

[16]

Here is a little quiz: What classic book by a woman historian also begins with a funeral scene? Hint: The book is devoted to an event, that is often related to the Ninth of Av. I don't mean the Spanish Expulsion, which contrary to popular belief--a belief popularized by Abarbanel--did not take place on this date. See Yitzhak Baer, *A History of the Jews of Christian Spain* (Philadelphia, 1978), vol. 2, p. 439.

[17]

Shimon Yosef Meller, *Ha-Rav mi-Brisk* (Jerusalem, 2006), p. 368. I wrote to Meller asking his permission to post the picture, but I haven't yet heard back from him.

[18]

See *Be-Tzel ha-Kodesh*, p. 118.

[19]

See [here](#).

[Comments \(145\)](#)

[Some Literary, Scholarly & Halachic Perspectives on Medieval Ash](#)

Posted by: [Dan Rabinowitz](#), August 8, 2008 11:03 AM | [Comments \(68\)](#) | [Link to this post](#)

## Some Literary, Scholarly & Halachic Perspectives on Medieval Ashkenazi Attitudes Toward Martyrdom

by Yitzhak of *יִיִזְחָק לִיִן לִיִן*

### Prose

George Eliot, in *Daniel Deronda*, depicts the ineffable, exquisite Mirah Lapidoth contemplating her recent abortive suicide attempt:

She went on musingly--

"I thought it was not wicked. Death and life are one before the Eternal. I know our fathers slew their children and then slew themselves, to keep their souls pure. I meant it so. (George Eliot, *Daniel Deronda*, Chapter XVII)

She elaborates, several chapters later:

Then I thought of my people, how they had been driven from land to land and been afflicted, and multitudes had died of misery in their wandering--was I the first? And in the wars and troubles when Christians were cruelest, our fathers had sometimes slain their children and afterward themselves: it was

Gra. See [here](#).

Before setting out for the border, R. Shaul spent time in R. Yehezkel Abramsky's apartment in Moscow. See Aharon Sorasky, *Melekh be-Yofyo* (Jerusalem, 2004), vol. 1, p. 199. R. Shaul made his way to Jerusalem where he became one of the leading Torah scholars in Israel. Because of his religious Zionist outlook, he is another figure who is scrupulously ignored by the Frankel Rambam, even though he was an expert in the agricultural halakhot and should have been cited repeatedly in the Frankel index to *Sefer Zeraim*. See R. Yaakov Ariel's introduction to R. Shaul's *Havot Binyamin*. In Sorasky's book, cited previously in this note, R. Shaul is not referred to as "Gaon" and his name is not affixed with גאון. But we should be thankful that at least R. Kook and R. Herzog are given the proper titles (but not R. Soloveitchik!)

[10] David E. Fishman, "Preserving Tradition in the Land of Revolution: The Religious Leadership of Soviet Jewry, 1917-1930," in Jack Wertheimer, ed., *The Uses of Tradition* (New York, 1992), p. 106 n. 48. Fishman also notes that R. Yosef Yitzhak repeated the advice that his great-grandfather had given to one who wanted to go on aliyah in the 1850's: "We should make this the Land of Israel. Create a Land of Israel here." This remained the Habad approach and is one of the reasons why the movement never stressed aliyah.

[11] See Nitzan Kedar, "Ha-Medinai she-Nishkah," *Ha-Tzofeh*, Nov. 18, 2007, available [here](#).

[12] This book claims that Medalie was born in 1918. Yet this is incorrect. In 1938 Medalie came to England to start his university studies. The *Jewish Chronicle* of May 20, 1938, has an entire story on this, complete with a picture of the young man. According to the paper, he was twenty-four years old at the time and had received semikhah from R. Isaac Herzog and R. Isser Zalman Meltzer. In *Shiloh*, pp. 15-16, semikhot from R. Isser Zalman and R. Moses Avigdor Amiel are printed.

[13] *Be-Tzel ha-Kodesh* (Jerusalem, 2007), p. 131.

[14] See [here](#).

A number of distinguished people are missing from this list, and the following come to mind: R. Eliezer Waldenberg, R. Yitzhak Abadi, R. Aryeh Rabbag, R. Zev Segal, Prof. Yaakov Sussmann, Prof. Reuven Kimelman, and Dr. David Lando.

