והדגיש שקבלת המצוות היא חלק מהותי ומרכזי בהליך הגיור. אולם, על אף עמדתו העקרונית חידש הבחנה מרתקת במושג "קבלת המצוות". התלמוד קבע כפי שראינו לעיל שקבלת מצוות "חוץ מדבר אחד" אינה מועילה, וכתב על כך ר' חיים עוזר גרודזנסקי את הדברים הבאים⁵²:

במי שמקבל עליו כל המצוות, רק שבדעתו לעבור לתיאבון, אין זה חסרון בדין קבלת המצוות... כיון דמקבל עליו כל המצוות אף שחושב לעבור על איזה מהמצוות אח"כ לתיאבון, מ"מ אין זה מניעה לקבלת המצוות, ודוקא היכא שמתנה שלא לקבל עליו זהו חסרון בקבלת המצוות דמעכב.

ההבחנה התלמודית הנודעת בין עובר עבירה "להכעיס" ובין עובר "לתיאבון"⁵³, היא בין הבעוט, מי שעובר על האיסור "דוקא", מתוך שהוא דוחה וכופר במחויבות ההלכתית ("להכעיס"), ובין מי שרואה עצמו כמחויב אולם אינו עומד בפיתוי, הוא נכנע לצורך כלשהו, בעל "תיאבון". "קבלת מצוות" אין פירושה, אומר ר' חיים עוזר גרודזנסקי, "התחייבות" מצידו של המתגייר שלעולם לא יגבר עליו יצרו – קבלת המצוות פירושה שהגר מקבל את היותו מחויב במצוות. ולפיכך – וכאן החידוש מרחיק הלכת – אף אם בשעת קבלת המצוות ידע הגר שבפועל לא יוכל לעמוד בכל הדינים, וידע שיש דברים שלא

51 הרב חיים עוזר גרודזנסקי, שו"ת אחיעזר, ח"ג, וילנא תרצ"ט, סי' כו. על תשובה זו ראו פינקלשטיין (לעיל, הע' 8), עמ' 114-119.

52 שם, סעיף ד'.

53 על ההבחנה בין "להכעיס" ובין "לתיאבון" ראו למשל גיטין מז ע"א: "איכא איסורא והיתרא קמיה, ושביק היתרא ואכיל איסורא" ניש (מאכל של) היתר ואיסור לפניו, והוא מניח את המותר ואוכל את האסור].

יוכל לקיים, אין הדבר פוגע בתוקפה של "קבלת המצוות". אולם מיד ממשיך ר' חיים עוזר גרודזנסקי ומסייג את דבריו:

אולם היכא [במקום] שברור הדבר שבודאי יעבור אחרי כן על איסורי תורה חלול שבת ואכילת טריפות, ואנו יודעים בבירור כונתו שאינו מתגייר רק לפנים ולבו כל עמו, הרי "אומדנא דמוכח" שמה שאומר שמקבל עליו המצוות לאו כלום הוא א"כ זהו חסרון בקבלת המצוות דמעכב.

שלוש רמות אפוא של קבלת מצוות לפנינו. הראשונה, מי שמצהיר שמקבל עליו את המצוות אך לא את כולן, ואפילו שמסתייג רק מאחת; השנייה, מי שמצהיר שמקבל את המצוות אבל מתוך הנסיבות יש סבירות גבוהה מאוד ("אומדנא דמוכח") שאין דבריו אמת, שאינו מתכוון לקיימן, ואפילו עניינים עיקריים כמו שבת וכשרות לא יקיים. בשני מצבים אלו לא נתמלא התנאי של "קבלת מצוות" ואין הגיור תקף; את המקרה השני אין לראות כקבלת מצוות, אלא כמילים הנאמרות מן השפה ולחוץ. השלישית, מי שמקבל עליו את המצוות אבל יודע אף בשעת הצהרתו שאינו יכול לקיים את כולן. קבלה זו תופסת, משום שהגר מקבל על עצמו באמת להיות מחויב במצוות. הבחנתו של ר' חיים עוזר גרודזנסקי היא חידוש משמעותי ביותר, ואכן מכאן ואילך היתה לציר מרכזי בדיון בהלכות גיור⁵⁴.

על אף האמור דחה הרב גרודזנסקי את ההצעה של הרב השואל להקל במקרה שהובא לפניו, משום שהוא סבר שמדובר במקרה מן הרמה השנייה, כלומר לאור הנישואין האזרחיים הקודמים של בני הזוג היה ברור שאין כוונת האשה לקיים מצוות. אשר לחששו של הרב השואל שהיא תלך לבית דין רפורמי, חשובה עד מאוד תשובת הרב גרודזנסקי: "לא שייך בנידון דידן אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך", ולפיכך אל לו לבית הדין לחטוא בגיורים אסורים כדי להציל את בעלה של האשה מחטא⁵⁵.

54 כך למשל בהתייחסו למושג התלמודי קבלת מצוות "חוץ מדבר אחד" כתב הרב משה פיינשטיין: "לא הודיעוהו שום מצוה אף לא עיקרי האמונה ומ"מ [ומכל מקום] הוא גר, הוא משום שאירי שקבל עליו לעשות כל מה שהיהודים צריכין לעשות וזה סגי [מספיק] לגירות... אבל כשאומרים לו שאיכא איזה מצוה... ואמר שמצוה זו אינו רוצה לקבלה, ע"ז [על זה] תניא שאין מקבלין" (שו"ת אגרות משה, יורה דעה, ח"ג, סימן קו).

55 שאלת הערבות ההדדית בקהילה והאחריות למניעת עברות מיהודים שהם בגדר עוברי עבירה היא מן השאלות החשובות של הזמן, והיא רוחשת מתחת לפני השטח בהקשרים רבים. אין ספק כי בשאלת הגיור היא שאלה מרכזית, אף אם לא תמיד נגלית על פני השטח. וראו למשל את תשובתו של הרב שלמה איגר מפוזנא (תקמ"ה-תרי"ב, 1785-1852), שו"ת רבי שלמה איגר, יורה דעה סי' לד. התשובה הארוכה עוסקת בענייני גיור אולם רובה ככולה מוקדש לבירור שיטתי של הכללים התלמודיים בעניין האחריות ההדדית, אימתי אומרים

אריה אדרעי: פולמוס הגיור בישראל בהקשרו האידיאולוגי וההיסטורי

סיכומם של דברים עד כה: ר' חיים עוזר גרודזנסקי פסק להחמיר, סירב להכיר במציאות החדשה של נישואין אזרחיים ומשמעותם, אולם יצר הבחנה חדשה בנוגע למהותו של המושג "קבלת מצוות חוץ מדבר אחד". הוא הבין את המושג כהסכמה כנה להיכנס למעמד של אדם המכיר במחויבותו למצוות, אך לא כהצהרה והתחייבות שיוכל לעמוד בכל הדרישות. נוסף לכך, הוא גם פתח פתח להבחנה בין דרגות של מצוות: יש מצוות עיקריות ומובהקות שמי שאינו מתכוון לקיים אותן לא ניתן לראות בו מי שקיבל עליו עול מצוות.

אולם לאחר כל הדיון הזה, באה הפיסקה האחרונה של התשובה וטורפת את הקלפים – פיסקה זו גרמה לכך, שבמסגרת הדיונים הלכתיים הרבים בדורות הבאים, אחזו גם המחמירים וגם המקלים בתשובה זו כתנא דמסייע. וכך נאמר בפיסקה הנזכרת:

והנה אחרי הרעוואלוציע [רבולוציה, המהפכה] שהיתה בימי המלחמה הגדולה שהותרת הגירות וגם הוכר על פי חק ונימוסים נשואי אזרחים, נשאלתי בכיוצא בו איזה פעמים, בנכרית שניסת לישראל בציווילעיהע ורצונה להתגייר ולהנשא בחופה וקדושין, באמרם שרצונם לגדל את בניהם ע"פ דת ישראל, וגם אומרים שאם הב"ד לא יקבלו לגירות ישתמד הבעל, אם יש להתיר לכתחלה.

וראיתי בשו"ת טוב טעם ודעת מהדו"ק מהגאון מוהר"ש קלוגער בסי' ר"ל שהעלה להקל ולהתיר לכתחלה בכה"ג⁵⁶... קבלת גרים לשם אישות הרי זה דין לגבי הבי"ד שאין לב"ד לקבל המתגיירים לשם אישות והוי כמו חטא בשביל שיזכה חברך, מ"מ נראה לדין כיון דגם אם לא תתגייר הרי תשאר אצלו בגייתה, א"כ אין כאן לשם אישות, ובפרט למש"כ להסתפק כי באומרת שכונתה לשם גירות לשם שמים ואין אומדנא דמוכח להיפוך מקבלים אותה, וע"כ נראה דלפי ראות עיני ב"ד יש מקום להקל ולסמוך על הוראת הגאון מוהר"ש קלוגער ז"ל.

לאדם "חטא בשביל שיזכה חברך". אכן, ר' שלמה איגר נקט קו קיצוני יותר מאביו ר' עקיבא איגר בשאלות הפיצול וההתרחקות מן הרפורמים ומפורקי העול בכלל. וראו על כך אריה אדרעי, "שורשי הפסיקה הציונית דתית – הרב קוק ופולמוס השמיטה", על דעת הקהל – דת ופוליטיקה בהגות היהודית, ספר היובל לכבוד אבי רביצקי, בעריכת בנימין בראון ואחרים, ירושלים תשע"ב, עמ' 833, 871-872.

56 בקטע המדולג כאן מביא ר' חיים עוזר גרודזנסקי את תשובת הרמב"ם בעניין הנטען על השפחה (לעיל, הע' 13) ולומד ממנה "יסוד גדול", שיש להקל במצבים שהחלופה גרועה יותר. הוא דן בשאלה אם הרמב"ם דיבר רק על השאלה של נטען על השפחה או גם על גירות.

לאורך התשובה אימץ ר' חיים עוזר גרודזנסקי את דעת ר' יצחק שמלקיש, אך בפסקה האחרונה אימץ את עמדתו של ר' שלמה קלוגר וקבע שאם הנישואין אינם תלויים בגיור, הרי שאין זה גיור "לשום אישה", ושם אין "אומדנא דמוכח" שלא תקיים מצוות, אפשר לסמוך על דבריה שכוונתה לשם שמיים.

אני סבור שהפסקה הזו של תשובת ר' חיים עוזר גרודזנסקי היא תוספת מאוחרת שהוסיף בעצמו לקראת פרסום התשובה בדפוס, עשרות שנים לאחר כתיבת תשובתו המקורית, והדברים כמעט שנאמרים במפורש בתשובה. שני תאריכים: האחד בחלקה הראשון, "חורף תרע"ב" (1912/1911), והאחר בפסקה האחרונה, "אחרי הרעוואלוציע שהיתה בימי המלחמה הגדולה" (1917) – כלומר, בין המהפכה הבולשביקית ובין הדפסת הספר בשנת תרצ"ט (1939). יתר על כן: את חלקה הראשון של התשובה כתב הרב במענה לשאלה של רב מאמריקה, ואילו בפסקה האחרונה הדגיש שהוא כותב למציאות זמנו ומקומו, שהוכרו הנישואין האזרחיים, ואומר במפורש שנשאל על כך בהקשר למספר מקרים ("איזה פעמים"). אכן, המהפכה הבולשביקית הביאה בכנפיה שינויים כבירים על יהודי האימפריה הצארית, ובעקבות זאת שאלת הנישואין האזרחיים לא היתה עוד שאלה של רב מאמריקה אלא שאלה ממציאות חייו של ר' חיים עוזר גרודזנסקי.

לפנינו תשובה אחת המכילה הן את עמדתו של ר' יצחק שמלקיש והן את עמדתו של ר' שלמה קלוגר, אף אם מתוך היסוס. נקל לראות כיצד בדורות הבאים, ובמיוחד בוויכוח הגיור בן זמננו במדינת ישראל, יאחזו שני הצדדים בטליתו של ר' חיים עוזר גרודזנסקי ויאמרו "כולה שלי". השאלה המעניינת היא כמובן כיצד הבין הרב בעצמו את ההרמוניה שהוא הביא על שני החלקים הסותרים של התשובה. אני חושב שבעצם החיבור בין שני חלקי התשובה טמונה האמירה ההלכתית החשובה ביותר שבה. ר' חיים עוזר גרודזנסקי לא חזר בו מאמירתו המקורית העקרונית, אך קבע שאף על פי שכך היא "ההלכה", הרי "הלכה למעשה" במציאות עכשיו יש לסטות ממנה. הכרעות הלכתיות מעשיות בדיני גיור, קבע הרב בעצם החיבור בין שני חלקי התשובה, משקפות מדיניות הלכתית הנגזרת מן המציאות כפי שבית הדין מבין אותה.⁵⁷

57 על ההבחנה שבין "הלכה" ו"הלכה למעשה" ראו: Hanina Ben-Menahem, "The Second Canonization of the Talmud", *Cardozo Law Review* 28 (2006), pp. 37-51. מרתקת בהקשר זה הערתו של הרב אברהם דובער כהנא שפירא מקובנא, אף הוא מחשובי הרבנים בתקופה. הרב שפירא קיבל מאת ר' חיים עוזר גרודזנסקי את ספרו ושלה לו הערות. הבחנתו של ר' חיים עוזר בין מי שלא מקבל מצווה אחת ובין מי שמקבל מצוות אך יודע שיעבור עליהן, היתה בעיניו קשה מאוד, ולכן כתב: "אני נבוך למעשה בענין זה, אבל יודע אני שלפעמים הנחיצות גדולה מאד מטעמים שונים וכחא דהיתרא

ד. מקהילה למדינה – הסבתו של הדיון במאה התשע עשרה לדיון במדינת ישראל

1. זהות יהודית דתית וזהות יהודית לאומית

בטרם נחזור לעסוק בגיור בישראל, נסכם את שהעלינו עד כה. התלמוד, כמו גם רובה של הספרות הימי ביניימית, לא עסקו בהבחנות מושגיות בשאלת הגיור: הגיור הובן כהסתפחות לכלל ישראל. המושגים המודרניים וההבחנות שבין "דת" ו"לאומיות" לא היו מוכרות לחכמי ימי הביניים: הלאומיות היהודית והדת היהודית חד הם מבחינתם. לעתים עסק הדיון בימי הביניים בשאלה אם "קבלת מצוות" היא חלק פורמלי מן הריטואלים של טקס הגיור, או שמא מדובר בחובה של בית הדין להודיע וללמד, ואילו חיוב המצוות הוא תוצאה של הגיור וההסתפחות לכלל ישראל. מבחינה מעשית לא היתה להבחנה זו משמעות רבה. הגר – המעשי או המדומיין – הסתפח אל הקהילה והיה נתון למרותה ולאורח חייה.

