



Shailos V'Teshuvos with Rabbi Dovid Cohen

Show# 59 | March 5th 2016

Dovid Lichtenstein: Torah and Halacha in contemporary times

תלמוד בבלי מסכת יומא דף עב עמוד א

אמר רבי חמא ברבי חנינא: מאי דכתיב עצי שטים עמדים, שעומדים דרך גדילתן. דבר אחר: עומדים - שמעמידין את צפויין, דבר אחר: עומדים, שמא תאמר אבד סברן ובטל סכויין - תלמוד לומר עמדים - שעומדין לעולם ולעולמים.

תלמוד בבלי מסכת מגילה דף כט עמוד א

תניא, רבי שמעון בן יוחי אומר: בוא וראה כמה חביבין ישראל לפני הקדוש ברוך הוא. שבכל מקום שגלו - שכינה עמהן. גלו למצרים - שכינה עמהן, שנאמר: הנגלה נגליתי לבית אביך בהיותם במצרים וגו', גלו לבבל - שכינה עמהן, שנאמר: למענכם שלחתי בבלה. ואף כשהן עתידין ליגאל שכינה עמהן.

Inviting non religious Jews on Shabbos if they will drive

ש"ך יורה דעה סימן קנא ס"ק ו

דס"ל דכי היכי דאמרינן בש"ס גבי נזיר דאסור להושיט לו כוס יין דהיינו דוקא בדקאי בתרי עברי דנהרא ה"ה הכא ויש מחמירין וסוברין דמ"מ איסור מדרבנן איכא אפילו לא הוי כמו תרי עברי דנהרא וכל זה לדעת הרב אבל לפעד"נ דלא פליגי דכ"ע מודים להמרדכי ותוס' בפ"ק דעבודת כוכבי' דבעובד כוכבי' או מומר שרי והגמ"ר ותוס' והרא"ש בפ"ק דשבת והר"ן פ"ק דעבודת כוכבים מיירי בישראל שהוא חייב להפרישו מאיסור וכדכתב הרא"ש שם דלא גרע מישראל קטן אוכל נבילות שב"ד מצווים להפרישו כ"ש ישראל גדול משא"כ בעובד כוכבי' וישראל מומר שאינו חייב להפרישו תדע שהרי כתב הרב בד"מ דדעת התוס' רפ"ק דעבודת כוכבים כדעת המרדכי שם דשרי ול' הרא"ש רפ"ק דעבודת כוכבים הוא כלשון התוס' שם א"כ לפי דעת הרב יהיו דברי הרא"ש סותרים זה את זה וכן רבינו ירוחם נתיב י"ז ריש ח"ו כתב כדברי התוס' רפ"ק דעבודת כוכבים ובנתיב י"ב ח"ג כתב כדברי התוס' רפ"ק דשבת אלא ודאי כדפי'.

רא"ש מסכת יומא פרק ח סימן יג

עוברה שהריחה בשר קדש או בשר חזיר תוחבין לה כוש פירוש פלך בלע"ז שפינדי"ל ברוטב ומכניסים לתוך פיה אם נתיישרה דעתה מוטב ואם לאו מביאין לה רוטב עצמה. אם נתיישרה דעתה מוטב ואם לאו מביאין שומן עצמו. שאין לך דבר שעומד בפני פקוח נפש חוץ מע"ז וגילוי עריות ושפיכות דמים. ולא דוקא עוברה אלא הוא הדין כל אדם שהריח מאכל ומתאוה ופניו משתנין מסוכן הוא ומאכילין אותו ע"פ עצמו או על פי בקי. כדאמרינן בפרק אף על פי (דף סא ב) אמירמר ומר זוטרא ורב אשי הוו יתבי אפתחא דבי דונגר מלכא חליף ואזיל אדונגר דמלכא חזא רב אשי לאמימר דחוורא אפיה שקל באצבעתיה ואנח ליה בפומיה וכו'. ואמרו ליה רבנן מאי טעמא סמכת אניסא אמר חזינא לרוח צרעת דקא פרחא עילויה. שמע מינה דכי חיוור אפיה חיישינן לסכנתא. וקאמר התם (שם א) הכל משהין בפני שמש חוץ מיין ובשר. אמר רב אשי הוה קאימנא קמי דרב כהנא ואייתו ליה גרגלידי דליפתא בחלא ואי לאו דיהבו לי מינה איסתכנית. רב פפא אמר אפילו תמרא דהינוניתא. כללא דמילתא כל דאית ליה ריחא ואית ליה קיוהא וכן כתב הרמב"ן ז"ל. וכתב הרמב"ן ז"ל מסתברא הא דתוחבין לה כוש הני מילי בעוברה שאין לנו אומד ביישוב דעתה פעמים מתיישרת בכוש ברוטב ופעמים צריכה לשומן עצמו. אבל חולה שמאכילין אותו על פי בקי אין מאכילין אותו דבר הצריך לו וכדי הצריך לו כמו שאמרו הרופאים ואין מדקדקין עליו על ידי כוש ורוטב אלא להאכילו הקל הקל. וגרסינן בכריתות בפרק אמרו לו (דף יג א) היתירו לה לעוברה לאכול פחות (פחות) מכשיעור מפני הסכנה. ופריך מפני הסכנה ואפילו טובא נמי תיכול. אמר רב פפי הכי קאמר היתירו לה לעוברה לאכול פחות פחות מכשיעור כדי שלא יצטרף לכזית בכדי אכילת פרס וכן כתב בעל הלכות. ונראה שאף בחולה עושין כך כדי להקל מעליו מאיסור כרת ומלקות לאיסור בלבד ע"כ. ונראה לי דבחולה אין עושין כן אלא ע"פ רופא אם אומר שיספיק לו להאכילו ממנו מעט מעט וכן בעוברה נמי אם אין דעתה מיושרת בכך צריך להאכילה כשיעור. כתב בעל הלכות אשה עוברה דידיעין דאי לא אכלה מתעקר וולדה אף על גב דספק בן קיימא הוא ספק נפל שפיר דמי ליתן לה. והרי"ף גיאות ז"ל כתב דלאו בידיעה דידן תליא מילתא אלא בידיעה דידה ובדעתה תליא מילתא דמשהריחה נותנים לה וכחולה דמי. וכתב הרמב"ן ז"ל משמע מתוך דברי בעל הלכות דמשום סכנת וולד לחודיה מחללין אפילו ליכא למיחש לדידה. דהיינו דגרסינן בשילהי פרק קמא דערכין (דף ז א) האשה שישבה על המשבר ומתה בשבת מביאין סכין וקורעין כריסה ומוציאין את הוולד. פשיטא מאי עביד מחתך בבשר בעלמא הוא. אמר רבא לא נצרכה אלא להביא סכין דרך רשות הרבים. מאי קא משמע לן דעל ספיקא מחללין שבת. תנינא ספק חי ספק מת ספק נכרי ספק ישראל מפקחין. מהו דתימא התם הוא דהוה ליה חזקה דחיותא אבל הכא דלא הוה ליה חזקה דחיותא מעיקרא אימא לא קא משמע לן. ואיכא דסבירא ליה דאין מחללין משום נפלים אלא עוברה שהריחה חששא דמיתה דידה היא שכל המפלת בחזקת סכנה היא. וטעמא דיושרת על המשבר שמתה טעמא אחרינא הוא הרי הוא כילוד דתו לאו ירך אמו הוא דלאו בדידה תליא אלא חי הוא ודלת נעולה בפניו וליכא חששא אלא דלא ה"ל חזקה דחיותא וספק נפשות להקל. ולא ידעתי מה צורך לכל אלו הדקדוקים דלא משכחת סכנת עובר בלא סכנת עוברה ולא סכנת עוברה בלא סכנת עובר. דהמפלת בחזקת הסכנה היא וכן פרש"י דאם אינה אוכלת שניהם מסוכנים.

Caring for pets on Shabbos

משנה מסכת שבת דף קכח עמוד ב

כופין את הסל לפני האפרוחים כדי שיעלו וירדו. תרנגולת שברחה דוחין אותה עד שתכנס. מדדין עגלין וסייחין. אשה מדדה את בנה, אמר רבי יהודה: אימתי - בזמן שהוא נוטל אחת ומניח אחת! אבל אם היה גורר - אסור.

שולחן ערוך אורח חיים הלכות שבת סימן שח סעיף לט

אסור לטלטל בהמה, חיה ועוף; ואעפ"י כן מותר לכפות את הסל לפני האפרוחים, כדי שיעלו וירדו בו, ובעודם עליו אסור לטלטלו.

שו"ת אגרות משה אורח חיים חלק ה סימן כב

כא. אם ציפורי שיר הן מוקצה

שאלה: צפורים קטנים שמצפצפין וקטנים משחקין עמהם, האם דינו כמוקצה, דבתוס' שבת דף מ"ה ע"ב ד"ה הכא התיר הר"ר יוסף לטלטל אפרוח חי, דחזי לשחק בו תינוק.