[15] Moshe Horovitz, *She-ha-Maftehot be-Yado* (Jerusalem, 1989), p. 94.

to save them from being false apostates. That seemed to make it right for me to put an end to my life; for calamity had closed me in too, and I saw no pathway but to evil. But my mind got into war with itself, for there were contrary things in it. I knew that some had held it wrong to hasten their own death, though they were in the midst of flames; and while I had some strength left it was a longing to bear if I ought to bear--else where was the good of all my life? (ibid. XX)

The one who "held it wrong to hasten [his] own death, though [he was] in the midst of flames" may be R. Hanina B. Tradyon:

מצאוהו לרבי חנינא בן תרדיון שהיה יושב ועוסק בתורה ומקהיל קהלות ברבים וספר תורה מונח לו בחיקו הביאוהו וכרכוהו בספר תורה והקיפוהו בחבילי זמורות והציתו בהן את האור והביאו ספוגין של צמר ושראום במים והניחום על לבו כדי שלא תצא נשמתו מהרה ...

אמרו לו תלמידיו ... אף אתה פתח פיך ותכנס [בך] האש אמר להן מוטב שיטלנה מי שנתנה ועל יחבל הוא בעצמו אמר לו קלצטונירי רבי אם אני מרבה בשלהבת ונטל ספוגין של צמר מעל לבך אתה מביאני לחיי העולם הבא אמר לו הן השבע לי נשבע לו מיד הרבה בשלהבת ונטל ספוגין של צמר מעל לבו יצאה נשמתו במהרה אף הוא קפץ ונפל לתוך האור יצאה בת קול ואמרה רבי חנינא בן תרדיון וקלצטונירי מזומנין הן לחיי העולם הבא ... (גמרא עבודה זרה דף י"ח ע"א)

## Poetry

References to suicides and murders of children by their parents (and occasionally teachers) to avoid apostasy abound in both the Halachic and liturgical medieval Ashkenazic literature. A classic example from the former:

ואך את דמכם וגו'. אזהרה לחונק עצמו. ואמרו בבראשית רבה (ל"ד י"ג) יכול אפילו כחנניה מישאל ועזריה, תלמוד לומר אך. פירוש יכול אפילו כמו אלו שמסרו עצמן לקידוש השם שלא יוכל לחבול בעצמו אם הוא ירא שלא יוכל בעצמו לעמוד בנסיון, תלמוד לומר אך, כי בשעת השמד יכול למסור עצמו למיתה ולהרוג עצמו. וכן בשאול בן קיש שאמר לנערו שלוף חרבך ודקרני בה וגו' (שמואל א' פרק ל"א פסוק ד'). ומכאן מביאין ראייה אותן ששוחטין התינוק בשעת הגזירה...

ומעשה ברב אחד ששחט הרבה תינוקות בשעת השמד כי היה ירא שיעבירום על דת, והיה רב אחד עמו והיה כועס עליו ביותר וקראו רוצח והוא לא היה חושש. ואמר אותו רב אם כדברי יהרג אותו רב במיתה משונה, וכן היה שתפסוהו עכו"ם והיו פושטין עורו ונותנין חול בין העור והבשר, ואחר כך נתבטלה הגזירה, ואם לא שחט אותן התינוקות היו ניצולין: (דעת זקנים מבעלי התוספות בראשית פרק ט' פסוק ה', וכעין דבריהם עם קצת שינויים הובאו בבדק הבית יו"ד סימן קנ"ז בשם ארחות

(חיים)

Here are two poignant references, from the Kinot of Tishah B'Av, to suicide and the slaughter of children to avoid conversion and sin:

אראלים צאו וצעקו מרה / ספוד תמרור האגדו בחבורה  
 קול כחולה צרה כמבכירה / התאוננו על עדת שה פזורה  
 עלימו כי נגזרה גזרה / בחרי אף וזעם ועברה  
 ונתועדו בפרישות ובטהרה / לקדש שם הגדול והנורא  
 ואיש את אחיו חזקו בעזרה / לדבק [בו] ביראה טהורה  
 בלי לכרוע לעבודה זרה / ולא חסו על-גבר וגבירה  
 על פנים צפירת תפארה / אבל אזרו גבורה יתרה  
 להלום ראש ולקרץ שזרה / ואלימו דברו באמירה  
 לא זכינו לגדלכם לתורה / נקריבכם כעולה והקטרה  
 ונזכה עמכם לאורה / הצפונה מעין כל ועלומה

אז הסכימו גדולים וקטנים / לקבל באהבה דין שוכן מעונים  
 וזקנים דשנים ורעננים / הם היו תחלה נדונים  
 ויצאו לקראתם עזי פנים / ונהרגו המונים המונים  
 ונתערבו פדרים עם פרשדונים / והאבות אשר היו רחמנים  
 נהפכו לאכזר כיענים / והפיסו על אבות ועל בנים  
 ומי שגורל עלה-לו ראשונים / הוא נשחט בחלפות וסכינים  
 ובחורים עלי תולע אמונים / הם לחכו עפר כתנינים  
 והכלות לבושות שנים / מעלפות בזרועות חתנים  
 מנתחות בחרב וכידונים / זכרו זאת קהל עדת נבונים  
 ואל תחשו מהרבות קינים / והספידו על חסידים והגונים  
 אשר צללו במים הזידונים / לזכר זאת נפשי עגומה  
 קינות לתשעה באב כמנהג פולין (מהדורת גולדשמידט),  
 החרישו ממני ואדברה", מספר כ"ג"

