

Rabbi Shlomo Goren and Conversion

Is there a common denominator between these cases?

Background	Rabbi Goren's Action / Ruling
<p>Dr. Helen Seidman Unitarian Lives on secular Kibbutz (not shomer shabbat, not kosher). Converted in Israel by Reform Rabbi. Applies to register as a Jew. Political Battle erupts.</p>	<p>Rabbi Goren meets with Dr. Seidman for three hours. Convenes a Beit Din and converts her according to Orthodox Halacha.</p>
<p>Paula Cohen Converted by Rabbi Goren. Marries a Kohein (a violation of halacha) and moves to England. Tries to enroll her kids in Jewish school. Told that her conversion is only valid in Israel so kids cannot enroll.</p>	<p>Rabbi Goren had written on her conversion certificate that her conversion is valid only in Israel.</p>
<p>Langer Case In 1943 Mr. Borokovsky marries a Jewish girl, Hava. He converts to Judaism (not in Israel) Hava leaves Borokovsky the woman w/o getting a Get. She married Otto Langer and has 2 kids Kids are registered as Mamzeirim (illegitimate) in Israel Rabbinical court. Public battle ensues.</p>	<p>Rabbi Goren meets with a nine other Rabbis. After the meeting he declares that Borokovsky's conversion was invalid, therefore Hava was never married to him according to Jewish law. Therefore, her marriage to Otto was permitted and the kids are not Mamzeirim (illegitimate).</p>

STANFORD STUDIES IN JEWISH HISTORY AND CULTURE

EDITED BY *Aron Rodrigue and Steven J. Zipperstein*

Pledges of Jewish
Allegiance
*Conversion, Law, and Policymaking
in Nineteenth- and Twentieth-Century
Orthodox Responsa*

David Ellenson and Daniel Gordis

STANFORD UNIVERSITY PRESS
STANFORD, CALIFORNIA

thus less likely to make a full transition to committed Jewish life. Like Herzog, he seems to have believed that the profundity of the Jewish experience in the Land of Israel, and even the theological significance of living there, provided justification for being more lenient and welcoming than would otherwise have been the case.

Rabbi Shlomo Goren: Ashkenazic Chief Rabbi of Israel

Another authority whose pedigree is virtually unquestioned in Orthodox communities but who nonetheless issued some surprising rulings on conversion issues is Rabbi Shlomo Goren (1917-94). Goren, born in Poland, immigrated to mandatory Palestine in 1925. As a yeshiva student in Hebron, he was quickly recognized for his brilliance, and he published his first work, a commentary on Maimonides' *Mishneh Torah*, at the age of seventeen. A committed Zionist, Goren joined the Haganah in 1936 and was later appointed by then-Chief Rabbis Herzog and Uziel to be the first chief rabbi of the Israel Defense Forces (IDF). He became Ashkenazic chief rabbi of the State in 1972.³⁷

Goren addressed the issue of conversion in several celebrated cases. One of the most interesting for our purposes is the famed case involving Dr. Helen Seidman (1930-80). Seidman, a Unitarian, came to Israel in 1964 from Bethesda, Maryland, as a tourist. Accompanied by her daughter, Seidman was drawn to Israel and kibbutz life and settled in Kibbutz Nahal Oz. Eventually, she met a Jewish man and married him in a proxy marriage in Mexico.³⁸

Seidman later wished to convert to Judaism. However, as she was living in a nonreligious kibbutz where the laws of kashrut and Shabbat were not observed, it was obvious that she did not intend to become halakhically observant, so her conversion could not fit the traditional definition of "for the sake of heaven," as Orthodox authorities would have required. Thus, Seidman decided to convert under Reform auspices.

After her conversion ceremony, which was performed by Rabbi Moshe Zemer of Tel Aviv, the Reform Movement's leading halakhic spokesman in Israel, Seidman applied to register as a Jew with the Ministry of the Interior, which refused her request. A court battle ensued,

with the country's highest secular courts ruling that there was no legal basis for the Ministry's actions. Ultimately, the Ministry was instructed to register Seidman as a Jew. The Orthodox establishment was unwilling to accede to this demand, and a political struggle erupted that threatened to topple a fragile governmental coalition between Orthodox and secular political parties. Against the background of this impending political crisis, Rabbi Goren, then chief chaplain of the IDF, met with Seidman for about three hours, after which he assembled a *beit din* and hastily converted her. As Goren was an Orthodox rabbi of unquestionable stature, Seidman's conversion was now recognized by the Ministry of the Interior, and the political crisis was averted. Goren's decision was surprising, given his general position that Reform conversion was not considered conversion at all.³⁹

