

המאבק על קיום ברית מילה במחצית הראשונה של המאה הי"ט

א

תפנית מכרעת בחיי העדה היהודית באירופה המרכזית, בגרמניה ובאוסטריה-הונגריה, באה עקב הפקעת כוח הכפייה על קיום מצוות הדת לפרטיהן על ידי הקהילות, הפקעה שהיתה מעשה המדינה, שכפרוס המהפכה הצרפתית הולכת ולובשת צביון חילתי, וכבר תיארחי זאת במקום אחר.¹ תפנית זו אין משמעה התעלמות של המדינה מויקת היחיד לדת, ומצב זה הושג רק זמן רב לאחר מכן, עם הפרדת הדת מן המדינה. בעשורים הראשונים של המאה הי"ט היתה תובנה להשתייך לדת כלשהי, וחובה זו באה לידי ביטוי בהטבלת כל יילוד להורים נוצריים או בעריכת ברית מילה ליילוד להורים יהודיים. הכנסת היילוד לאחת הדתות גם שימשה מכשיר לספירת האוכלוסייה. רישום היילודים הופקד בידי נציגי העדות הדתיות, הכמרים והרבנים. הללו החזיקו אפוא בידם אמצעי פיקוח וכפייה על הסכם הדתי של הכנסת הילד לדת.

מצב דברים זה מודגם במעשה שהיה בהמבורג בשנת 1805. לאחר מגדל יוסף הלאר נולד בן והוא סירב למלוו. הוא טען נגד שליח בית הדין היהודי שבא להעמידו על חובתו, שברית המילה היא נהג דתי, וקיומו או אי-קיומו מסור למצפנו האישי בלבד. ואולם, שלטונות העיר תמכו בתביעת הרב הראשי, ר' הרש בנימין, ועמו הפרנסים של איחוד שלוש הקהילות אלטונה-המבורג-ונרסבך (אה"ו), איחוד שנמשך עד כיבושה של העיר המבורג בידי הצרפתים בשנת 1811. האיש לא נפטר מן הלחץ שהופעל עליו אלא לאחר שהוריע רשמית שהוא מטביל את בנו לנצרות.²

ואכן, אף שבית הדין קיפח זה מכבר את סמכותו לפקח על קיום שאר המצוות אצל היחידים, הוצאה מצוות ברית המילה מן הכלל הזה. זכות יתרה זו נשמרה בידי בתי הדין גם בעשורים הבאים של המאה הי"ט, כפי שניתן ללמוד מן המעשים שיתוארו להלן. רגליים לדבר שמעין המאורע של המבורג אירעו גם במקומות אחרים. עדות על כך באה, דרך משל, בדבריו של יצחק נח מנהיגם מווינה. בשנת 1843 סירב אחד מחברי הקהילה בפרנקפורט למל את בנו, ועם זאת דרש להירשם כיהודי בפנקס הקהילה, מאורע שפרטיו יתוארו להלן. מנהיגם היה אחד מאלה שנתבקשו לחוות דעה, ובתוך דבריו סיפר שבמקום

1 ראה מאמרי: י"ר רפאל כהן, יריבו של משה מגדלסון, תרביץ, נו (תשמ"ו), עמ' 243–264 (לעיל, בספר זה, עמ' 21–42).

2 הארכיון הכללי לתולדות העם היהודי, HM21169.

שידורו הקודם, כנראה בקופנהגן, רחו הורים את מילת בניהם שבעות וחודשים, חרף אזהרות הקהילה, ובסופו של דבר החליטו להטביל את בניהם לנצרות.³ מסתבר שבמקרים אלה רחו ההורים את ברית המילה משום שהתלבטו אם לנצר את ילדיהם, והלחץ להכניס את בניהם בברית רק החיש את החלטתם. מסירת ילדים לנצרות, גם על ידי הורים שנשארו ביהדותם, היתה תופעה שכיחה בתקופה זו. גבריאל ריסר מעיד על כך בדבריו בפולמוס בפרנקפורט.⁴ כנור זה היה חידוש בסירוב למל את היילד ולורוש מן הקהילה לורושמו כיהודי. בפרנקפורט לא היה לכך תקדים לפני השערוריה האמורה, ויום טוב ליסמן צונץ מעיד במאמרו על אותה הפרשה שגם בברלין לא אירע כדבר הזה מעולם.⁵

העילה הישירה למה שאירע בפרנקפורט היתה הוראתו של הממונה על בראות הציבור בשם הסינט, מיום 8 בפברואר 1843, שברית המילה שעורך מזהל חייבת בפיקוח רפואי. ניסוח ההוראה נתן מקום להבין, שעצם ההחלטה אם למל או לא למל תלויה ברעת ההורים, ושלטונות העיר רואנים אך ורק לשמירת כללי הזהירות מטעמי בראות. השמרים עמרו על הסכנה של התרת הרצוה בעקבות ניסוח הרבנים, ורב העיר הזקן, ר' שלמה אברהם טריאר, פנה לסינט וביקש שיבהיר שהחיוב התוקף לערוך מילה לבני העדה היהודית לא זו ממקומו. ואולם, הסינט הסתפק בהודעה, שבהוראה האמורה לא היתה כל כוונה לבטל מצווה ממצוות הדת היהודית. הכהנה זו השאירה מקום לפירוש שביטול אין כאן, אך גם חיוב לקיים את המצווה כבעבר אינו מעניינו של הסינט. ואכן, אחר מחברי הקהילה, גנץ בשם מלורסהיים, נאחז בפירוש זה וסירב למל את בנו, ועם זאת עמד על זכותו שבנו יירשם כמנוקם הקהילה כיהודי. היה בכך ניסיון לשבור את הנוהג המקובל, שרשום היילד מותנה בהיותו נימל כדן, ואין פלא שדרישתו נתקלה בהתנגדות של הרבנים וגרמה לדעזע ברעת הקהל, ולא במתנה השמרני בלבד.⁶

הדעזע לא היה מגיע מן הסתם לממדים שלכש לולי קדם לו אירוע אחר, שלימד שאין המדובר בניסיונו של יחיד בודד אלא בהגשמת רעיונה של קבוצה שלמה של שואפי חדשנות, ולא בפרנקפורט לבדה. בספטמבר 1842, כחצי שנה לפני פרסום הוראת הסינט על החובה בפיקוח רפואי בשעת הברית, נודע בפרנקפורט על ייסוד חבורה בשם יידיי הרפורמה.⁷ במצע המקורי שלה נכלל סעיף שקבע, כי ברית מילה אינה בגדר חיוב בעיני בני החבורה, לא כמעשה דתי ולא כסמל. אמנם, בפרסום עקרונותיהם השמיטו מייסדי החבורה סעיף זה, אך השמועה על הכוונה המקורית של החבורה עשתה לה כנפיים. וכך באו רבים לידי מסקנה, שהסרבן היחיד בפרנקפורט אינו אלא חלק החבורה בעלת המגמה הרפורמית הקיצונית.⁸

3 S.A. Trier, *Rabbinische Gutachten über die Beschneidung*, Frankfurt a.M. 1844, pp. 101–102

4 G. Riesser, 'Erklärung', *Allgemeine Zeitung des Judenthums*, 14.8.1843, No. 33, p. 484

5 L. Zunz, *Gutachten über die Beschneidung*, Frankfurt a.M. 1844, p. 13; idem, *Gesammelte Schriften*, Berlin 1876, II, p. 200
ראה גם: S. Holdheim, *Über die Beschneidung*, Schwerin: 1844, p. 75

6 מולך הרבנים המתואר כאן מתבאר מרביר ההקדמה לקובץ חוות הרעת (לעיל, הערה ג), עמ' V–XI.
על ההקדמה חתם הרב טריאר, אך מסתבר שכתבה שני נחוריו הצעירים.

7 ראה בדבריו הרב טריאר, שם, בהמשך ההקדמה.

בתולדות החברה של ידידי הרפורמה רן מיכאל מאיר,⁸ ולנו אין עניין אלא בתפקיד שמילאה החברה בהתקפה על מעמדה של ברית המילה כחי הציבור היהודי. ניתוח רבדי המייסדים מגלה בעליל, שכונתם הבסיסית היתה להפיק את העדה היהודית מכל זיקה לנימוסי דתה, בין אם מקורם בתלמוד בין אם מקורם במקרא. הם קיוו, שתהליך התפרקות מסבל הירושה הדתית יעבור גם על החברה הנוצרית הסובבת, וכך תיפולנה המחיצות החוצצות בין בני שתי העדות, הנוצרית היהודית.⁹ מעתה יש לשאול: אם ציפו להצלמם של כל נימוסי הדת, למה היה צורך לייחד את הריבוי על ביטול מעמדה ומשמעותה של ברית המילה דווקא? התשובה מתבקשת מן האופי היוצא דופן, הפרדוקסאלי ממש, שציין את ברית המילה בין שאר נימוסי הדת. מן הצד האחד היא נהנתה מחסות השלטונות בגלל הקבלתה לטבילה הנהוגה בעדה הנוצרית, ומן הצד האחר היא היתה חשופה לביקורת חדה וחריפה, שנבעה מטעמים שונים ומשונים. על צד שני זה של העניין יש מקום לעמוד כאן בהרחבת־מה.

ראשית כל, אירעו אסונות בעקבות הניתוח שביצעו מוהלים בלתי־מאומנים או חולים כלי השגחה רפואית. ידוע המעשה במהל בורנה בשנת תקצ"ו (1837) שחינוקות שמל מתו, ובעקבות המעשה התיר החתם־סופר לבצע את המציצה באמצעות ספוג ולא כפה.¹⁰ על אסונות דומים ידעו לספר מחברי ספרים שנוקקו לנושא, ואין מקום להטיל ספק בעדותם.¹¹ ייתכן שבגופי הדברים לא היה משום חידוש, ואסונות כיצא בהם אירעו בכל הדורות, אלא שכל עוד נחשבה תמותת חינוקות אף ללא ברית מילה לאירעו שברוך טבע, לא עוררו האסונות תגובה ביקורתית מיוחדת. ואילו בתקופה הנדונה, המחצית הראשונה של המאה הי"ט, החלו השלטונות לפקח על ענייני בריאות לפחות במערב אירופה. הפיקוח השתרע גם על ענייני ברית מילה — תקנות הסינט של פרנקפורט אינן אלא דוגמה אחת לפיקוח זה¹² — ואז הופנתה תשומת הלב גם לסיכה אפשרית זו של האסונות. נתעוררה אפוא השאלה, אם אין כעצם הניתוח בכשר הך היילוד משום סיכון מיותר. וכמובן, הלך רוח ביקורתי זה ניזון גם ממקורות אינטלקטואליים בלתי־תלויים. תהליך החילוק הכללי

8 M. Meyer, 'Alienated Intellectuals in the Camp of Religious Reform; The Frankfurt Reform-freunde, 1842-1845', *AJS Review*, VI (1981), pp. 61-86

9 כותה זו נכונה במיוחד לגבי בעל המחשבה הבהירה ביותר בין המייסדים, המתמטיקאי מנטיגן מורץ אברהם שטרן. ראה המובאות מדבריו אצל מאיר, שם, עמ' 73, 82.

10 תשובת החתם־סופר נחפרסמה בתוך: כרכי יצחק, רן תר"ה, א, עמ' 40-41. לפולמוס המציצה ראה להלן, בפרק הבא של ספר זה, במיוחד בסעיף ב.

11 ראה בייחוד: J. Bergson, *Die Beschneidung vom historischen, kritischen und medizinischen Standpunkt*, Berlin 1844, pp. 136-137; M.G. Salomon, *Die Beschneidung, Historisch und medizinisch beleuchtet*, Braunschweig 1844, pp. 84-88. צילום של ספר נדיר זה קיבלתי מן הספרייה של התיכור יצחק קולג' בסטינסט, בחיזוקו האדיב של פרופ' מיכאל מאיר. סלומון מודהה עם בן של המספר גוסהולר סלומן על ידי מבקר ספרו, בתוך: *Allgemeine Zeitung des Judenthums*, 22.10.1844, p. 630.

12 G. Brocher, *Die Beschneidung der Israeliten*, Wien 1845, pp. 45-49; ברנסן, שם, עמ' 38-43; סלומן, שם, עמ' 57-61.

עשה את שלו גם בתחום זה. צונץ מציין באירוניה, שכברלין המודרנית מנוסחים כרטיסי ההזמנה לברית מילה ככרטיסי הזמנה לפגישת רעים בארוחת בוקר, היינו אירוע חברתי במקום קיום מצווה דתית.¹³ מאלף ביותר תיאורו של ד"ר מ"ג סלומון, בנו של גוסטהולד סלומון, המסיף של היהיכלי הרפורמי בהמבורג. הד"ר בעצמו ראה בחיוב את קיומה של ברית המילה, לפחות בעיני הנוכחי, והעיד שגם בני קהל היהיכלי הוסיפו להחזיק בה כמקובל. לפי הערכתו השתנתה הכתנה המתלווה למעשה:

בעוד אשר לפנינו נחשבה היא [ברית המילה] בעיני הכל למצוות הדת הביתית החגיגית ביותר, שעה שהפכו את הבית למזבח, כדי להכניס את היילוד לברית ה' ולהוסיף בן חרש למשפחה ולעם, הרי עתה היא נראית באור זה רק בעיני הדבקים כאמונה בדרך האורתודוקסית. בעיני רבים אחרים היא נראית רק כרע הכרחי, שאינו מקיים אלא מאימת חוקי המדינה או מאימת הרדיפות והלעג מצד בני העדה אך בהצנע ככל האפשר... רחמי בני המשפחה על הרך היילוד שלא להסב לו מכאובים קשים דוחים כל רעיון נשגב שהיה קשור בה לפנינו... הם רוצים מפור ומחכים לרגע של גמר הניתוח, ואין הברית מעוררת אצלם רגש אחר מלבד רגש ההקלה, שהכל עבר ללא תקלה.¹⁴

הד"ר סלומון ביקש להפיג את חששות ההורים מן הסכנה הכרוכה בברית מילה, וטען שאם נוהגים כהיחידה הראויה, כורכם של המוהלים המאומנים, אין כל מקום לדאגה. מכל מקום, עם קיפוח משמעותו הדתית ניטל טעם הטקס כאות ברית והיה למעין סימן היכר ערתי גרידא. לפיכך ניבא סלומון, שבעידן ההשתלבות המלאה של היהודים בסביבתם צפוי טקס ברית המילה להתגלות כמעשה מיותר ולעבור מן העולם.

אך החשש מן הסכנה לא היה הסיבה היחידה לרחיצת בני הדור המשכילים מביצוע ברית המילה. להפקעתה מקדושתה יש שורשים היסטוריים עמוקים יותר. מימית הריאסיטים האנגליים הופצה הרעה, שבני ישראל קיבלו את מנהג ברית המילה מן המצרים, והרעה זכתה לתיבול לגלגלי בסיו של חלטר, בעל הביקורת הסרקסטית על מנהגי ישראל בכללם.¹⁵ אם בתחילת עלייתן של רעות אלה לא היתה להן מטרה סוציאלית קונקרטית, הרי שעם קליטת רעיון האמנציפציה הן שימשו סעד וסמך לתביעה, שתמורת שוויון הוכרזת חייבים

13 צונץ (לעיל הערה 5), Gutachten: V, 10; Schriften, V, 198.

14 סלומון (לעיל, הערה 11), עמ' 78. גישה דומה לזו של סלומון עולה בתיאורו של אברהם גייגר, בתגובתו לרברי ההגנה של צונץ על ברית המילה: 'Sie [die Beschneidung] verbleibt ein barbarisch blutiger Akt, der den Vater mit Angst erfüllt, die Wöchnerin in krankhafte Spannung versetzt, und das Opferbewusstsein das sonst dem Akte eine Weihe gab, ist doch nun einmal bei uns Nachgelassene: ראיה: geschwunden, wies, als ein roher Brauch keine Rechtfertigung verdient' Schriften, V, Berlin 1875, pp. 181-182.

15 ראה: ש' אסינגר, 'יהדות יהודים בעיני הריאסיטים האנגליים במאה ה-18', ציון, כט (תשכ"ד), עמ' L. Tonney, *Voltaire and the English Deists*, New Haven 1930, pp. 170-171, 173; 188-184 H. Emmerich-Oppenheimer, *Das Judentum bei Voltaire*, Breslau 1930, p. 10.

היהודים להשתחרר מכל סימני הייחוד האתניים.¹⁶ ואם מעיקרה לא היתה ברית המילה אלא פרי חיקוי של מנהגי המצרים, מה רע בכך שהיהודים יוותרו עליה עכשיו, כשהם מבקשים להתאחד עם אומות שאינן מכירות במנהג בלתי-טבעי זה. שני מלומדים במדינת וורטנברג, ירר יריץ פון אוטנרטיץ ודיי א"כ פון פלט, נשאו ונתנו כפומבי בבעיית מקור ברית המילה סמוך לריון בשאלת היהודים כפרלמנט של מדינתם בשנת 1829.¹⁷ הם שקלו וטרו בצדקת ההסברים הדיאסטטיים, ועל כל פנים באו לידי מסקנה, שסיבת המנהג חללה להתקיים עוד והגיעה השעה להעבירו מן העולם.

ביטוי חריף בהרבה לאותה מסקנה השמיע התיאולוג הרציונאליסטי, הריץ פאולוס מהידלברג, בעת פולמוס האמנציפציה במדינת בדרן, ואצלו נחשבה בנימוקים השכלתניים התרעומת הנוצרית המסורתית נגד הנוהג היהודי.¹⁸ שכן, לפי התפיסה הנוצרית מתפרשת מצוות התורה להסיר את הערלה כמובן ספירטואלי, היינו הסרת ערלת הלב ולא ערלת הבשר. ואמנם, פאולוס מציג את הטבילה הנוצרית כסמל אנושי כללי הקיים לנצח, שלא כברית המילה הגשמית, שאינה הולמת אלא את האומה היהודית. רוצים אפוא היהודים להשתלב בחיי אומה אחרת, עליהם להסיר את סימני היבדלותם, וכראש וראשונה את אות הברית החתום בבשרם.

משכילים יהודיים התקשו להסתגר בפני השפעת גורמים מרתיעים אלה. גבריאל ריסר, יריבו הפוליטי של התיאולוג פאולוס, התייחס לברית המילה כחיכוור הפולמוסי הראשון, בשנת 1831.¹⁹ הוא כינה את ברית המילה: 'טקס (Zeremonie) ריקן אך תמים, שלפי מצפונם של רבים נראה מיותר מאוד; אך הוא מתחייב על פי חוקי כל המדינות הגרמניות, הדורשות שכל ילידי ישיחייך חיצונית לדת מסוימת'. בעת ייסוד חבורת ידידי הרפורמה חשבו היחזמים הראשונים לצרף את ריסר לחבורתם. הוא מצדו נטה להיענות אלמלא נסוגו המייסדים מן הנוסח הראשון של תוכניתם, שכלל בפירוש את ביטול החיוב של ברית המילה.²⁰

הרתיעה מברית המילה השתרשה בדעת המתרחקים מן המסורת היהודית בכללה, כפי שניתן ללמוד מדבריו של שמשון רפאל הירש. ב'אגרות צפון', משנת 1836, הוא משיב 'תשעה-עשר מכתבים' לידיד נעורים ככיכול, השופך לפניו את לבו ומתנה את סיבות התרחקותו מן היהדות, שעליה חונך בנעוריו. מבין הטענות ששם הירש בפיו של אותו ידיד

16 י' כ"ץ, שנאת ישראל, משנאת הדת לשלילת הנוצ, תל-אביב תש"ם, פרק ה', עמ' 49-57.

17 H.F. Autenrieth, *Abhandlung über den Ursprung der Beschneidung bei wilden und halbwilden Völkern mit Beziehung auf die Beschneidung der Israeliten mit einer Kritik von Dr. E. Chr. v. Flatt*, Tübingen 1829. נגד שאיפת הביטול, מטעמים רציונליים, יצא ירר וולפרס בספר ההרבה שלו למחללים, משנת 1831: Ph. Wolfers, *Die Beschneidung der Juden*, Lemförde und Hannover 1831, pp. 48-56.

18 H.E.G. Paulus, *Die Jüdische Nationalabsonderung nach Ursprung, Folgen und Besserungsmethoden*, Heidelberg 1831, pp. 74-79.

19 G. Riesser, *Gesammelte Schriften*, Frankfurt a.M. 1867, II, p. 99.
20 מאיר (לעיל, הערה 8), עמ' 76-79.

נציין שתיים: ראשית, למעט התורה שלמד לא היתה משמעות אינטלקטואלית, והמצוות המעשיות שחייב בהן היו אך יגיעת בשר לטורח. שנית, כשהוא צופה לעתיד, ליסודה של משפחה, מרחיפה אותו מראש 'חובת האב לבנו', היינו קיום מצוות ברית המילה.²¹ הרחיפה מקיום מצוות מילה היתה אפוא נחלת חוגים רחבים. ואמנם, מעשה הסרבן מפרנקפורט וזה בהגנה מצד ידידי הרפורמה — בין השאר בפרסום מאמר עידוד בעיתון מקומי, 'Frankfurter Journal',²² ואילו רב העיר פנה לסייג בקובלנה על האב הסרבן, תוך בקשה לקבוע שילד שלא נימול לא יוכל להירשם בפנקס הקהילה כיהודי. הרב נימק את בקשתו בכתובים מן המקרא, המוכיחים שבירת מילה היא ממצוות היסוד של הדת היהודית. הזונת מצווה זו מציא עצמו מכלל גאמני היהדות מכלי להצטרף לדת אחרת. והרי כלל מקובל הוא, 'כי כל נתין חייב להשתייך לאחת הדתות בעלות ביטוי כנסייתי ניכר המקובלות בגרמניה'. לא יוכל להיות לרדח הסייג, שכל אדם יוכל ליצור לעצמו 'שיטה דתית הנוגדת בעליל את כתבי הקודש ואת התורות והחוקים המוכרים ונהוגים אצלנו מאז'.²³

ב

כדומה למה שאירע דוד אחד לפני כן, בשנת 1819, בריב ה'היכל' בהמבורג, הובא ריב פנימי סביב עיקרי היהדות בפני כס משפט של מוסד פוליטי לא-יהודי, הסייג של פרנקפורט. מנהיגות המחנה השמרני, הרבנות, נקטה באותה שיטת הגנה. היא ביקשה לגייס חוות דעת של רבנים בעלי שם שיאשרו את צדקת פסק דינה. עם זאת, לא נעדרו אותות לשינוי העתים — השאלה הופנתה רק לחכמי ארצות המערב, גרמניה, דנמרק, צרפת (אלזס), איטליה, וינה ופראג, להוציא את רבני התגריה ופולין, סימן לפילוג ההולך ומעמיק בין שני תחומי היהדות האשכנזית. את איגרת הפנייה חיברו, על דעת הרב טריאר, שני עוזריו הצעירים, ר' בער אדלר הכהן ור' אהרן משה פולר.²⁴ לנוסח העברי צורף תרגום גרמני, והגשאלים הורשו במפורש לנסח את תשובתם אף בלועזית.²⁵ התשובה המצומה היתה אישור למסק רצו של הרב טריאר שהוגש לסייג, חו לשונו:

21 Ben Usiel (Samson Raphael Hirsch), *Meunzehn Briefe über Judenthum*, Altona 1836
מצטוט על פי מהדורת פרנקפורט 1911 (עמ' 4). וזה לשון הקטע: 'Was soll aus uns werden, lieber Naphtali? Ich stehe im Begriff mich zu verheiraten; aber, Gott weiss es, ich zittere, wenn ich daran denke, vielleicht Vaterpflicht an Kindern über zu müssen'. אץ ספק שהכוונה לברית מילה. המתרגמים לעברית (ווילנא תר"ן, עמ' 54: 'תל-אביב תשי"ח, עמ' 23): ואף לאנגלית (ניו-יורק 1969, עמ' 25), לא יחד למשמעות המשפט. במהדורה עברית אחרת (ירושלים תשי"ב, עמ' 2) תורגם 'חובת אב לבנים' ותורגם זה מתקרב למשמעות המקור.

22 מ' 10 ביולי 1843.

23 עיקר נוסח הפנייה של הרב לסייג כלול בהקדמה לקובץ חוות הדעת (לעיל, הערה 3), עמ' XI-VII.

24 שם, עמ' XX.

25 בעברית ענו שמואל דוד לתאטו (שד"ל) מפארא, שלמה יהודה רפאפורט (שי"ר) מפארא, הרב אברהם ווטרא ממונטטר, הרב יעקב הירש מקלנבורג מקניסבורג, בעל הכתב והקבלה, והרב חיים שווארץ מהדינבן. את דבריהם תרגמו המהיריים לגרמנית.

המילה היא אות ברית קדש לנו ולבנינו עד עולם, והחויב למול לא לבד על האב כ"א (=כי אם) גם על הבריד (=בית דין) ועל כל אחד ואחד מישראל, האב אשר מתהלך באשמים, ואינו מניח למול את בנו בשאט נפש, מדוך לכו ומכפירת התורה,²⁶ הוא מין ואפיקורס ויצא מכלל ישראל ופסול לעדות ולשבעה.

להלן ננתח פיסקה זו, ולפי שעה נעיר אך זאת, שבפסילת האב לשבעה אין הכוונה בפני בית דין יהודי בלבד. מקובל היה עדיין בתקופה זו, שיהודי שנחתייב בשבעה בפני ערכאה לא-יהודית נשבע את שבעתו בנוכחותו של רב. פסילתו לשבעה שללה ממנו אפוא את האפשרות להודק לאמצעי משפטי זה גם בפני בתי המשפט הלא-יהודיים. ואמנם, בתרגום הגרמני נאמר בפירוש שהסרבן לא יורשה להישבע *more judaico*, שהוא המונח של שבעת היהודי בפני ערכאות לא-יהודיות.²⁷ בעקיפין היה בכך משום עירובם של השלטונות הלא-יהודיים בהפעלת לחץ על הסרבן.

כל עשרים ושבעה המשיכים, וכנראה גם עשרת האחרים שדבריהם לא נתפרסמו,²⁸ חיזקו את ידי השואלים. עם זאת, לא כולם ניבאו כסגנון אחד, לא כאשר להתנהגות כלפי הסוטים ולא כל שכן כאשר להנמקת רעתם ועמדתם. קבוצה אחת הרחיקה לכת מן השואלים בהזדקקות לשלטונות הלא-יהודיים כדי לכוף את האב הסרבן. הפרנקפורטאים לא ציפו אלא להתחשבות של השלטונות בפסק דינם, שעל פיו נפסל האב הסרבן לעדות ולשבעה. הרב זליגמן דוב במברגר מוירצבורג הציע כצעד ראשון: 'לפנות לשלטונות החילוניים להכריח את הסרבן לקבל מרות אפילו בעונשים גופניים'.²⁹ על פנייה לשלטונות לכוף את הסרבן, מבלי להזכיר עונש גופני, המליצו גם הרב נתן אדלר מהנובר, הרב פלוזנשטיין מהנאו והרב אברהם וכסלר משוואבן.³⁰ ואחרים. נכונות השלטונות להיענות לבקשה היתה סבירה בעיני הממליצים, שכן 'אף הם לא יוכלו להיות אדישים לראות ילדים גדלים שלא יתחנכו על פי עיקרי דת כלשהי ועל כן לא תבטיח נוכחותם למדינה עתיד מבוקר', כלשונו המפותלת של הרב במברגר.³¹ הרב פלוזנשטיין חש במבוכה הכרוכה בהסתייעות בשלטונות הלא-יהודיים בעניין יהודי פנימי, אך הוא מקבל את דעתו של הרב טריאר, שאם אמנם יתמידו הסרבנים בסירובם: 'שום אדם חושב, יהיה כן דת זו או זו, לא יגנה אותו אם ידקק לאמצעים הקיצוניים ביותר ויתאמץ להשיג בחמתם וביושרם של השלטונות הנעלים מה שתוכחה הדוראה לא היה לאל ידן לממש'.³²

26 טריאר (לעיל, הערה 1), עמ' XIX-XX.

27 שם, עמ' XXII.

28 שמועיהם מנויים בהערה לדברי ההקדמה של קובץ חוות הרעת, שם, עמ' XVI. יוסט בהיסטוריה שלו מסכם את עיקר תוכן התשובות, והוא ראה כנראה גם את אלה שלא נתפרסמו. ראה: J.M. Jost,

Neuere Geschichte der Israeliten, Breslau [n.d.], III, pp. 218-225

29 טריאר (לעיל, הערה 1), עמ' 58.

30 שם, עמ' 14, 15, 22, 60-61.

31 שם, עמ' 58-59. ביטוי דומה אצל פלוזנשטיין, שם, עמ' 15; שוחר, שם, עמ' 61.

32 שם, עמ' 15.

הרבנים השמרניים ציפו מן השלטונות, שאם לא יסייעו בידם לכופ את הסרבנים, לפחות לא ימנעו מהם לנקוט בצעדי משמעת פנימיים. הרחקת הסרבן מקרב העדה היתה הצעד הראשון המבוקש, וכדי שלא להיראות כנהגים באי־סובלנות הגובלת בחוס, נהדו רבני פרנקפורט להרגיש שבסירובו למול את בנו, הוא, הסרבן, יצא מכלל ישראל, (ובתרגום הגרמני: *hierdurch faktisch die Religionsgenossenschaft aufgekündigt und verlassen*).³³ הרב במברגר, וכמוהו גם אחרים, פסקו שיש להכריז על הרחקת הסרבן בבתי הכנסיות, ועם זאת עמדו על כך שהסרבן הוא שהוציא את עצמו מן הכלל.³⁴ אחרים פירסו תוצאות נוספות המתבקשות מסירובו של האב למלא את חובתו — כמותו אין קוברים אותו עם נאמני הדת, וקרוביו אין מתאבלים עליו.³⁵ הרב אברהם זוטרא, שחיבר את חשוכתו בעברית, גרר אחרי לשון המקורות והורה ש'איש ישראל אשר יראה אלהים בלבו אסור לו לישא וליתן עמו ולאכול ולשתות כהדיה', הרחקות החלות על מי שהוחרם כדן. הוא לא חשש מהתנגדות השלטונות, שכן 'חק (הוא) בכל העמים, כי כל מי העובר על דת מדינה ענש יענש כאשר ישיתו הפלילים עליו'.³⁶ ואולם מהדירי החשובות ראו צורך לרכך את הנוסח, ולפי התרגום נאסר על הישראלי ירא ה' 'לכרות ברית ידידות' (Freund-schaftsbündnis) עם הסרבן.³⁷

דומה שגם הרבנים השמרנים לא היו בטוחים בתמיכת השלטונות בפסקיהם, והראיה שהם דירגו את ציפיותיהם לשיעורים. אם ניתן — יבקשו סיוע כפועל לכפות את החוק; ואם לא — יצפו להשלמה מצד השלטונות עם נקיטת אמצעי הכפייה שבידי הקהילות עצמן. ואולם, לא כל המשיבים נמנו עם השמרנים. רבני פרנקפורט הניחו כנראה, ובצדק, שסרבני המילה אינם אלא מיעוט שולי, אפילו בקרב הציבור הנוטה לחידושים ולתיקונים בדת או הנוקט עמדה ביקורתית כלפי גופי המסורת. על כן לא נמנעו מלפנות בשאלתם גם לאישים שלא היו מחזקים כרבנים באורח החיים או בדרך המחשבה המסורתית על דרך המוחלט. ביניהם היו סמואל הירש, אותו זמן רבה של לוקסמבורג, אדלר, רבה של קיסניגן, ריצחק נח מנהיימר, המטיף המודרני של קהילת רינה — שלושתם בעלי נטייה רפורמית במידה זו או זו; וכן שלמה רפאפורט (שי"ר) מפראג ושמואל דוד לוצאטו (שד"ל) מפרובה, שניהם רבנים בעירם, אך נדעיים בעיקר על חלקם במחקר הביקורתי של המסורת, שהוציא אותם מכלל בעלי הלכה שאין בעולמם אלא ר' אמותיה של זו. כל חמשת הנושאים דנו לחובה את סרבני המילה, אך כאשר לצעדי המשמעת שיש לנקוט, לא תאמו חשוכותיהם את דעת השואלים.