תשובה: כל בעלי חיים הו"ל מוקצה, אפי' באותן שהתינוקות משחקין בהן.

שולחן ערוך אורח חיים הלכות שבת סימן שה סעיף טז

המוציא בהמה והוא מושכה באפסר, צריך ליזהר שלא יצא ראש החבל מתחת ידו טפח למטה, דדמי כמו שנושאה בידו ולא מתחזיא מאפסר הבהמה, וגם לא יניח הרבה מן החבל בין ידו לבהמה כדי שלא יכביד עד שלא יגיע בטפח הסמוך לארץ; ואם הוא ארוך יכרוך אותו סביב צוארה.

Reporting molesters to the authorities

שולחן ערוך חושן משפט סימן שפח סעיף יב

כל המוסר הצבור ומצערן מותר למסרו ביד עובדי כוכבים אנסים להכותו ולאסרו ולקנסו.

שו"ע חושן משפט הלכות עדות סימן לה סי"ד

אשה, פסולה. הגה: וכל זה מדינא, אבל י"א דתקנת קדמונים הוא דבמקום שאין אנשים רגילים להיות, וכו' נשים נאמנות (ת"ה סי' שנ"ג ואגודה פ' י' יוחסין). ולכן יש מי שכתב דאפילו אשה יחידה, או קרוב או קטן, נאמנים בענין הכאה ובזיון ת"ח או שאר קטטות ומסירות, לפי שאין דרך להזמין עדים כשרים לזה, ואין פנאי להזמין (מהרי"ק שורש קע"ט ומהר"ם מריזבורג וכלבו סי' קט"ז).

שו"ת שואל ומשיב מהדורה קמא חלק א סימן קפה

בשנת תרי"ג אירע בעיר אחד נשמע קול על מלמד אחד שמתגורר שם זה שמנה שנים והילדים אשר למדו אצלו בקטנותם וכעת הם בני י"ג שנה ויותר הם מעידים שבקטנותם כאשר למדו אצלו טימא אותם במשכב זכור ר"ל ובקיץ העבר כשנודע הדבר לאיש ירא אלקים צעק צעקה גדולה ומרה ובא הדבר לפני הרב האב"ד והנה לא רצו לקבל גבי"ע = גביית עדות = וזה האיש קבל על עצמו באלה ובשבועה שתיכף אחר הזמן יסע משם והנה אח"כ רצה להיות מלמד בלבוב וכאשר נשמע הקול בלבוב שלח בעה"ב אחד נכבד מכתב להרב אבד"ק והוא השיב כי ישב עם ב"ד לחקור ולדרוש הדבר ולא מצא שמץ פסול עפ"י ד"ת ולא הי' שום בירור על הענין ואין לו לדיין אלא מה שעניו ראות והמכתב הנ"ל תחת ידו הוא וע"כ הבעה"ב דשם החזיקו המלמד שיהיו שם כי אמרו שהוא אומן והחצוף הנ"ל צווח ככרוכיא שהוא קשר בוגדים שהם קלי הדעת ומה גם שנתן להפ"מ חמשים רייניש כסף על רעקירינג וע"כ המה נוגעים בדבר. והנה בפ' וארא הגיעני מכתב עם גב"ע מחותם בחתימת שלשה אנשים נכבדים והעיד אלי איש אחד שמכיר בטב"ע החתימות והעידו שני בחורים האחד הוא כעת בן ט"ו שנה והאחד הוא כהיום בן י"ג שנה ויותר שבילדותם בהיותם לומדים אצלו כבני ט' שנה או פחות היה מטמא אותם במשכב זכור כי היו שוכבים אצלו במטה בחדר אשר דר שם והדברים באו ברוב ענין אשר הוא מגונה להעלות על הספר וזאת אשר השבתי באמת כבר הארכתי בזה בתשובה דלפסול האדם צריך שיהיו שני עדים כשרים והבאתי דברי הפר"ח והריטב"א דלפסול אדם צריך שני עדים כשרים והיא כד"נ וא"כ כאן שהיו קטנים בעת שהיה המעשה ואינם נאמנים להעיד בגדלם מה שראו בקוטנם כמבואר /בחו"מ/ סימן ל"ה רק במילי דרבנן וכאן לפסול את האדם ודאי לא נאמנים אמנם לפמ"ש המהרי"ק והתה"ד וקבעו הרמ"א בש"ע שבמקום שא"צ /שא"ד/ להיות עדים כשרים נאמנים אפילו אשה וקטן וא"כ בדבר זה שבודאי א"א להיות גדולים וא"א שתהיו עדות בדבר דבלי ספק האיש הלז אף אם הוא רשע ופריץ אבל במסתר מעשהו ורק בילדים קטנים משחק וכמתלהלה בזיקים ואומר הלא משחק אני א"כ פשיטא דנאמנים להעיד ומה גם דאטו אנו רוצים לפסולו לעדות ולשבועה רק דאמרי' דשמא עשה זאת וכבר אמרו בנדה דף ס"א האי לישנא בישא אף דלקבולי לא בעי למיחש מיהא מבעיא ובמ"ק דף י"ח אמרו דהאי לישנא בישא עכ"פ מקצתו אמת וא"כ איפוא אוי לנו שבימינו עלתה כך שיהיה איש כזה מלמד תינוקות של בית רבן אשר הבל פיהם טהור ויש לחוש שהבל פיו הטמא יטמא אותם וע"כ על דעתי שמהראוי להסיר כתר המלמדות מעל ראשו ויחושו לנפשם עד אשר ישוב בתשובה שלימה ובסגופים כראוי ואז ישוב לקבל ד"ח = דברי חבירות = ויהיה לו לכפרה על חטאיו וכ"ז שאינו מתודה על חטאיו לא שייך תשובה כמ"ש התב"ש בסמ"ב והארכתי בזה בתשובה לדראהביטש בדבר השו"ב אשר שם והוגד לי בשם אחד גדול הגאון הצדיק וחסיד מו"ה דוד זצ"ל בעהמ"ח אהבת דוד ויהונתן שפירש בדרך מוסר מ"ש בש"ע המטיל מים מן הצופים ולפנים לא ישב ופניו כלפי הקדש ואמר שקאי על מי שמטיל קרי ואמר שזה מן הצופים ולפנים דעינא וליבא תרין סרסורי דעבירה לזה אמר לא ישב שאינו מועיל תשובה ופניו כלפי הקדש ודפח"ח.

והנה במ"ש למעלה מהך דלישנא בישא אף על גב דלקבולי לא בעי למיחש מיהא מבעיא מצאתי אח"כ במהרי"ק שורש קפ"ח שכתב דדוקא להציל אותם הוא דמותר להמנע אבל לא לענוש אותם שום עונש ולבייש

אותם אסור ע"י לישנא בישא אמנם זה דוקא שם שלא היה רק לישנא בישא לבד אבל כאן היה גב"ע אף דאין כאן עדים כשרים עדיף מלישנא בישא ופשיטא דיש למנוע מלתת לו תלמידים כנלפע"ד.

