

הרב אליקים קרוםביין



על המומר והגר קדושת ישראל בעקבות תפיסתו של מו"ר הרב אהרן ליכטנשטיין זצ"ל

- הקדמה: הזהות היהודית ודרך חקירתה
- ההמרה כאפשרות הלכתית ■ על
- פרשנות "עשאו עובדי כוכבים" ■ בין
- "שם" לבין "קדושה" ■ "דניאל": כנסת
- ישראל בטבעיותה ורוחניותה ■ "גרות":
- הזהות היהודית כמושרשת בטבע ■ סיכום

הקדמה

הזהות היהודית ודרך חקירתה

הזהות הישראלית הייתה מאז ומתמיד בגדר חידה: מצד אחד, ההלכה היהודית מכירה בעובדה שמדובר במציאות ביולוגית; ומצד שני, מכירה אותה הלכה גם ביכולתו של האדם להגדיר את זהותו מחדש, בוודאי כיהודי, וייתכן אף כזר (כפי שנראה לקמן), בלא קשר לנתוניו הטבעיים. גם אחרי שהשלמנו עם עצם היכולת להחליף זהות אתנית, אפשרות מביכה כשלעצמה, עומד לפנינו הקושי של קביעת הקריטריונים: מהם התכנים שהמועמד חייב להזדהות עמם או להתכחש אליהם, כדי שנכיר בשינוי מעמדו האישי?

למהותה של הזהות היהודית, הקדיש הרב ליכטנשטיין (להלן הרא"ל) שתי מסות כתובות: הראשונה, "האח דניאל והאחוה היהודית" (להלן "דניאל"), מהווה הבעת עמדה הגותית-הלכתית בעניינו של הנזיר הנוצרי "דניאל" אוסוולד רופאייזן, יהודי מומר שדרש שהמדינה תכיר ביהדותו; והשנייה, "גרות: לידה ומשפט" (להלן "גרות"),

ניתוח מעשה הגרות מבחינה רעיונית ומשפטית.¹ שני המאמרים מעמיקים בהגדרת ההשתייכות לכנסת ישראל ובזהותו של מי שחבר בה. על רקע זה, נבחן בהם מעשה ההשתמדות ומעשה הגיור כפעולות דתיות וחברתיות.²

לפני שנתחיל בהצגת השאלות שרבנו זצ"ל דן בהן, נקדיש מילים אחדות למתודולוגיה שלו בשני מאמריו. ראוי שלא נפסח על עניין זה, מפני שנוסף על חשיבותו כשלעצמו, הוא נוגע בעקיפין לנושא העיקרי שנדון בו.

בתור איש הלכה מובהק, ברור שהניתוח ההלכתי הוא בעיני הרב יסוד שעל פיו יש לעצב את התפיסה ואת ההסתכלות, וגם קנה מידה לבחון באמצעותו כל רעיון ואפשרות. מאידך גיסא, מודעותו הדתית של הרא"ל יונקת גם מפן אחר באישיותו התורנית: התמצאותו והזהרותו עם החכמה האנושית האוניברסלית. הוא משוכנע שההגות הכללית היא מפתח חשוב להבנת המסרים העמוקים שבתורתנו, אם על דרך השיתוף ביניהן אם על דרך ההנגדה ביניהן.

והנה, דרכי ניתוחו ההלכתי של הרא"ל נפרסו על ידו בכתב ובעל פה וגם תוארו בידי אחרים. בלי להיכנס כאן לפרטים, נאמר רק ששיטתו ממשיכה את מסורת הלמדנות הישיבתית הבריסקאית, והדבר עולה במובהק מחידושי התורה שכתב.³ אך במסות שלפנינו, מופיעה לצד העיון ההלכתי גם ההגות הקיומית והפילוסופית. השפה חורגת מן השיח הרגיל של בית המדרש. היא משיקה לאוניברסלי, ואף מתייחסת להוגי דעות שאינם בני ברית, שהם לכאורה בגדר "רקחות וטבחות" המסייעות להרא"ל בליבון סוגיות תורניות מובהקות.

נוכח השילוב הזה בין העולמות, שואל הקורא את עצמו, כיצד רואה הרא"ל את המתודה שלו מבחינה עקרונית, מהו המטען הפנימי היסודי ומהי הקומה הנוספת? הרי, אם להתבונן בפשטות בהיבט הביוגרפי, סביר שהגרעין הראשוני הוא השתייכותו של המחבר לבית המדרש המסורתי, שבו גדל והתחנך בנערותו ובבגרותו, ואילו ההשתלמות ההומנית-אקדמית לאחר מכן היא התוספת לחינוכו היסודי. אבל מאידך גיסא, נשאלת

1 שני המאמרים נדפסו בעת האחרונה בקובץ מאמרים של הרב ליכטנשטיין מוסר אביב: על מוסר, אמונה וחברה (אביעד כהן וראובן ציגלר עורכים, התשע"ו), בעמ' 247-270 ובעמ' 145-162 (בהתאמה), ועל פיו קבענו את עימוד ההפניות. "האח דניאל" נכתב במקורו (באנגלית) בשנת תשכ"ג, ו"גרות" בשנת תשל"א. ההדגשות בציטוטים מתוך המאמרים הן שלי.

2 רבים דנו בגדרי הזהות היהודית והשתקפותם בהלכה, במיוחד הלכות גרות. ראה לאחרונה מאמרו של הרב יצחק רונס "תפיסת הגיור הציונית הדתית - עיון במשנת הרב שאול ישראל" צהר לט 259 (התשע"ו), הסוקר כמה דעות בעניינים אלה כרקע להצגת שיטת הרב ישראלי. כאן נעיר מדי פעם על נקודות השוואה והנגדה בין הרא"ל לבין גישות אחרות, ואף נפנה למאמרו של הרב רונס.

3 ראה מאמריו הלמדניים של הרב ז"ל, שכוונסו במנחת אביב (הרב אליקים קרומביין עורך, התשע"ד).

על המומר והגר - קדושת ישראל בעקבות תפיסתו של מו"ר הרב אהרן ליכטנשטיין זצ"ל

השאלה: מהי ההצדקה לאותה התרחבות כללית? האם אין היא צופנת בחובה את האמירה שהיהודי הוא לפני הכול בן אדם, ושהחובה והתשוקה לעבוד את הבורא הן תכונות אנושיות יסודיות, שפירשה אותן ופירטה אותן תורת ישראל?

המאמר "גרות" מחדד את השאלה בעצם מבנהו, עוד יותר מהמאמר "דניאל". כי בזה האחרון נחקרת ההלכה קודם כול בגישה למדנית קלסית, ולאחר מכן מופיע פרק הגות נפרד ומקביל לדיון הקודם. טענת המאמר היא ששני המהלכים מובילים למסקנה משותפת. מאידך גיסא, במאמר "גרות" אין פיצול בשית. הוא מניח לפנינו מראש שתי קטגוריות אפריוריות, מושגים הגותיים שאינם תוצר של הלקסיקון הבריסקאי, ומעגן באמצעותם את הדיון בהלכות גרים וגרות. הרעיון הרוחני ארוג כאן ביריעה ההלכתית גופה בלא הפרדה. אין כאן שאלה של עיקר וטפל, אלא הלכות המביעות בכיטוין המעשי והמציאותי את הרוח הפנימית הפועמת, המתנסחת במונחים קיומיים ואנושיים.

ובכן, ההשקפה על הצורה והמתודולוגיה מובילה אותנו היישר לעניין עצמו, ליחסיהן המורכבים של הטבעיות והאוניברסליות והישראליות. דומה שדווקא ההתמודדות הזאת היא תרומתו הייחודית של הרא"ל מבין שלל העמדות והגישות שהובעו בעניין הזהות היהודית בהלכה ובהגות.

ההמרה כאפשרות הלכתית

הרא"ל מצהיר מראש שעניינו של האח דניאל צריך להידון משתי נקודות מבט: הכרעה הלכתית בדבר האפשרות לשלול מן המומר את מעמדו כיהודי, וגם הכרעת אותה שאלה לאור הגדרת תוכן הזהות היהודית מתוך התמודדות פילוסופית קיומית. הרא"ל מתחיל במחקר הלמדני, תוך קביעה שרק לאורו של מחקר זה ניתן לקיים את הדיון הפילוסופי.

