



היהודים והעבדות במלחמת האזרחים בארצות הברית בראי הוויכוח התיאולוגי על כתבי הקודש

Author(s): שלומית יהלום

Reviewed work(s):

Source: *Zion / ציון*, Vol. ס"ח, חוברת ב (תש"ס), pp. 163-204

Published by: [Historical Society of Israel/](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/70041203>

Accessed: 29/11/2011 07:35

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at

<http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



Historical Society of Israel/ is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Zion /*.

<http://www.jstor.org>

היהודים והעבדות במלחמת האזרחים בארצות הברית בראי הוויכוח התיאולוגי על כתבי הקודש

מאת שלומית יהלום

שאלת העבדות הציקה למצפונה של האומה האמריקנית מיום היווסדה ושבה והועלתה שוב ושוב עד שהוכרעה לבסוף בשדה הקרב. בעקבות מלחמה שארכה ארבע שנים (1861–1865) בוטלה העבדות. בשדה הקרב נפגעו כמיליון איש, מתוך שלושים מיליון תושבים. מלחמת האזרחים נותרה בזיכרון ההיסטורי של האומה האמריקנית כאחד המאורעות הטראומטיים ביותר שעברו עליה.

השלב האחרון במאבק שהביא לבסוף לביטולה של העבדות החל בשנות השלושים של המאה הי"ט. לצד טיעונים הומניים ודמוקרטיים שהושמעו במהלך הוויכוח נערך בו גם דיון תיאולוגי נוקב. בדיון זה היה ליהודים עניין מיוחד והוא יהיה המוקד של מאמר זה. ואולם, לפני שנברר כיצד שולבו היהודים בוויכוח התיאולוגי, ננסה להשיב בקצרה על שאלה אחרת, כללית יותר: מה לדיון תיאולוגי ולשאלת העבדות בעולם המודרני?

שלהי המאה הי"ט נשאו בכנפיהם רוח חדשה. האכזבה וההסתייגות מהרציונליזם הבוטה הולידו הזדקקות מחודשת לדת והעלו את קרנה. מעשי האכזריות הנוראים שליוו את המהפכה הצרפתית היו אות אוהרה לכל מי שחשב שאפשר לבנות עולם של חסד ללא אלוהים. גל של התעוררות דתית החל שוטף את העולם המערבי והגיע לשיאו באמצע המאה הי"ט. ואולם, תהליך השיבה לדת וההתרפקות על האמונה נתקל באבני נגף רבות.

תנופת מחקר גדולה הובילה לפריצות דרך חשובות ולייסודן של אסכולות מדעיות חדשות. הממצאים המדעיים שינו את ההשקפה על היקום, על העולם שבו אנו חיים ועל מקומו של האדם בתוכו. הדת עצמה נדונה כתופעה חברתית. החקירה המדעית של כתבי הקודש, שהלכה והסתעפה, נקרעה בין המחויבות לעקרונות המדע ובין רצונה לשמור על כבודם. אין צורך לומר שמאמצי הגישור בכללם לא עלו יפה. הם לא השיגו את מבוקשם והיו רחוקים מלהניח את המאמין בתומתו. הכישלון המתמשך הזה הביא את חוקרי המקרא להשיל מעליהם בהדרגה עוד ועוד אנקדוטות סיפוריות, ולוותר תוך כדי כך על הריאליה לטובת הגרעין האידיאי. ביקורת הטקסט הביאה אותם לידי הסתגרות בדלת אמות של הדוגמות ושל הערכים המוסריים,

מבלי להאמין שהמאורעות אשר באמצעותם מועברים המסרים אכן התרחשו אי פעם. ואולם, ההתכנסות בתוך עולם הערכים של כתבי הקודש לא רק שלא הביאה את המזור המצופה, אלא שהעמידה בסכנה גדולה גם את המבצר האחרון שנותר למאמינים. הערכים הדמוקרטיים החדשים לא תאמו תמיד את מערכת הערכים שכתבי הקודש הטיפו להם והיה

צורך ליצור הרמוניה חדשה ביניהם. גם מלאכת גישור זו התבררה מהר מאוד כיעד לא קל להשגה. ככל שנכנסו לפרטיה של משימה זו ולמימושה בפועל, כך נערמו יותר ויותר קשיים. העקרונות החדשים של חירות ושוויון, שהמבנה החברתי החדש הושתת עליהם, נשאו מטען תיאורטי שונה מזה הגלום באמונה הדתית. השוויון והחירות של כתבי הקודש משקפים בראש ובראשונה את מעמדו של האדם לפני בוראו ולא את מעמדם של האנשים זה ביחס לזה. כל בני האדם נולדו שווים לפני האל וכולם בני חורין לבחור בטוב ולעבוד אותו. אין זה מקרה, כמובן, שבמחצית הראשונה של המאה הי"ט היו מי שנאשו מן הגישור בין העולמות ועשו מאמצים לנסח מערכות מוסר חלופיות לאלה של כתבי הקודש, שלא נחשבו עוד למספקות. קני המידה החדשים ביקשו לממש את האידיאל המוסרי-החברתי החדש: 'מירב האושר למירב האנשים', שאין הרבה מן המשותף בינו ובין האידיאל הנוצרי של השלמה עם סבל.

במסגרת המאמץ לתת משמעות לערכי המוסר הישנים כדי להתאימם לערכי הדמוקרטיה המתחדשת השתנה גם סדר העדיפויות. גאולת הפרט, שעמדה בעבר בראש מעיינה של הדת, נדחקה עתה לשוליים ואת מקומה תפסה גאולת הכלל. אם בעבר רווחה ההנחה שמצירופם של הפרטים הנגאלים תבוא בסופו של דבר הגאולה לחברה כולה, הרי עתה היו עיניהם של המיסיונרים החדשים נשואות אל תיקון העולם באמצעות תיקון המסגרות שהיחיד פעל בתוכן ובאמצעות הקמתם של מוסדות חברתיים לרווחתו. מנהיגים דתיים נמנו עם ההוגים והיוזמים של מיטב הרפורמות החברתיות, ובכלל זה הרפורמה הנוגעת לעבדות. מה שנכון היה לגבי כלל העולם המערבי נכון היה במיוחד לגבי ארצות הברית של אמריקה.¹

התנועה שתבעה את ביטולה לאלתר של העבדות באמריקה כונתה בקיצור 'ביטול' (Abolitionism). ראשיה לא הסתפקו בנופך הדתי של 'הצהרת העצמאות' (4 ביולי 1776), שטענה לחירות ולשוויון בראשיתיים, אלא חיפשו אחר אסמכתות ישירות בכתבי הקודש לצורך מלחמתם בעבדות. בהצהרת העצמאות נאמר בין השאר: 'מקובלות עלינו אמיתות אלה כמוכחות מאליהן, שכל בני האדם נבראים שווים במעלה, שיוצרים העניק להם זכויות מסוימות שאין להפקיען, וביניהן הזכות לחיים ולחופש ולרדיפת אושר'.² האוונגליסטים, שתרו אחר גינוי כלשהו במקורות המקודשים לעצם קיומו של מוסד העבדות, נותרו בידיים ריקות. להוותם התברר להם מהר מאוד שאין איסור ישיר ומפורש על העבדות לא בברית הישנה ואף לא בברית החדשה. יתר על כן, העבדות הוכרה בשתיהן כחלק מן המארג החברתי. מכל מקום, כדי לחמוק מהאשמה שהברית החדשה הכירה בזכות קיומו של מוסד נקלה כמו עבדות, העדיפו רבים להפוך את הברית הישנה מטרה להתקפותיהם. הקל על מלאכתם אופיה המיוחד של הברית הישנה, כקודקס של חוקים הכולל הוראות מפורשות גם ביחס לעבדים. הברית

1 K.S. Latourette, *Christianity in a Revolutionary Age: A History of Christianity in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, I-III, New York 1959; S.E. Ahlstrom, *A Religious History of the American People*, New Haven-London 1973, pp. 637-670; W.S. Clebsch, *From Sacred to Profane America: The Role of Religion in American History*, New York 1968; R.T. Handy, *A Christian America. Protestant Hopes and Historical Realities*, New York 1971, pp. 27-94.

2 "אריאלי, המחשבה המדינית בארצות הברית. מקורות ותעודות, א-ב, ירושלים 1967; א, עמ' 107.

החדשה לעומת זאת העבירה את מסריה באמצעות אנקדוטות מחיי ישו ושליחיו ואפשרה הבנות מגוונות יותר. מעל לכל, טענו האבולוציוניסטים בלהט, 'מוסר העבדים' או 'המוסר המצרי' של הברית הישנה איננו מוסר שישו יכול היה להסכים לו, על פי הערכים האוניברסליים שהטיף להם.

א. התביעה הקיצונית להינתק מהברית הישנה

ההתקפות החריפות על הברית הישנה הולידו אצל כמה מהאבולוציוניסטים את התביעה להינתק מן הברית הישנה. ואולם, דרישה קיצונית זו, שיכולה היתה לדחות בקלות יחסית כמה בעיות דוחקות, יצרה בעת ובעונה אחת בעיות יסודיות אחרות למאמין הנוצרי. טיב הזיקה בין הברית החדשה לברית ישנה הועמד במבחן מחודש והפך לשאלה תיאולוגית שהסעירה את העולם הנוצרי. יסודות שמרניים בכנסייה טענו שהברית החדשה מחוברת בטבורה לברית הישנה ולמעשה אין לה קיום בלעדיה, לא רק משום שזו החדשה מכירה בה כספר אלוהי, אלא בעיקר משום שדוגמות מרכזיות, כמו החטא הקדמון, צומחות משורשי הברית הישנה. מעבר לוויכוח התיאולוגי הועלה החשש, שפרץ ההתקפות נגד הברית הישנה והזלוזל בה יביא בהכרח, במוקדם ובמאוחר, גם לחורבנה של הכנסייה שהם רצו ביקרה. הרפורמטורים החברתיים החדשים יצאו מתוך אקסיומה המסכנת את האמונה הדתית בכלל, טענו מבקריהם בעולם הנוצרי. הדוקטרינה היהירה שלהם, שאדם ניחן בכוחות שכליים המכונים 'חוש מוסרי', 'מצפון' או 'האור שבתוכנו', ואלה מאפשרים לו להכריע ללא היסוס מה נכון ומה מוטעה, הביאה לכך שהם פירשו את הכתובים ככל העולה על רוחם, ואף ביטלו אותם כליל אם הם לא הניחו את דעתם. בבוסטון, שהיתה האבן השואבת של תנועות חברתיות בכלל ושל התנועה האבולוציוניסטית בפרט, לא נרתעו ראשי התנועה מלהכריז: 'לעזאזל עם כתבי הקודש שלכם... לעזאזל עם אלוהיכם שנתן תוקף לעבדות'. או: 'אם הדת של ישו כריסטוס מאפשרת עבדות, הברית החדשה היא הקללה הגדולה ביותר שיכולה היתה להיות מוטלת על האדם'.³

תיאודור פרקר (Parker), התיאולוג והוגה הדעות היוניטרי המפורסם מבוסטון ומראשי תנועת 'הביטול', היה בין המזלזלים הגדולים בברית הישנה והטיף להינתקות מוחלטת ממנה. כך כתב, לדוגמה, בסוף דברי ביקורת נלהבים על ספר בשם 'המלוכה העברית' (*The Hebrew Monarchy*), שיצא לאור בלונדון בשנת 1847 בידי מחבר אנונימי. הספר ביקר את רעיון הבחירה העולה מן הברית הישנה ואת מעשי האכזריות שהתבצעו בשמו. פרקר טען בפסקנות:

3 W.T. Hamilton, *The Pentateuch and Its Assailants. A Refutation of the Objections of Modern Scepticism to the Pentateuch*, Edinburgh 1852, pp. ix, xiii, xvi, xviii, xxx, 79–80, 295, 305–307, 353–354; J. Fletcher, *Studies on Slavery*, Miami 1969 (originally published: Natchez 1852), pp. 397–398, 403–412. H.S. Smith, *Changing Conceptions of Original Sin. A Study in American Theology since 1750*, New York 1955, pp. 137–180

כל עוד הנצרות תיחשב אחראית ליהדות, כל עוד ה"אות" של הברית הישנה תחנוק את הרוח של הברית החדשה, יפנו אל כתבי הקודש כדי לקבל אישור לעבדות, למלחמה, לפורמליזם ולאלף תועבות אחרות.⁴ פרקר לא הסתפק בניתוק הקשר עם הברית הישנה ותבע גם קריאה 'נכונה' של סיפורי הברית החדשה, ובכללם אלה הנוגעים לעבדות. בעקבות דעותיו הנועזות הוא הוצא אל מחוץ לשורות הארגון הכנסייתי שאליו השתייך, The Boston Association of Congregational Ministers. חרף הפצרותיו לא ניתנה לו האפשרות לשוב אליו.⁵

גם הכנסייה האנגליקנית מעבר לים נקטה בצעד דומה. היא הוקיעה מקרבה את הבישוף ג'ון ויליאם קולנסו (Colenso), שליחה לדרום אפריקה, בשל זלזול בברית הישנה. קולנסו הואשם שהפר את אחד משלושים ותשעה עיקרי האמונה שהוא התחייב לציית להם כשהוסמך לכהונתו, אותו עיקר אמונה שתבע ממנו לראות בברית הישנה ספר אלוהי. בספרו: 'חמישה חומשי התורה וספר יהושע, בחינתם על דרך הביקורת',⁶ שראה אור לראשונה בלונדון בשנת 1862, הטיל קולנסו ספק במהימנות של הברית הישנה מצדדים שונים. את המוסר שלה הוא תיאר כמוסר שפל ונתעב וקבע שהוא בוש בו, ועל כן תבע מכנסייתו להסתייג ממנה לאלתר. המלומד הצרפתי הידוע ארנסט רנן (Renan), פרופסור לעברית, לארמית ולסורית בקולג' דה פרנס, פרסם גרסה סנסציונית ל'חיי ישו' (*La vie de Jésus*), בשנת 1863, ובה הוא ניתק את דמותו של ישו לא רק מן הרקע ההיסטורי והרעיוני שהוא גדל בו, אלא אף מגזעו, הגזע השמי. בעקבות זאת הוא נתבקש לפנות את מקומו לטובת המלומד היהודי שלמה מונק (Munk). יהודי ארצות הברית מצאו נחמה פורתא בעובדה שאותם תיאולוגים שתבעו את הניתוק מן הברית הישנה הוקעו על ידי כנסיותיהם. הם עקבו בדריכות אחר משפטו של הבישוף קולנסו וציפו לנפילתו. הם דיווחו בקול גדול גם על פרשת פיטוריו של רנן.⁷

ב. טענת המתונים, 'הנוצרים הטובים'

ההכרה המביכה שכתבי הקודש בשלמותם, כולל הברית החדשה, אינם מסוגלים עוד למלא את הציפיות החדשות, היתה מטבע הדברים נחלתו של ציבור מצומצם. מעטים בלבד העזו

4 T. Parker, *The Hebrew Monarchy. A History of the Hebrew Monarchy from the Administration of Samuel to the Babylonish Captivity*, London 1847; F.P. Cobbe, *The Critical Writings*, II, Roxbury 1865, p. 18

5 T. Parker, *A Letter to the Boston Association of Congregational Ministers*, Boston 1845

6 J.W. Colenso, *The Pentateuch and the Book of Joshua Critically Examined*, London 1863⁵

7 על פרשת קולנסו ראו: *American Israelite*, 25.3.1864, p. 308. לדאבון לבו של יצחק מאיר וייז, עורך *American Israelite*, זיכתה המלכה ויקטוריה את קולנסו, מתוקף סמכותה כראש הכנסייה האנגליקנית. ראו: *ibid.*, 12.5.1865, p. 365; 29.9.1865, p. 99. על פרשת רנן ראו: *ibid.*, 15.7.1864, p. 20; 5.8.1864, p. 45; *Occident*, April 1867, p. 34. S. Heschel, *Abraham Geiger and the Jewish Jesus*, Chicago-London 1998, pp. 155-158

להסיק את מלוא המסקנות ולהשליך את כתבי הקודש מאחורי גוֹם. העולם הנוצרי בכללו לא היה בשל אף לתביעת ההתנתקות מן הברית הישנה. הטענה שזהו ספר בלתי מוסרי, שאלוהים לא יכול היה להיות אחראי לו, לא היתה מקובלת. הגישה המסורתית, שראתה במקרא ברית שלא עלתה יפה בשל קשי עורפם של מקבליה, ובמקומה נכרתה ברית חדשה, המשיכה להיות הגישה השלטת, אלא שמבקרי המקרא יצקו בה תכנים אחרים, המושפעים מהתיאוריות המדעיות החדשות.

כבר האסכולה ההגליאנית תיארה את הופעת היהדות והנצרות, בזו אחר זו, כשלבים העליונים בסולם ההתפתחות של המוסר האנושי.⁸ התיאוריות הדרוויניסטיות, שהופיעו לקראת אמצע המאה הי"ט, הורידו את האדם ממרום מעמדו כנזר הבריאה והחילו עליו ועל החברה שבה הוא חי את מושג ההתפתחות. החברה האנושית תוארה מעתה כחברה המתקדמת עם הזמן וצריכה, חדשות לבקרים, אלוהים 'חדשים' ואידיאלים מוסריים נעלים יותר ויותר. לפי תפיסה זו, הברית החדשה קידמה את האנושות צעד גדול קדימה, מעבר למה שהברית הישנה היתה מסוגלת לעשות. היא שירתה את האנושות במשך תקופה ארוכה ועתה תם תפקידה. מערכת של קני מידה מוסריים מחמירים ומקיפים יותר הולכת ותופסת אף את מקומה של הברית החדשה. למסקנה מרחיקת לכת זו הגיעו גם תיאולוגים מאנגליה, בעיקר מאוקספורד, בסוף שנות החמישים של המאה הי"ט, זמן רב אחר עמיתיהם הגרמנים. הם כינסו את מאמריהם בקובץ 'מאמרים וסקירות' (*Essays and Reviews*), שהופיע לראשונה בלונדון בשנת 1859.

הקובץ כולו, ובעיקר המאמר הפותח, פרי עטו של פרידריך טמפל (Temple), עוררו סערת רוחות בעולם האנגלוסקסי. במאמר 'חינוך העולם' ('The Education of the World') תיאר טמפל את התפתחותה של האנושות במקביל להתפתחותו של כל אדם ואדם: מיצור שתפיסתו חושנית ליצור שתפיסתו מופשטת, מיצור הזקוק לעזרה רבה כדי להתנהג כיאות ליצור המגיע למשמעת מוסרית בכוחות עצמו. הוא שרטט בקווים גסים שלושה שלבים בהתפתחות האנושית. 'תחילה ניתנו החוקים, לאחר מכן הדוגמאות המופתיות, ואז העקרונות. בתחילה ניתנה התורה, אז הופיע בן האלוהים, ולאחר מכן הוענק החסד של הרוח'. הברית הישנה נגלתה כאשר תמה תקופת הילדות של האנושות, שבה היצרים בלבד הכתיבו את ההתנהגות, אך היא עדיין נזקקה לחוקי התורה שיחנכו אותה לריסון ולמשמעת עצמית. משהתקדם העולם הפכו ההוראות המדויקות והציות העיוור למיותרים. הנביאים לא עסקו עוד בקטנות, בחוקים חיצוניים, אלא שמו דגש על ערכים מוסריים נעלים. הם העדיפו את הכוונה על המעשה. ישו ושליחיו הלכו בעקבותיהם והביאו לעולם את בשורת הגאולה האוניברסלית. האנושות התקדמה ולא היתה

8 אכן, הגל הצעיר לא העניק ליהדות חשיבות כלשהי בתהליך ההתפתחות של התודעה המוסרית האנושית. רק בערוב ימיו, בשנות העשרים של המאה הי"ט, שינה את דעתו. הגל טען אז שהעולם הפגני ראה את האלוהות כאובייקט הנמצא מחוצה לו, מעליו, ואילו היהדות היתה הדת הראשונה שהפכה את האלוהות לסובייקט. אמנם, היא התמיצה הארה זו כבר מן ההתחלה, אבל היא סללה את הדרך לנצרות, להפנמת מושג האל, ולהפיכתו של ישו לבן אלוהים. ראו: "יובל, חידה אפילה. הגל, ניטשה והיהודים, ירושלים-תל אביב 1996, עמ' 92-126.