סמואל הירש נימק את חיובו של ברית המילה על דרך שקלא־וטרוא פילוסופי, תוך הבעת תקווה שתשומת לב לרעיונותיו מצד 'האחים השונים' תחזיר אותם למוטב. מה

33 שם, עמ' XX, XXII.

34 שם, עמ' 59, ראה גם עמ' 14, 33.

35 שם, עמ' 41 (הרב אולמן מקרפולד), 161 (הרב יעקב במברגר מחרמס).

36 שם, עמ' 106–107.

37 שם, עמ' 171.

ייעשה בהם, אם יוסיפו לשנות — על כך אין בפיו תשובה.³⁸ הרב אדלר קבע מסמרות כאשר לתגובת הציבור היהודי כלפי מי שמפר את הברית, ומבחינה זו אין הוא נופל לחומרה מן המשיבים השמרניים ממש: 'אין לצרפו למנין, אין לקרא אותו לתורה, אין לסדר לו קידושין ואין להשביעו בבקיעת ספר תורה'.³⁹ וכאן הכוונה לשבועה בפני בית דין יהודי, שכן הוא מוסיף שאמצעים אחרים לא נראים לו 'לא חוקיים ולא מעילים'.⁴⁰ די אפוא בהכרזה על מפר הברית בבית הכנסת כדי להוקיעו על חטאו.⁴¹ ההסתייגות ממגמת רבני פרנקפורט להישען על עזרת השלטונות ברורה ומפורשת.

וכדרך אגב נתלה הרב אדלר בתופעה התמורה של ביטול המילה על ידי הרפורמים הקיצוניים כדי להתריע על ההתכחשות בין המחזרים לשמרנים בגלל רפורמות קלות ערך. הוא שואל, אם לא הגיע הזמן לבחון יחד מה התהווה במסורת בשעתה בגין צורכי הזמן, 'זאינו מחוייב עוד וניתן להתיר'. שהרי קיימים סייגים לתוקף התקנות — 'נחפזט בכל ישראל', 'רוב הציבור יכולין לעמוד בה', כללים אלה, המובאים בחלמוד ובפוסקים,⁴² שימשו כידוע אסמכתא לאנשי הרפורמה בתיקוניהם, והרב אדלר מודה עם שאיפתם: 'מעז אני להגיד בפה מלא, כי המקור העיקרי לא־דתיות הוא העדרם של מנהיגים תיאולוגיים שעל ידי הקלות התאמות את צורכי הזמן ודרישות הדת ימנעו שהעם לא יהיה פורץ גדר כדוגמת הרבנים של הימים הרחוקים'. אילו היו רבני פרנקפורט מעמידים עצמם בראשה של אסיפה הפועלת על פי מגמה זו, היו תורמים לכיצורה של הדת.⁴³ בעקיפין הוטלה אפוא אשמת־מה על רבני פרנקפורט עצמם, שהיו ידועים כשמרנים קיצוניים, בשל הפירצה שבבבלם. חשובה כמו זו של הרב אדלר לא נעמה, מן הסתם, לאחזי השואלים.

הוא הדין בתשובותיהם של שלושת הנשאלים האחרים שלא נמנו עם המחנה השמרני המובהק. מנהיגם נוקט לשון חריפה ביותר נגד מפירי הברית. אם יקרה במקרה של פרנקפורט בתחום פעולתו, הוא לא ירשום את היילוד הבלתי־נימול כרשימת הילדים היהודיים בשום פנים, לא יקבל אותו לטקס בר־מצווה, לא יסדר לו קידושין, ואם ימות — לא יביא אותו לקבר ישראל.⁴⁴ עם זאת, חייבת התגובה להישאר בין היהודים לבין עצמם: 'אנו אין אנו פונים למדינה ועל אחת כמה וכמה לא לזרוע המשטרתית: בשביל זה יש לנו יותר מדי הכרה עצמית, כבוד עצמי'.⁴⁵ יש להודיע אפוא לשלטונות אך ורק 'שהילד המסורם אנו שייך ליהדות... על השלטונות להחליט, אם הם מכירים בממלכת־בנינים וְבלאיים כזו, במוסד דתי שבלי טבילה לנצרות מבקש הכרה חוקית לעצמו'.⁴⁶ זוהי עמדת בנינים:

38 שם, עמ' 48–57.

39 שם, עמ' 107–108.

40 שם, עמ' 108.

41 שם, עמ' 108.

42 רמב"ם, הלכות מפרים, פרק ב, הלכות ה–ו.

43 טריאר (לעיל, הערה 3), עמ' 107–108.

44 שם, עמ' 102.

45 שם, עמ' 100–101.

46 שם, עמ' 102.

הסתלקות מבקשת עזרה מן השלטונות, כדרישת רבני פרנקפורט וסיעתם, ועם זאת ציפייה שהשלטונות יפעלו נגד הסוטים ביחמתם.

מסקנתו של שד"ל רומה היא, אם כי הוא מגיע אליה במסלול שונה. לא בשל כבוד עצמי הוא שולל את הפנייה לשלטונות, אלא משום שלרעתו אין לנציגי הקהילה, הפרנסים או הרב, כל זכות, ולא כל שכן חובה, לדאוג למילת הבן. שד"ל נוטל לעצמו רשות לחלוק על הפסק המקובל של הרמב"ם, שאם אין האב מל את בנו, ימול אותו בית הדין היהודי בעל כרחו.⁴⁷ כל מה שנציגי העדה יכולים לעשות הוא לשכנע את האב למלא את חובתו. אם אין הוא נענה, נחשב הוא למומר ולמי שהוציא עצמו מכלל ישראל. הוא איבד בכך את זכותו לקחת חלק פעיל בחיי הדת של העדה; הוא לא ייקרא לתורה, לא יצורף למניין, ולא ימלא תפקידים בהנהגת הקהילה. ולא רק שלא ייבחר למשרה כלשהי בעלת שררה, אף לא יוכל לתרום מעות לצורכי הקהל או לבית הכנסת, יש להזהיר גם את העניים שלא יטלו מידו צדקה.⁴⁸

לכאורה ממצה שד"ל את הדין עם הסרבן ומרחיקו מחיי העדה יותר מאשר עמיתיו השמרנים. ואולם, הרחקה זו אינה בגדר דחייה אל מחוץ למחנה. אף על פי שזכויותיו של הסרבן נשללו, לא יימנע ממנו מלהשתתף בתפילת הציבור: 'ואם יבא... מכבדן אותו ומושיבין אותו בדרך שמכבדן כל נכרי הבא לבית הכנסת'.⁴⁹ הקלה זו נעוצה בהשקפתו האישית המיוחדת של שד"ל בדבר מהות היהדות, והוא מנסח כן כדי לנמק את ההוראה הפרדוקסאלית הזאת: 'כמו שהמילה היא אות בבשרנו, כן החמלה והחנינה היא אות לנפשנו'.⁵⁰ פסיחה זו בין מיצור הדין לבין המתקתו מתגלית גם ביחס לבן הבלתי-נימול. בהגיעו לכלל חיוב המצווה מעמידים אותו על חובתו להיות נימול. אם סירב — דינו כדון אביו, ירחיקו אותו ולא ישיאו לו אשה מבנות ישראל הכשרות. ואולם, אם יתן את סירובו בטענה שקשה עליו לקיים את המצווה 'מפני חולשת מזגו ואסתניסותו', נוטה שד"ל לרדת כדון מי שמתו אחיו מחמת מילה, 'לקבלו ולא לדחות'.⁵¹

שד"ל מעיין בדין שהובא לפניו, כמי שמרוחק מזירת המעשה, על דרך העיקרון המופשט, והוא רואה בו עניין של העדה היהודית בינה לבין עצמה. רק לבסוף הוא פונה במישרין לשראלי ומשיא להם עצה כיצד לכלכל את מעשיהם, לפי 'מה שיהיה בו תקנת האומה לסי הזמן והמקום'. עתה נכנסת לפתע לתמנה נוכחותם של השלטונות הלא-יהודיים, וניכר שאף שד"ל אינו מסוגל לדמות לעצמו את קיומו של יצור ביניים, שפרש מן היהדות ולכלל הנצרות לא בא. לפיכך הוא מחוק את ידי השואלים ש'אין ספק, כי גם קציני העיר, מלכי ארץ וכל לאמים יתמכו בידכם, כי פורקי עול ואנשים בלי דת... לא יתכן שיבטחו בהם

47 מסקו של הרמב"ם, הלכות מילה, טור א, הלכות א-ב, נשען על קידושין כס ע"א: 'והיבא ולא מהליה אבהו מייחייב כי דינא לימיהלי'. שד"ל טען, כי הכוונה היא שנמצע מן האב למול את בנו, מסיבה מן הסיבות; שם, עמ' 68.
48 טריאר, שם, עמ' 69.
49 שם, שם.
50 שם, שם.
51 שם, עמ' 70.

בני אדם אמונה שלמה.⁵² לנציגי העדה היהודית אין ייפוי כוח לבקש את עזרת השלטונות, אך מותר להם לקוות שהללו ינקטו יחמה מטעמם הם.

הרחיק לכת שייר מעמיתו שר"ל, ולא רק שלא קיווה להתערבותם של השלטונות הלא-יהודיים בעניין היהודי הפנימי, אלא ששלל אותה שלילה עקרונית ומוחלטת. לאחר הקדמה מלומדת ארוכה, שבה הוא נושא ונותן בטענות המתגברים, הוא בא לצד המעשי ואומר: 'בטרם נשיב על השאלה מה לעשות, נגיד מתחלה דעתנו את אשר אין לנו לעשות'.⁵³ תמצית תשובתו היא: 'חלילה לנו לבקש עזר בכח וזולתנו ולחפש סעור חוצה לנו'. אזוהרה זו נסמכת על הניסיון ההיסטורי: 'כי בכל עת אשר תעינו ללכת אל בלעדינו וקראנוהו למושיע או למוכיח ומישר בינינו, היתה אחרית יגיעתנו לריק ולכלמה'.⁵⁴ עירוב השלטונות בריב היהודי הפנימי לא יועיל, והוא גם לא נחוץ, כי הניסיון ההיסטורי מלמד גם זאת, שכל הכיתות הפורשות — החל בצדוקים ובקראים וכלה בביכורי שבתי צבי — כלו ונעלמו. ולא הביאו לכך רדיפות מצד מתנגדיהם הפרושים, הרבנים ומנהיגי הקהילות בימי שבתי צבי, אלא ההתרחקות מהם, כדי שלא יתערבו פסולי חיתון שביניהם בורע ישראל הטהור. התנהגות זו מתבקשת גם כלפי אלה אשר 'שברו מוסדות תורה שבע"פ (=שבעל פה) ומצות מילה',⁵⁵ וגורלם יהיה כגורל הסוטים שקדמו להם מאז היה ישראל לעם.

שייר התלמודי הגדול משעין את תשובתו על קונצפציה היסטורית שספק אם תואמת את העובדות. היא מתעלמת מן המאבק הפעיל שניהלו מנהיגי הציבור לדורותיהם נגד הסוטים שבימיהם, ואמנם, יש רגילים להנחה שלא עיונו ההיסטורי הוליד את התשובה לבעיה העומדת על הפרק, אלא רצונו למצוא לתשובתו, בריעכד, סימוכין בתולדות העבר. שייר נקט יוקה כפולה, למסורת התלמודית מצד אחד ולהלך הרוח של ההשכלה מצד אחר, וביקש לקיים את מוסדות הדת היהודית על צביונם המסורתי, אך מבלי להיזקק לכפייה ולזרוע השלטון. עמדה זו משתקפת בתשובתו, על מרכיביה האקטואליים וההיסטוריים כאחד.

לחבורת המלומדים הביקורתיים, אשר נמנו גם עם המחנה השמרני, יש לצרף את זכריה פרנקל, רבה של רוסין, ולימים מייסדו של בית המדרש לרבנים בברסלאו וראש המדרשים של זרם-הבניינים שבין האורתודוקסיה לרפורמה, המכונה 'האסכולה ההיסטורית'. פרנקל השיב על שאלת הפרנקפורטאים בעברית, אך לא הרשה לתרגם את תשובתו לגרמנית ומשום כך היא לא נתפרסמה.⁵⁶ לאחר זמן גילה פרנקל את דעתו על חבורת ידידי הרפורמה בפרנקפורט בכתב-העת שבעריכתו,⁵⁷ ועל פי דבריו ניתן לשחזר את תוכן תשובתו בעניין ביטולה של ברית המילה.

52 שם, עמ' 71.

53 שם, עמ' 121.

54 שם, עמ' 122.

55 שם, עמ' 123, וראה שם בהמשך, בעמוד הבא.

56 טריאר (לעיל, הערה 3), עמ' XVI.

57 60-73 (1844), pp. Z. Frankel, *Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judenthums*, I. רביו של פרנקל מופיעים כאחרית רבו של העורך למאמרו של מיכאל וקס, 'חוות דעת על חזרת ידידי הרפורמה' (שם, עמ' 49-60).

חוזה רצתו של פרנקל נשענת על פסק הרמב"ם והפוסקים. שאם אין האב מל אב בנו מוטלת החובה על בית הדין, הנציגות הדתית (Religiösen Vorstand) בלשונו של פרנקל, למלא את הבן במקומו.⁵⁸ את טעמה של הלכה זו רואה פרנקל בדאגה לטובת הילד, שבתור צאצא לזרע אברהם חייב בחיבתם אות הברית בכשרו, ומוטב שהדבר ייעשה בקטנותו. לפיכך, אם האב לא ביצע זאת, ממנה החוק את ההנהגה הדתית למעין אפוסטרופוס על הילד, לראונו לצרכיו בצדו מצד.⁵⁹ מכאן הוא בא לידי המסקנה, שאין האפוסטרופוס פטורים מלעשות כל אשר לא ידם כדי למלא את חפיקם, ובכלל זה גם פנייה לשלטונות. לפי הערכתו של פרנקל הם לא ימנעו את עזרתם, שכן הם מושיטים יד גם בעניינים אחרים לקיזמה של הדת היהודית, כאחת הדתות המוכרות במדינה.⁶⁰

שלא כעמיתיו המלומדים הביקורתיים, אין פרנקל נרתע מלהדקק לטיעונו של הורע השלטונית כדי לקיים את דת ישראל, ומבחינה זו קרובה רצתו לדעת המשוקעים מכל וכל בעולמה של המסורת. כאשר לסנקציה שתחול על האב הטרבן, שהמסורתיים פסלו אותו לעדות ולשבועה more judaico, פרנקל נוקט עמדה עצמאית משלו. הוא אינו פוסל אותו, אך קובע שרוב בישראל לא יוכל לשמש בתפקיד של מושבע לבצל הדין היהודי שהוציא עצמו מכלל ישראל ודתו. נוכחותו של הרב בעת שבועתו של היהודי בפני בית המשפט הלא-יהודי נדרשה כדי לערוב לחיובה של שבועת-אמת על פי דת ישראל. כיצד יוכל רב בישראל למלא תפקיד זה לגבי אדם שכפר בעיקרי הדת? מה יהיה מעתה דינו של הכופר, אם יתחייב בשבועה בפני בית המשפט — הרי זה ענינם של השלטונות לעיין בו.⁶¹ רצתו של זכריה פרנקל, לצומת זו של שד"ל ושל ש"ר, מלמדת שהזיקה לשיטת המחקר הביקורתי לא הולידה בהכרח הסתלקות מן העמדה המסורתית בשאלות שהזמן גרמן. זאת ועוד, נישתן של שמשון רפאל הירש — מבקרו התרופף של פרנקל בגלל שיטת מחקרו — מלמדת שהרבות המוחלטת בחיובה של ההלכה לא מנעה בהכרח הסתלקות לתנאי המציאות שהעדה היהודית נקלעה אליהם בעיני המודרני. אכן, בשאלה של כפיית הטרבן בעזרת השלטונות הלא-יהודיים מצאים אנו את מייסדה של האורתודוקסיה החדשה במחנה אחד עם יריביו הרפורמים. גם הירש משתמש במושג 'מומר' לאפיין את מעמדם של הטרבנים. ואולם, מסקנתו המעשית לגביהם מצטמצמת בקביעה, שאין הם יכולים עוד להימנות עם ה־jüdische Religionsgemeinschaft, היינו העדה היהודית הדתית.⁶² הם פורשו ממנה מרצונם, ולנציגיה לא נותר אלא להחייץ ברכים על מרישת הפורשים, ולעצמו על כך שהסתלקותם של הפורשים מן העדה תהא אמנם מוחלטת. ההקפדה על ניתוק הקשרים עם המומרים לא באה כדי להתחזק לחיק העדה: 'אף אין כותנתה בשום פנים עתש או בדין נגד הפורש, המטרה היא הצלת היהדות ושמידה על הטרטה'.⁶³ אדונית הנעלה,

58 פרנקל, שם, עמ' 66.

59 שם, עמ' 67-69.

60 שם, עמ' 69-70.

61 שם, עמ' 70-71.

62 טריאר (לציל, הערה 3), עמ' 3, 4.

63 שם, שם.

סתה הירש להרב טריאר בפתוס האופייני לו, 'הכרז על כך בלי חת ובגלוי, אך גם ללא קנאות (leidenschaftslos) וללא מלה מחרפת, מקניטה, מתעללת ומעליכה, והצהרתך תהדרה ותוכה בהכרה בכל מקום שבו היהודים דוברים ושומעים את השפה הגרמנית ועוד נושאים בקרבם לב יהודי'.⁶⁴ גם אלמלא ידענו ממקורות אחרים שהירש התייחס זה מכבר מלהשפיע על הדוגלים בסיסמאות הרפורמה, ואת עתיד היהדות ראה בהתלכדות נאמני ההלכה בינם לבין עצמם, ללא סיועם של השלטונות, יכולנו ללמוד על כך מתשובתו הקצרה על שאלת הרב טריאר.⁶⁵

2

הבדלי הגישה של המשיכים בלשו יותר בהנמקותיהם מאשר בהמלצותיהם, כאמור למעלה. לכאורה הם נשאלו לרעתם כמורי הוראה, המוסמכים לקבוע מה דינו של אדם מישראל הנמצא מלקיים מצווה ממצוות הדת, ושאלה זו שייכת בעליל לתחומם של בעלי הלכה. ואמנם, הודעתו של הרב טריאר לסינט, שאותה נתבקשו הנשאלים לאשר, נוסחה במושגי ההלכה. היא נפתחה בהצהרה ש'המילה היא אות ברית לנו ולבנינו עד עולם'. אך קביעה תיאולוגית מופשטת זו לבשה משמעות קונקרטית רק אגב התוספת של שני הסעיפים: (א) החיוב למול מוטל לא רק על האב 'כי אם גם על הבית דין ועל כל אחד ואחד מישראל'; (ב) האב שנמנע מלמלא את חובתו בשאט נפש, מוזרן לבו ומכפירה בתורה נחשב למין ולאפיקורס; הוא יצא מכלל ישראל ופסול לעדות ולשכועה'.⁶⁶ שני סעיפים אלה הם כמובן קביעות הלכיות, ולהלן נשאל למקורן בדברי הקדמנים.

לפי שעה נקבע, שלמרות אופיה של השאלה וניסוחה הקפדני, לא נענו כל הנשאלים לאתגר, ורק מעטים השעינו את תשובותיהם על יסודות ההלכה. הם העדיפו להתלות במשפט הפתיחה של הרב טריאר, שהצביע על משקלה המיוחד של מצוות המילה בחיי העדה היהודית, ולכן הרי היו סמוכים בשפע דברי אגדה, החל במשנה (נדרים, ג, יא: 'גדולה מילה שנכרתו עליה שלש עשרה בריתות', ועוד), בתלמוד ובמדרשים, וכלה בדברי הפוסקים, הרמב"ם⁶⁷ והטור,⁶⁸ שאף הם תיכלו את פסקיהם בשבחי המצווה והפליגו בחשיבותה. עתה, לרגל הערעור על מעמדה של המצווה, באו המשיכים והעתיקו כביכול את דברי הקדמונים ללשון מודרנית — סמואל הירש לשפת הפילוסופיה, שלמה יהודה רפאפורט ואחרים למערכת של מושגים היסטוריים. היו שהעמידו את ייחודה של ברית

64 שם, צמ' 4.

65 על המקרים האחרים שבהם עמר הירש על עיקרון זה ראה במאמרי: 'רבי שמשון רפאל הירש, המימין המשמאלי', להלן, בספר זה, צמ' 228–246. להלן נמצא את תגובתו של הירש למעשה מעין זה של פרנקפורט בקהילת הדיין בשנת 1856.

66 לעיל, הערה 26.

67 הלכות מילה, פרק ג, הלכות ח–ט.

68 יורה דעה, סי' רט.

המילה על עונש הכרת הכרוך בה,⁶⁹ אם כי מודעים היו מן הסתם, שלפי גרדיר ההלכה אין עונש זה חל אלא על הערל עצמו, שבהיותו כבר בר עונשין נמנע מלמול את עצמו. ואמנם, גם לכך נמצא חקדים בדברי הטור, שפתח את הקדמתו להלכות מילה בקביעה, שיש למצוה זו 'צד כרת'.⁷⁰ מסתבר שהטור ביקש לעגן את חשיבותה המיוחדת של מצוה זו כמורשג שבהלכה, נוסף על דברי האגדה, הנוכחים למעלה, שהוא מצטטם בהמשך.⁷¹ ועם זאת נשארה כמובן חובת האב למול את בנו בגדר מצוות עשה גרידא, והאב הסרבן בגדר מי שמבטלה. הגשאלים שהסכימו למסקנת השואלים חייבים היו אפוא לנמק, למה ייחשב האב כמי שיצא מכלל ישראל ונפסל לעדות ולשכרעה.

מה דינו של מי שמסרב לקיים מצוות עשה המוטלת עליו? הדבר מפורש לכאורה בברייתא (כתובות פו ע"א–ע"ב): 'במה דברים אמורים (ד'ארבעים ותו לר', רש"י, חולין קי ע"ב) במצות לא תעשה אבל במצוות עשה כגון שאומרים לו עשה טובה ואינו עושה לולב ואינו עושה מכין אותו עד שתצא נפשו'. הרב נתן אדלר ציין מקור זה, אך התעלם ממשמעותו המילולית הטיק ממנו רק ש'על השלטונות הדתיים להעמיד את האב על מילוי חובתו'.⁷² הרב זליגמן דוב במכרזג לא נזקק למראי-מקומות, אך קבע שאת דינו של הסרבן יש לקבוע 'על פי מקורות החוק היהודי'; בלי ספק היו דברי הברייתא לנגד עיניו כאשר פסק, שעל דרך העיקרון ראוי לבקש את עזרת השלטונות לכונן את האב אפילו בעונשי גוף.⁷³ בכך הוא היה יחיד, אפילו בין עמיתיו שלא שללו את הפנייה לשלטונות. ואמנם, ההסתמכות על המקור התלמודי האמור אינה נטולת קשיים. למרות ההוראה המפורשת של הברייתא לכונן על קיומן של מצוות עשה, אין אלא תקדימים מעטים שאי-פעם נהגו על פיה כפועל.⁷⁴ והוא לא נקלטה בספרי הפוסקים, הרמב"ם או השולחן ערוך, אפילו כעיקרון הלכי מופשט. המבקשים לייפות את כוח הציבור לקצות את הדין עם האב הסרבן חתרו למצוא סימוכים אחרים להוראתם. הרב טריאר העמיד כאמור את ייחודה של מצוות המילה על כך שאין היא מוטלת על האב בלבד, 'כי אם על הבית דין ועל כל אחד ואחד מ ישראל'.⁷⁵ קביעה

69 ראה בקובץ חוות הדעת (לעיל, הערה 3): אליעזר הירשביץ מרינה, שם, עמ' 31; א"א חולץ מקפונגהן, שם, עמ' 150; יעקב הידש מקלנבורג מקניסברג, שם, עמ' 32; חיים שווארץ מהירבען (Härben), שם, עמ' 233.

70 ראה לעיל, הערה 68.

71 ר' יוסף קארו, בית יוסף, יורה דעה, שם, מעמיד על דיוקם את דברי הטור, המדבר על 'צד כרת' ולא על כרת ממש, שרק הערל עצמו חייב בה. כשולחן ערוך הוא קובע: 'ונחלה מצוה זו משאר מצוות עשה', בלי נתינת טעם. ה"ש (שפתי חן) מוסיף: 'לפי שיש בה צד כרת כשיגדיל ולא ימול', והוא דואה אפוא בחומרה ההלכית בלבד את טעם החשיבות. ואילו הגר"א מציין לגורמים לא ע"א, לב ע"א, ויש בכך אולי הסתייגות מנימוקו של הטור, שאין לו מקור בתלמוד.

72 טריאר (לעיל, הערה 3), עמ' 13.

73 שם, עמ' 58.

74 לפי דברי רש"י, חולין קי ע"א, דיה 'כפתורה', הסתמך על מקור זה מי שהלקה את הבן שסירב לקיים את מצוות כיבוד אב. מהירי מסכת כתובות, הנצא מכן התלמוד הישראלי השלם (ירושלים תש"ל), מתנים את ספרי הראשונים המצטטים את דברי הברייתא, אך דיון עקרוני בהיקף חלוטו של דין הכפיה אין אף לא באחד מהם.

75 ראה לעיל, הערה 26.

זו מעוגנת בדברי התלמוד והפוסקים (לפחות באשר לבית דין), והיא חזרת תשנית בדברי רוב המשיבים; הסתייגותו של שד"ל מפסק הרמב"ם היא יוצאת דופן.⁷⁶ אלא שדין זה קובע, שבסירובו של האב למול יפעל בית הדין במקומו, ותפקיד זה לא דרשו לעצמם הרב טריאר והמסכימים אתו, ונראה שאף לא העלוהו על דעתם. אוכור הדין בא לאמיתו של דבר רק לנמק, על שום מה רואים הם את עצמם זכאים וחיבים להיכנס בעובי הקורה, ולהשתדל שהאב ימלא את חובתו. ואולם, אם אין ההשתדלות מועילה, נשאר האב הסרבן בגדר מי שמבטל מצוות עשה. מניין אפוא האסמכתא לגזור עליו שהוא יוצא — או מצא — מן הכלל ותפסל לעדות ולשבעה?

ואמנם, לפי נוסח דברי הרב טריאר אין העונש בא בגלל הסירוב כשהוא לעצמו אלא בגלל מניעיו, שהוא נעשה 'בשאת נפש, מדון לב ומכפירה בתורה'. מניעים אלה מעידים עליו שהוא 'מין ואפיקורס', ודינם של אלה להידחות מן הציבור ולאבר את מהימנותם לעדות ולשבעה.⁷⁷ גזר דינו של הסרבן היחיד גזור עקב השתייכותו — או שיוכו — לקבוצת הרפורמים הקיצוניים, שבאו לבטל למעשה את מצוות המילה כפועל יוצא משלילת עיקרי האמונה שהיהדות התלמודית, ואפילו המקראית, היתה מושתתת עליהם. אין פלא שרוב הציבור דחה את שאיפותיהם של אלה, ולא רק המתחזקים בתוקף ההלכה, כמו הרב טריאר וסיעתו. הללו מכל מקום ראו צורך לנמק את משפטם הפורמלי החרוץ במושגי ההלכה. רובם גזרוו אחרי טריאר והגדירו את הסרבן כמין ואפיקורס, או שהחילו עליו את המושג מומר סתם או מומר לערלות.⁷⁸ ואם הרב טריאר סתם את דבריו ולא הביא ראיות למסק דינו, אחרים מלאו אחריו וציינו לדברי התלמוד, הרמב"ם והשולחן ערוך, שמין ואפיקורס מוצאים מכלל העדה ותפסלים לעדות ולשבעה.⁷⁹ אחר המשיבים, הרב יעקב הירש מקלנבורג, מצא שהרמב"ם והפוסקים מזכירים תמיד מצוות לא תעשה בהדיגמם את העבירות שבגללן יחול על העברין העונש האמור. ובכן הוא טרח להוכיח, בהבאות מדברי פרשנים אחרונים, שהרגמה זו היא לארדווקא, וגם ביטולה של מצוות עשה כמילת הבן בידי האב גזור אחרי אוחן הסנקציות.⁸⁰

לכאורה נשענת אפוא חזות הדעת של בעלי ההלכה על מקור סמכותם הלגיטימי, ספרות ההלכה. אלא שהמשיבים, רובם ככולם, לא הסתפקו בהבאת ראיות ממקורות ההלכה, והוסיפו עליהם טיעונים בעלי אופי אידיאולוגי. אחר יחיד יוצא מן הכלל הוא הרב וליגמן דוב במברגר, שהצהיר כאמור שלא בא אלא לקבוע את משפט הסרבן לפי שורת הדין. וכך אמנם נהג.⁸¹ האחרים ראו, כנראה, באסמכתא ההלכית משענת חלשה מדי, אם בעיני עצמם

76 ראה לעיל, הערה 47.

77 ראה לעיל, הערה 26.

78 ראה בקובץ חזות הדעת (לעיל, הערה 3): שמשון רפאל הירש (שם, עמ' 4), גבריאל ארלר (שם, עמ' 47), ריצחק נח מנהימר (עמ' 94–95).

79 לדוגמה: הרב נתן ארלר, שם, עמ' 13.

80 שם, עמ' 230.

81 שם, עמ' 58.

אם בעיני זולתם, מכרי להצדיק על פיה את המשפט הקשה נגד הסרבן. וככן טרחו ומצאו סימוכים נוספים. הרב נתן אדלר חילק את חשוכתו לשלושה מדורים: 'ההיבט המקראי', 'ההיבט ההיסטורי', 'ההיבט הדתי-פילוסופי', והאחרון כלל גם את ההגמקה ההלכית.⁸² אם עמיתיו לא מנו את סיטונתיהם קדור קדור לבדו, מכל מקום קלטו מהם יסודות ונוקקו להם דרך הילוכם, ואם לא לכולם הר למקצתם.