כדרכו בקודש, עומד הרא"ל על העובדה שאת השאלה ההלכתית, "האם המומר מפסיד את יהדותו?", יש לצרוף בכור הדיוק והגדרת המונחים. קודם כול, באיזה מומר מדובר? הרא"ל פורס לפנינו חמישה טיפוסים ראשיים מן הקל אל הכבד, למן מי שאוכל נבלות לתיאבון ועד המומר לכל התורה. מאידך גיסא, צריך לציין בדיוק גם את התחום ההלכתי שעליו אמורה המומרות להשפיע, שהרי עולם ההלכה מלא דוגמאות לפסילת יהודי על רקע סטייתו במידה קלה או חמורה מן הדרך הישרה. לפעמים העברייין מאבד את כשירותו לבצע פעולות הלכתיות (כגון כתיבת סת"ם או הבאת קרבן), ולפעמים את זכויותיו השוויוניות ביחס לשאר בני הקהל (כגון השבת אבדתו או אי הלוואתו בריבית). על פי רוב, קשה לקבוע שיש כאן שלילת מעמדו כישראל לצורך עניינים אלה, טוען הרא"ל, כי ייתכן ששמירת המצוות כשלעצמה היא דרישת הסף, לא המעמד האישי.

מה גם שלגבי רבות מן הנפקא־מינות האלו, די ברמת מומרות "קלה", כגון עבריינות על איסור אחד לתיאבון (בניגוד למרדנות "להכעיס"), שבוודאי אין בה כדי להרוס את המעמד האישי עד היסוד. לכן, המבחן האולטימטיבי הוא מעמדו של המומר מבחינת האישות. וכיוון שאין תוקף לאישות בין גוי לבין ישראלית, עלינו לבדוק את השאלה אם ייתכן שתהליך המרה ייחשב די חמור עד כדי ביטול הזהות הישראלית ושליטת תפיסת הקידושין? או האם נאמר, כמו ששגור בפי העולם, "ישראל אף על פי שחטא, ישראל הוא", בכל מצב?⁴ נביא כאן את החומר הראשוני שהביא הרא"ל בעניין זה, ונוסיף עליו כדי להשלים את התמונה.

הרמב"ם פסק את הדבר במפורש (משנה תורה, אישות, פרק ד, הלכה טו):

ישראל משומד שקידש, אף על פי שהוא עובד ע"ז ברצונו - הרי אלו קידושין גמורין, וצריכה ממנו גט.

וכפי שמציין הרא"ל, הדברים יסודם בגמרא מפורשת לא פחות (יבמות מז ע"ב):

טבל ועלה - הרי הוא כישראל לכל דבריו. למאי הלכתא? דאי ביה ומקדש בת ישראל, ישראל מומר קרינא ביה, וקידושיו קידושין.

היה פשוט לבעל הסוגיה שקידושי מומר שהוא יהודי מלידה תקפים לחלוטין, והוא רואה חידוש רק בעובדה שדין דומה נוהג בגר, שכן כאן יכולנו לומר שחזרתו מקבלת עול מצוות מקעקעת את התגיירותו.

ואכן ה"בית יוסף" (אבן העזר, סימן קנז) הביע תמיהה על הפוסקים המעטים השוללים את יהדות המומר (ראה טור, אבן העזר, סימן מד).⁵ הרא"ל מפנה לדבריו, אך אינו מציין שר' יוסף קארו התבסס על מקור אחר, אף הוא בגמרא (יבמות טז ע"ב - יז ע"א). רב אסי העלה חשש לקידושי גוי בזמן הזה עקב האפשרות שלאמתו של דבר אינו גוי אלא צאצא עשרת השבטים. ואולם שמואל דחה את חששו, שהרי בני עשרת השבטים נשאו נשים נכריות, והכלל הוא: "בנך מן הנכרית אינו קרוי בנך". וכנגד האפשרות שה"גוי" שלפנינו הוא צאצא של אחת מן הנשים הישראליות מעשרת השבטים שנשבו, מביא שמואל מסורת ש"בנתא דהוא דרא אצטרוי אצטרו", כלומר סבלו מפגיעה רחמית שמנעה מהן

4 מקור הפתגם הוא בגמרא (סנהדרין מד ע"א). על תולדות השימוש בו ביחס למומר, ראה יעקב כ"ץ הלכה וקבלה (התשמ"ד): "אף על פי שחטא ישראל הוא", עמ' 255-269. יש במאמרו של כ"ץ גם משום סקירת עמדות בסוגיית מעמדו ההלכתי של המומר בהקשרים היסטוריים.

5 וראה התכתבות הגאונים הענפה סביב אפשרות זו אצל בנימין מנשה לוי אוצר הגאונים - מסכת יבמות (התרצ"ו), עמ' 34-37. גם שאלת ירושת המומר העסיקה מאוד את הגאונים. ראה הנ"ל, אוצר הגאונים - מסכת קידושין (הת"ש), עמ' 29-36.

על המומר והגר - קדושת ישראל בעקבות תפיסתו של מו"ר הרב אהרן ליכטנשטיין זצ"ל

ללדת. והנה אותו האיש המקדש הנידון בסוגיה הוא בוודאי גוי גמור על פי התנהלותו, ובכל זאת מניחה הגמרא שאילו היה נולד מאם יהודייה, קידושיו היו קידושין, מפני שבמקרה זה אינו גוי אלא יהודי מומר.

אך למרבה ההפתעה, הרא"ל טוען שמסקנה זו, המושמעת כמעט פה אחד על ידי הפוסקים, נסתרת מגמרא אחרת, שמתברר ממנה שהתנהלות המומר אכן יכולה לפגוע בשיוכו הלאומי. מתברר ש"יש גבול למשיכת יתר מן החשבון, ורצועת הגומי עשויה להיקרע" (עמ' 255). ההפתעה גדולה עוד יותר, כיוון שהמקור לחידוש זה הוא דווקא הסוגיה ביבמות, שהביא ממנה ה"בית יוסף" ראייה הפוכה.

כאמור, ה"בית יוסף" ציטט את שמואל, השולל את החשש לקידושי הגוי, משום שבמציאות לא ייתכן שהוא צאצא של עשרת השבטים. אולם מיד מופיעה שם לשון אחרת, שניתן להבינה כדרך אחרת להסיר את החשש:

איכא דאמרי: כי אמריתה קמיה דשמואל, אמר לי: לא זזו משם עד שעשאומו עובדי כוכבים גמורים, שנאמר: "בה' בגדו כי בנים זרים ילדו".

הרא"ל מבין שהייחוס כאן אינו קובע, וכי "בגידתם" של עשרת השבטים גרמה להם להיות בגדר עובדי כוכבים גמורים, שאין קידושיהם קידושין. המומרות אכן הפקיעה את קדושת ישראל. הרא"ל קובע שזו הדעה "העיקרית" בסוגיה, ואינו מזכיר כלל את ה"לישנא קמא". לעניין זה, עוד נחזור להלן.

אולם גם אם כן היא מסקנת הגמרא ביבמות יז ע"א, איך היא מתיישבת עם מה שאמר הסתם דגמרא לעניין הגר שחזר בו, שקידושיו קידושין בכל מקרה (יבמות מז ע"ב)? כאן מובאת מסורת לא מוכרת שקיבל הרא"ל מפי רבו, הגרי"ד סולובייצ'יק. הגרי"ד סיפר שבהזדמנות מסוימת "נתפס" ר' חיים מבריסק (סבו של הגרי"ד) במה שנראה היה כחוסר עקיבות. נער יהודי שיצא לתרבות רעה והצטרף ל"בונד" נקלע למצוקה, ור' חיים יצא מגדרו כדי לחלצו.⁶ מאידך גיסא, סירב הגר"ח להשתתף באירוע שנערך לכבוד משומד שנהג לתמוך בבני הקהילה. כאשר נשאל על כך, הסתייע ר' חיים בסתירה האמורה בין הסוגיות, כשהוא מיישב אותה תוך כדי דיבור: לא כל המומרים שווים. יש מומר שהוא נשאר בכל זאת יהודי, אבל יש מומר אחר שזהותו היהודית מתרוקנת לחלוטין: "הלה היה חוטא, אבל זה הוא משומד. ילדיו כבר לא יידעו שהם יהודים".

6 פרטי המעשה הובאו על ידי הרב אהרן סולובייצ'יק פרח מטה אהרן א, על ספר המדע לרמב"ם (התשנ"ז), עמ' 16. ר' חיים עיכב את תפילת יום הכיפורים עד שגויס הסכום שנדרש לפדיון הצעיר שהיה בסכנת מוות.

הרא"ל מרחיב בהסברת טענת הגר"ח. חז"ל שייכו את הביטוי "בן נכר" למומר, ואולם יש שתי דרכים ל"ניכור", ואינן דומות זו לזו (עמ' 255):

ראשית קיימת כפירה במעשים, בן נכר שהוא מי "שנתנכרו מעשיו לאביו שבשמים" (זבחים כב ע"ב). הכפירה שעסקנו בה עד כאן, בין אם היא באה לידי ביטוי בחילול שבת בפרהסייה או בעבודת אלילים או בעברה על איסורים כדי להכעיס, נמצאת בדרך כלל בקטגוריה הזאת. כל עוד מדובר במשומד שכזה, "יהודי שחטא", הרי הוא נשאר יהודי. ואולם יש סוג שני של "בן נכר". יש כפירה שהיא לא במעשים כי אם בגופו של אדם, ניכור שבא לידי ביטוי לא רק בביצוע חטאים מסוימים כי אם בניתוק מוחלט של הקשרים האישיים עם היהדות, בניכור מוחלט מן העם היהודי ומן ההיסטוריה שלו כקהילה רוחנית ופיזית, ובסופו של דבר בהיטמעות מלאה אל תוך חברת הגויים. אנשים כאלו אינם מוצאים מן הכלל בגלל מעשה של כפירה. גם אין נוהגים כלפיהם כאילו היו זרים בעלמא. האנשים הללו "בה' בגדו כי בנים זרים ילדו".