Not surprisingly, the decision unleashed a storm of criticism from numerous Orthodox rabbinical colleagues. They claimed that Goren's decision to convert Helen Seidman was virtually incomprehensible, given that Jewish law required *kabalat ol mitzvot* as a *sine qua non* for conversion. Some of Goren's Orthodox critics suggested that behind the decision lay the belief that the standards for conversion could be different in Israel from what they were in the Diaspora. Rabbi J. David Bleich offers an explanation for Goren's motivations:⁴⁰

A feature article appearing in the weekend supplement of *Ha-Izofeh*, 15 Sivan 5730 [June 19, 1970], purports to give the rationale governing Rabbi Goren's actions in this case. It is reported that Rabbi Goren is of the belief that in Israel, prospective proselytes are to be viewed differently from the way in which they are regarded in the Diaspora. . . . It is suggested that proselytization was frowned upon by the Sages in the Diaspora but welcome in Israel. It is reported that Rabbi Goren, going a step further, asserts that in Israel, sincerity of motivation may be dispensed with as a prior requirement for conversion.⁴¹

In the Diaspora, converts motivated by reasons other than religious conviction cannot be accepted since doubts remain with regard to their future comportment; in Israel, where conversion entails not merely religious affiliation but national identification as well, such fears do not exist, contends Rabbi Goren. Hence, in his opinion, even converts prompted by self-serving motives may be accepted in Israel.

According to this interpretation, the decision that Rabbi Goren rendered in the Seidman case indicates that he believed residence in the State of Israel to be a decisive factor that allowed a prospective convert to be accepted into the Jewish fold, even when it appeared unlikely that the convert would observe the commandments following her conversion. Those explaining Goren's actions in this way concluded that, like his predecessors Rabbis Herzog and Unterman, Rabbi Goren felt that the decision on the part of the convert to live in the Jewish State meant that she would be part of Jewish destiny. Her decision to live in Israel, a setting in which her identity as a Jew would be reinforced by her surroundings, was sufficient to justify her acceptance as a convert despite her level of observance.

How, then, shall we explain Goren's actions? The perspective offered in *Ha-Tzofeh*—that Rabbi Goren viewed conversion differently in Israel from how he might in the Diaspora—finds support in his published views regarding another situation: that of Paula Cohen, a woman whom Rabbi Goren converted, despite the fact that she had married, in violation of Jewish law, a man of priestly descent who was a member of a nonreligious kibbutz. When, after a number of years in Israel, the Cohen family moved to Manchester, England, and sought to register their children there in a school under Orthodox auspices, they were told that the conversion that Mrs. Cohen had received from Rabbi Goren was valid only in Israel. The British *beit din* based this ruling on the conversion certificate, which declared: "This document has no legal validity in the Diaspora." Thus, ironically, and in contravention of the usual difficulties that people encounter, Mrs. Cohen was considered Jewish in Israel by the chief rabbinates but not outside of Israel.⁶²

In "Conversion in the Land of Israel and Outside the Land of Israel," Goren explained the reasoning and sources supporting his decision. He said that during his tenure as chief rabbi, all certificates of conversion stated that these conversions were valid in Israel alone.⁶³ He insisted that all conversions that occurred under his authority as chief rabbi required the convert to take up permanent residence in the State and asserted that this decision had a "significant halakic foundation." Goren noted that while the Babylonian Talmud was negatively disposed toward conversion, the Jerusalem Talmud had nothing to say

against "converts or those who converted them": "The Jerusalem Talmud adopts a positive and sympathetic approach to the institution of conversion," even when the conversion is seemingly motivated by love for a Jewish man or a Jewish woman.⁶⁴

Goren claimed that the differences between the views of the Babylonian and Jerusalem talmudic traditions were logical. The rabbis of the Jerusalem Talmud believed that when a conversion took place outside the Land of Israel, the "convert would still remain within the bosom of his Gentile family, and a serious fear existed that the male or female convert and their children would not sever themselves from their family, from their holidays, their festivals, and their ritual. They would continue to live as one family, and . . . [t]heir children would thus be raised in a Gentile atmosphere. Therefore, no conversion there could be regarded as authentic."⁶⁵