צריכה עוד לחוקים חיצוניים אלא לציוויים פנימיים בלבד, ואלה נלמדו ממעשי השליחים. עוד טען טמפל, שאילו היתה הנצרות מתגלה בזמן הברית הישנה היא לא היתה מועילה, לפי שהעולם לא היה עדיין מוכן לקבל את בשורתה. זאת ועוד, אילו היתה מתגלה בימינו, איש לא היה מבחין בה, שהרי האנושות מסוגלת בכוחותיה שלה לגלות את האמת ואין לה עוד צורך בעזרה מבחוץ. הנצרות הופיעה אפוא על במת ההיסטוריה לא מוקדם מדי ולא מאוחר מדי, אלא בזמן המתאים ביותר, ומכאן השפעתה המבורכת על האנושות. את ההזדקקות שעדיין קיימת לברית החדשה משווה טמפל להתרפקות על זיכרונות יקרים מימי הילדות. תיאור הנצרות כשלב שלפני האחרון בהתפתחות המוסר, כשלב שהאנושות כבר עברה אותו והיא איננה זקוקה לו יותר, הביא לסערה הציבורית הגדולה שהתעוררה בעקבות פרסום קובץ המאמרים הזה.⁹

מאז פרסום הקובץ חזרה העיתונות היהודית באמריקה והזכירה אותו ואת התכונה הגדולה שנוצרה סביבו, אך החטיאה את נקודת המחלוקת הבסיסית ביותר שבו ואת ההשלכות המתבקשות ממנה לגבי היהדות. היא התעלמה ממאמרו של טמפל ועסקה ברעיונות אחרים, כמו אלה של דיוויד פרידריך שטראוס (Strauss) בגרסתו הראשונה לספרו רב ההשפעה 'חיי ישו', שערערו על האופי ההיסטורי של הברית החדשה, הטילו ספק בנסים המסופרים בה והעדיפו לראות בה אוסף של מיתוסים.¹⁰ אכן, הרב הרפורמי הנודע מסינסינטי יצחק מאיר וייז (Wise), עורך ה'אמריקן יזרעאליט' (*American Israelite*), הביע פליאה על כך שהקובץ עורר התרגשות כה גדולה. הוא ציפה מהעולם הנוצרי הנאור ליתר פתיחות וסובלנות כלפי ביקורת המקרא, המבוססת על ממצאים מדעיים.¹¹ לעומתו יצחק ליסר (Isaac Leeser), עורך ה'אוקסידנט' (*Occident*) וממנהיגיה הבולטים של האורתודוקסיה האמריקנית באותם ימים, הגיב על ידיעות בדבר השפעתו ההרסנית של הקובץ על יהודים שאמונתם הדתית כבר היתה רופפת. הכוונה היתה למאמר שדן במהימנות של הקוסמולוגיה המקראית, בעיקר בסיפור הבריאה.¹² המסר החדשני של הקובץ האנגלי, דחיקת הנצרות לקרן זוית והעמדת היהדות בדיוטה נמוכה אף מזו של הנצרות בסולם ההתפתחות המוסרית של העולם, הוחמץ, כאמור, על ידי הקוראים היהודים. מסר זה הוטח בפניהם זמן קצר מאוד לאחר פרסום הקובץ הנוכח על ידי לא אחר מאשר הנרי וורד ביצ'ר (Beecher).¹³

ביצ'ר, המטיף הידוע מכנסיית פלימות בברוקלין, נמנה עם קברניטי המאבק בעבדות. הוא היה אחראי, יותר מכל לוחם אחר, לסיסמה שהעבדות היא חטא נגד אלוהים. פרסומו בא לו לא רק בזכות דרשותיו הנלהבות בגנות העבדות אלא גם בשל ייחוסו. הוא היה בנו של

9 Essays and Reviews, London 1862¹⁰, pp. 1–58

10 D.F. Strauss, *Das Leben Jesu*, Tübingen 1835

11 *American Israelite*, 16.8.1861, p. 53; 24.1.1862, p. 238

12 *Occident*, March 1862, p. 529

13 תיאודור פרקר תיאר את הנרי וורד ביצ'ר כמטיף הנערץ ורב ההשפעה ביותר ברחבי ארצות הברית

T. Parker, 'The Anti-Slavery Enterprise', 7.5.1856, in: F.P. Cobbe, *The Collected*

Works of Theodore Parker, VI, London 1863, pp. 242, 279

היהודי ראו לדוגמה: 16.6.1859, p. 70

הכומר המפורסם ליימן ביצ'ר, מהוגי הרפורמות החברתיות שיצאו מניו אינגלנד בראשית המאה הי"ט וממטפחיה של התנועה ששמה לה למטרה להילחם בשכרות (Temperance). אחותו היתה הרייט ביצ'ר סטו (Beecher Stowe), מחברת 'אוהל הדוד תום' (Uncle Tom's Cabin), הספר שהצליח לעורר את דעת הקהל נגד העבדות יותר מכל הפולמוסים המרובים בקונגרס בנושא זה. הנרי וורד ביצ'ר נקרע זה מכבר בין נאמנותו לברית הישנה ובין אמונתו שהעבדות מנוגדת לרצון האלוהי. דעותיו הנחרצות בגנות העבדות הביאו אותו להכריע בשאלה זו בדרשה שנשא בפני בני קהילתו ביום ראשון, 30 בדצמבר 1860. הוא קבע בדרשתו, קביעה שלא העז להשמיע עד אז, שהמוסר של הברית הישנה שירת היטב את תקופתו, אך הוא איבד מתוקפו בימינו. העבדות אכן לא נחשבה לחטא בברית הישנה, אבל היא ריככה אותה ככל האפשר. לעומת זאת הברית החדשה, ששירתה את האנושות בשלב מתקדם יותר בהתפתחותה, הכריזה על העבדות כחטא.¹⁴ על עלבון ישיר וצורב זה נגד הברית הישנה אי אפשר היה עוד לעבור בשתיקה. מוריס רפאל (Raphall) היה הראשון שהחליט להשיב מלחמה שורה.

ג. עמדת האורתודוקסיה

1. דרשתו של רפאל

מוריס רפאל היה רבה של הקהילה האורתודוקסית הנכבדה קהילת 'בני ישורון' בניו יורק. הוא בא מאנגליה בשנת 1849 וזמן קצר לאחר מכן קנה לו שם בדרשותיו גם בציבור הלא יהודי. הוא היה ללא ספק אחד הרבנים המפורסמים ביותר בדורו.¹⁵ לא במקרה הוא היה הרב היהודי הראשון שהוזמן לפתוח את מושב הקונגרס בדברי תפילה (ינואר 1860).¹⁶ רפאל לא היה רק תלמיד חכם אלא גם חוקר חשוב בתולדות ישראל. יתרון נוסף היה לו על פני רבנים אחרים בדורו שהוא ידע את השפה האנגלית על בוריה. אחרים דיברו וכתבו בעיקר גרמנית. לאחר שיצא שמעו שיחרו לפתחו גם מלומדים נוצרים בעלי שם. טבעי היה אפוא שכאשר תיאולוגים פרוטסטנטים מניו יורק ביקשו לברר את עמדת הברית הישנה כלפי העבדות הם פנו אל רפאל וציפו בדריכות למוצא פיו.¹⁷

14 H.W. Beecher, 'The Agitation of the Times', *The New York Herald*, 31.12.1860, p. 8 תודתי לפרופ' טובה הולץ על שטרחו ומצאה את המאמר, ואף הדפיסה אותו בעבורי. אגב, דרשה זו של ביצ'ר לא מצאתי באף אחד מקובצי דרשותיו, לא באלה שהוא בעצמו ליקט ולא באלה שנאספו אחר המלחמה בידי אחרים, וככל הנראה אין זה מקרה. ביצ'ר נרעש מן ההעזה שלו בדרשה ומן המסקנה המשתמעת ממנה ביחס לברית הישנה והעדיף להצניעה.

15 *Occident*, November 1849, p. 429; February 1850, p. 573; *Asmonean*, 9.11.1849, p. 21 (בין אפריל 1859 לאפריל 1861 הופיע ה'*Occident* כשבועון וצוטט לפי יום ההופעה; לפני כן ולאחר מכן הופיע כירחון).

16 ב' קורן, הקיבוץ היהודי באמריקה בשנות התעצמותו, ירושלים תשל"א, עמ' 353-374.
17 E.M.F. Mielziner, *Moses Mielziner 1820-1903: A Biography with Bibliography of His*

הפנייה אל רפאל היתה בסוף שנת 1860, זמן קצר לאחר שהמפלגה הרפובליקנית עלתה לשלטון ואברהם לינקולן נבחר לנשיא. בעקבות השינויים הפוליטיים החלה הפרישה של מדינות הדרום ומלחמת האזרחים כבר התדפקה בשער. רפאל נענה אמנם לבקשה להסביר את עמדת היהדות בנושא העבדות, אך עשה זאת מתוך חששות כבדים. עצם הפנייה אליו, ולאחר מכן הדריכות שבה חיכו לתשובתו, החניפו בוודאי לרפאל, אך הוא ידע גם ידע שכאשר ישביע את רצונו של אחד הצדדים הוא יעורר את חמתו של הצד שכנגד, וגרוע מכל – הוא יואשם אגב כך גם בנקיטת עמדה פוליטית. המסה שיצאה מתחת ידו של רפאל נקראה בפשטות 'השקפת התנ"ך על העבדות' (*Bible View of Slavery*), והיא מבקשת לנתק בין השקפת כתבי הקודש על העבדות ובין השקפתו האישית על המתרחש במדינות הדרום. על כן היא רצופה התנצלויות, מראשיתה ועד סופה.¹⁸

Writings, New York 1931, pp. 212–224. משה מילצינר היה רב רפורמי, תלמיד חכם ומתורגמן בדעותיו. הוא הגיע לארצות הברית בתום מלחמת האזרחים ושימש רבה של הקהילה הניו יורקית המכובדת 'אנשי חסד'. עבודת הדוקטור שלו, שהוגשה בגרמניה בשנת 1859, עסקה בשאלת מעמדה של העבדות בישראל (Die Verhältnisse der Sklaven bei den alten Hebräern, nach biblischen und talmudischen Quellen dargestellt). היא תורגמה לאנגלית מיד לאחר שרפאל השמיע את דרשתו (ראו להלן). מתנגדיו של רפאל בעולם הנוצרי ביקשו להוכיח באמצעותה שקיימת ביהדות דעה שונה מזו של רפאל ביחס לעבדות: דעה הממעטת בחשיבות ההכרה שניתנה כביכול לעבדות במקרא, ומספרת על ההשלכות הקונקרטיות של מגמה זו, שהביאו לביטולה של העבדות בישראל כבר בימי הבית השני. מתרגמי המחקר של מילצינר לא הצליחו במשימתם המיידית. עמדתו של רפאל בשאלת העבדות בראשית המלחמה נשארה, לדאבון לבם של רבים, יהודים ולא יהודים, העמדה הרשמית של היהדות ביחס לעבדות. הפרסום הרב של הדרשה של רפאל האפיל לגמרי על עבודתו של מילצינר, עד כדי כך שמילצינר בעצמו לא ידע כלל על תרגומה לאנגלית עם בואו לארצות הברית בשנת 1865, ונודע לו על כך שנים רבות לאחר המלחמה (1885). למרות רישומה המידי המועט בציבור הרחב, היא שימשה תיאולוגים רבים שכתבו על הנושא וביניהם גם מלומדים יהודים. ייתכן מאוד שרפאל בעצמו הושפע ממנה, אם כי הוא חתר למסקנות אחרות, אפולוגטיות פחות. עובדה זו הביאה ככל הנראה את כלתו של מילצינר, שחיברה את הספר לזכרו, לכלול במבחר שאספה את התיוה בתרגומה לאנגלית: 'העבדות בקרב העברים הקדמונים' (*Slavery amongst the Ancient Hebrews*; שם, עמ' 64–103). היא צירפה לדיסרטציה שלוש דרשות על העבדות, של מוריס רפאל ושתיים נוספות, של מיכאל היילפרין ושל דויד איינהורן, שהתפלמסו עם רפאל. הצירוף המזוהה של דרשות, שלא מפרי עטו של מילצינר, בספר שהוקדש לזכרו נבע ככל הנראה מן ההנחה, שמחקרו של מילצינר היה אקטואלי ופופולרי, וגם העבודות האחרות נכתבו בהשראתו, אף שהוא לא הוזכר בהן בשמו. פרטים נוספים על תרגום התיוה של מילצינר לאנגלית ועל החוגים שעמדו מאחורי היוזמה הזאת ראו במבוא לספר עצמו, עמ' 20–23; B.W. Korn, *American Jewry and the Civil War*, Philadelphia 1961, p. 19. הידיעה הראשונה המזכירה את התיוה של מילצינר בשמה הופיעה בעיתונות היהודית למיטב ידיעתי ב־1861, *Jewish Messenger*, 31.5.1861, על אופיה האפולוגטי של התיוה של מילצינר ראו: א"א אורבך, 'הלכות עבדים כמקור להיסטוריה חברתית בימי הבית השני ובתקופת המשנה והתלמוד', ציון, כה (תש"ך), עמ' 149. הדרשה של רפאל הובאה במלואה בצירוף מבוא קצר אצל: M.U. Schappes, *A Documentary History of the Jews of the United States, 1654–1875*, New York 1971, pp. 405–418.

ההיסטוריונים היהודים שתיארו את התקופה, עם יוצאים מן הכלל מועטים בלבד, הלכו בעקבות מקס ג' קוהלר, וטענו שרפאל ראה בעבדות בכלל ובעבודת השחורה בפרט מוסד שזכה לברכת האל.

רפאל, המודע למלכודת שאליו הכניס את עצמו בשעה כה קשה לאומה האמריקנית, הכריז כבר בפתח דרשתו שאיננו מבקש לדון בבעיית העבדות כפוליטיקאי, ובוודאי אינו רואה עצמו מוסמך לפרש את החוקה ולקבוע אם העבדות מותרת על פיה או לא; הוא מבקש להביע את דעתו רק על ההבט התיאולוגי שנתלווה לוויכוח. ואולם, ההבט הזה כה הרתיח את המצולה, עד שדיון מפורכח ושקול בבעיה המאיימת על שלמות ה'יוניון' – האיחוד בין המדינות המרכיבות את ארצות הברית – הפך להיות בלתי אפשרי. הלוחמים בעבדות טענו שהעבדות היא 'חטא נגד אלוהים' (Sin against God), והדרומיים, הקיצוניים יותר, טענו בתגובה שהעבדות היא 'מוסד אלוהי' (Divine Institution), מוסד שזכה לברכתו של האל. רפאל סבר לתומו שערטול הפולמוס מן הלהט הדתי יסייע להרגעת הרוחות ויאפשר לסלול את הדרך לפשרה בין המחנות. במהלך הרצאת הדברים אף תפס לפתע לאן דבריו מובילים, וכמי שמבקש רחמים על עצמו תבע משומעיו שלא ירשיעו אותו על לא עוול בכפו:

ידידי, אני מוצא עצמי, ואני מצטער למצוא את עצמי, כמשמיע דיון התומך לכאורה בעבדות. אינני ידע של העבדות כמושג מופשט, ועוד פחות מזה אינני תומך בעבדות הקיימת בקרבנו. אבל אני עומד כאן כמורה בישראל, לא כדי לשטוח בפניכם את רגשותי ואת דעתי, אלא כדי להפיץ ביניכם את דבר האל, את השקפת כתבי הקודש על העבדות. מתוך הכרה מלאה באחריות המוטלת עלי, אני חייב לומר את האמת ורק את האמת, ואין זה משנה עד כמה אמת זו לא תערב לאוזניכם או לא תהיה פופולרית בעיניכם.¹⁹

רפאל לא רק התנצל על שהוא עוסק בנושא טעון כל כך מבחינה פוליטית, אלא גם הקפיד לגנות את הקיצוניים בשני המחנות. הוא נשא את דבריו תחילה בפני בני קהילתו, בבוקרו של יום שישי, 4 בינואר 1861, היום שקבע הנשיא הדמוקרטי היוצא, ג'יימס ביוקנן (Buchanan), כיום תפילה לשלום ה'יוניון'. ביוקנן נואש מלמצוא פשרה פוליטית שתניח את דעתם של הצפוניים והדרומיים כאחד. התפילה היתה תקוותו האחרונה לפיוס לאומי. כ־17 בחודש חזר רפאל והשמיע את אותה דרשה בפני קהל לא יהודי.²⁰ כמו רבנים יהודים אחרים, הוא מצא דמיון בין האיום שריחף על שלמות ה'יוניון' לאזהרה שהשמיע יונה הנביא כלפי נינוה העיר החטאה: 'עוד ארבעים יום ונינוה נהפכת' (יונה ג, ד).²¹ הכרזתו של הנשיא ביוקנן על יום תפילה הדהדה באוזניו כקריאתו הנואשת של מלך נינוה לעמו לשוב בתשובה. רפאל ידע שביוקנן לא ביקש אלא תפילה, אך הוא הטיף לאמיתו של דבר לחזרה בתשובה, ובהתאם לכך תבע מן הקיצוניים בשני הצדדים, בדרום ובצפון, למתן את עמדותיהם, שאם לא כן

קוהלר הביע צער על כך שבעיני הציבור הרחב היו ונשארו עמדותיו של רפאל העמדות הרשמיות של הקהילה היהודית כולה. ראו: M.J. Kohler, 'The Jews and the American Anti-Slavery Movement', *Publications of the American Jewish Historical Society*, V (1897), pp. 149–150.

19 מילצינר (לעיל, הערה 17), עמ' 220.

20 שפס (לעיל, הערה 17), עמ' 683, הערה 7.

21 לדוגמה התפילות שנשא הרבנים הנרי הוכהיימר (Hocheimer), מבית כנסת 'אוהב ישראל', ויששכר ברנרד עילווי (Illowy), שניהם מבליטמור. ראו: Occident, 24.1.1861, pp. 267, 268.

'היוגיון' יחרב. רפאל חילק לשניים את תביעתו של מלך נינוה: 'ישבו איש מדרכו הרעה ומן החמס אשר בכפיהם' (יונה ג, ח), ותבע מכל אחד מהצדדים היריבים למלא את חלקו:

זמן החמס אשר בכפיהם' זו נזיפה חמורה שאנו חייבים להפנות ללהטוטני האש העיקשים (Fire Eaters, כינוי לקיצונים בדרום), המכריזים 'כותנה היא המלך' (Cotton is King)... 'ישבו איש מדרכו הרעה' זו תוכחה שאנו צריכים להפנות לרטוריקנים החלקלקים המכריזים בעולם ירא אלוהים 'התבונה היא המלך' (Thought is King).²²

הקיצונים בדרום מתארים את העבדות כ'מוסד אלוהי', אך אין לכך לדבריו בסיס במקורות המקודשים. אלוהים לא בירך מוסד זה בשום מקום, ורק תאוות הממון והרווחים הגדולים ממטעי הכותנה מדברים מגרונם של הטוענים כך. במהלך תוכחתו עשה רפאל שימוש במטבע לשון רווחת אצל הדרומיים: 'הכותנה היא המלך'. סיסמה קצרה זו, שהמדינאי המפורסם מדרום קרולינה ג'יימס ה' המונד (Hammond) חזר ועשה בה שימוש בנאום חשוב שהשמיע בסנט הפדרלי ב-4 במרס 1858, קיפלה בתוכה את תמצית פילוסופיית החיים של הדרומיים: הצרכים הכלכליים חזקים יותר מכל שיקול מוסרי. הם אלה שהכתיבו בעבר היכן תישאר העבדות ואם היא בכלל תישאר, והם גם שיכריעו בסוגיה זו בעתיד.²³ על אותו משקל יצר רפאל מטבע לשון אחר, המתאר את עמדת הקיצונים בצפון: 'התבונה היא המלך'. כוונתו היא, שהכישורים השכליים וה'המוסר הטבעי' הם המכריעים, והם שהובילו את הבריות לקרוא במקרא מה שלא כתוב בו כלל, שהעבדות היא חטא בעיני אלוהים. לקביעה זו, כמו לקביעה שהעבדות היא 'מוסד אלוהי', אין כל ביסוס במקורות המקודשים ואין הם אלא המצאה מודרנית. אף שרפאל דחה את שתי הגישות בפירוש הכתובים, הן של הקיצונים בדרום הן של הקיצונים בצפון, הוא חשש בעיקר מן האחרונים, בדומה לתיאולוגים הפרוטסטנטים השמרנים. תביעתם היומרנית לברוא את האלוהים בצלמם ובדמותם היא שורש הכפירה בעולם המודרני. תוכחתו הישירה מופנית אפוא בעיקר אל 'האנשים רמי המעלה המחזיקים בחוק הנעלה יותר' (Higher Law Gentry): 'אם הם באמת ובתמים מבקשים להציל את ארצנו, יאמינו נא באלוהים ובדברו; וכאשר יונחו את "החוק הנעלה", יהיו מסוגלים לפנות אל "החוק הנעלה ביותר", התורה הנגלית ודבר האל, המעניקים לחוקה את הסמכות העליונה ביותר'.²⁴ אף כאן עשה רפאל שימוש במטבע לשון רווח, אך הפעם הוא לא יצא מבית מדרשם של המצדדים בהשאת העבדות אלא מאלה הלוחמים בה.

האבולוציוניסטים דיברו בשם 'החוק הנעלה יותר', המוסר הטבעי או החוק האלוהי, כדי לתקוף את החוקים המצדדים בעבדות. בנאום שנשא במרס 1850, נגד חוק ההסגרה של העבדים הנמלטים, הפך הסנטור ויליאם סיוארד (Seward) – לימים מזכיר המדינה של

22 מילצ'ינר (לעיל, הערה 17), עמ' 213.

