

על הגירות

יוסף יצחק ליפשיץ

מן המפורסמות הוא כי שום דת בעולם לא הייתה פחות להוטה אחרי גרים מאשר היהדות", כתב הוגה הדעות היהודי הסוציאליסטי משה הס.¹ ואמנם, בניגוד לנצרות ולאיסלאם, היהדות לא עסקה במשך רוב שנות קיומה במאמץ רציני להרחיב את שורות מאמיניה. ככלות הכל, לא זו בלבד שפעילות מיסיונרית כזו הייתה מעמידה בסכנה את היהודים שחיו תחת שלטון נכרי, היא אף אינה עולה בקנה אחד עם השקפת המסורת, המעלה על נס את העול הכבד שבו נושא העם הנבחר ואת הבידוד הבלתי נמנע שנלווה לשליחותו הקדושה. זאת ועוד, לאורך מאות שנים לא יכלו היהודים ממילא להבטיח לגרים דבר מלבד "דם, יזע ודמעות"; הייסורים והרדיפות שהיו מנת חלקם בגלות, ולא פחות מכך הנטל הכבד של שמירת המצוות, הרתיעו כל מי שלא היה נחוש בדעתו לחלוטין לקיים חיים יהודיים מלאים. הברייתא במסכת גרים עומדת על עניין זה בבהירות:

הרוצה להתגייר אין מקבלין אותו מיד, אלא אומרין לו: מה לך להתגייר?! והרי אתה רואה את האומה הזאת נמוכה וסגופה מכל האומות, וחולאים רבים וייסורין באין עליהן, וקוברין בנים ובני בנים, ונהרגין על המילה ועל הטבילה ועל שאר כל המצוות, ואינן נוהגין בפרהסיא כשאר כל האומות. אם אמר: איני כדאי ליתן צווארי בעול מי שאמר והיה העולם ברוך הוא, מקבלין אותו מיד, ואם לאו נפטר והולך לו.²

אין פלא אפוא שאך לעתים רחוקות התדפקו המונים על דלתות עם ישראל בתחינה לקשור עמו את גורלם. העת הנוכחית היא בבחינת חריג: מאז קריסת הגוש הסובייטי נהרו לארץ למעלה ממיליון בני אדם בחסות חוק השבות, המעניק לכל יהודי זכות אוטומטית לאזרחות במדינת ישראל. ברם, לרבים מן העולים נלוו קרובים ובני משפחה שאינם יהודים או שיהדותם מוטלת בספק.³ מי מבין המהגרים הללו וצאצאיהם שביקש לבוא בקשרי חיתון עם יהודים נתקל במשוכה גבוהה: על פי חוק, נישואין וגירושין מצויים בתחום סמכותם של בתי הדין הרבניים ואמורים להיערך "על פי דין תורה".⁴ המדינה היהודית אינה מכירה אפוא בנישואי תערובת; אזרחים ישראלים שאינם מוגדרים כיהודים על פי ההלכה ומעוניינים להינשא ליהודי/יה נאלצים לבחור בלית ברירה באחת החלופות הבאות: לוותר על אפשרות הנישואין, להתחתן מחוץ לגבולות המדינה – או להתגייר.⁵

למותר לציין שלדידם של זוגות רבים, שתי החלופות הראשונות הן בלתי נסבלות – והצדק עמם. דא עקא שהאפשרות השלישית – גיור כהלכה – כרוכה בתהליך ארוך ומפרך. קצרה היריעה מלתאר את הבעיות הערכיות והמעשיות, את האתגרים המנטליים ולמרבה הצער גם את הקשיים הביורוקרטיים שעמם נדרש המתגייר להתמודד. רק אדם שלבו גס ואטום יוכל להתעלם מן המועקה ומן המצוקה שתהליך זה עלול להסב ליחידים ולמשפחות.

הצורך הדחוף לגייר לא־יהודים רבים המתכוונים להינשא ליהודים, מחד גיסא, והמהמורות הרבות הניצבות בדרכם של מי שבחורים באפשרות זו, מאידך גיסא, מעניקים כמדומה משנה תוקף לדרישה להנהיג בישראל (ואולי גם מחוצה לה) דיני גיור פתוחים וסובלניים יותר. לדרישה זו שותפים לא רק גורמים רפורמיים וקונסרבטיביים, אלא גם חוגים המחזיקים בהשקפה אורתודוקסית מתונה. הללו אינם רואים נחת מהתעקשותם של דיינים חרדים להעמיד את הלא־יהודים המתייצבים בפניהם במבחנים קשים; יתר על כן, הם חוששים כי המצב הקיים עלול להעמיק את הקרע בתוך העם עצמו, ולהרחיק מן המסורת גם חלקים מן הציבור היהודי־חילוני המזדהים עם המתגיירים.⁶

על רקע זה גורסים חלק מן המצדדים בשינוי כי יש לבחון מחדש את מטרות הגיור. צבי זוהר ואבי שגיא, חוקרי מחשבת ישראל באוניברסיטת בר־אילן, טוענים כי התפיסה החרדית המזהה את מהות הגיור עם קבלת עול תורה ומצוות אינה יכולה להתלות במסורת; עד העת החדשה הדגישו מרבית חכמי ההלכה דווקא את ההיבט הציבורי־לאומי של התהליך, כלומר את הצטרפותו של המתגייר ל"אתנוס" היהודי.⁷ זוהר ושגיא אינם מסתפקים בציטוטים מספרות

השו"ת של ימי הביניים, ומעגנים את עמדתם גם בדבריהם של אישים תורניים מרכזיים מחוגי הציונות הדתית, דוגמת הרב שלמה גורן, הרב יהודה עמיטל או הרב שאול ישראל⁸. לגישתם, שמירת המצוות אינה דרישה מקדמית לגיור, אלא תוצר לוואי של ההחלטה העקרונית לאמץ את הזהות היהודית. בלשונם של זוהר ושגיא,

התחייבות מרצון של נכרי לקיים מצוות מתוך הכרה דתית מלאה בה' ובתורת משה אינה הופכת אותו לחייב במצוות; שכן רק מי ששייך לעם ישראל הוא מצווה לקיים את התורה. העולה מדברים אלה הוא, שהן הגר הן מי שנולד כיהודי חייבים במצוות מכוח שייכותם לעם ישראל, ולא מכוח התחייבות אישית כלשהי. המעמד של גר כלפי מערכת המצוות הוא אפוא אנלוגי, במובן חשוב, למעמדו כלפי המצוות של מי שנולד לאם יהודייה.⁹

הדברים הללו מספקים גיבוי לעמדה מינימליסטית, המצדיקה הקלה משמעותית בתנאי הסף הנדרשים מן המתגייר. הרב אליעזר ברקוביץ, מהוגי הדעות היהודים הבולטים של העת האחרונה, טען לדוגמה כי "הלכות הגיור פשוטות מאוד. לצורך גיור על פי כללי ההלכה האדם חייב לקבל על עצמו את מצוות התורה; אם המתגייר זכר הוא חייב במילה; ולבסוף נדרשת טבילה במקווה"¹⁰. ברקוביץ הוסיף והדגיש כי אין טעם להתעקש אפילו על טוהר כוונותיו של המתגייר או על מודעותו למלוא משמעותה של המחויבות שנטל על עצמו:

אמנם הלכות גיור קובעות שנכרי יתקבל אל חיק היהדות רק אם יסכים לקבל את כל מצוות התורה בכל הכנות ואם יימול ויטבול במקווה שהוכן כהלכה. אך עוד נקבע שאם לא כך קרה, ואם מישהו התגייר בלי לקבל הסבר על חובותיו הדתיות, גם אם הוא או היא עשו צעד זה על מנת להינשא ליהודי או מכל סיבה נסתרת אחרת וגם אם הגיור נערך בנוכחות שלושה אנשים שאינם רבנים ושאינם מכירים את דיני היהדות ואת הוראותיה, הגיור עדיין תקף.¹¹

רעיון רדיקלי במיוחד מעלה הרב יואל בן-נון, מן הבולטים במנהיגי הציונות הדתית בזמננו. בן-נון, המתקומם נגד "העיוורון", "קוצר הראות" ו"חוסר האחריות" שמגלה ההנהגה התורנית בטיפול בנושא, סבור כי מנגנוני הגיור הנהוגים כיום אינם מסוגלים להתמודד עם ריבוי המהגרים הלא-יהודים שהתווספו לציבור הישראלי בעת האחרונה. הפתרון, לדבריו, הוא "גיור מרוכז והמוני, שמבוסס על שיטות הלכתיות ידועות, אשר לפיהן כל מי שמל וטבל