Professors Simon Schwartzfuchs and Avraham Grossman disagree both on the quantity and significance of the liturgical poetry composed contemporaneously to the events of the First Crusade, and their divergent views on this question yield different inferences as to the magnitude of the Crusade's impact on the ravaged German communities. Grossman details Schwartzfuchs' position:

שוורצפוקס ממעיט ביותר ברישומן של גזירות אלה על הדורות הסמוכים ולאחריהם, וזאת הוא מסיק בעיקר ממיעוט העיסוק בהן ביצירה הרוחנית לענפיה ולסוגיה. עניין מיוחד יש בדבריו על הפיוטים. באותם ימים תפסו הפיוטים מקום נכבד בחיי הקהילות ולהדי הזמן ניתן בהם ביטוי מובהק. אם אכן לא נותר רישום הגזירות בהם, כי אז היה הדבר מעיד על מיעוט העניין בהן ועל הרושם הזעום שעשו על בני אותם דורות:

אשר לפיוטים שעניינם מסע הצלב הראשון, אשר ליקטו הברמן וקודמיו, מספרם הזעום מפתיע. הברמן הביא שניים שלושה פיוטים בני זמנו של מסע הצלב הראשון. יתרה מזאת, לא ברור

כלל אם כולם דנים במסע הצלב. וכבר העיר ברוך, שפיוטים אלה חוזרים על עצמם ועל ניסוחם, המעורפל במידה רבה, בכל הנוגע למאורעות שהם אמורים לתאר ולהזכיר (שוורצפוקס, "מקומם של מסעי הצלב בדברי ימי ישראל", בתוך: ר' בונפיל, מ' בן-ששון, י' הקר (עורכים), תרבות וחברה בתולדות ישראל בימי הביניים, קובץ מאמרים לזכרו של ח"ה בן-ששון, ירושלים תשמ"ט, עמוד 257)

Yet Grossman himself disagrees:

קשה להסכים עם קביעות אלה מהטעמים דלהלן: מספר הפיוטים הקדומים המתייחסים אל גזירות תתנ"ו שהובאו בספרו של הברמן איננו 'שניים או שלושה'. הוא הביא בספרו שבעה פיוטים כאלה, ועליהם יש להוסיף ארבע קינות של ר' אלעזר ב"ר נתן (הראב"ן) המשולבות בתיאור הגזירות. למעשה, כבר כתב הברמן במפורש, כי הוא מביא לקט ומבחר מן הפיוטים על גזירות תתנ"ו, וכי הוא לא ירד למנות את כולם. בין אלה שלא הובאו על ידו יש לציין במיוחד את הקינה על חורבנה של קהילת וורמייזא שחברה סמוך מאוד לאותן הגזירות, ואולי מיד עם סיומן, על ידי ר' יעקב בר' יצחק הלוי, בנו של ראש ישיבת וורמייזא...

בקינות אלה אין תיאורים כלליים של הגזירות אלא התייחסות מפורשת אל האירועים בשנת תתנ"ו. עליהם יש להוסיף פיוטים אחרים שנתחברו לאחר מסע הצלב השני וגזירות אחרות, אשר בהם תינו הכותבים את הצרות שתכפו עליהם מבלי להתייחס דווקא אל תתנ"ו, אך ניתן לחוש בבירור כי גם הן נלקחו בחשבון מניין הצרות. מדרך הטבע ישלב כותב מאוחר את פרעות זמנו עם אלה שקדמו להן ולא יסתפק בהזכרת הראשונות בלבד, ואין בעובדא זו כדי ללמד שנחלש או נעלם רישומן של הצרות הראשונות.