ההודקקות למקרא לביטוסו של פסק רין אף היא, כידוע, אינה ממידות בעלי ההלכה בדורות האחרונים, והמשיכים נוקקו לה כאן משום שהרפורמים הקיצוניים טענו, שברית המילה שבמקרא אינה בגדר צו אלא בגדר סיפור רברים על נהג שרווח בשעתו ואינו מחייב לעתיד. היה אפוא מקום להעמיד על משקלה של מצוות מילה כאות ברית לדרורות על פי המקרא. ואולם, ממשוטי המקראות נתבקש רק חיוב המצווה ולא המסקנה על עונשו של הנמנע מלקיימה, הצאתו מכלל העדה והתוצאות הכרוכות בה. כאן כמה מן המשיכים ואמר למצוא סימוכים לכך בדברי הכתוב 'ונכרתה הגפשה ההיא מעמיה' (בראשית יז, יד), שפירושהו במובן של כריתה, היינו הרחקה מקרב העדה.⁸³ ייתכן שהם כיוונו בכך לפשוטו של מקרא — כדבריהם פירש רבי יוסף בכור שור, שחיבורו לא נודע בימיהם, וכמותו סוברים גם מקצת חוקרי המקרא המודרניים.⁸⁴ כרם, הפירוש נוגד בעליל את מושג הכרת המסורתי, שמשמעו קיצור ימיו של העברין בידי שמים ואיבוד חלקו — או מקצת חלקו — בעולם הבא.⁸⁵ ואם מושגן בימי הביניים, כרבי יוסף בכור שור, יכול היה להיות בבחינת 'אחוז בזה וגם מזה אל תגז ידך', הרי לגבי פרשנים מודרניים, ובייחוד בהקשר של פולמוס נגד הסוטים מן התפיסה המסורתית, שונה היה הדבר. בקבלת הפירוש המתיימר להיות פשוטו של מקרא היה משום כרסום בפירוש האלטרנטיבי, שאחר ממושגי היסוד של ההלכה, הכרת, מבוסס עליו.

ההודקקות המשיכים לנימוקים פילוסופיים, היסטוריים ודרשניים אינה האות היחיד לרחיקת רגלי ההלכה ולפגיעה בסמכותה. כבר שמענו, שהשואלים פנו גם לאישים כגון סמואל הירש, שמהם לא יכלו לצפות לתשובה מוסמכת על פי ההלכה. ברעבד הדוד רבני מונקפורט לשני אישים שלא נשאלו, לדודיג פיליפסון, עורכו של ה'*Allgemeine Zeitung des Judenthums*, ודולאוס פירסט, עורכו של ה'*Orient*, שתמכו בעמדתם לא רק בכך שפתחו את שער העיתנים בפני מצודי הרבנים, אלא גם בכך שלקחו חלק חיוכי בפולמוס בעצמם.⁸⁶ ואמנם, שתי אכסניות אלה יצאו נגד מגמת ביטול ברית המילה, שכן ייצגו את עמדת הרפורמים המתנים. מכל מקום מגמתם היתה רפורמית, ופיליפסון פתח את מאמרו

82 שם, עמ' 5, 8, 10.

83 כך ר' אליעזר הורוויץ, במסכת לפי תומו (שם, עמ' 31), וכיצא בו הרבנים מ' פירסט ד' טראוב (שם, עמ' 203), וד' יעקב צבי מקלנבורג בהגמקה מפורטת (שם, עמ' 232).

84 לדברי ר' יוסף בכור שור הוצי הרב מ' כשר, תורה שלמה, על המסוק בבראשית יז, יד. ראה: יוסף בכור שור, פירוש לחמשה חומשי תורה, ירושלים תשל"ח, עמ' 25; השוואה: ש"א לינשטם, 'ברוך', אנציקלופדיה מקראית, ירושלים תשכ"ג, טורים 330-331.

85 סנהדרין ז ע"ב.

86 בהערה לדברי ההקדמה של הרב טראוב (לעיל, הערה 3), עמ' XVI.

הראשון בגדיפה כקבוצת הקיצונים, שהתימרה להיות סוללת הדרך לרפורמה אמיתית. לטענתו לא היו זקוקים לאלה, שכן הרפורמה החלה מכבר, עם התעוררות השאיפה להשכלה, ובאה עד שערי בית הכנסת והולכת מחיל אל חיל. מעשי הקיצונים אינם רצויים, כי מגמתם אינה 'רפורמה אלא הריסה'. בתשובה על טענתו של ריסר, שכרית המילה אינה שונה ממנהגי דת אחרים אשר רבים מבני העדה מזניחים אותה מבלי שידחו בגללם ממחיצתה, נוקט פיליפסון להגדרת תפקידה של ברית המילה לעומת שאר טקסי הדת. ברית מילה היא חותם הכניסה לעדה, ומי שלא נחתם בו אינו צריך להידחות ממנה, כי לא השתייך אליה מעולם.⁸⁷ פיליפסון פטר אפוא את בעיית משקלה המיוחד של ברית המילה בסברה עצמית משלו, מבלי להודק למושג ממושגי ההלכה. ופלא הוא, שהשואלים מפרנקפורט שתקעו עצמם למערכת המחשבה של ההלכה נכונים היו לראות בו וכיוצא בו בעל ברית. ואולי אין כאן פלא, שכן מרבית המשיבים, שנשענו לכאורה על סמכות ההלכה, מצאו אף הם לנכון להוסיף להנמקתם הבסיסית סברות והסברים מאוצרות מחשבה לא־הלכיים. אך אין צורך לומר שיציאה זו של בעלי ההלכה מגדרם מעידה שלא בחטו ביכולתם להגן על ברית המילה מכוחה ומתוקפה של ההלכה בלבד. תחושת חולשה זו לא הגיעה בהכרח לדרגת מודעות מובהקת אצל כולם. מכל מקום, מסימני רפיון הסמכות ההלכית בקרב הציבור הרחב לא יכלו להתעלם, וההיתקלות בהם הולידה את התגובה המתאימה — נטייה להסתיר בטיעונים שיישמו גם לאחזנים האטומות לקולה המצווה של ההלכה.

ד

בקרב הציבור הכללי נדונה בעיית ברית המילה לא־רדוקא על פי מושגי ההלכה הכרוכים בה. ניתן ללמוד זאת מן המעקב אחרי ספחי השיח־רשיג שהשתרגו בספרות בעקבות הפולמוס הפרנקפורטאי. פולמוס זה עורר חוקרים והוגים, וכיוצא בהם רופאים שמהם שהתנסו בעצמם בתור מוהלים מומחים, לגלות את דעתם כרבים. יש מהם שהציעו תיקונים במעשיו של המוהל, ובראש וראשונה במציצה — ועל כך נדון בהרחבה בפרק הבא של ספר זה. באשר לגופה של מצוות מילה — רובם ככולם צידדו בהמשך קיומה. יוצא מן הכלל היה יוסף יוהלסון, מראשי המורים בבית הספר פילנטרופין שבפרנקפורט, מוסד בעל מגמה רפורמית מן הצד החינוכי והדתי כאחד. יוהלסון הציע לוותר על מעשה המילה ולהעמיד את טקס הכנסת היילוד בבריתו של אברהם אבינו על מחווה סמלית: האב יברך את הברכה הנהוגה בנוכחות מזמנים, ובכללם הסנדק, והרב שיעניק לך היילוד את ברכתו. יתרתו של טקס זה שניתן להנהיגו גם לגבי בת, והרי השוואת מעמדה של האשה לזה של האיש בעדה הדתית היתה מגופי השאיפות של אנשי הרפורמה. ואולם, ביטולה של ברית המילה, משוטת כמשמעה, נחשב לרעיון קיצוני, ויוהלסון עצמו לא הפו להודות עמו בסומבי; ואכן, הוא פרסם את חוברתו בשם כדרי.⁸⁸

Allgemeine Zeitung des Judentums, 1843, No. 30, pp. 430–440 87
(Bar Amithai) [Joseph Johnson], *Über die Beschneidung in historischer und dogmatischer* 88

מבין החיבורים שדנו בגושא, בעקבות השעוריה של פרנקפורט, ראויים לתשומת לב מיוחדת חיבורו של יום טוב ליפמן צונץ חיבורו של שמואל הולדהיים.

יום טוב ליפמן צונץ סקר את תולדות מוסד ברית המילה, 'האינסטיטוציה' כלשונו, על תפקידו בחיי העם ועל המשמעות שהוענקו לו במשך הדורות. מסקנתו לגבי ההווה היתה, שברית המילה היא 'אות האיחוד והקיום הנצחי של ישראל', והמבטלה שם תריס בין העבר והעתיד, בחצותו את חיי היהדות לשניים. 'התאבדות אינה רפורמה',⁸⁹ זהו משפט חרוץ, אך הוא מרי התבוננות היסטוריוסופית חסרת כל משענת הלכית. על התעלמותו של צונץ מגימקי ההלכה ועל שעיגן את שיפוטו במחשבה מעין-אגדית, זכה בשבחים מפי מבקר ספרו, דוד קסל השמרני.⁹⁰ ולמרב האפידורקס ספג גיור משמואל הולדהיים הרפורמי הקיצוני.⁹¹

הולדהיים הודר להגיב על השעוריה בפרנקפורט,⁹² וחזר לרוץ בגושא ברית המילה לאחר זמן לעת מצוא. כדרכו בבירורו של שאלות הנוגעות לחוקמן של מצוות וליכולתן לעמוד במבחן הביקורת, חתר הולדהיים לקבוע את עיקרי הדברים על פי ההלכה. הוא לא בא לברר זאת כדי לקיים את המצוות על פרטיהן, אלא כדי להוכיח שלא ניתן לקיימן בשלמותן, ומשכטלו מקצתן יש לבטל את כולן.⁹³ הולדהיים הסתייג מן הנסיונות לראות בברית מילה אקט של קבלה לתוך העדה – מעין התפקיד של סקרמנט הטבילה בצורות, ולכאורה כמשמעות הביטוי 'להכניסו בבריתו של אברהם אבינו' שכברכת האב.⁹⁴ דברי הברכה המתלווים למעשה המצווה, כמו גם דברי האגדה הנאמרים בשבחה, ולא כל שכן התפיסה

Hinrichs. Ein Wort zu seiner Zeit, den Denkenden in Israel zur Prüfung vorgelegt, Frankfurt a. M. 1843. יוסט (לעיל, הערה 28, כ' עמ' 219), ובעקבותיו מ' מאיר, בין מסורת לקדמה, ירושלים תש"ן, עמ' 144, מייחסים את חיבור הספר ליהודה ידידי הרפורמה. נראה שהשערה זו נולדה במחצית של מבקר הספר ב' 6-7, pp. 1, *literaturblatt des Orients*, 1844, No. 1, ואין היא נראית לי כלל. המתקנים הקיצוניים האלה לא היסשו לתלפלים מן המסג שהציע יהושע. ההצעה אופיינית להלך רוח של מדנו שכמחצית.

89 ראה: צונץ, *Beschneidung* (לעיל, הערה 5), שם. ודאי סקירה של תולדות ההתייחסות לברית המילה במרחב הדורות אגב ניהול מעמיק. המחבר מחייב את המילה האליל והוא דאגה כל הצטרפות של היחיד לבנפטיה שלו, שבהעדרה נשאר הוא בחוץ. ראה בייחוד עמ' 14-15. ההשוואה: צונץ, כתבים (לעיל, הערה 5), עמ' 202.

90 *Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judenthums*, I (1844), pp. 240-244
91 S. Holdheim, 'Literarische Fehde zwischen Dr. Einhorn und Prof. Ditzsch über die Beschneidungsbräuche in Mecklenburg' *Der Israelit des neunzehnten Jahrhunderts*, IX (1848), p. 36

92 *idem*, *Über die Beschneidung*, Schwerin 1844. הוא החל לכתוב את ספרו בטרם נתפרסמו חוזי העדת מסעם הרכ טריאור, והולדהיים הגיב על שחיים מן, של יצחק נח מנזיכר ושל סמטאל יריש, שדבריהם נתפרסמו בעיתונות. תוך כדי הכתיבה ההדדית הופיעו מאמרים שגשג לעניין, והולדהיים הגיב על אלה תוך כדי הילוכו.

93 זו היא נגמרת בספרו הבסיסי ביותר: *idem*, *Über die Autonomie der Rabbiner und das Prinzip der jüdischen Ehe*, Schwerin 1849

94 הולדהיים (לעיל, הערה 92), עמ' 9-1.

העממית של חשיבותה, אינם לדעתו מקור לגיטימי לקביעת גדרה.⁹⁵ על תפקידה של ברית המילה ועל מקומה במערכת הערכים של הדת יש ללמוד אך ורק מהוראות ההלכה. וההלכה מגדירה את חובת האב למול את בנו כמצוות עשה – לא פחות ולא יותר, ואת חובתו של הבן שלא נימול למול לכשיגדל כמצוות עשה שעונשה כרת. על מצוות עשה כופים לפי ההלכה במלכות, יצר שתצא נפשו. אין להסתפק אפוא בפנייה לשלטונות לשלול מן האב הסרבן את מהימנותו לעדות ולשכרעה, אלא לבקש רשות לקיים בו את הוראת ההלכה פשוטה כמשמעה; ולא רק בו אלא בכל מבטלי מצוות עשה, המאות והאלפים שאינם יושבים בסוכה ואינם נוטלים לולב כחג ונמנעים מלהניח תפילין מדי יום ביומו.⁹⁶ כלי הדין הפולמוסי של הולדהיים הוא התביעה לעקביות, והוא מפנה תביעה זו גם כלפי הוראתם של רבני פרנקפורט להוציא את מבטלי ברית המילה מכלל העדה בגלל היותם מינים ואפיקורסים. אם הם כאלה, הרי חלה עליהם הוראת התלמוד והפוסקים, שהם ככלל 'מורדין ולא מעלין', ועל רבני פרנקפורט היתה מוטלת החובה להדיע ברכים שדמם הפקר וכל הפוגע בהם לא רק שלא יענש אלא ייחשב עושה מצוה.⁹⁷

בהבאת הדברים אד"אכסורדוס ביקש הולדהיים להוקיע את שיטת השימוש הסלקטיבי במושגי ההלכה שנקטו יריביו. הוא מצדו חתר להוכיח את המסקנה שגדל בה מאז עמד על דעתו הרפורמית, שעם ביטול מלכות ישראל בתקופת הבית השני, ואיבוד המשענת הפוליטית של חוקי המקרא והתלמוד, קיפחו אלה את סמכותם המשפטית על דרך העיקרון. אם הוסיפו לנהוג על פיהם גם בימי הביניים, עשו כן בחוק כוח הכפייה המופקר בידי הקהילות, הודות לאוטונומיה שהעניקו להם השלטונות הלא-יהודיים. עם ביטול האוטונומיה של הקהילות, על סף התקופה המודרנית, עברה ובטלה סמכות ההלכה גם למעשה, והישענות בעלי ההלכה עליה גובלת בגטילת סמכות שלא כחוק, ואינה פועלת אלא למראית עין.⁹⁸ רבני פרנקפורט מצטטים רק את פסק הרמב"ם והשולחן ערוך, שאם לא ימול האב את בנו מצווה בית הדין למולו במקומו. הולדהיים לועג לעצם השימוש במושג בית דין, שמשמעו ערכאה בעלת כוח כפייה, שכן לרבני פרנקפורט, וכמוהם לכל עמיתיהם שנחלצו לעזרתם, אין כלל היכולת לכפות.⁹⁹ בימינו, אומר הולדהיים: 'אין הרב אלא תיאולוג (Gottesgelehrter) ורועה רוחני, ובהיכתרו על ידי בני עדתו וזה כאמנם, והוא צריך להשפיע על הכרתם דרך ההוראה והרגמה בלבד'.¹⁰⁰ הניסיון להפעיל את ודע השלטון הלא-יהודי כדי לקיים מצווה ממצוות הדת היהודית הוא לא רק פסול אלא גם חסר בסיס, שכן הוא נחלה בראייה מעוותת של מעמד הרב, כבעל סמכות לכפות על בני עדתו לקיים מצווה מן המצוות בעל כורחם.

95 שם, עמ' 28–29, 33.

96 שם, עמ' 70–74.

97 שם, עמ' 52–59.

98 זו היא התזה העיקרית של ספרו הראשון (לפיל, הערה 93), והוא חזר עליה בקשר לנושא הנדון כאן.

99 שם, עמ' 82–84.

100 שם, עמ' 70–72.

100 שם, עמ' 41.

הסתמכותו של הולדהיים מן הפנייה לשלטונות כדי שיכפו את קיום ברית המילה היתה עקרתית יותר משל שאר המסתמכים. הוא לא נרתע מעירובם של ורים במחלוקת יהודית פנימית. הסתמכותו נשענה על הערכת מעמדה של הדת במדינה המודרנית, ובכלל זה גם דת ישראל, שהי המדינה חתרה מעצם מהותה להפריד בין פעילותה שלה לבין פעילותן של הכנסיות, ובדומה להן של הקהילה היהודית. לאור הערכה זו נצטיירה הפעלת זרוע השלטון כדי לכפות על חוק מחוקי הדת, ברית המילה, כאנכיתנים גמור. חריפות דבריו של הולדהיים נגד פנייה לשלטונות עלולה להטעות את הקורא בתיאורו שהוא לכאורה בעד ביטול המילה. לאמיתו של דבר הוא חייב את ברית המילה,¹⁰¹ אך תלה את קיומה במופעל בהחלטת ההורים. הוא לא שלל רק את הכפייה בעזרת השלטונות אלא אף את הסנקציות שהיו בידי הקהילה, כפי שהן מפורטות לדוגמה בחוות דעתו של מנהיג. הולדהיים התקומם נגד השימוש במושג 'מומר להכעיס' כלפי מסרכי המילה המודרניים, שסירובם נבע מהסתמכותם העקרתית ממששה סמלי זה. המושגים 'מומר לחיבתן' ו'מומר להכעיס' ביטאו שתי עמדות אפשריות בדורות הקודמים, שהצו האלוהי היה מקובל בהם כדבר המוכן מאליו, ואי ציות לו יכול היה לבוא רק מתוך רדיפה אחרי הנחות וההנאה, או מחמת מדרגות נגד המצווה להכעיס. ואולם בדורנו, בעידן הביקורת, נצורה עמדה שלישית שלא שיערו הקדמונים — שלילת עצם קיומו של הצו. החלת המושג 'להכעיס' על בעלי עמדה זו היא עיוות משוער, וזו הוכחה נוספת לכך שמערכת המושגים התלמודית קיפחה את כוחה מלשמש מורה דרך לנבוכים למצוא מוצא ממבוכתם.¹⁰²

הולדהיים לא שאף כאמור לבטל את ברית המילה, והדבר מוכח גם מן העובדה שבאסיפת הרבנים בברסלאו בשנת 1846, שנתיים אחרי פרסום ספרו על הנושא, שימש כחבר הוועדה שנתבקשה להציע הצעות 'בדבר היסודות הרושמים לברית מילה ואמצעי העזר הרצויים לביצועה'.¹⁰³ בקשות שונות, מצדדים שונים, נשלחו אל מארגני האסיפה. יש שביקשו לבטל את המציצה ואף את הפריצה, ואחרים הציעו להשתמש בכלי עזר שלא היו נהוגים עד אז.¹⁰⁴ איננו אישית שלח ד"ר אדולף ארנהולד, רופא מן העיר דסאו. הוא סיפר שכנו השני מת בשל איבוד דם בעקבות המילה, וכבר בנו הראשון היה נתון בסכנת מוות מחמת תופעה דומה, ולא ניצל אלא בקושי ולא כלי עקבות של חולשה. שאלת האב היתה, אם יוכל להימנע מלמלך בן נוסף, אם ייולד לו.¹⁰⁵ האם לא יהיה די בכך, אם אתן לבני שם בבית הכנסת והברכה הנהוגה תיאמר באותו מעמד? אישור לכך מטעם האסיפה ישמש לו אסמכתא הן לקהלתו והן כלפי שלטונות המדינה.¹⁰⁶

101 בפתחת ספרו (לעיל, הערה 92), עמ' 10–13, יוצא הוא נגד טענת ידידי הרפורמה שהתורה אינה מצווה על ברית מילה. על הוכחה נוספת שחייב את קיום המצווה ראה להלן.

102 שם, עמ' 55–56.

103 *Protokolle der dritten Versammlung deutscher Rabbinen*, Breslau 1847, pp. 6, 165, 181–182.

104 שם, עמ' 164–165.

105 שם, עמ' 23–27.

106 שם, עמ' 27.

האסיפה נשאה ותנה בשאלות שהוכחו לפניה. הקו המנחה היה להבטיח את קיום המצווה, תוך דאגה מירבית לחיי הנימול ולבריאותו. יש שדרשו להפקיד את ביצוע הנימול ביד רומא מומחה, ואחרים חששו שהעמדת הרופא במקום המהולל תביא לידי חילוק הפעולה הדתית מעיקרה.¹⁰⁷ בסופו של דבר הסתפקה האסיפה בהרגשת החובה להימנע מסיכון חיי הנימול אגב קיום המצווה. בכך יכלה להסתמך על מגמת ההוראות השניות בתלמוד ובסופרים. אלא שהאסיפה הרשתה לעצמה להציג את ההוראות האלה כהתאם להבנת המדר הרפואי המודרני. כך היא הציעה לבטל את המציצה, שהתלמוד ראה בה צורך רפואי ואילו הרפואה המודרנית זיהתה אותה כמקור של סכנה דווקא. וכך הומלץ להתעלם מרין התלמוד, הקובע שרק מותם של שני אחים מחמת מילה פוטר את השלישי מלהימול, ולסמוך בכל נכון זה על חוות דעתו של רומא מומחה, שיקבע את מידת הסכנה בכל מקרה לפי הבחנתו. בהמלצה זו גם ניתנה תשובה חיובית על שאלתו של הד"ר ארנהולד, והוא יוכל להימנע מלמול את הבן השלישי, מחמת הסכנה הצפויה לו לפי נסיונו והבחנתו.¹⁰⁸

ד"ר ארנהולד ביקש כאמור את חוות דעתה של האסיפה, בין השאר, כדי להצדיק את אי-ביצוע ברית המילה בפני שלטונות מדינתו, אם ייולד לו ילד שלישי. משמע שבמקומו, בדואס, עדיין הקפידו השלטונות להכניס את ילדי היהודים בברית כתנאי להצטרפותם לעדתם, כנהוג מאז בארצות גרמניה. אלא שעמדה זו של השלטונות החלה להתרופף, וסימן לכך נמצא בתשובות הסינט של פרנקפורט על פנייתו של הרב טריאר. איסוף חוות הדעת של רבני פרנקפורט לא הועיל, ואם חברי הסינט היו מעיינים בהן יכלו להיווכח, שחכמי היהודים עצמם אינם חמיימי דעים באשר להישענות בקיום המנהג על זרוע השלטון. על כל פנים הסינט השיב, שהנהגת הקהילה ראשית לקבוע מי ישתייך אליה ומי לא, ואם תראה לנכון לרחות את האב הסרבן מחבורתו בקהילה הרשות בידה. הסינט לא יתערב בריב היהודי הפנימי, ובלבד שלא יגיעו הדברים לידי שימוש באמצעי כפייה נגד היחיד.¹⁰⁹

ה

החלטת הסינט בפרנקפורט לא היתה תופעה בודדת אלא ביטוי למגמה מתפשטת, כפי שניתן ללמוד ממה שקרה בברסלאו בשנת 1845, ושנתיים לאחר מכן בהמבורג. בברסלאו ביקש יהודי את התערבותם של השלטונות הפרוסים שלא להתיר לקיים ילד יהודי עול ללא טבילה לנצרות, ובקשתו נדחתה.¹¹⁰ הסרבן בהמבורג היה יהודי בשם פליקס אדוארד זליגמן, ובני הרוז נזכרו בנורלו של מי שהקרימו בכך בארבעים שנה, וסופו שבלחץ

107 שם, עמ' 180-189.

108 שם, וכן עמ' 275-278.

109 *Orient*, 27.2.1844, pp. 36-37.

110 *Orient*, 15.11.1847, pp. 353-354; 26.11.1847, pp. 381-382; 22.1.1848, p. 25.

J. Meisel, 'Zur Geschichte der jüdischen : למעשה בברסלאו ראה: Reformbewegung', *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*,

LXIX (1929), p. 46.

הרבות ובסיוע הסינט נרחק לבחור בין ברית מילה לבין טבילה לנצרות (ראה לעיל, כראש המאמר). את המאבק לא ניהל עתה רבה של העיר, החכם יצחק ברניס, ושלמגינת לבם של השמרנים שבקהילה נשאר פסיבי; עוד על פנייתם של רבני פרנקפורט ענה, שאין מתאבדים לדעת מן הסוג הזה כראיים להיזקק להם.¹¹¹ בעובי הקורה נכנס ציבור השמרנים עצמו ותבע להרחיק את הסרבן מן הקהילה. השמרנים החתימו את בני הקהילה על תזכיר המופנה להנהלתה, בדרישה לקבל את תביעתם. המחאה הולידה פעולה נגדית, ואף התומכים באב הסרבן (ובניהם היה כנראה גדול הליברלים של הדור, גבריאל ריסר¹¹²) אספו חתימות, אלא שמספרן לא הגיע אלא כדי עשרים אחוז של המתנגדים. מרבית בני העדה סירבו במפגיע להכיר בעל כחבר בקהילה.¹¹³ העניין הגיע שוב אל הסינט של העיר, ולאחר היסוס־מה הכריע, שרישוםם של הילדים היהודים בפנקס הקהילה אין לו אלא משמעות משפטית־אזרחית ולא משמעות דתית, ולפיכך אין מעצור לבן הבלתי־נימול של החבר הנדון מלהיכלל ברישימה. כהוכחה למצב דברים זה ציין הסינט, שהפקיד הממנה על רישום האוכלוסייה היהודית מתמנה ומרשבע על דעת שלטונות העיר.¹¹⁴ עובדה שעמדה כמובן כסתירה גלויה להגדרת הקהילה היהודית כעדה דתית. באפוזדה זו מתגלה מעמדה המורכב של העדה היהודית, ורק במרוצת הזמן, עם הפקעת רישום האוכלוסייה מידה, היא עתידה להשתחרר ממנו.

סימן לרפיפות המצב בשלב מעבר זה נמצא באירוע בדרסן בשנת 1852. היו מעורבים בו שני אישים ידועי שם, הסופר ברטהולד אוארבך והרב זכריה פונקל. אוארבך סירב למול את בנו שנולד לו, והסתפק בעריכת חגיגה בביתו, כדי לסמל את הכנסת הילד לחיק האנושות, ולא ורוקא בבריתו של אברהם אבינו.¹¹⁵ משבא לרשום את הבן ברישום הקהילה נתקל בסירוב, ורבה של העיר עמד על ביצוע המילה כתנאי לרישום. העניין הובא בפני השלטונות; בערכאה הראשונה נמצאה תביעת האב מוצדקת, ואילו בערכאה השנייה נתקבל ערעורו של הרב, שנשען על הטענות המוכרים לנו ממאבקו בעניין זה במישור הציבורי. אוארבך מצא פתרון ברישום בנו ככפר מולדתו, גורדשטטן שבמדינת וירטנברג, האיל שלטונות המדינה לא ררשו לקיים שם את ברית המילה.¹¹⁶ המקרה האחרון הידוע לנו על הזדקקות גורם יהודי לזרוע השלטון כדי לכפות על אב סרבן אירע בשנת 1846 בעיר הורץ (Horic) שבבוהמיה, שרכה, ד"ר אהרנטלי, פנה

111 טריאר (לעיל, הערה 3), עמ' XVI.

112 *Orient* (לעיל, הערה 110), עמ' 381, הוא מזכיר כאחר התומכים בביטול: 'eine bekannte hochstehende Persönlichkeit ist, der auch in Frankfurt den Ausschlag gab, und dessen Namen oft in der hohen Ständeversammlung mit Achtung genannt wurde' אין ספק שהכונה לריסר.

113 שם, עמ' 381.

114 *Orient*, 10.12.1847, pp. 395–396.

115 J. Katz, 'Berthold Auerbach's Anticipation of the German-Jewish Tragedy', *Hebrew Union College Annual*, I, 111 (1982), pp. 223–224.

116 E. Lehmann, *Aus alien Akten. Bilder aus der Entstehungsgeschichte der israelitischen Religions-gemeinde zu Dresden*, Dresden 1886, pp. 76–77.

לשלטונות בריבו עם הרופא ד"ר לויט.¹¹⁷ בנו של ד"ר לויט נולד בשנת 1830, וכבר בשעתו ניסה רבה הקודם של הקהילה להכריח אותו למלוו כסיוע השלטונות. משלא נענה נשאר הדבר תלוי ועומד. בני הקהילה ראו באב הסרבן פורש מן הציבור ופסלוהו מלעלות לתורה, ואילו הוא עמד על היותו יהודי נאמן, המחנך את בנו בדת משה וישראל, למרות היותו בלתי-נימול. עם היכנסו של ד"ר אהרנטייל לתפקיד הוא חידש את המאבק נגד האב הסרבן, ופנה שנית לשלטונות להתערב בדבר. בהתדיינות בפני הערכאות הלא יהודיות חזרו שני הצדדים על הטענות המוכרות לנו מן ההיאבקות הקודמות. הרב עמד על תפקידה המכריע של ברית המילה במערכת המצוות, ולא היסס מלכנות אותה 'חוק סקרמנטלי' שבקימו תלוייה ההשתייכות לעדה היהודית הדתית. יריבו מצדו שינן את הטיעונים המשכילים בדבר המוצא הלא-יהודי של המנהג, והצביע על ערכו היחסי אפילו במערכת הסמלים של הדת היהודית עצמה. בחור רופא מסוגל היה להוסיף עדות על הסיכון הכרוך בביצוע המילה, בהצביעו על מעשה שהיה בקהילת הרב עצמו, שילד נימול נפטר מאיבוד דם עזר להיות המחמנים מטובים לסעודת המצווה. בהשפעת טיעונים אלה או זולתם נדחתה בקשת הרב בשתי הערכאות שהעניין נדון בפניהן. הצהרת האב על רצונו לחנך את בנו כיהודי, אף שלא נימול, נתקבלה כערכה מספקת להשתייכותו לדת מן הדתות המוכרות מטעם המדינה. שמשון רפאל הירש תיאר בהרחבה את האפיוזודה האמורה ככתב הצת ישורון שבעריכתו. הוא העיר, שמוטב היה לבני קהילת הורין ולרכניה להסתפק בתגובתם שלהם לסירובו של האב למלא את חובתו, ולא לבקש את תמיכתם של השלטונות כדי להכריח אותו לכך בעל כורחו.¹¹⁸ דבריו תאמו את שיטתו בחוות דעתו על שאלת הרב טריאר בשעתו, והוא הרחיב עתה את היריבו על העיקרון הטמון ביסודה. על פי עיקרון זה חייבת הקהילה לפלוט מתוכה את אלה שנוולו לתוכה, אך כאמתתם או בהליכותיהם מתכחשים לעיקרים הדתיים שהיא מושתתת עליהם. עם זאת, אין לבני הקהילה לא רשות ולא יכולת לחייב אותם בכפייה לקבל עליהם את העיקרים האמורים. כל ניסיון כזה, בין בכוחות הקהילה בין באמצעות השלטונות, ייחשב לכפייה על המצפון, כשם שהטלת חובה על בני הקהילה לסבול בקרבם את הכופרים בעיקרי דתם היא פגיעה במצפונם הם. הפיתרון היחיד המתבקש הוא אפוא הפרדה בין בעלי האמתנה המנוגדים, אם ברצון שני הצדדים, ואם ברצון הצד הנפגע משלילת הצד השני את העקרונות המשמשים יסוד לאיחודם.¹¹⁹ הירש שלל את הכפייה כירי המדינה שלילה עקרונית, שכן ראה את העדה היהודית כעדה המפולגת בין המאמינים והכופרים, הנאמנים לאורח החיים על פי ההלכה והסוטים ממנו. מסקנתו זו אהה עם תביעתו של יריבו הקיצוני, שמואל הולדהיים, אם כי נקודת המוצא של הולדהיים אונה מצב הרברים בקהילה פנימה, אלא יחס המדינה אליה כפי שמתבקש מהבנת מהותה של המדינה. אם לפי הירש אין הכפייה באה כחשכון משום ששני הפלגים שבקהילה

117 האירוע מתואר על פרסיו ב"Jeschurun" שבצירכתו של שמשון רפאל הירש, משנת 1858, עמ' 62-68.