23 על מטבע הלשון 'הכותנה היא המלך' כבר העיר שפס (לעיל, הערה 17), עמ' 684, הערה 13. וראו: D.B. Davis & S. Mintz, *The Boisterous Sea of Liberty. A Documentary History of America from Discovery through the Civil War*, New York–Oxford 1993, pp. 479–483

24 מילצ'ינר, עמ' 214. על הסיסמה 'החוק הנעלה יותר', ראו: שפס, שם, עמ' 684, הערה 14.

לינקולן – את סיסמת 'החוק הנעלה יותר' לסימן ההכר של החוגים שלחמו במרץ לביטולה המיידית והמחלט של העבדות.²⁵

במהלך 1850 הציע הנרי קליי (Clay), המדינאי הוויגי הקשיש, תוכנית פשרה שמטרתה היתה להשקיט את התעמולה סביב שאלת העבדות ולהניח לנושא המאיים על שלמות ה'יוניון'. כמה מסעיפי התוכנית, כמו קבלת קליפורניה ל'יוניון' כמדינה חופשית והפסקת סחר העבדים במחוז קולומביה, שהיה תחת חסותו הישירה של הקונגרס, נועדו לפייס את הצפוניים, ואילו חידוש החקיקה שתבעה להשיב את העבדים הנמלטים לאדוניהם ביקשה לרצות את הדרומיים. הסעיפים השונים של תוכניתו של קליי אושרו, ואף על פי כן לא ירדה שאלת העבדות מסדר היום הציבורי. הסעיף הון בהסגרתם של העבדים הנמלטים הוא זה שהעלה את הפולמוס לשיאים חדשים, לא מוכרים עד לאותה שעה.

חוק ההסגרה היה רטרואקטיבי וגם לא אפשר למבוקשים להגן על עצמם בהליך משפטי מקובל והוגן. משום כך הוא היה כה מתסכל. עבדים שברחו לפני שנים, חיו כבני חורין והקימו משפחות, נכללו אף הם בחוק החדש. הצפון כולו התקומם נגד החוק וההתגייסות לטובת העבדים הנמלטים עוררה את דעת הקהל לנושא הכאוב בהקף חסר תקדים.²⁶ 'אוהל הדוד תום', שיצא לאור ב-1852 והוקדש לנושא זה, הוא ביטוי נאמן להלך הרוח הזה.²⁷ כמה מהאוונגליסטים גייסו את הפסוק 'לא תסגיר עבד אל אדניו' ואת הפסוק הנלוו אליו (דברים כג, טז-יז) כדי להוכיח שחוק העבדים הנמלטים מנוגד גם לרצון האלוהי, 'החוק הנעלה יותר'.²⁸ לעומת זאת טענו מתנגדיהם, שנעשה כאן שימוש שרירותי בפסוק מקראי בודד, מבלי לראות את התמונה בשלמותה. הציטוט הנזכר איננו מדבר בכל עבד שברח מאדונו. ברגיל דינו של עבד שנמלט וזה לדינו של כל רכוש שאבד לבעליו ומצווים על החזרתו, אך כאן הכוונה היא רק לעבד שנמלט מאדון אכזר, המתגורר במרחקים, ויש חשש שאם יסגירו אותו חייו יהיו בסכנה. רק לגביו חל הציטוט 'לא תסגיר עבד אל אדניו', ורק לו ניתנה הרשות להתגורר בכל מקום שיבחר בארץ. ברוח זו כתב רוברט ליון (Lyon), עורך ה'חשמונאי' (Asmonean), השבועון היהודי הניו יורקי היחיד בשפה האנגלית שיצא לאור בזמן חקיקת החוק.

ליון, בניגוד למרבית עורכי העיתונים היהודיים בשנות החמישים, לא שימש רב או חזן בקהילה כלשהי. גם לא ברור חלקו בכתיבת המאמרים האנונימיים שהופיעו בעיתון – האם הוא עצמו היה אחראי להם או שנעזר בכותבים אחרים.²⁹ מכל מקום, בשנים שבהן ראה

C.A. Beard & M.R. Beard, *The Rise of American Civilization*, New York 1940², I, pp. 714–715 25

S.W. Campbell, *The Slave Catchers. Enforcement of the Fugitive Slave Law, 1850–1860*, Chapel Hill 1870, pp. 49–54 26

D.M. Potter, *The Impending Crisis 1848–1861*, New York 1976, pp. 130–140 27

J.C. Lord, *'The Higher Law' in Its Application to the Fugitive Slave Bill. A Sermon*, New York 1851; S. May, *The Fugitive Slave Law and Its Victims*, New York 1861 28

American Israelite, 2.4.1858, p. 310 29

השבווען אור (1849–1858), נערכה מעל דפיו מלחמת חורמה באבולוציוניסטים המשולהבים. הם תוארו כשטן העומד בדרכו של ה'יוניון' ומאיים על שלמותו.³⁰ ליון הקדיש שני מאמרים כדי להזים את התעמולה האבולוציוניסטית הנוגעת לחוק ההסגרה ולשימוש המטעה שעשו בפסוק 'לא תסגיר עבד אל אדניו'. אחד המאמרים היה פרי עטו של כומר פרסביטריאני ידוע מאוהיו בשם מתיא ר' מילר (Miller), שידע עברית והיה מצוי בפרשנות המקרא, ואף עמד בקשרים הדוקים עם כמה מנכבדי היהודים.³¹ המאמר האחר היה של מערכת העיתון עצמה. מילר הביא מדבריהם של גדולי פרשני המקרא היהודים, אונקלוס, רש"י, אברהם אבן עזרא ואחרים, כדי להוכיח שאיש מהם לא סבר שמדובר בכל עבד שברח מבעליו, בכל מקום ובכל זמן, כפי שהאבולוציוניסטים ניסו לטעון. פרשני המקרא המסורתיים הסכימו ביניהם בדרך כלל שהכתוב אינו מדבר בעבד עברי, שעבדותו מוגבלת בזמן ונועדה להחזיר חוב כספי, אלא בעבד כנעני, אבל גם לגביו נוספו סייגים על סייגים. מדובר בעבד שהגיע ממרחקים, ואולי גם לא בכל זמן אלא דווקא בשעת מלחמה, כפי שהציע אבן עזרא, על רקע ההקשר שבו מופיע הפסוק. את מאמרו סיים מילר בנימה לגלגנית משהו: 'הואיל וכל הפרשנים הנזכרים חיו מאות שנים לפני גילוי אמריקה, הם היו משוחררים ודאי מכל הדעות הקדומות המודרניות'.³²

במאמר השני, תחת הכותרת האירונית 'החוק הנעלה יותר' ('The Higher Law'), שהתפרסם לאחר שהקונגרס דחה את כל הניסיונות לבטל את חוק ההסגרה, כלולה ביקורת חריפה על השימוש השרירותי בכתבי הקודש לצרכים פוליטיים. בידוד צו מסוים מהקשריו הרחבים, התעלמות מאנקדוטות סיפוריות הממחישות כיצד נשמר החוק הלכה למעשה, ובעיקר הניסיון ללמוד ממצאות עתיקה על המציאות המודרנית, כאילו אין כל הבדל בין השתיים, הוא דבר שלא יעשה.³³

בדרשתו, עשר שנים לאחר אישורו של חוק ההסגרה, חזר רפאל ופירש את הפסוק 'לא תסגיר עבד אל אדניו' באותה דרך מצמצמת שבה פירשו אותו קודמיו. גם הוא התריס נגד גישתם היהירה של האבולוציוניסטים, העושים במקרא ככתוב שלהם. הוא קרא להם לקבל את החוק האלוהי, 'החוק הנעלה יותר', כמות שהוא, כפשוטו ובשלמותו.³⁴ בחתימת דרשתו חזר רפאל והפנה אצבע מאשימה אל הדרום לא פחות מאשר אל הצפון, ותבע משני הצדדים לחזור אל פשט הכתובים:

אם אחינו האזרחים בצפון יסתפקו בציות לדבר האל, ולא יתעקשו להיות 'צודקים יותר מדי' או 'יקיעו כ'חטא' דבר שכתבי הקודש לא אמרו... ואם אחינו האזרחים בדרום יאמצו את השקפת כתבי הקודש על העבדות, ויפנו עורף אל חוקי העבדות האליליים... אשר מתירים

Asmonean, 4.7.1851, p. 88 30

Occident, July 1861, p. 182 31

Asmonean, 25.10.1850, p. 6 32

שם, 10.1.1851, עמ' 92. 33

מילצינר (לעיל, הערה 17), עמ' 221–223. 34

לעשות שימוש לרעה בכוח... אם שניהם, גם הצפון וגם הדרום, יעשו מה שנכון לעשות, אז אלוהים יצליח דרכם.³⁵

רפאל ביקש כאמור בכל מאודו להימנע מן הפולמוס הפוליטי ולהישאר בתחום התיאולוגי, אך התחומים האלה היו משולבים זה בזה לבלי הפרד. הדרשה שהשמיע רפאל באותו יום שישי, 4 בינואר 1861, יותר משעסקה בתיאור עמדת הברית הישנה ביחס לעבדות, התפלמסה עם המסקנה שאליה הגיע הנרי וורד ביצ'ר, הלוחם הנודע בעבדות:

ביום ראשון האחרון דווח על מטיף דגול אחד שהכריז מעל דוכן דרשתו, שהציוויים של הברית הישנה שימשו את הגזע האנושי בשלב ההתפתחות הפיסית והחברתית ואז השיגו את מטרתם, אך הם נעשו מיותרים משקיבלנו את העקרונות הנעלים יותר של הברית החדשה להדרכה מוסרית של הגזע שלנו.³⁶

כפנותו לשומעיו הסביר רפאל מדוע החליט להתייחס לדרשה של ביצ'ר. לדבריו, ביצ'ר איננו מטיף מן השורה וגם איננו בודד בדעותיו אלה. הוא מייצג אסכולה של מלומדים פרוטסטנטים הנמצאת בתנופה של גידול והתחזקות. כל מבוקשו הוא לברר אם הטענה המושמעת מתוך שכנוע עמוק כל כך, שהעבדות איננה בבחינת חטא בברית הישנה מה שאין כן בברית החדשה, יש לה בכלל על מה שתסמוך. רפאל פתח את תשובתו בנימה מיתממת, אפילו סרקסטית, תוך שימוש בניסוחים של ביצ'ר בעצמו: 'אני תמיד סברתי' 'שבהדרכה המוסרית של הגזע האנושי' 'הדרישות של כתבי הקודש היהודיים והנוצריים זהות ממש. להימנע מרצח, גניבה, ניאוף, לעשות צדק, לאהוב ולהצניע לכת עם אלוהים הן 'הדרישות' של כל כתבי הקודש'.³⁷ לדעת רפאל, המוסר הנוצרי דומה בכל למוסר היהודי ואיננו מפותח יותר או נאור יותר, כפי שטוענים הלוחמים לביטול העבדות. הוא הביא לדבריו הוכחה, שכבר רבים חזרו והשמיעו אותה, שגם בברית החדשה אין כל גינוי לעבדות וגם שם היא איננה נחשבת לחטא. רפאל העיד על עצמו שהוא למד את ספרי הברית החדשה, ולאחר עיון בהם הגיע גם הוא למסקנה:

הברית החדשה אינה מגנה את החזקתם של עבדים בשום מקום, לא במישרין ולא בעקיפין, והדברים מוכחים בעליל, שהרי העבדות היתה נפוצה בכל ארצות הנוצרים במשך מאות בשנים... הברית החדשה אפילו שימרה איגרת, שכתב אחד המורים הנוצרים הדגולים ביותר לבעל עבד שעבדו הנמלט הושב על ידו.³⁸

כוונתו של רפאל היתה כמובן לפאולוס, ששילח את העבד הנמלט אוניסימוס לאדונו פילימון (איגרת פאולוס אל פילימון, א, 18-11).

35 שם, עמ' 223-224.

36 שם, עמ' 218. על השאלה הגדולה אם העבדות נחשבה לעוול או לחטא בכתבי הקודש, או בתרבות אחרת בעולם העתיק, ראו דיון מקיף: D.B. Davis, *The Problem of Slavery in Western Culture*, New York-Oxford 1988, pp. 62-89.

37 מילצינר, שם, עמ' 218.

38 שם, עמ' 218-219, 223.

רפאל הביא גם דוגמאות מהכיתות שצמחו במקביל לנצרות, או בישרו את הופעתה, כדי לאשש את טענתו, שראיית העבדות כחטא בעיני אלוהים היתה זרה לעולמם הרוחני.³⁹ הוא לא היה היחיד בכך. גם הרב יששכר עילווי (Illowy), מתלמידי החכמים המעטים שהיו אז ליהודי אמריקה ומן הבודדים שהיו בעלי סמיכה לרבנות, טען דברים דומים. באותו יום שישי, 4 בינואר 1861, הוא נשא דברים בפני בני קהילתו בבלטימור וביקש להוכיח שהעבדות לא נחשבה לחטא אף בעיני הסגפניות שבכיתות מימי הבית השני, שהרי אם היתה נחשבת לחטא הם לא היו משתיתים את חייהן עליה: 'זו עובדה היסטורית, שאפילו התרפויטים והאיסיים, שתי כיתות יהודיות שמתוך להט דתי הקדישו את כל חייהן להתבוננות ולהתייחדות דתית וניתקו את עצמן מכל ענייני העולם הזה, גם הן החזיקו בעבדים והפקידו בידיהם את ניהול רכושם'.⁴⁰ מכל האמור לעיל עולה, שתיאור העבדות כחטא בעיני אלוהים היא דוגמה חדשה, שנוסחה רק בדורם, 'יחמישים שנה קודם לכן לא חלם עליה איש'.⁴¹

רפאל לא הסתפק בקביעה מתגרה זו והמשיך לחדד את טיעונו באמצעות שורה של שאלות רטוריות עוקצניות: 'ואם אתה (=ביצ'ר) תשיב לי: "אמנם בזמנם אחזקת עבדים היתה חוקית, אך עכשיו היא הפכה לחטא", אני מצדי אשאל אותך: "ממתי ובאיזו רשות אתה מסיק מסקנה כזו? אמור לנו מה הזמן המדויק שממנו והלאה העבדות לא הותרה עוד והפכה לחטא?".⁴² רפאל הרחיק לכת וטען, שלא בעלי העבדים הם החוטאים האמיתיים, כי אם אלה המהפכים את הכתובים. 'הם אשמים במשהו שאינו פחות מחילול הקודש'. הוא הביא הוכחה לטענתו מהטקסט המוסמך ביותר בעיני כל המאמינים, נוצרים ויהודים כאחד, עשרת הדיברות. בדיבר העוסק בשבת נזכרים העבד והאמה ונראה שהם נחשבים לחלק בלתי נפרד מהמשפחה (שמות כ, י; דברים ה, יד). אותם נוצרים שסברו שהעבדות איננה נחשבת לחטא במקרא, הרבו להשתמש בדיבר הרביעי להוכחת טענתם. אף מתנגדיהם ראו בדיבר זה את האתגר הכבד ביותר, וראו צורך להתמודד אתו ולהשיב עליו. בין הראיות הנוספות שהביא רפאל לטענתו, שהעבדות לא נחשבה לחטא בתורה, היתה הראיה מאבות האומה הישראלית שהיו מחזיקי עבדים. ממילא כל מי שטען שהעבדות היא חטא בעיני אלוהים הטיל דופי באופיים ובהתנהגותם.⁴³ הוויכוח אם העבדות נחשבה לחטא או לא נקלע כאן לקושי בהגדרת המונח חטא. רפאל השיב על שאלה זו כנציגה המובהק של האורתודוקסיה. לדידו, לחטא יש רק הגדרה אחת: אי ציות למצוות האל, ובכלל זה מצוות עשה ומצוות לא תעשה. העבדות איננה יכולה להיחשב חטא, מאחר שאין איסור קטגורי על החזקת עבדים. הרב עילווי מבלטימור חידד הבחנה זו בשורה של שאלות רטוריות:

משה לא אהד את העבדות, כפי שניכר מספר החוקים שלו. מדוע אפוא לא ציווה על השופטים בישראל להתערב במוסדות של אותן אומות שהתקיימו בחסותו של עם ישראל כדי לשחרר

39 שם, עמ' 220.

40 *Occident*, 24.1.1861, p. 268

41 מילצ'ינר (לעיל, הערה 17), עמ' 218.

42 שם, עמ' 219.

43 שם, עמ' 219.

את עבדיהם, או להרחיק בכוח עבד מאדונו, ברגע שכף רגלו דורכת על האדמה המשוחררת של ארצם? מדוע כשחוקק שושים בן ישראל לא יוכל להפוך לעבד, לא אסר גם על קנייה ומכירה של עבדים מאומות אחרות?⁴⁴

השאלה אם העבדות היא מוסד חברתי מוסרי אם לאו, בדיוק כמו השאלה למה יש בכלל עבדות, ועוד יותר מזה, אם נרצה להרחיק לכת, למה יש סבל בעולם – אלה שאלות שהמאמין רשאי להרהר בהן, אך הן לא ישפיעו על מעשיו. המאמין מחשיב את החוק האלוהי כהתגלמות הצדק, המוסר והתבונה גם יחד, גם אם הדברים לא תמיד נראים כך. הניסיונות החדשניים להכריז על כמה קני מידה מוסריים כעל ערכים אבסולוטיים, לקבוע על פיהם מהו מוסד חברתי הומני ומה לא, ולשעבד את הכתובים אליהם כדי לתת להם גם גושפנקא דתית, היא ביטוי ליהירות אנושית ותו לא. רפאל, כמו שאר הרבנים האורתודוקסים, לא התנגד לרפורמות החברתיות המפליגות שהוצעו בדורו, ובכללן זו התובעת את ביטול העבדות, ההפך הוא הנכון. ואולם, הוא התנגד נחרצות להקנות להן תוקף דתי, בעיקר משום שתורת אבותיו יצאה תמיד כשידה על התחתונה.

למרות התנגדותו העקרונית של רפאל לעירוב התיאולוגיה הנוצרית ברפורמות החברתיות, ובעיקר להחשבתה של היהדות כדת הטובה לשעתה, שתפקידה מתמצה בסלילת הדרך לערכי המוסר הנעלים של הנצרות, הוא לא נרתע מלהרחיב את הדיבור על הצד ההומני של היהדות. לצורך זה הוא ערך השוואה בין מעמדו של העבד על פי חוקי התורה ובין מעמדו במדינות הדרום. התורה מגינה עליו מצדדים שונים ואילו במדינות הדרום הוא משולל כל זכויות. ההבחנה הבולטת במקרא בין עבד עברי לעבד כנעני הוציאה את העבד העברי מכלל עבד ובד בבד דאגה גם לעבד הכנעני – לחייו, לגופו ולרווחתו.

במקרא קיים איסור כללי על מכירה של אדם מישראל לעבד. בן ישראל יכול להפוך לעבד משתי סיבות בלבד: אם גנב ואינו מסוגל להחזיר את גנבתו בשלמותה, בית דין רשאי למוכרו לעבדות ולהחזיר בדמיו את הגניבה לבעליה; ואם ירד מנכסיו ואין בידו לקיים את משפחתו, ניתנת לו הרשות למכור את עצמו. בכל מקרה, עבדות זו מוגבלת באופיה ובמשך הזמן שלה: 'שש שנים יעבד ובשבעת יצא לחפשי' (שמות כא, ב). אין הוא רשאי להיות עבד עולם, ולכל היותר יעבוד עד שנת היובל הקרובה. יתר על כן, עם שחרורו חוזרת נחלת אבותיו לחזקתו וניתנת לו הזדמנות אמיתית לפתוח דף חדש בחייו. העובדה שעבד עברי אינו פטור מן החובות הדתיות מדגישה עוד יותר את מעמדו המיוחד. עבד עברי, לדעת רפאל, יותר משראוי לכינוי עבד ראוי לכינוי שכיר.⁴⁵

מעמדו המשפטי של העבד הכנעני אכן היה נחות לעומת זה של העבד העברי. הוא וביתו היו בבחינת 'רכוש' של הבעלים, אך גם הוא נהנה מהגנות רבות וחשובות שהעבד במדינות הדרום לא זכה בהן. רפאל פתח כאן דווקא בתיאור ההגנה שניתנה לשפחה, ולא בכדי. כבודה

44 *Occident* (לעיל, הערה 40).

45 מילצ'ינר (לעיל, הערה 17), עמ' 220–221. לתיאור מפורט יותר של מעמדו המיוחד של העבד העברי, והמסקנה המתבקשת ממנו, שעבד עברי אינו כלל עבד אלא דומה יותר לשכיר, ראו בדיסרטציה של משה מילצ'ינר: 'עבדות בקרב העברים הקדמונים'; מילצ'ינר, שם, עמ' 69–89, ובמיוחד עמ' 74.