יצא מכלל הנכרים, אפילו אם חזר לסורו". "התהליך ההיסטורי שאנו חווים מוביל לטמיעה בלא גיור, וזה הרבה יותר חמור מגיור על פי מיעוט הפוסקים", מזהיר בן-נון. "מי שמחמיר בגיור מקל בטמיעה. שום פוסק לא יוכל להתחמק מן ההכרעה הזאת".¹²

ראוי להתייחס במלוא הרצינות לחששות שמביעים הרבנים והמלומדים הקוראים לרביזיה מקיפה ומעמיקה בתפיסת הגיור. ועם זאת, כפי שאבקש להראות להלן, הצעותיהם נשענות על פרשנות בעייתית של המסורת ההלכתית ומתעלמות מן העקרונות התיאולוגיים שהיא מבטאת. במסגרת מאמר זה אתמקד בשלוש הנחות יסוד שבהן מעוגנות הצעות אלה. ההנחה הראשונה, וללא ספק הטעונה מכולן, מבחינה בין ההצטרפות לעם ישראל ובין אימוץ הדת היהודית, ומסיקה מכך מסקנות מרחיקות לכת לגבי היקף מחויבותו הנורמטיבית של הגר. ההנחה השנייה מציגה את הגיור כהליך טקסי מעיקרו, שאינו מותנה בכוונתו השלמה של הגר לקיים אורח חיים של שמירת מצוות. ההנחה השלישית, המופיעה לרוב בצורה מובלעת, מייחסת לבית הדין הרבני חפקיד מכוון בקביעת זהותו החדשה של הגר; משמעות הדבר היא שהכרעתו של מוסד זה לא רק מאשרת אלא גם מחוללת את השינוי שעובר מי שבוחר לקשור את גורלו בגורל העם היהודי.

שלוש ההנחות האלה, המשקפות תפיסה פורמליסטית של הגיור, תעמודנה במאמר הנוכחי לבחינה ביקורתית. אין בכוונתי לעסוק בהיבטיהן המוסריים או בהשלכותיהן המעשיות – סוגיות כבדות משקל, לכל הדעות – אלא לבדוק אם הן אכן עולות בקנה אחד עם ההשקפות המובעות בתלמוד, במדרשים ובספרות ההלכתית המאוחרת יותר. אמנם ראוי להקדים ולומר שהמסורת היהודית מתבטאת אך לעתים רחוקות בקול אחד, וגם בשאלת הגיור נתגלעו חילוקי דעות בין גדולי ישראל. ועם זאת, אף שהחוגים המצדדים כיום במהפכה בתחום הגיור מקפידים לצטט פוסקים בעלי שם המעניקים לכאורה סימוכין לעמדתם, להיטותם להציע פתרון "אנושי" ו"פשוט" לבעיה הניצבת על הפרק נוטה להרחיקם מדרך המלך שסללו חכמי הדורות הקודמים, ועלולה ליצור קשיים חדשים במקום להתיר את התסבוכות הישנות.

הטענה שהגיור "אינו כריתת ברית אישית בין הגר לאל, אלא כניסה של נכרי למסגרת של קהל ישראל", כדברי זוהר ושגיא,¹³ מתבססת בעיקרו של דבר על הסברה כי אפשר להפריד את ההיבטים האתניים/לאומיים של היהדות

מן הממד הדתי שלה. הפרדה זו נטועה בעולם המושגים של העת הנוכחית, אבל ספק רב אם הייתה לה כל משמעות מנקודת מבטם של רוב החכמים שחיו ופעלו לפני העידן המודרני. חכמים אלה זיהו לחלוטין בין ההיבט הציבורי של הגיור, דהיינו ההצטרפות אל העם היהודי, ובין ההיבט האישי של המעשה, המתבטא במערכת היחסים החדשה הנרקמת בין הגר ובין הקב"ה.

זיהוי זה התרופף כיום במידת־מה. רבני הציונות הדתית, המצדדים בהנמכת הרף הגבוה שמציבים דיינים חרדים בפני הגרים, מרבים להדגיש את משמעותו הלאומית של ההליך, לעתים במחיר של המעטה בחשיבותו כאקט דתי טרנספורמטיבי. ראוי אפוא לשוב ולהזכיר עד כמה עמוקה היא התמורה שמחולל הגיור בתודעתו של האדם – וכתוצאה מכך גם במעמדו לפני האל. ואמנם, אנו מוצאים במקורות התבטאויות רבות בשבח הגרים כמי שנהנים מיוקרה מיוחדת בעיני הקב"ה. מדרש תנחומא מצטט בהקשר זה את האמורא ריש לקיש, חכם שעבר בעצמו מהפך אישי דרמטי – מליסטים לגדול בתורה – וחונן, מן הסתם, ביכולת להעריך אל נכון את תעצומות הנפש הנדרשות מן הגר:

אמר לו רבי שמעון בן לקיש: חביב הגר לפני הקב"ה מן אותן אוכלוסין שעמדו על הר סיני. למה? שכל אותן אוכלוסין שאלולא שראו הקולות והלפידים וברקים וההרים רועשים וקול שופרות לא קיבלו עליהם עול מלכות שמים. וזה לא ראה אחד מכולם ובא ומשלים עצמו להקב"ה וקיבל עליו עול מלכות שמים, יש חביב מזה?¹⁴

רבי יהודה החסיד, בן המאה השתים־עשרה, ממשיך את הקו שמתווה ריש לקיש. לדבריו, הדרישה לאהוב את הגר ולכבדו נובעת מקרבתו לריבון העולמים, המבכרו אפילו על פני יהודים מבטן ומלידה:

"ואהבתם את הגר". מצווה אותנו לאהוב את הנכנס תחת כנפי השכינה לקיים את כל המצוות והתורה. ובל"ו מקומות הזהירה תורה על אהבתו ושלא להונותם... וגדולה אהבתן וחביבה לפני המקום יותר מאהבתן של ישראל. משל לשני בני אדם, אחד אוהב את המלך והאחד המלך אוהבו. מי גדול? אותו שהמלך אוהבו. נמצא ישראל אוהבים הקב"ה והקב"ה אוהב את הגר שנאמר "ואוהב גר לתת לו לחם ושמלה". על כן מצווה עלינו לאהוב את מי שהמלך אוהב אותם, לפיכך כתיב: "ואהבתם את (נפש) הגר".¹⁵

הרמב"ם נוקט גישה דומה. באיגרת לעובדיה הגר הוא מסביר למכותבו כי אין לו כל סיבה להתקנא בצאצאי אברהם אבינו ולחוש כי הוא נופל מהם

באופן כזה או אחר. אדרבה, הנסיבות שבהן הפך ליהודי מקנות לו זכויות יתר שאינן מותנות בגניאלוגיה ארצית. "אל יהא ייחוסך קל בעיניך", כותב הרמב"ם לעובדיה. "אם אנו מתייחסים לאברהם, יצחק ויעקב, אתה מתייחס למי שאמר והיה העולם".¹⁶

אפשר שהביטוי הבולט ביותר המופיע במקורות ביחס לטרנספורמציה הדתית שעובר הגר הוא תיאורו כמי שמסתופף תחת כנפי השכינה. תיאור זה חוזר ונשנה בתלמוד ובמדרשים.¹⁷ הוא מופיע, לדוגמה, באחד הסיפורים המובאים בתלמוד הבבלי בדבר היחס הסובלני והאוהד שגילה הלל הזקן כלפי נכרים שביקשו להתגייר:

מעשה בנכרי אחד שהיה עובר אחורי בית המדרש, ושמע קול סופר שהיה אומר "אלה הבגדים אשר יעשו חושן ואפוד" (שמות כח). אמר: הללו למי? אמרו לו: לכהן גדול. אמר אותו נכרי בעצמו אלך ואתגייר בשביל שישימוני כהן גדול. בא לפני שמאי. אמר ליה: גירני על מנת שתשימני כהן גדול. דחפו באמת הבניין שבידו. בא לפני הלל: גייריה. אמר לו: כלום מעמידין מלך אלא מי שיודע טכסיסי מלכות? לך למוד טכסיסי מלכות. הלך וקרא. כיון שהגיע "והזר הקרב יומת" (במדבר א) אמר ליה: מקרא זה על מי נאמר? אמר לו: אפילו על דוד מלך ישראל. נשא אותו גר קל וחומר בעצמו ומה ישראל שנקראו בנים למקום ומתוך אהבה שאהבם קרא להם "בני בכורי ישראל" (שמות ד) כתיב עליהם והזר הקרב יומת, גר הקל שבא במקלו ובתרמילו על אחת כמה וכמה. בא לפני שמאי אמר לו: כלום ראוי אני להיות כהן גדול והלא כתיב בתורה והזר הקרב יומת? בא לפני הלל אמר לו: ענוותן הלל ינוחו לך ברכות על ראשך שהקרבתי תחת כנפי השכינה.¹⁸