על פי העיתון *Der Tagesbote aus Böhmen*

118 שם, עמ' 79.

119 שם, עמ' 68-79.

רשאים לחיות על פי צו מצפונם, הרי לפי הולדהיים היא נמצאת משום שענייני הדת מטולקים מתחום שלטונה ושיפוטתה של המדינה המודרנית. ויתורן האיטי של המדינות על ההתערבות בענייני ברית המילה אימת את האבחנה של שני האישים, שפירשו אל נכון את אותות הזמן, חרף הניגוד התהומי שבניהם כאשר לעיצוב חיי הדת בעתיד. הם הבינו שעיצוב זה יוכל להתקיים מעתה רק בכוחות הערה היהודית עצמה.

עם סירובם של שלטונות המדינה לסייע בכפיית קיומה של ברית המילה נעלם השריד האחרון של האוטונומיה היהודית, שיפוטתה את כוח הנהגת הקהילה לפקח על הליכות בני העדה מן הצד הדתי. עם זאת, נשארה כמובן ביד בני הקהילה היכולת להטיל סנקציות על הפוטים, למנוע מהם להשתתף בטקסים דתיים, לעבור לפני התיבה או לעלות לתורה וכדומה. כבר שמענו על חילוקי רעות בין המשיכים על שאלת רבני פרנקפורט, כיצד ינהגו כלפי אב שנמצע מלמל את בנו, ומה יהיה רעו של הילד הבלתי-נימול עצמו. אז, בתחילת שנות הארבעים, היו חילוקי רעות אלו תיאורטיים בלבד. האב הסרבן ותומכיו בפרנקפורט נחשבו לפורצי גדר בודדים ורצאי רופן. משנמצאו סרבני מילה גם במקומות אחרים, הועמדו בני הקהילה ומנהיגיהם בפני בעיה הלכה למעשה. הדינה הראשונה לאירוע שכזה היתה כנראה קהילת לוקסמבורג, מקום כהונתו של סמואל הירש, בשנת 1845. בזכור חייב הירש בתשובתו לפרנקפורט את קיומה של ברית המילה, אך השתמט מלענות על השאלה, מה יעשה באב שלא יודה בחיוב זה. עתה, משבא מעשה לידו, גילה את עמדתו. הוא שאל את האב הסרבן אם רצונו להסתלק מיהדותו, ומשהשיב זה שבדעתו לחנוך את בנו בדתו, הודיע הרב על נכונותו לתת את ברכתו לבן הבלתי-נימול ולהכיר בו כיהודי לכל דבר.¹²⁰ התייחסות כזו היתה אפשרית בקהילה כלוקסמבורג, שחבריה אמנם לא נטו למגמה הרפורמית שמרם ורבם רגל בה, אך גם לא התקוממו נגדה.¹²¹ היא היתה הרת שערוריות במקום שמרבית היהודים רבקו במסורת, כפי שלמדו לרעת עמיתו של סמואל הירש, רוד אינהורן, בקהילת מקלנבורג-שחרין.

רוד אינהורן ירש את כסא הרבנות במקום מאת שמואל הולדהיים, שנקרא בשנת 1847 לשרת בקהילה הרפורמית הנפרדת בברלין.¹²² רבה של מקלנבורג-שחרין היה ממתה על כל קהילות הנסיכות, וניהל את ענייניהן בשיתוף עם מועצה המורכבת מנציגיהן.¹²³ הולדהיים הגיע לרשותו הרפורמיות בהיותו משרת בכהונתו זו, וניסה להגשימן בקהילות שהיה מופקר עליהן. במגמתו זו תמכו חברי המועצה, אך התנגדו לה בני הקהילה, הדבקים ברפואי המסורת המקובלים. אינהורן לא סיגר הרבה אחרי הולדהיים כשאיתו לחיקתים, ותקלע מיד עם תחילת שירותו בסבך הגיגדים. בקהילה מן הקהילות הקטנות שבמחוז

120 הידיעה מתפרסמת ב־Archives Israélites, 1845, p. 911. תוך שבחים לסובלנות הדתית של הרב. משם התפרקה הידיעה ב־Allgemeine Zeitung des Judentums, 17.11.1845, p. 699.

121 Ch. et G. Lehmann, La communauté juive du Luxembourg, Esch-sur Alzette 1953, pp. 55-63.

122 L. Donath, Geschichte der Juden in Mecklenburg, Leipzig 1874, pp. 236-237. על פעולות שני הרבנים במקום, ראה שם, באריכות, עמ' 245-226.

123 שם, עמ' 223-226.

טטרוב (Teterow) נמנע אב מלמול את בנו, אך דרש מן המורה לדת שבמקום לקרוא שם לילד בבית הכנסת, ולהפניך בכך את היתור נמנה עם בני ישראל הכשרים.¹²⁴ דרישת האב נתקלה בהתנגדות נמרצת מצד חברי הקהילה והביאה במבוכה את המורה. במצוקתו פנה למרצת הקהילות שיוזרה הוראה מוסמכת. ואכן, הרב הצריך את דרישת האב ללא סייג, על דעת חברי המרצת. ביטולה של ברית המילה, כאייקיומה של כל מצווה אחרת, לא יוציא את היהודי מכלל עדות, לדעת המשיב, אלא אם כן מצטרף אליו גילוי דעת, המעיד על כוחת המבטל להוציא עצמו מן הכלל. אותו האב דרש לקרוא שם לבנו בבית הכנסת והצהיר בכך על רצונו לרבוך בדת היהודית, ואין לבני העדה רשות לדחותו מחברות בה. אינהורן תיכל את חוות רעתו בציטוטים מן התלמוד, וסיים את דבריו בהוראה מפורשת למורה להיענות לכקשת האב: 'הנך חייב מעתה לבנו הבלתינימול של האדוק... לתת שם בבית הכנסת... יברך האל ילד זה ויתחירו במידות הטובות של ישראלי כלבבו, ישראלי שעלת לבנו נימולה...'.¹²⁵ בנימה פתטית זו, שיש בה יותר מרמז לאפשרות של פירוש ספיריטואלי למצווה המילה, נמשכת חוות הרעת. וכדי להפיס את דעת החורשים, שפרשנות רחבת-לב כזו עלולה לסכן את קיומה של היהדות, קבע שהיהדות אלהית היא ו'האלהי לפי טבעו אינו ברחידלק'.

דברי פיוסים אלה לא השיגו את מטרותם. בני העדה המשוטים התרעמו על הוראת הרב. לטענתם הוא אף לא ניסה להשפיע על האב למלא את חובתו, ותיכר היה מדבריו שקיים המצווה בפועל קל-ערך הוא בעיניו. על כך נתעוררה עליו ביקורת ממקום בלתי-צפוי, מפי התיאלוג הנצרי פרנץ דליטש מאתיברסיטת רוסטוק הסמוכה. דליטש פרסם מאמר בעיתון מקומי להוכיח את טעותו של הרב, כאילו המסורת היהודית מתירה להכניס ילד לחיך העדה מבלי שאות הכרית יחתך בבשרו ממש. דליטש היה ידוע כנצרי מאמין ובעל מגמה מיסיונרית, ואת מגמתו זו גילה גם בסיום מאמרו הביקורתי, באומרו שאין יהודי יכול להשתחרר מפול המצוות המעשיות, ובכללן מצוות המילה, אלא בקבלת הנצרות.¹²⁶ בחשוכותו נקל היה לאינהורן להצביע על המניעים המיסיונריים של מבקרו, אך בפולמוס המתמשך שביניהם עלו גם טיעונים ענייניים, שבהם לא היתה ידו של הרב חמיד על העליתנה.

לא די היה לאינהורן בצרה זו, והנה התרגש עליו רוגזו של ידידו הולדהיים, הקנאי לרעותיו הרפורמיות הקיצוניות.¹²⁷ הוא הסכים כמובן לחוות רעתו של אינהורן, שהאב לא קיפס את יהדותו עקב סירובו למול את הבן. אך לרעתו היה הדבר פועל יוצא מביטול

124 אינהורן סיפר בעצמו את גוף המעשה בכתב העת שכעריכתו: *Sinal*, 1856, pp. 736–740. הוא הרסיס את דברי הפולמוס בהמשכים שם, עמ' 764–772, ומשנת 1897, עמ' 796–804, 827–835, 835–867, 923–929, 955–965. ציקרי הרברים מצויים גם אצל דונס (לעיל, הערה 122), עמ' 223–226, 236–237.

125 שם (שנת 1856), עמ' 739.

126 שם, עמ' 767.

127 *Der Israelit des neunzehnten Jahrhunderts*, 30.1.1848, pp. 33–37; 6.2.1848, pp. 41–44.

סמכותה של המסורת התלמודית כולה, והוא ידע גם ידע שעמיתו איינהוהן תמים דעה בזה אתו. מה היה לו לאיינהוהן אפוא לשלב כחות רעתו טובאות מן התלמוד, כדי לנמק את הוראתו? לא נותר לאיינהוהן אלא להודות שהוא היה בבחינת אחר כפה ואחר בלב; בלבו ביטל את סמכות התלמוד, אך בפיו נאחז בציטוטים ממנו, כדי להפיש את דעתם של הדבקים בו מבין בני עדתו.¹²⁸

1

בספחיו הפולמוס על קיומה של ברית המילה, משהלכה והותרה הרצועה, אין כמעט תגובה על כך מצד בעלי ההלכה המוסמכים. כאמור למעלה, בהמבורג ניהלו את המאבק בעלי הבתים השממתיים ולא הרב, וכיצא בו בקהילה שבמקלנבורג, שבעלי הבתים לא רק שלא התנהגו בידי מורה הוראה אלא הוצרכו למחות נגד חוות דעתו של רבם. רבה של העיר הורח לא נזקק כלל למושגי ההלכה בפנייתו לשלטונות כדי לנמק את המעמד הסקרמנטאלי של ברית המילה. הרב שמשון רפאל הירש שתמן בו לחצאין — חייב את הרחקת הסרבן מן הקהל אך לא את ההישענות על זרע השלטון — הוכיר את המושג מומר להכעיס, אך הכרעתו נשענה על הקונספציה של כפייה על המצפון, שהיא פרי מחשבה מודרנית, ואין צורך לומר שאין לה זכר במערכת הרעיונות של ההלכה.¹²⁹

בעל ההלכה היחיד שהגיב על האירועים לאחר השערוריה בפרנקפורט היה הרב צבי הירש חיות, שמעשי הרב סמואל הירש בלוקסמבורג דוד איינהוהן במקלנבורג עוררו אותו לפולמוס רבירים נגדם.¹³⁰ כשכתבו בקהילת זאלקוה שבגליציה קלט חיות מהלכי הרוח הרווחים במערב, דרך ציטוטים ספרותיים, לטוב ולמוטב. הוא הזהדה עם המגמה ההיסטורית הביקורתית, אך האמין שהיא מתיישבת עם עקרונותיה של דת ישראל, ובכללם תוקפה המוחלט של ההלכה על שיטתה ומסקנותיה. לכן דן הוא ברותחין את היוצאים לערער על פרט מפרט (אף הקריש את ספרו מנחת קנאות להתמרדות עם כל טיעוני הרפורמה), ולא כל שכן את מי שבא לבטל מצווה חשובה כברית מילה. בפולמוס פרנקפורט הוא לא לקח חלק — כנראה לא היה בין הנשאלים — אך עתה ירד לדין עם שני הרבנים, סמואל הירש דוד איינהוהן, שהכיר ביהדותו של ילד בלתי נימול כדעת הקיצוניים שבפרנקפורט. הוא החיל על סרבני המילה את המושג מומר להכעיס. אמנם, הערל נשאר יהודי, שכן 'אמת נכון הרב כי הלידה היא העיקר לעשותו לכן ישראל...'; ואולם, 'כמה שנוגע להתנהגות בני ישראל עם איש כזה אשר פירש מורכי התורה בפומבי ולא מל בנו... נתון הטיבה הטעם, מפני כי אין תורת משה עליו לחוב', אנשים מסוג זה 'כבר נפרדו מאתנו ובשם ישראל אינם מכונים, ואינם כבני אחינו כלל לענין חיתן ולשאר דברים'. משמע שהערבין ידחה לא רק

128 שם, 2 באפריל, עמ' 105-108; 9 באפריל, עמ' 113-115.

129 ראה: R.J. Z. Werblowsky, 'Das Gewissen in jüdischer Sicht', *Studien aus dem G.G. Jung*, Institut (Zürich) VII, pp. 89-117.

130 צבי הירש חיות, מאמר מנחת קנאות, חלקא תריס, יא ע"ב-יב ע"א.

מקהילתו אלא מכלל ישראל כולו, עד כדי איסור חיתוך אתו. דומה שריתוקו של חיות מזירת האירועים הביאה אותו לעיין ולדון בבעיה על דרך העיקרון המופשט, וכך, למרות היותו מושפע מרוח ההשכלה, בא לידי מסקנה מחמירה, כחינת ייקוב הדין את ההר.

שתיקתם של בעלי ההלכה או הבלעת טיעוניהם ההלכיים במערכת רעיונות לא-הלכיים אינה בגדר מקרה, כמובן. היא נכפתה עליהם בכוח המציאות, שהביאה לכרוסוס בכוח הכפייה שבידיהם כנציגיה של מערכת חוקים הניתנים למימוש בפתול. מעתה נזקקו לנימוקים שלא יכלו לכזב מאוצר המושגים של ההלכה, וכוודאי שלא ממנו בלבד.

לאמיתו של דבר נבצר מן ההלכה, מאו ומחמיד, לנמק את מעמדה העדיף של ברית המילה על שאר המצוות על פי קטגוריות הלכיות. למעשה נבע יתרונה של ברית המילה על שאר מצוות עשה מהיותה ריטואל של אינציאציה, מעין טקס קבלה, שמתקיים פעם אחת בלבד בחיי האדם. המצוות המקבילות לברית המילה מבחינה פורמלית, אכילת מצה או נטילת לולב, חחרות מדי שנה בשנה, וכל שכן כאלה המתקיימות בכל יום ויום, כהנחת תפילין, ועל כן אינן יכולות להשתוות לה. אלא שהבדל זה לא מצא את ביטויו, וכוודאי שלא את ביטויו המלא בצו מצוי ההלכה, שהרי במסגרתה נקבע מקומה של ברית המילה כאחת ממצוות העשה ותו לא. כבואם להסביר את המעמד המיוחד אשר לברית המילה בתודעת הציבור נזקקו בעלי המחשבה, כאמור למעלה, לדברי אגדה. כל עוד קיים הציבור הלכה למעשה את כל המצוות התקופתיות והיומיומיות, ניכר היה ייחודה של ברית המילה במישור התורני והמחשבתי בלבד. ואולם, משהגיעו ימי התפוררות המסורת, שעה שמספר הולך וגדל של יחידים החל להזניח את המצוות האחרות, בלט מעמדה המיוחד של ברית המילה בהתמדתה, שכן ביטולה נשאר שאיפתם של יחידים או חוגים יוצאי דופן בלבד.

עצם התמדתה היוצאת מן הכלל של ברית המילה לא היתה כמובן מעשה במחשבה תחילה. מדובר כאן בתגובה קולקטיבית, מעין 'אינסטינקט ריטואלי',¹³¹ שלא מן ההכרח באה עמו מרעויות מושגיות מפורשת. לא כן התייחסותם של האפולוגטים שיצאו להגן על מצב דברים זה. הם היו מוכנים לנקוט אמצעים נגד הזונחים את ברית המילה, בה כשעה שלנוכח זונחת שאר המצוות הסתפקו בדברי הספה או אף מילאו את פיהם מים. להפליה זו לטובה לא נמצא להם הסבר באוצר המושגים של ההלכה אלא בדיוק, בסומכם על ההוראה, שבאין האב מל את בנו מוטלת החובה למולו על בית הדין; אך חובה זו לא היו כמובן מוכנים לקיימה פשוטה כמשמעה. עיקר האסמכתא שלהם באה מהתבוננות היסטורית ופילוסופית, והיו שנוזקו אף למושג תיאולוגי כמו הסקרמנט. אם היה לסכרות אלה כוח שכנוע אם לאו, כתנאים שנוצרו הוצרכו אלה למלא את מקומם של פסקי ההלכה, שלגבי הנוגעים בדבר קיפחו את סמכותם המחייבת.

131 | למושג זה נזקקתי במקום אחר; ראה: י"כץ, גר של שבת, ירושלים תשמ"ד, עמ' 176.

פולמוס המציצה

א. ערעורים ראשונים על המציצה

מעין נספח היסטורי לנסיך הביטול של ברית מילה גופה, נתעורר הפולמוס על קימה של המציצה. לפי המקובל היתה המציצה השלב השלישי במעשה המהל, כלשונו של הרמב"ם (הלכות מילה פ"ב ה"ב): 'וחתכין את כל העור המחפה את העטרה... ואח"כ פורעין את הקרום הרך שלמטה מן העור בצפורן... ואח"כ מוצץ את המילה...'. מציצה זו נעשתה בפה, ועל פעולה זו יצאו עוררין. יש שביקשו לבטלה לחלוטין, יש שהציעו להחליפה באמצעי טכני, הסלת ספוג על הפצע או השימוש ב'מכתה', מעין משאבה שתמצץ את הדם. אף נצרה פשרה — מציצה בפה, אך בלי גניעת שפתי המהל באבר, אלא דרך צינור זכוכית שהוכן במיוחד לצורך זה. כל השינויים, לרבות האחרון פרי הפשרה, נשאו שוניים במחלוקת, אם כי הרכב המחנה של החולקים נשתנה מהצעה להצצה. המעקב אחרי שלבי המחלוקת מעמידנו הן על מניעיהם של הנוטים לשינוי והן על גורמי ההתנגדות של יריביהם.

ההצעות לביטול המציצה צצו בהעלם אחר עם ההרהורים על ביטול ברית מילה גופה. הביטוי הספרותי הראשון לשילוב זה נמצא כנראה בספרו של ד"ר פ' וולפרס, מן העיר למפורדה (וסטפאליה), משנת 1831.¹ ביסודו היה זה ספר הדרכה למהלים, כיצד להימנע מתקלות שמוהלים חסרי ידע רפואי צפויים להן. אך בפרק האחרון חורג המחבר מן הדין הרפואי-הטכני ונוקד לשאלה, אם אין מקום לבטל את המילה ולהחליפה ב'הקדשה' (Weihe) אחרת,² בהצעת רבים. כוונתו היתה בלי ספק לדברי מלומדים ותיאולוגים נוצרים, שרמזו אף לאפשרות שהשלטונות יאסרו על ברית מילה.³ תשובתו של המחבר היא, שביטול המילה היה הופך יהודים 'יראי אלוהים ומאמינים' לכופרים, לפורקי עול ולקלי רעת.

1 Ph. Wolfers, *Die Beschneidung der Juden, Eine Anweisung für Beschneider, Aerzte und Wund-
ärzte*, Lemförde und Hannover 1831

2 שם, עמ' 48.

3 I.H.F. V. Autenrieth, *Abhandlung über den Ursprung der* ראה את ספרו של הפרופסור לרפואה
Beschneidung bei wilden und halbwilden Völkern mit Beziehung auf die Beschneidung der
Israeliten, Tübingen 1829. לספר נוסף ר' ברוש מאה התיאולוג C. Chr. von Flatt. בשנת הוצאת
H.E.G. Paulus, *Die jüdische Nationalabsonderung nach* ספרו של
Ursprung, Folgen und Besserungsmitteln, Heidelberg 1821, וב'עמ' 75–79 יש ביקורת ארסית על
נדון ברית המילה והמצצה להתערבות השלטונות.

'האגשות במקום להרחיח היתה מפסידה מבחינה מוסרית'.⁴ עם זאת, לדעת המחבר יש לשלטנות תפקיד בקשר לברית מילה: עליהם להטיל פיקוח על מעשה המהלים ולהקפיד על שמירת אמצעי הזהירות הרפואיים הנחוצים. את אלה הוא מסכם בשישה עשר סעיפים. לשון סעיף 8 היא: 'מציצת האבר החתוך שהיתה נהוגה עד עתה אסורה כעתש חמישה רייכסטלר ובהישנות המעשה בעשרה ועשרים רייכסטלר'.⁵ כדי להפריך את הטענה שאיסור מטעם השלטנות יחשב להתערבות בעניינים הרחיים של העדה היהודית, מבקש המחבר להוכיח שביטול המציצה מתחייב גם על פי עיקרי הדת היהודית.⁶ ד"ר וולפרס לא היה למן גדול. הוא טעה לחשוב שדין השולחן ערוך (יורה דעה, רסד, ג) 'וכל מהל שאינו מוצן מעבירין אותו, נפסק על יסוד דברי הרמב"ם, הרופא המפורסם, שתיקן את המציצה כדי שהנימול לא יבוא לידי סכנה'. ואולם, אין הדברים אלא תרגום של דברי רב פסא (שבת קלג ע"ב): 'האי אומנא דלא מיין סכנה הוא ועברין ליה'. עם זאת, אף בקיאותו המעטה של ד"ר וולפרס הספיקה לו כדי לנסח את הנימוק המרכזי שמתנגדי המציצה המלומדים הבאים אחריו נשענו עליו. המציצה אינה מגופי מצוות מילה, שכן רק על המריצה נאמר 'מל ולא פרע כאילו לא מל'. המציצה הנהיגה רק כדי למנוע סכנה, אך עתה אנו יודעים, 'על יסוד כל הניסוח ex analogia, היינו מן הטיפול בגיתוחים אחרים הדומים למילה, שלא רק שאין במציצה צורך — והיא מעשה מאוס (ekelhaft) — אלא שהיא אף עלולה להזיק. הנוק יכול להיגרם למהל או לנימול, אם אחד מהם נושא מחלה מדבקת. המחבר מנה סוגי מחלות שונים שלנבניהם קיים החשש שיימצאו אצל המהל, אך דאגתו העיקרית היא מפני הסיפיליס, מחלה שהטילה את אימתה על הבריות בתקופה זו. ואין החשש הזה קלוט מן האורז, כפי שמוכיח המחבר מן המעשה המסופר בספרו של אחד מגדולי הרופאים של אותו הדור, יוזף נפומוק רוסט. רוסט שימש בראשית המאה פרופסור באוניברסיטת קרקוב. לדבריו אירע שהזמן לטפל בתינוקות ממשפחות יהודיות שאבר המין שלהם נחכסה בפצעים מלאי מוגלה. משעמד על כך שהמחלה מצויה רק אצל ילדים זכרים ומתגלית מיד לאחר ברית המילה, ביקש להיות נוכח בשעת מעשה. בראותו את המהל מוצן בפה, ברק אותו ומצא, כפי ששיער מיד, שפיו וגורתו מלאים פצעים'.⁷

מעשה זה של הרופא המפורסם חזר הובא בדיוני המתנגדים למציצה, והוא משמש עד המלך להוכיח את הנוק העלול לבוא בעקבותיה. ואמנם, אין להטיל ספק בדבר שולפרס, וכמהוה עמיתיו הרופאים הבאים אחריו, היו משוכנעים בצדקת הטענה בדבר הנוק הרפואי של המציצה. עם זאת, יש לשים לב לעובדה שבסיעתנו של וולפרס נשתרבו גם שיקל אחר, אסחטי, הוא הנימוק בדבר המיאוס שבמעשה המציצה. גם את המוטיב הזה נחזור ומצא בפי הנלחמים לביטולה, לרונגמה באירוע של רינה משנת 1837, ששם יצאנו לפועל בפעם הראשונה המחשבה לוותר על המציצה בפה. שני המוטיבים נובעים כמובן מן ההזדהות של

4 וולפרס (לעיל, הערה 1), עמ' 51.

5 שם, עמ' 54.

6 היין המעין'הלכי שם, עמ' 43–48.

7 שם, עמ' 46.

מקצת הציבור היהודי, לכל הפחות, עם הלכי הרוח של התקופה, בתחומי ההכרה המרעית והאסתטית כאחד.

ב. שימוש בספוג בווינה בהסכמת החתם-סופר

בט"ו בשבט תקצ"ז (22 בינואר 1837) פנה ר' אלעזר הורוויץ, המשמש בקדוש בורנה, לרבו החתם-סופר בפרשוב, לרגל מעשה שהיה, וביקשו להתיר שימוש בספוג במקום מציצה בפה. פסקו של החתם-סופר נדון ותפרש לאחר זמן פירושים סותרים, ומן הרצן לברר על ריזון מה אידע באותו מעמד.

את חילוף המכתבים בין רבנו לפרשובורג פרסם מנחם מגדל שטרן, יחד עם מסמכים אחרים השייכים לעניין, בכתב העת 'כוכבי יצחק' שבירכתו, בשנת 1845. על אמיתות המכתבים שלו ושל רבו נכתבם וכלשתם העיד הרב הורוויץ באותה השנה, כמסיח לפי תומו, בתשובה לשואל שביקש לדעת אם אמת ונכון, שבצירי משתמשים בספוג במקום המציצה בפה. הרב אישר את העובדה, ולביסוסה הצביע על התכתבותו עם החתם-סופר.⁸ אגב עיין במסמכים לפי סדר כתיבתם נגיע לשחזור המאורע ולהערכה נכונה של משקל פסק ההלכה הכרוך בו.

המסמך הראשון הוא מכתבו של הרב הורוויץ לחתם-סופר, שבו הוא מרצה בפניו את השאלה שנשאל 'מאת ידידי האדון הרופא ווערטהיים מפה', הוא הרופא הראשי של בית החולים היהודי בעיר וחבר בפקולטה לרפואה של האוניברסיטה. גוף השאלה הוא 'אם עפ"י (=על-פי) דין דת תורתנו הקדושה צריך המוהל לעשות המציצה... בפיו ושפתיו דוקא, או אם נכון הדבר לעשות פעולת המציצה ע"י המצאה אחרת', בנך הסלת ספוג טבול ביין או במים שתועיל לרפואת התינוק הנמול כמו מציצת הפה'.⁹ העילה לשאלה היא:

כאשר חרשים מקרוב קרה מקרה פה עירנו בכמה ילדים נמולים ממוהל אחד מומחה אשר פרחו בעור בשרם צרעת ממארת... והרבה ילדים מתו מחמת הצרעת ההיא... ושפטו הרופאים כי פן באה להם הרעה הזאת מחמת המציצה שבפה המוהל.

אין זו אבחנה בטוחה, שכן נבדק המוהל ולא נמצאו בו סימני הצרעת; 'עכ"ז (=עם כל זה) למיזש מיהת בעי בעלמא'. הרב הורוויץ השיב, לדבריו, לשואל, שלדעתו אין

דבר אשר יתנגד לזה מצד דתנו הקדושה... דויל בטר טעמו למה הצריכו דויל כל עיקר המציצה משום רפואת הנמול והרי מעידים רופאים מומחים שגם הספוג עושה פעולה ההיא כיוצא בה... ולמה לא נאמין להרופאים בדבר הזה כמו בכמה רפואות אשר המציאו בדורות האחרונים אשר לא שערו הראשונים.

8 אלעזר הורוויץ, יד אלעזר, וינה תרל"ג, תשובה נה.

9 כוכבי יצחק, וינה 1845, עמ' 40. שם גם הדברים המובאים בהמשך.

לאחר ריץ נוסף במשמעות 'הלשון מיץ הנזכר בדברי ר"פ (=רב ספא)' ('האי אומנא ולא מיץ', שבת קלב ע"ב), שמשמעה לדבריו לאו דווקא כפה, הוא מסיים: 'כן נראה לע"ד (=לעניות דעתי) פשוט להתיר הדבר הזה, עכ"ו (=עם כל זה) אין רעתי לעשות דבר חדש כזה עד אשר יסכים עמרי אדמ"ו נ"י (=אדוני מורי ורבי נרו יאיר)'. ובקשתו שטוחה בפני רבו להודיע 'את דעתו הרמה בענין הזה בקרב הימים'.¹⁰

למחרת היום השיב הרב הורוביץ לר"ר ורטהיים במכתב כתוב גרמנית, ובו חזר וקבע שלדעתו אין עיכוב מצד הדת היהודית להשתמש בספוג, מאחר שאנשים נבונים ומומחים כדוגמת השואל מאוחדים בדעה, שנמצא אמצעי מעיל יותר להשגת המטרה הרפואית, אמצעי אשר לו 'יתרון נוסף לקדם ולמנוע הסכנה הצפויה במקרים מסוימים'. משמע שהחשש לסכנה אינו גורם יסודי בנטייה להתיר, והשינוי מבוסס בעיקרו על קבלת דעת הרופאים, שנמצא תחליף מתאים ועדיף למציצה כפה. מכל מקום, ניכר גם מניסוח התשובה לרופא, שאין זה פסק מוחלט וסופי, אם כי לא נאמר בו שהדבר תלוי באישורו של בעל סמכא הלכית אחר, שהרב הפנה אליו את שאלת השואל.