כללו של דבר, בתחום הפיוט נשאר הדיוט מרובים וקשים לגזירות תתנ"ו, ולכך יש חשיבות מרובה. הפיוט שימש באותם ימים ככלי הביטוי העיקרי להגיגיהם של בני הקהילות, ובו ביטאו את שמחותיהם ובעיקר את מכאוביהם ויגונם. יתר על כן, מסורות שונות היו מצויות בידי חכמי אשכנז שלאחר הגזירות, והן הועברו מדור לדור, תוך שמירת משמעותם של פרטים שונים הנמצאים באותם פיוטים שנתחברו על גזירות תתנ"ו. לפי מסורות אלה, אף שחלק מדברי הפייטנים נראים כתיאורים כלליים בלבד, נתכוונו בהם הכותבים לרמוז אל אירועים ממשיים שהתרחשו באותן גזירות. (אברהם גרוסמן, 'שורשיו של קידוש השם באשכנז הקדומה', בתוך: ישעיהו גפני, אביעזר רביצקי (עורכים), 'קדושת החיים וחירוף הנפש', קובץ מאמרים לזכרו של אמיר יקותיאל', עמודים 101 - 103)

## Scholarship

**Suicide and Infanticide in Halachah: A critique of Soloveitchik, Halbertal, and Berkovitz**

All of this serves as an appropriate introduction to an analysis of Professor Haym Soloveitchik's provocative discussion of medieval Ashkenazic halachic attitudes toward martyrdom in *Halakhah, Hermeneutics and Martyrdom in Medieval*

*Ashkenaz (Part I of II) (Jewish Quarterly Review, Volume 94 Number 1 Winter 2004 p. 77) [I am greatly indebted to Andy for drawing my attention to, and providing me with copies of Soloveitchik's article, as well as the previously cited article by Grossman].*

Soloveitchik opens by arguing:

Some fifteen years ago, I argued that there are occasions when cultural norms shape the perception of Halakhah, even on the part of its greatest thinkers. There is no pure empiricism in Halakhah, any more than in any other discipline. The simplest text, if it leads to unbelievable conclusions, will be either discounted or reinterpreted. The more outlandish the conclusions of the straightforward interpretation, the less plausible need be the reinterpretation. Despite its improbability, it will carry the air of verisimilitude to those who share the shock at the alternative. This does not happen often, but it does happen - even in such important areas of Jewish law as martyrdom.

The strange reasoning of the Tosafists on the subject of martyrdom does not, I contended, bear legal scrutiny. Both their justification of suicide when fearing that one might yield to torture and apostasize and their even more surprising defense of parents slaughtering infants to prevent them from being reared as Christians were *post facto* justifications of the conduct of Jewish communities during the first Crusade. ...

The matter seemed fairly obvious to me, and I contented myself with one long footnote of documentation. This was evidently a mistake. Much to my surprise, this claim stirred considerable controversy. ...

Clearly the matter needs to be treated in far greater detail. Let us turn to the Tosafist writings on martyrdom, examine them carefully, and see whether their hermeneutical sins on this topic are indeed so scarlet. ...

Soloveitchik follows with an intricately detailed and closely reasoned argumentation showing that the Tosafists' reasoning in this area is not compelling and arbitrary, but that, on the other hand, the dilemmas faced by the Jewish victims of the Crusades had been unbearably agonizing. [In a recent, [brief post](#), [Wolf2191](#) is dismissive of Soloveitchik's entire argument, but I think it has more merit than he concedes, and

that it is, in any event, worthy of a more detailed discussion.] Soloveitchik eloquently concludes:

The choice that now confronted the Jews probed the limits of the halakhah. The laws of martyrdom treat the issue of when one is obliged to lay down one's life. What happens after one is dead is irrelevant legally, but only too relevant in real life. The fate of the child of the now-dead martyr was out of the purview of halakhah, but remained at the very center of Jewish concerns for their Jewish continuance. Halakhah could not adequately address that burning question, so Jews addressed it on their own. Halakhists endorsed their solution, some even rationalized it after a fashion. The inadequacy of their answers was not simply because they were given after the bloody fact, but also because the received halakhah was inadequate to resolve the tragic question raised by their present condition: What was the point of Jewish martyrdom if the children would be reared as Christians?

Although Soloveitchik's arguments are, as I mentioned before, generally quite cogent, I believe that a couple of his points are erroneous. He writes:

Let us now turn to the issue of killing one's children rather than allowing them to fall into the hands of the idolators (i.e. Christians). ...

Perhaps nothing better illustrates the factors at work than [R. Meir of Rothenberg's] responsum. It reads:

יהודי אחד שאל את ר' מאיר שיחיה, אם צריך כפרה על ששחט(א) אשתו וד' בניו ביום הרג רב בקופלינש עיר הדמים, כי כן ביקשוהו יען ראו כי יצא הקצף מלפני ד' והתחילו האויבים להרוג בני קל חי הנהרגים על קדוש השם. וגם הוא רצה להרוג את עצמו במית (ו)תם אלא שהיצילו ד' על ידי גויים.

