

היחס לטקסי בת-מצווה עיון משווה בפסיקה מודרנית

טקס המציין את הגעתה של הבת למצוות לא היה קיים עד העידן המודרני בקהילות שומרות תורה ומצוות. החל מהמחצית הראשונה של המאה הי"ט החלו לחצים, פנימיים וחיצוניים, לכינונו של טקס שכזה. כצפוי, דרכיהם של הפוסקים בשאלה זו, שריח של חדשנות נדף ממנה, התפצלו. במאמר זה אנסה לתאר ולבחון את הדרך בה שקלו ודנו ארבעה פוסקים שונים בשאלה זו: הרב יעקב עטלינגר, הרב משה פיינשטיין, הרב יחיאל יעקב וויינברג והרב עובדיה יוסף. בשנים האחרונות נכתבו מספר מאמרים שעסקו בנושא בת-המצווה אולם מגמת רובם הייתה לסקור ולנתח את ההלכה הפסוקה בתחום זה.¹ לעומת אלו, עניינו של מאמר זה אינו בפסיקה ההלכתית כשלעצמה, אלא בשיקול הדעת ובדרך הפעולה והתפוצה של פוסקים שזכו להתקבל כפוסקים משפיעים ומקובלים. מבחינה זו יש לראות את הדיון כאן כמקרה מבחן שלא רק ללמד על עצמו יצא.

א. הרב יעקב עטלינגר

בפתיחת סימן קז במהדורה החדשה של שו"ת **בנין ציון**² לרב יעקב עטלינגר (להלן: ר"י עטלינגר), רבה הנודע של אלטונה ומחבר ספרי **ערוך לנר**, מופיעה ההקדמה הבאה:

* עיקרו של המאמר הוצג בסמינר שהוקדש לבחינת מעמד האשה בהלכה בקיץ תשנ"ח, במכון ללימודים מתקדמים של מכון שלום הרטמן בירושלים. תודתי למשתתפי הסמינר על הערותיהם והארותיהם.

1. בשנת תשס"ב יצא לאור בירושלים בעריכת שרה פרידלנד בן-ארזה קובץ בשם **בת מצוה** ובו מאמרים הקשורים לבת-המצווה מזוויות שונות. קרובים לנושאי הדיון במאמר זה הם המאמרים הבאים: ש' רפפורט, 'בין טקס חניכה לכניסה למצוות', שם, עמ' 31-39; ד' טואיטו, 'חגיגת בת המצווה - עיון בדרכי פסיקתם של חכמי דורנו', שם, עמ' 40-68; ב' לאו, 'קהילה מעצבת את חגיגת בת המצווה', שם, עמ' 69-83. מחוץ לקובץ זה יש לציין את מאמרו של ב' גזונדהייט, 'חגיגת בת המצווה בהלכה', **דיוקי תורה לספר שמות**, אלון שבות תשנ"ט, עמ' 79-107. במאמר זה ישנו דיון גם בשאלת מדיניות הפסיקה. ראה במיוחד בדברי הסיכום שם, עמ' 106-107.
2. הרב יעקב יוקב עטלינגר, **בנין ציון השלם**, מהד' י' הורוויץ, ירושלים תשמ"ט, ח"ב סימן קז.

נאום לרגל בחינה פומבית בלימודי קודש לבנות בבית הכנסת הגדול של הקהילה האשכנזית באלטונא ביום י' בכסלו תרכ"ז ע"י הרב הראשי הרב יעקב אהרן עטלינגר.

המעין בדברי ר"י עטלינגר שנאמרו במרכזו של הטקס, למד שבהקדמה זו רב הנסתר והמוסתר על הגלוי. בבסיס הטקס עמדה אכן בחינה בלימודי קודש אבל הטקס על כל מרכיביו היה בעל משמעות דתית רחבה בהרבה. משמעות זו לא נולדה יש מאין אלא היא תוצאה של דברים שנאמרו ופעולות שבוצעו במהלך הטקס, ודומה שעיון בטקס המעוצב ובדברי ר"י עטלינגר שעמדו במרכזו של הטקס, עשויים לחשוף את אופיו. דבריו של ר"י עטלינגר מחולקים לשני חלקים. החלק הראשון של הדברים נאמר לפני הבחינה שהייתה טקסית במהותה, ואילו החלק השני, שהנו בעל מאפיינים עיוניים יותר, נאמר לאחריה. להלן יוצג בשלמותו חלקו הראשון של הנאום:

מכובדי, הפעולה שלשמה נאספנו כאן היא ענין חדש בקהילתנו ועל כן הריני מרשה לעצמי להסביר את המטרה על ידי הקדמה קצרה:
הצורה החיצונית היא זו של 'קונפירמציה' שנהוגה אצל מאמינים בדת אחרת, אבל במהותה היסודית היא רחוקה ממנה מאד. שם המטרה היא, שהילדים יקבלו את דתם על עצמם כחובה, אבל בישראל אין צורך בזה כלל. דתנו קשורה מאוד במהלך החיים ורק המות יפריד בין האדם ויהדותו. בישראל אין כל צורך בטקס חגיגי-דתי לקבל התחייבות להאמין, כי לרגל לידתו מוטלות עליו כל מצוות התורה, ובשום אופן לא יוכל להינתק מהן.

הפעולה שאנו מבצעים אותה כאן אינה כעין פולחן, כי אם רק בחינה בלימודי קודש ובעצם אין מקומה בבית הכנסת כי אם בבית הספר, אבל החוק דורש במיוחד לבצע אותה בבית הכנסת. בכל זאת יש לה גם צד של מצוה מהתורה: **קידוש ה'**, הנחשב אצלנו כאחת ממצוותינו החשובות ביותר. הקב"ה ותורתו הם בלב היהודי שני מושגים שאי אפשר להפריד ביניהם. ללא הקב"ה אין לנו דת, ובלי דת לא נכיר את הקב"ה. לכן מי שכופר בתורה כופר בהקב"ה.

מאז תקופות עתיקות ועד ימינו אנו לא חדלו אויבי היהודים להציג את דת התורה כדבר נואל ח"ו מחוסר מוסר ומחוסר אהבה כלפי מאמינים בדת אחרת. לכן רצויה לנו מאוד ההזדמנות המאפשרת לנו באספה גדולה, להראות שניאון זה בשקר יסודו, ולהראות את המוסר הנשגב, את תורת המוסר ויסודות אהבת האדם הטהורה הנכללים בתוך לימוד התורה, וכבר בשחר נערום של בנינו ובנותינו לומדים הם את היסודות הללו. כאשר אנו מכריזים את זאת בפומבי, הרי זה קידוש השם, ועליכן, לקדש עתה, שם שמים ברכים.

מן הדברים עולה בבירור שטקס זה הנו טקס חדש שנכפה על הקהילה על ידי הרשויות, שראו בו יישום יהודי ל-Confirmation (להלן: אישוש) בו חייבים היו כל נער ונערה

מתבגרים בדנמרק.³ ר"י עטלינגר, כמו קהלו, ידע היטב על הדמיון לטקס הנוצרי ועל כן באה מיד בראשית הדרשה פסקה שמטרתה לפרום את הזיקה בין השניים. לטעמו, אין המסורת ההלכתית והמחשבה היהודית מסוגלות להכיל טקס שדומה לטקס האישוש. המצוות מוטלות על יהודי מרגע לידתו כיהודי ואין הוא בן חורין להיפטר מהן, ומכאן שלא נדרש כל אישוש ואישור לקבלת עול מצוות. קביעה עקרונית זו אפשרה לר"י עטלינגר להמשיך ולטעון, שהטקס אינו בעל מאפיינים פולחניים אלא לימודיים ומיקומו בבית הכנסת נובע מאילוץ המחוקק בלבד. אולם ר"י עטלינגר לא הסתפק בכך. בהמשך חלק זה של הדרשה הוא פנה למהלך חדש שבבסיסו עמד הרעיון שקיומו של הטקס הוא "צד של מצוה מהתורה: קידוש ה' הנחשב אצלנו כאחת ממצוותינו החשובות ביותר". דהיינו, אין כאן רק קיום של טקס שר"י עטלינגר וקהלו נדרשים לקיימו כמי שכפאם החוק, אלא יש לטקס משמעות דתית - של קידוש השם - שמצדיקה את קיומו של הטקס החדש אפילו בבית הכנסת.

המהלך בו החל ר"י עטלינגר בחלק הראשון של הדרשה ושגממתו להפוך את חוק המדינה לאירוע שיש בו ממד של מצווה בעלת חשיבות, הולך ומתפתח בחלקו השני של הטקס שהתקיים לאחר עריכת הבחינה. כך מיד בסיום הבחינה ולפני נאומו המרכזי של ר"י עטלינגר שרה מקהלת הנערים של בית הכנסת את שישה עשר הפסוקים הראשונים של תהילים קי"ט, פסוקים העוסקים בקיום המצוות ובאהבת התורה ומצוותיה. דומה ששילובה של מקהלת בית הכנסת באירוע שמתרחש בו מסמנת את האירוע כאירוע השייך לבית הכנסת, דהיינו אירוע בעל משמעות דתית רחבה ולא רק לימודית-תורנית, כפי שהצהיר ר"י עטלינגר בפתיחת חלקו הראשון של הנאום. זאת ועוד; בסיום הדרשה פנה ר"י עטלינגר אל הבנות ואמר:

הוריתן מברכים אתכן בליל שבת ויום טוב לפי מנהג עתיק יומין, ואני אברך אתכן כאן, במקום קדוש: ישימכן אלקים כשרה רבקה רחל ולאח... ה' יברך אתכן וישמור עליכן מכל פגע, ה' יאיר את פניו עליכן בידדות ותמצאנה נא חן בעיניו ובעיני האנשים. ה' יפרוש את כנפי הנהגתו עליכן...

3. מועד הנאום הנו כסלו תרכ"ז (דצמבר 1866). כבר בשנת תקע"ד (1814) נחקק בדנמרק חוק שוויון זכויות וחובות ובו נכללה הדרישה לאישוש הדת לכל אזרח ללא הבדל מין ודת. באותה שנה יצא לאור בקופנהגן בשפה הדנית ספרון האמור להכשיר את הנער והנערה היהודים הלומדים לקראת טקס האישוש. ספר זה זכה לאישור השלטונות ובתחילתו אף מתנוססת חותמת כשרות מלכותית. חוקי השוויון הדניים התקבלו במחוז שלזוויג-הולשטיין בשנת תרי"ד (1854) אך הם לא הופעלו באופן מיידי, וניתנה רשות להמשיך הניהול העצמי של היהודים לפרק זמן נוסף. עם השתלטותה של פרוסיה על מחוז זה בתרכ"ד (1864) החל תהליך מואץ של החלת חוקי השוויון. שינוי זה הוא שהביא לכך שרק לקראת המחצית השנייה של שנות השישים החל ר"י עטלינגר בביצוע הטקס. ראוי לציין בהקשר זה שכבר שלוש שנים קודם לכן, בשנת תרכ"ג (1863), הופסקה פעילותו של בית הדין באלטונה על ידי פרידריך השביעי מלך דנמרק, וגם זאת מתוך אותה מגמה שוויונית.