בניגוד למה שעולה מקריאה פשוטה במקורות ההלכתיים, נטען כאן ש"מומר לכל התורה" אינו בהכרח המומר האולטימטיבי. יש התרחקות גדולה עוד יותר, המתרחשת בלבד של מי שמנתק את זהותו המודעת לגמרי ועוקר אותה מכור מחצבתה. בקיצוניות הזו, מופקעת לחלוטין קדושת ישראל.⁷ לפי קביעתו של ר' חיים, כל הראשונים שקיימו את קידושי המומר לא התייחסו אלא למומר "כמעשיו", אבל יצטרכו להסכים, לאור דברי הגמרא ביבמות יז ע"א, שמומר "בגופו של אדם" מוצא אל "מחוץ למחנה" ישראל, ואינו יכול ליצור אישות.⁸

המהלך ההלכתי המחודש אינו מסתיים כאן, ויש בו עוד חוליה. האפשרות שיהודי יחדל מלהיות יהודי הייתה אמורה להשפיע לא רק על מעמדו בהלכות אישות. הגוי אינו חייב במצוות, אך מה דינו של מומר דידן, שהתנתק באופן מוחלט, לעניין זה? ועוד: והיה ויעלה רצון לפניו לחזור לאמונת אבותיו, האם יזדקק לתהליך של גרות? האינסטינקט הבריא שלנו, טוען המחבר, חש שמסקנות כאלו מרחיקות לכת מדי, גם כשמדובר

7 בהקשר זה, יש להזכיר מבחן אחר שניסח הראי"ה קוק כקובע שהאדם איכד לגמרי את "סגולת ישראל", היינו שהוא "שונא את ישראל ודורש רעה להם בפועל ובצפיית הלב, כמו המינים שמפרש הרמב"ם בהל' תפילה" (איגרות ראייה, כרך ב, עמ' קפז). אולם הדברים אמורים בתחום ההגות וההתייחסות הציבורית, ולא דווקא לעניין שלילת המעמד ההלכתי.

8 יש לציין שמסקנה זו מנוגדת למה שהיה ברור לשופטי בג"ץ שדנו בעתירתו של רופאיזן ודחו אותה. דהיינו, לפי ההלכה, הוא יהודי גמור. ראה בג"ץ 72/62 אוסולד רופאיזן נ' שר הפנים, פ"ד טז 2428 (6.12.1962), בעמ' 2433. מבחינת השופטים, דחיית העתירה הייתה תלויה באימוץ קריטריון לא הלכתי לקביעת יהדות לצורך "חוק השבות".

על המומר והגר - קדושת ישראל בעקבות תפיסתו של מו"ר הרב אהרן ליכטנשטיין זצ"ל

במומר שירד לדיוטה האחרונה האפשרית בהתנתקות מן היהדות.⁹ אבל מה יכול להיות ההסבר לזה? אם אכן אין למומרים אלה דיני אישות, כיצד נשאר הדלת פתוחה בפניהם בלא דרישה שיתגיירו מחדש?

הרב עונה באמצעות השוואה להבחנה יסודית ששמע מרבו הגר"ד פעמים רבות. ארץ ישראל היא בעלת קדושה היוצרת חיובים הלכתיים הקשורים לתוצרתה החקלאית. הקדושה תלויה במידה רבה בריבונות ישראל על האדמה, ולכן לדעת הרמב"ם, היא מתחוללת באמצעות "כיבוש" או "חזקה". מכאן שבהתאם לכלל הדעות, היא עלולה להתבטל בתקופת גלות או להצטמצם לשטח ההתיישבות היהודית בפועל בניגוד לגבולות המקראיים הרחבים יותר. אף על פי כן, מהלכות רבות עולה שגם בלא קדושה, אין ארץ ישראל הופכת לארץ כשאר הארצות. מדברי הרמב"ם משמע שבהקשרים לא חקלאיים (כגון סמיכת זקנים ועגלה ערופה), נוהג דין "ארץ ישראל" בלי קשר להחלת מנגנון הקדושה. ההסבר לכך הוא ש"ארץ ישראל" היא מושג כפול. החיוב בתרומות ומעשרות נוצר בעקבות "קדושת ארץ ישראל", ואולם גם בהיעדר קדושה, נושאת הארץ תואר שייקרא בשפה הלמדנית "שם ארץ ישראל". לכן אפשר לסמוך אדם לדיינות בגבולות המקוריים של הארץ, והציבור החי ביניהם חייב בפר העלם דבר של ציבור אף בהיעדר חיוב תרומות ומעשרות.

על אותה דרך, מציע המחבר, אפשר להניח קיומה של כפילות במושג הזהות היהודית. יש קדושת ישראל, שעליה מושתת מכלול ההבדלים בין ישראל לעמים מן ההיבטים ההלכתיים הרבים שנידונו לעיל. ואולם גם בהיעדר קדושה זו - מצב הקיים אצל המומר הקיצוני המתנכר לחלוטין לעמו ולאביו שבשמים - עדיין יש "שם ישראל". וזה לשון הרא"ל בעניין זה (עמ' 257):

אם נשאל במונחים ציוריים: האם כל מי שנולד להורים יהודיים הוא יהודי? התשובה היא: בוודאי כן. כמילת תואר השם נכון לגבי כל אדם שהיה לו מעודו מעמד של יהודי, גם למשומד. משום כך הוא מחויב ללכת בדרך התורה, ואם הוא מחליט לחזור, אולי אין לו צורך בגיור מחדש. אבל אם נשאל: האם למשומד יש משהו מן האישיות היהודית והאופי היהודי, ואשר על כן הוא ממשיך להיכלל

9 השווה: "שהתורה הזאת לא יוכל להמלט ולהנצל ממנה אפילו אחד מזרע יעקב לעולם, לא הוא ולא זרעו ולא זרע זרעו, בין ברצונו בין שלא ברצונו, אבל הוא נענש על כל מצוה ומצוה שבטל מן הצווים, כלומר ממצות עשה, וגם יענש על כל מה שיעבור ממצות לא תעשה. ולא יעלה על הדעת שבהיותו עושה החמורות שלא יענש על הקלות כדי שיפקיר עצמו להן, אבל ירבעם בן נבט, שחיק עצמות, יענש על העגלים שחטא בהם והחטיא את ישראל, וכמו כן יענש על שבטל מצות סוכה בסוכות. וזה העיקר יסוד מיסודי התורה והדת, ולמדוהו ועשו היקש עליו!" (איגרת תימן לרמב"ם).

במעמד האישי של יהודי? התשובה היא: לא, באל"ף רבתי. הוא נשאר יהודי בלא יהדות. מה שנותר לו הוא רק התואר - שם ישראל. אבל מקדושת ישראל, שהיא עיקר מהותו של היהודי, ממנה אין לו דבר. עלינו לזכור שקדושת ישראל איננה מצב פסיכולוגי גרידא, וגם לא מצב חוקי. בין היתר זהו מצב מטפיזי. ממצב זה המשומד מנותק לגמרי. כשם שהוא התכחש לעם היהודי, כך גם היהדות מפנה לו עורף.

לסיכום. היהדות אינה מוענקת לחלוטין בלא תנאי לשום אדם. כמהות הלכתית ומטפיזית, היא קיימת רק אצל יהודי הרוצה בה. דחייתה בשתי ידיים מרחיקה אותה, והאדם הופך ליהודי בשם בלבד, נטול כל אופי ישראלי מהותי. ה"שם" האמור משמר את החיוב במצוות ומאפשר את שחזור הקדושה, אבל אין לו ביטוי הלכתי של ממש כל עוד קיימת המומרות.¹⁰

עד כאן תמצית היסוד ההלכתי שבמסה. הרא"ל עובר מכאן לתאר את הפן הרעיוני של הדברים. ואולם לפני שנעיין בהמשך דבריו, עלינו לדון במהלך עד כה.

על פרשנות "עשאו עובדי כוכבים"

שתי נקודות במהלך דלעיל טעונות תשומת לב: ההסתמכות על דברי שמואל בלשון השנייה, ש"עשאו עובדי כוכבים גמורים", וההבחנה בין "קדושת ישראל" לבין "שם ישראל" על פי ההקבלה להמשגה דומה הקיימת ביחס לארץ ישראל. בעניין האחרון, נדון בהמשך דברינו. כאן נפנה לדבריו של שמואל.