וכתב לו: לא ידענא שפיר מה אידון ביה, כי ודאי ההורג את עצמו על ייחוד ד' רשאי לחבול בעצמו, ואמר יכול כשאול, ת"ל אך. ... אבל לשחוט אחרים צריך עיון למצוא ראייה להתיר, ומשאול אין ראייה לאיסור אחרי שצווה דוד להרוג אותו (וכן) בן איש גר העמלקי, שנאמר אנכי [י] מות(ו)תתי משיח ד', [דדילמא משיח ד'] שאני. ...

מיהו דבר זה פשט היתירו, כי שמענו ומצאנו שהרבה גדולים שהיו שוחטין את בניהם ואת בנותיהן. ... ונראה להביא ראייה להתיר, דכי היכי דאמר יכול כשאול? ת"ל אך, ה"נ [הכי נמי] נימא דההורג את חבירו על קידוש השם מותר, דבההוא קרא כתיב ומי האדם ומיד איש וגו'. ...

ומי (שמטעינו) [שמטעינו] כפרה, הוא מוציא לעז על  
 החסידים הראשונים. ואחרי שכוונתו היה טובה, מרוב  
 אהבת יוצרינו יתברך שמו פגע ונגע (במעמד)  
 [במחמד] עיניו, וגם הם חילו פניו על ככה ...  
 וצור ישראל ינקום את נקמתינו ונקמת תורתו ונקמת  
 דם עבדיו השפוך בימינו ויראו (עינינו) [עינינו]  
 [וישמח לבינו]

... [R. Meir's] arguments are shot through with inconsistencies. ... When confronted with a proof against the practice of slaughtering others from the Saul narrative, R. Meir points out immediately, and quite correctly, that nothing can be inferred from Saul as he was God's anointed king. Yet a line later, he advances the permissibility of suicide for anyone confronting religious persecution from that very same narrative. R. Meir perceives the noncomparability of royalty and commoners when the argument is against the killing of others but not when the argument is in its favor. (p. 98)

This objection is specious; Maharam's logic is perfectly clear and consistent. The enormity of killing God's anointed king is greater than that of killing a commoner, so we cannot extend a *stringency* found in the context of the former to the latter. A *leniency* found in the context of the former, however, must *a fortiori* apply to the latter! Perhaps Soloveitchik is suggesting that just as Maharam distinguishes between royalty and commoners as the objects of suicide, so too ought he to distinguish between them as the perpetrators, and grant more latitude to the former, but this is a non-sequitur.

A subsequent argument made by Soloveitchik is more profoundly flawed. He cites the following remarks of Rav Moshe of Zurich (*Hagahos S'mak*):

ואותם הקדושים ששחטו עצמם וזרעם כשבאו לידי ניסיון מפני  
 שלא רצו לסמוך על דעתן ... והיו יראים שיעבירום הגויים על  
 דת ויהיו שם שמים מתחלל על ידיהם, כולם יש להם חלק  
 לעולם הבא וקדושים גמורים הם ... ומכאן סמכו לשחוט הילדים  
 בשעת הגזירה שאינם יודעים בין טוב לרעה לפי שאנו יראים פן  
 ישתקעו בין הגויים בגיותן כשיגדלו, מוטב שימותו זכאים ואל  
 ימותו חייבים, שכן מצינו גבי בן סורר ומורה שעל שם סופם  
 ללסטם את הבריות ומחלל שבתות, לפיכך הוא בסקילה, עד כאן  
 לשון האבי העזרי.

and proceeds to challenge them:

The problem with his analogy is simply that the law of the rebellious son was declared inoperative by the Oral Law, a declaration which found expression in the famous talmudic dictum "there never was nor



could there ever have been a case of the rebellious son" (lo' haya ve-lo 'atid lihiyot). The inconceivability of punishing someone - and capital punishment at that - not for the commission of a crime but on the basis of a prognosis of crime was an halakhic impossibility. If the Palestinian sages of the first and second century could not condemn a rebellious son to death as the Pentateuch had ordered, how could a medieval parent condemn an innocent babe to death on its basis?!...

Soloveitchik then proceeds to eloquently explicate how inconceivably horrific to a medieval Jewish parent would the thought of his child growing up Christian have been, and then concludes:

Of all the arguments, that of the rebellious son is the most absurd and at the same time the truest. What had been inconceivable to the Palestinian sages of the first and second century - How could one predict with absolute certainty that a child would become a murderer?! - had become only too real for the tiny Jewish minority in medieval Europe. They could predict with frightening accuracy that a child would live a life of crime and infamy. Death in this world was a small price to pay to forestall a life of sin and death for an eternity; any caring parent would pay that price willingly.