אמור מעתה, ה'מקום הקדוש' - בית הכנסת, הפך ממקום כפוי על פי חוק לביצוע הטקס, למקום בעל איכות רוחנית שבו ראוי ורצוי שרבה של הקהילה יבוא ויכפול את ברכת ההורים המסורתית. בהקשר זה ראוייה לתשומת לב גם התפילה שאותה נשא ר"י עטלינגר בסיום דרשתו. בחלק זה מודגש היטב ההיבט של קידוש השם שבו נפתח החלק הראשון של הדברים תוך שנשזרים בו רעיונות שפותחו בחלקה המרכזי של הדרשה שנאמרה מיד לאחר שירת המקלה:⁴

שוכן במרומים, לפני אלפים בשנים עירבבת במדבר סיני מים ואש והדלקת בלבבות עמך את להט התורה, אשר קרני אורה חודרות בכל עת אל תוך האפלה הרוחנית, עד שיאירו את כל יושבי תבל. תן למאמיניך את טוהר המים ואת אש האהבה אליך ואל הבריות כולם, והחדר אש לתוך לבבם כדי לעבדך בלבב שלם. יהי רצון שבניך יראו תמיד את סמל המדבר עם כל ויתוריו, כדי שלא יחפשו אושר וברכה בעושר הגשמי כי אם בצניעות.

יהי רצון שהורי הבנות הללו יראו את מלוא השמחה וירוו נחת מהן עד זקנה ושיבה טובה. יהי רצון, שהפרחים הנהדרים האלה הרכים עכשיו, יצמחו לתפארת בגינתך ובכל חייהם יעלה הריח הנעים לפני כסא כבודך!

אדון העולם, ברך את ממשלת הארץ הרמה, את יועציה ואת פקידיה, את העיר הזאת ואת אזרחיה. ברך את הקהילה הקדושה הזאת ואת ועדה. ברך את אנשי האספה הזאת המקשיבים בכונה להודעת דבריך. אבינו שבשמים, ברך את כל בני האדם היושבים בכל חלקי הארץ, וקרב את הזמן שכולם יעבדו לך ממזרח השמש עד מבואו!

ברור על כן, שמיקומו של הטקס בבית הכנסת, שיתוף המקלה בטקס ופעילותו של הרב לא כמורה, אלא בעיקר כמברך הבנות וכמי שמתפלל עבורן ועבור יושבי תבל בכלל, יצרו אצל הנוכחים תחושת השתתפות בטקס התבגרות בעל משמעות דתית, שהצד הלימודי שבו הנו חלק ממכלול, ולא דווקא החלק החשוב. יתרה מזאת; תכניה של הדרשה וניסוחם המעוצב היטב מבחינה רטורית העלימו כמעט לחלוטין את רושמה של הפתיחה שבה הודיע ר"י עטלינגר למאזיניו שהטקס המבוצע הנו כפוי, עד כדי כך שנדמה לעתים שר"י עטלינגר בעצמו ראה בכפייה החיצונית אמצעי שעשוי להקל על קליטתו של טקס התואם את ערכיו ואת ערכי קהילתו.

4. בחלק המרכזי של הדרשה יצר ר"י עטלינגר זיקה בין בריאת העולם, שבה נבראו בתחילה המים והאש כשלאחריהם הופיע האור, לבין הבריאה השנייה - מתן תורה - שהייתה אף היא בעירוב של אש ומים כאשר האור - התורה - מופיע לאחר היות האש והמים. בהמשך הדברים מאופיינים האש, המים והמדבר שבו ניתנה התורה והופכים לסמלים לטוהר, התלהבות וויתור. בקטע המצוטט, שהוא התפילה שנאמרה בסיום הדרשה, חזר ר"י עטלינגר למוטיבים הללו כחלק מתפילתו.

בנקודה זו ראוי להזכיר שהדרשה שאותה ניתחנו בפתחת המאמר, נישאה בערוב ימיו של ר"י עטלינגר,⁵ אולם שאלת קיומם של טקסים מסוג זה העסיקה את ר"י עטלינגר כבר ארבעים שנה קודם לכן, עוד בתקופה בה עמד בראש הקלויז במנהיים, משרתו הרשמית הראשונה (1826-1836).⁶ בקיץ תק"ץ (1830) יצא ר"י עטלינגר נגד החלת טקס האישוש במדינת באדן. אולם לצד הצבת האיסור קבע ר"י עטלינגר שאם הטקס לא יפריע למהלך התפילה בבית הכנסת ואם הנשים הבוגרות תשבנה בנפרד מן הגברים, אזי אף שאין הטקס, המיועד לבנים ולבנות, ראוי, אין הוא סותר את דת ישראל.⁷ הנחיותיו המגבילות של ר"י עטלינגר התקבלו, והוועד הראשי של יהודי באדן קיים טקסים שאמנם לא היו ראויים אבל היו כדת ישראל, על פי קביעותיו של ר"י עטלינגר.⁸

בניסן תרי"ד (1854), כעשרים שנים לאחר פרסום ההנחיות הללו בבאדן ושלוש עשרה שנים לפני הטקס הראשון אותו ביצע ר"י עטלינגר באלטונה, פרסם ר' אברהם זוטר, ידידו הקרוב של ר"י עטלינגר ורבה של מינסטר, בביטאון של ר"י עטלינגר - **שומר ציון הנאמן**, תשובה הנוגעת לטקס זה:⁹

הנה הוספת לשאול אם יפה המנהג שהנהיגו המחדשים להתדמות לנכרים בענין קאנפירמאטיאן. וזה ברור כאשר כתבתי והוכחתי בעלים לתרופה בשצ"ה [= שומר ציון הנאמן] סי' קנ"ג כי הוי חוצפא ופריצות לבת ישראל לבא לכנסת אנשים כי כבודה בת מלך פנימה. וגם אם לא יבאו כי אם הנערים בני בר מצוה להתנהג מנהג חדש זה, אין להתיר אותו, כי הוא נגד תורתנו הקדושה, כי כללא הוא כל איש ישראלי מושבע ועומד מהר סיני הוא, והם שואלים את נערי ישראל אם רוצים לכנוס לברית? ואבותינו הקדושים אשר היו במעמד הר סיני בקבלת התורה אמרו נעשה ונשמע. ובפירוש אמר השם לאבותינו 'ולא אתכם לבדכם אנכי כרת את הברית הזאת ואת האלה הזאת כי את אשר ישנו פה עמנו עמד היום'... ומכל זה נראה כי קאנפירמירען אשר הנהיגו המחדשים איננו חזוק כי אם

5. ר"י עטלינגר נפטר בא' חנוכה תרל"ב דהיינו בשלהי שנת 1871. הטקס הראשון שנוהל על ידו התקיים ב' בכסלו תרכ"ז, ארבע שנים קודם פטירתו.
6. ראה: י' הורוויץ במבוא לספר **בנין ציון השלם** (לעיל, הערה 2), עמ' 15-17; י' עמנואל, 'פרקים בתולדות הרב יעקב עטלינגר ז"ל', **המעין** יב, ב, תשל"ב, עמ' 26.
7. ראה: A. Lewin, *Geschichte der badischen Juden seit der Regierung Karl Friedrichs* (1738-1909), Karlsruhe 1909, pp. 256-257.
8. תחילת התהליך של כניסת הטקסים לעולמן של הקהילות היהודיות בגרמניה החל בעשור הראשון של המאה הי"ט. במהלך רוב התקופה הזו המניע היה פנימי, דהיינו רצון בני הקהילה ללא כל כפייה חיצונית. ראה: L. Zunz, *Gesammelte Schriften* 2, Berlin 1876, p. 215; מ' אליאב, **החינוך היהודי בגרמניה בימי ההשכלה והאמנציפציה**, ירושלים תשכ"א, עמ' 257-270. ראה גם: ש' רפפורט (לעיל, הערה 1), עמ' 31-33. לדעת רפפורט טקס זה הונהג רק בקהילות הרפורמיות בגרמניה. לאור האמור, דבריו בנקודה זו טעונים תיקון.
9. ראה: א' זוטר, **שומר ציון הנאמן**, אלטונה תרי"ד, עמ' שמח-שמט.

הרוס הדת, כי לפי שטותם הנער בן שלש עשרה שנה המשכיל אשר איננו מסכיל בכסילותם אינו בכלל ישראל וצריך הנער לעשות מעשה נעורות בבית הכנסת קרץ בעינו מלל ברגליו כאשר עושי' המשחקים בבתי טרתיאות. ואם ילמד היטב אפילו ספר אחד מעשרים וארבעה יחזק אמונתו יותר מכל שיחה בטלה שלהם.

כמדומה, שהתלבטויותיו של ר"י עטלינגר מראשית שנות השלושים והמקום אותו נתן לר' אברהם זוטרא לפרסום התנגדות כה חריפה בעיתון שבניהולו, פינו את מקומם להסכמה ולעידוד טקס התבגרות בעל משמעות דתית לבנים ולבנות. את מאמץ הדחיקה והדחייה של הטקס המחודש, החליף בערוב ימיו ניסיון לעיצוב טקס דתי בעל משקל הכולל גם מרכיבים שאותם שלל ר"י עטלינגר בעצמו בעת שפעל במנהיים. מתיאור הטקס על ידי ר' אברהם זוטרא משתמע שהנערים היו נשאלים "אם רוצים לכוון לברית". בדרשתו של ר"י עטלינגר משנת תרכ"ז אכן אין אזכור לשאלה זו או דומה לה, וסביר שהקדמתו לדרשה באה להגדיר את הטקס ואת שונותו מטקס האישוש דווקא בנקודה זו. אולם מתיאור הטקס שהתקיים באלטונה בתר"ל (1870), שלוש שנים לאחר קיום הטקס הראשון, אנו קוראים שר"י עטלינגר שאל:¹⁰

התשמרו ותעשו את כל הדברים אשר למדתם ואשר שמענום היום מפיהם?
הנבחרים עמדו על רגלם וענו קול אחד: כן נעשה!

אין ספק שבשאלה זו לא מונחת האפשרות של אי-שייכות לקהילה ובכך היא שונה באופן מהותי מן השאלה שנשאלה בטקס האישוש הנוצרי. אולם מן הצד השני יש לתת את הדעת שאך שלוש שנים קודם לכן היטיב ר"י עטלינגר להסביר מדוע שאלה מסוג זה אינה אפשרית כלל, והנה עתה היא הפכה להיות חלק מן הטקס.¹¹

המעניין הוא שטקס זה, שתפס מקום משמעותי בחיי קהילת אלטונה, נותר עלום כמעט לחלוטין. דרשתו של ר"י עטלינגר משנת תרכ"ז ראתה אור רק בשנת תשמ"ט בעת עריכת המהדורה החדשה של שו"ת **בנין ציון** בידי יהודה א' הורוויץ, מצאצאי המחבר. לטקס זה התייחס המהדיר במבואו פעם אחת בלבד, תוך שהוא מגדירו כ"בחינה בלימודי הקודש".¹² ספרות השו"ת וההלכה שנוקקה לבירור מקומו של טקס בת-המצווה אינה מזכירה תקדים זה ולו פעם אחת. במלאת מאה שנים לפטירתו של ר"י עטלינגר פרסם ר' יונה עמנואל ביוגרפיה של ר"י עטלינגר בה כתב:¹³

10. ראה: י"ל פעטוחאוסקי, עיתון **המגיד**, כ"ג בסיוון תר"ל.
11. ובשאלה זו הושלם מבנה הטקס כפי שמתארו צונץ (לעיל, הערה 8), עמ' 215: שירה, תפילה, נאום המורה, בחינה, נאום ואזהרת המורה לתלמידים, הצהרת אמונים ותפילה, ברכת כוהנים, תפילה, שיר סיום.
12. י' הורוויץ (לעיל, הערה 2), עמ' 21. ראה גם הערתו על סימן קז, במהדורת **בנין ציון השלם**, תשס"ב.
13. י' עמנואל (לעיל, הערה 6), עמ' 25-35. הקטע המצוטט נמצא בעמ' 28-29.