המציאות הזאת התערערה עם המעבר לעת החדשה היהודית באירופה, עת אשר אופיה ומהותה של הזהות היהודית אותגרו על ידי תהליכי ביזור והתפרקות הקהילה המסורתית. הגרים הנידונים בספרות ההלכה החל מן המחצית השנייה של המאה השמונה עשרה, היו שונים במהותם מאלו שנידונו לכל אורך ימי הביניים. כל המקרים מן העת החדשה שדנו בהם הפוסקים עוסקים במקרים קונקרטיים ובבסיסם מציאות דומה: זוג מעורב נשוי בנישואין אזרחיים ומבקש לגייר את בן הזוג הנוכרי. השוני ביחס למציאות בימי הביניים מתבטא אפוא בשניים. ראשית, המניע לגיור לא היה הרצון בנישואין – הרי הנישואין האזרחיים אפשרו נישואין בלא גיור; שנית, מבחינה מהותית קרוב לוודאי שהגר מתעתד להסתפח לחלקה הפחות מסורתי ומחויב למצוות של הקהילה המפוצלת. הדיון ההלכתי חייב פרשנות חדשה של ההלכה והמקורות התלמודיים: האם לפנינו "גיור לשם נישואין" במובנו התלמודי, והאם לפנינו "קבלת" מצוות והסתפחות לקהילה במובנה המסורתי? כל אחד משני כיווני הפסיקה שנוצרו אחז באחד משני השינויים במציאות שדרשו פרשנות מחודשת של המקורות התלמודיים. כיוון אחד טען שאין לפנינו גיור "לשם איש" או "לשם אשה" שהרי הם כבר נשואים, ואילו הכיוון החולק סבר שאין לפנינו

עדיף אלא שאפשר ששכרן של מקרים פרטים אולי יוצא בהפסד הכלל כאמרם ז"ל קשים כו" – ראו הרב אברהם דובער כהנא-שפירא, דבר אברהם, ג, סי' כח. הרב שפירא הבין היטב את הכרעתו של ר' חיים עוזר גרודזנסקי במקרה פרטי, אך תהה על המדיניות הראויה וההשלכות שעשויות להיות להקלה במקרים פרטיים.

"קבלת מצוות" שהרי ברור שהמשפחה תמשיך באורח החיים הקודם המנותק מקיום מצוות. זוהי מחלוקת ערכית ועקרונית על מדיניות גיור במציאות החדשה ועל השאלה אם להכיר – אף אם במובלע – "בקהילה החדשה" קהילה יהודית שאליה מצטרף הגר. העמימות התלמודית שבין העם היהודי, או הקהילה היהודית, ובין הדת היהודית דרשה חידוד והבהרה.

המחלוקת היא אפוא על גבולותיה של הקהילה היהודית במציאות החדשה כפי שהם נתפסים בעיני רוחו של הפוסק. זרם אחד ברור בין הפוסקים ביקש להרחיב את גבולותיה של הקהילה ולהכיל בתוכה את כל הפלגים. הוא ביקש להתייחס לקהילה היהודית החדשה ולחבריה באותם כלים ומושגים שהתייחסו בהם ליהודי בקהילה הישנה. אחריותו המסורתית של הפוסק במקרה זה לכל יהודי, נותרה בעינה. לפי תפיסת עולם זו היה צריך להקל בדיני הגיור כדי לאפשר את הכללתן של משפחות מעורבות המעוניינות בכך בקהילה היהודית. בהקשר הספציפי של הגיור, החידוש המרתק המובלע בדיון זו הוא שבמוקד שיקוליהם של הפוסקים לא עומדים המתגיירים עצמם, אלא משפחתם היהודית. עצם הבחירה של הזוג בקהילה היהודית, נטישת האמונה הקודמת – המוכחת בבירור בעצם הנכונות להתגייר – הועמדו בלב משמעות הגיור. נוסף לכך: אין שום ערעור על מחויבותו המלאה של הגר בתורה ומצוות, אולם המדיניות שאומצה מאפשרת קבלתו אף אם בית הדין יודע שהסבירות לכך נמוכה. למעשה הצהירו הפוסקים שהגיור המוצע הוא סוג של "מחיר" שהם מוכנים לשלם עבור שימורו בקהילה של בן זוגו וילדיו של המתגייר. מנגד, הפוסקים המתנגדים ראו במהלך הסכמה מדעת לקבלה כחברים בקהילה את מי שאוחזים באידאולוגיה ובאורחות החיים של מי שבעיניהם היו המהרסים של הקהילה. הם ביקשו לשמר את אופיה של הקהילה המסורתית, אף במחיר אובדן חלק משמעותי מחבריה, ולפיכך התנגדו לקבלתו של גר שלא יצטרף אל הקהילה שומרת המצוות. המהלך הפרשני שבו אחזו פוסקים אלו הוא העצמת משמעותה של "קבלת המצוות" בתהליך הגיור, והטלת חובה על בית הדין לברר את כוונותיו של המתגייר בהקשר זה.

האם מדיניות הגיור היא פונקציה של "קהילה המדומיינת" של הפוסק – מכלול פלגיה של הקהילה היהודית המפוצלת – או שמא של הקהילה האורתודוקסית המסורתית בלבד? הכלה של כל פלגי הקהילה היהודית משמעותה הכרה בזהות יהודית קהילתית שלא על בסיס קיום המערכת הנורמטיבית ההלכתית. מנגד, ההתנגדות לגיור מושתתת על הכרה בזהות יהודית המבוססת על קיום מצוות בלבד. דומה שתחת לכנות את שני זרמי ההלכה המתוארים כ"מקל" ו"מחמיר", נכון לכנותם "זרם מכיל", לעומת

אריה אדרעי: פולמוס הגיור בישראל בהקשרו האידיאולוגי וההיסטורי

"זרם מדיר" או "מסתגר". דמות דיוקנה של השאלה הגדולה והעקרונית של הדור – הסתגרות או שמירה על אחדות עם נוטשי המסורת – מבצבצת ועולה מבעד לדין ההלכתי בשאלת הגיור.

האתגר ההלכתי האמור הועצם מאוד עם עלייתה של הלאומיות בכלל והלאומיות היהודית בפרט. חידודם של המושגים וההבחנה בין דת ולאומיות חידדו את השאלה שלא נשאלה קודם באופן חד וברור: מהו הגיור, דתי או לאומי? עתה אפשר לשאול האם למעשה הציעה הגישה "המכילה" – המקלה והמרחיבה – "גיור לאומי" בכלים הלכתיים ודתיים?

*

אפשר להציע מקורות רבים מן השיח ההלכתי בנושא הגיור במאה העשרים, שעולה מהם בבירור שמושגי הלאומיות המודרניים עומדים לנגד עיניו של הפוסק. דוגמה מרתקת היא מאמרו של הרב שאול ישראלי שאינו דן בשאלה הלכתית קונקרטית אך מציע ניתוח מושגי-אנליטי של מושג הגיור⁵⁸. הרב ישראלי ממקד את עקרונות הגיור על דבריה הנאצלים של רות⁵⁹:

וזה מה שאמרה "עמך עמי ואלקיך אלקי". לאמר, שעל-ידי שהופכת להיות חלק מעם ישראל, אלקי ישראל הוא אלוקיה! זהו יסוד הגירות ואידך פירושה זיל גמור... הרי זה מפורש בדברי רות שאמרה "עמך עמי", שתוכן הגירות הוא בעיקרו עזיבת העם שממנו בא וכניסתו לעם ישראל.

לא רק סדר הדברים חשוב – הלאומיות קודמת – אלא יש לראות את דבריה של רות כמשפט תוצאה: "אלוקיך אלוקי" הוא תוצאה של הכניסה הרצונית לעם. הסתפחות רצונית לעם – לקהילה היהודית – גוררת אחריה את החיוב במצוות, כפי שכל יהודי חייב במצוות. מהו אפוא הצורך בקבלת עול מצוות כחלק מתהליך הגיור? לכאורה עצם הצורך בקבלה מפורשת של עול המצוות כתנאי לגיור סותר את תפיסתו של הרב ישראלי את התהליך, אולם לרב ישראלי תפיסה מקורית ולכידה של הליך הגיור כולו: "יסוד עיקרי הגירות, כתנאי ראשון, שכלל ישראל מסכימים לקבל אותו לקהלים, וזה מתבטא בזה שבית

58 הרב ישראלי (תרט"ט-תשנ"ד, 1909-1994), יליד ליטא וחניך ישיבותיה, חי ופעל בישראל. בראשית דרכו היה רבו של כפר הרא"ה ואחר כך היה חבר בית הדין הגדול לערעורים וחבר מועצת הרבנות הראשית. עסק הרבה בהלכה בהקשר לריבונות היהודית. הרב ישראלי היה מראשי ישיבת "מרכז הרב קוק" בירושלים, והיה מן הבולטים והחשובים שבין פוסקי ההלכה הציונים הדתיים בישראל.

59 חוות בנימין, מאמרים בירורים ועיונים הלכתיים מאת הרב שאול ישראלי, בעריכת הרב נריה גוטל, ב, כפר דרום תשנ"ב, סי' סז, עמ' תיג.

הדין שהוא בא כוחם של עם ישראל, מחליטים לקבלו" (שם, עמ' תיא; ההדגשה במקור). בית הדין הנדרש בתהליך הגיור הוא "ועדת קבלה" לאומית; הוא מייצג את העם ומחליט לקבל את הגר לקהל. קבלת המצוות היא תנאי שיציב בית הדין כדי שייסכים לקבל את המתגייר, והיא אמצעי לשכנע את בית הדין שייסכים לקבלו, אך היא אינה חלק ממעשה הגירות עצמו, המבוסס על מעשה בית הדין המסכים לקבל את הגר: "וכוונת הגר היא אמנם נדרשת בכדי שבית דין יקבלוהו" (שם, עמ' תיב)⁶⁰. רבים וטובים הקדימו את הרב ישראלי והציעו את ההצטרפות לעם כמעשה הגיור ואת החיוב במצוות כתוצאה אימננטית של ההתגיירות. אולם דומני שהיחוד שבדבריו הוא שניכר מהם שמושגי הלאומיות המודרניים עומדים לנגד עיניו. בדברים להלן נבחן השפעתה של עמדה זו על השיח הציוני דתי בישראל בשאלת הגיור.

2. הלכה ציונית דתית בישראל

אפתח את הדיון בהצגת עמדותיהם של שניים מן הרבנים הראשיים לישראל – הרב איסר יהודה אונטרמן והרב שלמה גורן – ולאחר מכן אבחן את מאבק הגיור בישראל במבט רחב יותר. הסיבה שאני מתמקד בפתח הדברים ברבנים אלו היא משום שהם מביעים עמדות ברורות וחדשניות וחושפים את שיקולי המדיניות ההלכתית שבבסיס עמדתם. הזיקה שבין דבריהם ובין הדיון הקודם ברורה, ולמעשה טענותיהם הן קומה נוספת על הדיון במאה התשע עשרה. אני חושב גם שדבריהם משקפים קשת רחבה יותר של רבנים ובתי דין, אלא שהללו לא מביעים את שיקוליהם החדשניים בצורה כה ברורה וגלויה.

*

60 על פי שיטה זו פותר הרב ישראלי גם את הקושי הגדול בדברי הרמב"ם שעמדנו עליו לעיל: "אלא שכוונת הדברים, שכיון שעיקר גירות הוא קבלתם לכלל ישראל על-ידי שלשה מישראל, שתורת בית דין הדיוטות עליהם, הרי הם גרים, אלא שאין לראותם כגרי צדק". כי הגירות שהיא קבלתו על ידי בית דין בתנאי שמל וטבל וכוונת הגר היא אמנם נדרשת בכדי שבית דין יקבלוהו. אך משקיבלוהו, אף שעשו שלא כהוגן, הוא גר וכל דיני אדם מישראל עליו" (עמ' תיב). למעשה, לשיטתו של הרב ישראלי הגיור הוא פעולה של בית הדין, אף שכמובן תוקף הקבלה מותנה בפעולות מצידו של המתגייר, המילה והטבילה של אך עדיין מהותו של הגיור היא הסכמה לקבל את המתגייר אל העם. אני סבור שבדבריו של הרב ישראלי הם הפירוש המוצלח ביותר של דברי הרמב"ם. הרב ישראלי לא מציע "גיור אתני" – ברור שהוא מציע גיור דתי – אלא שלדעתו ההצטרפות הלאומית וההצטרפות הדתית הם אחד שלא ניתן להפרדה, ודווקא משום כך הוא סבור שההכרעה להצטרפות לעם מספקת בגיור, משום שהחיוב בתורה הוא תוצאה הכרחית שאיננה תלויה כלל בהסכמה, אין משמעות אחרת להצטרפות לעם.