ראוי להדגיש: הביטוי "תחת כנפי השכינה" אינו דימוי ספרותי גרידא. הוא משקף רעיון בעל חשיבות מכרעת: הרב המגייר – במקרה זה הלל – הוא לא רק נציגה המוסמך של הקהילה המקבלת חבר חדש אל שורותיה, אלא גם גורם מתווך בין הגר ובין האלוהים. במובנים מסוימים הוא משמש מעין מיילד רוחני, המאפשר לאדם להשיל מעליו את קליפות עברו ולהגיח מחדש אל העולם כיהודי שומר מצוות, הנהנה מקרבתו של האל. ואכן, התלמוד מציין במפורש כי "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי".¹⁹ למצב מבורך זה זכאים, על פי התלמוד, אפילו צאצאי הנתעבים שבשונאי ישראל, אם יש בלבם הרצון הכן לחצות את הקווים:

תנו רבנן: נעמן גר תושב היה, נבוזר אדן גר צדק היה, מבני בניו של סיסרא למדו תורה בירושלים, מבני בניו של סנחריב לימדו תורה ברבים, ומאן נינהו – שמעיה ואבטליון. מבני בניו של המן למדו תורה בבני ברק. ואף מבני בניו של אותו רשע ביקש הקדוש ברוך הוא להכניסן תחת כנפי השכינה. אמרו מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך הוא: ריבוננו של עולם! מי שהחריב את ביתך ושרף את היכלך תכניס תחת כנפי השכינה?²⁰

מובן שלצד הזכות שנפלה בחלקם, נושאים הגרים גם באחריות כבדה. העלייה במדרגות הקדושה מעמידה אותם בסכנה, אם לא יפגינו את הדבקות הנדרשת. התנאים תולים את הפורענויות שנתרגשו ובאו על הגרים בזמנם בחוסר להיטות, בהעדר בקיאות ובמסירות לא מספקת בקיום המצוות:

תניא, רבי חנניא בנו של רבן גמליאל אומר: מפני מה גרים בזמן הזה מעוניין, וייסורין באין עליהן? מפני שלא קיימו שבע מצוות בני נוח; רבי יוסי אומר: גר שנתגייר כקטן שנולד דמי, אלא מפני מה מעוניין? לפי שאין בקיאי בדקדוקי מצוות כישראל; אבא חנן אומר משום רבי אלעזר: לפי שאין עושין מאהבה אלא מיראה; אחרים אומרים: מפני ששהו עצמם להיכנס תחת כנפי השכינה.²¹

דברים אלה מחדדים מאוד את חשיבות הממד הדתי-רוחני של הגיור, ומבהירים מדוע אין לראות בו רק אקט חברתי-לאומי של הצטרפות ל"קהל ישראל" – או לפחות מדוע אי-אפשר להפריד בין האקט הזה ובין כריתת ברית אישית בין הגר ובין אלוהיו. "אומתנו איננה אומה כי אם בתורותיה", כתב הרב סעדיה גאון.²² כל הרוצה להימנות עם ישראל חייב אפוא לקבל על עצמו גם את המצוות שקיימו את העם היהודי לאורך אלפי שנים. אין זאת שהשינוי האחד גורר את משנהו; מדובר, בפשטות, בשתי פנים של אותו תהליך עצמו.

התקשרותו של המתגייר בברית עם הקב"ה וכניסתו לקהל ישראל כרוכות, כידוע, בביצוען הטקסי של כמה פעולות: טבילה במקווה, ברית מילה (לגברים) וקבלת עול המצוות בנוכחות בית דין. הצורך במילוי שני התנאים הראשונים מקובל ומוסכם על הכל. התנאי השלישי, לעומת זאת, שנוי במחלוקת. מבקרי הגישה המחמירה של בתי הדין הרבניים טוענים כי החלק הריטואלי של המעמד חשוב לאין ערוך, ואולי אף מיתר את בדיקת כוונותיו של

המועמד לשאת בעול המצוות. צבי זוהר, למשל, גורס ש"הממד החיוני בגיור, על פי ההלכה, אינו הממד ההתכוונותי־דתי־סובייקטיבי של המתגייר, אלא הממד הטקסי־סימבולי שעם ישראל (שמיוצג בידי 'בית דין') מחיל על גוף המתגייר או המתגיירת – בהסכמתו או בהסכמתה – על ידי מילה או טבילה".²³

במבט ראשון, תפיסה פורמליסטית זו אינה משוללת יסוד. המצדדים בה נתלים לעתים קרובות בעמדת הרמב"ם, שלא הכליל את קבלת עול המצוות בשלוש הדרישות הבסיסיות של תהליך הגיור – ברית המילה, הטבילה והקרבתן.²⁴ הרמב"ם נקט גם גישה מקלה במיוחד ביחס לתקפות גיורו של אדם אשר לאחר שעבר את כל תהליך הגיור מתברר בדיעבד כי לא התכוון לקיים את המצוות, או לא היה מודע לחובות שיידרש למלא:

גר שלא בדקו אחריו או שלא הודיעוהו המצות ועונשן ומל וטבל בפני שלושה הדיוטות הרי זה גר, אפילו נודע שבשביל דבר הוא מתגייר, הואיל ומל וטבל יצא מכלל הגוים וחוששין לו עד שיתבאר צדקותו. ואפילו חזר ועבד עבודה זרה הרי הוא כישאל מומר שקידושיו קידושין ומצוה להחזיר אבידתו, מאחר שטבל נעשה כישאל. ולפיכך קיימו שמשון ושלמה נשותיהן ואף על פי שנגלה סודן.²⁵

רבים מצטטים טקסט זה כראיה לכך שהרמב"ם אינו רואה בשמירת המצוות תנאי הכרחי לגיור. ועם זאת, ראוי לשים לב לניסוח המדויק של הדברים: אף שהרמב"ם אינו סבור כי יש לפסול את גיורו של אדם אשר לא עבר בדיקה יסודית די הצורך בידי בית דין, הוא מוסיף שמעמדו של הגר טעון עדיין בחינה ומעקב, שכן "חוששין לו עד שיתבאר צדקותו".

תהא פרשנותנו את עמדת הרמב"ם אשר תהא, דעתו, מבחינת ההלכה, היא דעת מיעוט. הדיון התלמודי מייחס חשיבות רבה לטוהר כוונותיו של המתגייר, ולכן גם לצורך ליידע אותו מראש בנוגע למה שהוא מקבל על עצמו בבקשו להפוך ליהודי:

תנו רבנן: גר שבא להתגייר בזמן הזה, אומרים לו: מה ראית שבאת להתגייר? אי אתה יודע שישאל 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 עון לקט שכחה ופאה ומעשר עני. ומודיעין אותו עונשן של מצות, אומרים לו: הוי יודע, שעד שלא באת למדה זו, אכלת חלב אי אתה ענוש כרת, חללת שבת אי אתה ענוש סקילה, ועכשיו, אכלת חלב ענוש כרת, חללת שבת ענוש סקילה.²⁶

הברייתא מן התלמוד הבבלי מתארת, אם כן, גיור המתבצע בשלבים. תחילה נתקל המועמד בדחייה. המגיירים – ככל הנראה דיינים – מזכירים לו את גורלם המר של היהודים כדי לבחון את נחישותו לעבור את התהליך. אם המתגייר דבק ברצונו להצטרף לישראל, חרף התלאות והמכאובים שהם מנת חלקו של העם הזה, מלמדים אותו הדיינים מבוא בסיסי להלכות היהדות. הברייתא אינה כורכת את השיעור בהסבר תיאולוגי כלשהו; היהדות, כך עולה ממנה, היא בראש ובראשונה מערכת של הוראות מעשיות. מי שרוצה להפוך ליהודי אינו נדרש לאמץ עיקרי אמונה אלא אורח חיים; אין הוא מתבקש להכריז על ייחודו של האל או על בחירתו של עם ישראל, אלא להבין כיצד ייראה סדר היום שלו מעתה ואילך.