מספרים על ר"י עטלינגר שבהתחלה לא התנגד לשנויים קטנטנים, כגון לנאום דרשה לכבוד בת מצוה, אך במרוצת הזמן ראה ר"י עטלינגר שאין אפשרות לפשרות עם אנשי הרפורם ולכן לחם מלחמה גלויה נגד כל נסיונות הרפורם ואף הזהיר רבנים חרדים לא להסכים לשום שנויים.

במאמרו לא חשף ר' יונה עמנואל את מקור המידע שבידו, אולם בגיליון מכתב שנשלח אליו על ידי ר' ישראל וועלץ ושנדפס בספרו **דברי ישראל** הוא כתב:¹⁴

והר"י עמנואל אמר לי ששמע מחותנו הר"ר שלמה אדלר הי"ד¹⁵ בשם זקינו הגר"ד הלוי במברגר מווירצבורג זצ"ל שהיה לו מסורה מהגאון בעל ערוך לנר זצ"ל שבבת מצוה היו נכנסים לאולם שע"י ביהכנ"ס והיה דורש דרשה להבת מצוה.¹⁶

המסורת שבידי ר' יונה עמנואל בודדה את הדרשה כמרכיב יחידי בטקס ואף הוציאה אותו ל"אולם שע"י ביהכנ"ס". ברור שמסורת זו מצמצמת מאוד את משמעות הטקס שנעשה באלטונה החל משנת תרכ"ז. יתרה מזאת, התהליך אותו מתאר עמנואל היה הפוך. בתחילה היסס ר"י עטלינגר, ורק בשנות חייו האחרונות הוא ניאות לעצב טקס דתי לציון התבגרותם של ילדי הקהילה.¹⁷

14. 'י וועלץ, שו"ת **דברי ישראל**, ח"ב - ליקוטי תשובות, ירושלים תש"מ, סימן ז, עמ' קסג-קסד.
15. ראה: מ' ברויאר, 'פרקים בתולדות רבי שמשון רפאל הירש', **המעין** יב, א, תשל"ב, עמ' 61, הערה 25: "ושמעתי מפי מו"ר ד"ר שלמה אדלר שראה דרשה מודפסת של בעל ערוך לנר לכבוד חגיגת בת מצוה".

16. על עדות זו כתב ר' ישראל וועלץ: "ולדעתי אין לסמוך על שמועה זו. כי ראשית למה לא נזכר זה בספרי הגר"ד הנ"ל ביד הלוי ב' החלקים, ובס' נטיעה של שמחה. זאת ועוד, עי' בשדה חמד פאת השדה... שאין לסמוך על מה שמעידים אפילו גדולים וטובים שנעשה זה ימים ושנים מעשה בכי האי גוונא דרובם כזבים מעיקרא וטוב שבהם השומע לא דק ומדמה מילתא למילתא ואין לסמוך עליו אפילו הוא בר סמכא עכ"ל השד"ח... ולכן גם אני אומר שאין להאמין זאת על צדיק כמותו". האמנם כן??

17. ראה גם: J. Bleich, 'Between East and West: Modernity and Traditionalism in the Writings of Rabbi Yehi'el Ya'akov Weinberg', in: M.Z. Sokol (ed.), *Engaging Modernity - Rabbinic Leaders and the Challenge of the Twentieth Century*, New Jersey 1997, p. 204, n. 81; M.B. Shapiro, *Between the Yeshiva World and Modern Orthodoxy, the Life and Works of Rabbi J. J. Weinberg*, London 1999, p. 209, n. 160 הלכו בעקבות הורוויץ, מהדיר שו"ת **בנין ציון** והגדירו את הטקס הנדון כבחינה בלבד - ללא כל משמעות דתית. בלייך אף ראתה בעיצוב הטקס באלטונה מהלך המשכי לעמדתו הסרבנית של ר"י עטלינגר בבאדן. לעומתם ראה: מ' ברויאר, **עדה ודיוקנה**, ירושלים תשנ"א, עמ' 44-45: "הרב יעקב עטלינגר הירשה זמן מה באלטונה לקיים טקס בת-מצווה ורק שינה את שמו ל'בחינה בדת'". ראוי לציין שר"י עטלינגר קיים את הטקס משנת תרכ"ז ועד סמוך לפטירתו ואין כל סיבה להניח שהוא הפסיק בעצמו את קיומו של הטקס כפי שעלול להשתמע מהמילים "זמן מה".

ברור על כן שלאחר התלבטות והסתייגות שנמשכו למעלה משנות דור החליט ר"י עטלינגר לאמץ את המהלך החדש. מסתבר, שפרק הזמן הארוך שעבר מאז החל הדיון בסוגיה זו להסעיר את הקהילות האורתודוקסיות בגרמניה, לצד העובדה שבסיכומו של דבר הטקס נכפה על פי חוק על קהילות, הקלו על החלטתו. אולם למרות זאת חשוב להדגיש, שניתוח דבריו כמו גם ניתוח מבנה הטקס מלמדים שר"י עטלינגר ראה בטקס זה גם טקס המבטא את ערכיהם הרוחניים והדתיים של בני קהילתו. השאלה המתבקשת עתה היא, כיצד שיכנע ר"י עטלינגר את עצמו ואת קהלו בנחיצותו ובמשמעותו של טקס זה? נראה לי שדבריו בסמוך לתחילת דרשתו הם נקודת מפתח להבנת התהליך:

בכל זאת יש לה גם צד של מצוה מהתורה - קידוש ה' - הנחשב אצלנו כאחת המצוות החשובות ביותר.

בהמשך הפתיחה הבהיר ר"י עטלינגר שעיקר קידוש השם נובע מכך שמהכרת תוכני הבחינה ילמדו הנוכחים שאינם מבני ברית, שהחינוך היהודי המסורתי מקנה לחניכיו יסודות מוסריים ואהבת אדם שאינה מצמצמת עצמה לבני הקהילה היהודית. רעיון זה פותח בעצמה רבה לאורך הדרשה כולה, וגם דבריו שהתייחסו לתכונות מוסריות כענווה, מסירות והתלהבות דתית, שירתו את הטיעון העיקרי שלטקס זה יש משמעות דתית של קידוש השם, ועל כן נכון לעצבו כטקס דתי בעל משקל ולא רק כביצוע חובה חוקית שלא ניתן להימנע ממנה. ברור על כן, שגם אם עיצובו הראשוני של הטקס היה באונס, הרי שסופו היה ברצון. דבריו של ר"י עטלינגר על חשיבותו ומקומו של הטקס לא היו מן השפה ולחוץ ויש בהם כדי ללמד על כך שר"י עטלינגר ראה בו משמעות דתית לבנות, למשפחתן ולקהילה כולה על רקע קשריה עם העולם הסובב אותה.¹⁸ התפיסה שלמצוות קידוש השם משקל רב בעיצוב הפסיקה ההלכתית אינה זרה לעולם ההלכה.¹⁹ בתלמוד הירושלמי מופיע סיפור על שמעון בן שטח שהשיב אבדה לנכרי אף שמצד הדין לא היה חייב לעשות כן, וזאת בנימוק:

18. על כך שכך התקבל ונתפס הטקס ניתן ללמוד גם מתיאורו של י"ל פעטוחאווסקי (לעיל, הערה 10). במאמרו מתואר הטקס שנערך בי"ד בסיוון תר"ל באלטונה בהנחייתו של ר"י עטלינגר. מן התיאור המליצי משתמע בבירור שהטקס היה בעל משקל רב בחיי קהילת אלטונה עד שגם שכניהם מהמבורג נכחו בו. ראוי לציין שקטעי המקהלה בשני הטקסים היו שונים וכן שבעוד שהטקס בתרכ"ז היה טקס שיועד רק לבנות הרי שבטקס בתר"ל, דהיינו שלוש שנים מאוחר יותר, השתתפו עשרים ושניים נערים ונערות.

19. ראה: י' בלידשטיין, 'קידוש השם' ו"חילול השם" - השכר והנוק, **אקדמות** יא, תשס"ב, עמ' 123-125. במאמרו מובאת כדוגמה נוספת על זו המובאת להלן, גם פסיקתו של הרא"ש בפסקיו לבבא קמא פ"י י"ד. ראה גם: י' טברסקי, 'קידוש השם וקידוש החיים היבטים של קדושה במשנת הרמב"ם', בתוך: י' גפני וא' רביצקי (עורכים), **קדושת החיים וחירוף הנפש - קובץ מאמרים לזכרו של אמיר יקותיאל**, ירושלים תשנ"ג, עמ' 167-190, ובפרט עמ' 182.

מה אתון סברין שמעון בן שטח ברברון הוה? בעי הוה שמעון בן שטח משמע
ברין אלהון דיהודאי מאגר כל הדין עלמא²⁰
(ירושלמי בבא מציעא פ"ב דף ח ע"ג).

אולם סיפור זה שאותו ניתן היה לראות כמעשה הראוי רק לחכמים ולתלמידיהם ובדומה
לרשימה המופיעה בבבלי יומא פו ע"א,²¹ מתעצב באופן חריף ביותר בניסוחו של
הרמב"ם:

אבידת הגוי מותרת שנ' אבידת אחיך. והמחזירה הרי זה עובר עבירה מפני שהוא
מחזיק ידי רשעי עולם ואם החזירה לקדש את השם כדי שיפארו את ישראל וידעו
שהם בעלי אמונה הרי זה משובח (הלכות גזלה ואבדה פ"א ה"ג).

בהסתמך על סוגיית סנהדרין עו ע"ב קבע הרמב"ם שהשבת אבדת גוי היא עברה. אולם
בהתבסס על התנהגותו של שמעון בן שטח קבע גם הרמב"ם, שגדול כוחו של קידוש
השם עד כדי שידחה את כוחו של האיסור להשיב את אבדת הגוי.

הטיעון של ר"י עטלינגר, שאפשר ואף עודד מבחינה רעיונית את קיומו של הטקס
באלטונה, דומה מאוד למהלך זה של הרמב"ם. בדומה לרמב"ם שילב ר"י עטלינגר את
הערך של קידוש השם לא רק ביחס למקרים 'ניטרליים', אלא גם במקרים שראיית העולם
ההלכתית הבסיסית שלו ראתה את הפעולה כבעייתית מבחינה הלכתית. יתרה מזאת;
במידה רבה מהלכו של ר"י עטלינגר מהווה עליית מדרגה ביישום הערך של קידוש השם
בשיקול ההלכתי. בעוד שהרמב"ם שילב בין שני מקורות קיימים בספרות התלמודית -
סוגיית סנהדרין והסיפור שבירושלמי - ועשאם למקשה אחת ובכך יצר למעשה את
המשמעות החדשה, הרי שר"י עטלינגר הפעיל את העיקרון של קידוש השם במקרה זה
ללא כל תקדים תלמודי. הבדל זה קשור, כמובן, באופי פעילותו של ר"י עטלינגר לעומת
הרמב"ם. ר"י עטלינגר היה רב שהיה צריך לקבוע הלכה לבני קהילתו בפועל, ומשום כך
היה עליו להתחשב בתנאי זמנו ובערכי בני קהילתו בשעה שבא לקבוע ולנסח את
פסיקותיו.²² לעומת זאת מגמתו של הרמב"ם במשנה תורה הייתה שונה בתכלית. הוא
ביקש לחבר חיבור הלכתי בו תכנס ההלכה לפרטיה ולכללותיה. קידוש השם במשמעות
בה דנו קודם לכן הוא עיקרון על-הלכתי שיישומו מותנה במצבים חברתיים, בהקשרים
תרבותיים ובנסיבות שהזמן גרמן. דיון קונקרטי מסוג זה נעשה מטבעו על שולחן
עבודתם של הרב והדיין ואת התוצר של דיוניהם נוכל למצוא לרוב בתשובותיהם בעל

20. תרגום: מה אתם חושבים שמעון בן שטח ברבר היה? רוצה היה שמעון בן שטח לשמוע 'ברוך
אלוהיהם של היהודים' מכל שכר שבעולם הזה.