הרמס של השפחה בעבדות האמריקנית היה אחד מנושאי הביקורת המרכזיים נגד מוסד העבדות.⁴⁶ על פי חוקי התורה, השפחה לא עמדה לרשותו של האדון כל אימת שחשק בה. אם עינה אותה ולאחר מכן ביקש למכור אותה, התורה אסרה עליו לעשות כן, ותבעה ממנו לשלחה לחופשי. מכאן ואילך עבר רפאל לתיאור זכויותיו של העבד. אדון שקיפח את חייו של עבדו נחשב לרוצח. העבד זכה לא רק בהגנה על חייו אלא גם בהגנה על גופו. פגיעה בראשי איבריו הביאה לשחרורו. החוק האלוהי דאג גם לכך שלא ינצלו את העבד והאמה בלי גבול והבטיח את מנוחתם בימי שבת ומועד. חוקי התורה אף הגנו על עבד אומלל שאזר אומץ וברח מאדוניו האכזר. הם אסרו להשיבו אליו. רגישותם של חוקי התורה באה לידי ביטוי ב'דאגה העדינה שבאה לידי ביטוי בהגנה על הציפור בקינה, על בהמה בחריש ועל עבד בעלבונו', טען רפאל במשפט הסיכום של קטע זה בדרשתו.⁴⁷

רפאל טען, שחכמי ישראל מאז ימי הבית השני גינו את מוסד העבדות מצדדים שונים ויצרו אווירה שלילית סביבו, מתוך שקלטו את רוח הכתובים ומתוך היכרות עם הקלקלות המוסריות שהוליד מוסד זה. כך, לדוגמה, הם פעלו מיוזמתם לצמצום העבדות ולהצגתה כבלתי כדאית מבחינה כלכלית. בתלמוד הבבלי (קידושין כב ע"א) הם למדו מן הפסוק הדן בעבד עברי שאין לאפשר לו לממש את רצונו להאריך את תקופת עבדותו. זאת ועוד, הם פירטו את חובותיו הרבות של האדון לעבד כדי להרתיע אותו מלהמשיך ולהחזיק בו: 'ת"ר כי טוב לו עמך, עמך במאכל, עמך במשתה, שלא תהא אתה אוכל פת נקיה והוא אוכל פת קיבר, אתה שותה יין והוא שותה יין חדש, אתה ישן על גבי מוכין והוא ישן על גבי תבן, מכאן אמרו כל הקונה עבד עברי כקונה אדון לעצמו'. רפאל ציטט רק את הסיפא של הברייתא, את לקחה, כדי להוכיח עד כמה חז'ל לא רצו בטיפוחו של מוסד העבדות.⁴⁸ רפאל לא היה המנהיג האורתודוקסי היחיד שביקש להוכיח עד כמה מוסד העבדות היה לצנינים בעיני חכמי המשנה והתלמוד. כמוהו נהג גם יצחק ליסר.

2. תגובתו של יצחק ליסר

ליסר הגיע לארצות הברית כבר ב-1824. בשנת 1829 השתקע בפילדלפיה ושם פעל עד יומו האחרון (נפטר בשנת 1868). בתחילה שימש כחזן של הקהילה הפורטוגזית 'מקוה ישראל' ולאחר מכן כחזן של קהילת 'בית אל אמת'. הוא היה איש רב פעלים, ואת מיטב שנותיו הקדיש למאבק נגד מגמות התבוללות של יהודי אמריקה בסביבה הנוצרית ונגד השתלטות של הזרם הרפורמי. זכות ראשונים עמדה לו בכמה תחומי פעילות חשובים. הוא החל בפרסומו של 'האוקסידנט' (*Occident*), הירחון הראשון בשפה האנגלית, שיצא לאור ברציפות בין השנים 1843–1869, הכניס את הדרשה באנגלית לבית הכנסת, פרסם תרגום ראשון מנקודת

46 H.W. Beecher, 'The Nation Duty to Slavery (30.10.1859)', in: *Freedom and War. Discourses on Topics Suggested by the Times*, Boston 1863, p. 25

47 מילצ'ינר (לעיל, הערה 17), עמ' 223.

48 שם, עמ' 221.

מבט יהודית של התנ"ך לאנגלית, פעל למען החינוך היהודי, חיבר ספרי לימוד, ועוד דברים נוספים רבים.⁴⁹ בדברי תגובתו על דרשת רפאל הביא ליסר בין השאר את האימרה המפורסמת משמו של הלל בגנות העבדות: 'מרבבה שפחות מרבבה זמה, מרבבה עבדים מרבבה גזל' (משנה, אבות ב, ז). חשוב היה לו להדגיש לא רק את תוכנה של אותה אמירה ואת לקחה, אלא גם את הזמן שבו נאמרה: 'ריבוי העבדים, בין גברים ובין נשים, הזהירה מפניו אישיות לא פחותה בסמכותה מאשר הלל הזקן, אשר האיר מחדש את האור הדועך של התורה... לפחות מאה שנים קודם לחורבן הבית השני'.⁵⁰ העמדת הקורא על חשיבות מפעלו של הלל הזקן, שנתפרסם בתקנותיו החברתיות, ובמיוחד הזכרת התקופה שבה הוא פעל, נועדה להבהיר שדברים חריפים בגנות העבדות נאמרו עוד לפני שישו ובשורתו באו לעולם.⁵¹

גם לאחר שהמלחמה כבר תמה עדיין חרה לליסר שנפגע שמו הטוב של המוסר היהודי. על כן הוא מצא לנכון לשוב ולהזכיר, שהמוסר היהודי הריאלי והבלתי יומרני, שמצד אחד נמנע מלצאת במפגיע נגד העבדות ומצד שני חתר תחתיה, השיג בפועל מה שהמוסר הנוצרי לא השיג עד עצם ימיו. 'הנשמות הטובות ממאנות לזכור', טען ליסר נגד אלה המנופפים ב'חוק הנעלה יותר', ואינם חוששים לרמוס את המוסר היהודי: 'שהיה זה לא מכבר כאשר כמעט כל העולם הנוצרי לא רק היה עסוק באחזקת עבדים, אלא גם בציד עבדים, על חופי אפריקה ובקרב שבטי האינדיאנים באמריקה ובהסעתם למקום שבו נדרשה עבודתם הכפויה'.⁵² ליסר לא רק היה שותף לדעתו של רפאל, שהמוסר היהודי 'הוכיח את עצמו' יותר מזה הנוצרי, אלא שהסכים עם טענתו העיקרית, שהעבדות איננה נחשבת לחטא בתורה. כאשר קרא ליסר את הכתבות הראשונות על הדרשה של רפאל הוא לא היה מוכן להגיב כלל.⁵³ לאחר שעיין בדרשה הוא השמיע דברי ביקורת רק על הפרק שבו דן רפאל בשאלה ממתי החלה העבדות. רפאל התחקה אחר אזכורו של 'המוסד המיוחד' (peculiar institution) במקרא, והגיע למסקנה שהוא היה קיים מאז ומעולם, עוד לפני המבול. כהוכחה לדבריו הוא הביא את קללת חם 'עבד עבדים יהיה לאחיר' (בראשית ט, כה), וטען שאם נוח לא היה מכיר את העבדות קודם שנכנס לתיבה, לא היה עולה על דעתו להטיל אותה על חם בנו. עוד הוא טען, שלקללה יש תוקף של נבואה לדורות, וכשם שנבואות אחרות התקיימו כך גם זו.

49 ביוגרפיה חדשה על ליסר, המונה את מפעליו החלוציים, ראו: L.J. Sussman, *Isaac Leeser and the Making of American Judaism*, Detroit 1995

Occident, 31.1.1861, p. 274 50

51 דמותו של הלל הזקן זכתה לתשומת לב רבה אצל כמה מחוקרי חכמת ישראל ובמיוחד אברהם גייגר, שראה בו מודל שעל פיו פעל ישו. ראו: השל (לעיל, הערה 7), עמ' 148, 157, 195, 206. שמואל הולדהיים חלק על דעתו של גייגר וסבר שבכמה עניינים מרכזיים הלך ישו דווקא בעקבות בית שמאי ובניגוד לעמדת בית הלל. כך, לדוגמה, באיסור הכללי על הגירושין בברית החדשה נקט ישו בשיטת בית שמאי דווקא, למעט הסיבה שמצא בה ערוות דבר. ראו: ש' הולדהיים, מאמר האישות, בערלין 1861, עמ' 27-28.

Occident, October 1865, p. 317 52

שם, 24.1.1861, עמ' 268. 53

יש להניח שליסר יצא במפגיע נגד הקטע הזה לא רק משום שהיה סבור שאין בו צורך לגופו של עניין, לצורך הסברת עמדתה של הברית הישנה כלפי העבדות, אלא משום שהעלאת המיתוס של חם, השחור המקולל, שייכה את רפאל ואת הציבור היהודי כולו, אוטומטית, למסגרים הגרועים ביותר שקמו באותם ימים לעבדות השחורה. ואולם, ליסר סמך ידו על שני הפרקים האחרים של הדרשה. הוא הסכים עם רפאל שהעבדות לא נאסרה בתורה ולא היתה בגדר חטא, וכן שמעמד העבד בחברה היהודית היה טוב לאין ערוך ממעמדם של העבדים בחברות אחרות. לסיכום טען ליסר, בעקבות רפאל: 'ברור שגם אם כתבי הקודש לא המליצו במישרין על עבדות כפיה, הם גם לא אסרו עליה'.⁵⁴ אל העמדה ה'נייטרלית' של היהדות ביחס לעבדות חזר ליסר גם לאחר המלחמה, אלא שהפעם התבטא בנימה מצטדקת קמעה: 'לנו כגוף דתי אין עיקר אמונה הנוגע לעבדות... לא מעט פעמים נשאלנו: אילו עקרונות יש לכנסיתנו ביחס לעבדות? השואלים הופתעו לשמוע שאין לנו עקרונות כאלה כלל, עד כמה שהבנתנו את החוק מגעת'.⁵⁵

3. גישתו של אייזקס

גם שמואל אייזקס (Isaacs) לא מצא תחילה כל פגם במסקנותיו של רפאל. אייזקס הגיע לניו יורק בשנת 1839 ושימש רבה של הקהילה האורתודוקסית 'שערי תפילה'. ב־1857 הוא החל בפרסומו של *Jewish Messenger*, זמן קצר לפני שהלך לעולמו רוברט ליון, עורכו של השבועון היהודי המקומי הקודם, *Asmonean*. שמואל אייזקס שימש בתפקיד זה עד יום מותו (1878), ובנו מאיר אייזקס המשיך במלאכת העריכה. ב־1859, זמן קצר לאחר פרשת מורטרה, התפרסם אייזקס בשל הצלחתו לארגן ליהודי אמריקה, בפעם הראשונה בתולדותיהם, גוף ריכוזי שייצג אותם בפני השלטונות. אדגרדו מורטרה היה ילד יהודי מבולוגיה שבאיטליה, שנחטף בידי הכנסייה הקתולית משום שהוטבל בינקותו בידי האומנת הנוצרית שלו. הכס הקדוש סירב להחזיר את הילד להוריו, חרף הסערה הציבורית שהפרשה עוררה ברחבי אירופה והמחאות של הקהילות היהודיות ברחבי העולם.⁵⁶ הקהילות היהודיות באמריקה פנו לגשיא ביוקנן שיביע אף הוא את מחאתו אך הוא סירב לעשות זאת. אייזקס סבר לתומו שפעולת השכנוע נכשלה כי הציבור היהודי פעל ללא תיאום ושיתוף. לכן הוא הציע להקים את 'ועד השליחים ליהודי אמריקה' (Board of Delegates of American Israelites), שמטרתו תהיה לדבר בשם כל יהודי אמריקה. לנגד עיניו עמד המודל של 'ועד הנציגים של יהודי בריטניה' (Board of Deputies of British Jews). אף ש'ועד השליחים' נרדף והוחרם בידי

54 שם, 31.1.1861, עמ' 274. על דעה דומה, שהשמיע הכומר הפרסביטריאני מאהיו מתיא מילר, שהעבדות כשלעצמה איננה נחשבת לחטא בכתבי הקודש, ראו: שם, נובמבר 1861, עמ' 358–359.

55 שם, אוקטובר 1865, עמ' 317.

56 על הסערה הציבורית באירופה ועל ניצול הפרשה בידי הכוחות הליברליים, כדי לדחוק את האפיפיור ממעוזי האחרונים ולהביא לאיחוד איטליה, ראו: D.I. Kertzer, *The Kidnapping of Edgardo Mortara*, New York 1997.

חשובי הרבנים הרפורמים, הוא זכה בהכרה ובהשגים מסוימים, בעיקר במהלך מלחמת האזרחים.⁵⁷

התגובה הראשונה של אייזקס לדרשה של רפאל היתה אוהדת במיוחד ופורסמה סמוך להשמעתה. הוא החמיא לו על הדרך המשכנעת שבה התעמת רפאל עם התיזה של ביצ'ר. אייזקס הקפיד להביא בפני קוראיו את מוסר ההשכל העולה מן הדרשה. ה'תשובה' שתמנע את חורבן 'היוניון' מוטלת באותה מידה על המדינות החופשיות ועל מדינות העבדות. בצפון יש להפסיק להכריז על העבדות כעל חטא נגד אלוהים, בניגוד לעמדת כתבי הקודש, ועל הדרום לאמץ את חוקי התורה ההומניים כלפי העבדים. אייזקס הביא את דברי השבח שהרעיפו על הדרשה של רפאל בעיתונות הכללית כתנא דמסייע לדעתו.⁵⁸

לא חלף שבוע מהפרסום הנ"ל והתברר לאייזקס עד כמה היתה הדרשה טעונה חומר נפץ פוליטי. העיתונות דיווחה עליה בהרחבה והיא תוארה כדרשה התומכת בעבדות. אף הציבור היהודי כולו הוחזק כמי שתומך במדינות הפורשות. אייזקס פעל מעתה בזהירות ובאחריות. מצד אחד, הוא הביע צער על הפגיעה האישית בתלמיד חכם בשיעור קומתו של רפאל, ובמיוחד הצר על ההתקפות חסרות הרסן שהופיעו ב-"*New York Tribune*", שופרה של התנועה הרפובליקנית. מצד שני, הוא ביקש להרגיע את הרוחות ונמנע מכאן ולהבא מלפרסם כל תגובה עליה, לטוב או לרע.⁵⁹ אייזקס גם דחה את הפנייה לחזור ולהדפיס את תגובתו של מיכאל היילפרין, שפורסמה ב-"*New York Tribune*" נגד דרשתו של רפאל, כדעה יהודית אחרת על העבדות.⁶⁰ אייזקס פרסם רק מכתב אנונימי אחד, שמתח ביקורת, בסגנון מכובד, לא על עצם הדעות שהשמיע רפאל, אלא על השימוש שעשה בבית הכנסת כבמה להתפלמסות פוליטית. הביקורת העקרונית הודגשה במיוחד, משום שנטייתו הפוליטיות של הכותב האלמוני היו דומות לאלה של רפאל. שניהם הצביעו בעבור המועמד הדמוקרטי לנשיאות, סטפן א' דגלאס (Douglas), ובכל זאת הוא מצא לנכון לבקרו. המכתב התריע נגד הנזק שיכול לגרום השימוש בדוכן הדרשה לציבור היהודי כולו. גם המטיפים הנוצרים עשו שימוש רב בדוכני הדרשות כדי להפיץ את התעמולה האבולוציוניסטית, ואכן הם גונו בשל כך בכל פה בציבור היהודי. האם אין זה מן הראוי שנגנה אנו את אותה תופעה כאשר היא קיימת בקרבנו – שאל אותו כותב אלמוני.⁶¹

בגיליון של "*Jewish Messenger*" שהופיע ב-25 בינואר חזר אייזקס לנושא, תחת הכותרת 'פוליטיקה יהודית'. הוא לא רק גינה את הכנסת הפוליטיקה לבית הכנסת, אלא גם ביקש לתת מענה לשאלה עקרונית יותר: האם רצוי שרב בישראל יגייס את כתבי הקודש לטובת מוסד פוליטי או חברתי כלשהו? תשובתו היתה שלילית. לדעתו, תיאולוג נוצרי השואל לדעתו

B.W. Korn, *The American Reaction to the Mortara Case 1858–1859*, Cincinnati 1957; 57
A. Tarshish, 'The Board of Delegates of American Israelites (1859–1878)', *American Jewish Historical Society*, XLIX (1959), pp. 15–32
Jewish Messenger, 11.1.1861, pp. 11, 12 58
שם, 1.2.1861, עמ' 37. 59
שם, 25.1.1861, עמ' 28. 60
שם, 18.1.1861, עמ' 21. 61

של רב בישראל איננו מתכוון לקבל אותה כעמדה מחייבת, אלא רק כחזיון לדעות שהוא כבר מחזיק בהן, והדברים נכונים בוודאי גם לגבי המשחרים לפתחו של רפאל. התיאולוגים הפרוטסטנטים שפנו אליו רצו שהוא יאשר את עמדתם, שהברית הישנה איננה רואה בעבדות חטא. הם קיבלו את מה שרצו לקבל, אך שכחו את דברי הביקורת הנוקבים שלו נגד העבדות הדרומית. בינתיים נתפרשו דבריו בציבור הרחב כנקיטת עמדה פוליטית בוויכוח המסעיר את המדינה, ועוד לטובת הצד הלא נכון. הפולמוסים התיאולוגיים בתוך העולם הנוצרי הם לדעתו עניין פנימי שלהם. המקרא פתוח בפני הכל, וכל אחד יכול לקרוא בו ולפרשו כראות עיניו. אין צורך שנסייע לנוצרים בכך, טען אייזקס בלהט.⁶²

רק כעבור שנתיים לערך, באוקטובר 1863, כשפגה עוצמתו של הוויכוח התיאולוגי, חזר אייזקס לדון בעמדת כתבי הקודש כלפי העבדות. ליתר דיוק הוא התייחס לטענה הפוגעת כל כך, שהברית הישנה נתנה כביכול סנקציה לעבדות, הכשירה אותה והפכה אותה 'למוסד אלוהי'. אייזקס, שלא כמו ליסר ועילווי, וכפי שנראה עוד, גם שלא כאיינהורן וכווייז, לא היה הוגה דעות 'מקורי'. והוא השיב על שאלה זו באמצעות פרסום פרק רלוונטי מספרו של המלומד היהודי האנגלי אברהם בניש, שראה אור באותה העת.⁶³

בניש כתב שורה של מאמרי ביקורת על ספרו של הבישוף האנגליקני ג'ון ויליאם קולנסו. המאמרים התפרסמו ב-*Jewish Chronicle* בין נובמבר 1862 לפברואר 1863, והתקבלו באהדה ובהערכה בציבור היהודי.⁶⁴ עוד באותה שנה, 1863, כונסו מאמריו לספר בשם: 'התנגדויות הבישוף קולנסו לאופי ההיסטורי של חמישה חומשי תורה וספר יהושע – בחינתם על דרך הביקורת'.⁶⁵

קולנסו הועמד כאמור למשפט על ידי כנסייתו. הוא הבין יפה את חומרת תביעתו להינתק מן הברית הישנה והיה מודע מלכתחילה לאפשרות הרחקתו. מתוך חשש שכך יתגלגלו הדברים, הוא מצא לנכון לתאר בפני קוראיו את המציאות שאילצה אותו להסיק את המסקנה המתחייבת. קולנסו סיפר, שבשעת שהותו כשליח של כנסייתו בנאטאל שבדרום אפריקה הוא עסק בתרגום כתבי הקודש לשפת הזולו בסיוע אחד הילידים, כדי לקרב את המקומיים לאמת הנוצרית. במהלך העיסוק במלאכת התרגום הם הגיעו לחוק הפוטר מכל עונש את האדון שהלקה עבד והלה נפח את נשמתו לאחר יום או יומיים, בטענה שהוא רכושו (שמות כא, כא). כשהגיע עוזרו המקומי של קולנסו לתרגום הדברים האלה, הוא התמלא רגשי בוז כלפי המוסר המשתקף בחוק הזה. קולנסו הגיע עקב כך למסקנה, שאם לא תימצא דרך

62 שם, 25.1.1861, עמ' 28.

63 שם, 9.10.1863, עמ' 108–109.

64 וייז התמלא גאווה על דבריו של בניש, אך הביע צער על שלא נמצא איש בקרב יהודי אמריקה שהשיג על דברי הבלע של קולנסו. ראו: *American Israelite*, 11.9.1863, p. 84. ליסר לעומת זאת פרסם ביקורת של יהודי מקומי על חישובי גיל מוטעים של קולנסו (*Occident*, June 1863), (pp. 122–125), ולאחר מכן דן בעבודתו של בניש, הרעף עליה שבחים ונמנע במפגיע מלפרסם פרקים ממנה, כדי לעודד את קוראיו לרכוש את הספר (שם, אוקטובר 1863, עמ' 327–328).

65 A. Benisch, *Bishop Colenso's Objections to the Historical Character of the Pentateuch and the Book of Joshua Critically Examined*, London 1863

להשתחרר מערכי המוסר המושחתים של הברית הישנה, לא תימצא המסילה ללכותיהם של הפגנים שבקרבם הוא נתבקש לפעול.⁶⁶

הסיפור האישי של קולנסו פגע בכמה נימין רגישות, במיוחד על רקע מלחמת האזרחים המתמשכת והעקובה מדם. קולנסו הוכיח בראש ובראשונה שאף אנשים המשתייכים לתרבות פגנית נחותה מתייחסים אל המוסר של הברית הישנה בשאט נפש, ואף הם הבחינו בערכים הבלתי מוסריים שהתורה מבקשת להנחיל למאמיניה. היהדות, בניגוד לנצרות, רואה בעבד את רכשו הבלעדי של האדון, ומאפשרת לו להכותו עד מוות ועוד לצאת זכאי בדין. המסקנה העולה מחוק אזורי זה, כמו משאר חוקי העבדות המופיעים בברית הישנה, היא שהברית הישנה הכירה במוסד העבדות ונתנה לו תוקף חוקי.