The fundamental problem with Soloveitchik's argument here is that *the Palestinian sages of the first and second centuries said no such thing!* The passage in question states:

מתניתין: ... רבי יהודה אומר אם לא היתה אמו ראויה לאביו  
 אינו נעשה בן סורר ומורה:  
 מאי אינה ראויה ... אלא בשוה לאביו קאמר תניא נמי הכי רבי  
 יהודה אומר אם לא היתה אמו שוה לאביו בקול ובמראה  
 ובקומה אינו נעשה בן סורר ומורה מאי טעמא דאמר קרא איננו  
 שומע בקלנו מדקול בעינן שוין מראה וקומה נמי בעינן שוין  
 כמאן אזלא הא דתניא בן סורר ומורה לא היה ולא עתיד להיות  
 ולמה נכתב דרוש וקבל שכר כמאן כרבי יהודה איבעית אימא  
 רבי שמעון היא דתניא אמר רבי שמעון וכי מפני שאכל זה  
 תרטימר בשר ושתה חצי לוג יין האיטלקי אביו ואמו מוציאין  
 אותו לסקלו אלא לא היה ולא עתיד להיות ולמה נכתב דרוש  
 וקבל שכר אמר רבי יונתן אני ראיתיו וישבתי על קברו...

While a simple reading of the Gemara indicates merely that R. Yehudah and R. Shimon are setting forth technical reasons for the impossibility, or at least implausibility, of an actual occurrence of a בן סורר ומורה, Soloveitchik apparently understands that they are actually objecting *in principle* to the very idea of the בן סורר ומורה, and are therefore finding

excuses to empty the law of practical significance. He however, marshals not a shred of evidence for this reading. Moreover, we have seen that the Gemara subsequently cites a Beraisa which makes an identically worded assertion about the impossibility of a *בית המנוגע*. Is there some overwhelming ethical objection to *that* law, too?

It is important to note that the issue is not the plausibility or even correctness of Soloveitchik's reading of the Gemara; the key question is merely whether Rav Moshe of Zurich (and the Ra'aviyah, if the attribution to him is correct) could have reasonably understood it in the way they did without a need to arrive at a predetermined conclusion. Insofar as the answer is in the affirmative, there is no basis whatsoever for terming the argument 'absurd.'

Additionally, Soloveitchik neglects to mention the fact that these statements about *בן סורר ומורה* are apparently minority opinions and not normative! Rambam (Commentary to the Mishnah *ibid.* 71b), Meiri (*ibid.*) and Rav Ovadyah of Bartenura (*ibid.* 8:4) all state that the Halachah does not follow R. Yehudah. [I have not seen them, or anyone else discuss whether the Halachah follows R. Shimon, perhaps for the very reason that his statement, contra Soloveitchik, is not prescriptive in the first place, and is merely expressing an assessment of the unlikelihood of an actual occurrence of a *בן סורר ומורה*. This is indeed the understanding of Remah, as we shall see below.] Moreover, Rambam's codification of the laws of *בן סורר ומורה* does not include the statements of R. Yehudah and R. Shimon, and it does not contain the slightest indication that the laws have no practical application (*ד החזקה* (ממרים פרק ז).

The only clue that Soloveitchik gives as to the basis of his reading of the Gemara is a footnote reference to Professor Moshe Halbertal's *Interpretative Revolutions in the Making. Values as Interpretative Considerations in Midrashe Halakhah*. Here is how Halbertal understands R. Yehudah's statement:

תשובה אחרת והפוכה לדגם של גזרת מלך מצויה בתוספתא בדברי התנא קמא: 'בן סורר ומורה לא היה ולא עתיד להיות'. כמו רבי שמעון בן אלעזר, תנא זה אינו מקבל את טענת 'נדון על שם סופר', אלא מציע לשאלת 'וכי מפני...' תשובה שונה לחלוטין מגזרת הכתוב. תשובה זו היא הקיצונית ביותר מבחינת המשקל שהיא מייחסת לטעון מוסרי בפרשנות, ומהווה מודל שלישי של תגובה לבעיה המוסרית הטבועה בסוגייתינו. ...

מדרשו של רבי יהודה ... ודאי אינו נובע מהבנת הצמידות 'אביו ואמו' כפשוטה, שהרי צמידות זאת אינו מחייבת זהות מוחלטת בין ההורים אלא השתתפות שניהם בפעולת התפיסה...