21. "היכי דמי חילול השם? אמר רב: כגון אנא אי שקילנא בישרא מטבחא ולא יהיבנא דמי לאלתר...
רבי יוחנן אמר: כגון אנא דמסגינא ארבע אמות בלא תורה ובלא תפילין".

22. רעיון קידוש השם כדרך חיים המעוררת כבוד והתפעלות מצד הנכרים הנו מאושרות החשיבה של
האורתודוקסיה הגרמנית. לדרך השימוש בטיעון זה בספרות שאינה הלכתית ראה: מ' ברויאר, עדה
ודיוקנה - אורתודוקסיה יהודית ברייך הגרמני 1871-1918, ירושלים תשנ"א, עמ' 42.

פה ובכתב. לעומת זאת, המחוקק או כותב ספרי ההלכה והחוק - וכוה הוא **משנה תורה** לרמב"ם - אינם נדרשים מטבעם לפרט יישומי הלכה במצבים משתנים. סביר שאלמלא הופעת סיפורו של שמעון בן שטח בירושלמי לא היינו מוצאים אזכור לעמדה זו **במשנה תורה** לרמב"ם, לא בגלל אי-הסכמתו לה אלא משום שמקומו של יישום מסוג זה לא יכירנו במסגרת הספרותית שקבע הרמב"ם לעצמו.²³

ב. הרב משה פיינשטיין

הדיון בעניין בת-מצווה בתוך המסגרות האורתודוקסיות התעורר לחיים בשנות החמישים של המאה העשרים כאשר תשובותיו של הרב משה פיינשטיין הפכו להיות הגל המניע של הדיון ההלכתי בעניין.²⁴ לשלוש תשובותיו הגיבו באופן ישיר ועקיף הרב יחיאל יעקב וויינברג, עוד בראשית שנות השישים, והרב עובדיה יוסף שנדרש לסוגיה זו לראשונה בשנת תשל"ו.

בתשובה שנכתבה בחורף תשט"ז כתב הר"מ פיינשטיין:²⁵

בדבר ענין החפצים להנהיג איזה סדר ושמחה בבנות כשנעשו בנות מצוה, הנה אין לעשות זה בבית הכנסת בשום אופן אף לא בלילה, כי בבית הכנסת אינו מקום לעשות דברי הרשות אף בנבנו על תנאי, והצערעמאניע של בת מצוה הוא ודאי רק דברי רשות והבל בעלמא ואין שום מקום להתיר לעשות זה בבית הכנסת. וכ"ש בזה שהמקור בא מהרעפארמער וקאנסערוואטיווער. ורק אם רוצה האב לעשות איזה שמחה בביתו רשאי אבל אין זה שום ענין וסמך להחשיב זה דבר מצוה וסעודת מצוה, כי הוא רק כשמחה של יום הולדת בעלמא. ואי איישר חילי הייתי מבטל במדינתנו גם סדר הבר מצוה של הבנים שכידוע לא הביא זה שום איש לקרבו לתורה ולמצוות ואף לא את הבר מצוה אף לא לשעה אחת, ואדרבה בהרבה מקומות מביא זה לחלול שבת ועוד איסורים. עכ"פ מה שכבר הונהג בפה וגם בא זה ממקור מצוה קשה לבטל אבל לחדש זה בבנות שהוא בלא מקור מצוה כלל, אף בבית ודאי ה' יותר טוב למנוע אף שליכא איסור, אבל לעשות בביהכ"נ אף בלילה בשעה שאין מתפללין אסור.

עמדתו של הר"מ פיינשטיין היא נחרצת לאיסור. בפתיחת התשובה ובסיומה הוא קבע שאין לאפשר ביצוע מסיבת בת-מצווה בבית הכנסת גם שלא בשעת התפילה ושלא בשעת פעילות בית הכנסת. נראה שבקביעה זו רצה הר"מ פיינשטיין למנוע כל משמעות

23. לשאלת היחס בין ספרי פסקים לשו"ת ראה: י"ז כהנא, **מחקרים בספרות התשובות**, ירושלים תשל"ג, עמ' 97-107.

24. למעשה, הרב אהרן וואלקין מפינסק היה הראשון שנדרש להשיב בעניין זה. ראה: שו"ת **זקן אהרן**, פינסק תרצ"ב, סימן ו. לתיאור נסיבות השאלה וניתוח תשובתו השוללת מכול וכול את קיומו של הטקס ראה: ב' גזונדהייט (לעיל, הערה 1), עמ' 82-83.

25. הרב משה פיינשטיין, **אגרות משה**, אורח חיים, ח"א, נוא יארק תשי"ט, סימן קד.

דתית, ולו 'גאוגרפית', היינו שימוש במרחב בעל משמעות דתית, מטקס בת-המצווה. מאמץ נוסף השקיע הר"מ פיינשטיין בניסיון לשכנע את השואל לבטל אף טקסי בת-מצווה הנעשים בבית וזאת "אף שליכא איסור". את מניעיו להתנגדותו הגורפת מבאר הר"מ פיינשטיין בכך שראשיתו של הטקס הייתה בקהילות רפורמיות וקונסרבטיביות.²⁶ תפיסה זו הביאה את הר"מ פיינשטיין לטעון גם נגד קיומם של סדרי בר-מצווה לבנים, טיעון שהר"מ פיינשטיין עצמו היה מודע לכך שהוא סותר את המסורת ואת ההלכה המקובלת, ואין לראותו אלא כרטוריקה בעלמא.²⁷ ניתן לשער שאלמלא ראיית מציאות זו, לא הייתה התנגדותו של הר"מ פיינשטיין כה חריפה ואולי לא הייתה קיימת כלל.

שלוש שנים מאוחר יותר, בקיץ תשי"ט, נשאל הר"מ פיינשטיין בשנית בעניין זה. השואל, הרב מאיר כהנא שכינה באותה עת כרב בארצות הברית, התחייב ככל הנראה למשפחה כלשהי לחוג את חגיגת בת-המצווה בבית הכנסת, ורק לאחר מתן ההתחייבות הוא שלח שאלה באשר ללגיטימיות של מחויבות זו להר"מ פיינשטיין:²⁸

בדבר עצם חגיגת בת מצווה אין בזה ענין סעודת מצוה אלא הוא כשמחה של יום הולדת בעלמא שהוא רשות ולכן אין לעשות בביהכ"נ שסעודות הרשות אין להתיר בביהכ"נ אף כשנכנה על תנאי. אבל לעשות קידוש בביהכ"נ שנוהגין ברוב בתי כנסיות דמדינה זו לעשות בכל שמחה שיש להאדם לא גרעה שמחה זו משאר שמחות שעושין ורשאה גם לומר איזה מילים לכבוד שמחתה וזה מסתבר שיסגי להתועלת שסבור כתר"ה שיש בזה אבל לא תאמר על הבימה אלא אצל השלחן שעושין הקידוש שם.

ובדבר הבת מצווה שכבר נקבעה אם יכול כתר"ה באופן שלא יהיה זילותא לכתר"ה וגם שלא יהיה מחלוקת לשנות שיהיה רק בעשיית קידוש יראה לשנות ואם אפשר להיות מזה מחלוקת או זילותא לכתר"ה על שחוזר בו יניח כמו שהוקבע, אבל להבא ינהיג שיהיה רק בעשיית קידוש הרגיל לעשות בכל שמחה שיש לאדם.

והתועלת שכותב כתר"ה, לפי הנראה יוצא מזה אדרבה קלקולים בחלול שבת ועוד ואף בבנים לא ראינו תועלת מזה לקרבו לתורה ולמצות ואף אם באיזה בת יוצאת מן הכלל ראה כתר"ה איזה תועלת ברובא דרובן הוא אדרבה קלקול ולכן יש לרחק ענין החדש דחגיגת בת מצווה ולא לקרב אבל בלא מחלוקת כדלעיל.

בתשובה זו שינה הר"מ פיינשטיין את טעמו וסגנונו באופן משמעותי. מן הפן הסגנוני ניתן להבחין בכך שהסעודה שהוגדרה בתשובה הקודמת כ"הבל בעלמא" שינתה את אופיה ל"סעודת רשות". מן הפן ההלכתי הציע הר"מ פיינשטיין לציין את בת-המצווה

26. ובעניין זה מזכירים דבריו את טיעונו של ר' אברהם זוטרא, ראה לעיל בסמוך להערה 9, ואת פסיקתו של הרב אהרן וואלקין (לעיל, הערה 24).

27. ראה להלן הערה 33 ובסמוך לה.

28. הרב משה פיינשטיין, **אגרות משה**, אורח חיים, ח"ד, בני ברק תשמ"א, סימן לו.

באמצעות ביצוע קידוש "הנהוג בכל שמחה" שאליו ניתן לצרף דרשה של כלת בת-המצווה, וזאת בחללו של בית הכנסת אף אם לא במרחב המיועד לתפילה ולדרשה - "ליד הבימה". הר"מ פיינשטיין שאך שלוש שנים קודם לכן שלל לחלוטין ציון כלשהו של בת-המצווה, הציע למעשה בתשובתו השנייה סדר יום לטקס זה, גם אם את תשובתו סיים בקביעה שאת חגיגת בת-המצווה יש לרחק ולא לקרב. זאת ועוד; לתשובתו של הר"מ פיינשטיין ישנו גם חלק 'דיעבדי', שדן באפשרותו של השואל להיחלץ מהתחייבות שכבר נתן לקיומו של טקס בת-המצווה בבית הכנסת שבו כיהן כרב. בחלק זה של התשובה התיר הר"מ פיינשטיין לבת-המצווה לשאת את דרשתה מן הבימה, כדי למנוע את ביזיון הרב שלא יעמוד בדיבורו וכדי למנוע מחלוקת. דומה בעיני, שחלקה ה'דיעבדי' של התשובה הוא בעל משקל הלכתי וציבורי שאינו פחות מחלקה שנוסח כ'לכתחילה' וזאת משתי סיבות. האחת, עצם האישור לקיום אירוע מסוג זה בבית הכנסת מלמד שהר"מ פיינשטיין לא ראה בכל העניין איסור גמור. לו התייצבותה של הבת לדרשה בבית הכנסת הייתה נראית בעיניו כאיסור גמור, סביר ששיקולי כבוד הרב ומניעת מחלוקת לא היו מסייעים להכשיר את האיסור גם בדיעבד. זאת ועוד; פוסק בעל השפעה כהר"מ פיינשטיין ודאי היה מודע לכך ששיקולים של כבוד הרב, ועוד יותר מכך מניעת מחלוקת, הנם שיקולים שמטבעם הם כחומר ביד היוצר. רבנים מקומיים שירצו לקדם ולשלב את טקסי בת-המצווה בקהילותיהם יוכלו להיתלות באילן גבוה כהר"מ פיינשטיין תוך הגמשת המונח מניעת מחלוקת, וכך פסיקתו של הר"מ פיינשטיין עלולה הייתה להתהפך על פניה ולהפוך לכלי עזר בקידום שילובם של טקסי בת-מצווה בבתי כנסת אורתודוקסיים.²⁹