והנה בש"ק פ' תולדות בשנה ההיא הגיעני שני מכתבים המדברים ומליצים טוב על האיש הלז. וזה אשר השבתי לשניהם ביחד מ"ש הרב להתנצל על מה לא קיבל עדות וכתב בתחלה עפ"י דברי מוהר"ם מינץ בתשובה סי' ע"ה שאין לגבות עדות להוציא לעז הנה תשובתו בצידו וכמ"ש בעצמו דשאני כאן דהוא לאפרושי מאסורא ואני מוסיף שכן מבואר גם לענין עדות א' דקי"ל דטוביה חטא וזיגוד מנגד ומבואר בש"ע חו"מ סימן כ"ח דאם הוא לאפרושי מאסורא שרי ומ"ש מעלתו דגוף דברי העדים אינם כלום דהם קטנים כ"כ בזה בתשובתי וע"כ לא הבינותי גם מ"ש מעלתו דהם עדות מיוחדת ולפסול אדם בעי שיהיה עדות אחת דהוה כד"נ =כדיני נפשות= לא הבינותי דאני אמרתי עדיף מיני' דאפילו עדות מיוחדת ליכא ודמי להאי ציידא והנה עתה אשיב כסדר מ"ש על דברתי דלאפרושי מאסורא ל"צ לגבות בפני בע"ד ומ"ש מעלתו די"ל דבאיסורין כיון דל"צ הגדה בב"ד כמ"ש הגאון בעל נתה"מ בסי' ל"ח ובסי' כ"ח באורך ה"ה דא"צ לקבל בפני בע"ד דדוקא על הב"ד הזהירה תורה לקבל בפני בע"ד הנה גוף סברתו אינו מתקבל כי גם דברי הגאון במחכ"ת לא נהירין כלל ויפה השיב עליו במשובב דרשו משם ואינו רוצה להתווכח עם הגאון מפני עשה דכבוד תורה והנה מ"ש לחלק דדוקא אם אנו באים לפסול האדם מחזקת כשרותו בזה צריכין לקבל בפני בע"ד אבל כאן אין אנו באים רק להרחיקו שלא ילמוד עם תלמידים עד שישוב אין אנו באין לפסול אותו וע"ז כתב מעלתו שלא הבין כלל שיחתי דבכ"מ שאנו פוסלין אדם אינו רק עד שישוב בתשובה ואפ"ה אי אפשר לפסול אנו אומר דיפה כתב שלא הבין שיחתי דכוונתי בפשיטות דדוקא היכא שאנו מוציאים אותו מחזקת כשרותו בזה אמרינן דסתם כל אדם בחזקת כשרות וא"א לפסלו שלא בפניו ובפרט לקפח פרנסתו אבל כאן אטו נפסל בשביל זה מחזקת כשרותו רק שאנו אומרים שמלמד תינוקות צריך להיות ירא וחרד לדבר ד' יותר משאר בני אדם וכאן אנו רואין דהוא קל ע"כ צריכין אנו להרחיקו שישוב בתשובה שלימה א"כ ע"ז ל"ש שום קבלת עדות שלא בפני בע"ד וכל שנשמע עליו קול כזה כדאי בזיון וקצף שיהיו מלמד שם עד שישוב בתשובה שלימה ומ"ש דכבר נפסלו כיון שקבל עדות שלא בפני בע"ד הנה רואה אנכי שבשביל זה לא רצו לקבל העדות תחלה שאם יקבלו אחרים בודאי לא ירצה לבא לפניהם וא"צ לבא לפניהם וגם מתיראים לקבל עדות וא"כ אף שיקבלו עדות שוב יפסלו אבל לא הועילו בתקנתם דלא קי"ל דעביד איניש לאחזוקי דיבוריה כמ"ש הקצה"ח סי' כ"ח ס"ק ז' וסימן ל"ג ס"ק ב' והקצה"ח האריך בראיות ברורות וכן נכון לדינא כמ"ש בתשובה לק"ק פרעמישלאן ומ"ש על מ"ש בשם מהרי"ק והש"ע סימן ל"ה דנהגו לקבל אף עדות קטן כל דא"א שיהיה שם עדים כשרים וע"ז כתב דבמהרי"ק מבואר שצריך להיות התובע טוען ברי תמהני דשם שייך טענת בריא ומהטעם שכתב מהרי"ק דאל"כ לא שבקת חיי אבל כאן מה ריעותא יש במה שאינם טוענים ברי ואטו היו צריכין לדעת ואנן על זה העדות סומכין ומ"ש דל"ש אין אדם מע"ר =משום עצמו רשע= דרצונו לעשות תשובה וע"ז כתב מעלתו דזה שייך דוקא לגבי עצמו אבל לא לענין לפסול האדם עי"ז מאד תמהני דאטו פוסלין ע"י עדותם דהא באמת עדות קטנים היו אבל העדות לפסול הוא מצד התקנה ומ"ש דשייך

פ"ד לא יפה כוון דכאן כשאנו מפלגין דבורא שלא רבע לזה שוב אין כאן שום עדות דבאמת הוא קטן רק דאמרינן מ"מ היו שם ומפני התקנה מקבלים אבל שיעיד שרבע ע"ז לא מהמנינן ליה וז"ב.

ים של שלמה מסכת בבא קמא פרק ג סימן ט

ואף שאליבא דרב נחמן הברייתא כפשוטו, כמו שפירשתי. מכל מקום גם דברי רב נחמן בר יצחק אמת. שמוקי האי ברייתא דנרצע כו' בעבד שמסר לו רבו שפחה כנענית. דעד האינדא היתה מותר לו. והשתא אסורה לו. והוא אינו רוצה לצאת ממנה, וחבל בו רבו, פטור. ורשאי להלקותו, ולהפרישו מאיסור. דעביד דינא להקב"ה. ובלשון זה הביאה הרמב"ם (ה' עבדים פ"ג ה"ה). ומכאן הביא הגאון מהרי"א בתרומת הדשן סימן רי"ח. שמותר אדם להכות את אשתו שהיא מקללת אביה ואמה. מחמת שעוברת על דת, ועביד דינא לשמים. ואין צריך להביאה לב"ד, כמו גבי נרצע. ולא דוקא כה"ג, אלא כל מה שהיא עושה כנגד דת תורה אלהית. מכה אותה עד שתצא נפשה. אפילו עוברת במצוה שב ואל תעשה. ומ"מ אל ימהר בהכאה. אם לא בתוכחה גמורה מקודם, ורואה שאינה נשמעת. ולא דוקא הרב לעבדו, ובעל לאשתו. ה"ה כל בר ישראל יכול להכות חבירו, כדי לאפרושי מאיסורא. וכן [הבאתי] לקמן סי' כ"ז פסק הרא"ש (סימן י"ג) להדיא שמותר. וכן איתא בערכין (ט"ז ע"ב) יכול לא יכנו ולא יסטרנו על דבר תוכחה כו'. אלמא שמותר להכותו על דבר תוכחה. ודוקא באדם מוחזק לכשרות, שידוע שלשם שמים עשה. והוא אדם חשוב ומופלג. אבל בסתמא דאינשי לאו כל כמיניה. דא"כ לא שבקת חי לכל בריה. וכל אדם ריק ילך ויכה חבירו על דבר הוכחה, כי אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא. והתורה לא נתנה רשות ומקל ורצועה אלא לדיין, או לאדם חשוב, שראוי להיות דבריו נשמעים. ג"כ לפי שעה מותר להכות חבירו, ולהפרישו מאיסורא. והכל לפי ראות עיני הדיין. ודוקא לאפרושי משארי איסורא, דבינו לשמים. אבל מה שבין אדם לחבירו, כגון אחד שהכה חבירו. שמותר לכל אדם, אפי' איש פשוט, להציל אחיו, ויכול להכות המכה, כדי להציל המוכה כמו שאפרש לקמן.

שו"ת ציץ אליעזר חלק יח סימן מ

א. חולה מסוכן שחיוו רק חיי שעה ובני המשפחה חתמו שלא ישתדלו יותר "להחיותו", והרופא המשתדל טוען שאם בכל זאת ימשיך "להחיותו" הוא עלול להפסיד שישללו ממנו תעודתו וגם ידונוהו בערכאות למליונים דולרים, האם מחויב הוא להמשיך להשתדל להחיותו.

ב. ביאור דברי הרמ"א באו"ח סימן תרנ"ו שפוסק שאדם מחויב להפסיד כל ממונו כדי שלא יעבור על לא תעשה אם הוא רק בקום ועשה או אפילו בשב ואל תעשה. ומה הדין בזה כדי שלא יעבור על ל"ת דלא תעמוד על דם רעך.

ב"ה טו"ב מנ"א תשמ"ח. ירושלים עיה"ק תובב"א לכבוד ידידי הרב הגאון הנעלה איש האשכולות בעהמ"ח ספרים יקרים מוהר"ר דוד קאהן שליט"א רב ביהמ"ד גבול יעבץ בברוקלין. אחדשכת"ר יקרת מכתבו קבלתי בסוף שבוע שעבר, והנני להשיב לו. בע"ה.

כת"ר שואל שאלה גדולה למעשה והיא: רופא טוען שאם ישתדל "להחיות" חולה שכבר חתמו עליו בני המשפחה שלא ישתדלו בזה, שיכולים להפסידו שיקחו ממנו תעודתו וגם ידונוהו בערכאות למליונים דולרים, האם מחויב הוא להשתדל אעפ"כ, כמובן שמדובר באופן שהוא רק לחיי שעה עכ"ל השאלה .

וכשאלת חכם חצי תשובה כותב דלדעתו יש להתיר על פי' יסודו של הח"ס שמה שמחויב לתת כל ממונו שלא לעבור ל"ת הוה בקום ועשה דוקא, אלא שעומד לנגדו דברי רש"י בסנהדרין ד' ע"ג ע"א שמתבאר בדבריו שמחויב להפסיד כל ממונו כדי שלא לעבור על לא תעמוד על דם רעך, לכן רוצה לחלק שהיינו דוקא להצילו לגמרי, אבל לא לחיי שעה, לכן בנ"ד שהוי לחיי שעה יש להתיר משום שב ואל תעשה, ע"כ .

(א) ואשיבנו, דלדעתי אם נאמר דמשום לא תעמוד על דם רעך לחיי עולם מחויב להפסיד כל ממונו, אזי אותו הדין יהא גם אפילו לחיי שעה מכיון שגם ע"ז חל הלאו הזה ואין מקום לחלק בזה .

+מילואים/ והרי הדין הוא שמחללים שבת אפילו לחיי שעה כדאיתא בגמ' ביומא ד' פ"ד ונפסק כן בפשיטות באו"ח סימן שכ"ט סעי' ד', דאפילו מצאוהו מרוצץ שאינו יכול לחיות אפילו לפי שעה מפקחין עליו את הגל, ואפילו יש בו כמה ספיקות יעו"ש, וא"כ בודאי שקיים גם בזה הלאו דל"ת ע"ד רעך.