האם אנחנו חייבים לראות ב"עשאו עובדי כוכבים גמורים" הוראה כללית, שמומרים מסוג מסוים מאבד את זהותו הישראלית? הרא"ל מודע לעובדה שיש פירושים אחרים, ומציין זאת בהערת שוליים ("למען הכנות, עלי לציין"). למען ההמחשה, נעיין בדברי בעל "הלכות גדולות" (סימן מ):

והילכתא. בר משומד דאיתליד מגויה דמקדש - לא תפשינ ליה קידושי. משומד גופיה - תפסי קידושי דיליה. מאי טעמא? משומד, דאי הדר ביה, אי מקדש -

10 על פניו, דומה החילוק הזה לחידושו ל ר' נפתלי טראפ, שאומץ על ידי רבים בעולם הישיבות הליטאי, שייתכן מצב של "משפחת ישראל" אתנית בלא "קדושת ישראל" דתית. ראה הרב רונס (לעיל הע' 2), עמ' 274. אלא שהתיאורטיקנים הליטאיים רואים בישראליות האתנית מסד לאומי של ממש, דבר הזהה למעמד עם ישראל לפני מעמד הר סיני (ראה שם ב"שם" "משאת משה"). לדעת הרא"ל, "שם ישראל" הוא תואר בעלמא ואינו מאציל דבר מן האופי היהודי.

על המומר והגר - קדושת ישראל בעקבות תפיסתו של מו"ר הרב אהרן ליכטנשטיין זצ"ל

תפסי ליה קידושי. בר משומד דאיתליד מגויה - גוי הוא (יבמות יז ע"א), דכתיב: "בה' בגדו כי בנים זרים ילדו" (הושע ה, ז). אי מקדש - לא תפסי ליה קידושי. ודקאמרינן: "לא זזו משם עד שעשאו גוים גמורים", דוקא בנייהו. אבל אינהו לא.

מדבריו עולה שהלשון השנייה חוזרת במילים אחרות על קביעתה של הראשונה: בנה של גויה נחשב גוי וקידושו בטלים, ואילו מעמדו הישראלי של אביו המשומד אינו נפגע, על אף שהקים בית "מתבולל".

גישה אחרת מצויה בריטב"א (יבמות יז ע"א, ד"ה גוי שקדש):

והא דאמרי: "לא זזו משם עד שעשאו גוים גמורים", לאותם בלבד עשו כגוים והפקיעו קדושיהם, ולא לגר שחזר לסורו, ולא לישראל שטעה ונשתמד, כדמוכח בההיא דפ' החולץ.

בניגוד לדברי בעל "הלכות גדולות", סבור הריטב"א שהמומרים שנולדו מכנות עשרת השבטים אינם בני קידושין, אלא שזו הייתה תקנה מיוחדת לאותו הדור.¹¹ הריטב"א מזכיר שכדי להוציא את תקנתם אל הפועל, הסתמכו חכמים על כוחם להפקיע קידושין. אין מכאן שום סמך לבטל קידושי מומר לדורות.

ואולם המאירי על אתר אכן מביא דעה הרואה בסוגיה זו מקור לשלילת קידושי מומר לדורות. הוא מעיר על הלשון השנייה של שמואל (יבמות יז ע"א, ד"ה גוי שקדש):

ולא עוד, אלא שקבלה היתה בידם שכל אותם שניטמעו בהם ניטמעו לגמרי אנשים ונשים, עד שבית דין שבאותו הדור עשאו כגוים גמורים שלא להיותם בכלל דיני ישראל כלל. ומכאן היו קצת רבותי חוככין לומר שכל משומד בזמן הזה גוי גמור הוא, ואין חוששין לקדושו.

ועיין שם, שסיים באמרו: "אלא שמכל מקום הדברים רופפים, וראוי להחמיר".

ואולם לפי פירושיהם של בעל "הלכות גדולות" והריטב"א, אין בגמרא מקור לשיטה זו. גם אם נקבל את שיטת רבותיו של המאירי ור' חיים מן ההיבט הפרשני, אין הכרח להגיע למסקנתם להלכה. יש לזכור שרק הלשון השנייה מבטלת את קידושי המומר,

11 בדרך זו הולך גם הב"ח (אבן העזר, סימן מד, ס"ק ד).

ואילו הלשון הראשונה מאשרת אותם, והרי ההכרעה בין שתי לשונות בש"ס היא עניין שהראשונים נחלקו בו הרבה, על אף שהרא"ל ראה בלשון השנייה את הדעה העיקרית.¹² על אף השיקולים האלה, שבוודאי היה מודע להם, סמך הרא"ל בכל כוחו על המסורת שקיבל בשם ר' חיים.¹³

בין "שם" לבין "קדושה"

הרא"ל מקביל שתי הופעות של הצמד "שם" ו"קדושה", זהות ישראלית וארץ ישראל. נתבונן בשני המקרים, כדי לברר מהו המשקל היחסי של כל אחד מן המונחים, השם והקדושה?

באשר ליהדות, בתור מעמד אישי, הרא"ל רואה דווקא בקדושה את המהות ואת העיקר. ה"שם" אינו אלא תואר, מסגרת שהיא לעצמה חיבור וחסרת תוכן ממשי. המסגרת אמנם תובעת מילוי, מפני שעדיין המומר חייב במצוות, וייתכן שעדיין הדרך חזרה פתוחה לפניו. אבל השם בלבד אינו מטביע באדם מאומה מן האישיות היהודית או ממשמעותה המטפיזית של היהדות. "מה שנותר (למשומד) הוא רק התואר... אבל מקדושת ישראל, שהיא עיקר מהותו של היהודי - ממנה אין לו דבר" (עמ' 257).

12 ראה למשל: רא"ש, עבודה זרה, פרק א, סימן ג; שדי חמד, כללים, מערכת האלף, אות ריט. יש להוסיף שהעובדה שהלשון הראשונה מקיימת בבירור את קידושי המומר, עשויה גם להטיל ספק בפרשנותו של ר' חיים בלשון השנייה, שכן יש לשאול: האם סביר ששתי לשונות בגמרא נחלקות בשאלה כה עקרונית כתקפות קידושי מומר ומעמדו כיהודי או כנכרי? שיקול זה עשוי להוביל אותנו להצדיק את הפירושים האחרים. מעין זה, ראה ביצה יג ע"א, תוספות, ד"ה איכא דאמרי, הטוענים שאין להניח חילוקי דעות קיצוניים בין הלשון הראשונה לבין ה"איכא דאמרי".

13 נזכיר כאן שלושה מקורות להלכה העשויים לתמוך בחידושו של ר' חיים במידה זו או אחרת: א. שו"ת דברי יציב (אבן העזר, סימן סב) אינו מזכיר את ר' חיים, אבל נוקט עמדה דומה ומגייס למענה אסמכתאות בפוסקים, ואף דורש את פסוקי התורה "כמשה מפי הגבורה". ראה שם, במיוחד באותיות א-יב: ב. ייתכן שתמיכה לכיוון הכללי תעלה מדעת ה"נימוקי יוסף", שהובאה להלכה ברמ"א, יורה דעה, סוף סימן רסח, שהמומר העושה תשובה טעון טבילה מדרבנן (שלא כשו"ת רשב"ש, סימן פט). ה"נימוקי יוסף" מבסס את הדרישה שיטבול על הקבלה לטבילת העבד המשוחרר, שגם היא מדרבנן (לדעתו). שחרור העבד בוודאי משנה את מעמדו האישי העקרוני עם תוצאות בתחום האישות. על כן, אם נדבק בהקבלת ה"נימוקי יוסף", נסיק שגם ישראליותו של המומר נפגמת לפחות במידה ידועה, והתשובה מתקנת את החסר בקדושת ישראל; ג. לבסוף, נזכיר את התקדים של הכותים, שעשאו חז"ל "עובדי כוכבים גמורין" (חולין ו ע"א). אולם ריבוי הדעות בשאלת היקפה ויסודה של הלכה זו מגביל מאוד את הרלבנטיות שלה לענייננו. לסיכום העניין, ראה אנציקלופדיה תלמודית, כרך כז, עמ' תרסה, ערך כותים.

על המומר והגר - קדושת ישראל בעקבות תפיסתו של מו"ר הרב אהרן ליכטנשטיין זצ"ל

כאמור, את האפשרות להבחין הבחנה זו, למד הרב מארץ ישראל. ואולם מי שמתבונן תוהה אם ארץ ישראל בלא קדושה לעניין תרומות ומעשרות אמנם נטולת אופי מהותי מיוחד? אמנם מן הניסוח במאמרו משתמע כן (שם):

לגבי כמה הלכות אחרות, כגון הגדרת המקום ככשר לסמיכה או אתר שבו מציאת חלל תחייב הבאת עגלה ערופה, עלינו רק לדעת האם האזור הזה הוא חלק מן הקרקע הקרויה ארץ ישראל.