תוחלתו של הרב הורוביץ לא נכזבה. החתם-סופר אישר את דעתו במכתב מכ' בשבט אותה שנה: 'כי לא נמצא מציצה כפה כ"א (=כי אם) למקובלים' המעניקים משמעות למציצה כפה ולשיטתם יש קפידא לקיימה דוקא, אלא ש'אין לנו עסק בנסתרות היכא דאיכא למיחש לסכנתא כל דהו'. היינו, שאם צפויה סכנה במידה כלשהי, שאת קיומה הוא מגיח על פי תיאורו של השואל, יש להתעלם מדברי המקובלים ולהיצמד לדין התלמוד. והרי על פי התלמוד אין המציצה בגדר 'הכשר מילה', ולא באה אלא לשם רפואה, וממילא 'אין להקפיד אם המציאו הרופאים רפואות אחרות במקומה'.¹¹ הוא לא רק מסכים לפסקו של תלמידו אלא אף מוסיף ראייה לראיותיו. הגמרא (שבת קלב ע"ב) מדמה את המציצה לפעולות ריפוי אחרות הבאות אחרי המילה, כגון הטלת אספלגית וכמך, והרי אין אנו נוהגים בכל כגון זה, ופטורים אנו אפוא גם מן המציצה כפה אם נמצא לה תחליף. ההיתר ניתן אפוא ללא היסוס, אך הוא הותנה בתנאי אחר, שהרופאים המומחים '... יעידו באמת אם הספוג עושה פעולת מציצה פה, יותר מזה אין לחוש לפע"ד (=לפי עניות דעתי)'.¹²

ספקו של הרב הורוביץ אושר אפוא, אך הפעלתו הותנתה בחוות דעת של מומחים על יעילות התחליף המוצע. על הר"ר ורטהיים הוטל לדאוג למליו של תנאי זה. בשישה במארס קיבל ורטהיים חוות דעת חתומה בידי שלושת עמיתיו באוניברסיטה, התומכת בפסילת המציצה כפה ובחילופה בספוג, ובשאר אמצעי טיפול הנהוגים בניתוחים הדומים לבכירת מילה. החותמים מצטטים את דברי חברים, ר"ר ורטהיים, מתוך הסכמה שהמציצה 'מיותרת חסרת תועלת ותכלית ומאוסה (ekelhaft) ומצד אחד אף נפסדת', משום שבנטיבות מסורמות עלולים הילדים הנימולים להידבק במחלות של המהול.¹³

10 שם, עמ' 41.

11 כל זה שם, עמ' 41-42.

12 שם, עמ' 41.

13 שם, עמ' 40-43.

מצויד בחוות דעת זו של גדולי הפרופסורים, שמילאה אחרי התנאי של פסקי ההלכה של הרבנים, פנה ר"ר ורטהיים במכתב מ'15 במאוס לנציני הצדה היהודית — לקהילה מאורגנת עדיין לא ניתן היתר בעיר הכירה — בדרישה לקבוע כחוק מחייב את השימוש בספוג במקום המציצה.¹⁴ מן הדין לזקוק במסמך זה, המעיד על מהלך מחשבתו של ר"ר ורטהיים, יחם השינוי והמנצח על ביצועו. המכתב פותח במעין הצהרה, שהבקשה לשינוי אינה קשורה קשר כלשהו לתקלות שאירעו בייסודים בזמן האחרון. המהלך נבדק ולא נמצאו בו מסימני המחלה שנתגלו אצל החינוקות — וכך הרי תיאר את הרברים גם הרב הוורביץ במכתבו לחתם-סופר. אלא שלפי רברי הרב תלו הרופאים בכל זאת את התקלה 'מחמת המציצה שבפה המהול', ואפשרות הסכנה, אף אם היא רחוקה, שימשה לו עילה לבקשת ההיתר. ואילו ר"ר ורטהיים אומר בפירוש, שהמניע לבקשתו הוא גורם אחר: 'המשאלה להסיר מן האקט הדתי החשוב ביותר כל כיצור, הפוגע בעיני המומחה כמו ברגשות ההיריוס'. הוא מכנה את המנהג של המציצה בפה 'מאוס' (ekelhaft), וטוען 'ששורשיו בקרקע מזהמה' (auf schmutzigem Boden wurzelndes Herkommens). במקרים מסוימים עלולה המציצה, גם לפי דבריו, להביא לידי אטונות, אך את האסון של מיתת החינוקות בודנה אין לתלות בשום פנים במציצה.

מסתבר שבהודעה הפומבית ביקש ר"ר ורטהיים לנקות את המהול מכל אשמה, ומשום כך גילה כאן את רחשי לבו, שהמציצה אראיה להיעלם מטעם בלתי תלוי בחשש לסכנה. הרב הוורביץ, בפנתו לחתם-סופר, לא היה מודע, ככל הנראה, לכך שר"ר ורטהיים מתע בשאיפתו על ידי המוטיב האסתטי, ואם היה מודע, התעלם מעובדה זו. ואכן, גם לאחר זמן, אף שגילוי הלב שבהודעת ר"ר ורטהיים מוכרח היה להעמיד אותו על מצב הרברים, לא חרל הרב הוורביץ מלהגן על הפסק שיצא מלפניו. מבחינה פורמלית לא היה פגם בעמדה זו. לפי המידע שכידו היתה על כל פנים סכנה מסוימת במציצה בפה, והעובדה שאצל יחם השינוי נצטרף מוטיב נוסף, לא היה בה כדי לפגום במשקלה ההלכית. לחתם-סופר לא נדע מעולם על המוטיב הגוסף. אם לרוך לפי השיטה שהיתה מקובלת עליו בכל נגון זה, מותר להניח שהרקע המודרניסטי אצל יחם השינוי היה משפיע על הכרעתו. באשר הוא שם, דן החתם-סופר בשאלה, כדרכם של משיכים, על פי הנתונים שהובאו לפניו — המציצה בפה כרוכה בסכנה מסוימת, ועל פי חוות דעת של מומחים נמצא לה תחליף מתאים ומתעיל. הרי היה פשוט בעיניו לבער בכוחא שהמציצה אינה בגדר 'הכשר מילה', ולא באה אלא למנוע סכנה, כדבריו המפורשים: 'המל ופרע ולא מצץ כבר גמר מצותו והחניק מותר בתרומה ואביו עושה פסח אלא שהוא בסכנה...'. היה לו אפוא לרב הוורביץ על מה שיסמך כשיצא לאחר זמן להגן על פסקו ועל הפסק של רבו גור המערערים,¹⁵ שנכונו בניתיים ברתחא של הפולמוס עם פורקי עול גבורים, בניהם כאלה שמצוות ברית מילה גופה היתה קרן בעיניהם. בתגובה נרתעו הנכונים מכל שינוי, ואפילו צידוקו ההלכתי עמו.

14. שם, עמ' 38.

15. על כך להלן.

ג. רחיקת המציצה והגנת כעל 'תפארת ישראל' עליה

התנגשות גלרזה זו בין השוללים והמחייבים אירעה רק באמצע שנות הארבעים של המאה הי"ט, שנות התייצבות החדית בין המחרשים והשמרנים. ואילו כשלב שקדם לה היה נראה כאילו נהג המציצה הולך ונרחק לאטו. המוטיב הכפול, הרפואי האסתטי, שאת ביטוי הספרותי מצאנו אצל ד"ר וולפרס בתחילת שנות השלושים, ועל השפעתו המעשית עמדנו בחשיפת מניעי המעשה בורנה בסוף העשור, מוטיב זה פעל אצל רבים, כפי שיתגלה לנו כשנבחן את מהלך המחלוקת הגלרזה שפרצה לאחר זמן. עדות ישירה על מצב דברים זה אנו שומעים מפיו של ד"ר אליאס קולין מדרפורן, שלבד מהיותו רופא-מנתח (Wundarzt) שימש גם כאחד המזהלים של קהילתו. בשנת 1845 הוא מספר שזה לו שלוש שנים שנה שהוא נמנע מלמצר, בנכחות ארבעה רבנים שכיהנו בעיר זה אחר זה, מבלי שאחד מהם מיחה בידו. אחד הרבנים היה מהל בעצמו, ופעל יחד אחר תוך הסכמה שבשתיקה.¹⁶

הגורם המכריע לרחיקת המציצה היה בלי ספק השיקול הרפואי. משאמרו חזרו ואמרו רופאים, יהודים ולא-יהודים כאחד, שהמציצה עלולה להרביק את הגימול במחלת המהל ולהיפך, נרצחו הנוגעים בדבר מלהחזיק בנהג הישן. המחצית הראשונה של המאה הי"ט היה עידן פתיחת שערי הסקולטאות לרפואה בפני תלמידים יהודיים. מעתה היה קיומם של רופאים יהודיים ברחבי גרמניה חזק ונפוץ.¹⁷ בפולמוס על עצם מצוות ברית מילה, בשנים 1842–1846, התייצבו רופאים יהודיים כראש המדברים. רובם ככולם תמכו בהמשך קיומה של המצווה, אך תלו זאת בהקפדה על כללי החזירות המתבקשים על פי מרע הרפואה, ובין אלה מנו בהרשאה את מניעת המציצה כפס.¹⁸ נימוקיהם היו דומים לאלה של ד"ר וולפרס, ומן הסתם השמיצו אותם באחוזי הכריות כסרם ניסחו אותם בחיבוריהם. בקרב הקהל שנסה להימנע מבער האסתטי ובהערכותיו לסביבה הלא-יהודית, ניתוספה אף הרחיקת הרגשית מפעולת המציצה לנימוקים הרפואיים לדחותה. לא נתפלא לשמוע מפיו של ד"ר מ"ג סלומון, בנו של גוסהולד סלומון, המטיף הראשי של ה'היכל' הרפורמי בהמבורג, שחיבר בשנת 1844 ספר מקיף על ענייני ברית מילה, שבחוג החברתי שלו הילדים נימולים כרץ אך

16 Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judenthums, II (1845), p. 269 מי היו הרבנים שמדבר בהם לא ברור. לפני כהן של זכריה פתקל לדרסון, בשנת 1836, שימש ברבנות העיר כחור מורה דוק הרב ליפמן אברהם לוי (Loevy; מאז 1819). הכתנה של קולין יכולה להיות רק למפלא תפקיד משנה רבנים בעלי סמכות מוגבלת, וזה הסבר יחסית יסלחם למחזה אם היה רצונם בכך. ראה: E. Lehmann, Oberrabbiner, Vorsteher und Deputierter der Israelitischen Religionsgemeinde zu Dresden, Dresden 1886.

17 M. Richarz, Der Eintritt der Juden in die akademischen Berufe, Tübingen 1974, pp. 172–178
18 E. Collin, Die Beschneidung der Israeliten und ihre Nachbehandlung, Leipzig 1842, pp. 20–21; J. Bergson, Die Beschneidung vom historischen, kritischen und medizinischen Standpunkt, Berlin 1844, pp. 119–122; M.G. Salomon, Die Beschneidung historisch und medizinisch beleuchtet, Braunachweig 1844, pp. 61–65; G. Brecher, Die Beschneidung der Israeliten, Wien 1845, pp. 46–49

המציצה בטלה ומורחקת.¹⁹ ואכזבי הוסיף לעת מצוא – בדיוני אסיפת רבני הרפורמה בבראטשורייג בשנת 1844 – שהביטול מצא לו תומכים גם בקרב האירוקים הקיצוניים,²⁰ הצדה התואמת את ערותו של ד"ר קולין על הנעשה בעירו שלו. להלן נמצא ערדיות מסחיות לסי תומן, שמנהג המציצה הלך תדחק בשלב זה גם כחוגי שלומי אמוני ישראל. אלא שבו בזמן קמו גם מגינים למנהג הוותיק, ומוטל עלינו להתחקות אחרי המגינים, הגלויים והסמריים מן העין, של שני הצדדים.

ראשון המגינים, לסי סדר הזמנים, היה הרב ישראל ליפשיץ, מחבר הפירוש הנוצר למשניות 'תפארת ישראל'. בפירושו למשנה במסכת שבת (יט ב), המונה את המציצה בין צורכי המילה המתירים גם בשבת, חורג הפרשן מתפקידו ונוקף לעניין מצדו האקטואלי. טעם המציצה לפי דברי התלמוד הוא מגיעת סכנה מן הנימול, אלא שעכשיו אומרים הרופאים, כי 'אדרבה ע"י המציצה אפשר שיסתכן'.²¹ שלא כאפולוגטים אורתודוקסים מאוחרים שנשמע עליהם להלן, אשר ביטלו את דעת הרופאים ותלו אותה בכוננתם לחתור תחת ארשיות המסורת, התייחס אליה הרב ליפשיץ בכובד ראש. לכאורה היה נראה לשמור בקולם בכל כה"ג (=כהאי גוונא), דהרי אפילו בכריתות ומיתות כ"ד (=כית דין) שומעין לרופא... מכ"ש (=מכל שכן) כשנחוש רק משום סכנה והם בקיאיין בחששת סכנה יותר ממני.²² זו היא העמדה המסורתית של בעלי ההלכה כלפי חכמת הרפואה ונושאה. הרב ליפשיץ מתחשב בדעת הרופאים, אך רחוק מלהודות בהנחתם הביקורתית, שקביעת חכמי התלמוד בדבר הסכנה שבאי-מציצה מקורה בהעדר ידיעה נכונה של תהליך ריפוי פצעים. אמתת החכמים שהרב ליפשיץ, כמוהו ככלל שלומי אמוני ישראל, היה אמן עליה, העניקה לחכמי התלמוד לא רק סמכות בענייני דת ודין אלא אף ביטחון מוחלט באמינות דעותיהם הנוגעות להכרת המציאות של הטבע – הדומם, הצומח והחי. דעת חז"ל בדבר הסכנה שבהעדר מציצה, והיפוכה על פי דעת הרופאים, סותרים זה את זה ומן הנמנע לכאורה לקיים את שניהם. אלא שכבר הקרימו חכמי ימי הביניים יישוב לסתירות מטוג זה, כשנתברר שאמצעים רפואיים המומלצים בתלמוד חדלו מלשמש כימיהם. תשובתם היתה שינשתנה

19 טלומן, שם, עמ' 63.

20 *Protokolle der ersten Rabbiner-Versammlung abgehalten in Braunschweig*, Braunschweig 1844, pp. 43–44.

21 תפארת ישראל, שבת, יט ב. הפירוש על סדר מועד נדפס בשנת תרי"ד (1844). קדמו לו הפירושים על סדר ורעים וטהרות, שכבר הופיעו בתק"ץ (1830). הפירוש על מסכת שבת, הראשונה בסדר מועד, נכתב שנים לפני הופעתו, והדבר מסביר את אי-התייחסותו למגמה הרפורמית בשאיפה לביטול המציצה.

22 שם, וכן כל המבואות להלן. את טיב הסכנה הנזכרת בתלמוד מסביר הרב ליפשיץ באופן שונה מן המקובל, על פי הסבר של הרמב"ם (הלכות מילה, פ"ב ה"ב): 'עד שיצא הדם ממקומות רחוקים כדי שלא יבא לידי סכנה'. לדבריו הסכנה היא 'שיצבה הגיד, היינו שייחצו בו זיהום'. גם את אזהרת הרופאים מפני הסכנה שבמציצה הוא מסביר באופן שונה ממה שנאמר בדרב המקורות שבידנו. הללו מדברים על הדבקה הנימול במחלת המרה או להיפך, ואילו הרב מדבר על פריצת הדם בעקבות המציצה. לחשש זה יש זכר רק בדבריו של טלומן (לעיל, הערה 18). הרב ליפשיץ משיב על טענת הרופאים שיש חשש של פריצת הדם, שבגדו זה יש ביד הרופאים אמצעי מגינים. על תולדות חייו של הרב ליפשיץ ראה: ש' רבליצקי, 'בעל תפארת ישראל וצאט', המעין, יב, 3 (תשל"א), עמ' 28–44.

הטבע', משמע לא שהאמצעים המומלצים בתלמוד נתגלו ככחבים, אלא שהתופעות שבטבע שינו את מהותן. לתירוצו זה נוקק עתה בעל 'תפארת ישראל', כדי לצאת ידי שתיקה, האמתה ברבר חו"ל שהעדר מציצה מסכן את הנימול, ועדות הרופאים שהמציצה היא המסכנת אותו. 'ואף לחמור על זה שהוא (=משפט הרופאים) נגד הגמ' [רא], דרכמה דברים נשתנה הטבע'. והרב הולך ומנה את המקומות בשולחן ערוך שבהם הובא תירוצו זה, כדי ליישב את העלמן של הוראות המומקות בתלמוד מחמת סכנה. ואולם, אם נכון תירוצו זה גם לגבי מציצה, הרי שיש מעתה לחדול ממנה — מסקנה שהרב ליפשיץ נרתע מלקבל. הוא יוצא אפוא לבקש טעם, שעל-פיו לא יגורר שינוי הטבע, היינו העדר הסכנה בימינו, את ביטולה של המציצה. לדבריו, גם לרעת הרופאים מועילה המציצה במידה מסוימת, אלא שלרעתם יש בידיהם אמצעים אחרים (על ידי שינוחו עליו כל חצי שעה מטלית שנשורה... במים קרים) למנוע את הסכנה: 'עכ"פ (=על כל פנים) כיון דגם לפי דבריהם גם מציצה מהני, אין לנו אלא דברי חו"ל'. שכן, כלל גדול היה בידי חכמי התלמוד, שלא לזוז ממנהגי רבותיהם אפילו יכלו להשיג את מטרת המנהגים בדרכים אחרות.

הדבקות במסורת המעשית הנהוגה בעדה היא שקובעת הלכה למעשה, ולמענה נכון הרב ליפשיץ לטבול תירוצים רחוקים במישור העיוני. הוא בעצמו חש באופי המאולץ שבתירוציו, והרבה גלוי לעין במסקנתו בנוגע למציצה בשבת. המציצה מוגדרת בתלמוד כמלאכה שלא הותרה בשבת אלא מחמת הסכנה שהיא באה למנוע. ואולם, אם ימצא אמצעי אחר למנוע את הסכנה יש להצריפו. הרב רומז למסקנה זו, אך אינו מקבלה, ומסתפק בצעה 'ואעפ"י (=ואף על פי כן) ג"ל (=גנאה לי) שלא ימצו כל כך בחזק מאד בשבת'. המלצה זו בפיו של בעל הלכה מעלה חמיה, שכן היא מורה הלכה כלאחר יד, ונותנת את איסור המציצה בשבת לשיעורים — מציצה בחזק אסורה ובמתינות מותרת.²³ בשם לכ לתירוצים הרחוקים שהרב ליפשיץ נוקק להם, כדי להציל את קיום המציצה, לא נתפלא לראות אחרים המגיעים, על פי אותם הנתונים, למסקנה הפוכה, שביטול המציצה אינו רק בגדר היתר אלא אף מחייב על פי הדין. הראשונים שמעלו על פי שיקול זה היו חברי הקונסיסטור בארס.

ד. ביטול המציצה על ידי הקונסיסטור בארס

עניין ברית המילה העסיק את יהודי צרפת לא פחות מאשר את יהודי גרמניה.²⁴ ביטור לדאנה מפני הסכנה הכרוכה בביצועה בידי מוהלים בלתי מאומנים או חולים נתן אולרי טרקום

23 ביקורת חריפה על דברי בעל תפארת ישראל השמיע הרב רפאל אהרן שמעון מפרס, הן מצד ההסבר הרפואי והן מן הצד ההלכי: 'מה שסיים הגאון ז"ל ורשבת לא ימצו בחזק לא זכית להבין טעם הרב... כאשר לא ימצו בחזק מה תקן עשית, הלא חלול שבת נעשה בכל האופנים, ותיכף במציצתו הראשונה הרי הוא עוקר הרם מחבורו'. ראה: אלכסנדר טערסיס, דם ברית, לזמן תרס"א, עמ' 52.

24 עיקרי הדברים שאירעו בצרפת מזכרים בעיתונות היהודית. תיאור האירועים על זיוקם, על יסוד חומר ארכיוני, מצוי אצל P. Cohen Albert, *The Modernization of French Jewry: Consistory and Community in the Nineteenth Century*, Hanover & New Hampshire 1977, pp. 232-233; O. Terquem, *Projet de reglement concernant la circoncision*, Paris 1821

כבר בשנת 1822. הוא הציע לקונסיסטורא להטיל פיקוח על הסמכת המהלים ועל אופן פעולתם, אף שהוא בעצמו היה מעריף להחליף את ברית המילה בטקס שלא יכלול את הטבעת החותם בכשר הילד.²⁵ טרקום היה אינטלקטואל ממוצא אלזסי, מתמטיקאי לפי מקצועו, ובשבתו בפאריס היה למבקר חריף הן של ההווי המסורתי באלזס של ימי לידותו, הן של המציאות המודרנית בעיר הכירה, שהלכה והתפרקה מסימני יהדות. חקנה למצב הוא ראה ברפורמות קיצוניות, העתקת השבת ליום ראשון וכדומה, צעדים שרק מעטים היו מוכנים לתמוך בהם. לא כן כאשר לפיקוח על מעשה המהלים, שגם בעלי עמדה מתונה רששוהו. אחיו של טרקום, אלי, ממנהיגי קהילת מץ, דופא לפי מקצועו ומוהל בעצמו, ביקש להתאים את ביצוע ברית המילה לדרישות המדע הרפואי. הוא המציא מכשיר שיחליף את הציפורניים בעשיית הפריעה, והמליץ עליו בספרו משנת 1845.²⁶ כאשר למצצה הוא העמיד את הקורא על הסכנות הכרוכות בה, אך נמנע מלהכריע בשאלה הדתית ולא ביקש אלא להביא את שיקוליו 'כפני רבנים לתשומת לב בכובד ראש'.²⁷

אם לרומם השמרני היו מעצורים מלהכריע בלי הסכמה רבנית, הרי חברי הקונסיסטורא המרכזי של העיר פאריס לא היו מן המהססים. עם פטירתו של הרב הראשי צמנואל דויטש, בשנת 1842, נשאר כס הרבנות פנוי, ודווקא בשלב זה, בשנת 1844, זכה הקונסיסטורא שהמלך לואי פיליפ יאשר את חוקיו ותקנותיו. חוקת הקונסיסטורא כללה גם את הסמכות למקח על מינוי המהלים.²⁸ הקונסיסטורא המרכזי הודרך עתה להוציא הוראה האוסרת על מהלים את המצצה בפה, והפיקוח על כך הופקד בידי הנהגת הקונסיסטורא של כל מחוז ומחוז. הקונסיסטורא של העיר פאריס היה אחד מאלה, והנהגתו הודררה לתת תוקף להוראה. היא כינסה את שבעת המהלים הפועלים בעיר והודיעה להם, שהרשות להמשיך בתפקידם מותנית בקבלת התחייבות בשבועה להימנע מלמצוח בפה. רובם נשבעו כמבוקש ותחמנו ממהלים המוסמכים בעיר. כעבור זמן מה נודע שאחד הנשבעים הוסיף לנהוג כמקובל, ומשנתבע בפני הקונסיסטורא טען, שנועץ במשפטנים ובחיאולוגים והם חיזקו את ידו לנהוג כמנהגו.²⁹ יש לשער, שבעלי הלכה הורו לו שאין שבתו תופסת, כדן מי שנשבע לבטל את המצודה, ששבתו בטלה.³⁰ הקונסיסטורא מצדו לא נרתע מלהזדקק לעזרת המשטרה, כדי לכופף את הציבור לקבל את דינו. ואולם, הסרבן נהנה מתמיכתם של חוגים שמרניים, שכפרו בזכות הקונסיסטורא לשנות את הנהגה דתית המקובל.³¹ בין החולקים על הקונסיסטורא היה שמעון בלוק, עורכו של כתב העת *L'Univers Israélite*, והוא אף לעג

25 שם, שם.

26 L. Terquem, *Guide du pothetomiste ou Mohel avec l'exposé d'un nouveau procédé pour le second acte de l'opération religieuse des Israélites, dite Circoncision*, Paris 1843

27 שם, עמ' 43–45.

28 בן אלברס (לעיל, הערה 24), עמ' 376.

29 שם, עמ' 232.

30 רמב"ם, הלכות שבתות, פ"ח ה"ד.

31 בן אלברס (לעיל, הערה 24), עמ' 232–233.

להנהגת הקתסיסטואר על מלחמתו הרוח-קישוטית.³² ומעשה שהיה בברית מילה בבית הרוטשילדים, שהמהלך הובא מאנגליה – אולי כדי להימלט מן המבוכה שמהלך מקומי יכול היה להימצא בה אם ימצא כרין. העיתון השמרני התלוצץ, שרוטשילד הוא קתסול אוסטרי וכינתו נהגה מחסות דיפלומטית, ועל כן לא תוכל המשטרה לבוא ולגבות עדות בדבר ביצוע המציצה. העצה היעוצה אפוא להורו חינוקות אחרים לקיים את ברית המילה בבית השגירות הרוסית או הרומנית.³³ אם במטרופולין המודרני כך בקהילות הוותיקות שבמזרח המדינה על אחת כמה וכמה. ואמנם הן הרבנים והן הציבור מחו נגד הקתסיסטואר המרכזי, שנטל גדולה לעצמו בענייני דת ודין. חרף מאמצי הקתסיסטואר, אף בצרפת נשאר עניין המציצה שנוי במחלוקת הלכה למעשה. עם זאת, הוראת הקתסיסטואר שימשה אסמכתא למצדדי הביטול אף מחוץ לגבולותיה.

ה. הסכמת זכריה סרנקל והירש פסל לביטול

הנעשה בצרפת היה כנראה בין הגורמים שהביאו את ר' זכריה סרנקל, רבה של דרסדן, להסכים לביטול המציצה לאחר היסוסים. באותו זמן שימשו בדרסדן שלשה מהלים, אחד מהם הרופא אליאס קולין שכבר שמענו את עדותו, שנוהג היה עשרות בשנים למול בלי מציצה מבלי שרבי העיר ימחו בידו. בספר הדרכה למהלים 'מבחינה מעשית וריטואלית' משנת 1842, הוא המליץ במפורש להימנע מלמצוץ מן הטעמים הרפואיים הרווחים, והוסיף שמן הדין היה, שהמציצה 'תאסר על יסוד סמכות הרבנים'.³⁴ ואולם שני המהלים האחרים שבכיר, מ' שי (Schie) ו"א בונרי, בעלי בתים ובנקאים לפי מקצועם, שניהם מן הטיפוס הרגיל של מהלים בקהילות שעשו את מלאכתם לשם מצווה, נהגו למצוץ.³⁵ רגילים לדבר, שהנושא היה לסלע מחלוקת בקהילה, שכן היו שדרשו להפקיד את ביצוע המילה באופן בלעדי בידיו של רופא, הבקי בדבר מן הצד הרפואי, ומשמעו של הצעד היה ביטולה של המציצה. וככל הנראה נמצאו גם קיצוניים יותר, ששאפו לביטולה של ברית המילה גופה. המחלוקת הגיעה אל שלטונות העיר, ובמסמך מ-28 באוקטובר 1844 הם אישרו את שני המהלים הבעל-בתיים בתפקידם, ורק התנו שמתה תיעזר כל ברית מילה בצנחנותו של רופא ובהשגחתו.³⁶

32 שם, שם.

33 L'Univers Israélite, II (1845), No. 5, p. 266. ואולי יש כאן רמז שהמנגנים לביטול המציצה הם מהגרים ממדינות מזרח אירופה. לפי הידיעה ב"Der Treue Zions-Wächter", 17 בנובמבר 1846, גיליון 46, סגן הבחור רוטשילד ניהל מצד הקתסיסטואר המרכזי, הצטרף שמצטווה הדתי חיוב לנהוג כפי שנהג. בנגד זה, כתב העיתון משבח, ואמר שהבחור זכה להערכה ברוגים החודרים בפאריס.

34 קולין (לציל, הערה 18), עמ' 21.

35 שני המהלים נזכרים בפסק ההלכה של זכריה פתקל שנדון בו להלן. ראה: Zeitschrift (לציל, הערה 16), עמ' 299. שני המשפחות שי ובונרי היו מעמדי התנון של הקהילה, כמציאר אצל E. Lehmann, Halbjahrhundert in der israelitischen Religionsgemeinde zu Dresden, Dresden 1890 פתקל, שם, עמ' 300–301.

רבה של העיר, ר' זכריה פרנקל, נמנע לפי שעה מלהתערב בדבר. באותה השנה הוא החל להוציא לאור בעריכתו את כתב העת *Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judenthums*. באחת החוברות של הירחון נדפס מאמר מעטו של ר' ר' קולין, שיצא להגן על קיומה של כרית מילה, כנגד הדרושים לבטלה מחמת הסכנה הכרוכה בה. הרופא המומחה מתאר כאן את ביצוע המילה לשלכיו — ההכנות, החיתוך והפרעה, ואילו על המציצה הוא עובר בשתיקה.³⁷ מסתבר שהוא נמנע מלדון בכעיה, שכן צידוד מפורש בביטול המציצה באכסניה שבעריכת רב העיר היה מתפרש כהסכמה גלויה מצדו. ואולם כעבור שנה, כנראה על דעת פרנסי הקהילה, ביקש הרב בעצמו חוות דעת רפואית בדבר המציצה מאת ר' קולין ומאחד מעמיתיו למקצוע. חוות דעתם היתה כמובן שלילית בתכלית — המציצה אינה מגוף המצווה, מבחינה רפואית אין בה צורך והיא עלולה להזיק. מן הדין אפוא, שגם שלטונות הבריאות וגם הרבנים המוסמכים ידאגו לבטלה.³⁸ על יסוד חוות דעתם של שני המומחים חרץ זכריה פרנקל את דין המציצה לביטול, וטעמו פשוט. בתקופת התלמוד חשבו את המציצה לצורך המילה לשם ריפוי הפצע.

אילו הכיר התלמוד אמצעי אחר, השווה למציצה, ודאי לא היה דורש להשתמש רק בה. יתר על כן, אילו עמד המדע הרפואי ברמת ההשגים של ימינו, והיה מודיע שלא זו בלבד שניתן להחליף את המציצה אלא היא כרוכה בסכנה, כי אז לא היה מרשה את שימושה, נהפוך הוא, התלמוד היה קובע: 'האי אומן דמיץ סכנתא היא ומעבירין ליה'.³⁹

אין זה מספיק אפוא להשלים תוך הסכמה שבשתיקה עם מעשיהם של מהלים מסרימים החודלים מלמצוץ; על הרבנים לומר בפה מלא, שיש לחדול מכך ולהשתמש באמצעים אחרים. לפיכך מגיע שבח לחברי הקונסיסטור באפריס שאסרו את המציצה. הם לא עשו אלא את המוטל עליהם, ויש לגנות את אלה שהתריסו כנגדם ללא סיבה מוצדקת, שכן 'מצוות הרת עצמה תובעת את ביטול המציצה'.⁴⁰

חוות הדעת נתפרסמה בשם הנהלת הקהילה, ואולם היא נכתבה כלי ספק בידי מנהיגי הרוחני, הרב, שכן יש בה התדיינות עם הרופאים המומחים, שלא רייקו בהבאת דברים ממקורות ההלכה. יש אפוא טעם לדקדק בנושא חוות הדעת ולראות מה יש בה ומה אין בה. הרב פרנקל אינו נוקט לחירוק של שינוי הטבע. הוא יוצא מן ההנחה, שחלה התקרבות בהכרת הטבע מאז ימי התלמוד, והלכה שנקבעה על יסוד הקביעה המוטעית של האמורא רב פאפ, שאי-המציצה מסכנת את הנימול, תופקע, ומכאן ולהבא ייקבע שהמציצה היא בחזקת סכנה. פסק זה ניתן על דרך המוחלט, וחתימת פרנסי הקהילה באה כדי לחייב את כל המהלים שבעיר לנהוג על פיו. ואכן, חוות הדעת מסתיימת בהבעת תקווה שגם המהלים

37 *Zeitschrift*, שם, א (1844), עמ' 194–199.