בגישת רבי יהודה התנאים וההגבלות שנוצרו הם שרירותיים מבחינת תוכנם: אין כל טעם פנימי בדרישה שהוריו של הבן יהיו זהים בקולם, במראם ובקומתם. מטרתן של הגבלות אלו היא אפוא ביטול מימושה של הפרשה. (p. 59)

That which is self-evident to Professor Halbertal appears quite dubious to me; what evidence is there that R. Yehudah's requirement of physical identity between the parents stems from anything other than technical textual, exegetical considerations? Indeed, the Gemara actually states similar requirements for the two Se'irim of Yom Ha'Kippurim and the two Zipporim of a Mezora (י"א דף ס"ב). (ע"א - ע"ב, ועיין תוספות ישנים שם, ציינו בגליון הש"ס בסנהדרין). Although Halbertal might argue that the derivations of the Gemara for those laws (inferences from linguistic superfluities) are more compelling than R. Yehudah's, I think that anyone familiar with Talmudic exegesis must concede that it often involves textual arguments that we would not consider particularly compelling.

Rav Meir Ha'Levi Abulafia (Remah) elaborates slightly on R. Yehudah's exegesis (יד רמה סנהדרין שם ד"ה מתניתין):

מאי טעמא דאמר קרא איננו שומע בקולינו משמע שני גופין  
וקול אחד ומאי קאמר קרא על כרחיך שוין קאמר ומדקול בעינן  
שוין מראה וקומה נמי בעינן שוין:

Remah seems to assume that R. Yehudah is engaged in typical and straightforward textual exegesis.

Halbertal continues with an analysis of R. Shimon's position:

בהמשך מציע התלמוד זיהוי אחר לתנא הגורס 'לא היה ולא  
עתיד להיות':

אי בעית אימא רבי שמעון היא, דתניא אמר רבי שמעון וכי מפני  
שאכל זה תרטימר בשר ושתה חצי לוג יין האיטלקי אביו ואמו  
מוציאים אותו לסקלו? אלא לא היה ולא עתיד להיות, ולמה  
נכתב, דרוש וקבל ש"כ. אמר רבי יונתן אני ראיתיו וישבתי על  
קברו.

ישנן שני דרכים להבין את שאלת רבי שמעון ותשובתו. אפשר  
ששאלת רבי שמעון היא הבעיה המוסרית 'וכי מפני...'  
ותשובתו - הפרשה לא ניתנה ליישום אלא 'דרוש וקבל ש"כ'.  
לפי פירוש זה, בפנינו מתודה פרשנות מרחיקת לכת. שלא כרבי  
יהודה, שדורש את הביטוי 'אביו ואמו' ובאמצעותו יוצר תנאים  
המונעים את חלות הפרשה, רבי שמעון אינו נזקק לדרשת  
הפסוקים אלא קובע מתוך הערכה כוללת שאין הם ישימים. לפי  
רבי שמעון, אין הפרשה עצמה קובעת את התנאים ההופכים  
אותה לבלתי אפשרית. לדעתו, העובדה שקיימת פה בעיה  
מוסרית מלמדת שאין ליישם פרשה זאת. הפרשן אינו נתלה  
בכתוב כלשהו כדי לבטל את הפרשה מתוכה: דיו בהעלאת  
השאלה ובהכרעה שהיא ניתנה ללימוד ולא למעשה, טיעון שגם  
אותו אין הוא מוכיח מהכתובים עצמם... מובן שאפשרות זאת  
בדברי רבי שמעון יוצרת תקדיש מדהים של חירות פרשנות  
שעל פיו אין כלל צורך בפירוש, אך קיימת אפשרות אחרת  
בהבנת דבריו.

האפשרות השנייה היא ששאלת 'וכי מפני שאכל תרטימר בשר  
ושתה חצי לוג יין האיטלקי אביו ואמו מוציאים אותו לסקלו?!

אינה שאלה מוסרית אלא שאלה אמפירית. לפי הפירוש האמפירי, לא ייתכן שהורים יקשו את לבם ויוציאו את בנם להיסקל בגלל מעשים כאלו, ומתוך כך אפשר להסיק שהפרשה ניתנה ללימוד ולא לעשייה. פירוש זה נסמך על כך ששאלת 'וכי מפני ...' בנוסחה זאת אינה גורסת: 'אמרה תורה יוציאוהו בית דין ליסקל', אלא במקום 'בית דין' מופיע הביטוי 'הוריו'. בדבריו של רבי שמעון אין אפוא בעיה מוסרית אלא קביעה אמפירית - שלא מצויים הורים כאלה שיוציאו את בנם להיסקל. עמדתו של רבי שמעון אינה משקפת אפוא שינוי ערכים אלא שינוי חברתי, ומה שנראה באפשרות מעשית במקרא נהפך לגביו לדבר אשר לא ייעשה...