הדגש הוא על הקרקע הפיזית, שאין בה תכונה רוחנית ממשית, ורק שם ארץ ישראל נקרא עליה כסימן זיהוי.

אף על פי כן, יש מקום להרהר בתפיסה על ה"שם", ונעיין ראשית לכול במקרה של ארץ ישראל. בניגוד ל"נמשל" של המאמר, "שם ישראל", שייתכן שאינו יותר ממסגרת בעלת פוטנציאל של מימוש, השם "ארץ ישראל" משפיע על תחומי הלכה לא מעטים.¹⁴ עובדה זו מורה על פניה שמדובר במעמד מהותי. ארץ ישראל חרבה מבלי בניה ונתפרקה מקדושתה המחייבת הפרשת תרומות ומעשרות, ונשארה ארץ ישראל במשמעות ההלכתית והמטפיזית.¹⁵

בכל אופן, המינוח "שם" לעומת "קדושה" ככלי להגדרת הכפילות שבארץ ישראל הוא ככל הנראה מאוחר. הראשונים לא קראו למה שנשאר אחרי שבוטל החיוב להפריש תרומות ומעשרות בכינוי הממזער "שם ארץ ישראל". יש שדיברו על "קדושה" אף בהקשר זה, כגון: "דתרי ענייני נינהו, קדושת שכינה וקדושת מצוות" (שו"ת תשב"ץ, חלק ג, סימן ר). ועיין גם ב"כפתור ופרח",¹⁶ שהפליג במעלת ארץ ישראל בלא זיקה לחיוב במצוות החקלאיות התלויות בארץ.¹⁷

14 הרב שלמה זאב פיק מועדי הרב (התשס"ג), "הלכות התלויות בשם ארץ ישראל", בעמ' 226-248 [=ניב המדרשיה כב-כג 91 (התש"ן)], סקר וניתח כמה מן התחומים האלה, כגון יישוב ארץ ישראל, חלה וקידוש החודש. ויש לעיין בגדר ארץ ישראל בתחומים אחרים, אלא שאין כאן מקום להאריך בזה.

15 דמותה זו של ארץ ישראל בחורבנה עולה גם מתוך חלק מספרות הפיוט, כגון של ריה"ל ועוד, וייתכן שהדבר תלוי במחלוקת בין הראשונים. עיין גיטין ב ע"א, תוספות, ד"ה ואשקלון; רמב"ן שם, ד"ה מאשקלון. לדעת הרמב"ן, המנהג לנשק את אבני ארץ ישראל מובן מאוד, גם אם אינה חייבת בתרומה, מפני ש"אעפ"כ ארץ ישראל בחיבתה היא עומדת ובקדושתה לענין ישיבתה ודירתה".

16 כפתור ופרח (לרבי אשתורי הפרחי, הוצאת המכון ללימודי המצוות בארץ, מהדורה שלישית, התשס"ד), פרק י, עמ' רנב. עיין גם ברמב"ן שהובא בהערה הקודמת.

17 ומכאן להגדרה המופיעה באנציקלופדיה תלמודית, כרך ב, ערך ארץ ישראל, עמ' קצט: "שתי קדושות לארץ ישראל: קדושה עצמית מחמת השכינה השורה בה, וקדושה הבאה על ידי ישראל והגורמת לחיוב המצוות התלויות בארץ". נמצא שהממד שקראנו לו "שם ארץ ישראל" מכונה פה "קדושה עצמית מחמת השכינה".

ואם כך לגבי "שם ארץ ישראל", הרי שבמקביל יש לחזור ולבדוק את המונח "שם ישראל". אפשר לשאול, גם בהנחה שהמומר מפסיד "קדושת ישראל": האם מה שנשאר אחר כך אינו יותר מקליפה חיצונית? או שמא מהות הישראליות היסודית אכן נשארת? לצורך הדיון, נקבל את השערת הרא"ל שהחויב במצוות, בכל מקרה אינו פג גם אצל המומר המנותק ביותר: האם חיוב זה מהווה שיריים בעלמא, זכר שנשאר לפליטה ממציאיות, שורשית שחלפה והלכה לה? או האם עצם החיוב במצוות מכונן שייכות מהותית, עמוקה ובלתי משתנית?

כדי להדגים חלופה לתפיסת הרא"ל בעניין זה, נביא את דברי חברי עמיתו, מו"ר הרב יהודה עמיטל זצ"ל, שעסק גם הוא בהגדרת הזהות היהודית באחד ממאמריו. שלא במפתיע, הרב עמיטל מסכים לדעה ההלכתית העיקרית, שקידושי המומר הם קידושין בכל מצב. אבל כיצד הוא מנמק את הגישה הזו, העולה מן הסוגיה ביבמות (מז ע"ב)?

מה שעושה את בני ישראל לאומה מיוחדת, היא העובדה שהם מצווים לקיים את התורה על מצוותיה. ואילו היינו מניחים אפשרות של "ביטול תורה"... כלומר שתורה זו הנתונה לנו מפי הגבורה לא תהיה תקפה יותר ולא תחייב את בני ישראל, הם יחדלו להיות אומה ישראלית... יהודי הינו מי שמצווה בתורה. עצם היותו מצווה בתורה עושה אותו ליהודי, גם אם אינו מקיים אותה, אלא שאם אינו מקיים אותה, יצטרך לעמוד בדין.¹⁸

אליבא דהרב עמיטל, החיוב לקיים מצוות אינו גרעין פוטנציאלי רדום או מציאות קפואה אלא מעיין של זהות מפכה, מנוע המחולל שייכות לאומית. לכן, המומר הוא יהודי גמור, וקידושי קידושין. אך גם אילו היינו שוללים את האישות שלו (כטענת הרא"ל), יכולנו לקבל את הנחת הרב עמיטל שהחויב במצוות הוא המרכיב המרכזי בהגדרת האדם כיהודי, ולא "שם" בעלמא.

נסכם פרק זה וקודמו. ראינו ניתוח הלכתי שבאמצעותו מבסס רבנו המחבר את יכולתו של יהודי להתנער מעצם זהותו הלאומית. יש ליכולת הזאת גבולות, והרב תוחם אותם בעזרת ההבחנה בין "שם" לבין "קדושה". כמו כן, נתקלנו בדרך בסימני שאלה אחדים, הן בהפקת היסוד מן המקורות הן בשיבוצו המושגי. סימני השאלה מאיצים בנו לשאת עיניים לדיון ההגותי שיבוא, בציפייה למצוא בו הבנה שאם לא תמחק את השאלות סביב העמדה, בכל זאת תחשוף את שורשיה הקיומיים, ובכך תגביר את סבירותה וקבילותה.

18 הרב יהודה עמיטל "מעמדו של היהודי החילוני בימינו מבחינה תורנית-הלכתית" ממלכת כהנים וגוי קדוש 333 (התשמ"ט). המחבר מוכיח את הדעה הזאת מרס"ג ב"אמונות ודעות" ומ"מורה הנבוכים" להרמב"ם.

על המומר והגר - קדושת ישראל בעקבות תפיסתו של מו"ר הרב אהרן ליכטנשטיין זצ"ל

וכאמור, למרות שלדעת הרב, בירור הלכתי קודם לכול, אין בזה כדי להכריע מה בנוי על מה, מה כאן היסוד ומה הבניין, מה קומת הקרקע ומה העלייה.

"דניאל": כנסת ישראל בטבעיותה ורוחניותה

לב הדיון ההגותי הוא בקשת מהות הזוהות היהודית, ועל רקע זה בירור סוגיית ההמרה (ועל הדרך גם סוגיית הגיור). כדרכו, רבנו חותר למגע עם העניינים היסודיים ביותר, שרובנו לא היינו מעלים על דעתנו לשאול עליהם. לדידו של המחבר, עצם אפשרותו של עם ישראל, כקהילה דתית מבודלת, אינה מובנת מאליה, שכן: האם אין הדת אוניברסלית מטיבה? האם האמת שבה אינה מיועדת לאדם באשר הוא?