38 שם, ב (1848), עמ' 266–269, 289–291.

39 שם, עמ' 293.

40 שם, עמ' 293–294.

החוקים, שנהגו עד עתה למצוץ, יצייתו לו, ואם לאו 'תצטער' (!) העדה לוותר על שירותם'.⁴¹

בין מחשבה דומה לזה של זכריה פתקל התבטא באותו פרק זמן הרב הירש פסל, רבה של פרוסניץ שבמורביה. גם מסקנתו מסתכמת בקביעה, שלפי מצב המידע העכשווי חייבים לשנות את הוראת התלמוד. לא את המהלך שאינו מוצץ יש להעביר מתפקידו אלא את המוצץ.⁴² פסל אינו נוקט לתירוץ שנשטנה הטבע, אך הוא מביא ראיה לביטול מהתעלמותם של הדורות המאוחרים מאמצעים רפואיים רבים המזכירים בתלמוד, הן בקשר למילה והן בתחומים אחרים.⁴³ וטענה חזקה אחרת בפיו, וכבר העלה אותה בעל 'תפארת ישראל', אך לא נטה להסיק ממנה את אותה המסקנה: המציצה מוגדרת בתלמוד כאב מלאכה, והיא לא הותרה בזיקה למילה אלא כדי למנוע סכנה; הרי משנוע, שאין בהימנעות מן המציצה משום סכנה, נמצא המוצץ מחלל שבת 'באיסור דאורייתא שלא לצורך'.⁴⁴

1. התפשטות הביטול בקרב השמרנים ואישורו הרפורמי

שני הממלצים על הביטול, פתקל ופסל, נחשבו כמובן לבעלי נטייה רפורמית מתונה, שהרי לא נרתעו משנינו מסוימים, אם מצאו להם צידוק כלשהו במקורות ההלכיים. ואולם, במקרה זה היו טענותיהם פשוטות וחזקות, ואין ספק שהן נתקבלו גם על דעתם של בעלי עמדה אורתודוקסית מובהקת. ואכן, בין בעלי ההלכה הנודעים נמצא אחד לפחות שניסח את מסקנתו לביטול בכתב, אך חוות דעת זו לא הגיעה לידינו. בער אדלר הכהן מפרנקפורט היה אחד משני עוזריו של הרב שלמה אברהם טרליאר, במאבקו נגד המסורכים למול את בניהם ועם זאת מבקשים לרשום אותם כיהודים.⁴⁵ אדלר לא שימש ברכנות, אך נחשב לתלמיד חכם מובהק שדעתו נשמעת בענייני דת ודין. והנה אנו שומעים, מפיו של אחד המשתתפים בפולמוס שנפתח מעל דפי 'שומר ציון הנאמן' באלטונא בשנת 1846 (ראה להלן), שבפרנקפורט נבטלה המציצה עוד בשנת 1842, על פי חוות דעתו של ר' בער אדלר.⁴⁶ להוכחת טענתו מצהיר האלמתי, שהוא מוכן להמציא את חוות הדעת, אם עורכי 'שומר ציון הנאמן' יהיו מוכנים לפרסמה. לכך לא הגיעו הרבנים, אך עדות האלמתי מקבלת חיזוק מפיו של אברהם טריאנפלט, עורכו של *Israeliische Wochen-Schrift*. בשנת 1878, עם חידוש פולמוס המציצה, מספר טריאנפלט את מה שראו עיניו בעזריו, שבער אדלר, בהיותו כעצמו מהלך, נמנע מלמצוץ.⁴⁷ לרבירו ביטולו בפרנקפורט את המציצה מפתח

41 שם, עמ' 299.

42 רבירו של הירש פסל נותנים כהקדמה הסכמה לספרו של ברכר (לעיל, הערה 18), עמ' 1-20. המשפט

המכריע בעמ' 16.

43 שם, עמ' 13-16.

44 פסל, שם, עמ' 16. על עמדתו של הרב ליפשיץ ראה לעיל, הערה 23.

45 ראה במאמר על 'המאבק על קידום ברית מילה', לעיל, בספר זה, עמ' 123-149.

Orient, 15.10.1846, No. 42, p. 390

47 *Israeliische Wochen-Schrift*, IX, 3.4.1878, p. 108

שמן תאוצה חקלה על ידה, חו חשמש עילה ביד החותרים לבטל את ברית המילה כולה. ואולם, הביטול היה זקוק להנמקה הלכית, חו נמצאה על נקלה לפי הדגם שמצאנו בדבריהם של פורנקל ופסל; מן הסתם הכילה גם חוות דעתו של בער אדלר מעין הטענות של אלה. לפי דבריו של טריאנפס, נהגו גם מהלים מחוץ לפרנקפורט לחדול מלמצוץ בשנים אלה, והם עשו כן 'מרצון תוך הכרה נכונה ולאחר שקיבלו הסבר מוצל'.⁴² כיוצא בו מעיד רבי אלעזר הורוויץ, שהנהוג שהנהיג בוינה, ספוג במקום מציצה, הונהג גם בערים אחרות.⁴³

לפי כל הסימנים הלכה תדקקה המציצה בשנות השלושים ותחילת שנות הארבעים, אם כי לא בלי הרהורים וחששות בלבם של הדוכים במסורת על צבינה המקובל. ואולם, ההסתייגות מן הביטול גברה, משום שהוא נקשר אצל רבים בשאיפות תנועת הרפורמה והביא להתנגנות מצד מתנגדיה. ולא לחינם. בפני אסיפת רבני הרפורמה הראשונה, שנערכה בבראונשוויץ בשנת 1844, הובאה ההצעה לבטל את המציצה. המציע היה ד"ר י' ברגון מברלין.⁴⁴ כשספרו על ברית מילה המליץ על הביטול מן הטעמים הרפואיים הידועים.⁴⁵ מאסיפת הרבנים קיווה ברגון לקבל אישור מוסמך מבחינה דתית. החלטה פורמלית לא נפלה באסיפה, אך ההצעה נדונה ברוח אזהרה. באותו מעמד הפיד גוטהולד סלומן, כאמור למעלה, שבקהל עדתו, חברי ה'היכל' בהמבורג, 'ביטלו מכבר את המציצה והדבר מצא לו מחקים אפילו בין האדוקים הקיצוניים (Hyperorthodoxen)'.⁴⁶ סלומן הציג אפוא את ביטול המציצה כצעד רפורמי שהאורתודוקסים נגררו אחריו. רושם זה עשוי היה להתעורר גם אצל הדוכים במסורת ולחזק את התנגדותם לביטול.

צבי הירש לעהרן מאמשטרדם פנה לרבני אירופה בבקשה להוקיע את החלטות האסיפה בבראונשוויץ, ומנה את ההחלטות גם את ביטול המציצה.⁴⁷ ואולם, מבין שלושים ושבעה המשיבים לא התייחסו לנושא זה אלא ארבעה.⁴⁸ דובר באסיפה כעניינים חמורים יותר מביטול המציצה, כגון שינויים בריני אישות, לרבות חיתון עם בני הסביבה הלא-יהודית. שניים מבין המשיבים ללעהרן, שנוקו לנושא, מזו בחברי האסיפה על שהעריפו את רבני הרופאים על אזהרת התלמוד, שהנמנע מלמצוץ מסכן את חי הילד. אחד מהם הוסיף, שהסכנה היא רק אחד הטעמים למציצה, וייתכן שטעמים נוספים הניעו את חכמי התלמוד

48 שם, שם.

49 הורוויץ די אלעזר (לעיל, הערה 8), תשובה נה.

50 פורטוקלים (לעיל, הערה 20), עמ' 43.

51 לעיל, הערה 18.

52 פורטוקלים (לעיל, הערה 20), עמ' 44.

53 בבית הספרים הלאומי והאנטיסמיטאי בירושלים נמצא סופס איגרתו של לעהרן, שנשלחה להרב הגאון הגדול בקשת מ"ה (=כבוד קדושת שם תורתו מורנו ורבונו הרב) שלמה יהודה לייב הכהן רפאפאט נ"י (=נרד אייד) ראב"ד (=ראש אב בית דין) בקהל פראג י"א (=יהא עמא אלוהים). לעהרן מייקל לומר: 'גם רבני לבטל במצות מילה המציצה המתירית על פי הגמ' הקדושה'. היינו נשאו ונתנו בדבר מבלי להתחיל. וזאת על כך בהרחבה לעיל, בספר זה, עמ' 53-58.

54 צבי הירש לעהרן, תורת הקצאות, אמשטרדם תר"ה. המשיבים הם הרב יצחק אייזק טייטלבוים מברסלאו (פו ע"א), הרב יהודה מאיר ווילשטאט ממעטין (יז ע"ב), הרב יהודה אסאד מסעמניץ (יט ע"ב; ראה להלן, הערה 56), והרב משה אברהם שושן מאמשטרדם (ל ע"ב).

לחייבה.⁵⁵ חידוש גדול היה בפיו של רבי יהודה אסאד, אז רבה של העיר סטמנין שבהונגריה, שהמציצה היא מגופי מצוות מילה, כמזה כחיתוך העורלה והפריעה, ומשום כך דוחה את השבת. והוא הוסיף: 'ודאי כך נתנה הלכה למשה מסיני מלכר טעם הסכנה הנאמר בנמרד'.⁵⁶ טיעון זה נוגד בעליל את דברי הגמרא והפחית כנראה גם את לעהרן, שהיה בר-אורין, והוא ביקש אפוא הסבר מכבוד הרב. ההסבר ניתן בתשובה ארוכה, שנתפרסמה לאחר זמן בקובץ תשובותיו של הרב אסאד, 'יהודה יעלה'.⁵⁷ תוכן התשובה הוא פרי פלפול, היינו מבנה מחשבותי שנוקדת המוצא שלו היא מספר קושיות על דברי הגמרא כפשוטם; יישובן של הקושיות מוביל אותו למסקנה, שבניגוד למה שנראה לעין, דעת התלמוד היא שהמציצה היא מגופה של המצווה, הלכה למשה מסיני, ולא באה רק למנוע סכנה. שלא כשיטת החתם-סופר, שהתעלם במפורש מדעת המקובלים, עשה הרב אסאד את דעתם סניף להנמקתו,⁵⁸ ולא מן הנמנע שדברקותו הידועה כתורת הסוד היתה סיבה להענקת ערך מוחלט למציצה גם על פי ההלכה.

ו. התקפת-הנגד של 'שומר ציון הנאמן'

דברי המשיכים המעטים שנוקדו לעניין המציצה ושנתפרסמו בספר 'תורת הקנאות' שבעריכתו של לעהרן, הובלעו במשא-ומתן על נושאים אחרים, ולא יכלו להשפיע על מעמד המציצה בחיי הציבור בפועל. לא כל שכן תשובתו של רבי יהודה אסאד, שלא נודעה בשעתה בריבים. התפנית במהלך הדברים, שעצרה את ביטול המציצה בפועל, היתה התקפת הנגד של רבי יעקב עטלינגר וסיעתו באלטונה, עם ייסודו של כתב העת *Der Treue Zions-Wächter* בעריכתו של שמואל ענאך בשנת 1845, וכן זוגו העברי, 'שומר ציון הנאמן', שפיגר אחריה בשנה, ועטלינגר בעצמו ערכו. נאמנים למגמה הכללית של האכסניה, להגן על שלמות המסורת ולסתום כל פריצה אפשרית,⁵⁹ החליטו להשיב מלחמה שערה לחותרים תחת מעמד המציצה או למהרהרים אחריה. לשם כך היו זקוקים למומחה שדבריו יכלו לעמד כנגד דברי הרופאים שפסלו את המציצה. הוא נמצא ברמותו של מי שהציג עצמו בהמשך הפולמוס כחניך של גדול הפרופסורים לרפואה וכתלמיד של גדולי רבני הרוז.⁶⁰ הפולמוס נפתח במאמרו של אלמוני זה, בגיליון של כתב העת הגרמני מ-25

55 הרב טיקטין, שם.

56 בשולי תשובתו של הרב אסאד חתומים כמה רבנים אחרים, אך הוא הראשון, ובתשובתו ללעהרן (ראה בהנהיגה הכאה) הוא מגן על הרעה המתמיהה כעל דעתו האישית.

57 יהודה אסאד, תשובות מהרי"א ובקרא גי' תשובות יהודה יעלה, לעמברג תרל"ה, חשוכה תח.

58 יומה גם עפ"י (= על פי) הסוד המציצה כפה ודאי מזה חובה כפי (= כמו שנתב) באשל אברהם ועץ חיים — חיל (= חול) (חול לשון) מ' תיקונים תיקון ל'... שם, פה ע"א-ע"ב. זו דוגמה נוספת לתופעה שדנתי בה בספר הלכה וקבלה שפסקת בעלי הלכה הדברים בקבלה מושפעת מרבנותם זו. ירושלים תשמ"ד, עמ' 62-68.

59 ראה: J. Bleich, 'The Emergence of an Orthodox Press in 19th Century Germany', *Jewish Social Studies*, XLII (1980), pp. 323-344.

60 ראה: *Der Treue Zions-Wächter*, 24.11.1846, No. 46, p. 354.

כאוגוסט 1846, בשם 'המציצה מבחינה רפואית ודתית', עם כותרת משנה 'חות דעתו של קומפוטנט', היינו בעל-סמכא. ואולם, חרף התיימרות זו להיחשב כגילוי דעת מקצועי, רחוק המאמר מלהצטמצם בקביעות ובטיעונים ענייניים. הוא רצוף דברי קטרונג נגד עמיתיו הרופאים ונגד 'החיאולוגים המודרניים' המסתמכים עליהם: 'מלכתחילה לא יכול להיות כל ספק בדבר שהנוק הרפואי המיוחס למציצה אינו תולדה של התקרנות הרפואה אלא של השאיפות להרוס את היהדות'.⁶¹ אילו היה ממש בסכנה הצפורה מן המציצה, היה הדבר צריך להתגלות במרוצת הדורות. המומחה מודה, שאסנות אכן קרו פה ושם, כדוגמת המעשה בקרקוב המתואר בספרו של הפרופסור רוסט. אך דווקא מקרה זה, שמבטלי המציצה מסתמכים עליו, הוא ראיה לסתור. שכן, אין מסקנתו של רוסט שיש לבטל את המציצה, אלא שיש להשגיח על המהלך שלא תרבו בו מחלה מעין זו שגרמה לאסוק במקרה הנדון.⁶² אם ניהנו בזהירות הראויה תתמעט הסכנה שבקבוצות המציצה לשיעור הקיים לבני כל פעולה רפואית ואשר משלימים עמו כדבר מוכן מאליו.⁶³

משפטו של 'הקומפוטנט' מתבסס לכאורה על הקביעה שמידת הסכנה מינימלית תיתן להתעלם ממנה. ואולם, שעה שהוא בא לדרך בסכנה שלפי דברי התלמוד צפורה בעדר מציצה, נהמכת הקערה על מיה: בסכנה זו יש להתחשב ותהא רחוקה ככל שתהיה, 'אפילו אין היא אפשרית אלא פעם באלף מקרים'.⁶⁴ ההבדל במסקנה אינו נובע כמובן ממידת הסכנה הצפורה אלא מן ההתייחסות השונה למקור שממנו באה האזהרה על הסכנה. את עוריות הרופאים מודד המומחה בקנה מידה רצינאלי, המזהירים על הסכנה חשודים בעיניו כעיות העובדות מחמת נטייתם הרפורמית. ואילו את דברי התלמוד הוא מקבל על יסוד הסמכות הדתית המוקנית לחיבור המקודש, המעמידה בעיניו אף את קביעותיו העובדתיות — העובדה שאי-מציצה היא סיבה לסכנה — למעלה מכל ספק. הפלוגתא בינו לבין מתנגדיו אינה מרעית כי אם דוגמטית. דבר זה מתגלה בעליל כשהוא בא לדרך בצד הדתי של הבעיה.

בחלק זה של דיוניו מתמקד אותו בעל-סמכא בבדיקת דבריו של זכריה פתנקל, שבכללם הוא מוצא את דברי כל המתנגדים למציצה מן הטעם הדתי.⁶⁵ במשפט של פתנקל 'המשנה מצינת נהג זה כדבר רגיל שאין להימנע ממנו אף בשבת' — הוא מוצא דעה הקרובה לכפירה. כלום מדובר בדברי המשנה בתיאורו של נהג בעלמא, הוא שואל. שעה שרבי יהודה הנשיא קבע במשנה 'עושי כל צרכי מילה בשבת מהלך ופורעין ומצוין', כלום אמר את דבריו על יסוד עיתו שלו או שמסר דברים המוחזקים בידו 'בקבלה איש מפי איש' (כך בעברית), 'מומנים קדומים וקדומי קדומים' (Alttesten und urältesten Zeiten).⁶⁶

- | | |
|----|------------------------------------|
| 61 | שם, 25.8.1846, גיליון 34, עמ' 286. |
| 62 | שם, שם. |
| 63 | שם, עמ' 288. |
| 64 | שם, עמ' 289. |
| 65 | שם, עמ' 288. |
| 66 | שם, עמ' 289. |

המומחה נזהר בלשונו מלומר שהוראות המשנה הן הלכה למשה מסיני, אך נוטה לייחס להן מעמד רוגמטי רומה. לנוכח עמדה רוגמטית זו אין פלא שהתקומם נגד קביעתו של פרנקל, שחכמי התלמוד עמדו על הצורך המחלט במציצה רק משום שלא הכירו אמצעים רפואיים אחרים שיכלו לכבד במקומה. על פי הסיסמה 'אנו מיטיבים לדעת מן התלמוד בימים ההם' יקל לאדוניים ההם להשליך לאחר גזרם מן הדינים התלמודיים.⁷⁰ ביטול המציצה נדון כאן כפתיחת פתח לחיקוני רת אחרים, והוא הטעם שהאסכולה האורתודוקסית המיליטנטית מאלטנה נחלצה להילחם בו. 'הקומפטנט' ידע שהביטול נתקבל בקהילות רבות, שכן בקשר לכוס של מציצה, נושא שנשתרר בו וריכוז, הוא אומר, שמנהג זה 'נשחמר עד היום הזה בכל אותן הקהילות שעדיין מבצעים בהן את המציצה לפי מנהג האבות הוותיק',⁷¹ משמע שלא כל הקהילות נהגות כן. על ביטול המציצה בידי הקונסיסטוראר בפאריס הוא ידע, והוא מציין בסיפוק שהביטול נתקל בהתנגדותם של האריגונים המתחיים בצרפת.⁷² כדורך אנב הוא מזהיר מהסתמכות על שמות של בעלי סמכא כגון החתם-סופר, שפסקו 'מוזיף או מעוות'.⁷³ אם פרנקל מסיים את דבריו, שעל רבני הזמן לשנות את פסקו של התלמוד ולהכריז שמהל המוצץ ראוי שיעבירו אותו מתפקידו; הרי המחבר סובר להיפך. על רבני הארצות, בייחוד אלה שכבר השמיעו את קולם לעת מצוא להגנת המסורת — וכוונתו לגילוי הדעת נגד אסיפת בראונשווייג — מוטל התפקיד לשים קץ להיסוסים בעניין המציצה ולחזור ולאשר את פסק התלמוד 'האי אומן דלא מיץ מעבירין לה'.⁷⁴

ח. חוות דעתו ההלכתית של יעקב עטלינגר

בהערה למאמרו של האלמתי 'הקומפטנט' הודיע העורך, שבגיליון הבא של 'שומר ציון הנאמן' העברי תבוא חוות דעת תיאולוגית בעניין המציצה מאת הרב הראשי עטלינגר.⁷⁵ ואכן, תשובת הרב נתפרסמה בגיליון ה' (תר"ו), י' באלול, תכללה לאחר זמן בקובץ תשובותיו.⁷⁶ שלא כקודמו נמנע הרב מביטויי גנאי נגד המתנגדים, ודבריו נוסחו בסגנון של שאלות ותשובות, אם כי הוא השואל והוא המשיב: 'מה ענין מציצה שתיקנו חכמים כמשנה כשאמרו מוצצין, אם דוקא מציצה כפה או גם ביד'.⁷⁷ הצגה של השאלה בצורה כזו לא מצאנו אלא בתשובת החתם-סופר לר' אלעזר הורוביץ,⁷⁸ תראה היה לכאורה, שדבריו של הרב עטלינגר נוסחו בעקבותיה. יתר על כן, גם דינו של הרב עטלינגר סובב בראשיתו סביב

67 שם, שם.

68 שם, עמ' 290.

69 שם, שם.

70 שם, שם.

71 שם, עמ' 290–291.

72 שם, עמ' 291, בהערה.

73 יעקב עטלינגר, בנין ציון, אלטונא תרנ"ח, תשובה כב. על פי ספר זה יצוטט להלן.

74 שם, שם.

75 ראה לעיל, הערה 12.

אותו ענין, כמו החתם-סופר. זה נפתח את דבריו בקביעה, שבלשון המקרא אין הביטוי מוצץ משמעו מציצה כפה דווקא, ואילו הרב עטלינגר התאמץ להוכיח את ההיפך.⁷⁶ הרושם הוא אפוא, שהרב עטלינגר מתווכח עם החתם-סופר מבלי להזכיר את שמו. ואין להתפלא על כך, שכן למדנו מפיו של ה'קומפסטנט', שכחוגו לא האמינו שהדברים המיוחדים לחתם-סופר יצאו מתחת ידו. מסתבר, שהרב עטלינגר אף לא טרח לעיין בדברי החתם-סופר, ורק ביקש להפריך את מה שמוסרים בשמו. לכן, שעה שהרב אלעזר הורוביץ השיב ל'קומפסטנט' והעיד על אמיתות דברי החתם-סופר,⁷⁷ יכול היה הרב עטלינגר לומר 'דברי הגאון (=החתם-סופר) זצ"ל לא ראיתי'.⁷⁸ על כל פנים, נקודת המוצא של ריתנו היתה, שדרישת המשנה היא על דרך המחלט והמציצה חייבת להיות כפה דווקא. עם זאת, הוא ראה מקום

לחקור אם יש לחוש לאשר חדשים מקיוב באו מקצת הרופאים ואחריהם מקצת רבנים כאמרו שראוי לבטל המציצה שחכמינו לא הבינו הדבר על נכון, כי לא בלבד לא יולד סכנה כחדול המציצה אדרבה תגרום נזק לפעמים.⁷⁹

תשובת הרב על שאלה מרכזית זו והה לחשובתו של ה'קומפסטנט': ייתכן שהחוב למצוץ הוא 'תיקון נביאים', ואולי מגיע אף עד משה רבינו. מכל מקום, קביעת חז"ל שאי-מציצה כרוכה בסכנה מכריעה נגד רעת הרופאים, ומי יאמר 'אם לא כאחד מני אלף או מני רבבות יתהוה סכנה ע"י חדול המציצה'. לעומת זאת, מן הסכנה שהרופאים מזהירים עליה ניתן להישמר בדי הקפדה. לכל יקרב למלאכת המילה ובפרט למציצה איש אשר חולי בו — ממש כדברי קדמו. אלא שהרב מחדד את עקרון העדפת האמונה בדברי חז"ל, ואומר: 'רבות כהנה יש שאין חכמי הטבע מסכימים עם דברי חז"ל וכי עליה או יעלה על רעת המאמץ להכביש חז"ל (=חס ושלום) בדריהם מפאת מגיעת הסכמת הטבעיים', והוא מסתמך בכך על דברי ראשונים ואחרונים, הרשב"א ור' יהונתן אייבשיץ.⁸⁰

עד כאן מן הצד הדוגמטי. אך יש חידוש בדברי הרב גם מצד ההלכי המדויק של הנרשא. בהבאת דברי המתנגדים למציצה הוא אומר, שאחד מאלה 'הוסיף שהמוצץ בשבת עובר על איסור סקילה, כי לא הותרה פני חכמינו המציצה בשבת אלא מפני הסכנה... ואחרי אשר נודע וליכא סכנתא יש בזה חילול שבת'. טענה זו יצאה מפיו של הירש פסל וכבר נזקק לה, כפי שראינו, בעל 'תפארת ישראל' התלכט בה.⁸¹ ואכן, גם בידי הרב עטלינגר לא עלה לסלק קושי זה אלא בדחוק. תשובתו היא, כי מי שטוען שהמציצה 'שלא לצורך ולפעמים מוקף', הרי לדעתו המוצץ הוא בגדר 'מקלקל בחבורה', ואין הוא עושה מלאכה האסורה מן התורה. אמנם, עדיין עובר הוא על איסור מרבבן, אבל הרי מדובר במי שמהסס שמא

76 ראה לעיל, הערה 73.

77 על כך להלן בהמשך.

78 תשובת הרב עטלינגר (לעיל, הערה 73), תשובה כד.

79 שם, חשיבה כג.

80 שם, שם.

81 לעיל, הערה 23, 44.

צודקים הרופאים יש כאן סכנה, ואם כן אין זה איסור ודאי וספק בדרכנו לקולא.⁸² שלא כאותו רופא בעל-סמכא, שדחה את דברי עמיתיו כחסרי שחר, נראה שהרב התרשם מהם, אלא שנבצר ממנו להתחשב בהם משום עמדתו הדוגמטית ביחס לתוקף של דברי התלמוד, ובשל רצונו להגן על דפוסי הנהגה הדתי ללא שינוי כלשהו.

בעקבות שני המאמרים באלטנה התעורר פולמוס בין מחביריהם לבין שניים מן המצודדים בביטול, אחד אלמתי והשני הרב אלעזר הורוביץ מווינה.⁸³ ואם פולמוס יש כאן, יכוח ומשא-ומתן ענייני נעדרים מדברי שני הצדדים. שניהם אינם מוסיפים אלא ראיות צדדיות לחיזוק דעתם. חידוש יש רק בהתייחסות לדברי החתם-סופר. רבי אלעזר הורוביץ נוף ב'קומפוטנט' על שהעז לחשוך בו שזיף את דברי רבו החתם-סופר.⁸⁴ ואולם, גיפה זו לא הוזה את שכנגדו מהעזות, והוא חזר וטען, שמתשובת הפוסק הגדול נשמטה ככל הנראה פסקה המגבילה את תוקף הפסק ('להלכה ולא למעשה'), או שמא ניתן הפסק בלחץ נסיבות מיוחדות, כגון חשש מפני איסור מוחלט על ברית מילה מטעם השלטונות⁸⁵ — השערות שאין להן אחיזה בדברי החתם-סופר או במסמכים שנחפרסמו יחד אתם.

הרב עטלינגר קבל על חריפות התגובות נגד תשובתו, שהגיעו אליו כנראה מצדדים שונים, והחליט להתעלם מהן, חתך מזו של הרב הורוביץ מווינה, 'כאשר כמה שנוגע לענין המציצה בכלל דבריו ודבריהם'.⁸⁶ הרב פתח את תשובתו בהבהרת עמדתו ועמדת סיעתו. ר' אלעזר הורוביץ הבין משגרת לשונו של ה'קומפוטנט' שלדעתו המציצה היא מעיקרי מעשי המילה כמו הפריעה. 'לא ראיתי ולא שמעתי מי אשר אמר כן', מעיר הרב עטלינגר. הכל מודים, שטעם המציצה הוא מניעת הסכנה, וכך סבר בלי ספק גם אותו בעל-סמכא.⁸⁷ ואולם, ראינו שהיה מי שהביע דעה תמוהה זו, הרב יהודה אסאד כתשובתו להירש לערן,⁸⁸ אלא שדבריו נעלמו מעיני הרב עטלינגר. הוא בא כסרוניא עם הרב הורוביץ, על שנתן מקום לחשוב שרבו החתם-סופר הסכים אתו על ביטול המציצה, שעה שלפי מה שמצוטט מפיו לא התיר אלא להחליף את המציצה בפה במציצה כספוג, משום שסכר שלשון המשונה

82 גם על דבריו אלו של הרב עטלינגר, כמו על דבריו של בעל תפארת ישראל (לעיל, הערה 23), מתח הרב רפאל אהרן שמעון בקורת חריפה: 'דביק' (= דברי קדשו) תמהים למאד, כי למי דעתו ויל סוים (=סוף סוף) אנחנו נכשלים באיסור או ספק דרבנן. ראה: רם ברית (לעיל, הערה 23), עמ' 50. גם בעלי ה'הלכה אחרים חסר בחלושת טענה זו של הרב עטלינגר ולא חזרו עליה (לכר מב'על יערי תודה', להלן, הערה 102), אף שהסתמכו על פסק: 'מההר"ם שיק (יורה דעה, רמז) הסתייג ממנה כמפורש. דברי האלמוני באו ב'*Orieni*', 15.10.1846, גיליון 42, עמ' 337–338; שם, 22.10.1846, גיליון 43, עמ' 330–332. דברי הרב הורוביץ, שם, גיליון 43, עמ' 338–340; שם, 29.10.1846, גיליון 44, עמ' 345. תשובת ה'קומפוטנט' ב'*Der Treue Zions-Wächter*', 24 בנובמבר 1846, עמ' 393–394; דברי הרב עטלינגר ב'שומר ציון הנאמן', י"ט בכסליו תרי"ז, גיליון יב, כ"ג ע"א–ע"ב. התשובה כלולה בספרו (לעיל, הערה 73), תשובה בד', ועל פיר יצוטט.

84 *Orieni*, שם, עמ' 345.

85 *Der Treue Zions-Wächter*, שם, עמ' 398.

86 ראה דבריו לעיל, הערה 83.

87 שם, שם.

88 לעיל, הערה 56–57.

'מוצצין' היא לאו דווקא בפה. והוא מוסיף: 'ואם שאין משיבין הארץ וגר אם היה בחיים עודנה הייתי רץ לפניו בקרקע' – לשון של בקשת רשות לחלוק על מוסק גדול שקדם לבעל ההלכה. ואכן, הרב עטלינגר מבאר את דעתו כנגד רעת החתם-סופר, מן הטעמים שכבר נתפרשו בתשובתו הראשונה. והוא מסיים את דבריו בפנייה נרגשת לעמיתיו:

ולכן אליכם אישים אקרא אשר יראת ה' על פניכם... התבוננו נא עד אנה תגיעו אם תכריעו דעות הטבעיים על מה שמקובל בירינו מסי חכמי התלמוד... ח"ו (=חס ושלום) תהפך הקערה על פיה ויבטל רוב התורה כפי התנהגותה בכל תפוצות ישראל.⁸⁹

אימת ההתערערות של הנהגה המקובלת עקב הבדיקה אחרי פרסומו, שיטה שנמצאו לה מצדדים גם בקרב שלומי אמתי ישראל, היא המפרנסת את מאמצי הרב לסתום את הפרצה שנפרצה בקשר למציצה.