וא"כ לכאורה מחויב הוא הרופא להשתדל אעפ"כ להמשיך להחיותו, כי מצינו להרמ"א בא"ח סימן תרנ"ו שפוסק דזה שאמרו המבזבז אל יבזבז יותר מחומש אפי' מצוה עוברת, דכל זה דוקא במצות עשה, אבל לא תעשה יתן כל ממונו קודם שיעבור. ומוסיף המשנ"ב בסק"י, שהוא זה, אפילו אם יצטרך עי"ז אח"כ לחזור על הפתחים, דלא נוכל להתיר עי"ז איסורי תורה.

והרמ"א חוזר לפסוק כן גם ביו"ד סי' קנ"ז סעי' א', דאם יוכל להציל עצמו בכל אשר לו צריך ליתן הכל ולא יעבור על לא תעשה. וכאן הרי בהימנעות הגשת הצלה עוברים על לאו דלא תעמוד על דם רעך.

מה שיש לדון בזה להתיר לרופא שימנע מלהשתדל להחיות, הוא אם נבוא להסתמך על שיטות הפוסקים דס"ל לחלק בזה ולומר, שכל זהו הוא דוקא אם המדובר בלעבור על לאו שיש בו מעשה, אבל בלאו שאין בו מעשה הוה זה כמו לעבור על עשה וא"צ ליתן כל ממונו, ונזכר מזה בפתחי תשובה ביו"ד שם סק"ד, ודרכי תשובה שם, ובאריכות גדולה בשדי חמד בכללים במע' למ"ד כלל ק"ז, ובחלק דברי חכמים כלל ל"ט כדיעו"ש.

ולפלא על המשנ"ב שלא הזכיר מלחלק מזה כלל, וכפי הנראה שלא סבר לחלק בזה, וכך נראה באמת שתפס כן לעיקר הגרע"א ז"ל בהגהותיו ליו"ד שם, שמתחילה הוא מביא דברי שו"ת חות יאיר דס"ל דאם הוא לאו שאין בו מעשה הוי כמו לעבור על עשה וא"צ ליתן כל ממונו, ומוסיף וכותב ע"ז בזה"ל: ואולם בתשובת הריב"ש מבואר דכל שהוא לעבור על לאו אף באין מעשה צריך ליתן כל אשר לו ולא יעבור עכ"ל, ומשמע מהך לישנא של "ואולם" דנקיט ליה הגרע"א דס"ל לעיקרה כדברי הריב"ש שאין לחלק בזה בין לאו שיש בו מעשה לבין לאו שאין בו מעשה. וא"כ אין תימא שגם המשנ"ב סתם להכריע בכזאת.

אולם משום הא לבד עוד לא נסתר באופן כללי צידוד היתר זה מפני שאין בו מעשה, כי רבים אשר אתנו שכן ס"ל לחלק בכזאת, ובמיוחד כאשר דיונו הוא בנוגע להלאו של לא תעמוד על דם רעך +.

ב) אולם לענ"ד נראה שלמעשה גם להצלה לחיי עולם של חבירו איננו מחויב להפסיד כל ממונו משום הלאו דל"ת על דם רעך אם נתפוס כללא דהח"ס שדברי הרמ"א באו"ח סימן תרנ"ו ויו"ד סימן קנ"ז אמורים דוקא בעבירה על לאו בקום ועשה ולא בעיברה בשב ואל תעשה .

ומדברי רש"י בסנהדרין ד' ע"ג אין כל הוכחה מפורשת דס"ל דלאו זה של ל"ת ע"ד רעך שאני, דז"ל שם: קמ"ל לא תעמוד על דם רעך לא תעמוד על עצמך משמע אלא חזור על כל צדדים שלא יאבד דם רעך עכ"ל, ויש לומר דכוונתו בזה, הוא שלא רק אתה בעצמך תצילהו, אלא אפילו אם אין ביכלתך להצילו, חזור וטרח למצוא אנשים אחרים ולשלם זמני להם, וכשלושון הג"מ שם "מיטרח ומיגר אגורי", ואח"כ תגבה ממנו בחזרה, וכדאיתא בשו"ת מהר"מ בר ברוך סימן ל"ט שמבאר דזה שאומרת הגמ' דחייב להצילו ולמיטרח ולמיגר אגורי, הוא אפילו צוח אל תצילי שמצילו וחוזר ומוציא ממנו מה שהוציא ע"ש, ובכל אופן שהוא איננו מחויב אבל לתת לשם כך יותר ממה שמחויב מדין צדקה, אם נאמר דבשוא"ת איננו מחויב להוציא כל ממונו .

+מילואים/ והנה ז"ל הגמ' בסנהדרין שם: גופא. מניין לרואה את חבירו שהוא טובע בנהר או חיה גוררתו או לסטין באין עליו שהוא חייב להצילו ת"ל לא תעמוד על דם רעך, והא מהכא בפקא מהתם נפקא אבידת גופו מנין ת"ל והשבותו לו, אי מהתם הוה אמינא ה"מ בנפשיה אבל מיטרח ומיגר אגורי אימא לא קמ"ל, ומפרש"י וז"ל: הני מילי בנפשו, אם זה הרואה יכול להצילהו יצילהו, קמ"ל לא תעמוד על דם רעך, לא תעמוד על עצמך משמע, אלא חזור על כל צדדין שלא יאבד דם רעך עכ"ל, למדים אנו מזה שכדי שלא יעבור על ל"ת דלא תעמוד ע"ד רעך מחויב הנהו למטרח ולמיגר אגורי (לשכור אנשים) ולחזור על כל צדדים שלא יאבד דם רעהו, ומשמע לכאורה מהך לישנא שהמדובר הוא אפילו אם הוא בגוונא שיפסיד עי"כ ממונו אעפ"כ מחויב הנהו להפסיד כל ממונו כדי שלא יעבור על ל"ת ע"ד רעך.

אולם לאחר העיון נראה לומר שאין הוכחה לכך, כי יש לפרש שכוונת הגמ' בזה הוא רק שמחויב לטרוח ולחזר אחר אנשים שיצילוהו אבל המיגר אגורי הוא בגוונא שאבל אח"כ יוכל לחזור ולגבות מהניצל הכסף שהפסיד, ואילולא הל"ת ע"ד רעך כי אם רק מכח הכתוב של והשבותו לו הייתי אומר שצריך לעשות משום כך מה שבכח עצמו לעשות, אבל איננו מחויב לטרוח ולשכור גם אחרים שיצילוהו, קמ"ל הלא תעמוד ע"ד רעך שמחויב גם בכנ"ז +.

ג) והכי ראיתי בשו"ת חות יאיר סימן קס"ה שעומד על הדקדוק בגמ' דלמה נקט מיטרח, דהל"ל אגורי לא, לכן מבאר דעיקר רבותא הוא מיטרח, דהו"א אפילו מצי לאגורי מממון של חבירו אינו מחויב קמ"ל דמחויב, ואף כי פשוט להפוסקים גבי הצלת נפש שמחויב לאגורי גם בממונו רק שמחויב להחזיר לו מ"מ בצורך הצלת ממונו אינו מחויב למיטרח ואגורי כלל אפילו משל חבירו ע"ש ביתר אריכות. הרי לנו דגם להחות יאיר פשיטא ליה

בכוונת הגמ' שלא באה לומר שמחויב להפסיד כל ממונו, ולא מצא סתירה ברש"י לכך, והיינו מפני שביאר כוונתו של רש"י ג"כ כנ"ז. והח"י הולך לשיטתו בזה דס"ל ג"כ ככללא דהח"ס דבשב ואל תעשה גם בלאו אינו מחויב להפסיד כל ממונו, כדמצינו דס"ל בהדיא כן בתשובתיו בסימן קל"ט ע"ש ומובא בפוסקים, והיה פשוט ליה דלא עדיף מזה גם הלאו דל"ת ע"ד רעך, וג"כ איננו מחויב להפסיד כל ממונו, עבור כך, מכיון שהוא בשוא"ת.

(ד) ואם דברי רש"י באו מיהת סתומים בזה, הנה מצינו לאחד מגדולי הראשונים ה"ה ביד רמה לסנהדרין שם שכותב דברים מפורשים בזה לפיטורא, וז"ל: ומפרקינן אי מהתם הוה אמינא הני מילי היכא דיכול לאצולי בנפשיה כלומר על ידי עצמו, אבל מיטרח מיגר אגורי לאצוליה אימא לא מיחייב למיטרח, איצטריך לא תעמוד על דם רעך כלומר לא תעמיד עצמך כלל אלא חזר אחר הצלתו ובכל ענין שאתה יכול להצילו, ומסתברא לן דהיכא דטרח ואגר אגורי ואצוליה שקיל מיניה, דעד כאן לא חייביה רחמנא אלא למטרח בלהדורי בתר אגורי, אבל לאצוליה בממוניה לא מדאמרינן אי מהתם הני מילי בנפשיה אבל מטרח ומיגר אגורי לא קמ"ל ולא אמרינן אבל בממוניה לא קמ"ל עכ"ל.