אריה אדרעי: פולמוס הגיור בישראל בהקשרו האידיאולוגי וההיסטורי

הרב איסר יהודה אונטרמן (תרמ"ו-תשל"ו, 1886-1976), יליד ליטא ושימש בה ברכנות. היה מחשובי הרבנים שתמכו בציונות ובתנועת "המזרחי". לאחר מלחמת העולם הראשונה עבר לאנגליה ושימש רב העיר ליברפול. בשנת 1946 עלה ארצה, היה לרב העיר תל-אביב, ולאחר מכן הרב הראשי לישראל (1964-1972).⁶¹

את מאמרו בשאלת גיור העולים מברית-המועצות פירסם הרב אונטרמן בשנת תשל"ד (1974), בשיאו של גל העלייה מברית-המועצות של שנות השבעים, שהביא עימו מספר לא מבוטל של משפחות מנישואים מעורבים בין יהודים ונכרים, אם כי בהיקפים הרבה פחות משמעותיים מאלו של שנות התשעים.⁶² הרב אונטרמן היה תומך נלהב בגיור העולים, אף על פי שהצהיר שהוא יודע שהסיכוי לקיום מצוות של גרים אלה קלוש ביותר. וכך כתב:⁶³

אם נוכל להאמין להם כשאומרים שמקבלים עליהם עול מצוות, אחרי אשר הנהגתו של הצד היהודי מהזוג היא לעת עתה שלא על-פי התורה שהרי הם חיים יחד, וכל שכן במקרה שהצד היהודי אינו שומר מצוות בכלל, הרי קשה לחשוב שהצד הנכרי ישמור המצוות לכשיתגייר.

כנזכר, קודם לעלייתו ארצה שימש הרב אונטרמן רב ראשי בליברפול אנגליה, לשם נסע, ככל הנראה בתיווכו של ר' חיים עוזר גרודזנסקי, גדול הדור ורבה של וילנא, שנזכר לעיל, לאחר שנשא בתפקידים רבניים בליטא. בפתח מאמרו מצהיר הרב אונטרמן על מדיניות הגיור שלו באנגליה ועל השינוי בין מדיניות זו ובין המדיניות שלדעתו יש לנקוט בארץ – "בכל ימי רבנותי במדינת אנגליה עמדתי בתוקף על כך שלא לקבל גרים לשם אישות"⁶⁴ – אולם עכשיו הוא מבקש לסטות ממדיניות זו: "שם הרי היו לנו נימוקים וטעמים נוספים שאינם שייכים בשאלות שלפנינו" (שם). שני נימוקים מנה הרב אונטרמן כגורמים להקשחת עמדתו באנגליה: האחד: המלחמה בנישואים מעורבים; השני: הגר נשאר במקומו וללא כל שינוי משמעותי ביחס לארחות חייו לפני הגיור.⁶⁵

שם היה מקום לחשוב שכל גר וגיורת הנכנסים לתוך משפחות ישראל ע"י גירות מאושרת פותחים פתח לאחרים מצעירנו שיעשו גם הם כמעשיהם,

61 ראו יצחק אלפסי, שבט מיהודה – תולדות חייו והגותו של הרב אונטרמן, תל אביב תשס"ג.

62 ראו הרב איסר יהודה אונטרמן, "הלכות גירות ודרך ביצוען", תורה שבעל פה יג (תשל"ה), עמ' יג [=הנ"ל], שבט מיהודה, ירושלים תשמ"ד, עמ' שעו]. המאמר מבוסס על הרצאה בכינוס השנתי לתורה שבעל פה במוסד הרב קוק שעסק באותה שנה בגיור.

63 תורה שבעל פה, עמ' יג.

64 שם.

65 שם.

לשאת נכריות או נכרים בערכאות, על סמך זה שסוף כל סוף יקבלום בית דין לגרים...
ואין גר שכזה חושב ורואה את עצמו שהוא מבחינה רוחנית כקטן שנולד, שכשאינו מכיר את השינוי שבא בארחות חייו.

הרב אונטרמן הצהיר שבהיותו באנגליה שימש כלל זה בידו כלי למאבק בהתבוללות ובנישואים המעורבים. הוא סבר שהקשחת מדיניות הגיור תמנע מצעירים יהודים התקשרות עם בני זוג שאינם יהודים, אולם טען שבארץ נימוק זה אינו תופס ולפיכך תמך בגיור העולים – זאת אף על פי שחשד במשמעות קבלת המצוות של גרים אלו, ועל אף הכלל התלמודי שלכתחילה אין לגייר לשום אישות. דומני שיש להבחין בין שלוש טענות שונות שהעלה הרב כדי להסביר ולהצדיק את פסיקתו.

א – הטענה הראשונה היא למעשה חזרה על הטענות שהועלו בחוגי הפוסקים המקלים מאז מחצית המאה התשע עשרה, שראינו לעיל: היות בני הזוג כבר נשואים ואין עליהם כל לחץ להיפרד מוכיחה שהגירות עניינית ולא משום צורך חיצוני; החשש מאובדנה של משפחה שלימה במקרה שלא נקבל את הנכרי; והעמדה שאי-קיום המצוות לאחר הגירות לא מצביע על חוסר הפניות בשעת קבלת המצוות. הרב אונטרמן הסתמך באריכות על חידושו הנזכר לעיל של ר' חיים עוזר גרודזנסקי, ולפיו אפילו מי שבשעת קבלת מצוות חשב שלא לקיימן, אלא שאי-הקיום הוא "לתיאבון" ולא "להכעיס", גיורו תופס. ללבטיו של הרב גרודזנסקי לא נתן הרב אונטרמן מקום.

ב – הטענה השנייה של הרב אונטרמן לטובת קבלתו של הגר, היא עלייתו לארץ ישראל. בדומה לדעתו של הרב גלזר, הרב אונטרמן הדגיש והעצים את הטענה שבמסגרת קבלת המצוות הדבר החשוב ביותר איננו הצד החיובי שבקבלתן אלא הצד השלילי, כלומר ההתנתקות מאמונתו הקודמת, "מעבודה זרה", וכדבריו: "אלה שהגיעו לארץ ישראל ונתרחקו מכל סביבתם הקודמת ומתפרסמים כיהודים בכל התעודות שלהם הרי ברור שאין דעתם כלל להישאר דבוקים באמונה זרה"⁶⁶. כלומר, בעצם העלייה לארץ, ההזדהות המוצהרת כיהודי במסגרת מדינת ישראל, משמעותה הַדְבָּקוֹת בעם ישראל ונטישת האמונה הזרה. בדברים אלו התמודד הרב אונטרמן עם ההבדל במדיניות הגיור שלו בין אנגליה וארץ ישראל. הישארותו של הגר במקומו הישארותו של הגר במקומו ובאורחות חייו היו שיקול מרכזי להחמרה בהיותו בגיור בגולה, מה שאין כן לגבי העולה לארץ.

אף שהדברים לא נאמרו באופן המפורש ביותר, בפועל ויתר הרב אונטרמן על קבלת מצוות ממשית, וראה בעלייה לארץ ובהזדהות כבן הקהילה היהודית כאן, הצטרפות ממשית לעם ישראל. הוא ראה בעלייה לארץ התנתקות של הגר מעברו והתחברות לעם היהודי, והלכה למעשה הסתפק בכך. את החשש שהעלה הרמב"ם "שמא יחזרו לסורם" הסביר הרב אונטרמן כחשש שמא יחזרו לעבוד עבודה זרה, "אבל במקום שאין שם חשש זה של עבודה זרה אין מחויבים לחשוש שמא לא יקיימו את מצוות התורה, ומלשון הרמב"ם מוכח כן בפירושו" (שם). העלייה לארץ היא אפוא ההוכחה המוחלטת להתנתקות מעבודה זרה. או, בלשון אחר, יש לראות בעלייה לארץ התנתקות מודעת מן ההקשרים החברתיים והתרבותיים הקודמים לגיור. דומני שיש כאן טשטוש שבין הדתי, הלאומי, והתרבותי, וקריאה של ההסתפחות הלאומית – חברתית ותרבותית – במושגים דתיים, וכפי שאפרט עוד בסוף דברי.

ג – הטענה השלישית של הרב אונטרמן אף יותר רדיקלית לעניות דעתי. כאן הוא התמודד עם השאלה מדוע על מדיניות הגיור בארץ להיות שונה מזו שבאנגליה, ובעיקר מדוע השיקול של מלחמה בנישואים המעורבים אינו שייך לארץ. בפתחה למאמר הוא אומר⁶⁷:

בין העולים החדשים שבאים... וצריכים לקבלם לדת משה וישראל על-ידי גירות כד"ת [כדין תורה]. הדחיפות שבדבר היא מפני החשש שכל אלה עלולים להתערב בין הציבור במשך זמן קצר ולא יודע מוצאם.

במציאות היהודית המוכרת מדורות, שבה היהודים הם מיעוט בקרב רוב נכרי, משמשת הפסיקה ההלכתית המחמירה, או המדירה, כלי במסגרת המאבק למניעת התבוללות והטמעות בסביבה הנכרית. בישראל לעומת זאת קיימת לראשונה חברת-רוב יהודי, ולפיכך החשש הפוך: הטמעותו של הצד הנכרי בתוך הרוב היהודי. דומני שהרב אונטרמן ראה ברכה בקליטתן של משפחות כאלו לתוך הקהילה היהודית, אך דרש שהדבר יעשה באופן תקין מבחינה הלכתית.

לקראת סוף דבריו הרב אונטרמן מדבר באמפתיה רבה על סבלם הגופני והרוחני של היהודים בברית-המועצות ומביע את בטחונו כי בסופו של התהליך ישובו בתשובה מלאה. הרדיפה הדתית של יהודי ברית-המועצות היא שגרמה לדבריו לנישואין המעורבים, ולפיכך יש להתייחס בחמלה ליהודים אלו ולשאוף להחזיר אותם ואת משפחותיהם. בדברי האמפתיה שלו הוא כולל גם את בני המשפחה הלא-יהודים, "שהיו שותפים לסבל ולקבל ההשמצות"⁶⁸, ובכך יוצר

67 שם, עמ' יג.

68 שם, עמ' יח.

סיפר הרוואה בהם שותפים לצרה הראויים לאותה חמלה. הדבר המרתק והמפתיע הוא שגם את תקוות התשובה הוא מביע באותה מידה גם ביחס לעולים הנכרים: "תקותנו באחינו וגם באלה הנכרים הנלווים עליהם"⁶⁹. אני סבור שהשפה שהרב בחר להשתמש בה אינה מקרית. בתיאורי שיבת ציון שבנביאים מתואר מספר פעמים – כחלק מן הנחמה והגאולה שבשיבת ציון – הנכרי "הנלווה" לישראל שישבו איתו לארץ. כך למשל מתנבא ישעיהו על שיבת ציון: "פִּי יִרְחֵם ה' אֶת יַעֲקֹב וּבָחַר עוֹד בְּיִשְׂרָאֵל, וְהִנִּיחָם עַל אֲדָמָתָם, וְנָלְוָה הַגֵּר עֲלֵיהֶם וְנִסְפְּחוּ עַל בֵּית יַעֲקֹב" (יד א)⁷⁰. בדבריו רומז הרב אונטרמן שהוא רואה ברצונם של הנכרים הנלווים לעולים החדשים מברית-המועצות להתגייר, את התגשמות חזון שיבת ציון וקיבוץ גלויות.

*

הרב שלמה גורן (תרע"ח-תשנ"ה, 1918-1994)⁷¹ יסד את הרבנות הצבאית ועמד בראשה במשך כשני עשורים, והיה הרב הראשי לישראל אחרי הרב אונטרמן

69 שם.

70 ושם נג-ח: "וְאֵל יֹאמֶר בֶּן הַנֶּכֶר הַנִּלְוָה אֵל ה' לֵאמֹר, הַבְּדֵל יִבְדִּילֵנִי ה' מֵעַל עַמּוֹ... וּבְנֵי הַנֶּכֶר הַנִּלְוִים עַל ה' לְשָׁרְתוּ וּלְאַהֲבָה אֶת שֵׁם ה' לְהִיּוֹת לוֹ לְעַבְדִּים, כָּל שֹׁמֵר שְׁבֶת מִחֻלּוֹ וּמִחֻזְזִיקִים בְּכַרְתִּי. וְהִבְיֵאוּתִים אֶל הַר קָדְשִׁי וְשִׁמְחָתִים בְּבֵית תְּפִלָּתִי, עוֹלְתֵיהֶם וּזְבַחֵיהֶם לְרִצּוֹן עַל מִזְבְּחִי, כִּי בִיחֵי בֵּית תְּפִלָּה יִקְרָא לְכָל הָעַמִּים. נֶאֱמַר אֲדַנִּי אֱלֹהִים (שם הויה), מְקַבֵּץ נְדָחֵי יִשְׂרָאֵל"; ובזכריה ב יד-טו: "רְנִי וְשִׂמְחִי בַת צִיּוֹן, כִּי הִנְנִי בָא וְשִׁכְנָתִי בְּתוֹכְךָ, נֶאֱמַר ה'. וְנָלוּ גוֹיִם רַבִּים אֵל ה' בַּיּוֹם הַהוּא וְהָיוּ לִי לְעַם, וְשִׁכְנָתִי בְּתוֹכְךָ וְיָדַעְתָּ כִּי ה' צָבָאוֹת שָׁלַחְנִי אֵלֶיךָ". בתלמוד הבבלי פירשו פסוקים אלו חוץ לפשוטם, ומובן שלו רצה יכול היה הרב אונטרמן לבחור בפרשנות התלמודית (ראו למשל: "אומרים לו מה ראית שבאת להתגייר ומודיעים אותו מקצת מצות קלות ומקצת מצות חמורות. מ"ט? דאי פריש נפרוש. דא"ר חלבו: קשים גרים לישראל כספחת דכתיב 'ונלוה הגר עליהם ונספחו על בית יעקב' [יבמות מז ע"ב]). ועוד יותר מכך, לו רצה יכול היה הרב אונטרמן לאמץ את התפיסה המתנגדת לנספחים ונלווים שמן העמים, הבוקעת באופן ברור מדברי הברית שבין עזרא ושבי ציון: "אֲנַחְנוּ מְעַלְנוּ בְּאַלְהֵינוּ וְנִשְׁבַּח נְשִׁים נְכָרִיּוֹת מֵעַמֵּי הָאָרֶץ, וְעַתָּה יֵשׁ מִקְוָה לְיִשְׂרָאֵל עַל זֹאת. וְעַתָּה נִכְרַת בְּרִית לְאַלְהֵינוּ לְהוֹצִיא כָּל נְשִׁים וְהַנּוֹלָד מֵהֶם" (עזרא י ב-ג). הרב ישראלי מתנגד לתפיסת הזהות האתנית הבוקעת מספר עזרא, ומקבל בברכה את "הגר הנלווה", או והיום.