In Israel, the situation was completely different. In contradistinction to the associational and kinship patterns that attached converts in the Diaspora to their family of origin, Rabbi Goren contended, converts to Judaism in Israel "were cut off completely from their Gentile family and from their Gentile existence. Their children did not even know that they came from a mixed family. Here the conversion is authentic and more certain from the standpoint of Judaism." From this perspective, it is "easy to understand why Massekhet Geirim 4 [the tractate on converts] states, 'Beloved is the Land of Israel, *shemakhsberet geirim* [as it legitimates converts].'" In Israel, it is certain that converts "will live as Jews in every way."⁶⁶ It could not be clearer that Goren saw the Israeli context as a key factor in judging conversion cases.

It was this same Israeli context that apparently led Goren to rule in a much more strict fashion in what may have been the most controversial case of his colorful career: the Langer case, which came before the Tel Aviv religious court in 1956 but was not resolved until 1972. The facts of the case were relatively simple. In 1943, Borokovsky, a non-Jewish Polish man, married a fifteen-year-old Jewish girl, Hava, who came from a very religious family. Her devastated family pressured Borokovsky to convert, which he did. Hava later left Borokovsky without getting a religious divorce, and later married a Jewish man, Otto Langer, with whom she had two children, Hanoah and Miriam, in 1945 and 1947.

The Tel Aviv religious court, which found out about the situation in 1956, ruled that the two children were *mamzeirim* (illegitimate children) because Hava's first marriage had not been dissolved with a get. Consequently, she was not free, under Jewish law, to remarry. Therefore, the court ruled, she remained married to Borokovsky. Her union with Langer was legally an extramarital affair, and her children, as the offspring of an adulterous relationship, were illegitimate. At the time, this ruling received no public attention. But when Hanoch applied for a marriage license in 1966, he was refused permission to marry on the grounds of his illegitimacy. Miriam suffered the same fate when she became engaged to an Israeli Jewish man and attempted to obtain a marriage license.

The plight of the Langer children, who, as *mamzeirim*, could not marry "kosher Jews,"⁶⁶ according to Jewish law, captured the attention of the country. Several unsuccessful attempts to solve the problem questioned the validity of the Borokovsky conversion. After all, if the Borokovsky conversion were declared invalid, the original marriage of Mrs. Langer would be legally null and void, and the stigma of *mamzeirut* removed from the Langer children. However, various Israeli rabbinic courts repeatedly ruled that the conversion was legitimate and affirmed Borokovsky's standing as a Jew.⁶⁷ The irony of the situation was lost on very few. Leniency in one aspect of the case meant stringency in the other. If a rabbinic court affirmed the legitimacy of the Borokovsky conversion despite his ignorance of Jewish tradition and nonobservance of Jewish law, it would have to recognize Hava's first marriage as valid and require a get to dissolve it, thus declaring the Langer brother and sister *mamzeirim*. If, on the other hand, the court was strict and ruled that the conversion was null and void because Borokovsky had not been observant and had never intended to be observant, it could invalidate the first marriage on the grounds that it was a forbidden union, thereby removing the stigma of *mamzeirut* from the Langer children and allowing them to marry within the Jewish people. However, a single court could not be strict and lenient on both issues.

Because of the enormous and enduring negative stigma surrounding the classification of *mamzeirut* and the seriousness of its status as a

mitzvah de'oraita (law from the Torah), as well as a reluctance to retroactively annul a conversion that had been recognized by the Israeli rabbinical court system, most of Israel's halakic authorities affirmed the 1956 decision of the Tel Aviv rabbinical court that had declared Borokovsky's conversion valid. They insisted that the children were *mamzeirim* and could not marry into the nation of Israel.

What would have seemed to be an exclusively religious issue quickly took on political significance as well. General Moshe Dayan, hero of the Six-Day War, became an advocate for the Langer children. A bill was even introduced into the Knesset that would have permitted civil marriage in Israel, thus allowing the children to marry without Orthodox rabbinic sanction. In response, religious parties threatened to withdraw immediately from Prime Minister Golda Meir's coalition and thus bring down the government. Golda Meir threatened to resign if a solution could not be found.⁶⁸

It was into this thicket that Goren stepped in 1972, when, at the age of fifty-four, he retired as chief rabbi of the IDF and was elected chief rabbi of Israel. Goren immediately took steps to resolve the situation. He convened a court of ten people (himself and nine other rabbis whose names were never released), which ruled that Borokovsky's original conversion was not legally valid and that he was not Jewish. Because Jewish law does not recognize the possibility of marriage between a Jew and a non-Jew, Hava was no longer seen as ever having been married to Borokovsky. Consequently, her second marriage was not adulterous, and the children of that marriage (Hanoch and Miriam) were not *mamzeirim*. Immediately after Goren issued his ruling, the brother and sister each got married. Golda Meir and many other political leaders expressed satisfaction at the resolution of the case, but many authorities in the rabbinic establishment were aghast.