אכן, החזון הדתי הוא אידאל כלל עולמי, וגם אנחנו כיהודים מבטאים זאת תדיר בתפילותינו. כאשר האמונה הדתית צופה את אחרית הימים, היא רואה לנגד עיניה את העולם כולו עובד את ה' שכם אחד ואת כל בני בשר קוראים בשמו. ועל אף זאת, היהדות בדלנית ביותר, אף יותר מן הכנסיות הלאומיות הקיימות במערב, והרב סוקר אותן כדי להדגיש את הנקודה הזאת. בדלנות זו היא חלק מן המצב במציאות, שבו נסוג החזון הכללי ונעשה "דבר אחר לגמרי" (עמ' 261). הדרמה ההיסטורית, האמורה להשיג ברכות הימים את השלמות האוניברסלית המיוחלת שתוארה לעיל, מתאפיינת בהווה במאבק, בשינוי ובחיכוך. תולדות העולם הן התגוששות בין שחקנים על במת ההיסטוריה, היוצרים כלים ותהליכים בדרך לכינון העולם במלכות שדי. מכאן מקומה ותפקידה של קהילת מאמינים מבודלת דוגמת היהדות.

ואולם עיקר מאמציו של המחבר הוא בירור טיבה הפרטני של כנסת ישראל, על עצמת הפרטיקולריות שלה, החריפה מזו של כל קהילה דתית אחרת. הבעיה בהבנת עם ישראל היא אופיו הכפול, החומרי והרוחני. מדובר במציאות של עם שהוא טבעי כמו עמים אחרים, שיש לו גם מאפיין ומעלה רוחניים. לא רק שדת ישראל היא לאומית, ואינה מחייבת את מי שהוא מחוץ לקהילה, אלא שהלאום הוא דתי מן היסוד, מפני שהדת היא המגדירה אותו ומנחילה לו את ייעודו ההיסטורי.

ושוב משתמש הרב בכוח ההנגדה כדי להדגיש את הפלא שבדבר. אמנם כל אומה היא הרבה יותר מקבוצה אתנית או משטר פוליטי. היא קבוצה רוחנית בעלת שיתוף וזיכרונות ורצונות ושאיפות, המנחילה מורשת לדורות הבאים. עם זאת, העיקרון הרוחני של עם ישראל הוא מיוחד (עמ' 264):

קדושת ישראל איננה גבעול שכרך את עצמו סביב גזע פוליטי-חברתי... מבחינה כרונולוגית והגיונית, כנסת ישראל, מלכתחילה, היא קהילה רוחנית. האופי הזה הוליד בבוא זמנו את ההתפתחות החומרית, הן בקווים גזעיים והן בקווים גאוגרפיים.

זהו "קשר סיבתי הפוך" (שם). עמים אחרים רוכשים את תכונתם הרוחנית על בסיס מציאותם הטבעית-גאוגרפית. אבל אברהם החל את מסעו הרוחני עוד לפני שהיה עם ישראל. העם נברא אחר כך כדי להמשיך את המסע שהחל בו אברהם.¹⁹

השורה התחתונה היא שכנסת ישראל היא מצד אחד גוף טבעי-חומרי, המופיע בעולם בדמותו הפוליטית והחברתית כמו כל עם אחר, שהקריטריון לחברות בו הוא ביולוגי על פי רוב, אלא ש"תמצית מהותה היא רוחנית". החברות ב"גוף" מעניקה לחבריה מעמד דתי, משום שהרוחניות הייחודית היא יסוד קיומו של הגוף. אי אפשר לנתק לחלוטין את השניים זה מזה. הדואליות הזו מקשה לכאורה על יכולתה של האומה להכיל את מי שמקיים רק אחד מן היסודות: הגר מצד אחד, המקבל על עצמו את האמונה הרוחנית, אף שמבחינה ביולוגית מקורו איננו יהודי, ויהודי מזרע ישראל הכופר בכל התורה ודוחה את האמונה הרוחנית מצד שני. אך המציאות היא ששניהם אכן נחשבים יהודים.²⁰ הסבר דבר זה הוא האתגר הבא, השלב האחרון בדיון.

לכאורה, הגר מקבל עליו את הדת היהודית, ודי בזה כדי להחשיבו כיהודי, אך לא היא. הצטרפות לדת ישראל בלבד כמוה כהתנערות מאופייה הכפול של הקהילה. הרא"ל מצטט את ההלכה הנזכרת בגמרא, המחייבת לומר למי שבא להתגייר (יבמות מז ע"א):

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.

אמירה זו באה לא רק כדי לבחון את רצינותו של המועמד. טעמה העמוק הוא להדגיש שהגר חייב להזדהות לא רק עם אמונת ישראל אלא גם עם מציאותו ההיסטורית, עתידו ועברו. להבהרת עניין זה, מפנה הרא"ל את הקורא לטיעונו של הרמב"ם, שכל המתגייר

19 השווה "שפת אמת" (פרשת החודש, התרס"ד): "כי כל העולם עובדין את הבורא מטעם הבריאה שברא הכל ומלך עליהם. וזה נקרא לגרמייהו, שכל טובה שלהם שנבראו בעולם, ולכן צריכין לעבוד מי שבראם. אבל לבני ישראל לא שייך ליחס העבודה מצד הבריאה, שהרי הכל נברא בשביל ישראל... והרי הם מוסרים נפשם בעבור הבורא. א"כ אין עבודתם מצד הבריאה. ואדרבה גם הבריאה שנבראו ונשתלחו לעוה"ז לעשות רצון הבורא ית".

20 מדובר כאן כמובן במומר שלא בחר בהתבוללות, ועל כן לא התנתק מזהותו הלאומית. אך ההמרה מן הדפוס הקיצוני יותר מותירה רק את "שם ישראל", כמו שהסברנו לעיל, ולעניין זה נגיע בסוף הדיון.

על המומר והגר - קדושת ישראל בעקבות תפיסתו של מו"ר הרב אהרן ליכטנשטיין זצ"ל

עד סוף הדורות הוא בנו ותלמידו של אברהם אבינו, שהיה "אב המון גוים" (בראשית יז, ה). על כן כתב המורה הגדול לרבנו עובדיה הגר:

אין הפרש ביננו ובינך לכל דבר. ודאי יש לך לברך "אשר בחר בנו", ו"אשר נתן לנו"... שכבר בחר בך הבורא יתעלה והבדילך מן האומות ונתן לך התורה, שהתורה לנו ולגרים.²¹

מצופה שיבין הגר שהוא מחבק את סביבתו החדשה לא רק ברוחניותה אלא גם בטבעיותה הלאומית.

מהבנת עניינה של הגרות, נעבור למעשה ההמרה. וכיצד שורדת הישראליות על אף נטישת התורה? היהודי הפורק מעליו מקצת עול מצוות פוגע חלקית בעצם מעמדו כיהודי, כמו שנזכר למעלה. אבל אין המומר מפסיד את יהדותו לחלוטין, אף אם יותר בידועין על כל המטען הרוחני והמשמעות הדתית הכרוכה בהשתייכותו לקהילה. מה ש"מציל" אותו הוא כפילותה הקיומית של כנסת ישראל, והעובדה שהדת היא חוקת הקיום של האומה בטבעיותה. כל זמן שהוא מזדהה עם הציבור, הרי הוא ממילא חבר בקהילה רוחנית, משום שכך מוגדרת קהילת ישראל מעצם היותה. רק התנתקות טוטאלית מהזדהות עם עם ישראל מוחקת את קדושת ישראל מאישיותו. "עם אוכדן ההזדהות, בא אוכדן הזהות" (עמ' 269).

בסופו של דבר, האפשרות להצטרף לעם ישראל או להתנתק ממנו קיימת, על אף שמדובר בלאום חומרי-ביולוגי, שהחברות בו עוברת בדרך כלל בתורשה טבעית. זאת משום שהמציאות הטבעית יסודה בחיפוש רוחני. יסוד זה מחייב גם את מי שהוא יהודי מלידה להתאמץ, לדרוש ולממש, את משמעותו. אמנם מעמדו של היהודי מלידה אינו מותנה במידת עמידתו באתגר שיהדותו מטילה עליו, אבל חיבור הרוח עם החומר מאפשר לגר לחבוק את הגוף של כנסת ישראל על ידי נקיטת צעד רוחני. מצד שני, הוא מציל את יהדותו של המומר המזדהה עם הקהילה, בעוד שהוא גם מאפשר לכופר לצאת מן הקהילה, אם ידחה לחלוטין את קשריו עם האמונה ועם הציבור המגשר בינו לבינה. מעתה, אותה מינימליות של "שם ישראל" השורד אצל המתבולל, שהתלבטנו בה לעיל, מחויבת המציאות. שם זה הוא שיירי השתייכות שהייתה ואיננה. כי בסופו של דבר, לא ייתכן שעל הביולוגיה לבדה תחיה הזהות היהודית.

21 תשובות הרמב"ם (מהדורת בלאו), סימן רצג.

"גרות": הזהות היהודית כמושרשת בטבע

הנחה אחת עומדת ביסוד כל הדין הקודם: הזהות היהודית סובבת סביב ההשתייכות לקבוצה לאומית. במסגרת זו, מוגדרת גם "בעיית הגיור", דהיינו הקושי להבין איך אפשר להצטרף לקבוצה אתנית באמצעות הצהרת כוונות דתית. לכן, גם הדואליות שהעסיקה את הרב היא אופייה הכפול של האומה: עם שהוא מצד אחד טבעי, ומצד שני בעל אמונה דתית, שהיא סיבת ומטרת קיומו.