בניש חשף אחד לאחד את כל מניעיו הגלויים והנסתרים של קולנסו. לטענתו, הוא הביא את הסיפור כבר בפתח ספרו כדי לרגש את המאמינים ולעזועם, ולהציג את היהדות כדת הכופרת באנושיותו של העבד ורואה בו רכוש של האדון בלבד. קולנסו התעלם במזיד מהפסוק הקודם, שבו מסופר על עבד שמת תחת ידיו של אדונו והוא נענש בשל כך ('נַקֵּם יִנָּקֵם'). והרי חז"ל ביררו לו את מיתתו: אם יצא חייב בדין, מיתתו בסייף (בבלי, סנהדרין נב ע"ב). היכן בעולם נידון אדון למוות על הריגת עבדו, שואל בניש בפליאה. הוא מסביר את הפסוק הבא, המתאר סיטואציה שבה נוצר פסק זמן בין ההלקאה למיתה. במקרה כזה הקשר הנסיבתי בין ההלקאה למוות איננו מחוור לגמרי. ואם מביאים בחשבון שהאדון איננו רוצה במות עבדו ובאובדן רכשו, וגם שלא התכוון להרגו, שכן לא השתמש בכלי המיועד לכך, אזי במקרה זה, ורק במקרה זה, פוטרים אותו מכל עונש.⁶⁷

על הטענה הכללית שהברית הישנה נתנה יד לעבדות השיב בניש בהרחבה. הוא הודה בראש ובראשונה שהעבדות היא הפרה בוטה של חוק הטבע. האדם נוצר בצלם אלוהים וניתנה לו הרשות לשלוט בעולם החי אך לא לשעבד אדם אחר, הדומה לו במהותו ובאותו חלק אלוה ממעל שבו. אקסיומה זו היה בה כדי להצדיק את הטענה, שאם משה נתן יד לעבדות וקידש אותה, הוא פעל בניגוד לחוק המקודש של הטבע, שהוא גם החוק האלוהי. ואולם, היכן קידש משה את העבדות, שואל בניש. 'משה לא אישר ולא גינה את העבדות בשום מקום במילים מפורשות', טען המלומד האנגלי בלהט.⁶⁸ להסיק מהחוקים הנוגעים לעבדים שהתורה נותנת אישור אלוהי לעבדות, כפי שעשה קולנסו, הוא דבר מוטעה ומרושע. מאותם חוקים הרי אפשר להגיע למסקנות שונות לחלוטין, כפי שהראה בניש בהמשך.

בניש טען, שחוקי משה הנוגעים לעבדים אינם משקפים יחס של זלזול בעבד. הם אינם רואים בו נכסי דניידי (chattel slavery), רכוש כמו כל רכוש אחר. ההפך מזה הוא הנכון. דווקא משום שהתורה ראתה בחיים של כל בן תמותה ערך עליון היא הסכינה לקיומה של העבדות. בזמן מתן תורה היתה העבדות מוסד מושרש בחברה, ולא עוד אלא שהיא נחשבה לעונש קל יחסית לשבויי מלחמה או לסתם עבריינים, שהיו עלולים להיות נידונים למוות.

66 קולנסו (לעיל, הערה 6), עמ' 9.

67 בניש (לעיל, הערה 65), עמ' 26-28.

68 Jewish Messenger, 9.10.1863, p. 109

לעתים היא אף נגזרה ממצאות מסוימת ולא נכפתה על ידי איש. כך, דרך משל, היא היתה פתרון מרצון למצבים של רעב ועוני. לפי תפיסה זו, העבדות איננה בגדר חטא, אך יחד עם זאת היא גם אינה מוסד שמישהו רצה ביקרו.⁶⁹

לסיכום: הדריכות הרבה שבה ציפה העולם הנוצרי לדרשה של רפאל, והסערה שהיא עוררה בדיעבד, הביאו לכך שלא רק בחוגי הרפורמה, כפי שעוד נראה, אלא גם בחוגי האורתודוקסיה הושמעה ביקורת כלפיה. בצפון ייחסו לה קונוטציות פוליטיות, חרף כל המאמצים להפריכן. ואילו בדרום היא תוארה כסניגוריה יהודית על מוסד העבדות, הראויה לכל הכרת תודה. תגובות אלה הביאו את דוברי האורתודוקסיה להסתייג מעצם העירוב של פרשנות המקרא בפוליטיקה, ובמיוחד מן החלק הראשון של הדרשה, הדין בקללת חם, אם כי לא מעמדתה העקרונית של הדרשה, הטוענת שהעבדות לא נאסרה במקרא.⁷⁰ ליסר, עילווי ואייזקס, בדומה לרפאל, טענו שהעבדות איננה בגדר חטא בכתבי הקודש, לא באלה של היהודים ולא באלה של הנוצרים. יחד עם זאת, הם הדגישו שהחוקים המצויים בתורה ביחס לעבדים ולשפחות לא נועדו לטפח את מוסד העבדות ולהאדירו. להפך, הם פעלו לרכך את עולה הקשה ולהשניא אותה על בעליה. על כן העבדות בישראל בטלה זמן רב לפני שהעולם הנוצרי נאות לעשות זאת.

ד. עמדת הרפורמים

1. גישתו של דויד איינהורן

הרבנים הרפורמים נקטו בקו הגנה מנוגד בתכלית בבואם להגן על כבוד המוסר היהודי. הרב הרפורמי הנודע מבלטימור דויד איינהורן (Einhorn) שכלל קו זה עד תום. איינהורן נחשב לתלמיד חכם והתפרסם ברוחב ידיעותיו. עם זאת הוא לא היה אהוד. הוא נחשב לאיש ריב ומדון גם בקרב רבני הרפורמה.⁷¹ הוא הגיע לארצות הברית בסוף 1855, כשהפולמוס סביב חוק קנוס נברסקה כבר פיצל את האומה האמריקנית והביא להקמתה של המפלגה הרפובליקנית החדשה. זו, בניגוד למפלגה הוויגית ההססנית, חרטה על דגלה את המאבק נגד התפשטותה של העבדות לטריטוריות החדשות. חוק קנוס נברסקה עורר תרעומת גדולה בעיקר בשל עמדתו העקרונית לגבי פשרת מיסורי המפורסמת משנת 1820. הוא הכריז על ביטול ההסכם ששטחי העבדות יוגבלו דרומה לקו מייסון דיקסון, וקבע שמכאן ואילך יוכרע מעמדן של הטריטוריות החדשות, כמדינות עבדות או כמדינות חופשיות, על פי רצונם של תושבי הטריטוריות עצמן ולא על ידי הקונגרס, כפי שהיה עד כה. עם אישורו של החוק הפכה קנוס לזירת קרבות עקובה מדם בין הלוחמים בעבדות ובין התומכים בה, שזרמו אליה כדי להכריע

69 שם, 9.10.1863, עמ' 108-109.

70 שם, 14.2.1861, עמ' 283.

71 מ' מאיר, בין מסורת לקדמה, תולדות תנועת הרפורמה ביהדות, תרגם מאנגלית ד' לוביש, ירושלים תש"ן, עמ' 286-289.

את גורלה.⁷² אל תוך הקלחת הפוליטית הזאת נכנס איינהורן מיד בבואו לארצות הברית. אם מצרפים את חלקו במהפכות 1848 לעובדה שהוא לא היה עד למאמצי הפיוס הגדולים שנעשו כדי לשמור על אחדות ה'יוניון' בראשית שנות החמישים, קל יותר להבין את הצטרפותו המיידית וחסרת הלבטים למפלגה הרפובליקנית הצעירה ואת קריאתו לציבור היהודי לתמוך בה בבחירות לנשיאות של 1856. יש לציין, שהוא בעצמו לא יכול היה אפילו להענות לקריאה זו, כי לא היתה לו עדיין זכות בחירה.

את מאבקו חסר הפשרות בעבדות ניהל איינהורן בעיקר מעל דפי עיתונו, *Sinai*, ירחון בשפה הגרמנית שנועד לחקר היהדות. הוא התחיל להוציא בראשית 1856, חודשים ספורים לאחר שבא לאמריקה. חשוב לציין, שמן ההתחלה לא הכל ששו למעורבות הפוליטית של *Sinai* במאבק נגד העבדות. פחות הטרידו דעותיו הקיצוניות, שכן בדרך כלל הוא היה יותר עקבי מאשר קיצוני, והדברים נכונים גם ביחס לפתרון המועדף עליו בכל הנוגע לעבדות הדרומית. הטרידה יותר העובדה שהוא היה טירון בחיים הפוליטיים, ועוד יותר מזה עצם העירוב של הפוליטיקה המפלגתית במחקר מדעי היהדות, דבר שנחשב פסול לחלוטין.⁷³ בעקבות הביקורת שהושמעה כלפיו נזהר איינהורן מלעסוק בעניינים פוליטיים טהורים, אך המשיך להילחם באומץ על עמדתו העקרונית בשאלת העבדות. עם פרוץ המלחמה הוא נאלץ להימלט בעור שיניו מבלטמור עירו, שהעמדות הדרומיות שלטו בה, לפילדלפיה, בשל דעותיו המיליטנטיות. לא בכדי דבק בו הכינוי 'רפובליקני שחור' (Black Republican), שהיה כינוי גנאי לרפובליקנים התומכים בשחורים.⁷⁴

ימים ספורים לאחר שדרשתו של רפאל פורסמה ב"*New York Herald*", ב-9 בינואר, ניגש איינהורן למה שהוא ראה כמלאכת קודש: להזים את דברי רפאל ולהשתית את ההגנה על המוסר היהודי על בסיס שונה לחלוטין. אף שהרב עילווי מבלטמור, עירו של איינהורן, השמיע כזכור דברים דומים מאוד לאלה של רפאל, נשא איינהורן עיניו דווקא לדרשתו של רפאל. על כן הוא קרא למאמר: 'מענה לד"ר רפאל נגד העבדות' ('Anti-Slavery Answer' 'To Dr Raphall').⁷⁵ העדפתו ברורה – מלבד הפרסום הרב שקיבלה דרשתו של רפאל, היא גם התפלמסה במישרין עם האסכולה של ביצ'ר.⁷⁶ איינהורן סבר שדברי רפאל לא רק שאינם מצילים את כבודו של המוסר היהודי, אלא שהם תורמים תרומה נוספת להשפלתו. לפני שנביא את עיקרי דבריו של איינהורן נציין, שגם הוא, בדומה לרפאל, לא ביקש לנקוט עמדה פוליטית כלשהי, ואף התנצל על כך שדרשתו עלולה להתפרש כך. גם הוא היה סבור שהדת בכלל, וכל שכן הדת היהודית, איננה צריכה להתערב בפולמוסים פוליטיים

72 פוטר (לעיל, הערה 27), עמ' 199–265.

73 *Asmonean*, 10.10.1856, p. 205

74 *Jewish Messenger*, 3.5.1861, p. 133

75 מילצ'נר (לעיל, הערה 17), עמ' 234–250.

76 הדרשה נדונה ברוב העיתונים החשובים. היא גם הופיעה, מיד לאחר שהושמעה, כחוברת נפרדת. ראו: *Occident*, 31.1.1861; שפס (לעיל, הערה 17), עמ' 682, הערה 1. קורן (לעיל, הערה 17), עמ' 18–16, מכתיר את הדרשה של רפאל כדרשה שזכתה להד ציבורי הגדול ביותר בתולדות יהודי אמריקה.

ולשרת צד זה או אחר של המעורבים בהם. ובלשונו הנחרצת: 'אין זה משנה לאיזו מפלגה אתה משתייך, החוק האלוהי המקודש שלנו אסור לו לעולם להיגרר לפולמוס מדיני'.⁷⁷ החשש מפני היסחפות בקלחת הפוליטית קיבל ללא ספק משנה תוקף באותם ימים מפני שהפחד מהתפרקותו של 'היוניון' הפך לנחלת הכלל. כאמור, הרבנים היהודים, שנענו בהתלהבות לקריאתו של ביוקן להקדיש את 4 בינואר ליום תפילה, נמנעו ברובם מכל פולמוס דתי. הם חששו שמא דבריהם יתפרשו כנקיטת עמדה פוליטית, ולא רצו להוסיף שמן למדורה המאיימת לכלות את כל היקר להם.

למרות העדפותי המפלגתיות הידועות לכל, מצא איינהורן לנכון להכריז שהוא, כרפאל, נושא הפעם את דברו כאיש דת ולא כפוליטיקאי.⁷⁸ הוא הודה שגם הוא חשש שדבריו ישמשו חומר בערה בוויכוח הפוליטי המתלהט בשאלת העבדות, אבל נוכח ההשלכות החמורות שהיו לדרשה של רפאל על שמו הטוב של הציבור היהודי כולו, לא יכול היה עוד איינהורן להבליג והוא נאלץ להגיב עליה.

לידו של איינהורן, רפאל הטיל דופי במוסר היהודי, 'המוסר ללא רבב של עקרונות תורת משה', שכן רפאל תיאר את המוסר היהודי כמוסר רליטיבי – אוסף של ציוויים שהשלימו עם חולשותיו של האדם והתפשרו אתם – ולא כמוסר המושתת על 'האידיאות הגדולות' שהתורה פותחת בהן ואשר עליהן הושתתו כל חוקיה.⁷⁹ כוונת איינהורן ב'אידיאות הגדולות' של סיפור הבריאה למעמדו המיוחד של האדם, נור הבריאה, ולא דווקא לזה של יוצרו. סיפורי ספר בראשית מייחדים את האדם משאר הברואים, שכן הוא היחיד מכל הברואים שנברא בצלם אלוהים. הוא גם היחיד שנברא לבדו, ומכאן שהאנושות כולה השתלשלה ממנו. כל בני האדם שווים במהותם, באותו חלק אלוה ממעל שניתן להם. העבדות, יותר מכל מוסד חברתי אחר, פוגמת בשוויוניות זו, טען איינהורן כנגד רפאל, המתאר את העבדות כמוסד המעוגן בחוק האלוהי.⁸⁰ לא בכדי נענש עבד עברי ברציעת אוזנו, אם הוא מבקש להמשיך את תקופת שעבודו מעבר למה שהחוק התיר לו. אף הסכמה מרצון לעבדות היא חטא הגורר אחריו עונש, כל שכן כשמדובר באונס. למעשה, איינהורן האשים את רפאל בסירוס הכתובים, כדי להגן על משטר העבדות החביב עליו.⁸¹ לדידו, הוא בגד באמיתות הגדולות של תורת אבותיו, ובהתאימו את הכתובים לצורכי המצדדים בהמשך קיומו של משטר הדיכוי, הוא הוצג כסניגור של הדרום מן הסוג הגרוע ביותר. היהודים כולם הועמדו לצד הכוחות האפלים התומכים בהמשך קיומה של העבדות. אפילו הכמורה הנוצרית, שתמכה במדיניות העבדות, דיברה על מוסד מנצל זה בנימה של הצטדקות. היא תיארה את העבדות כרע הכרחי שאי אפשר לבערו בגלל כורח המציאות, ולא כמוסד שקיבל אישור מגבוה.⁸²

77 מילצ'ינר (לעיל, הערה 17), עמ' 249.

78 שם, עמ' 250.

79 שם, עמ' 249.

80 שם, עמ' 245.

81 שם, עמ' 243–244.

82 שם, עמ' 250.

2. דעתו של מיכאל היילפרין

גם הפובליציסט והאנציקלופדיסט היהודי הנודע מיכאל היילפרין (Heilprin), שכמו איינהורן השתתף במהפכות הכושלות של אירופה המרכזית ב־1848, ובא לארצות הברית ב־1856, התפלמס עם רפאל מעל דפי ה־*New York Tribune*, מתוך חרדה גדולה למוניטין של המוסר היהודי.⁸³ המאמר של היילפרין פורסם ב־15 בינואר 1861, וגם הוא נקרא, בדומה לדרשה של איינהורן, 'מענה לד"ר רפאל נגד העבדות' ('Anti-Slavery Answer to Dr Raphall').⁸⁴ היילפרין זכה זמן לא רב לפני כן לפרסום רב, עקב המחאה הקולנית שהשמיע ב־1858 באסיפה של המפלגה הדמוקרטית בפילדלפיה, מחאה שהביאה להתפוצצותה.⁸⁵ הוא הצטרף בכך לאותם קולות שהלכו וגברו במפלגה הדמוקרטית שהביעו התנגדות נחרצת למדיניות החיזור של ביוקנן אחרי מדינות העבדות. המאבק בתוך המפלגה כה החרף, עד שבבחירות לנשיאות ב־1860 התפצלה המפלגה הדמוקרטית לשני ראשים. המתונים בתוכה, בעיקר בצפון, הסתופפו סביב סטפן א' דגלאס, ואילו תומכי מדינות העבדות בחרו בסגן הנשיא באותה עת, ג'ון ס' ברקנרידג' (Breckinridge), למועמד שלהם לנשיאות בקדנציה הבאה.⁸⁶ על אף מעורבותו של היילפרין בעשייה הפוליטית, ולמרות שלא התפרסם בהשכלתו הרבנית, גם לנגד עיניו עמדה הפעם, כאמור, החובה הקדושה לגונן על מורשת אבותיו. הוויכוח הפוליטי הנלווה לפולמוס התיאולוגי היה בעיניו משני בחשיבותו.

מאמר התגובה של היילפרין, שבא בשולי ביקורת חריפה נגד רפאל מצד הוראס גרילי (Greely), העורך רב ההשפעה של ה־*New York Tribune*, כלל התקפה בוטה ומפורטת על יושרו האינטלקטואלי של רפאל, ועל השימוש לרעה שעשה בידעותיו בכתבי הקודש – בספרות חז"ל ובפרשנות ימי הביניים. היילפרין הוסיף האשמה נוספת וטען, שרפאל לא נרתע מלסלף את ההיסטוריה היהודית כדי להוכיח שהיהדות חיה מאז ומתמיד בשלום עם העבדות.⁸⁷ לפיו, הסכנה בדברי רפאל אינה בתרומתם לכוחות המנסים להנציח את העבדות, שכן המאבק נכנס באותה עת לשלב שאין ממנו חזרה; הפחד האמיתי היה מפני הנזק לשמו הטוב של המוסר היהודי: 'שנא דבריו ישכנעו אנשים רבים להאמין שאלוהי היהודים הוא אחרי הכל אלוהים התומך בעבדות'. והיילפרין שאל במרירות רבה: 'האם התווית של עקרונות "מצריים" חייבת להיות מוצמדת לעם ישראל כמו פיהם שלהם?'⁸⁸

3. שתיקתו של יצחק מאיר וייז

על רקע ההד הרב שעוררה דרשתו של רפאל בולטת שתיקתו של יצחק מאיר וייז (Wise).

83 H. Simonhoff, *Jewish Notables in America 1776–1865*, New York 1956, pp. 357–361

84 מילצ'ינר (לעיל, הערה 17), עמ' 224–234.

85 G. Pollak, *Michael Heilprin and His Sons*, New York 1912, pp. 169–170

86 פוטר (לעיל, הערה 27), עמ' 413.

87 מילצ'ינר (לעיל, הערה 17), עמ' 225, 229–228.

88 שם, עמ' 225.

וייז היה מהדמויות המרכזיות בעולם הרפורמה במאה ה־19, וללא ספק המפורסם שברבניה בארצות הברית. הוא הגיע לחופי אמריקה ב־1846 ושימש ברבנות באולבני שבמדינת ניו־יורק. בשל דעות לא מקובלות שהשמיע הוא נאלץ לעזוב את המקום. ב־1854 הוא העתיק את מושבו לסינסינטי ושם שימש כרב עד יום מותו, בשנת 1900. עם הגיעו לסינסינטי החל להוציא לאור שני עיתונים, את ה־*American Israelite* באנגלית ואת *Die Deborah* בגרמנית, ובאמצעותם הפיץ את תורתו.⁸⁹ וייז נמנע במפגיע מלהביע את דעתו על הנושא המרכזי שבו דן רפאל בדרשתו, אם כי מדבריו על קללת חם הוא ראה הכרח להסתייג.⁹⁰ הוא לא חיווה הפעם את דעתו על הטענה שהדהדה בחלל, ואף ביצ'ר כאמור הצטרף אליה, שהמוסר הנוצרי נעלה לאין ערוך על המוסר היהודי. המכיר את מזגו הרתחני של וייז, ואת השצף־קצף שאפיין את הפולמוסים שניהל נגד הטענה היומרנית הזאת, שהכוחות האוונגרדיים השתמשו בה גם בהזדמנויות אחרות, יתמה על שתיקתו כאן.