הרי לנו דברים ברורים ומפורשים בזה ביד רמ"ה דס"ל בפשטות, שלמרות שמקודם לכן ביאר כוונת הגמ' כמעט כלשונו של רש"י ז"ל שהחידוש הוא שמחויב "לחזר אחר הצלתו ובכל ענין שאתה יכול להצילו", אפ"ה הוסיף וביאר בפשיטות דמ"מ מסתברא ליה שכל זה הוא רק למטרח בלהדורי בתר אגורי, אבל בממוניה לא, והוכיח כן מלשון הגמ' שאומרת, אבל מיטרח ומיגר אגורי לא, ולא אומרת "אבל בממוניה לא קמ"ל", ומוכח מזה שבממוניה באמת לא מחויב לאצוליה. אלא חוזר ושקיל מיניה.

(ה) והגע בעצמך, הנה הרמב"ם בספר המצות ל"ת רצ"ז מיכל כ"ל בהלאו של לא תעמוד על דם רעך גם זאת, שלא נמנע להציל ממונו של חבירו מנזק כדיעו"ש, האם גם שם בלהציל ממונו של חבירו נאמר שמחויב עבור כן להפסיד כל ממונו כדי שלא לעבור על הלאו? ודאי שלא דמאי חזית.

+מילואים/ וצריכים איפוא לומר שלהרמב"ם היה פשוט שעל לאו זה דלא תעמוד על דם רעך איננו מחויב להפסיד כל ממונו מפני שהוא לאו שבכללות שאין לוקין עליו וקיל יותר משאר ל"ת שלוקין עליו, ויתירה מזו, דסבור היה שהוא מעין לאו הבא מכלל עשה שדין עשה עליו (עיין פסחים ד' מ"א ע"ב, ועוד), כי כן מצינו למדים מדבריו בפיהמ"ש בפ"ד דנדירים דמגדיר שם החיוב של הצלת גופו של חבירו שהוא מכח העשה של והשבותו לו, וכלשונו: דחיוב הרופא מן התורה לרפאות חולי ישראל נכלל בפ"י מ"ש הפסוק (דברים כ"ב) והשבותו לו, לרפאות את גופו שהוא כשרואה אותו מסוכן ויכול להצילו או בגופו או בממונו או בחכמתו ע"ש, הרי לנו שהרמב"ם נתן על כך רק חיוב עשה של והשבותו לו. וז"ש "או בממונו" ר"ל בגדר חיוב שיש על כך מכח עשה, אשר המבזבז אל יבזבז יותר מחומש +.

(ו) מה שנוכל לכל היותר להגדיר בדבריהם של היד רמ"ה וכן הרמב"ם אם ס"ל נמי שמחויב להפסיד כל ממונו כדי שלא לעבור על ל"ת, הוא רק זאת, דס"ל אבל מאידך גם זאת שזה שמחויב להפסיד כל ממונו ולא לעבור

על לא תעשה דהוא רק היכא שהוא בקום ועשה, אבל לא גם בשב ואל תעשה, וכדמצינו שהדבר הזה נפתח בגדולים, ובקמאי דקמאי, וזה בכה וזה בכה, כאשר אספם וקיצצם כעמיר הגאון בעל שדי חמד ז"ל בכללים מע' הלמ"ד כלל ק"ז, ובחלק דברי חכמים כלל ל"ט יעו"ש באריכות.

או דנאמר דס"ל להרמב"ם והיד רמה כהסוברים דבכלל איננו מחויב להפסיד כל ממונו עבור לא תעשה, חוץ מבע"ז שנא' בכל מאדך, כדמובא מזה בביאור הגר"א יו"ד סי' קנ"ז סק"ה, ובשד"ח שם, וכן בספר מרחשת ח"א סימן מ"ג יעו"ש.

ז) והמבוכה בדברי הפוסקים בהכרעת ההלכה בזה בנוגע לעבירה על לאו בשא"ת היא גדולה מאד, ואפשר לעמוד על כך מתוך עיון בפרמ"ג באו"ח שם סי' תרנ"ו, ועוד כמה מקומות מדבריו, ובחידושי הגרע"א ביו"ד שם סי' קנ"ז, וגליון מהרש"א שם, ובפתחי תשובה סק"ד, ודרכי תשובה שם, וכן בסי' שנ"ז בפ"ת סק"א, ועוד.

ואנן נקטינן להלכה למיזל בזה אחר החיתום, ה"ה גאון הדורות החתם סופר ז"ל אשר כללא כייל לנו בזה בהגהותיו לאו"ח סימן תרנ"ו בזה"ל: לפענ"ד לאו במצות עשה ול"ת תליא מילתא, אלא או קום ועבור או שב ואל תעשה אשר ע"כ לאכול פירות שביעית אף על פי שאינו אלא עשה, וכן טעם כעיקר שאינו אלא עשה לחד דעה, מ"מ יתן כל אשר לו ולא יעבור, וההיפוך אין צריך להוציא כל ממונו שלא יביאוו לידי לא תותירו ממנו עד בקר אף על פי שהוא ל"ת מ"מ כיון שאינו בקום ועבור אינו צריך להוציא כל ממונו עכ"ל, וא"כ כל ל"ת שהוא בשב ואל תעשה אין צריך להוציא כל ממונו כדי שלא יעבור על זה, וכן לא להוציא למעלה מיכלתו הרגילה.

ויש לי הוכחה שהחתם סופר הכליל בזה הכלל גם הלאו דל"ת על דם רעך שהוא בהשוא"ת והוא ממה שמצינו לו בתשובתיו בחחו"מ סי' קע"ז ד"ה ומ"ש להסוברים, שהקשו לו שם רק להסוברים דאפילו בביטול ל"ת בשב וא"ת צריך לבזבז כל הונו ולא יעבור, דא"כ אמאי אמרינן בפ' השולח אין פודין את השבויים יתר מכדי דמיהם, הא עברי על לא תעמוד ע"ד רעך וכו', וכתב הח"ס ליישב בדוחקא דציבורא שאני דהוי בכלל פקו"נ עיין שם. ומשמע משם בהדיא דס"ל להח"ס בפשיטות, דהא להסוברים דבביטול ל"ת בשוא"ת א"צ לבזבז כל הונו, דאליבא דידהו אין בכלל קושיא על הגמ', ולא צריכים לדחוק תירוצו דציבור שאני, והיינו מפני שהדין הזה דבביטול ל"ת בשוא"ת א"צ לבזבז כל הונו, ככה הוא בפשיטות גם בל"ת דלא תעמוד ע"ד רעך שהוא ג"כ בשוא"ת, ולכן שפיר אין פודין אותן יתר על כדי דמיהם.

ח) וכאמור הכריע החתם סופר בהגהותיו לשו"ע להלכה דבשב ולא תעשה איננו מחויב לבזבז ממונו, וא"כ גם הלאו דל"ת ע"ד רעך שהוא בשב ואל תעשה נכלל ג"כ בכלל זה להלכה.

ט) והייתי מוסיף ואומר שיש בכלל לטעון ולומר שכל הדין של הרמ"א באו"ח סימן תרנ"ו ובי"ד סי' קנ"ז שצריך לבזבז כל ממונו כדי שלא לעבור על ל"ת נאמר רק בלא תעשה שבינו למקום, אבל לא בל"ת שבין אדם לחבירו, כל"ת דל"ת ע"ד רעך, ונדמה שראיתי שנגעו בזה שיש מקום לחלק בכזאת, ואז נוכל לומר שבכגון דא בל"ת

שבין אדם לחבירו כו"ע יודו שאיננו מחויב לבזבז ע"ז ממונו, מכיון שדבר זה שחייב לבזבז נובע ביסודו מהרמ"א, ומהרמ"א אין ראייה שאומרו גם בנוגע לל"ת שבין אדם לחבירו .

/+מילואים/ דמה שמדבר הרמ"א הוא על ל"ת שבין אדם למקום, ומסביב דבריו ומכחם הוא שהמדובר בזה בדברי הפוסקים +.

(י) עכ"פ בהכרעת ההלכה שפיר י"ל שגם לאו זה דל"ת ע"ד רעך כלול בכלל כל הלאוים שהם בשוא"ת שהוכרעה לגבם ההלכה שאיננו מחויב לבזבז ע"ז ממונו וכנ"ל .