71 דמותו של הרב גורן נקשרה לפולמוסים לא מעטים בנושא הגיור. בדיקת מכלול התייחסויותיו לנושא יכולה בהחלט להוות חלון לאישיותו ולגישתו הייחודית לפסיקת הלכה בכלל, ולפסיקת הלכה בישראל בפרט. בפרשת הלן זיידמן בשנת 1970 יזם הרב גורן "גיור בזק" לחברת קיבוץ נחל עזר לאחר שגוירה בגיור רפורמי ומשרד הפנים סירב לרשום אותה כיהודיה. זיידמן היתה נשואה בנישואין אזרחיים לכהן, האסור על פי ההלכה להינשא לגיורת (אף על פי שבעת החדשה היו שהתירו גם במקרה כזה, ראו למשל ר' דוד צבי הופמן, שו"ת מלמד להועיל, מחברת שלישיית, אבן העזר, סי' ח). מסתבר שמהלכו של הרב גורן נבע מחשש שבית המשפט יכפה על המדינה להכיר בגיור הרפורמי. בפרשת

72. (1983-1972). בדיון על הגיור בישראל בחן הרב גורן את הזיקה שבין העם והדת, או הלאומיות והדת, ושאל אם ניתן לגייר "נכרי המקבל עליו את שמירת המצוות כדת וכדין, אך אינו מקבל עליו את שייכותו לעם היהודי"⁷³; או בלשון אחרת, אם ניתן להשתייך לדת היהודית בלא להשתייך לעם. שאלה זו שימשה לרב גורן אמצעי מתודי כדי להציע את עמדתו שלפיה משמעות הגיור היא הצטרפות מודעת ורצונית לעם היהודי, וכי החיוב במצוות הוא תוצאה של הגיור, כלומר של ההשתייכות לעם. לעמדה זו שורשים ברורים בספרות ההלכה לדורותיה⁷⁴, אולם הרב גורן מחדד את הדברים ומבקש בכך להצטרף, בשפה ובכלים הלכתיים ודתיים, לשיח הציוני שבתוכו חי, שראה את העלייה לארץ כמרכיב החשוב והעיקרי בזהות היהודית. הוא אמנם לא היה מוכן לוותר על תורה ומצוות, אך ראה את היהודי האדוק בתורתו אך חי בגולה – כנחות. פסיקתו ההלכתית כי לא ניתן להצטרף ליהדות שכזאת, כלומר לא ניתן להתגייר אלא אם כן קשור הדבר בעלייה לארץ, מבטאת בצורה חזקה את השקפתו האידיאולוגית האמורה – וכדבריו⁷⁵:

אצל רות כתוב במפורש: "עמך עמי ואלקיך אלקי". משמע שכדי להתגייר חייבים להצטרף גם לעם ישראל ולא רק לאלוקי ישראל... תורת ישראל היא דת חד לאומית... גיור מיסודו הוא הצטרפותו של המתגייר לעם היהודי, וקבלת עול תורה ומצוות לפני הגיור הוא תנאי לגיור ולא הגיור עצמו... החיוב במצוות של כל אחד מבני ישראל הוא תוצאה של שייכותנו לעם היהודי.

"האח והאחות" (המכונה גם "פרשת הממזרים") התייר הרב גורן לנישואין אף שהוגדרו על ידי הרבנות כפסולי חיתון. הבסיס לקביעתו היה שבעלה הראשון של האם לא היה יהודי ומעולם לא גייר. משה סמט כתב על היחס בין פסיקותיו של הרב גורן בשתי פרשות אלו את הדברים הבאים: "כל אחת משתי הפרשיות... ניתנת להסבר ולהבנה כשלעצמה, אולם מהשוואתן זו לזו מתגלה הרב גורן כפוסק וירטואוז המסוגל לנקוט גישות משפטיות עקרוניות מתנגדות – הכל לפי צורכי המדינה" – ראו סמט (לעיל, הע' 46), עמ' 340; הרב גורן זעם בצדק על הדברים. בפרשת האח והאחות, הטיעון שעל פיו התייר הרב גורן את הממזרים היה שמעולם לא הוכח כלל שהאיש התגייר, ובכל מקרה לא "בצורכי המדינה" מדובר כאן, אלא בנער ונערה שביקשו להינשא, ועל פי העמדה ההלכתית העקבית והמוכרת יש לעשות הכל להתרת ממזרים – ראו הרב שלמה גורן, "חוקי הגיור בימי קדם ובימינו", הנ"ל, משנת המדינה – מחקר הלכתי היסטורי בנושאים העומדים ברומה של מדינת ישראל מאז תקומתה, ירושלים תשנ"ט, עמ' 184.

72 על החשיבה ההלכתית של הרב גורן ראו אריה אדרעי, "מלחמה, הלכה וגאולה – צבא ומלחמה במחשבת ההלכה של הרב שלמה גורן", קתדרה 125 (תשס"ח), עמ' 119.

73 הרב שלמה גורן, "כפירה בעם ישראל לענייני גיור", שנה בשנה (תשמ"ג), עמ' 149.

74 ראו דבריו של הרב ישראל ליעל (ליד ציונים 58-60) ואת הדיון ביחס שבין דברים אלו ובין שיטת הרמב"ם.

75 שם, עמ' 149-150.

ובהמשך הדברים⁷⁶:

היסוד לשמירת התורה והמצוות הוא העם היהודי כמסגרת לאומית, והיא הקובעת לפי ההלכה את החיוב והפטור של כל באי עולם, בתרי"ג מצוות, או בז' מצוות בני נח, או במצוות גר-תושב.

כדרכו, קשר הרב גורן דברים אלו גם למהותו של חזון אחרית הימים: "גם חזון אחרית הימים קשור בראש ובראשונה לקיומה ולחיזוקה של הלאומיות היהודית כעם"⁷⁷. ואף בהקשר זה לא השאיר את הדיון ברמה תאורטית מופשטת, ורמז על שיטתו שלפיה יש לראות בהקמת מדינת ישראל ובלאומיות הישראלית של זמננו את התחלתו של הגשמת חזון אחרית הימים. מכאן לא היתה רחוקה הדרך ליצירת קשר וזיקה ברורים בין הגיור ובין העלייה לארץ ישראל – וכך כתב⁷⁸:

בנוסף לכל האמור כאן, יש להוכיח שגם הקשר האינדיבידואלי והלאומי לארץ ישראל הוא פונקציה חיונית בקיומו של עם ישראל ובתורתו, ולכן היא עלולה להוות מכשול הלכתי להצטרפות לעם היהודי כאשר הנכרי לא יקבל עליו את מצוות ישוב ארץ ישראל, שדינו יהיה כדין מי שאינו מוכן לקבל עליו מצווה אחת של תרי"ג מצוות שאין מקבלין אותו כמפורש לעיל. ומצוות ישוב א"י, כפי המבואר בספרי דבי-רב פרשת ראה, שקולה כנגד כל המצוות שבתורה.

העלייה לארץ וההזדהות עם בניינה היא הקובעת והיא המכריעה בדבר ההצטרפות לעם ישראל. התנגדות לעלייה פוגעת מהותית בהצטרפות לעם, אך גם בקבלת המצוות, שהרי הגר קיבל על עצמו "את כל התורה חוץ ממצווה אחת", מצוות העלייה לארץ. במאמר מאוחר ביקש הרב גורן לעגן רעיונות אלו בספרות ההלכתית הקלסית. הוא טען לפער משמעותי בין יחסו של התלמוד הירושלמי לגיור ולגרים ובין יחסו של התלמוד הבבלי, וטען ש"חילוקי הדעות נובעים מהמקום עליו מדובר"⁷⁹:

הירושלמי שמדבר על גיור בארץ ישראל זה כאשר המתגייר מנותק ממשפחתו הנכרית, ובניו יתחנכו במסגרת משפחתית יהודית ובאווירה של יהדות. וגם

76 שם, עמ' 152.

77 שם, עמ' 154.

78 שם, עמ' 156.

79 הרב שלמה גורן, "הגיור באספקלרית הדורות וההלכה", שנה בשנה (תשנ"ו), עמ' 155, הציטוט מעמוד 176. מחלוקת התנאים בשאלת גיור ממניע זר – "לשום אישה" – הנזכרת בבבלי, ושעמדנו עליה בהרחבה לעיל, נזכרת בירושלמי כך: "המתגייר לשם אהבה וכן איש מפני אשה וכן אשה מפני איש וכן גירי שולחן מלכים וכן גירי אריות וכן גירי מרדכי ואסתר

אריה אדרעי: פולמוס הגיור בישראל בהקשרו האידיאולוגי וההיסטורי

אם הגר בעצמו, התחיל את דרכו ליהדות שלא לשמה, אלא לשם אהבה ונישואין, הרי מתוך שלא לשמה יהיה יהודי ככלל היהודים שבסביבתו. ובניו שבוודאי יתחנכו כיהודים, יהיו יהודים לכל דבר... ולכן חביבה ארץ ישראל שמטרת את הגרים, שהיא מבטיחה שהמתגיירים ישתלבו ויתמזגו לכל דבר באורח החיים של העם היהודי, וסופם לעשות לשם שמים. אבל הבבלי מדבר על גיור בחו"ל, שהמתגיירים ממשיכים לחיות באווירה זרה ומתנכרת ליהדות והם ובניהם ימשיכו להיות קשורים למשפחתם הנכרית, ולא קיימת כלל אפשרות של התנתקות מן המשפחה הגויית ומאורח חייהם הזר לתורה וליהדות.

ישנו דמיון רב בין דבריו של הרב גורן ובין הדברים הן של הרב אונטרמן והן של הרב שאול ישראלי, הנזכרים לעיל. כמו שהדגיש הרב ישראלי, גם הרב גורן אחז בשיטה שעיקר הגיור הוא בהצטרפות המודעת והרצונית לעם, וכי החיוב במצוות הוא תוצאה של הצטרפות זו; וכמו הרב אונטרמן, הרב גורן הדגיש את הנטישה של הסביבה הזרה ואת ההצטרפות הרצונית לקהילה בישראל. יחד עם זאת הרב גורן חידד את עניין העלייה לארץ ישראל כמצווה עיקרית, ואת הייחוד והחשיבות של תקופה זו שבה קמה מדינת ישראל. הוא טען לפער בין התלמודים בשאלת היחס העקרוני לגרים ולגיור, ובאמצעות ההסבר שהציע לפער זה הוא קידם את הטיעון שיש להבחין בין גיור במציאות גלותית של חברת מיעוט ובין גיור במציאות ריבונית של חברת-רוב. במציאות הריבונית החדשה הגר מסתפח לחברת הרוב, ובכך ודאי יטמע בתוכה, מה עוד שמדובר בעלייה לארץ שהיא מצווה בפני עצמה, ובהתנתקות מקהילתו המקורית⁸⁰.

*

אין מקבלין אותן. רב אמר הלכה גרים הן ואין דוחין אותן כדרך שדוחין את הגרים תחילה אבל מקבלין אותן וצריכין קירוב פנים שמא גיירו לשם" (קידושין פ"ד ה"א, סה ע"ב). גם הבבלי פסק כרב, כפי שראינו לעיל בסמוך לציון 13, אלא שלשונו פסקנית – "כולם גרים" – וקובעת שכך ההלכה בדיעבד. לפי לשון הירושלמי כך הדין לכתחילה, ולא עוד אלא שיש לקרבם ולעודדם: "וצריכין קירוב פנים שמא גיירו לשם" – ראו במאמרו של הרב גורן, עמ' 164-165.