הפולמוס שניהל וייז באותם ימים ממש נגד הרפורמה התברית, שביקשה לאסור את השימוש במשקאות משכרים (*Temperance*), מחזק את תמיהתנו. אותם חוגים פרוטסטנטים, שנשאו על כתפיהם גם את הרפורמה הזאת, טענו בלהט רב שהברית הישנה בעלת המוסר הנחות התירה את השימוש בשיכר, ואילו הברית החדשה, שבאה לעולם כשבשורה חדשה בפיה, אסרה את השימוש בו. וייז, כמו דברי הרפורמה האחרים, טען שגם המקרא אינו מסתכל בעין יפה על שתייה מופרזת של יין, אך היה חשוב לו עוד יותר להדגיש, שאף הברית החדשה אינה אוסרת זאת. ההפך מזה הוא הנכון. ישו בעצמו הרי שתה יין בסעודה האחרונה⁹¹ שהיתה בליל הסדר. לימים התלוצץ וייז וטען, שישו לא רק שתה יין אלא אף 'ביצ'ר' יין, כאשר הצליח להפוך חבית של מים לחבית יין, לשמחת לבם של חוגגים עניים בחתונה שנערכה בכפר קנה. מיותר לומר שאם ישו היה סבור ששתיית יין מביאה תמיד לידי חטא, הוא לא היה מחולל כלל את הנס.⁹²

לנדר השתיקה שקיבל על עצמו וייז, בכל הנוגע לפולמוס התיאולוגי סביב שאלת העבדות בכלל וביחס לדברי ביצ'ר בפרט, הוא סיפק בעצמו את ההסבר. הוא טען, שמאז בואו לאמריקה בשנת 1846, חמש־עשרה שנה קודם לכן, גמלה בלבו ההחלטה שלא לערב בפולמוס המתעצם בשאלת העבדות לא את דוכן דרשותיו ולא את יהדותו, שכן הבין מיד שלפולמוס זה יהיו השלכות פוליטיות הרות גורל על עתידו של ה'יוניון'. וייז גם היה אחד הרבנים הבודדים שלא נענה לקריאתו של ביוקנן, ולא כינס את בני קהילתו בסינסינטי ב־4 בינואר 1861. הוא ראה בנשיא היוצא את האחראי העיקרי למשבר הנוכחי, ואף כינה אותו בוגד בשל כך. קריאתו ליום תפילה היתה בעיני וייז צעד מאוחר ופתטי, אך בעיקר חשש שכל

89 ביוגרפיה חדשה על וייז, ראו: S.D. Temkin, *Isaac Mayer Wise. Shaping American Judaism*, Oxford–New York–Toronto 1992.

90 *American Israelite*, 18.1.1861, p. 230. מקס ג' קוהלר טען שווייז הסכים עם רפאל, אך למד על כך בעיקר משתיקתו של וייז. ראו: קוהלר (לעיל, הערה 18), עמ' 150; טמקין, שם, עמ' 177.

91 ראו: ש' יהלום, 'יהדות אמריקה ושאלת ההפרדה בין כנסיה ומדינה, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית בירושלים, 1981, עמ' 223–231; הנ"ל, 'קיום יהודי בצלו של החוק האמריקאי, עיון בחוק הייבוש ובפטור המצורף אליו', תרביץ, נג (תשמ"ד), עמ' 120–121.

מה שיאמר יתפרש מיד כנקיטת עמדה פוליטית, ומכך ביקש להימנע בכל מחיר.⁹² רק בסוף אותה שנה, משהתחילו להתברר ממדי התבוסה של הצפון, לא יכול עוד להתאפק ואמר את אשר עם לבו. ויז גלל את האשמה העיקרית לפרוץ המלחמה לפתחה של הכמורה האוונגלית, ולא חשש לנקוב בשמם של 'גיבוריה' המרכזיים.

במאמר הנושא את הכותרת 'השפעתה השלילית של הכנסייה' (*The Wrong Influence of the Church*) הצטרף עורך ה-*American Israelite* לביקורת הכללית שנמתחה על ראשי הכנסייה הקתולית, על הניצול הציני שעשתה בשעת המשבר כדי לצבור עוצמה פוליטית. ואולם, עיניו היו נשואות בעיקר למטרה אחרת, לסייעותיהם של ביצ'ר ופרקר, שהיטיבו לראות את פגמי זולתם בלבד. 'הבה אראה לכם כיצד חסידי הפרקרים, הביצ'רים ותלמידי בראון למיניהם הביאו עלינו את ג'פרסון דיוויס ואת המרד כולו',⁹³ פנה ויז ישירות אל קוראיו, לאחר שמנה כמה מן היוזמות הבולטות של מסע התעמולה של האבולוציוניסטים בעשור שקדם למלחמה. הם לא בחלו בשום אמצעי כדי לכפות את השקפותיהם. הם גייסו את כתבי הקודש כדי לשלהב את הרוחות נגד מוסד העבדות, וכשאלה לא סייעו להם חיללו אותם. הם לא החמיצו שום בימה כדי לעשות נפשות לתורתם, ואם לא די בכך, הם ארגנו עצומות לקונגרס החתומות בידי אלפי אנשי דת, ערכו הפגנות, תמכו בפוליטיקאים מסוימים ואיימו על אחרים. הם יצרו אפוא לא פעם את הרושם, שמרכז הכובד של העשייה הפוליטית הועבר מן הקונגרס לכנסיות האוונגליות. לפי ויז, כך קרה ששיקול דעת פשוט והגיוני נעלם מן הנוף הציבורי ומלחמת האחים הפכה לבלתי נמנעת.

4. פולמוס דמביץ-הופקינס

ויז הפנה אצבע מאשימה לעבר פרקר, ביצ'ר ובראון, אבל נמנע בשלב זה מלהיכנס לוויכוח התיאולוגי עצמו. רק כעבור למעלה משלוש שנים, ב-4 בנובמבר 1864, הוא הפר את שתיקתו. מאמרו של לואיס נפתלי דמביץ (*Dembitz*), 'על עבדות ופוליגמיה הנסבלות בתנ"ך' ('On Slavery and Polygamy Tolerated by the Bible'), שפורסם באחד מעיתוני עירו של דמביץ, לואיוויל קנטקי, החריד את שלוותו. ויז ביקש ממנו רשות להדפיס את המאמר פעם נוספת בעיתונו כדי להשיג על הדעות שהושמעו בו.⁹⁴ במאמרו התווכח דמביץ עם הדעות הידועות שהשמיע עוד מלפני המלחמה ג'ון הנרי הופקינס (*Hopkins*), הבישוף האפיסקופלי הקשיש והגודע של ורמונט.

במסגרת מאמר הנושא את הכותרת 'השקפת כתבי הקודש על העבדות' ('Bible View

92 *American Israelite*, 1.2.1861, p. 244

93 שם, 16.10.1861, עמ' 124. כשוויז דיבר על בראון כוונתו היתה ככל הנראה ליו בראון (Hugh Brown), כומר פרסביטריאני נודע, שהתפלמס עם רפאל ופרסם את דבריו בפמפלט נפרד: *Review of Rev. Dr. Raphael's Discourse on American Slavery as being Consistent with the Hebrew Servitude of the Old Testament*, Washington 1861. פרטים נוספים על בראון ראו גם: שפס (לעיל, הערה 17), עמ' 406, 683, הערה 6.

94 *American Israelite*, 4.11.1864, p. 148

'(of Slavery), שפורסם לראשונה ב־30 בינואר 1861, ימים ספורים לאחר שרפאל הביע את דעתו בנושא, השמיע הופקינס את אותן עמדות.⁹⁵ גם הוא טען להגנתו שהיה שמח לראות את העבדות נעלמת מנוף ארצו. ואולם, אם ישאלו אותו שאלה תיאולוגית צרופה, האם העבדות נחשבת לחטא בכתבי הקודש, הוא יהיה חייב להשיב בשלילה. דברים אלה נכונים בעיניו, באותה מידה, לגבי הברית הישנה כמו לגבי הברית החדשה. גם בכתבי הקודש היהודיים וגם באלה הנוצריים מוסד העבדות הוא חלק לגיטימי של המארג החברתי, ואין כל תביעה לעקרו מן השורש, אלא רק להסדיר את היחסים במסגרתו.

אין זה צירוף מקרים בלבד ששתי הדרשות הושמעו באותו פרק זמן ופרטו על אותן נימים ממש. אל שניהם, אל רפאל כמו אל הופקינס, הופנתה אותה בקשה, לחוות את דעתם על יחסם של כתבי הקודש לשאלת העבדות. קבוצה של אישים בניו יורק, שהתארגנה לא מכבר תחת השם 'החברה האמריקנית לקידום אחדות לאומית' (The American Society for Promoting National Unity), בראשותו של סמואל פ"ב מורס (Morse), יזמה את הפנייה הזאת. הבחירה ברפאל ובהופקינס אף היא לא היתה מקרית. שניהם היו אישים שדעתם נשמעה ועמדותיהם היו ידועות. בראש מעיניהם עמד הרצון להפריך את סיסמת האבולוציוניסטים, המתארת את העבדות כחטא נגד אלוהים, להרגיע בכך את הוויכוח המתלהט ולמנוע את מלחמת האחים המתדפקת בשער.⁹⁶

באפריל 1863 שבו ופנו אל הופקינס תיאולוגים מן האסכולה השמרנית של כנסייתו בפילדלפיה, וביקשו את הסכמתו לשוב ולהוציא לאור את מאמרו: 'השקפת כתבי הקודש על העבדות'. הפרסום המחודש של עמדת הבישוף בשלב זה של המלחמה, בלא שהמחבר מצא לנכון להכניס שינוי כלשהו בדבריו, עורר סערת רוחות, ואף כנסייתו, הכנסייה האפיסקופלית, התעצרה ממנו הפעם והכריזה שהיא מתביישת בו ובדעותיו. הופקינס החזיר מלחמה שצרה. הוא פרסם חיבור שלם שנימק בהרחבה ומצדדים שונים את עמדותיו הישנות, תוך שהוא מתקיף ללא הרף את האבולוציוניסטים, ובראשם את תיאודור פרקר, על מה שעוללו לכתבי הקודש.⁹⁷ כאשר פירשו את הכתובים ככל העולה על רוחם הם עלו, לדעתו, על נתיב מסוכן של כפירה. חירות זו שנטלו לעצמם הביאה בהכרח לזלזול, לא רק בברית הישנה אלא גם בברית החדשה. לפיכך, כל מי שמבקש למנוע את ההידרדרות הזאת, טען הופקינס, מוטב לו שישוב למקורות וידבק בהם. אל עין הסערה הציבורית הצטרף גם דמביץ.

דמביץ, יהודי רפורמי נאור ועסקן פעיל במפלגה הרפובליקנית, שימש בשנת 1860 נציג של מחוז לואיוויל בוועידת המפלגה שאישרה את מועמדותו של לינקולן לנשיאות. עתה ראה

J.H. Hopkins, *Scriptural, Ecclesiastical, and Historical View of Slavery from the Days of the Patriarch Abraham to the Nineteenth Century*, New York 1864, pp. 5–41 95

Review of a Letter from the Right Rev. John H. Hopkins Bishop of Vermont on the Bible View of Slavery by a Vermonter, Burlington 1861; 'The Bible View of American Slavery. A Letter from the Bishop of Vermont to the Bishop of Pennsylvania', *Philadelphia Mercury*, 11.10.1863; ראוי לעיל, הערה 17. 96

הופקינס (לעיל, הערה 95), עמ' 333. 97

לנכון להצטרף אל המחנה ההולך וגדל של מבקרי הופקינס.⁹⁸ בעקבות הפרסום המחודש של דבריו, חזר דמביץ ואמר מה שהמטיפים הנוצרים הרבו לטעון, שהמוסר היהודי שהופקינס אימץ הוא מוסר 'פרימיטיבי', ששירת היטב את תקופתו, אך איננו רלוונטי עוד. לדעת דמביץ:

הבישוף הופקינס ואנשים מהאסכולה שלו ציטטו להוכחת התמיכה בעבדות או בפוליגמיה ציוניים מהתנ"ך, ובמיוחד מחמישה חומשי תורה, שאינם מתייחסים למוסר האידיאלי המושלם של אחרית הימים, אלא הונחלו לבני ישראל למילוי צורכיהם המידיים במאה ה'ט"ז לפני סה"נ.⁹⁹

מה שאמר דמביץ בדרך עקיפה, על נחיתותם של הערכים המוסריים המגולמים במצוות התורה, הוא שב והדגים במפורש בהמשך דבריו:

אכן אנו מוצאים בה (=בתורה) הוראות רבות ביחס לעבדות (chattel slavery), לפוליגמיה, לעונש מוות, לעונשים גופניים, לשלטון הבעל על האשה, לכוח מופרז בידי אבי המשפחה, לאפליה לרעה נגד זרים המשתייכים לעמים מסוימים, להבדלי מעמדות ולכהונה העוברת בירושה, דהיינו הרבה הפגנות כוח של החזק נגד החלש.¹⁰⁰

דמביץ שלל כמובן את האשמה המשתמעת לכאורה מן הדברים, שהתורה דוגלת בעצם במעשים ברבריים, ומשום כך יצא ללמד זכות על המוסר של הברית הישנה, אלא שהוא עשה זאת בדרכם של 'הנוצרים הטובים' בזמנו. הוא טען, כמותם, שהמוסר היהודי היה נעלה לאין ערוך מן המוסר שרווח בעולם העתיק. המוסר היהודי הצעיד את האנושות צעד גדול קדימה, ובלעדיו לא היה אפשרי המוסר הנעלה של הנביאים ושל ישו. הוא הביא שורה של ציוויים המוכיחים את כוונתה הטובה של התורה להגן על החלש והנדכא בחברה העתיקה, ודייק בהגדרת גבולות ההשפעה הכרונולוגיים של מוסר הברית הישנה, המשתרעים לדעתו על פני התקופה שבין 1500 לפני סה"נ – 70 לסה"נ.

חמישה חומשי תורה לא נועדו ללמד את המוסר של אחרית הימים ושל נבואת ישעיהו, גם לא את הציביליזציה המושלמת המתוארת בספרו של ספנסר 'כוחות חברתיים קבועים' (Social Statics). הם התייחסו בפועל לזמנם בלבד, וציוו על האנשים להיות פחות ברברים ולהישען פחות על הסיסמה שהחזק הוא הצודק. האומה העברית הגשימה את הדבר יותר מכל אומה אחרת בעולם של אז.¹⁰¹

דמביץ לא היה בודד בהערכתו את המוסר המושלם של הפילוסוף האנגלי הרברט ספנסר (Herbert Spencer). הוא הצטרף בכך לציבור הולך וגדל של תיאולוגים מודרנים שהלכו

98 קורן (לעיל, הערה 17), עמ' 275, הערה 43; H.M. Sachar, *A History of the Jews in America*, New York 1992, p. 73

99 *American Israelite*, 4.11.1864, p. 148

100 שם, שם.

101 שם, שם.

שבי אחריו. ספנסר הציג, ליחיד ולחברה כאחד, קני מידה חדשים ואובייקטיביים יותר לבדיקת מידת המוסריות של מעשיהם, הואיל ואלה הקיימים אינם מספקים לדעתו. הוא הבחין בין שתי מערכות מוסר המבוססות על הנחות שונות, זו המקראית שאותה הוא דחה, והאחרת שהוא בעצמו הציג:

קיימות רק שתי הצעות שאנו יכולים לבחור ביניהן. אפשר לטעון שמוסר הוא קודקס של חוקי התנהגות עבור האדם כמות שהוא, קודקס המכיר בפגמים הקיימים באופיו של האדם ומאפשר אותם. אפשרות אחרת, שמדובר בקובץ של חוקים... המסדיר את היחסים בין אנשים כפי שהם אמורים להיות.¹⁰²

ספנסר נמנה עם המזלזלים הגדולים בברית הישנה ובערכי המוסר שלה. בכבודה של הברית החדשה הוא נזהר מלפגוע, משום שלדעתו: 'שיטה של ערכי מוסר טהורים איננה יכולה להכיר ברע או בכל אותם תנאים שהעוולות מולידות...'. על דרך הניגוד הציג ספנסר את מערכת המוסר הנראית לו: 'אתיקה אמורה להיות קודקס של כללים המתאימים להדרכת האנושות אל עבר השלמות הנעלה ביותר האפשרית'.¹⁰³

5. יחסו של וייז לגישתו של דמביץ

וייז הביא את מאמרו של דמביץ בפני קוראיו אך ורק כדי להתווכח אתו ולא משום שהסכים עמו.¹⁰⁴ דברי ההתרפסות בפני המוסר הנוצרי כה הרתיחו את וייז, עד שכבר בגוף המאמר המצוטט הוא לא התאפק והוסיף את ההערה הבאה:

H. Spencer, *Social Statics, or the Conditions Essential to Human Happiness Specified*, 102 London 1850, pp. 55–56

103 דמביץ, כמו רבים אחרים, לא עמד על הסתירות המרובות שהניח ספנסר בפני קוראיו. אף ייתכן שהוא לא קרא את הספר והתרשם רק מהבטחותיו ומיומרותיו. יחסו האמביוולנטי של ספנסר לעבודות בכלל ולעבודות השחורה בפרט, הנושא שבגללו הזכיר דמביץ מלכתחילה את ספנסר, הוא דוגמה טובה לכך. מצד אחד, ספנסר התנגד בכל מאודו לעבודות. הוא טען שאושרו של האדם הוא רצון האל ואושר זה יכול להתממש רק אם ניתנת לאדם החירות למצות את כל כישוריו ולהביא להרמוניה מיוחדת את הווייתו (constitution) עם המציאות שהוא חי בה. עבודות איננה מאפשרת כמובן להפיק את מלוא הפוטנציאל הטמון באדם ומשום כך הוא התנגד לה. מצד אחר, טען ספנסר, ה'מאזרישים' אינם חייבים לתת לעניים ולמשועבדים יותר מאשר את חירותם או הזדמנות לממש את כישוריהם. מכאן התנגדותו לכל מוסדות החינוך והצדקה שפיתחה המדינה המודרנית כדי לסייע לחלשים וכדי לתת להם שוויון הזדמנויות תיאורטי. הוא גם שלל את זכותה המוסרית של המדינה לקחת מהאזרחים יותר ממה שהם צריכים 'לשלים' בעבור הגנתם, ובשם עיקרון זה גינה את ההוצאות המרובות שהוציאה הממשלה הבריטית כדי לחבל בסחר העבדים מחופי אפריקה. ספנסר אף הרחיק לכת ופיתח תיאוריות המדברות על מלחמת קיום בין גזעים חזקים לחלשים בחברה. הוא ראה בחברה ערובה לאושרם של החזקים, כהכרח כל יגונה. הוא לא פסל את אפשרות הפגיעה בחלשים, אם אושרם של החזקים דורש זאת. עם הגזעים החלשים הוא מנה במפורש את הגזע השחור. ראו: ספנסר (לעיל, הערה 102), עמ' 46–45, 75, 112, 322–324, 409–417.

104 קורן טען, שווייז ביקש רשות מדמביץ לפרסם את מאמרו, משום שראה בו תנא דמסייע, ולא היא. ראו: קורן (לעיל, הערה 17), עמ' 250, הערה 59.

אכן ספר חוקים זה (=התורה) מכיל, צריך היה להוסיף אדון דמביין, את כל הגרעינים המוסריים שהופצו לאחר מכן על ידי הנביאים ומשוררי תהלים. לא נוסף למרקם שעליו מושתתת התרבות המודרנית אף דבר עקרוני חדש אחד, שלא נמצא אותו באידיאל המוסרי הנעלה של חמישה חומשי תורה.¹⁰⁵

וייז הבטיח לכתוב מחקר מקיף שיוכיח כי המוסר של החומש איננו נחות ממוסר הנביאים ומזה של הברית החדשה, ואכן הוא לא השתהה זמן רב במילוי הבטחתו. לא חלף שבוע ווייז פרסם מאמר, ראשון מבין חמישה: 'על החלק הזמני של חוקת משה, עם התייחסות מיוחדת לביגמיה ולעבדות' ('On the Provisional Portion of the Mosaic Code with Special Reference to Bigamy and Slavery').¹⁰⁶ במהלך העיונים בסוגיות אלה הסביר וייז, פעם אחר פעם, כיצד יש לקרוא את הטקסט המקראי. קריאה נכונה תוביל, לדעתו, לחשיפת האידיאלים המוסריים הנעלים הטמונים גם בברית הישנה. כבר בפתח דבריו הוא חזר על כמה מהתבטאויותיו של דמביין כדי ללעוג לו ולדחות אותו.¹⁰⁷

וייז, כמו רבנים רפורמים אחרים, ואולי אף יותר מהם, סלד מפני הסניגוריה ש'הנוצרים הטובים', ודמביין היהודי בתוכם, ניסו ללמד על הברית הישנה, כאילו כל גדולתה נתמצתה בכך ש'ריככה' את מוסד העבדות האכזרי והרווח כל כך באותם ימים. הוא טען בתקיפות, שאין זו אמת שמשה הפך את מוסד העבדות למוסד אנושי יותר והכניס אותו תחת עינו הפקוחה של החוק. כמו בסוגיות של קרבן בהמה, נקמת דם ופוליגמיה, גם את העבדות הוא ביטל באמצעות חוקים עקיפים וישירים. כך הוא הפך את המשך קיומן של מצוות אלה לבלתי אפשרי.¹⁰⁸

מדוע החליט וייז להפר את הנדר ולהיכנס לפולמוס התיאולוגי החרף שגולוה לשאלת העבדות, לאחר השתיקה שגזר על עצמו? דומה שנמצא את התשובה בעיתוי שבו התרחשו הדברים. בשלב זה של המלחמה כבר השיל מעליו הדיון התיאולוגי את מרבית המשמעויות הפוליטיות שנטפלו אליו. המלחמה למעשה הוכרעה, והממשל של לינקולן עבד על אישורו של 'התיקון השלושה עשר', שאסר על קיומה של עבדות בכל רחבי ה'יוניון'. אין צורך לומר שיהודי אמריקה שמחו על השגה הצפון ועל ביטולה הקרב של העבדות.¹⁰⁹ וייז חשב בלבו מן הסתם, שאם יהודי נכבד כדמביין, הנמנה כאמור עם פעילי המפלגה הרפובליקנית השלטת, מרשה לעצמו להשפיל את מוסר אבותיו, לא יהיה דבר שימנע מהאכולוציוניסטים

¹⁰⁵ American Israelite, 4.11.1864, p. 148

¹⁰⁶ שם, 11.11.1864, עמ' 156; 18.11.1864, עמ' 164; 25.11.1864, עמ' 172; 2.12.1864, עמ' 180; 16.12.1864, עמ' 196.