אך כשמגיעים למסתו של הרא"ל, "גרות: לידה ומשפט", הדברים שונים לגמרי. הדואליות היא אחרת, הבנת הזהות היהודית שונה, ומתחלפות אף תפיסת הגיור והגדרת "בעיית הגיור".

אמנם המתגייר נעשה בן לקהילה חדשה, אלא שהליך זה אינו הצעד הפותח. המתגייר מגיע להכרעתו מתוך חוויה אישית ובערה פנימית של חיפוש האמת האלוהית. רק אחר כך הוא פוגש, או יותר נכון נתקל, בצורך להתקבל לחברה חדשה. לדעתו, הגרות מיוסדת על מהפכה. וזה לשונו (עמ' 146-147):

[היא] נעוצה במהפכה נפשית עמוקה... שורשה בתשוקה לקדושה. גרענה כיסופים לאין-סוף, נהירה למוסר נשגב ונעלה, שאיפה לעולם שכולו טוב וכולו אמת... בקיצור, חבלי יצירת נשמה יהודית. יצירה זו היא עניין פרטי, אינטימי; אם תרצו, אפילו סובייקטיבי. מהותה יחוד הגר עם הקדוש ברוך הוא. "הביאני המלך חדריו". וכל זר לא יבוא "אל הקודש פנימה".

הגר הוא אדם הנוצר מחדש ביצירה אינטימית. התייחדות עם הקדוש ברוך הוא היא פסגת שאיפותיו של המתגייר. זו התפתחות נפשית המתרחשת בניתוק גמור מכל התערבות חיצונית או חשיפה לחברה ולמוסדותיה.

והיכן נמצא ביטוי ההלכתי של העיקרון הזה? הרא"ל מזהה אותו בהלכה המשווה את הגר ל"קטן שנולד", שתוצאתה ניתוק הגר מייחוסו לאביו ומירושת רכושו (מעיקר הדין). ואנו שואלים: האמנם הכרחי להבין זאת כך? יכולנו לומר שניתוק היחס בין המתגייר לאבותיו קשור דווקא לעקירה לאומית-אתנית משיוך נכרי ושתילה בקרקע החדשה של קהילת ישראל.²² אבל לדעת רבנו כאן, הרעיון ביסוד הלכה זו אינו הכניסה לבית חברתי

22 כפי שסבר הרב ישראלי (חוות בנימין, עמ' תיג).

על המומר והגר - קדושת ישראל בעקבות תפיסתו של מו"ר הרב אהרן ליכטנשטיין זצ"ל

אחר, אלא "הגר חוזר לשורשים, חודר לכבשונו של עולם, ובעומדו על סף החיים, טופח הוא על מסתורי המציאות ועוסק ביצירה עילאית, מוליד ונולד יחד" (עמ' 147).²³

אולם מעבר לחוויה האישית המטלטלת את המתגייר, ואף בניגוד אליה, הוא נדרש לעבור תהליך אובייקטיבי פורמלי-משפטי. הוא חייב לעמוד למבחן לפני בית דין של שלושה. והגמרא מנמקת את הדרישה: "משפט כתיב ביה" (יבמות מו ע"ב). בלי להיכנס לחילוקי הדעות באשר לתפקידו המדויק, יש כמעט תמימות דעים שבית הדין נחוץ בשלב כלשהו בתהליך ושדרישה זו מעכבת. הנתון הזה הופך את התהליך ל"דין ממש - שופט ונשפט" (עמ' 149). בית הדין אינו מסתפק בבחינת הגר באשר לרצינותו, אלא מקבל אותו כאזרח כנציגו של העם הנבחר, הגוי הקדוש, שהוא "קודש לה". הגר "דופק לא רק על שערי שמים, אלא אף על דלתות כנסת ישראל".

ההבדל בין המאמרים בתפיסת הגרות והזהות היהודית

הדואליות המתוארת בין "הלידה והמשפט" מחזירה אותנו לדיכטומיה השונה מאוד שהציג רבנו במאמרו הקודם. במאמרו "דניאל", מדובר על דו־פרצופין בהתקבלות לכנסת ישראל: כניסה לדת ישראל והתמזגות במציאותה הטבעית-לאומית. שני המרכיבים האלה הם עצם הגרות, שאינה אלא התאזרחות ב"קהילת המחויבים" (עמ' 263). לפי זה, צמיחת הגר והתקדמותו האישית נתפסות רק כהכשרה והבשלה המאפשרות ומעודדות שינוי אתני גורלי.²⁴ מרכזיות הזהות הלאומית טמונות בכותרת המסה, הבוחנת את השאלה אם "האח דניאל" מסוגל להימנות עם "האחוה היהודית".

אבל במאמר "גרות", המהפכה הנפשית זוכה בהכרה מלאה, ומעתה אינה הרקע לעצם הגיור אלא חלק יסודי שלו. אדרבה, המחבר מדבר דווקא על בחינה זו כטבעית ומובנת מאליה. החידוש היחסי הוא שהגר נדרש לקבל על עצמו גם את החברות בכנסת ישראל, כולל ההזדהות עם עברה ועתידה. הקהילה נדחפת כביכול אל תוך חווייתו של הלך רוחני מיוסר, ובפיה הבשורה המפתיעה שהוא יכול להגיע לסיפוקו רק באמצעותה ובהיענות לדרישתה.

23 ניתן לתמוך הבנה זו מן העובדה שבעיני ההלכה, יש והקשר האתני הקודם מתמיד למרות הגיור. ראה מאמרי "עמוני ומואבי, מצרי ואדומי" אסיף ב 13 (התשע"ה).

24 מבחינה זו, השווה למה שכתב הרב שלמה גורן: "קבלת עול תורה ומצוות לפני הגיור הוא תנאי לגיור ולא הגיור עצמו" (במאמרו "כפירה בעם ישראל לענייני גיור" שנה בשנה 149 (התשמ"ג), עמ' 150).

ההלכה תובעת להצמיד את שני המרכיבים, על אף הפער המהותי ביניהם. אף על פי שהגר מצהיר על קבלת עול מצוות, עליו לחזור על הצהרתו בשעת הטבילה. קבלת המצוות על עצמו היא שיאה של המהפכה האישית המטלטלת את נפש הגר. הטבילה היא האקט הפורמלי החותם את כניסתו לקהל הברית. הגר נדרש לחזור ולסכם את מסעו האינטימי תוך כדי התחברותו לכנסת ישראל, ובכך "לשלב את הכוונה הנפשית והמעשה הפורמלי" (עמ' 155) בזיקתם ההדדית והפרדוקסלית.

יש תוצאות רבות להבדל הזה בין שני המאמרים. כך למשל אם נדון בדמותו של אברהם אבינו. ראינו לעיל שבמאמר "דניאל", הגרים מתייחסים לאב הקדמון, שהיה "אב המון גויים", כבניו וכתלמידיו, והדבר מאפשר להם להיות חלק מכנסת ישראל ההיסטורית, עד כדי אמירת "הוצאתנו ממצרים". ואילו במאמר "גרות", מוצג אברהם גם כמי שחיפש אחר ריבונו של עולם בדרך חתחתים מזקקת מלאת נפתולים וניסיונות אישיים. ברית המילה של אברהם הייתה אקט של גרות, והיא הייתה "כולה לידה... ללא סרסורים. אין שופט ואין משפט, רק הרת עולם ויצירה נפשית" (עמ' 155). אברהם מסמל במובהק את הלידה שבגרות, משום שהוא משמש מופת למתגייר היחיד בחיפושיו אחרי האמת ומתייחד בחווייתו הדתית.

הבדל נוסף הוא האופן שמוצגת בו הודעת בית הדין למועמד: "מה ראית שבאת להתגייר? אי אתה יודע שישראל בזמן הזה דווים ודחופים ומסוחפין ומטורפין וייסורין באין עליהם?!"²⁵ וכבר עמדנו על עניין זה לעיל בקשר למאמר הראשון, שבו הטעים הרא"ל שהדיינים מעמידים כאן את הגר על הצורך להזדהות עם כנסת ישראל. ואולם נשאלת השאלה: מהי ההווא אמינא המדויקת? מהי הטעות שאנו חוששים מפניה? על פי מה שנאמר במאמר "דניאל", זוהי המחשבה שעם ישראל הוא קהל מאמינים בלבד, ושהגר הולך להצטרף למועדון רוחני. כפי שראינו לעיל, המטרה היא להיטמע בעם ישראל הקונקרטי על תהפוכותיו ההיסטוריות.