80 דומה שהראשון שדן בעלייה לארץ ישראל של זוג מעורב כהוכחה שכוונתם לשם שמים היה הרב הראשי הראשון במדינת ישראל, הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג (תרמ"ט-תשי"ט, 1888-1959), אף על פי שהיסס הרבה יותר מן הרבנים אונטרמן וגורן, הרבנים הראשיים שבאו אחריו. הרב הרצוג נשאל סמוך לאחר הקמת המדינה על ידי רב בחו"ל על בני זוג שעמדו לעלות לארץ וביקשו לגייר את בן הזוג הנכרי. בהנחה שבני הזוג התכוונו לעלות ממקום שבו הם היו יכולים להישאר ובכל זאת בחרו בארץ, כתב הרב הרצוג "הרי זו לכאורה כוונה לשם שמים, שהם עוקרים דירתם ועוזבים פרנסתם לנוע לארץ אחרת, ודווקא לא", הרי

את פולמוס הגיור במאה השנים שקדמו להקמת מדינת ישראל הצענו כפולמוס על גבולותיה של הקהילה היהודית. הרבנים המקלים ראו מול עיניהם קהילה יהודית הכוללת אף את אלו שפרקו את עולה של המסורת ההלכתית, הם ביקשו להכיל אותם בקהילה, ולפיכך החילו עליהם את השיקולים ההלכתיים הקלסיים לגבי המאבק נגד התבוללות והמאבק על נפשו של כל יהודי. יחד עם זאת הם היו חייבים לתת תשובה לשאלה מהו אופיה וטיבה של היהדות שלפנינו – הגר ומשפחתו אינם שומרים מצוות, והלכה למעשה שייכים לתרבות הסובבת במידה רבה יותר מאשר ליהדות. עזיבה מוצהרת של העולם הנכרי, והתקווה שיחזור בתשובה היו חלק מן התשובות שסופקו. הרבנים אונטרמן וגורן טענו שהקשיים שעלו בפסקי הדין המקלים לאורך המאה התשע עשרה אינם שייכים למציאות החדשה בארץ ישראל: הגרים העולים לארץ אינם שייכים לתרבות הסובבת, הם מתנתקים במודע מן ההקשר הלאומי והתרבותי הקודם שלהם ועולים לארץ ישראל, ובהיותם לאזרחים במדינת ישראל הם מצטרפים באופן ממשי לקהילה היהודית ומזדהים הזדהות של ממש עם העם היהודי. אף שהרבנים אונטרמן וגורן לא היו מוכנים להצהיר על ויתור על דרישת קבלת המצוות, ברור היה להם שקבלת המצוות היא ברמה ההצהרתית יותר מאשר ברמה המעשית.

לעיל כינינו את זרם ההלכה המקל כזרם הלכה "מכיל". השיקול המוצהר של הרבנים שהקלו בגיור היה שימורה של המשפחה היהודית בקהילה, הרצון

ניכר שכוונתם להאחז בעם ישראל, ובארצו, והיינו שניכר לבית דין שהוא והיא רוצים בכך, (שאם רק צד אחד, הינו הצד הישראלי, רוצה, הצד השני מסכים על כרחו, כלומר הצד שהוא גוי, שהוא קשור ואחוז בצד שהוא ישראל). ואז הרי זוהי כוונה טובה, ואין צריך למנוע את קבלתם" (שו"ת היכל יצחק, חלק אבן העזר, א, סי' כא). אולם במקרה שהזוג מבקש לעלות ממדינה שאין הוא יכול להישאר בה, הרי לכאורה אי-אפשר לבנות על הטיעון הזה משום שהם בוחרים בארץ בעל כורחם. ואף על פי כן כתב הרב הרצוג: "יש מקום לצדד בזכותם, עפ"י הגר"ש קלוגר ז"ל... שבמקרה שברור הדבר שלא יפרשו זה מזו בשום אופן ויצא לתרבות רעה או האיש, או האשה, ועלול שהיא או הוא, היהודי או היהודיה יעבור לדת הנוצרית, אפשר לקבל". כלומר במקום שהטיעון של עלייה לארץ כהוכחה לרצינות ההצטרפות לעם ישראל אינו תופס, חוזר הרב הרצוג לנימוקי ההקלה שהועלו במאה התשע עשרה. במקרה זה הוא דרש תנאי נוסף: "שהרב יחקור ויבדוק עד שתתישב דעתו עליו, שהבא להתגייר, הוא אדם בעל רגש דתי, ושכשיסבירו לאדם זה, איש או אשה, את עיקרי הדת שלנו ואת המאור שבמצוותיה, בטוב טעם ודעת, מסתבר שימרו, שבת וכשרות, וטהרת משפחה וכו', וצריך ג"כ שיבטיחו בפירוש על מצפונם, לשמור את היהדות כולה, וצריך לקבל ג"כ הבטחה מהצד היהודי שהוא או היא ישמור, לפי שאחרת תהא האשה גרוה אחרי הבעל, והאיש מושפע מאשתו, וד"ל [ודי למבין], וצריך להסביר להם, שאעפ"י שיש הרבה יהודים שאינם שומרים, הרי ישראל אעפ"י שחטא ישראל הוא, אבל הבא להתקבל בברית ישראל, א"א [אי אפשר] אלא בדרך הנ"ל, ואז אפשר לגיירו או לגיירה, ואז אני אומר במדה מרובה בשעת הדחק בשום לב למצבם החמור, ולעובדה של הזכויות שיש לבני אדם הללו" ולפיכך יש לקבלם. בהתייחסו לזכויות של בני הזוג הנכרים הוא מתכוון להצלתם את בני זוגם בזמן השואה.

להכיל ולשמר בתוך הקהילה גם את מי ש"עומדים על הגדר". ההצדקה לויתור המעשי – אף כי לא הפורמלי – על שמירת מצוות היתה בהפניית תשומת הלב והדגש להסתפחות הרצונית והמודעת של המתגייר אל הקהילה, בהתנתקותו הרצונית מדתו הקודמת, ובהכרה שאי-קבלתו משמעותה אובדן משפחתו. כל השיקולים הללו עולים במפורש בדבריהם של הרב אונטרמן והרב גורן, אלא שהם טוענים שהטיעונים תופסים ביתר שאת במציאות בישראל. ההתנתקות מן התרבות והחברה הסובבת היא חד-משמעית; להסתפחות לקהילה היהודית יש משמעות גבוהה לאין ערוך יותר מן ההסתפחות המדוברת בגולה. ואילו החשש מאובדנה של המשפחה והטמעתה בחברה הסובבת הומר בחשש הפוך, חשש חדש ולא מוכר בגולה, להטמעות בתוך קהילת הרוב היהודית. ההסתפחות המודעת לקהילה היהודית התחלפה בהסתפחות מודעת למדינת ישראל.

אני חושב שלא קשה לראות את הזיקה שבין יחסם של הרב אונטרמן והרב גורן לגיור בישראל, ובין זיקתם העמוקה למפעל הציוני וליחסם למדינת ישראל. מאבק הגיור במאה התשע עשרה הוא בכואה לתדהמה וחוסר האונים של העולם הרבני מן המודרנה והחילוניות שהביאה: לשמר ולנסות להכיל, או שמא לוותר, להסתגר ולנסות להציל את מה שאפשר. לעומת זאת, הציונות ומדינת ישראל – אליבא דרב אונטרמן והרב גורן – הן קרש ההצלה של העם היהודי מפני ההתבוללות. כל מי שעולה לארץ רוצה להיות יהודי ויש לקבלו. הקשחת הגיור בישראל משמעותה החדרת תהליכי התבוללות לתוך המדינה שנועדה להציל את העם מהתבוללות. אך מעבר לכל זה, עלייה לישראל היא בעיניהם הצטרפות לקהילה יהודית אותנטית.

אני סבור שהדברים המפורשים של הרב אונטרמן והרב גורן עומדים בבסיס האידיאולוגיה של בתי הדין לגיור הפועלים כיום בישראל ושל הרבנים המובילים התומכים בהם, כגון הרב יעקב אריאל⁸¹, הרב שלמה דיכובסקי, הרב חיים דרוקמן, הרב חיים אמסלם⁸², הרב ישראל רוזן⁸³, ואחרים⁸⁴. יש מהם שיאמרו את הדברים בפירוש ובבהירות רבה, ויש פחות, וכפי שנראה להלן.

*

81 הרב יעקב אריאל, "עמך עמי – על בעיות הגיור בימינו", עיתון הצופה, ערב חג השבועות תשס"ח, 8.6.2008; ניתן לצפייה באתר מרכז ישיבות בני עקיבא <http://www.yba.org.il/show.asp?id=23647>. וראו גם מכתבו לרב יעקב אפשטיין, פורסם בשו"ת חבל נחלתו (לעיל, הע' 22), סוף סי' כה.

82 ראו: הרב חיים אמסלם, מקור ישראל – לקט תשובות ופסקים והוראות למעשה בענייני גרים וגיור מגדולי ישראל ראשונים ואחרונים, ירושלים תש"ע; הרב חיים אמסלם, זרע ישראל, לעיל הע' 22; הרב חיים אמסלם, וחילים יגבר – בענין גיורם של חיילים מזרע ישראל המשרתים בצה"ל, ירושלים תש"ע.

אל מול עמדתם של הרב אונטרמן, הרב גורן, וממשיכיהם בבתי הדין לגיור, ניצבת עמדה הלכתית המתנגדת בתוקף לרעיונות אלו. האוחזים בגישה זו ממשיכים למעשה את דרכם של מתנגדי הגיור מן המאה התשע עשרה, וסבורים שליכו של הגיור, שאין בלתו, הוא קבלת מצוות אמיתית. לטענתם, המדיניות "המכילה" של הרבנים המקלים הכניסה לתוך הקהילה משפחות הרחוקות מאורח חיים של קיום מצוות. לשיטתם אין בכך כל טעם, ויש להעדיף קהילה מצומצמת אך נאמנה, אותנטית באורחות החיים המסורתיים. הרבנים אונטרמן גורן וממשיכי דרכם סברו שהמציאות הישראלית מחזקת ומעצימה את שיקולי המקלים שהועלו במאה התשע עשרה; מהותה של מדינת ישראל כקהילה יהודית אותנטית, העלייה לארץ כהזדהות והתחברות אמיתית לעם היהודי, מהווים את הבסיס ההלכתי לגיור. אך כל אלו אינם שיקול הלכתי בעיני מתנגדיהם הסבורים שאף אם היה מקום לשיקולי המקלים באירופה, אין להם מקום במציאות הישראלית. מניעת התבוללות בישראל של יהודים שאינם שומרי מצוות, שאף היא מן השיקולים המרכזיים של הרב אונטרמן וממשיכיו, אינה יכולה להיות סיבה למתן לגיטימציה לגיור שאיננו על בסיס קבלה אמיתית של אורח חיים של תורה ומצוות. כך למשל כותב הרב גדליה אקסלרוד⁸⁵:

עלינו לשאול כיצד אפשר להמשיך לגייר אלפי אנשים בשנה לאחר שכל הרבנים והדיינים שנפגשים עם גרים אלה, הן בבתי הדין והן במחלקות

83 הרב ישראל רוזן, ואוהב גר – אור על הגיור בישראל (שיח ציבורי, דיוני הלכה, פולמוס, נספחים), אלון שבות תשע"א.

84 כגון הרב צפניה דרורי, רבה של קרית שמונה, הרב דב ליאור, רבה של קרית ארבע, והרב שאר ישוב הכהן, רבה של חיפה. הרבנים הראשיים הרב אליהו בקשי-דורון והרב ישראל מאיר לאו היו מיוזמי הקמת בתי הדין המיוחדים לגיור בשנות התשעים, שנדבר עליהם להלן. על עמדתו של הרב בקשי-דורון בגיור ראו הרב אליהו בקשי-דורון, שו"ת בנין אב, א, ירושלים תשכ"ב, סי' כב. על עמדתו של הרב לאו בגיור ראו הרב ישראל מאיר לאו, שו"ת יחל ישראל, א, ירושלים תשנ"ב, סי' כה. חשוב לציין שגם בקרב רבני הצינונות הדתית יש החולקים על עמדה זו – ראו למשל: משה ליכטנשטיין, "גר או תושב?", עלון שבות לבוגרי ישיבת הר עציון, כג (תשס"ט), עמ' 63-79. חד-משמעי בהתנגדותו היה הרב אביגדר נבנצאל, ראו מכתבו לרב יעקב אפשטיין, פורסם בשו"ת חבל נחלתו, ח"ח (לעיל הע' 22), סוף סי' כה.

85 הרב גדליה אקסלרוד, שו"ת מגדל צופים, ב, חיפה תשנ"ה, סי' לו [חזר ונדפס שם, ו, נספח בענייני גיור, סי' ד]; כל ההדגשות והסימנים השונים הם במקור. הרב אקסלרוד, דין בבית הדין הרבני בחיפה, עסק בנושא זה הרבה ולמעשה הוא הכוח המניע מאחורי ההתנגדות למהלכי הגיור של העולים ממדינות חבר העמים הסובייטי – ראו דבריו שם, א, יורה דעה, סי' כט-לא. סימן ל' נושא את הכותרת "תעודת הגיור במבחן ההלכה", ובו הוא מספר שכתב מכתב נגד הגיורים ושלח אותו לחמש מאות רבנים רושמי נישואים ברחבי הארץ כדי שלא ירשמו לנישואין את המתגיירים (שם, עמ' קכג), וכמו כן הוא מביא כמה מן התשובות התומכות בעמדתו שקיבל מאת רבנים בולטים. הרב אקסלרוד הוא מרבני

הנישואין, רואים בחוש ש"גרים" אלו אינם שומרים מצוות ואין בהם שום ריח של יהדות, וזה מוכיח שרובם של המתגיירים משקרים לרבנים בעת שמבטיחים להם שיקיימו מצוות לאחר הגיור, וכאשר אין קבלת מצוות וקיומם הרי הגיור אינו תקף, איך אפשר לטמון את הראש בחול ולהמשיך ולהכניס בכרם בית ישראל גויים גמורים, ומי יודע אם הדם היהודי שנשפך כמים ר"ל לא בא כתוצאה מזה, שהרי כתוב במשניות אבות פרק ה' משנה ח'... חרב באה לעולם על עינוי הדין ועל עוות הדין ועל המורים בתורה שלא כהלכה עכ"ל, עד מתי! עד מתי! תימשך ההתנהגות הזו???