In Goren's summary of the case,⁶⁹ he reviews his legal reasoning, none of which breaks any new ground. He notes evidence that Borokovsky was never a serious convert, that there was no solid information about the "quality" of his conversion ceremony, and that his level of Jewish knowledge indicates that he was not a practicing Jew. He used these purely halakic reasons to declare the conversion void, although he himself had disregarded such reasons in the Seidman and Cohen

cases discussed above. The conclusion that the political dimension was central in influencing Goren's ruling in the case of the Langers is inescapable.

Goren was explicit about his desire to resolve the case for the Langer children: "The emotional state of these two young people was becoming very weakened, and in my office at army headquarters, they found in me an outlet for their emotions and a source of comfort and hope. Whenever they were feeling overwhelmed by their situation, they would come to me to shed tears . . . over the bitterness of their fate."⁷⁶

It was a combination of his concern for the Langer children—the perceived unfairness of their situation and the threat to their emotional well-being—and the unambiguous political overtones of the case that surely led Goren to rule as he did. This was the source of the vociferous objections from those on the right, who claimed that his ruling was not halakhic but political, and that in ruling in this fashion, he had opened the floodgates to impure lines of reasoning.

Moreover, in being lenient for the Langer children, Rabbi Goren established that a conversion could be retroactively annulled on the basis of a convert's failure to observe Jewish law fully subsequent to conversion. His compassion and concern for the fate of the Langer children earned him the approbation of the Israeli public. However, Rabbi Goren also established a virtually unprecedented standard of "stringency" that had to be met before a conversion could be deemed permanently irreversible.⁷⁶ This creeping restrictiveness in the area of conversion manifests itself perhaps most clearly in the experience of the Ne'eman Commission, an experiment similar in some ways to that of the Denver community.⁷⁷

The Ne'eman Commission

In the late 1990s, Israel was facing a dramatically shifting demographic reality. Between 1987 and 1997, some 700,000 immigrants from Russia and other parts of the former Soviet Union immigrated to Israel.⁷⁸ Of them, about 150,000 were thought to be children of intermarried Jewish fathers or in some other way not halakhically Jewish. At the same

time, the Reform and Conservative movements began to press for their own conversions in Israel to be recognized by the State. The Orthodox establishment, well represented in then-Prime Minister Netanyahu's government, sought to invalidate Reform and Conservative conversions. But that move, Netanyahu knew, would undermine his base of support in America, in which liberal movements accounted for about 75 percent or more of the Jewish community.

In 1997, in an effort to avert a political crisis, the prime minister appointed a committee to develop ideas and proposals regarding religious conversion in Israel. He appointed Finance Minister Yaakov Ne'eman, an observant Orthodox Jew, to seek a compromise that might satisfy all parties and avoid a showdown that could bring down the government. (Recall that Rabbi Goren had also seen his intervention in the Seidman case as a way of saving a government from falling, a factor that can arise in Israel but not in Diaspora communities.) After some seventy sessions and 150 hours of deliberations, the commission's recommendations called for the creation of panels of rabbis representing all three movements to prepare the candidates for conversion. The ritual conversion itself would remain within the province of the Orthodox rabbinate alone.

Both camps understood that the impact of the decision would be momentous. For non-Orthodox parties, the commission's recommendations were an opportunity for the Reform and Conservative movements to be at least marginally recognized in Israel. A compromise, they insisted, would also help defuse a looming demographic time bomb created by the large number of Russian immigrants who lived as Jews within Israel but who were not Jewish from the standpoint of halakhah and therefore unable to marry Jewishly within Israel. According to Alex Lubotsky, then a member of Israel's parliament representing a largely Russian party, failure to secure a compromise on the issue of conversion that could recognize these persons as Jews eligible for Jewish marriage could contribute to "a historic rupture among the Jewish people."⁷⁹

The Orthodox rabbinate feared that a crack in the wall might lead to recognition of a fundamentally illegitimate, even dangerous, form of Jewish life. Rabbi Ovadiah Yosef, whose work we have examined in this chapter, denied that his opposition to the compromise was designed to

החלטה זו של מועצת הרבנות הראשית. לא נמקלה אך ורק בעקבות הפניה של בחי הדין בתפוצות, אלא יש לה יסוד הלכתי חשוב. הנוגע לגישת ההלכה לגיור ולמתיידיים בכלל בארץ ובתו"ל, כפי שיתבאר להלן.