דומה שמועדי ההדפסה של שתי התשובות הללו מעידים שהר"מ פיינשטיין אכן היה מודע לבעיות אלו. התשובה הראשונה, הדוחה מכול וכול את האפשרות של קיום טקסי בת-מצווה, נכתבה בשנת תש"ז והודפסה על ידי הר"מ פיינשטיין בשנת תשי"ט בשו"ת **אגרות משה ח"א**. ואילו התשובה המקלה, שנכתבה בקיץ תשי"ט לא הודפסה בקובץ שראה אור סמוך למועד כתיבתה, בשנת תשכ"ד,³⁰ ואף לא בקובץ **אורח חיים ח"ג** שהודפס בשנת תשל"ג, והיא המתונה עד הדפסת **אורח חיים ח"ד** שראה אור בשנת תשמ"א, סמוך לפטירת הר"מ פיינשטיין. ברור על כן שבעת שכתב הר"מ פיינשטיין את תשובתו המקלה בשנת תשי"ט הוא ראה אותה כתורה שאין למוסרה אלא לצנועים. רק כעבור עשרים ושתיים שנים ראה לנכון הר"מ פיינשטיין לצאת עם התשובה הוותיקה הזו ולקובעה כהלכה כתובה שהפרסום יאה לה. אצל פוסק בשיעור קומתו והתקבלותו של הר"מ פיינשטיין, תהליך ההדפסה הנו שלב בעל חשיבות שאינה פחותה מן הכתיבה

29. ומעין מה שאירע להנחיותיו של ר"י עטלינגר בבאדן. ראה לעיל בסמוך להערה 8.

30. הרב משה פיינשטיין, **אגרות משה**, אורח חיים ואבן העזר ח"ב, נוא יארק תשכ"ד. רובן המכריע של התשובות **אורח חיים ח"ב** נכתבו מחנוכה תשי"ט ועד מרחשוון תשכ"ד, היינו ממסירת **אורח חיים ח"א** לדפוס ועד סמוך למסירת ח"ב לדפוס. שלוש תשובות בלבד יוצאות ממסגרת זמן זו והן מהשנים תרצ"ט (סימן עב), תש"ו (סימן עג), תש"ב (סימן עז). ראה גם להלן הערה 35.

הממוענת הראשונה, ועל כן יש לראות בהדפסת התשובה בשנת תשמ"א השלמת מהלך של הכרה, גם אם מצומצמת ומסויגת, בטקסי בת-המצווה.³¹ דומה שהזמן שחלף בין כתיבת התשובה הראשונה לכתיבת חברתה ובין שתי אלו לפרסומה המאוחר של התשובה השנייה גרם להר"מ פיינשטיין למתן את התנגדותו. במשך תקופה זו פילסו טקסי בת-המצווה את דרכם לתוך העולם האורתודוקסי ועתה, בערוב ימיו, יכול היה הר"מ פיינשטיין לראות שהטקסים שלהם התנגד באופן כה נחרץ שלוש שנה קודם לכן, בגלל מוצאם החשוד, לא זעזעו את תפיסת העולם הבסיסית של הקהילות שהנהיגו את הטקסים בדרך זו או אחרת, ואז פרסם הר"מ פיינשטיין גם את תשובתו המאוחרת. בשתי התשובות הנידונות של הר"מ פיינשטיין הועמדו שיקולים חברתיים והיסטוריים בחזית הדיון ההלכתי, בעוד שהדיון ההלכתי הפורמלי, המתבסס על ראיות מן הספרות התלמודית ומספרות הפוסקים, נעדר משתיהן גם יחד.³² אין ספק שדיון מסודר בשאלת מעמדה ההלכתי של סעודת בת-מצווה ראוי היה שייפתח בפסיקת מהרש"ל, שלצד הסמכותיות של כותבה היא זוהתה גם כמקור ההלכתי הקדום ביותר לקיומו של טקס בר-מצווה.³³ בפסיקתו קבע מהרש"ל שסעודת בר-מצווה - "אין לך סעודת מצוה גדולה מזו", וכראיה לדבריו הביא את דברי רב יוסף הסומא שאמר:³⁴ "השתא דשמעיתא להא דאמר רבי חנינא גדול מצווה ועושה יותר ממי שאינו מצווה ועושה - אדרבה מאן דאמר לי דאין הלכה כרבי יהודה [סומא פטור מן המצוות] עבידנא יומא טבא לרבנן". מכך שרב יוסף רצה לעשות סעודה על ידיעה שהוא חייב במצוות אף על פי שלמעשה הוא קיימן מאז ומתמיד, הסיק מהרש"ל:

כל שכן על הגעת העת והזמן שראוי לעשות יום טוב.

31. תשובתו המאוחרת של הר"מ פיינשטיין לא זכתה לתהודה הן אצל פוסקים שדנו בעמדתו משנת תשמ"א ואילך והן אצל חוקרים. ראה: ש' רפפורט וד' טואיטו (לעיל, הערה 1), שדנו בעמדתו של הר"מ פיינשטיין מבלי להזכיר בדיונם את התשובה שנידונה כאן. ב' לאו (לעיל, הערה 1), היחיד בקובץ הנזכר שציטט את התשובה המאוחרת, ציטט רק את סופה ועל כן הוא ראה את תשובתו המאוחרת של הר"מ פיינשטיין כהמשך ולא כשינוי. למפנה בעמדת הר"מ פיינשטיין נתן דעתו ב' גזונדהייט (לעיל, הערה 1) תוך שייחס שינוי זה לתגובות שקיבל הר"מ פיינשטיין על פסקו הראשון.
32. שיקולים אלה הם המכונים במחקר 'שיקולים מטא-הלכתיים'. ראה: נ' גוטל, **שיקולים הלכתיים ומטא-הלכתיים בפסיקתו של הרב קוק**, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"א, עמ' 9-8 ובמצרין בהערות שם.
33. **ים של שלמה**, בני ברק תש"ך, מסכת בבא-קמא פרק שביעי סעיף לו. המקור הקדום הידוע היום נמצא בפסקי ר' אביגדור, נכדו של ר' מנחם מיואני בן המאה ה"ג. ראה: **פירושים ופסקים על התורה לרבינו אביגדור צרפתי**, מהד' י' הערשקאוויטש, ירושלים תשנ"ו, פסק ח: "לעשות משתה לבנו ביום שהוא בן י"ג שנים". להרחבה בעניין זה ראה: י' תא-שמע, 'טקס החניכה בישראל, מקורותיו, תולדותיו, סמליו ודרכי התפתחותו', **תרכיץ סח**, תשנ"ט, עמ' 594.
34. קידושין לא ע"א; בבא קמא פז ע"א.

אין ספק שהר"מ פיינשטיין ידע יפה את קביעת מהרש"ל המובאת גם בספרות הפוסקים שלאחריו. אולם הבאת קטע זה בתוך תשובתו האוסרת את ציון הגעת הבת למצוות היה מקשה על עמדתו, שהרי מה בין 'הגעת העת והזמן' של בן לזו של בת? נראה שבעת שכתב את התשובה הראשונה, העדיף הר"מ פיינשטיין להתעלם מדברי מהרש"ל וזאת כדי שיוכל להביא את נימוקיו העקרוניים, האוסרים, בעצמה רבה ככל האפשר. עדות לכך שהר"מ פיינשטיין התעלם במכוון מדברי מהרש"ל ניתן למצוא בתשובה נוספת מפרי עטו הדנה בסוגיה זו.³⁵ מן התשובה עולה, שהשואל חתר להבנת אופיו של השוני שבין כניסת הבן למצוות שאותה נהוג לציין, ובין ההתעלמות ההלכתית מציון כניסתה של הבת למצוות. את תשובתו פתח הר"מ פיינשטיין בדברים הבאים:

ויש להוסיף לחזק הקושיא שאף שאין הבת דורשת דאף אם תדרוש ליכא מעלה שפטורה מתלמוד תורה, מכל מקום הא ביום שנעשה בר מצוה נחשבת סעודת מצוה אף כשאנו דורש כדאיתא במגן אברהם סימן רכ"ה סק"ד ובדגול מרבבה יורה דעה סימן שצ"א סעיף ב' בשם מהרש"ל בים של שלמה. ואם כן גם בבת באותו היום שנמלאו לה י"ב שנה ויום אחד יתחשב סעודת מצוה?

אמור מעתה, הר"מ פיינשטיין ידע היטב את הדיון ההלכתי הנובע מדברי מהרש"ל ובחר שלא לשלבו בתוך התשובה שעניינה הלכה למעשה. רק בתשובה 'הלמדנית', תשובה שבמרכזה לא עמדה דרישה להנחיה הלכתית, דן הר"מ פיינשטיין בהרחבה בדברי מהרש"ל ובראיה שהביא מן הסיפור על רב יוסף. בתשובה זו דחה הר"מ פיינשטיין על הסף את האפשרות שמדברי מהרש"ל ניתן להסיק שכניסת הבת למצוות תצוין בסעודת מצוה:

ואין לומר דאין הכי נמי - כיון דלא הוזכר זה בשום מקום.

דהיינו, סברת השואל שחוזקה בידי הר"מ פיינשטיין עצמו אינה יכולה להיות נכונה, משום שהיא מובילה לתוצאה שאינה מוכרת בספרות ההלכה ועל כן יש לנסח סברה חדשה שתסביר את השוני. ואכן, הסברה המבוקשת מופיעה בהמשך התשובה:

והנכון לעניות דעתי משום דאין ניכר חלוק בבת למעשה במה שנעשית גדולה יותר מקטנותה ולא דמי לבן שניכר טובא שמעתה מצרפין אותו לכל דבר שבעי מנין עשרה ומנין שלשה. ועל ידיעה בעלמא כשלא ניכר למעשה אין עושין סעודה ושמחה אף שבעצם יש בזה אותה השמחה ממש. ומה שאמר רב יוסף בב"ק דף פ"ז דמאן דאמר לי אין הלכה כר' יהודה עבידנא יומא טבא לרבנן שמזה הוא המקור לעשות סעודה בבר מצוה כדהביא במחצית השקל ממהרש"ל

35. הרב משה פיינשטיין (לעיל, הערה 30), סימן צז. תשובה זו נכתבה באייר תשי"ט, כשלושה שבועות בלבד לפני התשובה המאוחרת בעניין בת-מצווה (ח"ד סימן לו) שהודפסה, כזכור, רק כעשרים ושתיים שנים מאוחר יותר.

בים של שלמה, צריך לומר דגם כן הוא ניכר. לא מיבעי אם נימא דאם סומא פטור מן המצות לא מצטרף לעשרה, אלא אף אם נימא שמצטרף דכיון שהוא בר דעת שייך שיצטרף אף שפטור ממצות, נמי באדם גדול כרב יוסף ניכר משום דמצד גדלותו נותנין לו לברך ולהוציא אחרים ואם הוא פטור אין יכול להוציא אחרים ולא היו יכולין ליתן לו לברך אף שהוא הגדול... ולכן היה זה דבר הניכר והיה שייך שיעשה סעודה. אבל כשלא ניכר במעשה ליכא מצוה לעשות סעודה.