אבל במאמר "גרות" (עמ' 151), המועמד חשוד בשגיאה אחרת, וכוונתו לגישה הדתית שתיאר הרמב"ם במקום אחר. וזה לשונו (משנה תורה, תשובה, פרק ג, הלכה יא):

הפורש מדרכי ציבור, ואף על פי שלא עבר עבירות, אלא נבדל מעדת ישראל, ואינו עושה מצוות בכללן ולא נכנס בצרתן... אלא הולך בדרכו כאחד מגויי הארץ, וכאילו אינו מהן - אין לו חלק לעולם הבא.

25 משנה תורה, איסורי ביאה, פרק יד, הלכה א.

על המומר והגר - קדושת ישראל בעקבות תפיסתו של מו"ר הרב אהרן ליכטנשטיין זצ"ל

כאן אנו כבר מדברים אל אדם שאינו מודע לעובדה שקיום התורה זקוק לציבור, ומתכנן לפתוח "קו ישיר" עם האי־לוהים. טעות זו אפשרית רק במסגרת החשיבה של המאמר השני. כאן אנו אכן מכירים במהפך האישי של המועמד, ומכבדים אותו כיסוד בעצם הגרות. משום כך, חיוני להבהיר לו שמרכיב זה אינו התמונה בשלמותה.

הגדרת "בעיית הגיור" תלויה גם היא בהבדל שבין שני המאמרים. במאמר "דניאל", התעוררה המבוכה נוכח האפשרות להצטרף לקהילת ישראל הלאומית. זוהי בעיה מחשבתית בעיקרה, ויישובה מצוי בהבנה נכונה של הלאומיות הישראלית. אבל במאמר "גרות", עצם הצורך בהצטרפות לעם ישראל הוא מקור הדילמה, שאינה מופשטת אלא קיומית. נוח היה לו לגר לקבל מענה רק בזכות התעוררותו הרוחנית הפרטית, התקרבותו לקונו במחווה הדומה לחזרה בתשובה. וכמו שאומר הרא"ל, תפיסה זו של conversion מקובלת בנצרות, שאין בה ממד לאומי של ממש. אבל אצלנו, ההלכה כופה את הגר לעמוד למשפט. הדרך לקבלת פני השכינה עשויה להיפתח לפניו רק אם יתמזג בעם ישראל. הניגוד בין המרכיבים מתוח, ואפילו טעון: "האחד מושרש בטבע, השני בחוק". חיי הרוח הם פרטיים, ויש כאן מעין "פריצת הקודש... בהכנסת שלושה זרים לחדר הלידה" (עמ' 156). מאתנו, טוען המחבר, נדרשות הבנה עיונית ורגישות מעשית נוכח המעמסה הזו, המכבידה על ההליך ובו בזמן מעשירה אותו.

תיאור זה של הגרות מוביל אותנו ללכה של הזהות היהודית. שוב, התפיסה החדשה בולטת על רקע מה שראינו במאמר "דניאל", שבו עמדה הבדלנות הישראלית החריגה כנקודת המוצא. לעומת זאת, במאמר "גרות", השניות שבזהות היהודית (המשתקפת בכפילות שבתהליך הגרות) אינה אלא סימן למצבו הרוחני של האדם בכלל, המתבטא אצל היהודי בפרט. שני חובות רוחניים מוטלים על האדם: "האחד הוא שיפור וזיכון נפשו כהכשר לקבלת פני השכינה בעולם האמת" (עמ' 157). בהקשר זה, מובאים דברי הפתיחה ל"מסילת ישרים", שהאדם הושם בעולם הזה כדי שיוכל "להגיע אל המקום אשר הוכן לו, שהוא העולם הבא".²⁶ מאידך גיסא, האדם הוא בן ההיסטוריה, ועליו לתרום להבאת העולם לייעודו. המטלה הראשונה מצויה כולה בתחום הפרט, והשנייה מצויה לגמרי בתחום החברתי והציבורי. הדבר נכון עוד יותר בקשר לעם ישראל, שתפקידו ההיסטורי הוא פועל יוצא של מעמדו כ"גוי קדוש". מכאן גם אופייה הכפול של הגרות, הלידה הטבעית האישית וההתחברות במעשה משפטי לקהילה היסטורית. "השער תואם לבית". כך מסיים הרב את מאמרו (עמ' 161).

26 משפט זה ב"מסילת ישרים", שבפשוטו ממליץ לאדם לעבוד את הבורא על מנת לקבל פרס, סותר את מה שכתוב במקומות אחרים בספר, וכבר עסקו בכך. קריאתו הקיומית של הרא"ל בדברי רמח"ל מיישבת את הקושי במידה רבה.

קל להבחין במטמורפוזת המשמעות המושג "טבעי" בין שתי המסות. במאמר "דניאל", מדובר ביסוד החומרי של כנסת ישראל הבדלנית, הטומן בחובו משימה רוחנית ייחודית, ואילו במאמר "גרות", הטבעי הוא האוניברסלי. מדובר בכיסופים לשבת בסתר עליון, בקשה המונחת ב"טבע" האדם באשר הוא, המתגשמת באופן הנעלה ביותר ביהדות. כאן מצטיירת הישראליות כזיקוק האנושיות. ה"לידה" היא טבעית, משום שכך היא הזהות שלתוכה הגר נולד. וגם באשר למרכיב החברתי, שאמנם מחייב להתערות בכנסת ישראל, מדגיש הרא"ל שהוא יונק מאחריות וזיקת האדם, כל אדם, להיסטוריה.

סיכום

עד כאן המעקב שלנו אחרי שני הדגמים שהציע הרא"ל להסברת עניינה של קדושת ישראל. הדגם הראשון עוצב מתוך מודעות חריפה לפרטיקולריות של כנסת ישראל. ייחודיות זו צומחת משילוב ייעודה הדתי הנעלה עם קיומה כלאום הנוכח בהיסטוריה הארצית, וממילא הגר הוא מי שבוחר בייחוד הזה על שני היבטיו.²⁷

הדגם השני רואה בגר נשמת אדם פרטית הנדחפת על ידי אינסטינקט עמוק המצוי בנשמת האדם הכללית. בקשת האלוהים מובילה אותו אל תורת ישראל, אלא שזו מציבה בפניו תנאי סף אולטימטיבי, לא להסתפק בדרישתו הרוחנית האישית, אלא עליו להימנות על קהל הברית. שני המרכיבים אינם מתיישבים בטבעיות, ושילובם עלול להיות משימה עדינה ומסובכת.

בשולי הדברים, יש מקום להעלות שאלה אחת משלימה, ומחשבה בצדה.

זה עתה דננו בגרות, אך נחזור רגע לענייניו של המומר. כזכור, במאמר "דניאל" התחדש הרעיון שהמומר עלול להפסיד לגמרי את זהותו היהודית, אלא שזו הייתה זהות שיסודה בהתחברות לעם ישראל ובמחויבות לתפקידה על במת ההיסטוריה. לעומת זאת, אם נאמץ את תפיסת הזהות המובעת במאמר "גרות", נשאלת השאלה: האם עדיין יהיה אפשר להתפרק לגמרי מן הישראליות?

27 במאמרו עמד הרב רונס (לעיל הע' 2), על בעלי תפיסת גרות "ציונית דתית", הרואה בהצטרפות לכלל ישראל את העיקר. המהלך של הרא"ל במאמרו "דניאל" הוא אכן בן השוואה לגישות האלו. אולם אין להתעלם גם מן השונה. אצל הרא"ל, הפרטיקולריות הישראלית אינה מובנת מאליה, והיא דורשת הסבר, כפי שפירטנו לעיל. הוא מתאר את ייחודו של עם ישראל ככורח היסטורי, ולא כאידאה הקיימת מלפני הבריאה או כמרכיב באמונה המונותאיסטית, כמו שגורס הרב גורן (לעיל הע' 24, עמ' 153). כמובן, התפיסה של "לידה ומשפט" שונה מאוד מכל זה.

על המומר והגר - קדושת ישראל בעקבות תפיסתו של מו"ר הרב אהרן ליכטנשטיין זצ"ל

אולי כן, אבל לדעתי יהיה זה קשה יותר, כי דבר אחד הוא לאבד זהות לאומית פרטיקולרית ולחזור לחיק האנושות הכללית הנבדלת ממנה, ודבר אחר הוא לפגוע ביהדות המושרשת באוניברסלי. הדעת נותנת שככל שתיתפס היהדות כצומחת ועולה מן האנושיות, וככל שתינשא על גלי כמיהת לב האדם הטבעי באשר הוא, כך יקשה להתנער ממנה ולתלוש אותה מן הזהות היסודית. היהודי, אף על פי שחטא, אדם הוא. וכיוון שיהדותו מעורה באנושיותו, הוא גם יהודי. כך היה נראה לפום ריהטא, אך עדיין יש לעיין בדבר.