בתלמוד בבלי אנו מוצאים שלש מילדות הלכתיות, חריפות ביותר, המכוונות נגד הגרים והמתיידיים. האחת, המפורסמת ביותר, מובאת ארבע פעמים בהלמוד בבלי במסכתות שונות, לאמר: "אמר ר' חלבו קשים גרים לישראל כספחת" (כנגד צרעת), כמו שכתוב (ישעיה ז', א): "וגלוה הגר עליהם ותספחו על בית יעקב" ובנגד צרעת כתוב: "אדם כי יהיה בעור בשרו שאת או ספחת או בהרת והיה בעור בשרו לנגע צרעת" (ויקרא יג, ב). מאמר זה של ר' חלבו מובא במסכת יבמות (מוז, ב. קטו, ב), במסכת קידושין (ע, ב) ובמסכת נדה (ג, ב). ההסבר לדברי ר' חלבו גותן רש"י מפי מורו חזקן שם במסכת נדה: "משום שאין בקיאין במצוות ומביאין פורענות ועוד שמא למדים ישראל ממעשיהם", ובמסכת יבמות מפרש רש"י: "שאוחזין מעשיהם הראשונים ולומדים ישראל מהם או סומכין עליהם באיסור והיתר"

לעומת נימוקים אלה שברשי"ה שהם שליליים, מצינו ארבעה טעמים אחרים בתוס' במס' קידושין (ע, ב ד"ה "קשים") שרובם לשבחם של הגרים ולקביעת עלינותם הדתית על פני ישראל.

א. "לפי שהזהיר הקב"ה עליהם בכ"ד מקומות שלא להזנות אותם, ואי אפשר שלא יצטרפו", לכן קשים הם הגרים לישראל כספחת.

ב. "לפי שע"י הגרים ישראל בגלות, מראמר (פסחים פז, ב) מפני מה ישראל מפוזרים בכל ארצות יתור משאר עובדי כוכבים? כדי שיתוספו עליהם גרים".

ג. טעמו של ה"ר אברהם הגר: "לפי שהגריין בקיאין במצוות ומדיקין בהם, קשים הם לישראל כספחת, דמתוך כך הקב"ה מזכיר עונותיהם של ישראל כשאין עושין רצונו, וכדאי גותא מצינו גבי הצופית (מלכים א יז, ד) שאמרה 'מה לי ולך איש האלקים (אלקים) באת אלי להזכיר את עוני', שמתוך שהוא צדיק גמור היה נראה לה שמוזכר השם עונה".

ד. פירוש הרי"י: "ולפיכך קשים שנטמעו בישראל ואין השכינה שורה אלא על משפחה מיוחסת".

הרי שלוש הטעמים הראשונים בודאי שהם לשבחם של הגרים, וגם הטעם הרביעי אינו מזהה פגם בקהל הגרים ולא בקבלתם, אלא בגלל שאינם מיוחסים גורמים לשכינה שתתקלק מישראל. וכן פירשו התוס' את דברי ר' חלבו במס' נדה (יג, ב ד"ה "קשים"), ובבמות (מוז, ב ד"ה "קשים") מביאים גם את הטעם הראשון הנ"ל. אולם בהלכה מופיע מאמרו של ר' חלבו, בצורה שלילית ביותר על הגרים, כמו שכותב הרמב"ם בה"ל איסורי ביאה (פ"ג הי"ח) לאמר: "ומפני זה אמרו חכמים

הגיור בארץ ובתו"ל לארץ

ההזרות באנגליה סוערת בזמן האחרון, מסכיב לבעיה עקרונית, כיבר זהותם היהודית של ילדים, שאמם התגיירה בפני בית דין רבני בארץ, ואשר בתעודת הגיור של האם כתוב "לתעודה זה אין תקף בתו"ל". סעיף זה, שהוכנס ע"י כותב מאמר זה בתעודת הגיור שלנו בארץ, מעורר ויכוח סוער, באשר למשמעות ההלכתית של הסעיף והנימוקים שהביאו אותו לקבוע מנבלה זו בתעודות הגיור. מכיון שחתומת כותב מאמר זה מופיעה על תעודת הגיור תפקיף כרב הראשי של ישראל, וכראש העדה הדתית בארץ, נתבקשתי לברר את צדדי ההלכה של סעיף זה, המצוי בכל תעודות הגיור שהוצאנו בשנות כהונתי כרב הראשי לישראל.