(יא) ופוק חזי מאי עמא דבר, ומעולם לא ראינו שמי שהוא יחמיר על עצמו לבזבז כל ממונו כדי להשתדל להציל את חבירו ממחלתו המסוכנת, וכדומה לזה, ולא שמענו שיחייבוהו בכך ואם כן יש להחיל על זה דברי שו"ת הלק"ט למהר"י חאגיז ח"א סימן ל"ט שכותב וז"ל: וזה כלל גדול שהיה מוסד בידינו, אם הלכה רופפת בידך פוק חזי מה עמא דבר, כי פשוט הוא אשר באהבת ה' את עמו ישראל יסיר ממשול מדרכיהם ולא יטו כל העולם אחר היחיד אילו סברתו דחוויה עכ"ל .

ומינה נקח בק"ו לנשוא דיונו שככה הוא זה דהרי רבים אשר אתנו להצדיק מנהג עולם זה, וממילא גם לפסוק כן גם לכתחילה וכנ"ל. ומחייבים בזה רק הציבור בכללותו דציבור לא מעני .

(יב) מכל האמור נ"ל שהרופא של נידונו איננו מחויב להשתדל עוד "להחיות" את החולה מאחר שזה כרוך כבר הדבר אצלו בהפסדים כספיים גדולים וענקיים, ועל כגון זה נאמר (ביחזקאל ל"ג - ט): ואתה כי הזהרת וגו' ואתה נפשך הצלת .

באהבה וידידות אליעזר יהודא וולדינברג

שולחן ערוך חושן משפט סימן שפח סעיף טו

מי שמחזק ששלשה פעמים מסר ישראל או ממונם ביד אנשים, היו מבקשים עצה ותחבולה לבערו מהעולם

תלמוד בבלי מסכת בבא מציעא דף פג עמוד ב

רבי אלעזר ברבי שמעון אשכח לההוא פרהגונא דקא תפיס גנבי, אמר ליה: היכי יכלת להו, לאו כחיותא מתילי? דכתיב בו תרמש כל חיתו יער. איכא דאמרי מהאי קרא קאמר ליה: יארב במסתר כאריה בסוכו, דלמא שקלת צדיקי ושבתקת רשיעי? - אמר ליה: ומאי אעביד? הרמנא דמלכא הוא! - אמר: תא אגמרך היכי תעביד; עול בארבע שעי לחנותא, כי חזית איניש דקא שתי חמרא וקא נקיט כסא בידיה וקא מנמנמ שאול עילויה, אי צורבא מרבנן הוא וניים - אקדומי קדים לגרסיה, אי פועל הוא - קדים קא עביד עבידתיה, ואי עבידתיה בליליא - רדודי

רדיד. ואי לא - גנבא הוא, ותפסיה. אישתמע מילתא בי מלכא, אמרו: קריינא דאיגרתא איהו ליהוי פרונקא. אתיוה לרבי אלעזר ברבי שמעון, וקא תפיס גנבי ואזיל. שלח ליה רבי יהושע בן קרחה: חומץ בן יין, עד מתי אתה מוסר עמו של אלהינו להריגה! - שלח ליה: קוצים אני מכלה מן הכרם. - שלח ליה: יבא בעל הכרם ויכלה את קוציו. יומא חד פגע ביה ההוא כובס, קרייה חומץ בן יין. אמר: מדחציף כולי האי - שמע מינה רשיעא הוא, אמר להו: תפסוהו. תפסוהו, לבתר דנח דעתיה אזל בתריה לפרוקיה ולא מצי. קרי עליה שמר פיו ולשונו שמר מצרות נפשו. זקפוהו, קם תותי זקיפא וקא בכי. אמרו ליה: רבי, אל ירע בעיניך, שהוא ובנו בעלו נערה מאורסה ביום הכפורים. הניח ידו על בני מעיו, אמר: שישו בני מעי, שישו! ומה ספיקות שלכם כך, ודאית שלכם על אחת כמה וכמה, מובטח אני בכם שאין רמה ותולעה שולטת בכם. ואפילו הכי לא מייטבא דעתיה, אשקוהו סמא דשינתא, ועיילוהו לביתא דשישא, וקרעו לכריסיה. הוו מפקו מיניה דיקולי דיקולי דתרבא ומותבי בשמשא בתמוז ואב ולא מסרחי. - כל תרבא נמי לא סריח! - כל תרבא לא סריח - שורייקי סומקי מסריח, הכא - אף על גב דאיכא שורייקי סומקי - לא מסריח. קרי אנפשיה אף בשרי ישכן לבטח.

בית יוסף חושן משפט סימן ב

כתב הרשב"א בתשובה (ח"ג סי' שצג) רואה אני שאם העדים נאמנים אצל הברורים רשאים הם לקנוס ממון או לענוש עונש הגוף כפי אשר יראה להם וזה מקיום העולם שאם אתם מעמידים הכל על הדינים הקצובים בתורה ושלא לעשות אלא במה שענשה תורה בחבלות וכיוצא בהם נמצא העולם חרב שהיינו צריכים עדים והתראה וכמו שאמרו ז"ל (ב"מ ל:) לא חרבה ירושלים אלא על שהעמידו דיניהם על דין תורה וכל שכן בחוצה לארץ שאין דנין דיני קנסות ונמצאו קלי דעת פורצין גדרו של עולם ונמצא העולם שמם וכבר קנסו ז"ל קנסות במכה את חבירו ביד או בארכובא כדאיתא ריש פרק המניח (ב"ק כז:) ואף על פי שאלו דיני קנסות ואין דנין אותן בבבל מכל מקום בכל מקום ומקום דנין לעתים לכיוצא בהן לגדור את הדור. וגדולה מזו אמרו בפרק נגמר הדין (סנהדרין מה:) ששמעון בן שטח תלה שמונים נשים באשקלון ביום אחד ואף על פי שאין תולין אשה ואין דנין שנים ביום אחד ושם (מו.) אמרו טעמא שלא לעבור על דברי תורה אלא לעשות סייג לתורה. וכן אמרו בפרק האשה רבה (יבמות צ:) באחד שרכב על הסוס בשבת וסקלוהו. ובאחד שהטיח את אשתו תחת התאנה והלקוהו וכל זה שהשעה היתה צריכה לכך וכן עושין בכל דור ודור ובכל מקום ומקום שרואין שהשעה צריכה לכך וליסר השוטים והנערים המטים עקלקלותם. והנה אמרו (שם נח:, נדה יג:) דרב הונא שהיה מבבל קץ ידא. ובפרק זה בורר (סנהדרין כז.) דאמר ריש גלותא אי ודאי קטל נפשא לכהויה לעיניה ואף על פי שאין קציצת אבר בדיני התורה אלא הכל לגדר ולצורך השעה ולפיכך ברורים אלו אם עשו וראו שצורך שעה הוא לענוש גוף ולקנוס ממון לתיקון המדינה ולצורך השעה כדין עשו וכל שכן בדאיכא הרמנא דמלכא וכענין רבי אלעזר ברבי שמעון בריש פרק הפועלים (ב"מ פג:) ומכל מקום הברורים צריכים להתיישב בדברים ולעשות מעשיהם אחר המלכה ולהיות כוונתם בכל עת לשמים עכ"ל. ובתשובה אחרת (ח"ב סי' רצ) כתב ולדיני נפשות צריך שיהו מזהרים לעשות בהסכמת זקני עירכם כדי שיעשו אחר הצורך הגדול ובמיתון.

Is a smoker Possul L'Eidus?

שו"ת אגרות משה יורה דעה חלק ב סימן מט

דבר עישון סיגריות ז' דחנכה תשכ"ד. מע"כ ידידי הנכבד הר' אהרן קירשענבוים שליט"א.

הנה בדבר עישון סיגריות ודאי מכיון שיש חשש להתחלות מזה מן הראוי להזהר מזה, אבל לומר שאסור מאיסור סכנתא מכיון שדשו בה רבים כבר איתא בגמ' בכה"ג שומר פתאים ה' בשבת דף קכ"ט ובנדה דף ל"א ובפרט שכמה גדולי תורה מדורות שעברו ובדורנו שמעשנין, וממילא אף לאלו שמחמירין לחוש להסכנה ליכא איסור לפנ"ע בהושטת אש וגפרורים למי שמעשן. ידו מברכו, משה פיינשטיין.

שו"ת אגרות משה חושן משפט חלק ב סימן עו

אם יש איסור בעישון סיגריות.

אסרו חג שבועות תשמ"א. מע"כ ידידי הנכבד מאד בן תורה וירא שמים באמת מוהר"ר ד"ר ר' מאיר רוזנער שליט"א.