לא ניתן להתעלם מן המתח שבין שתי הגישות שנידונו כמתח בשאלה היכן בסופו של דבר מרכז הכובד בגיור, ועל מה לא ניתן לוותר: ההזדהות עם הקהילה והעם, או שמא קבלה של חיי תורה ומצוות? שני המרכיבים הללו, שהובנו לכל אורך ימי הביניים כמשלימים ובלתי ניתנים להפרדה, הועמדו עתה זה מול זה⁸⁶. בקרב שני הזרמים ההלכתיים שתוארו לעיל אין מחלוקת שמבחינה מהותית הגר מתחייב במצוות, ושמבחינה פרוצדורלית קבלת מצוות היא חלק מתהליך הגיור – המחלוקת המעשית בין שתי הגישות היא בשאלה מה מוטל על בית הדין המגייר לעשות בהקשר זה: האם יש לקבל את הצהרתו של הגר ללא עוררין, או שמא יש לחקור ולוודא שקבלת המצוות כנה ואותנטית? ואם יש לחקור, אזי כיצד ועד כמה? והאם ניתן להסיק מאורח החיים שלאחר הגיור על הכוונה בשעת הגיור? המחלוקת המהותית והרעיונית העומדת ביסוד המחלוקת המעשית הזו היא מחלוקת בשאלה אם להכיר במציאות של קהילה יהודית מנוערת ממצוות; האם להכיר במציאות בה אנשים מזדהים ורואים עצמם

חב"ד הבולטים והפעילים בארץ, בדבריו (עמ' קכד) הוא מספר שכתב אף לאדמו"ר מליובאוויטש ושאל אותו "אולי הגיע הזמן לחדול [מן הגיורים]". תשובתו של האדמו"ר מל"ג בעומר תשמ"ד היתה "הרי הוא רב וכבר התחיל במצוה הגדולה הזו ומה השאלה עתה". דבריו של האדמו"ר עודדו את הרב אקסלרוד והוא הבין שאינו "רשאי מלהפסיק לזעוק ולהתריע על העוול הנעשה תחת השמש עד שיתוקן" (עמ' קכד). מודעת הגדולים נגד הגיורים (ראו להלן, הע' 89) שפורסמה מספר שבועות מאוחר יותר, והמהווה את התשתית לפסק דינו של הרב שרמן, היא תוצאה של השתדלותו של הרב אקסלרוד שבאה בעקבות תשובתו של האדמו"ר. הרב אקסלרוד והרב אברהם שרמן שכתב את פסק הדין שביטל את הגיורים, הם גיסים.

86 אין לקבל את הטיעון שהועלה על ידי מספר חוקרים כי לאורך ימי הביניים לא היתה דרישה לקבלת מצוות כחלק מתהליך הגיור, וכי דרישה זו נתחדשה בשלבים מאוחרים של הדיון. אכן, השאלה אם קבלה של המצוות היא חלק מן הטקס או תוצאה שלו היא שאלה שמתעוררת ונתונה במחלוקת מושגית. אולם הגיור עד לעת החדשה התייחס כאל מובן מאליו למחויבות במצוות והסתפחות לקהילה שומרת מצוות. ההפרדה שבין הקהילה היהודית ובין שמירת המצוות היא תופעה של העת החדשה ולפיכך עשוי להתקבל הרושם כאילו העניין לא היה רלוונטי להליך הגיור בימי הביניים.

כיהודים מחויבים אף שאינם שומרים מצוות? האם לראות כהסתפחות מלאה לעם היהודי בעצם ההתחברות למדינת ישראל ובהזדהות עימה? הלאומיות היהודית כמרכיב זהותי מרכזי, הנמצא במרכז השיח מאז עליית הציונות, זוכה כאן להכרה בפועל מצד זרם פסיקתי אחד, לעומת דחייה חד-משמעית על ידי זרם פסיקתי אחר.

*

הפולמוס הנזכר הגיע כידוע לפתחו של בית הדין הרבני הגדול, ובסופו של דבר גם לבית המשפט העליון. בבית הדין הרבני ניטש ויכוח חריף ולא נטול רגשות, כשהכוחות המרכזיים משני הצדדים היו הרב שלמה דיכובסקי מזה והרב אברהם שרמן מזה. פסק הדין האחרון שעורר סערה ציבורית עזה חתם למעשה את הדין בבית הדין הרבני הגדול, עם פרישתו של הרב דיכובסקי מבית הדין⁸⁷. הסערה הציבורית שחולל פסק הדין נבעה מכך שפסק הדין פסל את הגיור חמש עשרה שנים לאחר שגיורת חיה כיהודיה, נישאה וילדה ילדים. הסערה הציבורית נבעה גם, ואולי בעיקר, מן ההנמקות של בית הדין, ומן ההשלכות של ההנמקות הללו על אלפי גרים אחרים ועל עתיד הגיור בישראל. הדגש העיקרי בפסק הדין הוא על פסולתו של בית הדין המגיר. כזכור, אחת מדרישות הגיור היא שיעשה בפני בית דין של שלושה, והטענה המרכזית בפסק דינו של בית הדין הרבני הגדול היא שבתי הדין המיוחדים לגיור בראשותו של הרב דרוקמן, פסולים – "בית הדין המגיר... הוא בית דין פסול והם דיינים פסולים"⁸⁸ – ולפיכך אין תוקף לגיור. פסילת בית הדין מושתתת על גילוי דעת שפרסמו בשנת תשמ"ד (1984) ארבעה רבנים מובילים ומשפיעים בעולם החרדי, הנחשבים "גדולי הדור", ובהם הרב אלישיב, מורו ורבו של הרב שרמן; גילוי הדעת מביע

87 לפסק הדין של בית הדין הרבני הגדול ראו לעיל, הע' 1. לפסק דינו של בית המשפט העליון ראו בג"ץ 5079/08, פלונית ואח' נ' הדיין הרב אברהם שרמן ואח'; פסק הדין שנכתב על ידי השופט אליקים רובינשטיין ניתן ב-25 באפריל 2012. בסופו של דבר ביטל נשיא בית הדין הרבני הגדול, "הראשון לציון" הרב שלמה עמאר, את פסק הדין של בית הדין באשדוד והעביר את הדין לבית דין אזורי בתל-אביב. בית הדין בתל-אביב קבע שהגיורים תקפים ובכך התבטל גם פסק דינו של בית הדין הרבני הגדול. לפיכך החליט בית המשפט העליון לא להתערב בעניין, אף על פי שלא חסך מילות גנאי על אופן התנהלות בתי הדין הרבניים. הרב דיכובסקי כתב את עמדתו בפסק דין של בית הדין הרבני הגדול מ-8 בפברואר 2001 (תיק 1-12-309919363); הדברים פורסמו גם בקובץ תורה שבעל פה, מד (תשס"ד); וראו גם הרב שלמה דיכובסקי, "ביטול גיור למפרע", תחומין כט (תשס"ט), עמ' 267. וראו גם את עמדתו בפסק הדין פלוניס ט' (תיק מס': 2-12-6745), ניתן ב-27 בפברואר 2007.

88 עמוד 2 בפסק הדין. מבחינה הלכתית קשה להצדיק ביטול גיור למפרע (ראו המקורות הנזכרים לעיל בהערה 22) ולפיכך הנמקה זו של העדר בית דין עוקפת את הבעיה.

אריה אדרעי: פולמוס הגיור בישראל בהקשרו האידיאולוגי וההיסטורי

התנגדות תקיפה לגיור עולים במקום שאין ודאות שהם יקיימו בעתיד מצוות⁸⁹. כמו כן מושתת פסק הדין על דבריו של הרב משה שטרנבוך, שכתב כך⁹⁰:

רבו היום גרים שאומדנא דמוכח [שחזקה עליהם] דאף שמקבלים מצות ברור הדבר שלא ישמרו המצוות וכל כוונתם בגרות הוא לשם נשואין ולא לשמור דת וכה"ג [כהאי גוונא, במקרה כזה] לא מועילה הגרות כלל וזהו דעת כל גדולי הפוסקים... ובית דין המקבלים גרים כאלו מכשילים וגדול עוונם מנשוא... ונראה שדברי האחרונים שהעלו שאם יש אומדנא שאין מתכוונים לקיים המצוות לא חל הגירות אף שמלו וטבלו, היינו שמלבד שחסר בזה קבלת מצוות (שהוא עיקר גירות) שמעכב לכו"ע [לכולי עלמא, לכל הדעות], עוד חסר בזה כדין בית דין הנצרך לקבלת הגר, דכיון שמורים שלא כדין חסר בשם "בית דין" [חסר יסוד בית הדין הנדרש לגיור, כיוון שאין להחשיב "בית דין" המורה בניגוד לדין].

למעשה מדובר בגלגול של הוויכוח בין ר' שלמה קלוגר לר' יצחק שמלקיש, ושל הוויכוח מן המאה התשע עשרה בכלל. אולם הכרעתו של בית הדין הרבני לצד אחד בוויכוח לא הושתתה על דיון בעמדות הצדדים, אלא על הכרעת "גדולי הדור", ומשכך לא ראה עצמו בית הדין מוסמך להיכנס לוויכוח לגופו ולהביע עמדה. עוד קבע בית הדין, בעקבות דבריו הנזכרים של הרב שטרנבוך,

89 פורסם בעיתון המודיע, ט"ז באייר תשמ"ד (18.5.1984). גילוי הדעת מצוטט במלואו בעמוד 36 בפסק הדין, וכך אומר הרב שרמן באשר לסמכותו ותוקפו של כרוז זה: "בשני תיקים שעסקו בענין בטול גיור מחמת פגמים שבקבלת המצוות, הפניתי את כבוד הרב ש' דיכובסקי לקריאה והוראת הלכה שיצאה בט"ו בסיון תשמ"ד מרבותינו מרנן ורבנן פוסקי גדולי התורה והדור וראשי הישיבות, מרן הגרי"י קניבסקי זצ"ל, בעל 'הקהילות יעקב', מרן הגרש"ז אוירבך זצ"ל, מרן הגרמ"א שך זצ"ל ויבלח"ט מרן פוסק הדור הגרי"ש אלישיב שליט"א, בה נאמר: 'היות ולצערינו הגדול נתרכו לאחרונה מקרים של קבלת גרים, מתברר שאחוז גדול מהם לא חשב לקבל על עצמו שמירת תורה ומצוות בעת מעשה הגירות, הננו מזהירים בזה שהוא אסור חמור מאוד לקבל גרים מבלי להיות משוכנעים שאכן דעתם באמת לקבל עליהם עול תורה ומצוות, הדבר פשוט וברור שגיור ללא קבלת תורה ומצוות אינו גיור אפילו בדיעבד. גם הננו מזהירים את כל רושמי הנישואין שההלכה מחייבת אותם לבדוק את המציג תעודת גיור הן בארץ והן בחוץ לארץ האם באמת היתה הגירות כהלכה כאמור לעיל, רק לאחר מכן אפשר לרושםם". ולאחר שהוא מביא את דבריהם במלואם כותב הרב שרמן: "דברים אלו עומדים בסתירה מוחלטת ומבטלים את קביעתו הקטגורית של הרב דיכובסקי, שלא ניתן לפסול גירות בדיעבד. פסיקתם וקביעתם החד משמעית של פוסקי וגדולי הדור שאם מתברר שכל אותם גרים שהצהירו בפניהם שהם מקבלים מצוות ומתברר שהם לא חשבו בלבם לקבל על עצמם שמירת תורה ומצוות בעת מעשה הגיור, היינו בהכרזתם בפני בית הדין ובשעת טבילה, גיור זה בטל ואינו גיור אפילו בדיעבד".

90 עמ' 3-4 בפסק הדין. הציטוט מתוך הרב משה שטרנבוך, שו"ת תשובות והנהגות, א, ירושלים תשמ"ו, סי' תרי; ההדגשות בפסק הדין של הרב שרמן. מאז שנת תשס"ג מכהן הרב שטרנבוך כראש אבות בתי הדין של העדה החרדית בירושלים.

שבית דין שלא נשמע להוראת "גדולי הדור" הוא בית דין פסול, וממילא הגיור שגייר בטל משום שלא נעשה בפני בית דין. והסביר הרב שרמן⁹¹:

עבירה שהדיין וביה"ד מורים ופוסקים בנגוד לפסיקת כל גדולי הפוסקים... העבירה שדיין מורה בזדון בנגוד להלכה, היא עבירה במהות עבודתו... כאשר דיין לוקח שוחד, הוא נפסל מלהיות דיין... משום שלקחת השוחד פוגעת במהות תפקיד הדיין לדון ולשפוט משפט צדק.

לפנינו דוגמה מובהקת ליישומו של רעיון "דעת תורה" שהתפתח בתקופה המודרנית, ושמשמעותו התמסרות לגדול תורה כריזמטי, שיש להשמע להכרעותיו בשאלות ההלכתיות, ובעיקר במדיניות ההלכתית הראויה, מבלי שמוטלת עליו החובה לנמק את הכרעתו⁹². וממילא דיין שאינו מקשיב לפסיקתו הוא בבחינת מי שמורה "בזדון בנגוד להלכה", ודומה לדיין שלוקח שוחד. בשורות הבאות נציע מבט רחב יותר על המחלוקת ההלכתית המתבטאת בפסק הדין.

ה. על מה הוויכוח – מדינת ישראל כקהילה יהודית?