על פי הדברים הללו, יש לערוך סעודת מצווה רק כאשר המשמעות ההלכתית של ההתבגרות ניכרת בציבור. כך במקרה של בר-מצווה ראוי הבן מעתה להצטרף למניין ולזימון, בעוד שביחס לבת אין ביטוי ציבורי לכניסתה לעול מצוות. חילוק זה חדשני ומפתיע, וסביר שרק אילוף השאלה ושכנוע פנימי של הר"מ פיינשטיין שאין כל אפשרות להכיר בטקסי בת-המצווה כטקסים בעלי משמעות דתית, הביאוהו להציע הסבר קשה זה.³⁶ יתרה מזאת; הסקתו של הר"מ פיינשטיין משתיקת המקורות ההלכתיים שאין מקור לסעודת בת-מצווה אינה שגרתית בכתביו, ודומה שאף היא מלמדת שעמדתו האוסרת של הר"מ פיינשטיין קדמה לדיון במקורות ההלכה המקובלים ואינה נובעת מהם. פסיקתו הראשונה והאוסרת של הר"מ פיינשטיין יחד עם הנמקתה המאוחרת בה דנו עתה, הפכו לאבן פינה בכתביהם של פוסקים שנדרשו לסוגיה זו. החלקים האחרונים של המאמר יוקדשו לניתוח דרכי התגובה של הרב יחיאל יעקב וויינברג, בעל **שרידי אש**, ושל הרב עובדיה יוסף לפסיקתו של הר"מ פיינשטיין.

ג. הרב יחיאל יעקב וויינברג

הרב יחיאל יעקב וויינברג נדרש לשאלת קיומו של טקס בת-מצווה בשאלה שתמציתה הייתה "האם מותר לחוג חגיגת בת-מצווה ואם יש בזה משום ובחוקותיהם לא תלכו".³⁷ את עיקר התשובה הקדיש הרב וויינברג לדיון ממצה ומפורט בשאלת היקפו של איסור "ובחקותיהם לא תלכו".³⁸ המסקנה אליה הגיע בהתבסס על תשובה קודמת של מהרי"ק

36. קשייו של חילוק זה ניכרים גם בדברי הר"מ פיינשטיין עצמו בעת שהסביר בפירוט מדוע חיובו של רב יוסף במצוות היה 'דבר שניכר'.

37. הרב י"י וויינברג, שו"ת **שרידי אש** ג, ירושלים תשכ"ו, סימן צג. התשובה אמנם אינה נושאת תאריך, אולם מכך שהרב וויינברג מתייחס לתשובת הר"מ פיינשטיין יש ללמוד שהתשובה נכתבה לא לפני ראשית שנת תש"ך. השואל מזוהה בכתורת כ"הרב הגדול מהרא"ד, רב ראשי בעיר גדולה בצרפת". הכוונה היא ככל הנראה לרב אברהם דויטש שהיה רבה הראשי של שטרסבורג באותה העת.

38. הדמיון שבין טקס בת-המצווה לבין הטקסים הנוצריים היה הבולט שבשיקולי האיסור מתחילת העיסוק בנושא ועד תשובתו של הר"מ פיינשטיין. ניסוח הלכתי מפורט בעניין זה מופיע בתשובתו של הרב אהרן וואלקין, יורשו של הרב וויינברג ברבנות העיירה פילוויושוק בליטא, לחברי ועד הרבנים בלונדון בשנת תרפ"ז (1927) המציגת בהערה 24. הר"מ פיינשטיין בתשובתו לא הזכיר אמנם באופן מילולי איסור זה, אולם מתוכן דבריו בתשובתו הראשונה ניתן ללמוד שהוא ראה זיקה בין האיסור לבין קיומו של הטקס. ראה גם: ב' גזונדהייט (לעיל, הערה 1), עמ' 84.

היא, שאין איסור לעשות מעשים המבוצעים גם על ידי נכרים אלא אם המעשים הנם "מעשים מכווערים ופרוצים שנוהגים בהם וכן דברים שיש בהם שמץ עבודה זרה". קביעה זו הנה בעלת חשיבות עקרונית רבה ביחס ללגיטימיות של דפוסי התנהגות המשקפים קרבה בין יהודים לנכרים, אולם לענייננו חשוב היישום לסוגיה בה אנו דנים. לדעתו:

אלא שעושים כן [= הנוצרים] חגיגת שמחתם לרגל בגרותם של בניהם. וגם הריפורמיים מעמנו אינם עושים כן כדי להידמות להם אלא לשם חגיגת משפחה ושמחתה שהגיעו בניהם לבגרות. ואלה מאחינו שהנהיגו זה מחדש חגיגת בת מצוה אומרים שהם עושים כן כדי לחזק בלב הבת שהגיעה למצות רגש אהבה ליהדות ולמצוותיה ולעורר בה רגש הגאון על יהדותה ועל היותה בת לעם גדול וקדוש. ולא איכפת לנו מה שגם הגויים חוגגים חגיגת הקונפרמציון בין לבנים ובין לבנות, הם בדידהו ואנן בדידן, הם מתפללים וכורעים בכנסיות שלהם ואנחנו כורעים ומשתחווים ומודים לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה.

את האפשרות לאיסור מצד "ובחקתיהם לא תלכו" שלל אם כן הרב וויינברג מכול וכול, תוך שהוא דן לגופו של עניין את המניעים, הנכונים לדעתו, של מחדשי הטקס. אולם האם מותר לחדש באופן מודע נוהג שברור שלא היה קיים מאז ומעולם? לשאלה זו הקדיש הרב וויינברג שתי התייחסויות שונות בהמשך התשובה:

ויש טוענים נגד ההיתר של חגיגת הבת מצוה, משום שהוא נגד מנהג הדורות הקודמים שלא נהגו מנהג זה. אבל באמת אין זו טענה, כי בדורות שלפנינו לא הצטרכו לעסוק בחינוך הבנות לפי שכל אחד מישראל הי' מלא תורה ויראת שמים וגם האויר בכל עיר ועיר מישראל היה מלא וממולא בריח וברוח היהדות, והבנות שגדלו בבית ישראל שאפו את רוח היהדות בקרבן באפס מעשה וכמעט שינקו את היהדות משידי אמותיהן. אבל עכשיו נשתנו הדורות שינוי עצום. השפעת הרחוב עוקרת מלב כל נער ונערה כל זיק של יהדות, והבנות מתחנכות בבתי ספר נכרים או בבתי ספר חילונים שאינם שוקדים להשריש בלב תלמידיהם אהבה לתורת ישראל ולמנהגי הקודש של היהדות השלימה, עכשיו מוטל עלינו לרכז כל כחותינו בחינוך של הבנות. והרי זה דבר מכאיב לב, שבחינוך הכללי, לימודי שפות וספרות חילונית ומדעי הטבע והרוח דואגים לבנות כמו לבנים, ואילו בחינוך הדתי, לימודי תנ"ך וספרות המוסר של חז"ל, וחינוך למצוות מעשיות שהנשים חייבות בהן, מזניחים לגמרי... ושורת ההגיון הישר וחובת העיקרון הפדגוגי מחייב, כמעט, לחוג גם לבת את הגעתה לחיוב המצות, והפליה זו שעושים בין הבנים והבנות בנוגע לחגיגת הבגרות פוגעת קשה ברגש האנושי של הבת הבוגרת אשר בשטחים אחרים זוכה בזכיון האמנציפציה, כביכול.

לקראת סוף התשובה חזר הרב וויינברג לעניין תוך שהוא מוסיף לטיעוניו את עמדתו העקרונית באשר לשאלות הקשורות במצבים מתחדשים:

אמנם לא נעלם ממני, שיש בין היראים אוסרים ומחמירים, שאינם שמים לב בשאלות של מנהגים דתיים לשיקולים הגיוניים ואף אינם נותנים דעתם לבירורים הלכתיים אלא דנים עליהן על פי רגשות הלב בלבד, והלב היהודי, הדבק במסורת הורים ומורים, נרתע מכל שינוי שהוא בנוהג הדתי, עליהם יש להמליץ מה שכתב הרמב"ם בפירושו למשנה גיטין פ"ה, מ"ח: 'ואלו דברים אמרו מפני דרכי שלום' וכו', יעוין שם.

דברי הרמב"ם אליהם מפנה הרב וויינברג עוסקים בהלכה שכוהן קורא ראשון בתורה מפני דרכי שלום. לדעת הרמב"ם, במקרה שאין לו שום יסוד בתורה ולא נזכר בתלמוד, דהיינו בעיה חדשה שאין מקור בספרות ההלכה המתייחס אליה, יש להשתמש בעיקרון של דרכי שלום כעיקרון מנחה. לאור זאת טען הרב וויינברג בהמשך דבריו, שאל לו לנמנע, רבה של שטרסבורג, ליצור מחלוקת מסביב לשאלה שהכרעה בה אמורה להתקבל מתוך שיקול מנחה של 'דרכי שלום'.

גישתם של הר"מ פיינשטיין והרב וויינברג לשאלת היחס למצבים מתחדשים שונה אם כן באופן מהותי. הר"מ פיינשטיין למד מאי-קיומו של טקס דומה בעבר שאין לקיימו גם בהווה ובעתיד, ולאור תפיסה זאת בנה את עמדתו ההלכתית והפרשנית. לעומתו, הרב וויינברג הצהיר בבירור שאין כל מניעה ליצור מסגרות וטקסים חדשים. מובן שגם לדעת הרב וויינברג יש לבדוק את אופיו של הטקס ואף את מניעי יוזמיו,³⁹ אבל החידוש שבעצם קיומו של הטקס אינו מהווה סיבה מהותית לאי-קבלתו בתוך מסגרות הקהילה. זאת ועוד; את דבריו האחרונים פתח הרב וויינברג בהזכרת אלו מ"בין היראים שאוסרים ומחמירים ושאינם שמים לב בשאלות של מנהגים דתיים לשיקולים הגיוניים ואף אינם נותנים דעתם לבירורים הלכתיים". סביר שבדברים אלו כיוון הרב וויינברג, בעדינות וברמיזה, לתשובתו של הר"מ פיינשטיין שצוטטה על ידו, בהסכמה חלקית, במהלך טיעונו.⁴⁰ תשובתו של הר"מ פיינשטיין מייצגת יפה את "הלב היהודי הדבק במסורת הורים ומורים, נרתע מכל שינוי שהוא בנוהג הדתי", וכפי שכבר ראינו, אף הועלם בה הדיון ההלכתי הפורמלי כמו גם דיון על הגישה הנכונה לחינוך הבת בעולם שבו המגמה השוויונית הולכת וכובשת את מקומה. הרב וויינברג הציג אפוא עמדה נגדית, מנומקת היטב, לעמדתו האוסרת והמסייגת של הר"מ פיינשטיין.