עשר שנים לאחר פולמוס המציצה נשאל הרב עטלינגר שאלה אחרת בקשר למעשי המילה. רומא בצרפת הציע לבצע את הפריעה לא בציפורניים, כנהוג, כי אם בכלי שהמציא, והכוונה כמובן למכשירו של ד"ר טרקום:⁹⁰ 'האם מותר לעשות כן ואם לא האם צריך להעביר את המהל שערשה כן כמו באומנא ולא מייץ' – כך לשון השאלה במי חתנו של הרב, ר' משולם ולמן הכהן, אב בית הדין של קהילת מאאסטריכט.⁹¹ המשיב מעמיד ענין זה בשורה אחת עם נגיעת המחורשים 'בכרית קדש להסיר המציצה'. אף שהפריעה בציפורניים 'לא החזר בגמרא בפירושו', די לנו שהחזר ברמב"ם ובשולחן ערוך, 'ובלאו הכי מנהגם של ישראל תורה היא'. עם זאת נושא תותן הרב בשאלה, ומצטט מקורות שמקצתם ראייה להיתר ומקצתם לאיסור. אלא שלאמיתו של דבר אין כאן שקלא וטריא. כמצופה, ניתן יתרון לראיות המסות לאיסור, והמקורות המסיים להיתר זוכים לפירושים המקריבים את כוונתם לאיסור. מכל מקום, להעברת המהל בגלל השימוש במכשיר לא מצא הרב סימוכין במקורות.

ט. פולמוסו של וולף המבורג עם מצדדי הביטול

מגיני המציצה נוקקו לתירוצים דחוקים להוכחת טענותיהם, ועם זאת היתה למעשה ידם על העליונה, לפחות במישור ההתמודדות ההלכית. הם לא הצליחו כמובן להחזיר את מבטלי

89 ראה לעיל, הערה 83.

90 שם, שם.

91 אה ספרו של טרקום (לעיל, הערה 26) תרגם לגרמנית L. Heymann, *Die Beschneidung in patho-logischer, überhaupt wissenschaftlicher Bedeutung*, Magdeburg 1844 שהימוש במכשיר. ברגוז (לעיל, הערה 18), עמ' 114–119, מציע מכשיר שונה משל טרקום. לעומתו סלומן (לעיל, הערה 18), עמ' 48–49, מעריך מסעם יעילות את הפריעה בציפורניים. לא נראה שהמכשירים המציעים זכו לתפוצה ניכרת.

92 עטלינגר (לעיל, הערה 73), תשובה סח.

המציצה מחוגי הרפורמים מכונתם, אף לא את בעלי המגמה המתונה כר' זכריה פרנקל וסיעתו. אך הללו גם לא היו היעד העיקרי למאבק. מעמדה של המציצה נחרופן גם בחוגים שנאמנותם הכסיטית למסורת היתה למעלה מכל ספק, אלא שמצאו עילה לוותר על המציצה על סי כלי המסורת עצמה. את אלה ביקשו המגנים לשכנע שטעות בידם, וההיתר שמצאו אין לו על מה שיסמון. 'שומר ציון הנאמן', בחלק הגרמני והעברי כאחד, הוסיף לפרסם מאמרים המשרתים מגמה זו.⁹³ בגיליון מחודש דצמבר 1847 נדפסה חוות דעת של ארכה פרופסורים מן הפקולטה לרפואה באוניברסיטת וירצבורג, שהעידו על הכשרות הרפואית של המציצה, שלא זה בלבד שלא תזיק אלא עשויה היא להועיל לריפוי הפצע.⁹⁴ שניים מן הפרופסורים הם מוריו של אותו בעל-סמך אלמוני, לרבירו, ומסתבר שחזות הדעת שלהם ניתנה על פי בקשתו. בכך ביקשו המגנים להשמיט את הבסיס הרפואי של טענות המערערים.

מן הצד ההלכתי נכנס בעובי הקורה גם הרב אברהם וולף המבורג מפירט, זקן רבני הדור, שנודע כלוחם בלתי נלאה נגד שואפי החדשות. גילוי הדעת של הרב המבורג נתפרסם בכסלו תרי"ח, והוא מסמן מאיר עיניים, המעיד לאשורו על מצב הדברים באותו שלב של המאבק.⁹⁵ אם עד עתה לא שמענו אלא כרמו שיש שנהגו למצוץ בחול, אך לכם נקפם מלמצוץ בשבת, בא הרב המבורג ומעיד שאכן יש איזה לומדי זמננו שחששו לדברי הרופאים, 'שכטלו ומנעו המציצה לגמרי ומהם שחששו... ומנעו אותה ביום ש"ק (=שבת קודש) מפני חשש חילול שבת'.⁹⁶ מדובר אפוא באנשים שנהגו כן בפועל, והם 'לומדים', היינו בקיאים בהלכה ונאמנים לה ולא רפורמים פורצי גדר. הרב מוכח גם מן האמצעי שנקט בו הרב המבורג נגד המתירים. הוא הושיב בית דין שבו ישב הוא בעצמו עם שני תלמידי חכמים ידועי שם, ר' אברהם וכסלר, רבה של שוואכך, ור' יואל געץ, מורה הוראה בפירט.⁹⁷ אילו היו מבטלי המציצה בחול או בשבת פורצי גדר בלבד, כי אז פסקו של בית דין כזה לא היה מעלה או מוריד בשבילם. בית דין זה קיבל עליו:

להיות נזיר (=נושא ונותן) בחלקי בונה וסותר של ענין זה לידע ולהודיע מה שהסכמנו להלכה למעשה... לחלקם ביעקב ולהפיצם בישראל והוא שלפענ"ד (=שלפי עניות דעתנו) לא לכר שאין צריך למנוע המציצה ביום ש"ק (=שבת קודש)

93 תרי"ג, גיליון ר-רא, מ-ע"א-ע"ב, 'על דבר מציצה ע"י ספוג בשבת', מאת הרב אברהם אולמן מק"ק לאקענאבך.
Der Treue Zions-Wächter, 1846, No. 48, pp. 401-404; No. 49, pp. 409-410

94 שומר ציון הנאמן, כ"ט בכסלו תרי"ח, גיליון לח, ע"א-ע"ב. על הרב המבורג ראה: L. Löwenstein, *Der Treue Zions-Wächter*, 1847, No. 52, pp. 417-418

95 'Zur Geschichte der Juden in Fürth', *Jahrbuch der jüdisch-literarischen Gesellschaft*, VI (1908), pp. 209-214
 ש"ס, ע"א.

96 על ר' אברהם וכסלר ראה: פנקס הקהילות, גרמניה באוואריה, ירושלים תשל"ג, עמ' 364-365. ר' יואל

97 געץ מופיע בשאל את ר' יצחק דוב במבורג במעשה שהיה בפירט, שו"ת די הלוי, ירושלים תשכ"ה, אור"ח, תשובה מא. וראה בספרי: גי של שבת, ירושלים תשמ"ד, עמ' 118, הערה 93.

אלא שאם אין שם מהלל כ"א (= כי אם) אומנא דלא מיין... צריך להמתין עד אשר בוא יבוא מהלל אחרי העושה את מצותו כתורה וכמשפט כמו שהיא מקובלת אלינו (1) מאבותינו הקדושים.⁹⁸

פסקו של בית הדין בא אפוא להשקיש את רחם של הנאמנים להלכה, שלכם אנסם לחשוב שההלכה עצמה מחייבת לחרול מלמצוץ בחול או לפחות בשבת, על פי דעת הרופאים. נימוקי פסקו של בית הדין זהים הם בעיקרם עם אלה של הרב עטלינגר. חידושיה ים בהנחה, שייתכן שהסכנה שמרובר בה בחלמוד אינה בהכרח סכנה קרובה הגלירה לעין, והיא עלולה להתגלות רק לאחר זמן.⁹⁹ על כל פנים יפה כוחה של אזהרת חז"ל על הסכנה הצפויה מאשר זו של דופאי ימינו, שאינה בעיני חברי בית הדין אלא 'אמירא בעלמא'. נימה מזלזלת זו קרובה יותר לסגנונו של ה'קומפוטנט' מאשר לתשובתו של הרב עטלינגר, ואולי אין כאן אלא הבל באופיים של הכותבים. אך מאז אמר הרב עטלינגר את דבריו ניתוספה חוות דעתם של הרופסורים מוריצבורג, 'שהם מפורסמים למומחים גדולים', והרי הם מכחישים את ערות הרופאים הפוסלים את המציצה. הרב המבורג דוחה במפורש את הנימוק של ביטול המציצה משום חשש של חילול שבת, שמן הסתם היה לו משקל מסוים גם אצל אחרים במחצית או שלא במחצית. הוא טוען, שאם נודה בחשש זה, הרי אנו מכריזים על 'אבותינו הקדושים אשר באה"ח (= בארצות החיים) שנכשלו ח"ו (= חס ושלום) לחלל שבת בשגגה', רעיון שדעת הרב המבורג אינה סובלתו. הוא מוותר על תירוצו של הרב עטלינגר, שאם אין תועלת במציצה הרי שהמציצה אינו עובר אלא על איסור דרבנן. לדידו משחייבו חכמים את המציצה משום סכנה, לא נותר עוד ספק בנתיצותה, ראסור לנו להונית דברי חז"ל המקובלים והמאמחים בשביל דברי הרופאים. ואכן, משפטו של בית הדין מפירט נחרץ יותר משל הרב עטלינגר ואף מרחיק לכת בפסקו, שהרי קבע שבאין מהלל המוכן למצוץ יש לרחות את ברית המילה, שאלה שהרב עטלינגר לא נגע בה. אם הרב המבורג ראה צורך לעשות מעשה ולהושיב בית דין לצורך זה, כשנה וחצי אחרי שפתח הרב עטלינגר בפולמוס, הדבר מלמד שפעולת הרב מאלטונה לא נשאה פרי. מהללים הוסיפו שלא למצוץ, ותלמידי חכמים בעלי סמכא יצאו להגן עליהם. מי היו אלה לא נדע לפי שעה, אך מציאותם מוכחת מדברי הרב המבורג בעצמו:

יש לתמוה מאד על רבנים הכשרים ולומדים גדולים של זמנינו הצדיקים שבאיהם מקומות ישראל איך סמכו עצמן לכנוס בפרצה רחוקה כזאת בדבר גדול כזה הנוגע לכללות ישראל לעשות מעשה מסוים יתייעצו להיות נו"נ (= נשאים ונושאים) בדבר עם רוב לומדי הזמן.

דברים אלה נאמרו תוך כדי הדיון, ובסיזמו חחר ופונה הרב המבורג לקרוא את דבריו, ש'לא ישליך אותם אחרי גזו כ"א (= כי אם) עיין היטב לברר האמת... ונקזה לאל יתברך שאלה

98 ראה לעיל, הערה 95.

99 שומרי ציון הנאמן, שם, ע"ב. וכל המוכחות מכאן ולהבא משם.

הלומדים הצדיקים המופלגים בתורה וביראה לא יעמדו על דבריהם ויודו על האמת, שגם אבות העולם לא עמדו על דבריהם...'. הרב המבורג מעיד אפוא, שבעלי הלכה הראויים לחואר צדיקים – ולא רבנים רפורמיים פורקי עול – גוננו על המהילים הלא-מוצאים. מסתבר שבין פסק דינו של הרב עטלינגר באלול תר"ו לבין כרחו של הרב המבורג בכסלו תר"ח יצאה חוות דעת המצדדת בביטול המציצה או לפחות קוראת להימנע ממנה בשבת. ייתכן שחוות דעת זו נשמעה רק בעל פה, חו הסיכה שניסוחה לא הגיע לידניו. מכל מקום, בשעתה היא עשתה רושם, עד שהרב המבורג ראה צורך לבטל את כוחה בבית דין מיוחד שהושיב בפירט ובפרסום פסק דינו.

י. התפשטות הביטול והפולמוס לאוסטריה-הונגריה

ההתמודדות בין מחייבי המציצה לבין מרחיקיה לא פסחה אפוא על חלמידי חכמים הרבקים במסורת. עם זאת, בעקבות חוות הדעת הנמרצת של הרב עטלינגר ועמיתיו הלכה ונרחקה המגמה המקלה. משנות החמישים של המאה הייט והלאה אין אנו מוצאים פוסק מוסמך המצדד בהרחקת המציצה, חרץ מר' צבי הירש חיות, המסתמך על פסקו של החתם-סופר להשתמש בספוג במקום המציצה בפה.¹⁰⁰ הוא גם מצא סניף לחיזוק דעתו בדברי בעל 'קצות החושן', שבהמשכו של משא-ומתן הלכי מסוים אומר כמשיח לפי תומו, שהמציצה אינה אלא לרפואה.¹⁰¹ ואולם, כחוגי בעלי-בתים לא פסקו ההיסוסים. אזהרות הרופאים שיש סכנה בדבר, שעלו לעתים בקנה אחד עם דעת הממונים על בריאות הציבור מטעם השלטונות, כרסמו בתמיכה שבמעשה המציצה גם בארצות אחרות ובראשן במחוזות אוסטריה-הונגריה, כפי שנלמד משאלות הנוגעות לעניין שהגיעו לחכמי הזמן.

רבי בנימין וולף ליב, בעל שו"ת 'שערי תורה' ומגדולי רבני הונגריה, נשאל על מעשיו של מוהל אחד, כנראה מארץ מרצאו בזהמיה, אם נוהג הוא כשורה לנוכח המצב שנוצר במקומו. לדברי השואל אסרו השלטונות את המציצה, אך אותו מוהל נהג למצוץ בחשאי, לכד מיום השבת, שבו נמנע מחשש לחילול שבת הכרוך במעשה.¹⁰² במורכבה נסתכן חינוק אחד באיבוד דם בעקבות המילה, ובשל כך גבו שלטונות אוסטריה עזריות מפי מומחים במחוזות בזהמיה, מורביה, שלזיה וגליציה, בדבר מידת הסיכון שבכריתת המילה. חוות הדעת של המומחים הובאה בפני 'המורה לדת', יצחק נח מנהיימר בווינה, לדעת אם ניתן על פי הדת להפקיד את מעשה המילה בידי רופאים. מנהיימר המליץ להשאיר את התפקיד בידי המהילים, אך ביקש לאסור את המציצה, שאינה מגוף המצווה.¹⁰³ הממשלה נמנעה

100 רבי צבי הירש חיות, שו"ת מהר"ץ, חשובה ס; בתוך: כל כתבי מהר"ץ חיות, ירושלים תשי"ח.

101 קצות החושן, סימן שסב, סעיף ב. דבריו נאמרו להנמקת הרין שבמציצה יכול המוהל לכבד את וולתו, שכן אין היא באה אלא לרפואה, שלא בשאר חלקי המצודה.

102 החשובה נדפסה כשומר ציון הנאמן, גיליונות צו-צח, י"ט בשבט-ל' בניסן תשי"ח. על המחבר, פנחס וליג שווארצן, ראה: שם הגדולים מארץ הגר, פקש תרע"ד, כח ע"ב.

103 A.F. Pribram, *Urkunden und Akten zur Geschichte der Juden in Wien*, Wien und Leipzig 1918, II, pp. 525-527

מלהוציא איסור מעין זה, אך היו כנראה שלטונות מקומיים או אולי ראשי קהילות שקיבלו עליהם את האיסור. זהו כנראה הרקע לשאלה שהגיעה אל ר' חולץ ליב, בעל 'שערי תורה'. באמצע שנות החמישים הוכאה שאלה דומה אל ר' משה שיק, המהר"ם שיק, שבאותו זמן עוד שימש כרבנות בקהילה הקטנה יצרון שעל יד טרשבורג. השואל היה ר' אהרן משה שוטשקא, מקהילת גאי אשר במורביה, שמילא בקהילתו תפקיד של דיין ומוהל. עתה, הוא שאל, תיקנו מנהיגי הקהילה תקנה שלא למצוץ, ואם עד עתה יכול היה להשתמש מלמלא אחרי התקנה, נפשו בשאלתו. מה יעשה אפוא אם ימחו בו למצוץ או מוטב לו שלא... להיות מהלל אצלם או ימלל ולא ימצוץ.¹⁰⁴

בעל 'שערי תורה' ענה על שאלת השואל בנוסח הידוע לנו מדבריו של חולץ המבורג, ואולי בהשפעתו. בסתירה שבין דברי הרופאים לבין דברי חולץ מכריעים דברי חולץ על דרך המוחלט, ולפיכך המציצה היא חובה גמורה בין בחול ובין בשבת.¹⁰⁵ המהר"ם שיק היה מפרסם לפת מצוא ב'שומר ציון הנאמן', והוא מתייחס במפורש לדברים שנתפרסמו בכתב העת, כעברית ובגרמנית. עדות הפרופסורים מוירצבורג משמשת לו אסמכתא לדחות את דברי הרופאים הפוסלים את המציצה, ככל הנראה כדי לשבר את אוזנו של השואל. כשהוא לעצמו אין הוא זקוק לעדות חיצונית. הוא הרחיק לכת מקודמיו, שנטו לראות בדברי המשנה יזמרוצץ' הלכה למשה מסיני, והסיר כל ספק מהנחתם. בכך הפכה אפוא המציצה לחיוב בלתי ניתן לערעור, ודחתה גם הטיעון של שינוי הטבע. 'בדבר שהוא הלכה למשה מסיני אי אפשר לומר שינוי עתים שדברי אלקינו קיים לעולם'.¹⁰⁶

ההבדל בין קודמיו של המהר"ם שיק מרבני גרמניה לבין נעוץ גם בטיב המתנגרים שהם רואים עצמם עומדים כנגדם. יש בכך אולי הסבר גמ לנסינו המרחיק לכת לבצר את מעמדה של המציצה על פי מרשני המסורת. רבני גרמניה התעצמו כנגד שומרי מסורת שחשבו למצוא צידוק לביטול המציצה בנתוני המסורת גופה. ואילו המהר"ם שיק תלה את השאיפה לביטול אך ורק בחתירת המערערים הרפורמים. ראייה זו של הרבנים בולטת בתגובתו לניסוח שאלתו של השואל-החלמיד ש'בקהילתו עשו תקנה שלא למצוץ'. הרב פתח את תשובתו בדברי תוכחה: 'דבר כזה יקרא תקנה אנשים שהרימו יד והעזו בדבר המפורש בש"ס ופוסקים ראשונים ואחרונים'. אין פלא מעתה שפסק לחומרא: 'פשוט בעיני שאם לא יניחו לו למצוץ לא יקבל מעלתו להיות מהלל אצלם'. הפסק נשען על הדגשת מקור המצווה וחשיבותה. ואולם המהר"ם שיק מוסיף, שאפילו היתה המציצה תקנת חכמים בעלמא, הרי כימים אלה, כאשר 'רשעי הדור מכוונים לבטל דברי חולץ', על היראים למסור את נפשם אף על שינוי קל כערקתא דמסאנא, כמפורש בתלמוד בקשר לימי גזירה ושמו. לאחר כעשרים שנה (פרשת ויחי תרל"ז; 1878) חזר ושאל המהר"ם שיק בעניין

104 משה שיק, שו"ת מהר"ם שיק, מתקשר תרמ"א, חלק י"ד, תשובה רמז. תאריך התשובה: מחבר וממחבר משה שכתב בשנת תרל"ז (להלן, הערה 107): 'תשובה אחת שכתבתי זה יותר מעשרים שנה'.

105 לעיל, הערה 102.

106 לעיל, הערה 104. משם כל ההבאות. עיין ערקתא דמסאנא, ראה: סנהדרין ע"ב.

המציצה,¹⁰⁷ והוא רבה של הקהילה הגדולה חוסט ומנהיג מוכר של קהל האורתודוקסים במדינה, לאחר שבקונגרס היהודי הירדע של שנת 1868 פרשו מכלל יהודי המדינה והצליחו להקים ארגון ארצי משלהם. השאלה באה הפעם מפי תלמידו ושאר כשרו, ר' שלמה שיק, שהיה יוצא דופן בין הרבנים האורתודוקסים וגם לאחר הפילוג שמר על קשרים עם בני המחנה שכנגד ודאג לשלומם הדתי.¹⁰⁸ ר' שלמה פרסם לאחר זמן את נוסח שאלתו, שהתעוררה להגל תביעת הרופא הממונה על בריאות הציבור בעירו להיות נוכח בטקסי ברית המילה, ולהשגיח בין השאר שלא תהא המציצה בפה. רבי שלמה, בהיותו מוהל, החזיק בנוהג המקובל, אך גילה את דעתו שהחרושים לסכנה שמציצה יש להם על מה לסמוך. הוא הזכיר בפני רבו את היתרו של החתם סופר להשתמש בספוג במקום המציצה בפה, ואף סבר שכן הראוי היה לפרסם מה שמותר ומה שאסור, כדי למנוע מן המתחרשים לפגוע אף בדברים שיהם יסודי הדת.¹⁰⁹

תגובתו של המהר"ם שיק היתה חד-משמעית ונחרצת: 'לדעתי, אין לענות להם כלל ועל כזה נאמר אל תען כסיל ולא באתי אלא להשיב לך מפני הכבוד'.¹¹⁰ מכל מקום, הוא חזר על טיעוניו הקודמים תוך הרגשות חדשות. את אזהרות הרופאים הוא דוחה עתה בחריפות יתרה: 'מי שאומר דמציצה בפה היא סכנה או מזיק לוולד הוא אומר שקר מוחלט'. נכון, ההלכה מיפה את כוחם של הרופאים להכריע בעניינים שבחחום סמכותם. אך כיפוי כוח זה מדובר היה ברופאים 'ישראלים כשרים כמו שהיו בימי קדם שהלכו בדרכי התורה אבל הרופאים דהשתא דרובם... חמדו להם לכטל עניני תורה' — הללו קיפחו את נאמנותם המוחלטת.¹¹¹ על כן אין כוחם יפה לעקור דבר שהוא בגדר הלכה למשה מסיני, והפעם מתאמץ המהר"ם שיק להביא ראיה — בפלפול מאולץ — שאמנם מדובר בהלכה כזו. כאשר לפסקו של החתם סופר היתה למהר"ם שיק תשובה מן המוכן: 'מעשה שהיה כך היה דהמהול בעיר מלוכה וזו היה מומחה גדול ונשוא פנים... והיה לו חולי המתדבק... והיה קשה להעביר את המוהל הגיל'. משמע, היתה זו שעת הדחק, ופסקו של הרכ הוא בבחינת הוראת שעה שאין למדים ממנה. ועוד, הוסיף, החתם סופר בעצמו נמנע מלכלול את פסקו זה בפנקס תשובותיו והיא לא באה ברפוס.

107 מהר"ם שיק, אורח, חשוכה קנר. תאריך התשובה ניתן בסימן הקדום, שזהו המשכו. הוא עולה בקנה אחד גם עם דברי השואל המובאים להלן. הערה: 109.

108 ראה עליו, עתה, בספרו של מ' הרשקו, תולדות קהילת קארצאג וקהילות מחוז גאליציה, ירושלים תשל"ז, עמ' יב-כז.

109 שלמה צבי שיק, שו"ת רשב"ן, מתקטש תר"ס, חלק אורח, חשוכה קנר.

110 ראה לעיל, הערה 107, ומשם ההבאות.

111 מכל מקום לא היתה כוונה לשלול מן הרופאים סמכות להעיד בעניין חולה שיש בו סכנה, אך לשם כך אין צורך בנאמנות מחולטת, שכן אף ספק מיקח נפש רצי להתרחק איסורים.

המהר"ם שיק לא בדה מלבו את חיבור נסיבות המעשה שהביא לפסקו של רבו החתם־סופר. החיבור נוצר בחוגי המשפחה והתלמידים, משנשתנו הזמנים ועניין המציצה הפך לסלע מחלוקת בין המחזיקים לבין המחזיקים כישנות. הראשונים חשבו למצוא סמך לדבריהם בדברי גידול השמרנים של הדור הקודם, והאחרונים רצו לנטרל אותם. כך, מכל מקום, עולה מדבריו של ר' חיים הירש מנהימר, רבה של אוגוואר, בתשובה שקדמה לזו של המהר"ם שיק בשנתים. תשובה זו יש בה גם עניין לגופה, שכן היא מעידה על היחסים המסובכים שנוצרו בין שני המחנות היריבים, לרגל הפילוג בהונגריה. השאלה לאוגוואר באה מעיר הבירה בודפשט, מאת הרב אברהם אליעזר אקשטיין, דיין ומורה צדק של הקהילה האורתודוקסית, לרגל החלטת פרנסי הקהילה הניאולוגית שבעיר לאסור על המהלים הפועלים בקהילה לבצע את המציצה. מרבית התושבים שבעיר השתייכו לקהל הניאולוגים, אך המהלים שנוקקו להם היו מערת האורתודוקסים. מעתה נשאלו שתי שאלות: ראשית, האם המהלים יראי ה' רשאים לעשות כן, היינו למול ולא למצור? שנית, אם יימצאו כאלה שינהגו לפי מצוות הפרנסים – האם ייפסלו על ידי כך מלשמש בתפקידם בקהל האורתודוקסים, כדן מהל שלא ימצור שמעביץ אותו.¹¹² עקרונית אסר הרב מאוגוואר על המהל לקבל עליו למול על מנת שלא ימצור, כנסק דינו של 'הגאון מה"ר וואלף המבורג ובית דינו' בפירם, אך הוא לא השלה את עצמו שהמהלים שפרנסתם תלוייה בכך יצייתו להוראתו. ברעבד לא ראה חובה לעצמו לפסול את המהלים אנוסי הפרנסה, והם יכלו אפוא להנות משני העולמות: למצור בבריתם של ילדי האורתודוקסים ולא למצור בטקסי הברית של הניאולוגים.

בהמשך המשא־ומתן בין המהלים נזקק הרב מנהימר לפסקו של החתם־סופר ביחס לאירוע של וינה, והרחיק לכת מן המהר"ם שיק בניסיונו לנטרל אותו. הוא הטיל ספק באמינות התשובה שהופנתה לרב הוויכוח. אם חמצא לומר שהתשובה אמיתית, אין היא באה לבטל את המציצה אלא להחליפה בספוג – זה דואי נכון. אך גם היתר זה לא ניתן אלא ברעבד, שכבר חדלו מהלי וינה מלמצור, והחתם־סופר עמד על כך שישתמשו לפחות בספוג. יתר על כן, 'היה אז חולי הרע ר"ל (=רחמנא ליצלו)', ואין למדים ממנו למקום אחר. הסברים אלה אינם מתיישבים זה עם זה, ומסתבר שהם פרי מאמץ של חוגים שונים ליישב את פסקו המוקשה של החתם־סופר. הרב מנהימר היה מוכן לקבל כל אחד מן ההסברים, שכן כולם שירתו את מטרותיו, להפקיע את פסק החתם־סופר מתוקפו. לאמיתו של דבר מצא הרב מנהימר צידוק עקרוני יותר להחלטה מן הפסק: 'אילו ידע רבה"ג (=רבינו הגדול)... שהפרשנים ומתחזקים יבטלו מכל וכל המציצה בודאי לא היה כותב זה כללי' – ובכך, מסתבר, כיוון לאמת לאמיתה.

112 חיים הירש מנהימר, עין הכולה, בדוקלין תרצ"ח, סימן יג, ומשם כל המובא בקטע הזה ובקטע הבא.

ניסיון ראשון לנטרל את פסקו של החתם-סופר מצוי אצל ר' עקיבא יוסף שליזנר, בהערה בספרו 'לב העברי', חלק שני, משנת 1869.¹¹³ לרבניו 'מעשה שהיה כך היה'. האפיקורסים הפעילו עלילה שהמציצה עלולה להרביק את הילד במחלת המין של המהל' ומסכנת את חייו, עד שהמלכות צמדה לגזור גזירה 'שאין רשות למול כי אם להרופאים והם יעשו כתקנם'. כדי לקדם גזירה זו נתן החתם-סופר את ההיתר להשתמש בספוג. והוא מוסיף: 'כן שמעתי מפי רבנים צדיקים אשר חיו באותו סרק של הרעש הזה בעת יציאת המכתב בעולם ע"י מרמיטי אפיקורסים'. משמעות דברים אלה היא, כי פרסום מכתבו של החתם-סופר בשנת 1845, בכתב-העת 'כוכבי יצחק', עורר רעש רב, ובעקבותיו נוצר ההסבר שנטל את עוקצו, ואותו הוא שמע מפי בני הדור ההוא. נראה שדברי עקיבא יוסף שליזנר היו לגנר עיני הרב מנהימר והמהר"ם שיק. הראיה שהתשובה לורניה אינה בתשובות החתם-סופר הנדפסות באה כבר אצל שליזנר — והיא ראייה מדומה, כמובן.¹¹⁴ שני המחברים קלטו את דברי שליזנר, והוסיפו עליהם או גרעו מהם על פי סברתם או לפי ידיעות שהגיעו אליהם ממקורות אחרים.

בהתנגדה נשאר עניין המציצה מסימני ההבחנה בין הגיאולוגים והאורתודוקסים, והאחרונים מקטנים ועד גדולים היו מוכנים למסור את נפשם עליה. סיפור מאלף מספר ר"ר קרלי ציפר, בספרו 'ברית מילה אצל היהודים מבחינה היסטורית ורפואית'. ליהודי ירא שמים נולד בן, והוא ביקש מן הדוקטור להיות נוכח בברית. משהגיע המהל' לשלב של המציצה, ביקש הרופא להתערב ולראונו להשקטת הדם באמצעים שהיו נראים לו. המהל' עמד על ביצוע המציצה בפה, באמרו שגם אבי הבן רשע שכן יעשה. ציבור המחמנים, שהיה מחוגי האורתודוקסים, הבין את משמעות הדו"שיח שבין השניים, הגיב במחאה נגד התערבות הרופא. לא נותר לו לזה אלא להסתלק ולהיחלץ למהל' לפעול כהבטתו.¹¹⁵ ר"ר ציפר היה מן הרופאים המודרניים שלא גלאו להתרע על הסכנה הצפויה ממילה בידי מוהלים בלתי מאומנים. ואכן, בעקבות כמה אסונות ראו שלטונות הבריאות לפרסם תקנות, בשנת 1899, כיצד יש למקח על מיני המוהלים וכיצד על המוהלים לנהוג.¹¹⁶ טעין אחד בהוראות אלה נתפרש לרבים ככולל גם את איסור המציצה בפה — איסור שהאורתודוקסים ראו בו גזירה שאין הם יכולים או מחויבים לעמוד בה. העומדים בראש הארגון הארצי שלהם הזדרזו להתחייב מאות רבנים על הצהרה, כי 'המציצה אופן עשייתה

113 עקיבא יוסף שליזנר, לב העברי, לכוז תתי"ס, ב, לה ע"ב.