¹⁰⁷ שם, 18.11.1864, עמ' 164.

¹⁰⁸ שם, 16.12.1864, עמ' 196.

¹⁰⁹ ביטוי אחד מני רבים לשמחת הניצחון הוא הנאום הנרגש שבו קיבל מקס לילינטל (Lilienthal) את גיבורי המלחמה לאחר שזו הסתיימה, ב-14 באפריל 1865, ובעקבותיה הפך ביטולה של העבדות לעובדה מוגמרת. ראו: American Israelite, 28.4.1865, pp. 349–350. לילינטל נמנה עם רבני הרפורמה הנודעים ביותר, שימש יד ימינו של וייז בתחומי פעילות שונים, וערך את מדור חדשות החוץ של American Israelite.

שיכורי הניצחון להגביר את התקפותיהם על המוסר היהודי ולהשפילו. ויז החליט אפוא להצטרף למאבק נגדם. הוא עשה זאת אמנם באיחור אבל בתנופה גדולה. כשאר הרבנים הרפורמים הוא טען, שהמוסר של הברית הישנה נעלה לא פחות מזה של הברית החדשה. גם תורת אבותיו ראתה בעבדות עול שצריך לבערו מן העולם, אך היא פעלה בדרך אחרת, יעילה יותר, כדי להגשים מטרה זו.

ה. בין עמדות הרבנים הרפורמים לעמדות האורתודוקסים

גם הרפורמים וגם האורתודוקסים הגנו בלהט רב על מוסר אבותיהם, אבל נקודות המוצא שלהם היו שונות. הנחת היסוד הראשונה שבה נחלקו היתה קשורה בהגדרת המושג חטא, ואילו השנייה היתה קשורה בהתייחסות למהות הרע.

אי קיום מצוות האל נחשב חטא בעיני האורתודוקסים, כפי שכבר אמרנו. בעיני הרפורמים היה המושג חטא שלוב בקנה מידה מוסרי, במושג עוול. משום כך רפאל האורתודוקס התמודד עם השאלה: האם העבדות היא חטא בעיני אלוהים, ואילו איינהורן הרפורמי שאל שאלה אחרת: 'השאלה בפשטות היא זו: האם העבדות היא עוול מוסרי או לא, והאם יש בה אי צדק?'¹¹⁰ רפאל השיב כזכור בשלילה על השאלה שהציב, ולדעתו העבדות איננה חטא. לעומתו השיב איינהורן בחיוב, ולדעתו העבדות נחשבת לעוול מוסרי בתורה ויש להתייחס אליה בהתאם לכך. אף שמדובר פה בשתי שאלות נפרדות, התייחס אליהן איינהורן, כמו שאר המטיפים הפרוטסטנטים הפרוגרסיבים, כאל שאלה אחת. משום כך גם הוא, כמותם, הסיק מדבריו של רפאל מסקנה שאלה לא התכוון. הוא טען, שרפאל העניק לעבדות את התואר מוסד אלוהי, כינוי שהדביקו כידוע חוגים פונדמנטליסטים למוסד העבדות, כדי להצדיק את המשך קיומו במדינות הדרום. ואולם, הכינוי אינו נמצא כלל בדרשתו של רפאל.¹¹¹ גם אם רפאל טען שהעבדות איננה נחשבת לחטא בתורה, הרי המסקנה המפליגה שהסיק מדרשתו, שהעבדות היא מוסד שזכה לברכת האל, איננה הכרחית כלל. אותו הקש לא הגיוני, שהשתמש בו איינהורן, הפעילו מבקרי המקרא כשדנו בגירושין. בברית הישנה הגירושין הותרו והם אינם בבחינת חטא. הברית החדשה הסתייגה מהם ואף על פי כן שום יהודי לא יקשור להם כתרים ויכנה אותם בתואר 'מוסד אלוהי', מוסד שזכה לברכת האל. העבדות, כמו הגירושין, לא נאסרה באורח קטגורי. על כן היא איננה בבחינת חטא, אך היא גם לא מוסד שאלוהים רצה בקיומו ובשגשוגו.

הנחת יסוד שנייה שבה נבדלו הרבנים האורתודוקסים מהרבנים הרפורמים קשורה בהשקפותיהם השונות ביחס למהות הרע בעולם. אם האורתודוקסים דיברו על הרע באופיו

110 מילצ'נר (לעיל, הערה 17), עמ' 235. מיכאל מאיר סבר שאיינהורן העמיד את חוקי משה המתררים את העבדות כנגד העקרונות הנעלים של השוויון הבראשיתי וצייד במפגיע באחרונים. ראו: מאיר (לעיל, הערה 71), עמ' 286.

111 גם הרי סימונהוף שם לב לעובדה שרפאל לא טען בדרשתו שהעבדות היא 'מוסד אלוהי'. ראו: סימונהוף (לעיל, הערה 83), עמ' 329–330.

של היחיד ובאופיה של החברה כנתון קבוע ובלתי משתנה, הרי הרפורמים התייחסו אל הרוע מתוך ראייה אופטימית יותר. הם ראו בה מהות שהולכת ומצטמצמת ללא הרף ככל שהפרט והאנושות צועדים קדימה אל עבר השוויון והצדק החברתי.

הנחות שונות מובילות גם למסקנות שונות. אם הרע בעולם הוא נתון קבוע, ממילא אין צורך בשינוי במערכת החוקים שנועדה לרסן אותו כדי להגן על היחיד והחברה. ואולם, אם האדם והחברה שבה הוא חי משתפרים ללא הרף, אפשר לדבר כמובן על ביטול הוויתורים שמהם נהנו עד כה, ולעומת זאת על העלאת הדרישות המוסריות.

האורתודוקסיה יצאה מתוך הנחה שחוקי משה נצחיים. חוקים אלוהיים אלה הכירו את אופיו של האדם לפני ולפנים. הם עמדו על נטייתו הטבעית לשלוט בחלש, לנצלו ולצבור נכסים. נטייה זו מסבירה כמובן גם את קיומו של מוסד העבדות משחר ימי ההיסטוריה האנושית עד ימינו. המוסר היהודי המגולם בחוקי משה איננו משלה את עצמו שאפשר לעקור כליל נטיות שליליות הטבועות באדם, בוודאי שלא בבת אחת. הוא אינו לוקח על עצמו משימות בלתי אפשריות, ולכן הוא מבקש לכבוש את האדם מבפנים – הן על ידי מתן אפשרות לסיפוק היצרים, הצרכים הטבעיים, והן על ידי יצירת בלמים. איוון זה מסביר את סוד הצלחתו של המוסר היהודי. הסלידה של כתבי הקודש ממוסד העבדות, המובלעת באיסורים המוטלים על האדון ובהגנות הניתנות לעבד, הביאה להצטמצמות של העבדות עד להסתלקותה המוחלטת, זמן רב לפני שהיא נעלמה מן העולם הנוצרי.

הרפורמה, לעומת האורתודוקסיה, הודתה שלא כל חוקי משה נצחיים. עם זאת, היא לחמה במסירות נפש על עמדתה שהרוח המרחפת עליהן היא נצחית. מתוך גישה זו התבוננו הרבנים הרפורמים גם בברית החדשה. הבלטת חלקם של השיקולים המוסריים באוונגליונים על פני חלקם של הציוויים הפורמליים, לפעמים עד כדי ביטולם, הגדילה אמנם את חשיבותם בעיני הרפורמים, אך הכבוד וההערכה שרחשו לברית החדשה נבעו מכך שהם לא ראו בה ברית חדשה באמת, אלא צוהר חדש, פירוש אחד מני רבים, ולא פחות לגיטימי מאחרים, לברית הישנה. הרפורמים הגנו בקנאות רבה על טענתם, שהברית החדשה לא חידשה דבר אלא שאבה את כל מה שיש בה, ללא יוצא מהכלל, מן הברית הישנה. כבר שמואל הולדהיים, מגדולי הרבנים הרפורמים בגרמניה ומן הקיצונים שבהם, ניסח אבן יסוד זו באמונתם. וכך כתב בשנת 1860, בערוב ימיו, בחיבורו העברי 'מאמר האישות':

כי זה הכלל והיסוד מונח אצלי, שכל הדברים נמצאים בפי האיש אשר ממנו נאמר כי המציא תורה ואמונה חדשה הן בחכמה ומוסר והן בפירוש בתורה ובנביאים, רק מהרוח והדעות אשר נתפשטו בימיו וחיות הנה בפי חכמי ישראל בזמנו ובזמנים הקודמים לו דבר, ומלתם על לשונו. כי את לחמם אכל ומימיהם שתה ומבארם שאב ומכל אשר נאמר בשמו ונכתב בספר אוון גיליון לא נמצא ממש דבר חדש אשר לא היה לעולמים. והוא בעצמו הודה ולא בוש כי לא ח'ץ' להפר דת ותורת משה והנביאים בא רק לקיימם ולחזקם. והדבר הזה אין צריך חיזוק אצלנו שלומי אמוני בני ישראל. כי לא מלאך היה, לא שליח ולא שרף רק איש מבני ישראל מאמין בתורת משה והנביאים והזקנים בכלל וכלל, עם היותו נוטה בכלל אל דברי דרשות האגדה ואל הרעיון הפנימי והמוסרי בכתובים, ולהוכיח את העם שכל יחזיקו במעשים

החצונים בלבד אלא ג'כ בטהרת המחשבה ובקדושת הלב ובמדות הענוה והאהבה אל ד' ואל האנשים, כמו שעשו לפני כל הנביאים והיראים השלמים בכל דור ודור. ואת אשר לא היה ולא היה באומות והכתות גם הוא לא ידע ולא הודיע, כי רבי לא שנה חייא מנ"ל.¹¹²

'המוסר הנעלה' קיים לדעת הרפורמים גם בברית הישנה ולא רק בברית החדשה. אבל היכן בדיוק? רפאל ביקש להוכיח בדרשתו, כזכור, שהעבדות איננה בגדר חטא לא על פי הברית הישנה ולא על פי הברית החדשה. הטענה שהעבדות נחשבת לחטא באוונגליזם היא המצאה מאוחרת מאוד לדעתו. אין אפוא בסיס למסקנה המתנשאת, שהמוסר הנוצרי נעלה על המוסר היהודי. איינהורן הרפורמי ביקש להוכיח, לעומת זאת, שהעבדות נחשבה לעוול בברית החדשה כמו גם בברית הישנה, שהרי היא שאבה את מה שיש בה מקודמתה. על כן דחה איינהורן את טענתו של רפאל, שהגדרת העבדות כחטא היא המצאה נוצרית חדשה בת זמננו. תוך גלגול על למדנותו המופלגת של רפאל האורתודוקס בכתבי הקודש הנוצריים הצליף בו איינהורן וטען: 'ד"ר רפאל, אם איננו טועים, כתב ספר על ההיסטוריה של היהודים וצריך היה לדעת לכן שלא חמישים שנה קודם לכן, אלא אלפי שנים קודם לכן, דחו האיסיים את העבדות כנוגדת את השוויון הטבעי של בני האדם'.¹¹³ לפי איינהורן, האיסיים היו אמנם היחידים שהגשימו את האידאל הנעלה של השוויון החברתי, אך בכך הוכיחו שהאידאל היה קיים. ראוי לציין כאן שאיינהורן למד על האיסיים ואמונתם בדרך עקיפה, מן האיסור שגזרו על עצמם שלא להיות עסוקים בצבירת נכסים חומריים, ובכלל זה עבדים.

איינהורן שם ללעג גם את הדוגמאות הנדושות מן הברית החדשה שהביא רפאל כדי להוכיח את החלק השני של טענתו, שלא רק בברית הישנה אלא גם באוונגליזם הנוצריים לא הוגדרה העבדות מעולם כחטא. רפאל הביא את הסיפור הידוע על הסגרת אוניסימוס לאדוניו בידי פאולוס, כדי להוכיח שלא רק שמוסד העבדות היה רווח בחברתם של הנוצרים הראשונים, אלא שהם אף דאגו להחזרת העבדים הנמלטים לאדוניהם. לדעת איינהורן, הדוגמה שהביא רפאל מוכיחה את ההפך הגמור. היא מציירת את היחסים בין האדון לעבד ולפאולוס כיחסים רגועים וידידותיים, שהגאולה הרוחנית עומדת בראש מעייניהם. איינהורן מסכם את טענתו במובאה נוספת מדברי פאולוס התומכת לדעתו בהשקפתו. פאולוס ראה בעבד בן אדם השווה בכל לאדוניו. איינהורן טען בסרקוזם, שחייבים להודות שהשליח שאול הבין דבר מה באמונה הנוצרית, משום שהוא הכריז באיגרת אל הקולסים ג, יא: 'אשר אין בו יווני ויהודי ולא מילה וערלה ולא לעז וסקוטי ולא עבד ובן חורין כי המשיח הוא הכל ובכל'.¹¹⁴ גם

112 הולדהיים (לעיל, הערה 53), עמ' 27. עמדה זוהי השמיע אברהם גייגר, תוך שהוא מתקף את חוסר ההגינות המחקרית של שטראוס ורנן, אשר ניתקו באורח מלאכותי את ישו מיהדותו ומן הרקע ההיסטורי שבו גדל, אך ורק כדי להאדיר את תרומתו הייחודית לתרבות האנושית. ראו המסה 'Renan and Strauss', שהופיעה כנספח לספר: A. Geiger, *Judaism and Its History*, Translated by M. Mayer, New York 1864, pp. 334–342. על מאמציו של גייגר לתאר את ישו כיהודי פרושי, כדי להשיבו אל חיק היהדות, ראו: השל (לעיל, הערה 7), פרקים ה–ו, וכן עמ' 109.

113 מילצינר (לעיל, הערה 17), עמ' 239. איינהורן הסתמך על פילון לגבי האיסיים.

114 מילצינר, שם, עמ' 248, הערה 6.

הוא, בדומה להוגים הנוצרים, הקיש ממעמדו הרוחני של העבד לפני בוראו על מעמדו בחברה. נאמן לשיטתו נמנע איינהורן מלהביא דוגמאות מדברי ימיה של התרבות הנוצרית, המוכיחות שהעבדות בצורותיה המבישות ביותר לא נעדרה ממנה מעולם. הוא לא ביקש לנגח את הנצרות וגם לא להוכיח שהמוסר הנעלה שלה לא הוכיח את עצמו לאורך ההיסטוריה. בעמדה זו נאחזו יהודים כמעט באורח אינסטינקטיבי כדי להגן על עצמם מפני התקפות המטילות דופי במוסר אבותיהם. אפילו ויין, שהסכים כמעט עם כל מה שאמר איינהורן, לא עמד בפיתוי והטיח דברים קשים נגד יחסו של העולם הנוצרי לעבדים.¹¹⁵ איינהורן ביקש לדבר על האידיאה בטהרתה, דהיינו על המהות השוויונית של כל מי שנברא בצלם, הנלמדת מכתבי הקודש היהודיים והנוצריים כאחד. את האידיאה יש להעריך כמות שהיא ואין בכוחה של מציאות כלשהי לחלל אותה. גם אין ללמוד מכישלונה המתמשך של הנצרות לבערה, בפרט משום שכישלון זה בא בתקופתו אל סיומו, כי האימפריות הנוצריות הגדולות ביטלו את העבדות במושבותיהן (אנגליה בשנת 1833 וצרפת בשנת 1848) וארצות הברית עמדה גם היא ללכת בדרך. לפי איינהורן, העלאת זיכרונות מן העבר הרחוק או הקרוב תביא רק לרפיון ידיים, ותרחק את מימוש האידיאות הנאצלות של חירות וצדק חברתי, אידיאות שהן נשמת אפם של כתבי הקודש היהודיים והנוצריים.

ו. מציוויים אלוהיים לאידיאלים חברתיים

בפני הרבנים הרפורמים, כמו גם בפני עמיתיהם הנוצרים, נותרה הבעיה הקשה שאי אפשר להכחישה: לא נמצא בברית הישנה ואף לא בברית החדשה גינוי ישיר לעבדות. יתרה מזאת, שני המקורות התייחסו לעבדות כאל עובדה נתונה ומוגמרת. מוסד קיים. העבדות לצדדיה השונים נידונה פעמים הרבה בספרי התורה, והרבנים הרפורמים הסכימו כמעט בכל עם הפירוש האורתודוקסי לכתובים בעייתיים. כך למשל, כאשר סתם הכתוב ולא פירש אם מדובר בעבד עברי או בעבד כנעני, הציעו קריאה שלא התמקדה בפרטים, אלא ברוח הדברים ובמגמת פניהם. קריאה זו צירפה את ההנחיות השונות הניתנות ביחס לעבדים, וגילתה שהן מדברות בעצם אל האדונים ולא אל העבדים. הציוויים מופנים אל הראשונים ולא אל האחרונים, גם כשמדובר בעבד כנעני, שהוא 'רכושו' של האדון כביכול. ואולם, דווקא בברית החדשה, למרבה האירוניה, נמצאות דרישות המופנות אל העבדים. פאולוס, ולא אחר, מתרה בעבדים לבל ימרדו באדוניהם ותובע מהם לציית ולקבל את גורלם בהכנעה (איגרת פאולוס אל טיטוס ב, ט-י, ועוד).

מכלול המצוות הנוגע לעבדים מורה ללא ספק שהתורה ביקשה להגן על העבד ולהגביל את האדון, כדי להקשות עליו, עד שתגמול בלבו ההחלטה לשחרר את עבדיו. ההחלטה לשחרר את העבדים יכולה לנבוע מן ההכרה, שהשליטה באדם אחר מנוגדת לרצון האלוהי; או מן המסקנה הפרגמטית, שהעבדות אינה כדאית ואינה משתלמת מבחינה כלכלית, בשל כל ההגבלות המוטלות עליה. בין כך ובין כך, שחרור העבדים יביא בסופו של דבר לביטולה

של העבדות, כפי שאמנם קרה. משבטלו היובלות בימי הבית השני בטלה עמם גם העבדות.¹¹⁶ תהליך הדרגתי זה הביא אפוא לביטולה של העבדות בישראל אלף שנים ויותר לפני שהנצרות עשתה זאת, ולדעתם של הרפורמים זה היה הרצון האלוהי. מעניין לציין, שגם כמה מן התיאולוגים הנוצרים היו שותפים לדעה שהעבדות לא נהגה ביהודה כבר בימי הבית השני. הנחה זו שירתה כמובן את צורכיהם. לטענתם, ישו לא הכיר את מוסד העבדות ומשום כך לא התייחס אליו כלל. שתיקתו ביחס למוסד העבדות לא מוכיחה שהוא תמך במוסד זה, כשם שמהעדר תגובה או גינוי מצדו למשחקי ספורט באמפיאטרון רומא, לאורגיות הקשורות בבכחוס, או לנבואות האורקול בדלפי, לא נלמד שישו תמך בהן. פאולוס, השליח לגויים, שפעל בקהילות שונות באימפריה הרומית, הכיר מקרוב את החיים בצלה ואף את מוסד העבדות. אין זה מקרה שדווקא הוא השאיר בידינו את מרבית ההנחיות לעבדים המצויות בברית החדשה.¹¹⁷

אם כן, מדוע לא אסרה התורה בפשטות את העבדות כשם שאסרה רצח, גניבה וניאוף, אם אכן היה רצונה לבערה? לשם מה היה לה ללכת בדרכים עקלקלות כדי להביע את חפצה? תשובתם של הרפורמים דומה מאוד בקוויה הכלליים לתשובתם של מטיפים נוצרים מפורסמים, כמו פרנסיס ויילנד (Wayland), הוגה דעות מוביל בתנועת ה'ביטול', שנתבקש להשיב על אותה שאלה ביחס לברית החדשה, אך היא שונה מהן בנקודה מהותית אחת. התשובה של ויילנד היתה, שהעבדות כה נשתרשה בעולם העתיק – מספרם של העבדים באימפריה הרומית נאמד בלא פחות משישים מיליון – עד שכל הוראה ישירה לבטלה לא היתה משיגה את יעדה. היה צורך לחנך את הבריות על ברכיה של מערכת ערכים שתוביל לביטול העבדות. כך הסבירו כזכור 'הנוצרים הטובים' את חשיבותה של הברית הישנה. תהליך ההומניזציה שעברו חוקי העבדות בתורת משה היו הכרחיים וחיוניים לזמנם; הם אפשרו לאחר מכן את המוסר הנעלה של הברית החדשה, המתייחס לעבד ולבן החורין באותה מידה של כבוד. לפי אותה השקפה, גם בראשית הנצרות לא בשלה עדיין הקרקע לעקירתה של העבדות באמצעות איסור ישיר עליה. גם אז עדיין היה צורך להשתמש באמצעים עקיפים ומגוונים להשגת מטרה זו. ויילנד הביא את האיסור על הפוליגמיה, שהופיע לראשונה בברית החדשה, כדוגמה לחוק שסייע בעקיפין לביטול העבדות. איסור זה, שחל על עבדים ובני חורין כאחד, סייע לשמור על שלמות התא המשפחתי ועל כבודו, והכביד כמובן על העברתם של עבדים מיד ליד.¹¹⁸

רבנים רפורמים הודו, כמו עמיתיהם הנוצרים, שחוקי העבדות, כמו חוקי הפוליגמיה וחוקי נקמת הדם, הם חוקים ארעיים, בעלי תוקף זמני בלבד, אך הם היו חלוקים עליהם בהגדרת מושג הזמניות. הנוצרים ראו בחוקי משה חוקים שהותאמו למסגרות השבטיות ולמסגרות

116 ערכין כט ע"א. משה מילצינר ביסס את התיוזה שהעבדות העברית כבר בטלה בימי הבית השני. ראו: מילצינר (לעיל, הערה 17), עמ' 89.