הנה ליתן כלל להא דאמרו שומר פתאים ה' בשבת (קכ"ט ע"ב) ובנדה (מ"ה ע"א) בשני דברים שאיכא בהם חשש סכנתא ולא זהירי בהו, אף שודאי בסתם חשש סכנתא אסור לסמוך ע"ז אף אם יזדמן כה"ג בדבר שיש בו חשש סכנתא ולא זהירי בהו אינשי, נראה פשוט דבדבר דאיכא הרבה שלא קשה להו לבריאותם כלום כגון הרבה מיני אוכלין שהאינשי נהנין מהם ביותר כבשרא שמנא ודברים חריפים ביותר אבל קשה זה לבריאותן של כמה אינשי, ליכא בזה איסור מלאוכלן מצד חשש סכנה, מאחר דהרוב אינשי לא מסתכנין מזה. ועיין ברמב"ם פ"ד מדעות שנקט שם עניני אוכלין ומשקין הטובים לבריאות הגוף והרעים לבריאות הגוף ולא כתב בלשון איסור לא מדאורייתא ולא מדרבנן שאסרו חכמים, כדכתב בהסרת מכשול שיש בו סכנת נפשות בפ"א מרוצח ה"ד שאסור להניחו ומחוייבין להסירו אפילו שהוא חשש רק לעצמו מעשה דקרא דהשמר לך ושמור נפשך ובלאו דלא תשים דמים, וכשאיכא רק חשש סכנה אסרו מדרבנן ומכין מכת מרדות (שם /רמב"ם פ"ד מה' דעות/ בה"ה) וחשיב פרטי הדברים ע"ס =עד סוף= הפרק וגם בפ"ב, אלא כתב רק הקדמה מסברא בעלמא בראש הפרק /רמב"ם פ"ד מה' דעות/ הואיל והיות הגוף בריא ושלם מדרכי השם הוא שהרי א"א שיבין או ידע דבר מידיעת הבורא והוא חולה, לפיכך צריך להרחיק עצמו, והוא משום דעל כל הדברים האלו שפרט אותם לא שייך לאוסרן ממש מאחר דהרוב מהן עניני הנאה הן ולרובא דרובא דאינשי לא מזיק להו כלום ואיכא הרבה מהן שא"א להזהר בהו להרבה אינשי שטרידי בפרנסתן ואיכא הרבה שלא שייך שיזהרו בזה עניים שמרויחין רק מה שמצומצם לכדי חייהם שלכן לא שייך לאסור אלא רק לעורר להעלמא במה שידעו איזה דבר הוא טוב ואיזה דבר הוא רע וליעץ להם כהלשון שנקט הרמב"ם שם /פרק ד' ה"ל דעות/ בכל הפרק. ולדברים כאלו דמי עישון סיגריות שאלו הרגילין בזה נהנין מזה מאד ומצטערין כשאין להם סיגריות עוד יותר מחסרון מיני אוכלין טובים,

ואף יותר מחסרון אוכלין לגמרי לזמן קצר, והקלקול לחלות מזה הוא עכ"פ רק מיעוט קטן וכ"ש להחלות מזה בסרטן (קענסער) ובעוד מחלות מסוכנות הוא קטן ביותר דאף שמע"כ ראה הרבה חולים שמע"כ שהוא רופא ונמצא בבית החולים ורואה כמעט בכל יום חולים בסרטן הריאה והגרונ וגם באיברים אחרים שנמצאו יותר באלו שמעשנים סיגריות, וכן הוא נמי גם בשאר בתי חולים, מ"מ ודאי כל החולים הנמצאים בבתי החולים וגם בצירוף אלו שלא באו לבתי החולים הוא מיעוט לגבי אלו דעלמא שנמצאו בבתיהם שלא נחלו כלל, ובחשש כזה אמרין שומר פתאים ה'.

אבל ודאי מן הראוי לכל איש ובפרט לבני תורה שלא לעשן מאחר שהוא חשש סכנתא ואין בזה שום תועלת וגם הנאה לאלו שלא הורגלו בזה וממילא ודאי אין להתרגל לזה ולא יניח אדם לבניו הקטנים שיתרגלו בזה אף אם הוא עצמו נתרגל, וגם בלא ענין חשש הסכנה הזה יש לאסור להתרגל בזה דהא ודאי אין להמשיך עצמו לרבו תאוות והנאות, אלא אדרבא מהראוי לכל אדם למעט עצמו מתאוות ותענוגים יתרים.

והנני ידידו מוקירו, משה פיינשטיין.

תלמוד בבלי מסכת סנהדרין דף כו עמוד ב

הנהו קבוראי דקבור נפשא ביום טוב ראשון של עצרת, שמתניהו רב פפא, ופסלינהו לעדות. ואכשרינהו רב הונא בריה דרב יהושע. אמר ליה רב פפא: והא רשעים נינהו? - סברי מצוה קא עבדי. - והא קא משמתינא להו! - סברי: כפרה קא עבדי לן רבנן.

Alternative life styles: Our attitude towards it, Possul L'Eidus?

רמב"ם הלכות תשובה פרק ו הלכה ג

ואפשר שיחטא אדם חטא גדול או חטאים רבים עד שיתן הדין לפני דיין האמת שיהא הפרעון מזה החוטא על חטאים אלו שעשה ברצונו ומדעתו שמונעין ממנו התשובה ואין מניחין לו רשות לשוב מרשעו כדי שימות ויאבד בחטאו שיעשה, הוא שהקב"ה אמר על ידי ישעיהו השמן לב העם הזה וגו', וכן הוא אומר ויהיו מלעיבים במלאכי האלהים ובזים דבריו ומתעתעים בנביאיו עד עלות חמת ה' בעמו עד לאין מרפא, כלומר חטאו ברצונם והרבו לפשוע עד שנתחייבו למנוע מהן התשובה שהיא המרפא, לפיכך כתוב בתורה ואני אחזק את לב פרעה, לפי שחטא מעצמו תחלה והרע לישראל הגרים בארצו שנאמר הבה נתחכמה לו, נתן הדין למנוע התשובה ממנו עד שנפרע ממנו, לפיכך חזק הקדוש ברוך הוא את לבו, ולמה היה שולח לו ביד משה ואומר שלח ועשה תשובה וכבר אמר לו הקדוש ברוך הוא אין אתה משלח שנאמר ואתה ועבדיך ידעתי וגו' ואולם בעבור זאת העמדתיך, כדי להודיע לבאי העולם שבזמן שמונע הקדוש ברוך הוא התשובה לחוטא אינו יכול לשוב אלא ימות ברשעו שעשה בתחילה ברצונו, וכן סיחון לפי עונות שהיו לו נתחייב למנועו מן התשובה שנאמר כי הקשה ה' אלהיך

את רוחו ואמץ את לבבו, וכן הכנענים לפי תועבותיהן מנע מהן התשובה עד שעשו מלחמה עם ישראל, שנאמר כי מאת ה' היתה לחזק את לבם לקראת המלחמה עם ישראל למען החרים, וכן ישראל בימי אליהו לפי שהרבו לפשוע מנע מאותן המרבים לפשוע תשובה שנאמר ואתה הסבות את לבם אחרנית כלומר מנעת מהן התשובה. נמצאת אומר שלא גזר האל על פרעה להרע לישראל, ולא על סיחון לחטוא בארצו, ולא על הכנענים להתעיב, ולא על ישראל לעבוד עכו"ם אלא כולן חטאו מעצמן וכולן נתחייבו למנוע מהן התשובה.

Protesting against same sex marriages

ספר שערי תשובה לרבינו יונה שער ג אות קפז-קפח

וזה דבר כת החנפים. ענין הכת הזאת נחלק לתשעה חלקים: החלק הראשון - החנף אשר הכיר או ראה או ידע כי יש עול בכף חברו וכי החזיק בתרמית או כי יחטא איש בלשון הרע או באונאת דברים, ויחליק לו לשון הרע לאמר: לא פעלת און! המעט ממנו עון הנמנע מן התוכחה, שנאמר (ויקרא יט, ז): "הוכח תוכיח את עמיתך ולא תשא עליו חטא", ויוסיף לחטוא על אמרו: לא חטאת! כענין שנאמר (ירמיה כג, יד): "וחזקו ידי מרעים". והנה זה ביד החנף האויל עון פלילי, כי לא יקנא לאמת, אבל יעזור אחרי השקר, ויאמר לרע טוב, וישם חשך לאור, גם נתן מכשול לפני החוטא משני פנים: האחד - כי איננו נחם על רעתו, והשני - כי ישנה באולתו ביום מחר, כי הלל רשע החנף אותו על תאות נפשו, מלבד כי ישא עונש על הנזק אשר הזיק לאשר אשם לו החוטא, על צדקו מי אשר חטא לו, מלבד כי יענש על דבר שקר, שנאמר (תהלים ה, ז): "תאבד דוברי כזב", ונאמר (משלי יז, טו): "מצדיק רשע ומרשיע צדיק תועבת ה' גם שניהם", כל שכן אם העול אשר בכף רשע חברו גלוי לרבים, כי באמור אליו החנף לפני בני אדם: זך אתה בלי פשע! חלל ובזה דת ודין.