114 כבר הניח שמואל הכהן ויינגרסון ('תשובות שנגנר', סיני, כט [תשי"א], עמ' צב-צד), שבזמן הרפסת הספרים כבר היה עניין המציצה נושא למחלוקת, היתה למהררים משפחת החתם-סופר סיבה לגנח את התשובה. מאז הוכיח אברהם הלוי שישא ('הערות ביבליוגרפיות לספרי החתם סופר של תשובותיו, המעין, ס [תשס"ט], עמ' 50-52), שהמהררים לא פרסמו את כל מה שהיה במקום התשובה של הרב, ונהגו בהן מנהג שרירותי.

115 K. Ziffer, *Az Izraeliák körülmekéje. története és orvosi szempontból*, Budapest 1880, pp. 78-79.

116 התקנות נפרסמו ב-58 (1990), Magyar Zsidó Szemle, XVII.

בפה רוקא... היא חלק מחלקי המציצה ומחזרים אנחנו לשמור ולעשות אותה באופן זה.¹¹⁷ בו בזמן השיגו הממתיים אישורים מרבני כמה קהילות גדולות בחוץ לארץ, לתוך, פאריס, וינה ועוד, המעידים על כך שממשלותיהן לא התערבו מעולם בביצוע המילה מאחר שהוא עניין דתי פנימי של בני הדת היהודית.¹¹⁸ סימן לכוח ההשפעה של האורתודוקסים בחלונות הגבוהים שהשלטונות חזרו בהם וביטלו את התקנות מכל וכל,¹¹⁹ בנימוק שהקהילות בעצמן מסוגלות לפקח על כך שהכל ייעשה על פי כללי ההגיינה.

יב. שני פתרונות טכניים

טענת ראשי הארגון האורתודוקסי בהונגריה, שממשלות של ארצות אחרות לא התערבו בענייני ברית המילה, נשענה על עדות סלקטיבית. הוראות ברבר האמצעים ההגייניים המחייבים את המוהלים הוצאו ברוב ארצות המערב, ואחרות – של הסן-דרמשטט, דן ופרנקפורט (שתי האחרונות בשנת 1899) – אף אסרו על המציצה.¹²⁰ בין אם נעקו צעדים אלה בהשפעת מתנגדי המציצה בקהל היהודים, כפי שקבלו מחייבה, בין אם הם באו ביחמת השלטונות, בין כך ובין כך הועמדו המחייבים בפני בעיה מצפונית חמורה. לבטל את הגזירה כפי שעלה בידי האורתודוקסים בהונגריה לא היה לאל דים. ואלו ציית להוראות הממשלה עמד בניגוד להכרתם הדתית. שכן, משדחו גדולי הפוסקים בגרמניה את ההיתרים בשנות הארבעים, נתבכשה בחוגי האורתודוקסים הרעה שיש חיוב מחולט למצוץ בפה דווקא.¹²¹ בעלי ההלכה המוסמכים בעיני ציבור זה לא ראו אפשרות לסטות מפסק ההלכה של קודמיהם.

פיתרון לבציה נמצא לא במישור הפסיקה כי אם בהמצאה טכנית. הרב מיכאל כהן מפולדא התקן צינור, שדרכו ניתן למצוץ בפה מבלי ששפת המוהל תיגע באיבר הנימול. על יעילותו של המכשיר קיבל הרב מפולדא חוות דעת של רופאים מומחים, ועל כשרותו ההלכית זכה בהסכמתם של שני מנהיגי האורתודוקסיה הגרמנית, הרב שמשון רפאל הירש והרב עזריאל הילדסהיימר. גם חיקון זה נראה היה כסוטה מן המקובל, ורובני גרמניה לא היו מוכנים להנהיגו בלי הסכמת פוסק בעל סמכות ממורח אירופה. זו הושגה מסי ר' יצחק אלחנן ספקטור, רבה של קובנה. אלא שהיה הבדל בין ביסוס ההיתר שלו לבין זה של רבני

117 מהלך הדברים מתואר במכתבו של אריה ליבוש ליפשיץ, נשיא ארגון החורדים בהונגריה, לרבי חיים חזקיהו מרני, מחברו של שרי חמר, ברדקלין 1939, עמ' 2744–2745. הצגת הדברים תואמת את סיפורו של הרמא ב"ח 8–5, Milka Schachter, *Magyar Zsidó Szemle*, XVII (1900), pp. 5–8.

118 מרני, שם.

119 גוסט הדעת הביטול ב"ח 108, *Magyar Zsidó Szemle*, XVIII (1901), p. 108.

120 שלב זה של האירועים תואר מ' ברידאר בספרו: עדה ודיקנה – אורתודוקסיה יהודית בייח הגרמני 1871–1918, ירושלים תשנ"א, עמ' 225–227. אלא שברידאר התעלם מגלגלי הדברים עד השלב הזה, הגיח שהעמדת המציצה בשורה אחת עם החיתוך או הפרעת היתר הלכה מקובלת ומוסכמת. לחיבור הדברים על ידי כן הופן ראה: 1906, S. Schifler, *Die Ausübung der Mezizo*, Frankfurt a.M. 1906.

121 דבר זה מפורש בהוצאתו של שיטר, שם, ולהלן בפנים נעמד על פרטי הדברים.

גרמניה, וכבר עמד על כך מרדכי בריאר.¹²² ר' יצחק אלחנן תלה את ההיתר בפקודת השלטנות שלא למצוץ בפה, משמע שהוא אינו אלא מעין הוראת שעה, ואילו הרבנים הירש והילרסהיימר המליצו על ההמצאה של הרב כהן ללא סייג. דומה שבמערב אירופה היתה גם בחוגים החרדיים רתיעה – הן רפואית והן אסתטית – מן המציצה בפה, ומשנמצא לה תחליף שזכה באישור הלכתי נתפשט החידוש ובא לידי שימוש כללי. לא כן במזרח אירופה. אף היתרו של הרב מקובנה לא ניתן כאמור אלא לשעת הדחק, ופוסקים אחרים, רבי יצחק יהודה שמעלקש מלבוש ורבי יצחק הכהן פייגענברג, מורה הוראה בוורשה, הסתייגו ממנו מכל וכל. הראשון מצא טעמים לחייב את המציצה בפה, בין השאר משום שיש במגע הגופני ביטוי לחיכוך מצווה. אך לבד מכך הוא מצדד בדבריו של רבי יעקב עטלינגר, שאין לזוז ממה שקיבלו אבותינו, בייחוד 'בימינו האלה אשר רבו המתפרצים... כי אם יפתחו להם פתח כחודו של מחט יפתחו להם כפתחו של אולם'.¹²³ גם הרב פייגענברג מביא את דבריו של הרב עטלינגר, אף מוסיף נימוקים לחיזוק עמדתו. הרב עטלינגר סבר, כזכור, שהמציצה אינה מגוף המצווה. לעומתו הרב פייגענברג היה תלמידו של רבי יצחק מאיר אלטר, הרבי מגור, והוא פתח את דבריו בהבאות מספרי המקובלים, שמצאו טעם אף למציצה, לפי דרכם, וראו בה חלק מחלקי המילה (כשיטת רבי יהודה אסאד). ומשהוחזקה דעה זו בידו, לא נבצר ממנו לאשש אותה גם על פי מושגי ההלכה. הוא החיל על המציצה את המושג 'שייר מצווה', המובא בתלמוד בהקשר אחר, ומשמעו פעולה המצטרפת לקיום המצווה (בנון נענוע הלולב המצטרף לנטילתו); אך היא נדרשת אלא לתחילה, אך אינה מעכבת בדעיכה.¹²⁴

כעשר שנים לאחר המצאתו של הרב כהן מפולדא הציע מהלך בשם אלכסנדר טערסיס בלנדורן פיתרון טכני אחר, ועניין לנו לעקוב אחרי גורלו וגורל המצאתו. טערסיס הכין משאבת גומי, שלפי חוות דעת מומחים היתה מסוגלת להוציא את הדם ממקומות רחוקים (כדרישת הרמב"ם) לא פחות מאשר המציצה בפה. הממציא ראה צורך בהמצאה כעקבות מעשה שהיה בלנדורן בשנת תרמ"ח (1888). באותה השנה אירע שתינקות שנימולו על ידי מהלך ותחיל לא אבו להתרפאות ואחרים מהם מתו.¹²⁵ הדבר עורר שערוריה, הורי התניקות איימו לפנות לבתי המשפט של המדינה, ובקושי עלה בידו ראשי הקהל לפייס אותם בתשלום פיצויים. כדי למנוע הישנות מעשה מעין זה קרא 'הרב הכולל', היינו הרב נתן אדלר, לאסיפת מהלים, והוחלט לחדול מעתה מלמצוץ ולהסתפק בחריצת דם המילה 'בהמשק של כוס הברכה או במים'.¹²⁶

122 מכתבו של הרב ססקטור מרובא אצל שיפר, שם, עמ' 17. וראה: בריאר (לעיל, הערה 120), עמ' 227.

123 יצחק שמעלקש, שו"ת בית יצחק, פרמישלא תרנ"ה, תשובה צח.

124 תשובתו של הרב פייגענברג בדפסה בסוף ספרו של יום טוב ליפמן הלר, מלבושי יום טוב, וארשא תרנ"ה, עמ' 140–144.

125 טערסיס, דם בריח (לעיל, הערה 23), לתדור תרס"א, עמ' 1. בספר זה מובאים המסמכים הנוגעים לעניין, הם נחפרטו בראשונה בכתב העת הלונדוני 'היהודי'.

126 שם, שם.

טערטיס תיאר את מהלך הדברים בשנת 1901, היינו שנה לאחר מות הרב אדלר, אך עדיין כתיב המעורבים בדבר, ואין להטיל ספק באמיתותם.¹²⁷ עובדה היא, שבמרוצת העשור הבא כמו נעלמה המציצה כפה מחיי העדה בלונדון, ועל כך ביידינו עדות שאינה תלויה בדברי טערטיס. הרב שרגא לייזוורוביץ פנה בשנת תרנ"ח (1898) לעורכו של כתב העת הרבני 'תורה מציץ' בירושלים, וביקשו לחוות דעה באותו עניין. לדבריו: 'זה שנים נחיסדה פה חבירת הכנסת ברית מן י"ב מוהלים, מהם שו"ב (= שוחטים ובודקים) וש"ץ (= שליחי ציבור) אשר כולם יחד ביטלו את המציצה'.¹²⁸ הוא תלה סטייה זו מן המקובל בהוראת רב מסוים, שמציצה כשבת אסורה וכמה לחילול שבת, ואילו בימות חול היא בגדר רשות — דעה שהשמיץ באותו פרק זמן המוהל יעקב פוזן מפרנקפורט מעל דפי כתב העת 'היהודי' בלונדון.¹²⁹ את הרקע האמיתי לביטול המציצה לא הזכיר הרב לייזוורוביץ, ואפשר שהגיע ללונדון לאחר המעשה, או שמא חשב שמצד ההלכה אין זה מעלה או מוריד. מכל מקום, עדותו שביטול המציצה נעשה למרבית המוהלים בלונדון כהיתר היא עדות, ועולה בקנה אחד עם דבריו של אלכסנדר טערטיס.

לדברי טערטיס דחו חברי אגודת המוהלים את המצאתו ואף לענו לה. הוא, בעל ההמצאה, היה בעיניהם כמי שבא לשנות את המנהג שלא למצוץ.¹³⁰ טערטיס מצדו הודה בסכנה הבריאותית של המציצה כפה ואף התריע עליה, אך לא יכול היה להתכחש לחיובתה על פי דין התלמוד והפוסקים. בהמצאתו ביקש לצאת ידי שני הצדדים — המציצה תתקיים, אך בלי גנע של פי המהל בגימול.

שלא כהמצאתו של הרב מפולדא, שדנו בה בעלי הלכה מעטים בלבד, זכתה זו של המוהל בלונדון לתשומת לב מירבית. טערטיס בעצמו פנה לרבנים בעלי שם, מקרוב ומרחוק, וביקשם לאשר את המצאתו, ועורכיהם של שני כתבי-עת, 'היהודי' מלונדון ו'המאסף' שנדפס לסירוגין בירושלים ובנא אמן שבמצרים, העמידו את האכסניה שלהם לרשותו. ואמנם רבים מן הנשאלים נענו לו, ביניהם בעלי הלכה מוכרים ממזרח אירופה — רבי אליהו קלצקין, אז רבה של מאריאמפול, הרב יצחק יעקב ריינס מלידא, רבי יחיאל מיכל עפשטיין בעל 'ערוך השולחן', ורפאל אהרן שמעון רבה של קהיר.¹³¹ כל אלה יצאו מן

127 י' לר', 'המציצה כפה לאור הרפואה', המעין, ה' 3 (תשכ"ה), עמ' 13, הערה 24, מטיל ספק בהסכמת הרב אדלר, בהסתמכו על מכתב לרב כהן מפולדא, שבו נזן את ידו למאמצים לקיים את כל חלקי מצוות המילה במקובל. אך אין מזה ראיה שלא הסכים לחדש בשנת חידוש.

128 תורה מציץ, ר (תרנ"ח), חוברת ב, סימן יא.

129 היהודי, ב (1899), גיליון יא, עמ' 4. לפי דבריו נהג היה למצוץ כפה בנהוג, אך משהתחילו השלטונות להקפיד חל, שכן בין כך ובין כך אין המציצה באה אלא לרפואה, ולכן יש חקנה באמצעים אחרים. כשבת אסורה המציצה שהיא מלאכה כבד, למסקנה זו הוא הגיע כנראה מסברא דנפשיה, על כל פנים אין הוא מציץ לכך מקד או אסמכתא, בגיליתות הבאים, עד גיליון כו (י"ב באייר תרנ"ט), מתנהל ויכוח בינו לבין מבקריו השוללים את דעתו, אך מבלי להזיז אותו מעמדו. פוזן פעל בקהילה הכללית, לרבות אנפה האורתודוקסית, שלא היה כפוף לר' שמעון רפאל הייז.

130 טערטיס (לעיל, הערה 23), עמ' 62.

131 שם, עמ' 34, 35, 37, 46–60.

ההנחה, שחיוב המציצה הוא למנוע סכנה בלבד, ומכשיר ששיג מטרה זו יכשר למלא את התפקיד.

יג. התרופפות המנהג במזרח אירופה

בעלי הלכה מוסמכים במזרח אירופה הכשירו אפוא את משאבת הגומי, ואף על פי כן אין כל סימן שהיא נקלטה בציבור כתחליף למציצה בפה. רוב הציבור ספק אם שמע את אוהרת הרופאים על הסכנה שבמציצה בפה, ואם שמע אין זאת אומרת שהתחשב בה. הדברות כרפוסים הנוהגים בטקס דתי מרכזי זה לא על נקלה נחשערה. ובמידה שהאזהרה נקלטה, נענו לה ההורים והמהלים על דעתם, מבלי להזקק לחכם שיווה ויפסוק על פי כללי ההלכה הנקטים בידו.

לקראת סוף המאה הי"ט דומה שחל בכמה פינות במזרח אירופה תהליך מעין זה שעבר על המערב באמצע המאה. המציצה בפה נדחקה או נחלפה באמצעים שהמליצו רופאים או שהמציאו מוהלים מומחים. מחברו של ספר שאלות ותשובות 'אגודות אוזב מדבר', רבי מיכאל דוב, מצא עוד בשנות השבעים של המאה שבהליל צ'נסטווח הסתפקו המהלים בהוצאת הדם על ידי לחיצה בידים, והכשיר נוהג זה באסמכתא הלכית.¹³² מהל מומחה בוויילנה, יעקב משה אהרן טריץ, מספר ב'המליץ'. בשנת תרנ"ט (1899), שהוא נוהג להשתמש בצמר גפן בוויילנה שנה אחרי שנה, לדבריו כסיועם של רבנים, אך לא דווקא בהסמכת בית הדין הרשמי.¹³³ באותו פרק זמן דנו בהמצאתו של אלכסנדר טערטיס כמה בעלי הלכה, ואחד מהם, רבי יהודה ליפשיץ, רבה של גערטעש שבליטא, אומר לתומיו: 'גם בארצותינו מקילין הרבה במציצה ואין מוציין רק מעט ומושחים אספלינית וקארכול'.¹³⁴ עם זאת, יש מי שאומר באותו פרק זמן את ההיפך. לדברי הרב חיים צבי הירש ברודא, מואגר ישן שבליטא: 'במדינותינו ת"ל (=תהילה לאל) לא נשתנה המציצה מקדמותה לא מטעם הממשלה ולא מטעם הרופאים'.¹³⁵ משמע שאין אחידות בנוהג, בבחינת נהרא נהרא ופשוטיה. יש שבאותו מקום עצמו מתקיימים שני הנהגים והעניין שנוי במחלוקת. ביקאטינסלאב, עיר מגוריו של מנחם אוטישקין בשנת 1891–1906, חדלו המהלים למצוך לרגל מגיפה בתינוקות, אלא אם כן צמדו על כך ההורים, והמנהיג הציוני נמנה עם אלה.¹³⁶ יש הכולל בין ההתפתחות במזרח אירופה, לפחות בליטא, לבין התהליך המקביל בגרמניה ובהונגריה, שכן בליטא נעדר השלב של תגובת הממסד ההלכי, בניסיון להחזיר את עטרת המנהג העתיק ליושנה. מהתכתבות של ארגון האורתודוקסים בגרמניה (Freie Vereinigung), מיסודו של רבי שמשון רמאל הירש, עם רבני וילנה וקובנה בשנת 1906,

132 מיכאל דוב, אגודות אוזב מדבר, פיעטקוב תר"ט, חידושי שבת, קץ צ"א.

133 המליץ, יד בחמו תרנ"ט, גיליונות 127–128.

134 טערטיס (לעיל, הערה 23), עמ' 37.

135 שם, עמ' 35–36.

136 שרי חמר (לעיל, הערה 117), עמ' 2741.

אנו יודעים מה היה המצב בשתי קהילות מפוארות אלה. אחד המהלים בפרנקפורט, כנראה מיוצאי מורת אירופה, ערער על השימוש בצינור שהמציא הרב כהן, וטען שעריף להשתמש בספוג, כנהוג בשתי הקהילות הראשיות של ליטא. נציגי הארגון פנו לרבי וילנה וקובנה ושאלו אם יש אמת במענה המוהל. תשובת הנשאלים היתה, כי אמת ונכון שהמהלים משתמשים בספוג, אך לא על פי הוראות בתי הדין אלא כהסכמתם שבירעבר. הנהוג השתרש לרגל מחלות של מהלים, שמנעו מהם מלמצוץ בפה, ומשהותר בשעת הרחץ שוב לא חזר ונאסר.¹³⁷ אף אם יש אמת בהסבר זה, שעושה רושם של אמתלה בעלמא, עובדה היא שרבי שתי הערים לא היה ברצונם או ביכולתם להחזיר את הנהוג המקורי על כנו.

ההבדל בין התייחסותם של רבי ליטא לבין יחסם של רבי התגריה וגרמניה דומה שנבע מן השוני של תוצאות המודרניזציה שעברה על החברה המסורתית בשני תחומים אלה של היהדות האשכנזית. במערב נוצר פילוג דתי, ואף חברתי וארגוני, בין הרבנים במסורות לבין הסוטים ממנה. הרבנים בה ראו עתה את ייחודם בשמירה על דקדוקי מצוות, קלות כחמורות, שפרסיהן נקבעו על פי מצאם סיהם של בעלי ההלכה המקובלים עליהם. הללו, רבי הקהילות האורתודוקסיות, יכלו להיות בטוחים שצאן מרעיתם ינהג על פי הוראותיהם, בייחוד בעניינים הניתנים לפיקוח ציבורי ספנטאני כסקס ברת המילה. לפיכך, משיצאה מלפניהם ההוראה שבמצצה כפה (הונגריה) או באמצעי שזכה לאישור (גרמניה) בלבד יוצאים ידי חובת המצצה, היה הציות להוראה זו סימן היכר לאורתודוקסיה, וסטייה ממנה — ביטולה של המציצה או השימוש באמצעי שלא אושר — סימן להשתייכות לרפורמה. גם על יהדות מורת אירופה עבר תהליך של מודרניזציה, אם כי כאיחור של שנים-לשישה דורות יחסית למערב. החל בעשורים האחרונים של המאה הייטס הלכה ונוצרה שכבה שלמה בציבור היהודי שהפקיעה עצמה, במידה זו או זו, מרפוסי החיים המסורתיים, וחדר עמם מכפיפותה לסמכות ההלכה ובעליה. מסימני התהליך הזה היה הטיית אוזן לעצות הרופאים בענייני הגינה, אף אם לא עלו בקנה אחד עם רפוסי הטקסים הדתיים המקובלים, כגון המציצה בפה. עיתון 'המליץ' פרסם בשנת 1899 שורה שלמה של מאמרים הרנים ביחס הביקורתי של הציבור המשכיל אל הנהוג הישן, ובו בזמן מקדמים את ההסתייגות ממנו בקרב הציבור.¹³⁸ בין המסתייגים היו גם מהלים מומחים, כפי שכבר שמענו, ואם הם לא הניצו לשלילת המציצה בפה מכוחות עצמם, נכנעו לה מכל מקום על פי דרישת הורי הנימולים. זאת ועוד, דומה שחל גם שינוי במעמד המהלים. בצד מתגדבים שעשו את מלאכתם לשם מצווה, קמו — לפחות בערים הגדולות וילנה, ורשה ואודסה — מהלים שהתפרנסו מן המקצוע. הללו ראו היתר לעצמם לוותר על המציצה, לפי בקשת הרופאים וההורים, כדרך שמצאנו את עמיתיהם נהגים כפאריס, בלתי נדון ובכודת פשט.

137 שיפור (לעיל, הערה 120), עמ' 17–18. מוסרי הידיעה משיי המקומות מתרגמים את הדבר כמחלת המהלים, אך אין זה נכון; אלא אמתלה. העובדה המכרעת היא שהמנהג השתרש עד שלא ניתן היה לשרשו.

138 מראי המקומות בהמליץ אצל טטרס (לעיל, הערה 23), עמ' 3.

יד. השוני בהתייחסות בעלי ההלכה במזרח ובמערב

בהסתלקותם של המודרניסטים מרפואי הנוהג המסורתי היה, כאמור, אף משום הפקעת עצמם מסמכות ההלכה וגושאיה. עם זאת, הפקעה זו אינ פירושה כאן היבדלות חברתית ומוסרית מן הציבור הכללי. מסיבות תיצוניות, כגון השארת היהודים כמיעוט בעל מעמד נחות דרגה מטעם השלטונות, נשאר הציבור היהודי מאוחד, למרות הבקיעים שחלו בו מבחינה רחית. מצד אחד, פורקי עול ההלכה לא פרשו מקהל הדבקים בה ומשומרי משמרתה. ומן הצד האחר, בעלי ההלכה הגדולים לא העלו על דעתם להפרישם. ואמנם, כל יחיד הציבור, לרבות פורקי עול ההלכה, היו קשורים למוסדות הציבור המוהגים על פיה, כגון בענייני אישות, נישואין וגירושין, וכן שמרו על סמלי הוזהות בסיסים עם העדה, ובראש וראשונה הכניסו את בניהם כבית. ואם סטו בביצועה מן המקובל ויתרו על המצצה, נעשה הדבר במחציתם ועל אחריותם של בעלי ההלכה הממונים על הציבור, אם לא ברשותם. זה הרקע למצב שאנו עדים לו בוויילנה וכקובנה, שרבני העיר בעצמם לא החירו אמנם שלא למצוץ, אך השלימו עם כך כריעבר ונקטו עמדה של שב ואל תעשה. זה היה כנראה המצב בכל רחבי רוסיה. רבנים שנשאלו אם מותר להשתמש בספוג או בצמר גפן ענו מן הסתם בשלילה. הארגון האורתודוקסי כפרנקפורט קיבל כמצופה תשובה שלילית בעניין זה מפי כשלושים רבנים ומוהלים מעיר רוסיה.¹³⁹ אך ספק אם רבנים אלה נשאלו שאלה זו במקומותיהם. רבי יחיאל מיכל עפשטיין, בעל 'ערוך השולחן', מכיר את 'האומרים שיותר טוב לעשות את המצצה לא כפה אלא באיזה ספוג', אך דעתו ש'לא נאבה להם ולא נשמע להם'.¹⁴⁰ ואולם, מכוחלי דבריו ניכר שלמעשה היה נוהג השימוש בספוג, כעצת הרופאים,¹⁴¹ ואין הוראתו אלא בגדר מחאה, השומע ישמע והחול יחול.

ההצדקה ההלכית לעמדה סבילה זו של בעלי ההלכה נוצעה בהבנת טעם המצצה כאמצעי רפואי, כמשמעות פשוטי דברי התלמוד. מי שתקע עצמו לרעה שהמצצה היא מגופי מצות מילה, ואפילו הלכה למשה מסיני, נתקשה להשלים עם חילוף המצצה כפה אפילו כדריעבר. ואולם, מבחינת הקשר בין סיבה ומסובב דומה שהיחס הפוך, ואלה שדבקו בנוהג המקובל רווקא, והאמינו ביכולתם לתת תוקף לרעתם בקרב בני חוגם, נטו להעניק למצצה משמעות רחית דוגמטית ותוקף הלכי מוחלט. לא נתפלא לראות את נציגי האורתודוקסיה בהונגריה ובגרמניה מחזיקים בדעה זו. הכרוח של רבני הונגריה משנת תר"ס אומר, שהמצצה היא 'חלק מחלקי המצוה'.¹⁴² דוברו של הארגון האורתודוקסי בגרמניה, הרב סיני שיפר, רבה של הקהילה הפורשת בעיר קלסרודה, השמיע דעה דומה בהרצאתו בפני רבני הארגון בשנת 1906.¹⁴³

139 שיפר (לעיל, הערה 120), עמ' 18-20.

140 ערוך השולחן, י"ד, סימן רטב, סעיף יב.

141 באותו סעיף מוזכר המחבר את הממליצים לבצע את הפריעה בכלי ולא בצפורניים, ומסיף כי 'כמדינתנו לא שמענו זה'. משמע שעל החדוש במצצה שמעו ושמצנו.

142 ראה לעיל, הערה 117.

143 שיפר (לעיל, הערה 120), עמ' 7-8.

המתנגדים למגמה זו לא התקשו להראות שהיא חרשה מקרוב באה, וכל זמן שהמציצה לא הפכה מטרה להשגת המערערים, חפסו הכל שהיא לא באה אלא כאמצעי רפואי, כדעת החתם-סופר. זו היתה גם דעתו של בן זמנו, רבי שניאור זלמן מלארי, בעל התניא, שבשולחן ערוך שלו (הלכות שבת, שלא, א) כתב: 'והפריעה היא מכלל המילה והמציצה ג"כ (= גם כן) ורוחה את השבת מפני הסכנה'.¹⁴⁴ ואולם נשתנו הזמנים. משעה שהרעה החרשה חזרה ונשנתה בספרי בעלי ההלכה החשובים, היא קנתה לעצמה שביתה כשיטה בין השיטות, ונתקבלה גם על רעתם של בעלי הלכה שלא פעלו על פי מניעי ממציאה הראשונים. רבי חיים חזקיה מריני, מחבר האנציקלופדיה ההלכית 'שדי חמד', אסף כדרכו את כל החומר הנוגע לשאלה הגדולה. אף שישב בקצה היישוב היהודי האירופאי, בחצי האי קרים, הגיעו אליו הדי הוריוכחים על המציצה, ועוד בשנת תרנ"ב (1892) נתבקש הוא עצמו להורות הלכה למעשה בדבר חילוף המציצה בפה במכשיר אחר. הוא נטה תחילה להתיר, אבל משטקף את דעות כל המשיבים, המקילים והמחמירים, קיבל את דעת האחרונים, על נימוקיהם הנעוצים בתפיסת המציצה כחלק מחלקי המצווה.¹⁴⁵ עם זאת, הרעה לא הפכה לשיטה שלטת, ובעלי הלכה פשטנים, לדוגמה רבי שאול נתנון והרב יצחק אברהם קוק, הסתייגו ממנה.¹⁴⁶ אך עצם המציצה כמציצה חלק מהותי מטקס ברית המילה נעדרת היגיון על פי פשוטי השיטה הרוואה במציצה חלק מהותי מטקס ברית המילה נעדרת היגיון על פי פשוטי

הבנת המקור התלמודי, אך אינה חסרה היגיון על פי המגמה שקבעה את התפתחות הפרשנות ההלכית בגסיכות ההיסטוריות של זמנה. המציצה בפה, שהיתה חלק משלים של טקס ברית המילה על פי מראה עיני המסתכל, יצאו עליה עוררין מטעמים שלא היו נקיים ממניעים רפורמיסטיים. יהיה מה שיהיה ייעודה של המציצה, לפי הגדרתה ההלכית המקורית, משהיתה מטרה להתקפתם של המתקנים עוררה אמצעי התגוננות מצד האורתודוקסים. את אחד מאמצעי ההגנה על טקסים ומנהגים דתיים ראה החתם-סופר ב'העלאת האיסור', היינו מתן דרגה גבוהה יותר לנושא המותקף מדרגתו המקורית בהירארכיה ההלכית.¹⁴⁷ החתם-סופר לא היסס להעניק מעמד של חיוב מדאורייתא לנהג שהיה מוגדר מעיקרו כחיוב מדרבנן בלבד; הוא פעל על פי אסטרטגיה זו ביוצעים, והבאים אחריו נהגו על פיה אם לא בהשראתו המודעת הרי מתוך תגובה עיוורת-למחצה למציאות שנקלעו לתוכה. המציצה בפה, המוגדרת מעיקרה כאמצעי רפואי, הפכה כמעט בהסח הדעת להלכה למשה מסיני או לחלק מחלקי המצווה. בזמנו של החתם-סופר עדיין לא היתה המציצה בפה נושא לערעור, ועל כן יכול היה לרדן בו לגופו ולא נזקק לאמצעי ההגנה שהתורה הוא בעצמו. בימי צאצאיו ותלמידיו הניעה שעתה של המציצה להיקלע למערכלת

144 העיר על כך הרב אריה ליב מגדלסון, אצל טערסיס (לעיל, הערה 23), עמ' 13.

145 ראה לעיל, הערה 117. קוטרס המציצה משתרע בעמ' 2683–2747.

146 דעתו של הרב נתנון מובאת אצל סיפר (לעיל, הערה 120), עמ' 8. הרב קוק, רענן כהן, וירושלים תשי"ב, סימן קס: 'ולרעה' לא זו היא הדרך לכרז כשמלה צדקת המציצה'.

147 הביטוי נמצא במכתבו לרב צבי הירש חיות. מובא אצל ציה חיות, ודכ"ה ההוראה, וזלקהא תרנ"ג, יט ע"ב. העיר על כך מ' סמט בדיסטריה שלו, הלכה ודפורמה, וירושלים תשכ"ד, עמ' 158–159.

ההתמודדות בין המתרשים והשמרנים, ועתה נזקקו ההולכים בדרכו של החתם־סופר
לשיטת ההתגוננות של רבם. אמנם, הם סטו עתה מנוסח דבריו בעניין המציצה, אבל ניתן
לומר שמילאו את שליחותו.