117 A. Barnes, *An Inquiry into the Scriptural Views of Slavery*, Philadelphia 1846, pp. 226, 242–244

118 F. Wayland, *The Elements of Moral Science*, Edinburgh 1835, pp. 202–206

הלאומיות המצומצמות, וזה לדעתם מקורה של ההבחנה הברורה בין עבד עברי לעבד כנעני במקרא. במאמר שכתב מתיא מילר ל-"Occident" של ליסר על שאלת העבדות הוא התעכב על ההתייחסות השונה לשני סוגי העבדים והסביר אותה לפי הרוחות החדשות המנשבות עתה:

ליהודי יש חוק ברור ביחס לאחיו (ויקרא כה, מב) 'לא ימכרו ממכרת עבד'. עתה שואל היהודי מי הם אחיו שאסור למכרם כעבדים, והוא משיב, אחי הם בני עמי. אלה שנקנו מעובדי האלילים אינם אחי, ואותם אפשר למכור לעבדים. כאן הוא (=היהודי) מפרש ללא ספק את החוק בהתאם למיבן הראשוני (=הפרימיטיבי) שלו... הנוצרי בדומה ליהודי חייב להביא את החוק לביתו, אסור לו למכור את אחיו ממכר עבדים. ועתה השאלה הניצבת בפניו, את מי אסור לו למכור לעבדים... הכל תלוי בשאלה מי הוא אחי?

תשובתו של מילר ניתנת באמצעות סדרה של שאלות רטוריות: 'האם אחווה אוניברסלית ואחדות אוניברסלית אינן אחת האידיאות של הנצרות?'¹¹⁹ הבשורה הנוצרית היא לאנושות כולה, כולם הם בבחינת אחים, והיא איננה מתירה למכור איש לעבדות, גם לא את אחיך השחור.

הרבנים הרפורמים הודו בקיומם של חוקים ארעיים, אך ניתקו את מושג הזמניות מהקשר היסטורי כלשהו, שלא כמו מילר ודומיו. לדידם, כל חקיקה המבקשת לשנות מצב נתון באורח קיצוני חייבת להיעזר בחקיקה משנית, עקיפה וזמנית, שתוביל לשינוי הרצוי. החקיקה הארעית מאפשרת את ההתפתחות ההדרגתית בנפשו של היחיד ובלבה של החברה, עד לעיכולו של האידיאל המוסרי ולמימושו המלא. מסיבה זו ראו הרבנים הרפורמים, ובכללם אפילו איינהורן, בדרך ההדרגתית והעקיפה את הדרך הטובה ביותר לביטול העבדות השחורה בארצות הברית.¹²⁰

כדי להבהיר את עמדתו לגבי החקיקה הארעית הביא איינהורן דוגמה 'מבת זוגה' של העבדות בימים ההם, הפוליגמיה. שאלת הפוליגמיה תפסה אז מקום נכבד בתודעה הציבורית בארצות הברית, בשל תביעת המורמונים, כת חזשה שראשיתה במאה ה'ט', לאפשר להם נישואים פוליגמיים כפי מצוות דתם. הפוליגמיה מעוררת שאט נפש במקומותינו, טען איינהורן, ואף על פי כן קיומה בתורכיה עד עצם היום הזה לא הפך את העם התורכי לבזוי בעיני הציבור. הסיבה לכך, עד כמה שהיא פשוטנית, משקפת לדעתו את האמת: 'איננו מכנים תורכי המקיים כיום את המנהג הלא מוסרי של הפוליגמיה אדם לא מוסרי, כי אי המוסריות הזו

119 *Occident*, November 1861, pp. 363–364. על אותה אנלוגיה בין מעמדו של עבד עברי לעבד נוצרי כבר הצביע איינהורן. ראו: מילצ'ינר (לעיל, הערה 17), עמ' 247.

120 איינהורן לא היה אבולוציוניסט, כפי שרוב ההיסטוריונים היהודים תיארו אותו, והוא לא יכול היה להעלות על הדעת פתרון מידי וכוללני לשאלת העבדות. הוא חשש שלביטול העבדות במשיכת קולמים תהיינה תוצאות הרות אסון. הוא גרס פתרון הדרגתי, כפי שאף ביצר רצה. ראו: מילצ'ינר, שם, עמ' 235. על הגדרת המונח אבולוציוניסט ראו: D.B. Davis, *From Homicide to Slavery*. *Studies in American Culture*, New York–Oxford 1986, pp. 238–257.

הפכה לנוהג מסורתי לגביר.¹²¹ המסקנה בפועל שאליה מגיע איינהורן היא שלא ניתן לבטל כבת אחת לא את הפוליגמיה בתורכיה ולא את העבדות הנהוגה במדינות הדרום, אף ששתיהן נחשבות בלתי מוסריות, מבלי להסתכן במרחץ דמים שקשה לצפות את תוצאותיו ההרסניות. גם איינהורן, הלוחם המסור בעבדות, מודה בנחיצותם של החוקים הארעיים, אך הוא הקדיש להם חלק קטן מדיונו. הוא גם מיאן להרחיב את הדיבור על ההבטים ההומניים של חוקי העבדות, כי חשש שמא יכולע ל'אידיאות הגדולות'. שמא דיבורים מיותרים בשבח החוקים הזמניים יאפילו על החוקים הנצחיים ויסיחו את הדעת מהם. ויזו לעומתו לא היה שותף לדאגות אלה.

ויזו הקנה לחוקים הארעיים משקל רב. הוא תלה בהם איכויות ומהויות מוסריות עצמאיות וגילה בהם את החכמה האלוהית שהוענקה למשה:

קודקס החוקים של משה כפי שנמסר בתמשת חומשי תורה מכיל חוקים בלתי משתנים שקיומם יהיה לעד, שיוחזקו כמקודשים בעיני האדם כל עוד יציית להוראותיה של התבונה, וכן ציוויים וחוקים ארעיים, שכל כוונתם להשיג מטרה מסוימת, והם מאבדים את אופיים המחייב ברגע שהמטרה הושגה... החוקים והעקרונות הנצחיים של הקודקס של משה מעידים על מוצאם האלוהי, ואילו החוקים הארעיים של קודקס זה מעידים על התבונה העילאית של משה.¹²²

לדעת ויזו, החוקים הזמניים הם אלה שהקנו למוסר היהודי את הצלחתו בפועל, וביטולם על ידי הנצרות מסביר לדעתו את כישלונה המתמשך ליישם במציאות את האידיאלים הנעלים שהיא דוגלת בהם. ויזו מראה כיצד עצם ההכרה במוסד העבדות מלכתחילה, מבלי לנסות כלל להחרימה, היא התגלמות החכמה האלוהית. העבדות איננה רע מוחלט כמו רצח, גניבה או ניאוף. היא לא באה לעולם אך ורק כדי לספק את יצריו האפלים של האדם. התבוננות מפוכחת בתנאים ובנסיבות שהביאו להיווצרותה יוכיחו אחרת. ראוי להזכיר שהעבדות לא הוטלה תמיד בניגוד לרצון המשועבדים. לעתים הם בחרו בכך, כמו בימי יוסף, בזמן הרעב הכבד במצרים. התורה התירה לאיש עברי שירד מנכסיו ואין לו כדי פרנסתו למכור את עצמו לעבד לתקופה מוגבלת. לעתים העבדות הוטלה כעונש והמירה עונש כבד בהרבה, את עונש המוות. תנאי נוסף שהביא לשעבודו של עבד עברי מדגים גם הוא את שיקול הדעת הנבון והצודק שיש בעונש הזה. אם אדם נתפס בגניבה ואין לו די כסף כדי להשיב אותה, בית דין מוכרו לעבדות לפרק זמן מוגבל כדי שבדמיו תוחזר גניבתו לבעליה. ויזו סבר שאין צורך להפליג לימים רחוקים כדי להבחין ביתרונותיו של עונש השעבוד על פני עונשים אחרים: 'האין זה עונש הרבה יותר הומני והגיוני מאשר להרחיק ולאכסן בני אנוש בתאי מעצר מחרידים בבתי הסוהר?', שאל ויזו את קוראיו, ופרט בכך על נימין אקטואליות.¹²³

121 מילצ'נר, שם, עמ' 235.

122 *American Israelite*, 25.11.1864, p. 172

123 שם, 18.11.1864, עמ' 164; 11.12.1864, עמ' 196. על התנאים השונים שהביאו לעבדות והצדיקו אותה בעבר כבר התעכב בניש. ראו לעיל, הערה 69.

הדיון הציבורי ביעילותו של עונש המוות וההצעות לצמצמו או לבטלו כליל, כמו גם הדרישה התקיפה לערוך רפורמות בבתי הסוהר המצחינים, תפסו אז מקום חשוב בסדר היום הציבורי.¹²⁴ ויז לא רק ביקש להקנות לקוראים נקודת מבט סלחנית יותר כלפי העבדות בימי קדם, אלא גם עמד על הקשיים שעמדו בפני המחוקק שביקש לעקור מוסד רווח כמו מוסד העבדות. תוך הישענות על 'אסטרטגיה יהודית' מסורתית, הוא הסביר מדוע לא נאסרה העבדות מלכתחילה: 'המורים הקדומים של החוק האלוהי החזיקו בכלל: "אין גוזרים גזרה על הציבור אלא אם כן רוב ציבור יכולין לעמוד בה". ובדיעבד, "גזירה שהציבור איננו יכול לעמוד בה אינה גזירה".¹²⁵ ויז המשיך ללבן קו מחשבה זה והסביר מתי נוצר לדעתו מצב שבו הציבור איננו מוכן לקבל גזרה מסוימת והוא מתקומם נגדה. הדבר קורה כאשר הוא אינו משוכנע בצדקתה המוסרית. תפקידו של המחוקק להקדים רפואה למכה ולהכשיר את הלבבות באמצעות חוקים עקיפים.

החוקים הארעיים והעקיפים הוכיחו את עצמם במציאות, טען ויז, והראיה היא שהחברה בישראל לא היתה מבוססת מעולם על עבודת עבדים בלבד. בהיסטוריה היהודית גם לא סופר על מרידות של עבדים. לא מקרה הוא שהלשון העברית לא ראתה צורך ליחד מלה מיוחדת למעמד חברתי זה. המלה עבד בעברית אינה נושאת עמה כל מטען של השפלה, כמו בשפות אחרות, אלא משמשת כדי לתאר את ההתמסרות לתפקיד. נביאי האל ושאר שליחי מכונים גם הם עבדי הנביאים. והעיקר, תופעת העבדות גוועה בישראל לאטה ונשכחה זמן רב לפני שנעלמה מן העולם הנוצרי.¹²⁶ הנצרות, לעומת היהדות, דילגה על החוקים הארעיים והמריאה הישר למימוש האידיאלים הנעלים של חירות, שוויון וצדק חברתי, ועל ידי כך החטיאה את המטרה. הדרך הקצרה הפכה לדרך ארוכה מאוד.

ויז פרק את רגשות הזעם שהציפו אותו למשמע ההאשמות המעליבות שהטיחו המטיפים הפרוטסטנטים במוסר היהודי, באמצעות סקירה ממעוף הציפור על יחסם המשפיל והמנצל של הנוצרים לעבדיהם לאורך כל התקופות, עד ימיו ממש:

אם נשווה את מעמד העבד בתקופת התנ"ך לאיכר האירופי בכלל, ולצמית הפולני או הרוסי בפרט, עד לשנת 1500, ובכמה מקומות עד לשנת 1848... הראשון מופיע כאדם שראוי לקנא בו. אין חוק שיגן על חייו וגופו של הנוצרי המשוועבד, הוא וילדיו יהיו לעד רכושו של אדוני הקרקע, והם יימכרו ויטופלו כבהמות משא. האדון הנוצרי דורש לעצמו את טובת ההנאה של הלילה הראשון, ותובע להשיב לו את העבד הנמלט, גם את זה שהתורה אסרה להחזירו. עד לשנת 1848 היה האדון הנוצרי השופט הבלעדי בסכסוכים בינו לבין צמיתיו או איכריו בכמה אזורים בגרמניה. חוקי משה לעומתם נתנו לעבדים את ההגנה של החוק.¹²⁷

124 אלסטרם (לעיל, הערה 1), עמ' 644; דיוויס (לעיל הערה 117), עמ' 17-40.

125 *American Israelite*, 21.12.1864, p. 180

126 שם, 16.12.1864, עמ' 196. רוב ההוכחות שהביא ויז להצדקת התיזה שהעבדות גוועה לאיטה כבר בימי הבית השני מקורן בדיסרטציה של משה מילצ'ינר. ראו לדוגמה את עניין מרידות העבדים – מילצ'ינר (לעיל, הערה 17), עמ' 99.

127 שם, 16.11.1864, עמ' 196.

ז. דברי סיכום

יהודי ארצות הברית באמצע המאה ה'ט' לא ידעו לתאר את תקופתם כתקופת 'ההתעוררות הדתית הגדולה השנייה', כדי להבדילה מההתעוררות הראשונה שעברה על המושבות בראשית המאה ה'ת'. הם אף לא הבחינו בין דתיות קונסרבטיבית-ליטורגית, כפי שמצאה לה ביטוי בדרום, ובין דתיות חדשנית ומתלהבת כפי שהתפתחה בצפון, באותו חלק שבו חיו רוב היהודים. ואולם, הם הבחינו היטב בתזוית הדתית שאחזה בעולם האנגלוסקסי כולו, ובעיקר במולדתם החדשה.¹²⁸ הם שמו לב לכך שמאחורי גל הרפורמות החברתיות שסחף את המדינה עומדים כוחות אוונגליים נמרצים, שלא אהבו במיוחד – ואף חששו – לשתף עמם פעולה. מה פסול מצאו בכך שסוף סוף קמו כוחות דתיים שפיעמה בהם תחושה של שליחות חברתית, ובמקום לעסוק בקטנות היטו שכסם וביקשו לרפא את החברה מתחלואיה?

לשאלה קשה ומביכה זו יש ככל הנראה יותר מתשובה אחת. עיקרה, מכל מקום, הדת שבשמה פעלו הכוחות האוונגליים, שהיתה שתלטנית ובלתי סובלנית לטעמם. היא הגדירה באורח שרירותי אמת מה, ולא אפשרה כלל דיאלוג של ממש עם כל מי שנדמה היה לה שעומד בדרכה. יתר על כן, היא לא פעלה בדרכי נועם ובתום לב, באמצעים וולונטריים שעמדו לרשותה, אלא השתמשה באמצעי כפייה מדיניים.

תיאור היהדות כדת בעלת ערכים מוסריים נחותים, התומכת בעבדות, אפיין את היהדות האוונגלית החדשה והעמיד את יהודי המערב בכללותם בעמדה מביכה, לא רק משום שלא זכו עדיין בשוויון המלא המיוחל, אלא משום שביקשו להיכנס לתרבות המערבית כשותפים ראויים, בשל הערכים המוסריים שבהם החזיקו. גייגר, מילצ'ינר, בניש ואחרים התעמתו עם טענה זו במחקריהם באירופה, אך פגיעתה של האשמה זו היתה רעה במיוחד לגבי יהודי אמריקה בשל המלחמה.

הוויכוח התיאולוגי החרף שנתלווה לפולמוס המדיני על העבדות הותיר את היהדות, לצדה של הקתוליות הנרדפת, כשידה על התחתונה. גרוע מזה, הוא הטיל צל כבד על עמדותיהם הפוליטיות של יהודי אמריקה ושייך אותם אוטומטית לכוחות האפלים ביותר בחברה התומכים בעבדות. התגייסותם לצד כוחות 'היוניון', שהיתה מעל ומעבר לחלקם היחסי באוכלוסייה, לא עמדה להם. במהלך המלחמה שימשו היהודים מטרה נוחה לפגיעות רבות וכואבות. התעמולה האנטישמית יצאה מגדר התקפות מילוליות ותורגמה למעשים. 'פקודת גרנט', שהורתה לכל היהודים המתגוררים באיזור קרבות מסוים במיסיסיפי לארזו את חפציהם תוך עשרים וארבע שעות, היתה החמורה שבהם, אם כי היא בוטלה על ידי לינקולן מיד עם היוודע הדבר. היא הזכירה ליהודים המקומיים את אימי העולם הישן, שנדמה היה להם שלא ישובו לפקוד אותם עוד.¹²⁹ 'הוקענו ונרדפנו במשך ארבע שנים ארוכות', סיכם סימן וולף

128 אלסטרם (לעיל, הערה 1), עמ' 637–638; P. Kleppner, *The Third Electoral System, 1853–1892. Parties, Voters, and Political Cultures*, Chapel Hill 1979, pp. 48–74. האופי הדתי שנשאה המלחמה בעיני כמה ממנהיגי הציבור היהודי ראו לדוגמה: *Occident*, October 1865, pp. 313–315.

129 קורן (לעיל, הערה 17), עמ' 247–283.

(Wolf) הצעיר, מי שהקדיש את חייו להגנה על זכויות היהודים ועל כבודם, את ההתנסות הקשה של יהודי אמריקה בשנות המלחמה.¹³⁰

בחודשים שקדמו למלחמת האזרחים ובעיקר במהלכה הלך והצטמצם מרחב התמרון של יהודי אמריקה והם התקשו לעמוד בפרץ. עם זאת, נותרה בידם החירות להתבטא בכתב ובעל פה בעניינים תיאולוגיים והם ניצלו זאת. הדרשות המעטות שהשמיעו נכבדים יהודים בעניין העבדות באותה תקופה היו בראש ובראשונה דרשות תיאולוגיות ולא דרשות פוליטיות. הן לא באו להצדיק את העבדות השחורה, ובוודאי לא את פרישתן של מדינות הדרום מה'יוניון'. כל מבוקשן היה למחות את תו הקלון שהוצמד למוסר אבותיהם במהלך ויכוח לא להם, ויכוח פנים-נוצרי, ולהפריך את הטענה שהמוסר היהודי הוא מוסר נחות, 'מוסר מצרי', המגן על העבדות.

רבנים ואישי ציבור אורתודוקסים, כמו עמיתיהם הרפורמים, שאבו מלוא החופן מהמחקרים שערכו המלומדים היהודים באירופה ונחלצו למאבק להגן על כבודו של המוסר היהודי. ואולם, כל זרם עשה זאת בדרכו שלו. האורתודוקסים הודו שהמוסר הנעלה, שבשמו מדברים כוהני הדת הפרוטסטנטים, אכן לא נמצא בברית הישנה, אך הם טענו שלשווא נחפש אותו גם בברית החדשה. הוא תוצר חדש של זמננו, של המאה ה'י"ט, והוא נוצר בידי תיאולוגים פרוטסטנטים, שטרחו להתאימו לאידיאלים החברתיים החדשים. הרפורמים לעומת זאת הודו שהברית החדשה מכילה את ערכי המוסר הנעלים ביותר שידעה האנושות מעודה, אך התכחשו בתוקף לטענה שערכים אלה אינם מצויים בברית הישנה. הברית החדשה, לטענתם, ינקה את המוסר הנעלה שלה מן הברית הישנה ולא חידשה דבר. בין כך ובין כך, גם אורתודוקסים וגם רפורמים ביקשו לומר לציבור האמריקני המסוכסך בעניין העבדות שאין סיבה בעולם שתמנע מיהודי, כמו מנוצרי, לגנות את העבדות ולשאוף לביטולה.¹³¹

130 *Occident*, January 1865, p. 443. לאנטישמיות בשנות המלחמה ראו: קורן, שם, עמ' 156–188.

131 שם, אוקטובר 1865, עמ' 317.