בעלי התוספות מדגישים אף הם את משקלה המכריע של קבלת עול המצוות במסגרת הגיור. בעוד שביצוע הטקסים הפורמליים – המילה והטבילה – אינו דורש, לדעתם, נוכחות של בית דין מלא, ההתחייבות לקיים את המצוות מצריכה בדיקה של שלושה דיינים כדי לוודא כי המתגייר אכן מבין את משמעותה ומתכוון לעמוד בדבריו: "האי דבעינן [=ההלכה הזו שעל פיה יש צורך ב] שלושה [דיינים] היינו לקבלת המצות אבל לא לטבילה".²⁷ זוהי גם עמדתו של רבי יוסף קארו. בשו"ח ערוך הוא כותב:

כל ענייני הגר, בין להודיעו המצות לקבלם בין המילה בין הטבילה, צריך שיהיו בשלושה הכשרים לדון, וביום. מיהו דווקא לכתחילה, אבל בדיעבד אם לא מל או טבל אלא בפני שניים (או קרובים) (הגהות מרדכי) ובלילה, אפילו לא טבל לשם גרות, אלא איש שטבל לקריו ואשה שטבלה לנדתה, הוי גר ומותר בישראלית, חוץ מקבלת המצות שמעכבת אם אינה ביום ובשלושה, ולהרי"ף ולהרמב"ם, אפילו בדיעבד שטבל או מל בפני שניים או בלילה, מעכב, ואסור בישראלית, אבל אם נשא ישראלית והוליד ממנה בן, לא פסלינן ליה [=אין פוסלים אותו].²⁸

על פי רבי יוסף קארו, אפשר להכיר בדיעבד בכשרותם של טקסי המילה והטבילה גם אם לא נצמדו לכללים המקובלים. קבלת המצוות היא עניין שונה לחלוטין: כל חריגה מן הסטנדרטים ההלכתיים שנקבעו לגביה מאיימת לשלול את תקפותו של הגיור מכל וכל. שהרי, כפי שמסביר הרב דוד הלוי סגל, בעל הטורי זהב, מחויבות זו היא "גוף הדבר והתחלתו".²⁹ הרב משה פיינשטיין, מגדולי הפוסקים במאה העשרים, נחשב לבעל גישה מקלה בתחומים רבים. ואולם, בעניין הגירות סימן הרב פיינשטיין קו גבול ברור,

והתנגד בתוקף למתן לגיטימציה לגיורים אשר לא נכרכו במחויבות לקיים את המצוות. בהקשר זה כתב דברים חד־משמעיים:

במה שנסתפק כתר"ה [=כבוד תורתו הרמה] אם גר שלא קבל עליו מצות אם נחשב גר, פשוט וברור שאינו גר כלל אף בדיעבד וכן הורה אבא מארי הגאון זצלה"ה הלכה למעשה בסטראבין בעובדא כזו שאינו גר כלל בין לקולא בין לחומרא שקבלת מצות בגר מעכב כדאיתא [=כפי שיש, ככתוב] ביורה דעה סימן רס"ח סעיף ג. ואף אם אמר בפיו שמקבל מצות אם אנו סהדי [=אנו עדים] שאינו מקבל עליו באמת אינו כלום. וגר שמהני [=שמועילה התגיירותו] לשם אישות בדיעבד, איירי [=מדובר] שבשביל האישות קיבל עליו מצות באמת והוא ברור ופשוט וכל זה אמר אבא מארי הגאון בפירוש אז כשהורה. ובכלל איני יודע טעם הרבנים הטועים בזה דאף לדידהו [=לדידם] על כל פנים איזה תועלת הם מביאין בזה לכלל ישראל שמקבלין גרים כאלו דודאי לא ניחא ליה להקב"ה ולעם ישראל שיתערבו גרים כאלו בישראל. ולדינא פשוט שאין זה גר כלל.³⁰

הרב פיינשטיין, המסתמך כאן על המסורת ההלכתית שהורה גם אביו, שולל על הסף כל תפיסה פורמליסטית גרידא של הגיור. קבלת עול המצוות, הוא קובע, מצריכה כוונה מלאה; התחייבות מן השפה ולחוץ אינה עומדת בדרישה הזו, ולכן אינה מספקת. הרב פיינשטיין מחדד את הטענה בהבחינו בין המניע להתגיירות ובין הכוונה לשמור את המצוות. להבחנה זו חשיבות רבה לבדיקת תקפותו של גיור שכבר יצא אל הפועל: לטענת הרב פיינשטיין, אין לפסול את גיורו של אדם רק משום שהפך ליהודי ממניע לא־דתי – הרצון לבוא בברית הנישואין עם מושא אהבתו, למשל – ובלבד שאותו גר אמנם הוכיח את כוונתו לקיים את המצוות כהלכתן.

בכל האמור לעיל אין עדיין כדי לענות על השאלה מהו היקף המחויבות שנדרש המתגייר ליטול על עצמו ביחס למצוות. בעניין זה המקורות התלמודיים סותרים לכאורה זה את זה. מקור אחד תובע מן המתגייר לקבל על עצמו את כל המצוות, ללא יוצא מן הכלל: "עובד כוכבים שבא לקבל דברי תורה חוץ מדבר אחד – אין מקבלין אותו, ר' יוסי בר' יהודה אומר: אפי[לו] דקדוק אחד מדברי סופרים."³¹ הלכה זו נפסקה גם בידי הרמב"ם: "ואין מקבלין גר תושב אלא בזמן שהיובל נוהג, אבל בזמן הזה אפילו קיבל עליו כל התורה כולה חוץ מדקדוק אחד אין מקבלין אותו."³² מנגד, אנו מוצאים בתלמוד גם את הסיפור המפורסם המתאר את הסכמתו של הלל הזקן לגייר

אדם שהיה מוכן להכיר בסמכותה המחייבת של התורה שבכתב, אך לא בזו של התורה שבעל פה:

תנו רבנן: מעשה בנכרי אחד שבא לפני שמאי, אמר לו: כמה תורות יש לכם? אמר לו: שתיים, תורה שבכתב ותורה שבעל פה. אמר לו: שבכתב – אני מאמינך, ושבעל פה – איני מאמינך. גיירני על מנת שתלמדני תורה שבכתב. גער בו והוציאו בניזיפה. בא לפני הלל – גיירה [=גייר אותו], יומא קמא אמר ליה [=יום ראשון אמר לו]: א"ב ג"ד, למחר אפיך ליה [=למחרת הפך לו את סדר האותיות]. אמר ליה: והא אתמול לא אמרת לי הכי? אמר לו: לאו עלי דידי קא סמכת [=האם לא עליי סמכת]? דעל פה נמי סמוך עלי [=סמוך עליי גם על התורה שבעל פה]³³!

בניגוד לשמאי, המסלק בזעף את הנכרי מעל פניו, הלל משיב בחיוב לפנייתו של האיש ומגייר אותו. היענותו לבקשה החריגה מעידה, כמדומה, על פתיחות מופלגת: לא זו בלבד שהלל אינו מתעקש להורות לגר דקדוקי הלכות, הוא פוטר אותו – בתחילה, לפחות – מן המשא הכבד של התורה שבעל פה, שאותו אמור כל יהודי לקבל על עצמו.

כיצד ניתן ליישב בין התפיסות הסותרות המשתקפות במקורות הללו? רבי יוסף קארו הציע תשובה אלגנטית:

וההיא דפרק שני דשבת (לא ע"א) דאתא לקמיה דהלל ואמר גיירני על מנת ליעשות כהן גדול בטוח היה דסופו לעשות לשם שמים וכן ההיא דהתכלת (מנחות מד ע"א) דאתא לקמיה דרבי ואמרה גיירני על מנת שאנשא לאותו תלמיד עד כאן לשונו. ומכאן יש ללמוד דהכל לפי ראות עיני בית דין.³⁴

[בעניין המקרה ההוא המתואר בפרק השני של מסכת שבת על נכרי שבא לפני הלל ואמר: "גיירני על מנת להיעשות כהן גדול" והלה ניאות לגיירו – הלל נהג כך משום שבטוח היה שבסופו של תהליך עתיד המתגייר לקבל על עצמו את היהדות לשם שמים. כך גם בסיפור המופיע בפרק התכלת שבמסכת מנחות, המתאר מקרה של אישה שבאה לפני רבי יהודה הנשיא ואמרה: "גיירני על מנת שאנשא לאותו תלמיד", והוא ניאות לגיירה. ומכאן אפשר להסיק שהכל לפי ראות עיניו של בית דין].