הרב גדליה אקסלרוד, מן הבולטים בהתנגדותם לגיור העולים, סבר שאין לפסול את בתי הדין לגיור באופן גורף, ויש לדון את הדיינים כשוגגים אך לא כמזידיים, זאת משום שבעיני עצמם המוטיבציה שלהם חיובית, והם חושבים שמעשיהם מצווה⁹³. הרב שרמן דחה רעיון זה וסבר שהתודעה העצמית של מצווה אינה מעלה ואינה מורידה בהקשר זה וסבר ש"אין לראות בהתנהלות זו שוגגים וטועים במצווה, אלא זדון גמור"⁹⁴. כך או כך, צודקים הרבנים אקסלרוד ושרמן באבחנתם שהרבנים העוסקים בגיור והרבנים התומכים בהם רואים במהלך זה מצווה. לשיטתם אין "היתר" לגייר, ואין הם "מקלים" אלא עוסקים במצווה ומקיימים "חובה" המוטלת עליהם. מתוך דבריהם מפציעה השקפת עולם

91 עמ' 5 בפסק הדין.

92 חידושו של המושג "דעת תורה" אינו רק בהיותו מעקר את השיח בשאלות הלכתיות מובהקות כמו זו שלפנינו, אלא גם בכך שהוא מעניק סמכות לרב גם בתחומים שבאופן מסורתי לא היתה לו סמכות. על "דעת תורה" בפסיקת ההלכה כתופעה מודרנית ראו: לורנס קפלן, "דעת תורה – תפישה מודרנית של הסמכות הרבנית", בין סמכות לאוטונומיה במסורת ישראל, בעריכת זאב ספראי ואבי שגיא, הקיבוץ המאוחד 1997, עמ' 105-145; גרשון בקון, "דעת תורה וחבלי משיח – לשאלת האידיאולוגיה של 'אגודת ישראל' בפולין", תרביץ נב (תשמ"ג), 497-508; בנימין בראון, "דוקטרינת 'דעת תורה' – שלשה שלבים", דרך הרוח – ספר היובל לאליעזר שביד, בעריכת יהודע עמיר, ב, ירושלים תשס"ה, עמ' 537-600.

93 כך העלה הרב אקסלרוד – ראו שו"ת מגדל צופים, לעיל הע' 85.

94 עמ' 21 בפסק הדין, לעיל הע' 1.

אריה אדרעי: פולמוס הגיור בישראל בהקשרו האידיאולוגי וההיסטורי

ותחושת שליחות. כך למשל כתב הרב ישראל רוזן, מי שהקים את מערך הגיור בתחילת שנות התשעים⁹⁵:

עלי להודות בפה מלא, אני מקבל באהבה וברצון את האשמותיו של דיין בית הדין הגדול הרב אברהם שרמן, שהאשים את דיני הגיור במניעים לאומיים. אני סבור כי להיבטים אלו אכן יש בית מבוא רחב בהלכה, ובודאי בסוגיות חברתיות כלל ישראליות.

והדיין הרב רוזנפלד כותב⁹⁶:

יש חשיבות לעזור ליהודים מתבוללים ובניהם לחזור לחיק היהדות... ולקרב כמה שיותר את נדחי ישראל החיים אתנו בישראל כדי שנעזור להם להתקרב ליהדות ולא להתבולל כאן בארץ ולהחטיא בכך גם את אחרים.

שלושה טיעונים שונים המועלים בכתיבת הרבנים אפשר לסווג "כמניעים לאומיים" המעוררים אצלם גאווה ותחושת שליחות, ומנגד כעס וזעם אצל מתנגדיהם. האחד – מדובר בצאצאים של יהודים ולפיכך חובה להרחיב את מעגל המתגיירים ולהשיב "בנים אובדים"; לעתים נקשר עניין זה לחזון אחרית הימים של הנביאים⁹⁷. השני – דאגה למשפחה שבנישואי תערובת, ודאגה לעתידה של החברה הישראלית שתקלע למערבולת של נישואים מעורבים. כך למשל כותב הרב אמסלם בשלבו שיקול זה עם השיקול הקודם⁹⁸:

95 ראו הרב רוזן (לעיל, הע' 83), עמ' 43.

96 ראו הרב שלמה רוזנפלד, "עת לעשות לגיור משפחות מעורבות", תחומין יז (תשנ"ז), עמ' 223 [מצוטט בפסק דינו של הרב שרמן בעמוד 20]; ראו גם: הרב דוד בס, לעיל הע' 22; הרב חיים אירס, "כי גרים ותושבים אתם עמדי", עלון שבות לבוגרי ישיבת הר עציון, כג (תשס"ט), עמ' 81.

97 הרב אמסלם הקדיש לנושא זה כמה מספריו – ראו: זרע ישראל, לעיל הע' 22; הרב חיים אמסלם, מקור ישראל (לעיל, הע' 82). הרב רוזן כתב בהקשר זה כך: "מינהל הגיור קם על ברכי תחושת השליחות והאתגר שנשקו לפעמי הגאולה אשר התבטאה בקיבוץ מאות אלפים מנדחי ישראל. הללו זרמו לציון מעבר למסך הברזל (מארצות חבר העמים לשעבר) ומעבר לנהר סמבטיון האגדי (מאתיופיה). קהיליית הגיור כולה... חשו בשנות הבראשית יום את דברי רבי צדוק הכהן מלובלין 'והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול ובאו האובדים בארץ אשור והנידחים בארץ מצרים', מדבר [ר' צדוק] על גיורן של הנשמות שנטמעו שנדחו ושאבדו בגלויותינו הרבות" – ראו הרב רוזן (לעיל, הע' 83), עמ' 26 (לדברי ר' צדוק הכהן מלובלין ראו פרי צדיק סוף פרשת ניצבים; וראו גם דבריו בספרו צדקת הצדיק אות נד: "עיקר היהדות בקריאת שם ישראל"). ראו בהקשר זה גם אשר כהן, יהודים לא יהודים – זהות יהודית ישראלית ואתגר הרחבת הלאום היהודי בישראל, ירושלים תשס"ז.

98 הרב חיים אמסלם, וחילים יגבר (לעיל, הע' 82), עמ' 7.

ובאמת אם דוחים אותם לסיבה זו, מלבד כל הקלוקלים שעלולים לצאת מנשואי תערוכת והתבוללות, עוד בה שנראה שעוברים על מה שמוכיח הנביא יחזקאל "ואת הנדחת לא השיבותם ואת האובדת לא ביקשתם" (לד ד).

השלישי, והוא המהפכני והמעניין ביותר – הוא הכרה מסוימת במציאות הישראלית כמציאות יהודית, ולפיכך יש להתייחס לעלייה ולחיים במדינת ישראל מתוך תודעת הזדהות, כביטוי להסתפחות ל"כלל ישראל" במובנו המקורי. וכך כותב הרב אמסלם⁹⁹:

מי שבנוסף להיותו מזרע ישראל, ע"י מעשיו מוכיח שיש לו אהבה והשתייכות לעם ישראל, ומוכן לסבול צרתם, על דרך מה שנאמר בגמרא ש"אומרים לו מפני מה באת, אי אתה יודע שישראל סחופים ודוויים וצרות באות עליהם, אם אומר יודע אני ואיני כדאי, מקבלין אותו"¹⁰⁰ ע"ש, וברוח זמנינו: אי אתה יודע שרצונך להשתייך לעם היהודי יחייב אותך לשרת בצבא היהודים, ולהכניס עצמך לסכנה ואולי למיתה, ובכל זאת, אומר יודע אני ובכל זאת מקבל על עצמו, האם זוהי סיבה מספקת לקבלו להתגייר, הגם שאנחנו יודעים ומשערים את יחסו הכללי בקשר לקבלת עול תורה ומצוות.

יש בדברים אלו אמירה ברורה: בהצטרפות לחברה הישראלית – בהזדהות עימה ובנכונות להתגייס לצה"ל – יש לראות משום הסתפחות מרצון לעם ישראל. ההבחנה שבין ההצטרפות לעם ולקהילה ובין ההצטרפות לדת ולמצוות, שדיברנו עליה לעיל בהרחבה, צפה עכשיו במפורש ובגלוי. הרב אמסלם לא מסתיר את המוטיווציה שלו לגייר את האנשים הנזכרים על אף הידיעה שלא יקיימו מצוות, בוודאי לא במובן המלא. לדבריו הגרים הם חלק מעם ישראל מעצם הנכונות להצטרף לחברה הישראלית, להזדהות איתה ולהגן עליה בחירוף נפש¹⁰¹. בהמשך הדברים הוא מסתמך על דברי הרמב"ם שלפיהם "כשיקיים

99 שם, עמ' 5. וראו שם בבירות: "בזמנינו נוצר מצב חדש, באים להתגייר ללא שום סיבה מהסיבות הנ"ל רק לאהבת העם היהודי וההשתייכות אליו".

100 יבמות מו ע"א; הובא לעיל ליד ציון 6.

101 בתשובה שעסקה בקראים טען הרב עובדיה יוסף ש"ידוע שכמה מהקראים וראשיהם חתרו בכל עוז למען מדינת ישראל גם בהיותם בגולה, ומהם שנמסרו בידי השלטונות והוציאו להורג על מה שפעלו במסירות נפש למען ישראל, ואף כבואם לארץ ישראל הם מתגייסים לצבא ישראל, ומגינים עלינו בכל כחם מידי המחבלים הרשעים שונאי ישראל... ומה יאמרו עלינו החופשים שאינם שומרי תורה ומצוות, בראותם שאנו מרחיקים את אלה שמוסרים עצמם בשביל ישראל, ומבדילים אותם מזרע ישראל וכן לא יעשה, ולכן יש להעמיד הדבר על קו הדין ועל האמת ועל השלום" (הרב עובדיה יוסף, שו"ת יביע אומר, ח, סי' יב,

אריה אדרעי: פולמוס הגיור בישראל בהקשרו האידיאולוגי וההיסטורי

אדם אחת מתרי"ג מצוות כראוי וכהוגן... מאהבה, הנה זכה בה לחיי העולם הבא" – אם כך, טוען הרב אמסלם, "מסירות הנפש למען כלל ישראל עד כדי סכנה ומיתה, כפי שבעוה"ר [בעוונותינו הרבים] קרה וקורה עם החיילים, בהחלט מצוה ראויה היא להיכלל בסוג זה"¹⁰².

*

בעת החדשה איבדה הקהילה היהודית את הזהות האחידה והמוצקה שלה לטובת זהויות משנה רבות, שיש להן קשת רחבה של טיפוסי זיקות לקהילה המסורתית. קשת התגובות למציאות זו בקרב העולם הרבני אף היא רחבה ומגוונת. היו מי שהיו מעוניינים לעשות מאמץ גדול כדי לשמר את אחדות הקהילה באופן כלשהו, והיו מוכנים לשלם מחירים משמעותיים מבחינתם בעבור שימור מסגרת-על אחידה לקהילה היהודית כולה. היו אחרים שסירבו להתפשר, ראו ברפורמה בגידה בערכי היסוד של העם היהודי, וקראו להסתגרות ולהתבדלות הקהילה האורתודוקסית. בתוכם היו גוונים שונים וגישות שונות, שהיו תלויים במקומות שונים ובאופי המשבר שהתרחש בצורות שונות במקומות שונים, וכמובן באופיו של הרב המגיב. ההסתגרות וההתבדלות בנימוקים של מאבק על שימור המסורת טמנה בחובה מהפכה משמעותית במונחיה של המסורת עצמה, משום שהיא הסירה מעל עצמה אחריות לכלל חברי הקהילה כפי שהיה מקובל במסורת. דפוסי התגובה השונים משקפים אפוא הכרעה ערכית בשאלה על מה מתוך העולם המסורתי אפשר, או צריך, להתפשר, וכיצד אפשר לעשות זאת. אפשר לומר – שוב, בקווים כלליים – שבקצות קשת התגובות עומד שיקול שלמות הקהילה אל מול שלמות אופי הקיום של המסורת הנורמטיבית, ההלכה. היחס לגיור ולגרים בעת החדשה הוא תוצאה ישירה של הוויכוח הזה ומשקף אותו באופן מובהק. שהרי דחיית הגר משמעותה, ברוב המקרים הנידונים, דחיית הילדים ובן הזוג היהודי – ומאידך-גיסא ברור לכל המדברים בנושא שמדובר בזוג שאינו מתכוון לאורח חיים דתי מסורתי. מכאן ברורה הזיקה שבין העמדה בנוגע לשלמות הקהילה באופן כללי, ובין היחס לגיור והשאיפה לקרב את המשפחה המעורבת.

ירושלים תשנ"ה, עמ' תטז). מכאן מבקש הרב אמסלם להסיק בקל וחומר על המציאות בזמן הזה בישראל, שמדובר בה בצאצאי יהודים, אשר נוסף לכך "רצונם להלחם ולשמור על עם ה', שבזכות אותם החיילים עשרות אלפי לומדים יכולים לעסוק בתורה, די לסיבות אלו כדי לקבלם לכתחילה לגיור ואנחנו מצווים לקרבם ולאיר להם פנים ולהקל עליהם" (וחילים יגבר [לעיל, הע' 82], עמ' 6).

102 שם, עמ' 9. לדברי הרמב"ם ראו פירוש המשנה למכות פ"ג מ"ז.