אולם ראוי לציין שלמרות הרטוריקה הנלהבת בעד קיומו של טקס בת-המצווה, גם הרב וויינברג, תוך שציטט את תשובתו של הר"מ פיינשטיין, שלל את קיומו של הטקס בתוך חללו של בית הכנסת. פסיקתו של הרב וויינברג הוציאה אם כן את החגיגה מתחומו של בית הכנסת, ובכך זהה עמדתו לזו של הר"מ פיינשטיין, אבל מן הצד השני הוא שיווה לטקס אופי דתי על ידי הצבת דרישה שרב ישתתף בטקס, ידרוש "דרשה

39. בדיקת המניע הנה משתנה מכריע בפסיקת הרב וויינברג, שהרי רק לאחר אפיון המניע ניתן להגיע להכרעה באשר להיקפו של איסור "ובחוקתיהם לא תלכו".

40. ראה בשרידי אש (לעיל, הערה 37), עמ' רצז.

מאליפה ולהזהירה להיות שומרת מהיום והלאה המצוות העיקריות בדברים שבינה למקום...". לעומת הר"מ פיינשטיין שדחה את הטקס כולו בגלל החדש שבו ובגלל דמיונו לטקסים שחודשו על ידי הזרמים המתקנים, נאבק הרב וויינברג בעד קיומו של הטקס ובעד עיצובו בצורה שוויונית ככל האפשר, כדי לא "לפגוע קשה ברגש האנושי של הבת הבוגרת אשר בשטחים אחרים כבר זכוה בזכיון האמנציפציה, כביכול".⁴¹

התפיסות העקרוניות בתשובתו של הרב וויינברג - זו הרואה בשיפור מעמד האישה ערך חיובי⁴² וזו שאינה רואה בתופעות חדשות ובהלכי רוח בני הזמן תופעות שיש לפסלן בגלל חדשנותן - משתלבות היטב עם חלקה הראשון של התשובה. בחלק זה דן הרב וויינברג בשאלת היקף איסור 'ובחקתיהם לא תלכו'. פסיקתו בדיון זה צמצמה מאוד את היקף האיסור, ובכך אפשרה קבלת דרכי התנהגות מן הסביבה הנכרית בתנאי שאין באלו חיקוי של עבודה זרה.

ד. הרב עובדיה יוסף

כעשרים שנה לאחר כתיבת תשובתו הראשונה של הר"מ פיינשטיין בעניין, נדרש גם הרב עובדיה יוסף לשאלה האם וכיצד יש לציין את כניסת הבת למצוות.⁴³ את תשובתו פתח הרב יוסף כך:

ומעתה הבוא נבוא גם לענין השאלה הראשונה אם נכון לערוך חגיגת בת מצוה, לבת שהגיעה לגיל י"ב שנה ויום א', שנראה בודאי שיש מצוה לערוך סעודה ושמחה לבת מצוה, ע"פ מה שכתב מהרש"ל בספר ים של שלמה (פ"ז דב"ק סי' לז), שסעודת בר מצוה אין לה סעודת מצוה גדולה מזו, שנותנים למקום שבח והודיה על שזכה הנער להיות בר מצוה וגדול המצווה ועושה וכו', וראיה לזה מקידושין שאמר רב יוסף לבסוף, השתא דשמעיתא להא דאמר רבי חנינא גדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה, מאן דאמר לי דאין הלכה כרב יהודה דאמר סומא פטור מן המצוות, עבידנא יומא טבא לרבנן, דקא מפקידנא ועבידנא, ואף על פי שכבר היה חייב, על הבשורה בלבד רצה לעשות יום טוב, כל שכן

41. י' בלייך (לעיל, הערה 17), עמ' 203-204, מרגישה מאוד את הצד המגביל של פסיקת הרב וויינברג ובכך היא מצמצמת את המשמעות הכוללת של פסיקתו.

42. לדיון על דרכו של הרב וויינברג בפסיקה לגבי נשים בכלל ראה: מ' שפירו (לעיל, הערה 17), עמ' 205-213.

43. הרב ע' יוסף, שו"ת **יביע אומר**, ירושלים תשל"ו, חלק ו, סימן כט. השאלה שנשאל הרב עובדיה הכילה שני חלקים: "נשאלתי אודות מה שנהגו מקרוב לערוך חגיגת בת מצוה כשהגיעה הבת לגיל י"ב שנה ויום אחד, אם יש לזה מקור בהלכה. ואם יש לברך גם כן 'ברוך שפטרני מעונשיו של זה' כשם שמברכים על הבן שהגיע לגיל בר מצוה 'ברוך שפטרני מעונשיו של זה'". בבקאות מפליאה המשולבת בלמדינות מופלגת דן הרב עובדיה בשאלת ברכת 'ברוך שפטרני' בחלקה הראשון של התשובה ואילו בחלקה השני והקצר יותר של התשובה נידונה שאלת בת-המצווה העומדת במרכז דיוננו.

בהגיע עת דודים וזמן המחייבו במצות שראוי לעשותו יום טוב. עד כאן [= דברי מהרש"ל]. והכי נמי בת שמתחייבת בכל המצות שהאשה חייבת בהן, והוי לה מצווה ועושה, שפיר יש לעשותו יום טוב, ומצווה נמי איכא.

תשובתו של הרב יוסף נפתחה אם כן בציטוט דברי מהרש"ל, שכזכור הם המקור ההלכתי החשוב והמוכר לשאלת מעמדה ההלכתי של סעודת בר-מצווה.⁴⁴ הרב יוסף הביא את דברי מהרש"ל וראייתו, ומשם קצרה הדרך למסקנה שאין כל סיבה והיגיון להפריד בין הסעודה המציינת את כניסת הבן למצוות לזו המציינת את כניסת הבת למצוות. בהמשך התשובה מופיעים עמדותיהם של מספר פוסקים, כולם בני ארצות המזרח, שאף הם נהגו לציין את כניסת הבת למצוות,⁴⁵ כאשר עמדתו של הר"מ פיינשטיין נדחית על הסף. המיוחד את דיונו של הרב יוסף לעומת דיוני קודמיו הוא, שטיעונו מיוסדים אך ורק על דברי התלמוד והפוסקים ואין בהם כמעט כל זכר לעמדה עקרונית - 'מטא-הלכתית' - מסוג זה או אחר. גם הרב יוסף כקודמיו ידע היטב שהשאלה בה הוא עוסק היא שאלה חדשה. כבר בהצגת השאלה הוא כתב:

אודות מה שנהגו מקרוב לערוך חגיגת בת מצווה.

ובתשובתו:

והנה אף שכתב [= הבן איש חי] שלא נהגו (בזמנו) לעשות לה סעודה, בזמן הזה שעושין סעודה לבת מצווה - יפה עושין.

וכמי שקרא את תשובתו של הר"מ פיינשטיין, הבין הרב יוסף יפה את הרגישות שעורר העניין החדש הזה אצל אחיו האשכנזים. למרות זאת, לא העלה על דעתו ששתיקת המקורות בעניין סעודות בת-מצווה מלמדת על אי-קיומן או על איסור קיומן. גם דרך הכתיבה השגרתית של תשובה זו, ללא הצגת עקרונות שמחוץ לספרות ההלכה, מלמדת על כך שהרב יוסף לא חש כל חרדה ביחס להתחדשותו של מנהג, ועל כך יעיד גם המשפט בו סיים את תשובתו:

והנח להם לישראל שבני נביאים הם.

בבסיס משפט זה, השאוב מדבריו של הלל הזקן לבני בתירא, מונחת תפיסה המקדשת מנהג רוח מתוך עמדה שהוא הוא המשקף מציאות הלכתית 'נכונה'.⁴⁶ מנהגם של 'בני הנביאים' הנו אישור נוסף, על פי הרב יוסף, למציאות ההלכתית שאותה הוא מצא בסיפור על רב יוסף ובפסיקת מהרש"ל, והיא נעלמה מבני כל הדורות כשם שנעלמה דרך הבאת הפסח בשבת מהלל ומבני בתירא.

44. ראה לעיל, הערה 33 ובסמוך לה.

45. על היחס החיובי לטקסי בת-המצווה בקרב פוסקי המזרח ראה: ד' טואיטו (לעיל, הערה 1), עמ' 68; ב' לאו (לעיל, הערה 1), עמ' 75-76.

46. ראה בבלי פסחים סו ע"א; ירושלמי פסחים פ"ו, לג ע"א.

שנתיים מאוחר יותר נדרש הרב יוסף לעניין זה בספרו **יחזקאל דעת**.⁴⁷ מבנה החלק הראשון של התשובה דומה מאוד לתשובה שנכתבה כשנתיים קודם לכן כאשר בחלק זה הוסיף הרב יוסף את עמדותיהם של מספר פוסקים ספרדיים נוספים המתירים ומעודדים חגיגת בת-מצווה.⁴⁸ בפתיחת החלק השני של התשובה דחה הרב יוסף על הסף את פסיקתו ופרשנותו של הר"מ פיינשטיין לסיפור על רב יוסף,⁴⁹ והוסיף את הטיעון הבא:

ובאמת שמניעת חגיגות לבנות מצוה נותנת יד לפושעים לקטרג על חכמי ישראל שכאילו מקפחים את בנות ישראל ועושים הפליה בין בנים לבנות. וכן מצאתי להגאון רבי יחיאל יעקב וינברג בשו"ת שרידי אש שאחר שהאריך הרחיב כיד ה' הטובה עליו להוכיח... סיים...

ובהמשך ציטט הרב יוסף את ניסוחיו העקרוניים - המטא-הלכתיים של הרב וויינברג בלשונם ובשלמותם.⁵⁰

כזכור, בתשובתו הראשונה נמנע הרב יוסף מהצגת טיעון מטא-הלכתי. טיעון שכזה עלה רק בתשובה השנייה, ושם הובאו גם טיעוני המטא-הלכתיים של הרב וויינברג שאף הם לא הובאו בתשובתו הראשונה של הרב יוסף. אין ספק שבמקרה זה השימוש וההימנעות משימוש בטיעון עקרוני שאינו שאוב מספרות ההלכה המקובלת הנו עניין מחושב. ההבדל נעוץ בתפיסתו העצמית של הרב יוסף את פעילותו ההלכתית ואת המסגרת הספרותית שבה מתפרסמות פסיקותיו. בהקדמתו לחלק הראשון של שו"ת **יביע אומר** כתב הרב יוסף:⁵¹

הורונו רבותינו... והשמיעונו כי אין להורות הלכה למעשה אלא על פי יסודות נאמנות בתלמוד... ומכל מקום אף שעיקר ויסוד ההלכה בתלמוד, אין בכחנו להוציא דין מן הגמרא בלא עיון בפוסקים ראשונים ואחרונים... והנה בדורותינו אלה המורה הלכה בודאי שעליו לחפש בספרי האחרונים ואחרוני אחרונים להוציא הלכה לאורה כי הם רבותינו המראים לנו דרך הישר.

47. הרב ע' יוסף, שו"ת **יחזקאל דעת**, ירושלים תשל"ח, סימן כט.

48. ובהם תשובתו של רבי אברהם מוספייא שהייתה עדיין בכתב יד בלבד. תשובה זו הובאה במאמרו של הרב יצחק נסים שפורסם בקובץ **נעם**. גם הרב נסים היה בעד קיומו של טקס בת-מצווה, אולם את עמדתו אין הרב יוסף מזכיר, כשם שאין הוא מזכירו בחלקים האחרונים של **יביע אומר**. ראה גם: א' ארנד, 'חגיגת בת מצווה בפסקי הרב נסים', בתוך: ש' פרידלנד בן-ארוזה (עורכת), **בת מצווה**, ירושלים תשס"ב, עמ' 111-114.