מבלי שהוכאו לפני ממקור מוסמך, פרטי המקרה הנדון של הגיורת. מהמתפרסם בעתונות אני למד, שעל אף ההבטחות שהבטיחה הגיורת הזו שכונתה להשאר ולחיות בארץ, כאשר זה היה תנאי כל יעבור לכל גיור שחתומתי עליו, ולמרות השבועה שהיינו משיביעים את המתגיירים על התנ"ך לפני הטבילה שהם מתחייבים לשמור על תרי"ג המצוות של התורה, כפי דרישת ההלכה ביחס לגיור כמבואר במסכת בבברות (ל, ב): "עכ"ם שבא לקבל דברי תורה חוץ מדבר אחד אין מקבלן אותו, ר' יוסי בר' יהודה אומר אפילו דקדוק אחד מדברי סופרים". ואם נשבע לקיים תרי"ג מצוות חלה על זה השבועה כמו ששנינו במס' נדרים (ח, א): "מניין שנשבעין לקיים את המצוות? שנאמר 'נשבעתי ואקימה לשמור משפטי צדקך' (תהלים קיט, קו), עובה הגיורת הזו כעבור זמן מה את הארץ, ובניגוד להלכה נישאה לכהן שאסורה לו בנישואין דפורמיים וילדה ממנו ילדים, ובכואה לרשום את הילדים בבית ספר יחודי, סיבכו לקבלם, בגלל ההסתייגות שתעודת הגיור שלה אין לה תקף בתו"ל. בנוסף להיותה נשואה באיסור לכהן.

ראשיתו של תנאי זה בתעודות הגיור של בחי הדין שלנו, שהקמתי בזמנו, הוא בפניה שבלתי מאת בית הדין בלונדון ובשאר מדינות בעולם. בפניהם אלינו בקשו הם שהיכן שבית הדין המקומי לא מגייר, שגם אנו לא נגייר נכדים ונכדיות. שהרי אין בדעתם לחיות בארץ, ואם יגיירו אותם בארץ נמצא שאנו עושים החלטת בחי הדין בתפוצות פלסתר, שכולם יבואו להתגייר בארץ. לאור פניה זו, החליטה מועצת הרבנות הראשית דאז, להוציא הוראה לכל בחי הדין בארץ שלא לגייר תושבי חוץ, כאשר אינם מתחייבים לעלות לארץ ולחיות בה.

קשים להם גרים לישראל כנגע צרעת שורבן חרוץ כשבל דבר ומטעין את ישראל, וקשה הדבר לפרוש מהם אחר שנתגיירו. צא ולמד מה ארע במדבר במעשה העגל ובקברות התאווה, וכן רוב הנסיונות, האספסוף היו בוקן תחילה, עכ"ל הרמב"ם. הרי משימים את הגרים לאספסוף שבמדבר.

מאמר שני שלילי ומאיים נגד המגיירים, מובא בתלמוד בבלי במסכת יבמות (קטו, ב) בשם ר' יצחק הדורש את הכתוב במשלי (יא, טז): "רע ירע כי ערב דר' - רעה אחר רעה תבוא למקבלי גרים". אין כאן שום הבחנה בין גר לגר, אלא כל מקבלי הגרים בכלל הריעה כביכול שתבוא עליהם.

שתי הדרשות הללו הן של אמוראים (מהמאה ה-3 לספירה). שניהם נולדו בבבל ועלו לבסוף לא"י ללמוד תורה. המאמר השלישי נגד הגרים, מובא בברייתא במסכת גדה (יג, ב): "תנו רבנן הגרים והמשחזקין בתנוקות מעכבין את המשיח", שיש בו גם פגיעה חמורה בגרים שהם המעכבין את הגאולה.