Halbertal himself concedes that his former interpretation of R. Shimon is quite radical, and indeed, entirely uncompeled by the text, since he admits that there is an alternative reading, which he offers no reason for rejecting, and for which he actually suggests some support from the Gemara's language. Moreover, he himself notes that Remah understands the Gemara according to this latter 'empirical' interpretation:

ואיבעית תימא רבי שמעון דסבירא ליה דמילתא דלא שכיחא היא דליתו ליה אבוה ואמיה לבי דינא למרגמניה משום דאכל תרטימר בשר ושתה חצי לוג יין אבל לרבנן אף על גב דאינו נעשה בן סורר ומורה עד שיהו שניהם רוצים קסברי רבנן דלאו מילתא דלאו שכיחא היא דליתו ליה למרגמניה משום דמסקי אדעתיהו מאי סלקא ליה לבסוף: (יד רמה סנהדרין שם ד"ה מתניתין)

Rabbi Eliezer Berkovitz apparently also understands the Gemara similarly to Professors Halbertal and Soloveitchik

... occasionally the ethical conscience of Halakha weakened the very purpose of the law and even declared it completely nonoperative. ...

There was the case of the "stubborn and rebellious son" who was a "glutton and a drunkard" and did not listen to the voice of his parents. If his father and mother together agreed that there was no other course for them but to hand him over to "the elders of the city," then - says the Bible - he should be put to death. "So shalt thou put away the evil from the midst of thee; and all Israel shall hear, and fear"...

One may judge such a law rather cruel. From the beginning it required a justifying explanation. It was said that the "stubborn and rebellious son" was put to death because of his threatening end. ...

The regulations attached to the law by the teachers of the Halakha were so numerous and so meticulous that even if one had followed the biblical

injunction, in practice the law would have been implemented very seldom. In fact, Rabbi Shimeon, one of the halakhic authorities of the Mishnaic period, declared that a case of the "stubborn and rebellious son" never happened and would never happen. The reason he gave had nothing to do with Halakha. For, "because this son ate meat to the value of a *Tartemor* [an old Greek coin] and drank half a *Log* [a large liquid measure] of good Italian wine, his parents would hand him over to be stoned to death!" Such things do not happen. The law may say what it pleases; it has no application in human experience.

Another Mishnaic teacher, Rabbi Y'huda, went even further. He "interpreted" the biblical text in such a manner as to show that if you followed its literal meaning, it would hardly be possible to make any use of this law. ...

And now follows the most surprising conclusion of this entire discussion. "If so, why was it written [i.e. why was the law given at all]?" The answer is: "To interpret it [showing that it was not meant to be implemented] and to receive reward [from God] for its study." As if it had been a test for the intelligence and the conscience of the student and the teacher.

A similar "interpretation" was also placed on another law of the Torah. The Bible decreed that if an entire city is led astray to idol worship by some of its inhabitants, it should be destroyed, including its inhabitants and all of their property. The law was an expression of Judaism's desperate struggle against polytheism. Faith in the One God was the *raison d'etre* of Jewish existence. Without monotheism there could be no Jewish people. Yet to destroy an entire city was not an easy matter. Thus we hear that this law was never enacted. "*Ir Ha'Nidahat* [the destruction of the city led astray] - it never was, nor will it ever be." How so? The answer is that the Bible says: "And thou shalt gather all the spoil of it into the midst of the broad place thereof and shalt burn with fire the city ..." ... Therefore, this *Mitsva* was given "in order to be 'interpreted' and to be rewarded" for an interpretation that shows that the law was never meant to be applied. (*Not In Heaven*, pp. 28 - 31. I am indebted to Michael Makovi for bringing this passage to my attention.).

Rabbi Berkovitz, too, fails to provide any convincing argument for these rather dubious readings of the Gemara (and he, too, conveniently neglects to address the thir

Halachah about which the Gemara declares לא היה ולא עתיד להיות, the law of Mezora).

Returning to Soloveitchik, I reiterate that it is crucial to remember that the issue at hand is not the modern academic understanding of the Gemara, or even the correct interpretation of the Gemara. [I absolutely refuse to bracket the word 'correct' with irony quotes.] The issue is simply how *medieval scholars* would have naturally, in the absence of a "perception shaped by cultural norms", understood the Gemara. I have argued that neither Halbertal, nor Soloveitchik, nor Berkovitz have provided any basis, other than their own judgments, for their fairly radical reading of the Gemara in the first place, let alone for Soloveitchik's assumption that the Rishonim read (or should have read) it that way. Additionally, as I mentioned earlier, Soloveitchik ignores the fact that the positions of R. Yehudah and R. Shimon are not normative (a point not denied by Halbertal).

In summary, it is unacceptable to dismiss out of hand the reasoning of the Rishonim on the basis of speculative and unconvincing interpretations of what are anyway non-normative Talmudic statements.

[Comments \(68\)](#)

[More Entries](#)

Copyrights © 2008 Dan Rabinowitz in coordination with Rabbinical Council of America. All rights reserved.