על יסוד הסיפור שזה עתה הצגנו ומקור אחר, מסיק רבי יוסף קארו שבית הדין אמנם צריך לתבוע מן הגר קבלת מצוות מלאה, אולם זו אינה חייבת להיות מיידית. על הדיינים להפעיל שיקול דעת, בדומה להלל, ולשאול את עצמם אם

סביר שהגר ישמור, בסופו של דבר, את כלל המצוות. אם התשובה חיובית, לדעתם, הם רשאים להמשיך בתהליך, אפילו במקרה שבו המתגייר אינו מוכן להתחייב לכך. כמובן שגם ההפך נכון: אם המועמד מצהיר על נכונותו לקבל על עצמו את כל המצוות ומיד, אך הדיינים אינם מאמינים לדבריו, אזי אסור להם לגיירו.

העיקרון שמתאר רבי יוסף קארו עולה גם מן הדיון התלמודי בסוגיית הכפרה שבה חייב אדם אם חטא בשוגג, מתוך חוסר ידיעה. התלמוד מביא שתי דוגמאות לחוסר ידיעה העלול להביא לתוצאה כזו – "תינוק שנשבה בין הנכרים, וגר שנתגייר לבין הנכרים"³⁵. גר שנתגייר בין הנכרים הוא אדם שלא נחשף למצוות השבת בעת שעבר גיור. למרות הלאקונה החמורה במידע שנמסר לו, גר זה נחשב ליהודי לכל דבר. לטענת בעלי התוספות, מדובר במקרה שבו הנכרי מתגייר בפני שלושה דיינים ש"לא הודיעוהו מצות שבת"³⁶. בעלי התוספות אינם מעלים על דעתם שבית הדין לא הסביר למועמד כי עליו לקיים את המצוות; הם מסיקים אפוא כי הדיינים קיבלו את המתגייר אך נמנעו מליידע אותו באופן ספציפי בדבר השבת, בהניחם, כנראה, שעם הזמן יקבל על עצמו גם את המצווה הזו.

הפסיקה המתבססת על עיקרון זה עומדת, אם כן, על נחיצותה המוחלטת של קבלת המצוות בתהליך הגיור. ועם זאת, בניגוד לקובלנתם של חסידים התפיסה המינימליסטית, היא אינה מעידה בהכרח על גישה נוקדנית. הרב משה פיינשטיין, לדוגמה, הפגין פתיחות לא מבוטלת בהידרשו לעניינה של מועמדת לגיור אשר מיאנה להתלבש בצניעות:

והנה בעובדא זו [=במקרה זה] שכבוד תורתו הרמה [עוסק בה], שהגיורת רוצה לקבל כל דיני התורה אבל אינה רוצה לקבל תלבושת נשים צנועות אלא להתלבש בבגדים שמתלבשות בעוונותינו הרבים סתם הנשים שבדור פרוץ הזה, אם יכולים לקבל מדינא גיורת כזו ואיך הוא בדיעבד כשקבלוה אם היא גיורת, נראה דיש [=שיש] לדון בזה.

הרב פיינשטיין מניח שהמתגיירת מסרבת להתלבש בבגדים הנהוגים בחברה הדתית המחמירה רק משום שאינה מייחסת לבגדים הצנועים את המשקל ההלכתי הרצוי. הוא דן אפוא בשאלה אם אפשר לגייר אישה זו, על אף סירובה לצייט לקוד הלבוש ההולם יהודייה שומרת מצוות:

דהנה ב[מסכת] בכורות דף ל' ע"ב איתא [=יש, נאמר]: נכרי שבא לקבל דברי תורה חוץ מדבר אחד אין מקבלין אותו ולרבי יוסי ב"ר יהודה אפילו דקדוק אחד מדברי סופרים, ויש להסתפק אם הוא רק דין דלכתחלה וכלשון אין מקבלין שמשמע לכתחלה, או שגם בדיעבד אינו גר. ואף שוודאי מקבלין גרים אף שלא ידעי [=שאינם יודעים] רוב דיני התורה שהרי מודיעין אותם רק מקצת מצות, ופשוט שאף רוב דיני שבת אין מודיעין אותן, וגם מצינו עוד יותר שאף שלא ידע הגר שום מצוה הוא גר, דהא מפורש בשבת דף ס"ח ע"ב גר שנתגייר בין הנכרים חייב חטאת אחת על כל מלאכות של כל השבתות ועל הדם אחת ועל החלב אחת ועל עבודה זרה אחת, הרי נמצא שלא הודיעוהו שום מצוה אף לא עיקרי האמונה ומכל מקום הוא גר, הוא משום דאיירי [=שמדובר] שקבל עליו לעשות כל מה שהיהודים צריכין לעשות וזה סגי לגרות, ואין חוששין לומר דדילמא אם היה יודע ממצוה זו לא היה מקבל עליו, דאף אם יאמר כן הוא רק דברים שבלב, וההודעה הוא רק לכתחלה.³⁷

תשובת הרב פיינשטיין מבהירה שהגיור אינו מותנה בדרישה שהמועמד יגולל בפני בית הדין רשימה ארכנית של כל המצוות שהוא מתחייב לקיים. המתגייר מתבקש רק להצהיר, באופן כללי, כי בדעתו לנהוג כפי שנוהגים יהודים שומרי מצוות, על פי מיטב הבנתו. גם דרישת התלמוד להודיע למתגייר "מקצת מצוות קלות ומקצת מצוות חמורות" אינה אמורה להנחיל לו את כל הידע ההלכתי הנחוץ לו בהמשך דרכו, אלא להדגים בפניו את צביונה המעשי של היהדות ולנטוע בהכרתו את ההבנה כי לא יאה די באמונה בלבד כדי לעבור את השינוי המיוחל. אם לא ישיכיל להפנים עובדה זו, לא יוכל הגר להיחשב ליהודי.

ראוי לציין שבסופו של דבר הכריע הרב פיינשטיין כי גיורה של האישה שעניינה הובא בפניו אינו תקף. הסיבה, לדבריו, אינה נעוצה בסירובה של המתגיירת ללבוש בגדים צנועים דווקא, אלא בחשד המבוסס שהיא מקלה ראש בשמירת המצוות בכללן: "אבל הגיורת הזאת שמסתמא [=שמן הסתם] היא כרוב גיורות שבמדינה זו שרק בפיהן אמרו שקבלו המצות אבל האמת שרוב המצות ואולי כל המצות לא קבלו כמו שרואין שתיכף מחללות שבת ואין שומרות איסור נדה כי גם בעליהן היהודים בעוונותינו הרבים הם מופקרים לעבור כל מצות התורה שלעניות דעתי יותר נוטה שאינן גיורות כלל ועדין הן נכריות כגר שלא קבל מצות ואף רק מצוה אחת אינו גר עיין בכורות דף ל' ע"א".³⁸

במקרה זה, כמו במקרים אחרים, השיקול המכריע באישור הגיור – בעת הוצאתו אל הפועל או בדיעבד – היה ונותר נכונותו השלמה של האדם המתייצב בפני בית הדין הרבני לקיים אורח חיים יהודי מלא; בלעדי כוונה זו המתגייר אינו עובר תמורה אמיתית ומטלטלת, אלא שינוי קוסמטי ותו לא. כדי להצטרף לעם היהודי ולכרות ברית עם הקב"ה נחוץ, ללא ספק, הרבה יותר.

ראוי לציין, בשלב זה של הדיון, כי הקולות הקוראים כיום להגמשת הגיור הממסדי נחלקים ביניהם בכמה עניינים עקרוניים. ברם, נראה שעל הנחת יסוד אחת שוררת ביניהם הסכמה גורפת: בתי הדין הרבניים מחזיקים בסמכות לשנות את מעמדו של המתגייר מלא־יהודי ליהודי; ברצותם ינעלו את הדלתות בפני גרים, וברצותם – יפתחו אותן. רבים מקבלים מוסכמה זו כמובנת מאליה; ועם זאת, כפי שנראה, מקריאה זהירה במקורות מתחוויר לנו שיסודה בטעות.