אלו הם שלושת המקורות התלמודיים, המביעים דעה שלילית ביותר נגד הגרים והמגיירים. מכאן שלתלמוד בבלי ישנה דעה שלילית ביותר נגד הגרים והמגיירים, ומכאן שלתלמוד בבלי ישנה דעה שלילית מוחלטת למועד הגיור מכל סוג שהוא.

לעומת זאת, אין בתלמוד הירושלמי אף לא אחת משלוש הדרשות או המימרות השוללות את הגיור ולא שום גישה שלילית אחרת לגיור או למגיירים. בניגוד לתלמוד בבלי יש ללמוד מן הירושלמי על גישה חיובית ואוהדת למועד הגיור. במסכת קידושין (פ"ד הל"א) מובאת מחלוקת בין ברייתא לרב, בנושא גיור שלא לשם שמים, הברייתא שונה: "המגיירי לשם אהבה וכן איש מפני אשה, וכן אישה מפני איש, וכן גיירי שלחן מלכים, וכן גיירי אריות, וכן גיירי מדרכי ואסתו אין מקבלין אותם, רב אומר הלכה גרים הן, ואין דוחין אותו כדרך שרוזין את הגרים תחילה, אבל מקבלין אותו וצריכין קירוב פנים שמא גיירו לשם שמים".

מחלוקת עקרונית זו שבין הברייתא לרב, מובאת גם בתלמוד בבלי במסכת יבמות (כז, ב). שיטת הברייתא מתייחסת בתלמוד בבלי לך נחמיה, עליו חולק רב האומר הלכה כדברי האומר כולם גרים הם. ובמסכת גרים (פ"א) מובא בשם ר' יהודה ור' נחמיה שאומרים כל שאינו מתגייר לשם שמים אינו גר, ורב חולק עליהם, ונפסקה ההלכה כרב שבירעב כלם גרים הם. אלא שבתלמוד ירושלמי הנ"ל ישנה התוספת הנ"ל שאין בתלמוד בבלי, המביעה אהדה לגרים באמרו: "אבל מקבלין אותו וצריכין קירוב פנים, שמא גיירו לשם שמים". בהתחשב עם זה שבירושלמי אין אף מאמר שלילי לגבי הגיור, יש להסיק מזה שלדעת הירושלמי אין לדחות בקשות לגיור, אפילו אם קיים חשש שהגיור הוא לשם אהבה ולשם אישות ואינו לשם שמים, וכל מי שבא

להסתפח אל היהדות, יהיו הנמוקים שבלבו מזה שיחזי, אין לדחות אותם, אלא יש להראות להם קירוב פנים שמא יתגיירו לשם שמים. זוהי דעת התלמוד ירושלמי.

חילוקי דעות כאלו ביחס לקבלת גרים, נתגלעו, לפי המדרש רבה, גם בין הקב"ה למשה רבינו, כמו שמצינו במדרש רבה פרשת כי תשא (פרק מב ו), על הכתוב: "לך רד כי שחת עמך" (שמות לב, ו) - "העם אין כתיב כאן אלא עמך", אמר משה רבון העולם מנין הם עמי? אמר הקב"ה עמך הם, שער שהיו במצרים אמרתי לך שלא לערב בהם ערב רב, אתה שהיית עניי וכשר אמרת לי לעולם מקבלים השבים, ואני הייתי יודע מזה הם עתידין לעשות. אמרתי לך לאו, ועשיתי רצונך", שהגרים שעלו עם משה, הם עשו את העגל, ואמרו לישראל אלה אלהיך ישראל.

נמצינו למדים, שדעת עליון לא היתה נוחה מקבלת הגרים של משה רבינו, שמרוב ענותנותו של משה קיבל אותם והכניס אותם לחיק ישראל. השקפות נוגדות אלו ביחסנו לגיור, עוברות כחוט השני בין חכמי הדורות, עליון יש לומר אלו ואלו דברי אלקים חיים הם, והלכה כמי שאומר כולם גרים הם.

כבר הסברנו במאמר אחר¹ שסביר להניח שאין מחלוקת עקרונית בין גישתו השלילית של התלמוד בבלי לגיור לבין גישה חיובית לגיור של התלמוד ירושלמי, היחס השלילי של התלמוד בבלי לגיור ולגרים נובע מתנאי המקום בו מגיירים, אם מדובר בבבל או בכל מקום אחר בחוץ לארץ - שרובם נכרים, המתגיירי שם נשאר בחיק משפחתו הנכרית, וקיים חשש רציני שלא הגר או הגיורת ולא ילדיהם יתקנו עצמם מן המשפחה, מתגייהם ואידיהם ופולחנם, משייכו לחיות כבני משפחה אחת קורבים ואוהבים זה את זה, וילדיהם יגדלו באיזה נכרית, לכן אין הגיור שם אמין ליהדות ולתורת ישראל.