עליית הלאומיות היהודית והציונות לקראת סוף המאה התשע עשרה אף היא היתה תוצאה של התפוררות הקהילה היהודית המסורתית. התנועה הרפורמית חיפשה בתוך תחומה של הדת, תוך הצעת תיקונים נרחבים, הגדרות ומסגרות חדשות לקהילה היהודית; הציונות לעומתה סטתה אל מחוץ למושגיה של הדת ופנתה אל הלאומיות כדי להגדיר מחדש את הקהילה היהודית. המסורת היהודית לא ראתה את הדת היהודית כדת על-לאומית אלא תפסה את הזיקה שבין הדת היהודית והעם היהודי כמוחלטת, והגדירה את הקהילה היהודית כ"אומה" וכ"עם". הציונות ביקשה אפוא להגדיר מחדש את הקהילה היהודית, במושגים אשר מחד-גיסא נלקחו מתוך המסורת היהודית עצמה, ומאידך-גיסא היו מקובלים ומוכרים בחשיבה המדינית האירופית בת הזמן, והלכה למעשה היו מהפכה מבחינה יהודית פנימית. כל התנועות היהודיות המודרניות – הרפורמה, האורתודוקסיה והציונות – הן אפוא תוצאה של חיפוש הגדרה מעודכנת ומתאימה לזהות היהודית ולקהילה היהודית.

שאלת "מיהו יהודי" שהסעירה את מדינת ישראל בעשורים הראשונים שלה היתה תוצאה של המתח שבין שאיפתה של הציונות – וממילא בעקבותיה של המדינה – להגדיר מחדש את מהותה ואופיה של הקהילה היהודית, ובין רצונה להיאחז במושגי העבר¹⁰³. השאלה היתה אם ראייתה של ישראל את עצמה כקהילה יהודית תהיה במושגיה של הקהילה היהודית בעבר, או שמא המציאות

103 "חוק השבות" חוקק בשנת תש"י (1950) וקבע ש"כל יהודי זכאי לעלות ארצה", אך לא קבע הגדרה למושג "יהודי". בשנת 1958 קבע שר הפנים ישראל בר-יהודה כי כל מי שמצהיר בתום לב על היותו יהודי זכאי לעלות על פי חוק השבות ולהירשם כיהודי. החלטתו גרמה לסערה ציבורית ולמשבר קואליציוני. בעקבות זאת החליט ראש הממשלה דוד בן-גוריון לפנות לחמישים אנשי רוח יהודים בבקשה לחוות את דעתם בשאלה מה צריכים להיות קני המידה להכרה ביהדות. רוב המשיבים אימצו את ההגדרה ההלכתית ובן-גוריון החליט לבטל את הוראות הרישום של בר-יהודה. אולם מאוחר יותר, בפרשת דניאל שליט, קיבל בית המשפט העליון את עתירת משפחת שליט וקבע שיש לרשום כיהודים את הילדים שנולדו לאם נכריה ואב יהודי. בעקבות פסיקה זו והסערה הפוליטית שקמה בעקבותיה אימצה הכנסת ב-10 במרץ 1970 שינוי לחוק השבות ובו הגדרה ליהודי בהתאם להלכה: "לענין חוק זה, 'יהודי' – מי שנולד לאם יהודיה או שנתגייר והוא אינו בין דת אחרת" (סעיף 4 לחוק המתוקן). אולם על אף לחצים רבים המחוקק סירב לאמץ הגדרה מדויקת יותר למושג "נתגייר". יחד עם התיקון הזה הוסף גם סעיף 4 לחוק המעניק זכות שבות גם "לילד ולנכד של יהודי, לבן זוג של יהודי ולבן זוג של ילד ושל נכד של יהודי". רוב המתגיירים בישראל ואשר עליהם נסובה המחלוקת הנידונה במאמר זה, עלו ארצה מכוחו של סעיף זה בחוק. על חוק השבות ותולדות הפולמוס בישראל ראו אמנון רובינשטיין וברק מדינה, המשפט החוקתי של מדינת ישראל, תל אביב תשס"ה, עמ' 318-335, 398-413, 1075-1086; לתשובות חכמי ישראל לבן-גוריון ראו אליעזר בן רפאל, זהויות יהודיות – תשובות חכמי ישראל לבן-גוריון, באר שבע תשס"א; לפסק דין בפרשת שליט ראו בג"ץ 58/68, שליט נ' שר הפנים, פ"ד כג (2) 477.

הלאומית והקמתה של המדינה היהודית חייבו גם הגדרה חדשה למושג "יהודי" ולקהילה היהודית. בסופו של דבר הושגה כידוע פשרה ולפיה "יהודי" הוגדר בחוק השבות במושגים הלכתיים, אך לא נקבע מהו גיור תקף. ואכן, הוויכוח הציבורי בשאלת "מיהו יהודי" התחלף בוויכוח ציבורי בשאלה "מיהו גר". אכן, בעשורים הראשונים של מדינת ישראל היו הציבור הדתי והעולם הרבני, על כל זרמיהם וגוניהם, מאוחדים פחות או יותר בשאלת הגיור ובדרישה מן הממשלה לאמץ מבחנים הלכתיים אורתודוקסיים לגיור, אולם החל מגל העלייה מברית-המועצות בשנות השבעים של המאה העשרים, ובעיקר בעקבות גל העלייה של שנות התשעים, התפרקה החבילה והתפצלו הדעות בתוך העולם הדתי בישראל, כפי שתואר בהרחבה לעיל. השינוי נבע לדעתי מהשתנותה של השאלה מן המימד הסמלי – בהיותה נוגעת לאנשים בודדים בשנות החמישים והשישים – אל המימד החברתי הרחב, הנוגע לאלפים רבים. ויכוח תוסס ורווי יצרים מתנהל בישראל החל מתחילת שנות התשעים, וכפי שהצעתי לאורך המאמר הערכים והשיקולים העומדים בתשתית הוויכוח הם למעשה גל חוזר של הוויכוח ההלכתי במאה התשע עשרה: הכרה בנסיבות המשתנות ושאיפה לשמר מסגרת כלשהי לקהילת-העל היהודית ותחושת האחיות כלפי המשפחה היהודית או שמירה על קהילה קטנה אך מסורתית ונאמנה לערכי העבר. התאמתו של הוויכוח הזה למציאות העלייה לישראל ממדינות חבר העמים של ברית-המועצות לשעבר, אף חידדה והחריפה אותו. החשש מאובדנה של המשפחה כולה בגלל דחיית המבקש להתגייר – נימוק שהעלו פוסקים רבים במאה התשע עשרה – הומר עכשיו בנימוק של אובדן זהותה של הקהילה היהודית עצמה, כלומר של מדינת ישראל, כקהילה יהודית. החשש המסורתי של התבוללות החוצה אל הרוב הנכרי, הומר במציאות של חברת-רוב יהודית בחשש של התבוללות וטמיעה אל תוך הרוב היהודי. מעל כל זה מרחפת ההכרה העקרונית במהותה של מדינת ישראל ושל העלייה לארץ ישראל. הבחירה מרצון בקהילה היהודית – הנימוק שהעלה ר' שלמה קלוגר – הומר עכשיו בנימוק שנראה משכנע עוד יותר: העלייה לארץ, ההזדהות כיהודי בה, וקשירת הגורל עם העם היהודי ומאבקו. ההכרה שבשתיקה שמשמעות קבלת הגר היא ויתור בפועל – אף אם לא במוצהר – על קבלה אמיתית של קיום מצוות, זהה בשתי התקופות. המחיר שהיו מוכנים לשלם הפוסקים "המכילים" של המאה התשע עשרה כדי להרחיב את גדרות הקהילה ולכלול בתוכה גם את המתבוללים למחצה לשליש ולרביע, הוא המחיר שמוכנים הפוסקים "המכילים" של המאה העשרים לשלם כדי לשמר את זהותה היהודית של מדינת ישראל. החידוש האמיתי והנועז שבפסיקתם הוא שיש בה הכרה – הלכה למעשה – בזהות יהודית המבוססת

על אדנים שהם בעיקר קהילתיים ולאומיים: קבלה של ישראל כקהילה יהודית
אותנטית וראייה של ההסתפחות אליה – הסתפחות כנה לעם היהודי¹⁰⁴.

*

מרכיב מובנה בפסיקת ההלכה הוא עיצוב המדיניות הראויה והנדרשת לחברה
במקומו ובזמנו של הפוסק, ואשר תבטא בצורה הטובה והמאוזנת ביותר את
מכלול הערכים ההלכתיים. פניו של פוסק ההלכה צופות לעתיד – בפסיקתו

104 אף אחד מן הרבנים לא מוכן לוותר באופן פורמלי על קבלת מצוות בבית הדין כחלק
מהליך הגיור – ראו למשל הרב דוד בס, "גיור וקבלת מצוות הלכה למעשה", צהר ל
(תשס"ז), עמ' 29. יתרה מכך, על המתגיירים להשתתף בלמידה ובחינות די משמעותיים.
יש אומנם מן הרבנים שמוכנים להודות בפה מלא שהם מסתפקים במצוות עיקריות – כך
למשל כתב הרב אמסלם: "ולענין מעשה ברור שבלי קבלת תורה ומצוות לגמרי אין
אפשרות לקבלם, וכאלה שימשיכו לחיות כמאז ומקדם לכל דבר ועניין, בלא שום שינוי
מעשה המראה כניסה ליהדות, הלב וההיגיון הבריא ממאן לקבל, אולם ב"ה כאן בארץ
ישראל שבנקל אדם יכול להיות 'שומר מסורת' ע"י כך שמקדש על היין בשבת, צם ביום
כיפור, האישה מדלקת נרות בע"ש, נמנע ממאכלי טריפה, נמנע מחמץ בפסח, מכבד
החגים המסמלים את היהדות... הלאו נחשוב אותם כגויים? הנאמר על כאלו שלא עשו
בוה כלום? בודאי שלא! ובכאלו מילה וטבילה לשם יהדות עם קבלה וקיום מהמצוות
הנ"ל ודאי תועיל" (וחילים יגבר [לעיל, הע' 82], עמ' 8). אין כוונתו של הרב אמסלם
שבעת קבלת המצוות יסכים הגר לקבל רק מצוות אלו, אלא שקיום בפועל שלהן מספיק.
על המשמעות והחשיבות ההלכתית שבקבלת המצוות, אף אם יודעים הרבנים שהמתגייר
לא יעמוד בכך, הארכתו במקום אחר – ראו אריה אדרעי, "ואין אחריותם עלינו? עוד
לפולמוס הגיור", אקדמות כד (תש"ע), עמ' 201-204 ("מה בין העלמת עין לקריצת
עין?"). שם הראיתי שדרך זו מקובלת בהלכה במקרים שלא ניתן לקיים את ההלכה ברמה
הרצויה, וכי לאמירה זו יש תפקיד הצהרתי: הצהרה על החוק הרצוי והנכון לכתחילה
והצהרה שהנעשה כאן אינו הדבר הרצוי לכתחילה. וראו דבריו של הרב הרב דוד צבי כ"ץ
קאטצבורג, שהובאו לעיל בהערה 47, שהציע שבמקרים כאלו יקבלו את הגר בבית דין של
הדיוטות, כדי להצהיר שאין זה הדין הרצוי לכתחילה, אלא נעשה בדלית ברירה.
מבחינה הלכתית פורמלית ההסבר שעולה הרבה בכתיבה הרבנית בהקשר זה עוד במאה
התשע עשרה הוא הכלל "דברים שבלב אינם דברים", ולפיכך אין לו לדיין לחטט אחר
כוונותיו של המתגייר אם הוא מצהיר שמקבל עליו מצוות – ראו דבריו של הרב
דיכובסקי: "אין לנו 'אנן סהדי' מה היה ברגע הגיור. הסדר הוא שהמתגייר או המתגיירת
מקבלים על עצמם בפה מלא שמירת מצוות, רגע אחד לפני הכנסת הראש למים... יתכן
מאוד שבאותו רגע גמרה המתגיירת בלבה לקבל מצוות או שטבלה על דעת מה שאמרה
רגע לפני הכנסת הראש למים, אלא שאחרי כן חזרה בה. לא ניתן לבטל גירות ללא 'אנן
סהדי' ברור בשעת מעשה. קשה ליצור 'אנן סהדי' למפרע, כי דבר זה הוא בגדר השערה
בלבד. בנוסף, בית הדין שגייר את האמא, אינו נחות מבית-דין של הדיוטות בזמן שמשון
ושלמה. אין לחשוך בהם שלא הודיעו את המצוות ועונשן, ושאלו היתה המתגיירת
מפקפקת בקבלת המצוות היו מבצעים את הגיור. כיצד ניתן על יסוד אומדנות וסברות,
ואפילו על יסוד הוכיח סופן על תחילתן, לפסול את הגיור?" (עמ' 27 בפסק דין בתיק
מספר 6745-12-2 [לעיל, הע' 87]).

אריה אדרעי: פולמוס הגיור בישראל בהקשרו האידאולוגי וההיסטורי

הוא ישפיע על העולם החברתי והרוחני של קהילתו ויעצב את פניה, ועליו להביא זאת בחשבון בשעה שהוא מכריע בשאלות הלכתיות הבאות לפניו. המודעה הנזכרת של הרבנים, ושעליה ביסס הרב שרמן את פסק דינו, היא הצהרה על מדיניות הלכתית. גם בכתביהם של הרבנים הציוניים הדתיים בוקעים שיקולים ברורים של מדיניות הלכתית. הוויכוח בין הגישות לגיור, שנידון לעיל, משקף התנגשות בין ערכים הלכתיים שונים. השאלה באיזה ערך לבחור וכיצד להכריע היא אידאולוגית וערכית. שורשיה טמונים, כפי שניסיתי להראות במאמר זה, בדפוסי התגובה לפיצול הקהילה היהודית במאה התשע עשרה, וביחס הערכי למדינת ישראל כקהילה יהודית וכמדינתו של העם היהודי.