התפיסה המייחסת לבית הדין את "המילה האחרונה" בקביעת מעמדו של המתגייר נשענת לכאורה על הגמרא: "אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: גר צריך שלושה, משפט כתיב ביה [=כתוב בו]".³⁹ התלמוד חוזר ומבהיר שהגיור נעשה תמיד תחת פיקוחם של דיינים: "אמר רבי יהודה גר שנתגייר בבית דין הרי זה גר בינו לבין עצמו אינו גר".⁴⁰ גם הרמב"ם אינו מותיר מקום לטעות בנקודה זו. "טבל בינו לבין עצמו ונתגייר בינו לבין עצמו ואפילו בפני שנים אינו גר", הוא כותב.⁴¹

קביעות אלה עלולות לעורר את הרושם המוטעה (והרווח כל כך) שהפיכתו של נכרי ליהודי מתרחשת בפועל עם הכרעתם של הדיינים בעניינו. כדי להעמיד דברים על דיוקם, יהא עלינו לתת תחילה את דעתנו על הפיחות שחל במעמדו של בית הדין בחלוף הדורות. פיחות זה נבע מאחד האירועים הדרמטיים בהיסטוריה ההלכתית: ביטול נוהג הסמיכה, שאפשר העברה מסודרת של סמכות ההוראה והפסיקה מרב לתלמידו.⁴² למעשה, מאז ניתוק שלשלת הסמיכה בימי השלטון הביזנטי בארץ ישראל,⁴³ בית הדין הוא מוסד שהוטל בו מום. דיינים שאינם מוסמכים אינם יכולים להיחשב ל"מומחים" במובן ההלכתי הפורמלי של המושג. בחלק מן המקורות הם אף נקראים בשם "הדיוטות" – ולצורך העניין, אין זה משנה עד כמה מרשימה בקיאותם בתורה.⁴⁴ הגמרא מצטטת בהקשר זה את הדברים שאמר האמורא הגדול אבבי לרב יוסף: "והא אנן הדיוטות אנן [=והרי אנחנו הדיוטות אנחנו]".⁴⁵

עוד לפני ביטול הסמיכה נזקקו היהודים שחיו במרכז הגדול בבבל לבתי דין משלהם. כדי לאפשר את תפקודן של ערכאות אלה נקבע כי הן משמשות בשליחותם של חכמי ארץ ישראל הסמוכים. עם זאת, מהסדר זה התחייבו הגבלות מסוימות, כפי שעולה מן הגמרא:

אביי אשכחיה לרב יוסף דיתב וקא מעשה אגיטי אמר לו והא אנן הדיוטות אנן [=אביי מצא את רב יוסף יושב בדין וכופה על גבר להעניק גט לאשתו. אמר לו: והרי אנחנו הדיוטות אנחנו] ותניא היה ר"ט [רבי טרפון] אומר כל מקום שאתה מוצא אגוריות [=ערכאות] של עובדי כוכבים אף על פי שדיניהם כדיני ישראל אי אתה רשאי להיזקק להם שנאמר (שמות כא:א) "אלה המשפטים אשר תשים לפניהם" – לפניהם ולא לפני עובדי כוכבים, דבר אחר: לפניהם ולא לפני הדיוטות! אמר לו אנן שליחותייהו קא עבדינן מידי דהוה אהודאות והלואות אי הכי גזילות וחבלות נמי כי עבדינן שליחותייהו במילתא דשכיחא במילתא דלא שכיחא לא עבדינן שליחותייהו [=אמר לו: אנו עושים שליחותם, כמו במקרים של הודאות והלואות. השיב אביי: אם כן, האם עלינו לעשות את אותו הדבר גם במקרה של גזילות וחבלות? אמר רב יוסף: אנו עושים שליחותם רק במקרים שכיחים. במקרים שאינם שכיחים איננו עושים שליחותם].⁴⁶

לטענת רב יוסף, "הדיוטות" מורשים לדון בעת הצורך במקרים של הודאות והלואות. ברם, הם מנועים מלעשות כן בעניינים הנוגעים לגזילות ולחבלות, המשתייכים לתחום דיני הקנסות. דינים אלה מצויים תחת סמכותם הבלעדית של דיינים מומחים. כפי שמסביר הרמב"ם, "דיני קנסות כגון גזילות וחבלות ותשלומי כפל ותשלומי ארבעה וחמישה והאונס והמפתה וכיוצא בהן אין דנין אותם אלא שלושה מומחים והם הסמוכין בארץ ישראל".⁴⁷

מה טעמה של הגבלה זו? על פי פרשנות אחת, העולה גם מן הכתוב, הסיבה נעוצה בשיקול מעשי גרידא: מאחר שבעיות כספיות מסוג "הודאות והלואות" שכיחות הרבה יותר ממקרי גזילות וחבלות, אין הן סובלות ואקום שיפוטי. אולם קיימת אפשרות נוספת, שעליה רומזת העובדה שדיינים אשר לא נסמכו אינם רשאים לקדש חודשים ולעבר שנים. המשותף לתחומי פעילות אקסקלוסיביים אלה הוא תרומתם ליצירת מציאות הלכתית חדשה. בניגוד לענפים אחרים בדיני הממונות, דיני קנסות אינם מיועדים להשיב לקדמותו מצב עניינים שעורער, אלא לחייב את הצד הפוגע לפצות את קרבנו בשיעור קבוע העולה על ערכו של הנזק שגרם; הם מחוללים אפוא שינוי מהותי בסטטוס הפיננסי של המעורבים

בסכסוך. גם לקידוש חודשים ולעיבור שנים מאפיינים טרנספורמטיביים מובהקים: באמצעות מנהגים אלה, חידשו חכמי ארץ ישראל את הזמן היהודי והעניקו לו משמעות טקסית.⁴⁸

ביטול הסמיכה הביא כאמור לצמצום היקף סמכותם של הדיינים – הן בארץ הן מחוצה לה. ועם זאת, מתברר שמגבלות אלה לא חלו על הליך הגיור; בתי הדין הוסיפו לפעול בתחום זה כקדם. בעלי התוספות מספקים הסבר לתופעה:

משפט כתיב ביה – "ושפטם צדק בין איש ובין אחיו ובין גרו" (דברים א) אי נמי "משפט אחד יהיה לכם ולגר" (במדבר טו) ואפי' למאן דאמר בסנהדרין (דף ג ע"א ושם) דבר תורה חד נמי כשר הכא מדמין לגזילות וחבלות דבעינן שלשה לכולי עלמא, ור' יוחנן דהכא אית ליה בהדיא בירושלמי [=ורבי יוחנן המצוטט כאן סובר במפורש בתלמוד הירושלמי] דשנים שדנו אין דיניהם דין. ואם תאמר, ואנן היכי מקבלין גרים הא בעינן מומחין [=ואנו כיצד אנחנו מקבלים גרים – הלוא הדיינים שלנו אינם דיינים מומחים שכן הם אינם מוסמכים]? ויש לומר, דשליחותיהו עבדינן [=שאנו עושים את שליחותם של הדיינים מתקופת התלמוד]. כדמשמע נמי בשילהי המגרש (גיטין דף פח ע"ב ושם) וכמו שחשו לנעילת דלת בפני לווין חשו נמי לנעילת דלת בפני גרים.⁴⁹

טיעונם של בעלי התוספות ניצב על היסודות שהונחו כבר בגמרא: כיוון שהגירות היא עניין משפטי כבד משקל, יש לדון בה בפני הרכב של שלושה דיינים; ואף שהללו אינם נחשבים למומחים, הם רשאים לקבל גרים הודות לפיקציה ההלכתית המציגה אותם כשליחיהם של החכמים הסמוכים מימי הבית השני.

בעלי התוספות מציעים אנלוגיה פשוטה: דיני גיור, כמו דיני הממונות, מחייבים מידה של גמישות. כשם שאין להקשות שלא לצורך על לווים, כך גם אין לנעול את הדלת בפני גרים. אבל אם אפשר לגזור גזירה שווה בין פעולתו של בית הדין בענייני ממונות ובין מעורבותו בתהליך הגיור, הרי יש בכך כדי לקעקע את ההנחה כי מוסד זה אכן נהנה מן הסמכות להמיר בפועל את דתו של המתגייר. ככלות הכל, מאחר שדיינו לא נסמכו, הם מתפקדים רק כמויפי כוח; ואם אין באפשרותם לשנות, באמצעות קנסות, את מעמדו הכלכלי של אדם, על אחת כמה וכמה שאין ביכולתם לשנות את זהותו. זאת, בחשבון אחרון, יכול רק הגר עצמו לעשות.⁵⁰

תימוכין למסקנה זו אפשר למצוא בדברי פוסקים בולטים, המעמידים בסימן שאלה את הגדרתו של הגיור כפרוצדורה בעלת אופי משפטי-חוזי. בעקבות הרמב"ם מזכיר רבי יוסף קארו שבימי הבית הראשון גוירו נכרים – דוגמת נשותיו של שלמה – בידי הדיוטות שאפילו לא ישבו בדין:

ועל מה שכתב הרמב"ם שהיו גרים מתגיירים בימי דוד ושלמה בפני הדיוטות נראה לדקדק דמדלא אמר בפני בית דין הדיוטות דאף על גב דאנן הדיוטות אנן [=שאנו נחשבים להדיוטות] כדאיתא בסוף גיטין (פח ע"ב) על בית דין שבזמן הזה מכל מקום אין מקבלין אותם גרים בבית דין דידן [=שלנו] אלא שאם קיבלו אותם הדיוטות שאינם בית דין הרי הם גרים.⁵¹