אבל מי שמתגייר בארץ ישראל, שרוב תושביה יהודים גם לאחר חורבן הבית השני, כמו שמצינו בתלמוד ירושלמי במסכת דמאי (פ"ב הל"א), שרוב א"י נחונה בידי ישראל. המתגייר בא"י הגר וגם ילדיו יתעורו ביהדותם ויעתקו מכל וכל ממשפחתם הנכרית ומן ההווי הנכרי שלהם, ילדיהם גם לא ידעו שהם ממשפחה מעורבת, כאן הגיור אמין ומבטיח יותר מבחינת היהדות.

לכן יחסו של התלמוד בבלי שלילי לגיור ושל הירושלמי חיובי. ע"י הבחנה זו אפשר לחבץ את הברייתא במסכת גרים (פ"ד): "הכיבה א"י שמכשרת הגרים", כי בא"י ישנה תקוה וקיים סיכוי טוב שהגרים יתקו עצמם מעברים וממשפחתם, ויהיו כאן כיהודים לכל דבר.

1 בספר תורת השבת המופיע במאמר "הגרות באספקלרייה של ההלכה" (עמ' 204).

גם מדרשי א"י יחסם לגר חיובי יותר, כמו שמצינו במדרש רבה ויקרא (פ"א ב) על הכתוב בהושע (יד, ח): "ישובו יושבי בצלו יחיזו דגן ויפרחו כגפן, אלו הגרים שבאים וחוסין בצלו של הקב"ה וכו' זכרו כיון הלבנון" (שם) אמר הקב"ה חביב עלי שמותם של גרים כיון נסך שקרב לפני על גבי המזבח". ובפרשת נשא (פ"ח כ) אומר המדרש רבה: "חביבים הגרים שבכל מקום הכתוב מקיש אותם כישראל נאמר אהבה בישראל 'אהבתי אתכם אמר ה'" (מלאכי א, ב), ונאמר אהבה בגרים, 'ואוהב את הגר לתת לחם ושמלה'" (דברים י, יח) וכו'.

אם נטען ונאמר שדברי השבח והתהלה הם לגרי צדק שנתגיירו לשם שמים ולא לגרים גרורים תשובה לכך מצינו במדרש רבה בפרשת נשא (שם פ"ח ד) ביחס לגבעונים המוגדרים כגרים גרורים, ולמרות זאת עליהם אומר המדרש: "הא למדנו כמה קירב הקב"ה את הרחוקים אפילו שנתגיירו שלא לשם שמים".

על יסוד הבחנה ברורה זו בין התלמוד בבלי לירושלמי, החלטנו בזמנו בלב כבוד להיענות לבקשות הגיור המרובות בארץ, וזאת לאחר שיסיימו קורס למדעי התורה והמצוות במשך קרוב לשנה, ויקבלו עליהם עול מצוות, וכאשר יוכיחו כי הם מתכוונים להשאר בארץ ולהיות בה, שאם לא כן אינם אלא כספחת לישראל ומעכבים את המשיח.

כדי לתת תוקף להחלטות אלו הוסף בתוך תעודת הגיור הסייג שאין לתעודה תוקף בחו"ל, כפי שיטת שני התלמודים גם יחד.

באשר לגיורת שבלונדון, אם נכונות הן הידיעות, הרי היא הפרה את כל ההבטחות שלה לנו וחיללה את השבועה שנשבעה לשמור על מצוות התורה ולהשאר בארץ, וכמו כן היא הוציאה את תעודת הגיור במרמה באשר הערימה על ההלכה היהודית שמכחה גייירו אותה. היא נישאה לכהן האסורה עליו, היא נישאה בטכס רפורמי והיא עזבה את הארץ זמן קצר לאחר הגיור. איך היא יכולה לדרוש זכויות של יהודי כאשר השיגה את תעודת הגיור שלה בדרכים לא ישרות?

על יסוד כל האמור, יש לראות את התנאי שלנו בתעודת הגיור כמוצדק ומחייב, הן מבחינת ההלכה והן מבחינה לאומית והיושר האישי.