49. "...ואין דבריו מחוורים להלכה [= לחלק בין התחייבות הבן במצוות שניכרת לבין זו של הבת. ראה לעיל], כי מניין לנו לעשות חילוקים כאלה בלי יסוד מוסד, הרי עיקר הדבר תלוי כשנעשה מצווה ועושה, ממילא הוא הדין לבת שהגיעה למצוות...". על חילוקו של הר"מ פיינשטיין ראה לעיל בסמוך להערה 36.

50. הדברים הובאו לעיל בעמ' 69-72.

51. הרב ע' יוסף, שו"ת **יביע אומר** ח"א, ירושלים תשי"ד, עמ' יד.

תשובת בת-המצווה היא דוגמה אופיינית ליישום תפיסתו ההלכתית של הרב יוסף. הרב יוסף לא סטה כהוא זה מן הכללים שקבע לעצמו, דהיינו דיון בסוגיות הרלוונטיות בתלמוד, בפוסקים ראשונים ואחרונים ולבסוף חיפוש בספרי האחרונים ואחרוני האחרונים. גם במקום שבו כל הפוסקים שקדמוהו השתמשו בטיעונים מטא-הלכתיים שמר הרב יוסף על עקרונות הפסיקה שלו וכל דיונו התבסס על המקורות הספרותיים ההלכתיים, ועליהם בלבד. לעומת **יביע אומר**, ספר השו"ת **יחזקאל דעת** מכיל שאלות ותשובות "אשר שודרו ברדיו בכל ערב שבת במסגרת פנת ההלכה בתוספת מרובה", כפי שהצהיר עליו הרב יוסף בעצמו. במבוא לחלק הראשון של ספר זה, לאחר שפירט את הנסיבות שהביאוהו לפרסום ספר זה, כתב הרב יוסף:⁵²

בכמה מקומות שצטטתי מדברי רבותינו חכמי התלמוד והפוסקים ובפרט כשדבריהם באו בלשון ארמית ותרגום שאינו שגור בזמנינו בפי כל אדם, שיניתי הלשון ללשון הקדש, לתועלת הקוראים, שיהיה הענין מובן לכל בבחינת דברה תורה בלשון בני אדם. ואמנם תשובות רבות המובאות בקובץ נידונו באריכות רבה ופוזורות בספרי שו"ת 'יביע אומר' על ששת חלקיו וכן בספרי 'חזון עובדיה' בשני חלקיו, אולם כאן הובאו גם תשובות אלו בקצרה בהשמטת הפלפולים ורוב השקלאי וטריא מהתשובות, כדי שהתשובה הנשמעת למאזינים דרך גלי האתר תהיה דבר השווה לכל נפש בבחינת מה שאמרו: 'לעולם ישנה אדם לתלמידיו דרך קצרה'... אלא שבכמה מקומות הצגתי כאן הערות בשולי היריעה מפירות הנושרים להבהרת הענין בתוספת נופך.

נמעניו של הספר **יחזקאל דעת** שונים, בעיני מחברו, מאלו של **יביע אומר**. בעוד שספר **יביע אומר** מיועד לתלמידי חכמים, הרי שספר **יחזקאל דעת** מיועד ל"אלפים ורבבות משלומי אמוני ישראל שוחרי תושיה בארץ ובתפוצות". בספר שמיועד לאלפים ורבבות יש לתרגם את הארמית, יש להעלים את השקלא וטריא, ושם ורק שם וממניעים של תפוצה ותקשורת, ניתן להוסיף נימוקים מטא-הלכתיים שמקומם לא יכירם בשו"ת 'המקצועי' - **יביע אומר**.⁵³ כפי שהראה צ' זוהר, במרכז מפעלו ההלכתי של הרב יוסף עומדת תפיסה של שיבה אל טקסט קנוני מחייב.⁵⁴ שימוש בשיקולים מטא-הלכתיים עומד בסתירה לתפיסתו הרואה במקורות ההלכתיים את חזות הכול, ולא בכדי נמנע הרב יוסף מלהיזקק לשיקולים מסוג זה גם בשאלת בת-המצווה המזמנת ומקרכת דיון בעל מאפיינים מטא-הלכתיים.⁵⁵

52. הרב ע' יוסף, שו"ת **יחזקאל דעת** ח"א, ירושלים תשל"ז, עמ' ג.

53. ראה: ב' גזונדהייט (לעיל, הערה 1), עמ' 100.

54. צ' זוהר, **האירו פני המזרח - הלכה והגות אצל חכמי ישראל במזרח התיכון**, תל אביב תשס"א, עמ' 341-345.

55. במקרה זה הגיע הרב יוסף לפסיקה בעלת מאפיינים שוויוניים. אולם השיקול השוויוני במשנת הרב עובדיה יכול להידחות מפני שיקולי פסיקה אחרים. ראה למשל שו"ת **יביע אומר** ח"ב, ירושלים

מקומו של השיקול המטא-הלכתי אצל הרב יוסף הוא אם כן רק במישור התקשורתי-הסברתי, ובנקודה זו הוא שונה משלושת הפוסקים האחרים שנידונו בדברינו, שנימקו את פסקיהם באמצעות נימוקים מטא-הלכתיים שונים. הרב וויינברג טען בעיקר לכך שטובת חינוכה של הבת לתורה ויראת שמים מחייב את קיומו של טקס בת-מצווה. בדרשתו של ר"י עטלינגר אין כל התייחסות לטובה החינוכית העשויה לצמוח מן הטקס, וטיעונו התמקד בקידוש השם שעשוי לנבוע מקיומו של הטקס. דהיינו, הטקס כשלעצמו אינו רצוי, אבל הוא משרת מטרות דתיות חיצוניות לו. מסובך יותר הוא מבנה טיעונו של הר"מ פיינשטיין. בתשובתו הראשונה, בה אסר כל דרך לקיום טקס בת-מצווה, הדגיש הר"מ פיינשטיין שלדעתו גם טקסי בר-מצווה הם מיותרים מכיוון ש"לא הביא זה שום איש לקרבו לתורה ולמצות ואף לא את הבר-מצווה אף לא לשעה אחת". אולם כפי שראינו, טיעון זה הינו רטורי בעיקרו.⁵⁶ ברור על כן שעיקר טיעונו האוסר של הר"מ פיינשטיין נובע מכך שטקס זה נובע ממקורות זרים, מהתנועות הרפורמית והקונסרבטיבית ועל כן אין להכניס טקס דומה לתוך המסגרות האורתודוקסיות. כאשר בתשובתו המאוחרת אפשר הר"מ פיינשטיין קיומו של טקס בת-מצווה, הוא נימק זאת בטיעונים של מניעת מחלוקת ודאגה לכבודו של הרב. כאמור, טיעונים שכאלו הנם חרב פיפיות בשיקול ההלכתי. מחד גיסא, הם מעידים על כך שהר"מ פיינשטיין לא סבר שקיומו של טקס בת-מצווה הנו איסור גמור, שהרי ברור לכול, ששיקולי מניעת מחלוקת אינם יכולים להכשיר את השרץ. מאידך גיסא, שיקולים אלו מעידים על כל מה שאין בהם. דהיינו, לדעתו של הר"מ פיינשטיין אין בטקס זה רוח חינוכי כעמדתו של הרב וויינברג ואף לא קידוש השם כתפיסתו של ר"י עטלינגר. שיקולים אלו הנם פוליטיים במהותם והם מעידים על כך שהר"מ פיינשטיין, גם כאשר אישר בדיעבד את הטקס, דחה את מערכת הערכים שעמדה בבסיס תפיסתו של תומכי הטקס. מול עמדת הר"מ פיינשטיין עומד הרב וויינברג. מניחות תשובתו למדנו שהמרחק 'הביצועי' בין עמדתו לבין עמדת הר"מ פיינשטיין אינו גדול כל כך,⁵⁷ אולם תפיסת העולם הבסיסית של הרב וויינברג ביחס לשאלות מסוג זה שונה בעליל. כאמור, לדעת הרב וויינברג טקס בת-מצווה משרת מטרות חינוכיות בעלות חשיבות רבה. מכיוון שכך, לא תקף לגביהם האיסור "ובחקתיהם לא תלכו", כמו גם הבעייתיות הקשורה בחידוש טקס שלא היה קיים קודם לכן.⁵⁸ אמור מעתה, לדעת הרב וויינברג יש לקבל פעולות ומעשים הנובעים מהלכי

תשט"ז, סימן ו, שאסר על נשים לברך ברכות קריאת שמע ולהתפלל מוסף תוך הרחבה של ההלכה הספרדית שעל פיה אין נשים מברכות על מצוות עשה שהזמן גרמא. משמעותה של פסיקה זו היא רחבה מאוד, ובמובנים מסוימים ניתן לומר שהיא דוחקת את מקומן של הנשים משרה התפילה.

56. ראה לעיל בסמוך להערה 27.

57. ראה לעיל, עמ' 72.

58. לעומת זאת, בעת שנשאל הרב וויינברג על שימוש בעוגב בטקס חנוכה בית קברות הוא שלל את הדבר. לשימוש בעוגב לא היה כל משקל חיובי בעיניו, ועל כן השימוש בו נראה כחיקוי מנהגי נכרים שהרי הוא "דבר שאין טעמו נגלה" האסור גם על פי שיטת מהרי"ק המקלה שעליה התבסס

רוח מתחדשים וזאת בתנאי שקידומן של פעולות אלו נובע מטובת העניין ולא משיקולים זרים. דרך חשיבה זו אינה יכולה כמובן לקבל את קביעתו של הר"מ פיינשטיין: ⁵⁹ "ואין לומר שאין הכי נמי [= שיש לקיים טקס בת-מצווה] כיון דלא הוזכר זה בשום מקום". בין שתי העמדות הללו עומד ר"י עטלינגר. דרכו להכרה בטקס בת-המצווה הייתה על ידי ראיית הטקס כקידוש השם. טיעון מסוג זה אינו מלמד על קיומו של ערך עצמי לטקס בת-המצווה אלא על כך שבאמצעות טקס זה מתקדש שמו של הקב"ה בעיני הסביבה, ערך שעל מרכזיותו ודרך הפעלתו בקרב יהדות אשכנז בת הזמן עמדנו בגופו של המאמר.⁶⁰ אולם, קידוש השם במובן בו השתמש ר"י עטלינגר הנו ערך יחסי במהותו, באשר הוא מותנה בזווית מבטה של חברה שאינה חלק מהמערך ההלכתי. לא פלא אפוא שטקס בת-המצווה שאותו קיים ר"י עטלינגר באלטונה חדל להתקיים כאשר נעלמו הנסיבות החיצוניות, ועל כן גם תרומתו להתקבלות הטקס כמעט ולא הוכרה בקרב פוסקי הלכה כמו גם בקרב אלו שתיארו את דרך ההתקבלות של הטקס.

פסקו של הרב וויינברג. ראה: י' וויינברג, **שרידי אש**, ירושלים תשכ"ב, ח"ב סימן פ. שתי תשובותיו של הרב וויינברג בעניין זה הן קוהרנטיות לחלוטין, הן מבחינת מערכת הערכים שאותה ראה הרב וויינברג כראויה והן מבחינת ההיסקים בדיונו ההלכתי הרחב והמעמיק בהיקפו של איסור "ובחוקתיהם לא תלכו". לאור האמור אין מקום לסתירה אותה מוצא שפירו (לעיל, הערה 17), עמ' 213-214, בפסקים הללו.

59. לעיל, עמ' 68.

60. ראה לעיל, הערה 22 ובסמוך לה.