אם הצדק עם רבי יוסף קארו, והגיור אינו מצריך מיומנות משפטית מיוחדת, מדוע צריך בית דין להתערב בתהליך מלכתחילה? ייתכן שהתשובה אינה טמונה בהכשרתם המקצועית של הדיינים, אלא בהשכלתם התורנית הכללית. כפי שמסביר רבי מנחם המאירי, מן המאורות הגדולים של פרובנס במאה השלוש-עשרה, הגיור אינו נזקק למומחים כי אם לתלמידי חכמים המסוגלים להסביר למועמד את החובות שעליו ליטול על עצמו:

אבל מומחין לא בעינן [=אין לנו צורך] אף על גב דכתיב ביה משפט כדכתיב בפרשת שלח לך "תורה אחת ומשפט אחד יהיה לכם ולגר הגר", אלא אפילו בשלושה הדיוטות ואף על פי שצריך להודיעו עניין המצות כלם, כלל המצות הכל יודעין אותן ואם כן הכל כמומחין לעניין זה ולא עוד אלא שמכל מקום לתלמידי חכמים אנו צריכים... אף על פי שאין סמוכין.⁵²

לאור המקורות שציטטנו, ברי שתפקידו של בית הדין אינו המרת דתו של המתגייר, אלא בירור כוונותיו. זוהי גם הסיבה לכך שהשלבים השונים של הגיור מכתבים רמות שונות של פיקוח. בניגוד למעמד קבלת המצוות, המחייב בחינה דקדקנית של שלושה תלמידי חכמים, טקס הטבילה אינו מצריך השגחה מקיפה כל כך.⁵³ ואולם, עצם ההתעקשות כי התהליך יתבצע לכל אורכו תחת עינם הבוחנת של דיינים מבהירה כי אין הם משמשים חותמת גומי: גם אם אינם נחשבים ל"מומחים" במובן ההלכתי שהזכרנו, עליהם להפעיל שיקול דעת. אלמלא כן, די היה בעד רגיל, אדם מן היישוב, כדי לאשר כי המתגייר אמנם טבל, וספק אם נחוץ היה לכנס הרכב של שלושה דיינים במעמד קבלת

המצוות. לשיקול הדעת הזה, שהוא הטעם העיקרי למעורבותו של בית הדין בגיור, תכלית ברורה אחת: לוודא שפיו ולבו של המועמד שווים, וששמנו עבר גיור כהלכה במקום היחיד שבו ייתכן שינוי כזה – בתוככי נפשו.

ה מקורות שציטטנו אינם מותירים מקום לטעות: בעיקרו של דבר, הגיור איננו טקס פורמלי או הליך משפטי, אלא התפתחות תודעתית. אין הוא מתרחש במקווה או בבית הדין הרבני, כי אם בהכרתו הדתית, המוסרית והתרבותית של האדם. כל ההיבטים הטקסיים והביורוקרטיים של ההתייחסות הם רק אצטלה אובייקטיבית-חיצונית לאירוע סובייקטיבי-פנימי. האירוע המכונן הזה, המשווה ללידה מחדש, מותיר את חותמו לא רק במעגלי ההשתייכות החברתיים של הגר, אלא גם – ובראש ובראשונה – במעמדו בפני אלוהים. מעתה ואילך הוא ניצב מול בוראו כיהודי, על האחריות העצומה הנגזרת מכך.

מי שמקל ראש בחשיבות השינוי הפנימי שעובר המתגייר נוטה גם להפריז בהערכת משקלם של הדיינים בגיור. האמונה כי בכוחו של בית הדין לגייר אדם כמעט בהבל פה – סברה שלה שותפים גם רבנים ומלומדים מסוימים – עומדת בסתירה להגיונה של ההלכה. כפי שהראינו, מאז ביטול הסמיכה אין להחלטותיו של בית הדין משמעות טרנספורמטיבית. תפקידו העיקרי במסגרת הגיור הוא לברר אם האדם המבקש להצטרף אל עם ישראל אכן מתעדת למלא את חובותיו. בית הדין ממלא תפקיד זה כבא כוחה של החברה היהודית. לו רצה הגר רק לקיים את המצוות, לא היה כל צורך בבדיקתם של דיינים. אבל הגר מעוניין להיכנס בקהל, לבוא בברית הנישואין ולהוליד צאצאים יהודים, ומשום כך יש להעמידו למבחנה של החברה.

בית הדין נדרש אפוא לברר את כוונת המתגייר ולהחליט אם העם היהודי יכול לקבלו בזרועות פתוחות. ההחלטה הזו אינה בעלת תוקף מוחלט ואינה יוצרת מציאות חדשה. מתגייר המרמה את בית הדין ומצהיר על נכונותו לשמור את המצוות בעוד שכוונתו היחידה היא לזכות באזרחות ישראלית או לשאת אישה יהודייה, איננו יהודי גם אם בית הדין יכיר בו ככזה. פסילתו של גיור אינה מבטלת זהות יהודית שכבר התקבעה, אלא מודה בדיעבד בטעותו של בית הדין.

הגישה הפורמליסטית לגירות, המעקרת אותה מיסוד ההתכוונות הפנימית, עלולה לחזק את הרושם שהיהדות עשירה בחוקים ובמנהגים אך ענייה מבחינה רוחנית. כאשר גישה זו נכרכת עם הטענה שההצטרפות לעם ישראל

היא התכלית העליונה – אם לא הבלעדית – של הגירות, היא משרתת את האידיאולוגיה הגורסת כי ניתן לזקק את הזהות היהודית למרכיביה הלאומיים ולהשיל מעליה את שיירי הדתיות. לא זו דרכה של ההלכה: היא מורה לנו כי עולם העשייה היומיומי של המצוות מכוון כל כולו למסתורין הטרוסצנזנטי של האמונה; והיא גם דוחה כל ניסיון להפריד בין ההשתייכות לקולקטיב היהודי ובין הדבקות בשם. מי שמתכחש לאמיתות אלה מקעקע את היסודות שעליהם נשענת מסורת ישראל.

הרבנים ואישי הציבור מחוגי הציונות הדתית הקוראים להקלת תהליך הגיור מוֹנְעִים, ללא ספק, בידי הנאצלות שבכוונות. לנגד עיניהם עומדת לא רק טובתם של היחידים והזוגות המבקשים לצלוח את מסלול המכשולים של הגיור, אלא גם עתידה של האומה כולה, שמעליה מרחפת סכנת ההתבוללות. דא עקא שהדרך שהם מציעים מוליכה אל פי תהום. התרופפות אמות המידה של הגיור תגרום לזילות ההלכה ותכרסם עמוקות גם בדימוי העצמי היהודי. הנכונות לגייר אנשים שאינם מעוניינים בהמרת דת אלא בהחלפת לאום תעניק לגיטימציה גורפת לגרסה תלושה, רדודה ובלתי מחויבת של זהות יהודית. הרעיונות המופרחים כיום לחלל האוויר – "גיור לאומי", "גיור מזורז" או "גיור המוני" – רק יחריפו את הבעיה שהם מתיימרים לפתור.

איש לא יחלוק על כך שבעיית הזוגות המעורבים המתגוררים כיום במדינת ישראל תובעת פתרון יסודי – פתרון שמנגנוני הגיור הממסדיים מתקשים לספק. מותר ואף רצוי לבקר את התנהלותם של מנגנונים אלה ולהצביע על ליקויים שיש לתקנם, אך ראוי לעשות זאת בזהירות יתרה. אם אפשר להסיר חלק מן המחסומים המנהליים הניצבים בפני המתגייר, ובעיקר להוסיף מידה של אנושיות, מאור פנים ואהבה לטיפול של המערכת בעניינו – מה טוב. אבל ההלכה עצמה אינה יכולה ליפול קרבן לתשוקה לשינוי בכל מחיר הפוקדת לפרקים חברה דינמית כישׂראל. אמת, המסורת ההלכתית אינה מקלה על הגר; היא מחייבת אותנו לשאת בנטל שיהודים רבים מבטן ומלידה פרקו מעליהם זה מכבר. אבל בכך היא גם מזכירה לנו איזו זכות נפלה בחלקנו להימנות עם אומה זו. מי שהתרגל לראות את הזכות הזו כמובנת מאליה יכול ללמוד דבר או שניים ממי שמוכן לקנות אותה בייסורים.

הרב יוסף יצחק ליפשיץ הוא עמית בכיר במרכז שלם.

הערות

1. משה הס, רומי וירושלים וכתבים יהודיים אחרים, תרגם ישרון קשת (ירושלים: הספרייה הציונית, 1983), עמ' 232.
2. מסכתות קטנות מסכת גרים א, א.
3. בהקשר זה ראה יאיר שלג, יהודים שלא כהלכה: על סוגיית העולים הלא־יהודים בישראל (ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2004).
4. חוק שיפוט בתי דין רבניים (נישואין וגירושין), תשי"ג-1953.
5. מדינת ישראל מכירה בנישואין אזרחיים, ובלבד שנערכו מחוץ לתחומה. משום כך זוגות ישראלים רבים, שאינם יכולים או אינם רוצים להתחתן על פי דין תורה, בוחרים להינשא בחו"ל.
6. בהקשר זה ראה יאיר אטינגר, "יהודים פיראטים", הארץ, 4 בנובמבר 2001.
7. צבי זוהר ואברהם שגיא, גיור וזהות יהודית: עיון ביסודות ההלכה (ירושלים: מכון שלום הרטמן ומוסד ביאליק, ירושלים 1995), עמ' 221.
8. זוהר ושגיא, גיור וזהות יהודית, עמ' 223–226.
9. זוהר ושגיא, גיור וזהות יהודית, עמ' 226.
10. אליעזר ברקוביץ, מאמרים על יסודות היהדות, ערכו דוד חזוני ויוסף יצחק ליפשיץ (ירושלים: שלם, 2004), עמ' 175.
11. ברקוביץ, מאמרים על יסודות היהדות, עמ' 182–183.
12. יואל בן-נון, "צריך לבצע גיור המוני", ארץ אחרת 17 (יולי-אוגוסט 2003), עמ' 68.
13. זוהר ושגיא, גיור וזהות יהודית, עמ' 226.
14. תנחומא (ורשה) לך לך ו.
15. רבי יהודה החסיד, ספר חסידים, מהדורת מרגליות, סימן קט"ז.
16. איגרת הרמב"ם לר' עובדיה הגר, מהדורת הרב שילת, עמ' רלה.
17. ראה, למשל, ירושלמי סנהדרין ב, ו; ירושלמי עבודה זרה א, א; ספרא, פרשת קדושים, פרשה ג, פרק ח; ספרי במדבר, פרשת בהעלותך, פסקא פ; ספרי זוטא, פרק י; ספרי דברים, פרשת ואתחנן, פסקא לב; מדרש תנאים לדברים, פרק ו פסוק ה, פרק כו פסוק ג; ועוד מקורות רבים אחרים.
18. שבת לא ע"א.
19. יבמות כב ע"א.
20. סנהדרין צו ע"ב.
21. יבמות מח ע"ב.
22. רב סעדיה גאון, ספר האמונות והדעות, ג, ז.

-
23. צבי זוהר, "לידיעת המחמירים בקבלת גרים", ארץ אחרת 17 (יולי-אוגוסט 2003), עמ' 40.
24. רמב"ם, משנה תורה, הלכות איסורי ביאה יג, א-ד. לדברי הרמב"ם, המילה והטבילה הן פעולות שבלעדיהן אין גירות גם בעת הנוכחית. הקרבת הקרבן, לעומת זאת, יכולה להמתין לזמן שבו יבנה בית המקדש (הלכה ה).
25. רמב"ם, משנה תורה, הלכות איסורי ביאה יג, יז.
26. יבמות מז ע"א.
27. תוספות, יבמות מה ע"ב; וראה גם תוספות, קידושין סב ע"ב.
28. רבי יוסף קארו, שולחן ערוך, יורה דעה, הלכות גרים רסח, ג.
29. הרב דוד הלוי סגל, טורי זהב, יורה דעה, הלכות גרים רסח, ט.
30. רבי משה פיינשטיין, שו"ת אגרות משה, יורה דעה א, קנז. ראה גם שו"ת אגרות משה, יורה דעה ג, קח: "שמעתי מאבא הגאון זצ"ל על אלו דמתגירין כדי שיתרצו הורי הבן או הבת להנישואין שהנושא או הנישאת לא היו מקפידין על זה שאינם שומרי תורה, ורק בשביל רצון ההורים הוא הגרות שהוא כאנן סהדי שהוא לרמות את ההורים ואינה קבלה".
31. בכורות ל ע"ב.
32. רמב"ם, משנה תורה, הלכות איסורי ביאה יד, ח.
33. שבת לא ע"א.
34. רבי יוסף קארו, בית יוסף, יורה דעה רסח.
35. שבת סח ע"ב.
36. תוספות, שבת סח ע"א.
37. רבי משה פיינשטיין, שו"ת אגרות משה, יורה דעה ג, קו; יורה דעה א, קס. עוד על נושא זה ראה אצל זוהר ושגיא, גיור וזהות יהודית, עמ' 184-193.
38. פיינשטיין, שו"ת אגרות משה, יורה דעה א, קצד.
39. יבמות מו ע"ב.
40. יבמות מז ע"א.
41. רמב"ם, משנה תורה, הלכות איסורי ביאה יג, ז.
42. ראה בהקשר זה חנוך אלבק, "סמיכה ומינוי בית דין", ציון ח (תש"ג), עמ' 85-93.
43. המועד המדויק אינו ידוע בוודאות. מסורת היא שהדבר אירע בימי נשיאותו של הלל השני, כלומר במהלך המאה הרביעית למניינם. ראה בהקשר זה חיים יחיאל בורנשטיין, "משפט הסמיכה וקורותיה", התקופה ד (1919), עמ' 394-426.
44. כפי שמבהיר מנחם אלון, יש להבחין בין שני שימושים שונים במושג "הדיוט" בשיח ההלכתי: "במובנו האחד, ההלכתי-פורמלי, משמעותו דיין שאינו סמוך מפי סמוך... במובנו השני משמעותו של מונח זה, כמשמעות המקובלת בלשון בני אדם, היינו דיין שאינו בקי כל צרכו - או

כל עיקר – בדין התורה". מנחם אלון, המשפט העברי: תולדותיו. מקורותיו. עקרונותיו, כרך א (ירושלים: מאגנס, תשנ"ח), עמ' 19–20.

45. גיטין פח ע"ב.

46. גיטין פח ע"ב.

47. רמב"ם, משנה חורה, הלכות סנהדרין ה, ח.

48. למן ימי הלל השני, כלומר המועד המשוער של הפסקת הסמיכה, מתנהל לוח השנה העברי באופן אוטומטי. על חשיבותה התיאולוגית של הסמכות לקדש חודשים ולעבר שנים מצביע, למשל, המדרש בשמות רבה: "דבר אחר 'החדש הזה לכם' אמרו מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך הוא רבון העולם אימתי אתה עושה את המועדות שכן כתיב (דניאל ד:יד) 'בגזירת עירין פתגמא'. אמר להם: אני ואתם מסכים על מה שישיראל גומרין ומעברין את השנה שנאמר (תהלים נז:ג) 'אקרא לאלהים עליון לאל גומר עלי', וכן הוא אומר (ויקרא כג:לז) 'אלה מועדי ה' מקראי קודש' וגו' אתם בין בזמנן בין שלא בזמנן אין לי מועדות אלא אלו אמר להם הקדוש ברוך הוא לישראל לשעבר היה בידי שנאמר (תהלים קד:יט) 'עשה ירח למועדים' אבל מכאן ואילך הרי מסורה בידכם ברשותכם אם אמרתם הן הן אם אמרתם לאו לאו מכל מקום יהא החדש הזה לכם ולא עוד אלא אם בקשתם לעבר את השנה הריני משלים עמכם לכך כתיב החדש הזה לכם". שמות רבה טו, ב.

49. תוספות, יבמות מו ע"ב–מז ע"א.

50. ראה רבי יצחק אלפסי, יבמות טו ע"ב: "לכתחלה דלא נהגינן ביה מנהג גר ולא מנסבינן בת ישראל עד דטביל בפני שלושה".

51. רבי יוסף קארו, בית יוסף, יורה דעה, רסח.

52. רבי מנחם המאירי, בית הבחירה ליבמות מו ע"ב.

53. הגמרא ביבמות מה ע"ב פוטרת אדם שכבר טבל במקווה בהזדמנויות שונות מן החובה לעשות זאת שוב כתנאי מקדים לגיורו. ראה גם רבי מרדכי בן רבי הלל, מרדכי ליבמות, פרק החולץ, לו.