וחייב האדם למסור עצמו לסכנה ואל ישיא את נפשו עון אשמה כזאת. ואמרו רבותינו (סוטה מא, א) על ענין אגריפס שהיה קורא בתורה וכשהגיע לפסוק זה (דברים יז, טו): "לא תוכל לתת עליך איש נכרי" זלגו עיניו דמעות, ואמרו לו: אחינו אתה! באותה שעה נתחייבו שונאיהם של ישראל כליה שחנפו לו לאגריפס. אף כי היושב על המשפט אין לו לפחד מאנוש ימות, שנאמר (דברים א, ז): "לא תגורו מפני איש". ויש בחלקי כת חנפים אשר במ החנף נספה ואבד בעון החנופה לבד, כאשר יתבאר.

ספר יראים סימן רמח

לא תחניפו. צוה יוצרנו בפי' ואלה מסעי לא תחניפו את הארץ. ותניא בסיפרא הרי זו אזהרה לחנפים. והריני מפרש פי' חנופה שהזהירה עליה התורה כל השומע דבר עולה ושאינו הגון או רואה דבר רע ואמר טוב הוא ואינו שותק מתוך יראה לא מגופו ולא מממונו אלא מתוך רשע לבבו או חושב בלבבו ואומר (בלבבו) ברע עשה פן אפו עלי ויתקוטט עמי ואיני מפסיד בקטיטתו כי אם חסדו ואהבתו נקרא חנף עובר בלא תחניף וכו'.

תלמוד בבלי מסכת כתובות דף טז עמוד ב- דף יז עמוד א

תנו רבנן: כיצד מרקדין לפני הכלה? בית שמאי אומרים: כלה כמות שהיא, ובית הלל אומרים: כלה נאה וחסודה. אמרו להן ב"ש לב"ה: הרי שהיתה חוגרת או סומא, אומר' לה, כלה נאה וחסודה? והתורה אמרה: מדבר שקר תרחק! אמרו להם ב"ה לב"ש: לדבריכם, מי שלקח מקח רע מן השוק, ישבחנו בעיניו או יגננו בעיניו? הוי אומר: ישבחנו בעיניו, מכאן אמרו חכמים: לעולם תהא דעתו של אדם מעורבת עם הבריות.

תוספות מסכת סוטה דף מא עמוד ב

כל המחניף לחבירו - יש לפרש שלא במקום סכנה אבל במקום סכנה מותר כי ההיא דפרק ארבעה נדרים (דף כב.) עולא אזל לארעא דישראל לוו בהדיה תרי בני חוזאי קם חד שחטיה לחבריה אמר ליה לעולא יאות עבדי אמר ליה אין ופרע לו בית השחיטה כי אתא לקמיה דרבי יוחנן אמר ליה דלמא ח"ו אחזקית ידי עוברי עבירה א"ל רבי יוחנן נפשך הצלתה.

תלמוד בבלי מסכת חולין דף צב עמוד א

עולא אמר: אלו שלשים מצות שקבלו עליהם בני נח, ואין מקיימין אלא שלשה: אחת שאין כותבין כתובה לזכרים, ואחת - שאין שוקלין בשר המת במקולין, ואחת - שמכבדין את התורה.



Over 6,000 Households Participate in Beit Hillel's Shabbat Yisraelit

December 17, 2013 in *Beit Hillel, News, Projects, Videos*
by *BeitHillel*



On Shabbat Parshat Chayei Sara (October 25, 2013) we witnessed an historical moment in Israel. Over 6,000 households participated in Beit Hillel's country-wide initiative — **Shabbat Yisraelit** — that brought together religious and non-religious families for Friday night dinner. Government Ministers, members of Knesset, mayors, IDF commanders, musicians, as well as thousands of Israelis from over 50 different cities, participated in the initiative. Beit Hillel Executive Director Rav Ronen Neuwirth had the tremendous privilege to host Zev Bielsky, the mayor of Ra'anana and former chairman of the Jewish agency.

Shabbat Yisraelit represents the application of the two halachic rulings that Beit Hillel published over the past year; specifically about Shabbat invitations and the possibility of eating at the home of someone who does not observe Kashrut.

Shabbat Yisraelit received mass media coverage — interviews on TV and radio, print and online news articles, op-ed pieces, and social media outlets. For example, see the Jerusalem Post's review 'Religious-Secular' Shabbat Attracts 6,000 Households.

We also produced an educational booklet specifically for Shabbat Yisraelit, which

contains articles about Shabbat written by both observant and non-observant people. The printed edition was distributed in 110,000 copies across Israel. An electronic version of the booklet (Hebrew) can be downloaded: Shabbat Yisraelit Guide.

Shabbat Yisraelit created a big buzz, and was very well received by both the religious and non-religious communities. In response to the numerous requests of the non-observant guests to host the religious families, Beit Hillel will continue this initiative on Chanukah wherein the families will get together for a joint candle lighting ceremony.

If you haven't already seen it, check out the special humorous video clip (a spoof of National Geographic) that we produced to promote the initiative – a clip that has already received close to 150,000 views.

© 2013 Beit Hillel – Attentive Spiritual Leadership. All Rights Reserved

Outreach or Stumbling Block?

Extending Shabbos Invitations to the Nonobservant

One of the most common strategies that are employed in the ongoing effort to draw nonobservant Jews closer to Torah observance is to share with them the beauty and warmth of the Shabbos table. The common practice of extending invitations to the nonobservant has given rise to the difficult and complex question of whether such invitations are indeed a commendable form of *kiruv*, or actually facilitate additional Shabbos desecration. Knowing that the invitee will arrive at the Shabbos meal by car, the host inadvertently causes the guest to commit an additional transgression, even as he intends to inspire him to embrace halachic observance. Extending such an invitation, then, might transgress the Torah prohibition of *לא תתן מכשול לא תני עור לא תתן מכשול* — “You shall not place a stumbling block before a blind man” (Vayikra 19:14) — which is interpreted as referring to causing others to sin. Another issue to consider is the prohibition discussed by numerous halachic authorities against assisting those committing a transgression — *מסייע לדבר עבירה*.

We will begin our discussion by examining the possibility of equating “spiritual rescue” with the rescue of one’s physical life, such that we may suspend Torah law in the effort to reach out to nonobservant Jews and inspire them to lead a halachic lifestyle. We will then proceed to address the parameters of *לפני עור* and *מסייע*, and conclude with a survey of the views taken by recent and contemporary *poskim* with regard to this subject.

I. Violating the Torah to Save a Soul

The Rashba and the *Shulchan Aruch*

The possibility of allowing Torah violations for the sake of “spiritual rescue” emerges from a ruling of the *Shulchan Aruch* in the context of Shabbos:

If someone received word that his daughter was taken from his home on Shabbos for the purpose of removing her from the Jewish nation, it is a *mitzva* to travel to try to rescue her, and he may even travel beyond three

parsaos. If he does not want [to desecrate Shabbos for this purpose], we force him [to do so]. (O.C. 306:14)

The *Shulchan Aruch's* ruling stems from his discussion in *Beis Yosef*, where he cites and disputes the ruling of the Rashba in one of his responsa (7:267). The Rashba was asked about this case and replied הדבר צריך תלמוד — “this matter requires study.” Despite his ambivalence, the Rashba proceeds to take the position that it is forbidden to desecrate Shabbos to rescue somebody from spiritual danger: אין דוחין את השבת על הצלה מן העבירות (“One does not desecrate the Shabbos to rescue [somebody] from sin”). He draws proof from the Gemara’s ruling in *Maseches Shabbos* (4a) regarding the question of removing dough that one had placed in an oven on Shabbos, before it is baked. The Gemara rules that although the one who had placed the dough in the oven will be liable for Shabbos violation if the dough remains in the oven long enough to bake, others are not permitted to remove the bread from the oven — which entails a Shabbos violation — in order to save him from liability. Accordingly, the Rashba rules, it is forbidden to desecrate Shabbos for the sake of preventing a person from sin, and hence one may not travel on Shabbos to rescue somebody who is coming under pressure to renounce and abandon the Jewish faith.

The *Beis Yosef*, however, disputes the Rashba’s position, noting Tosfos’ discussion concerning the case addressed by the Gemara of the bread placed in the oven. Tosfos questions the Gemara’s ruling in light of the Mishna’s comment in *Maseches Gittin* (41b) that the master of a חצי עבד וחצי בן חורין (“half -servant”) is forced to release the servant so that he would be able to get married.¹ Despite the fact that releasing a gentile servant transgresses a Biblical command², the Mishna nevertheless permits and even requires a master to do so for the sake of enabling the servant to fulfill the *mitzva* of marriage and procreation. Seemingly, this indicates that one may, in fact, transgress a Biblical command for the spiritual benefit of another person. Tosfos suggests two distinctions to reconcile the Mishna’s ruling with that of the Gemara concerning the dough in the oven. First, Tosfos proposes that the situation of the servant is unique due to the singular importance of procreation. Whereas generally one may not violate the Torah for the spiritual benefit of others, this is allowed, and even required, to allow somebody to marry and beget children. Secondly, Tosfos suggests that the issue

1. A חצי עבד וחצי בן חורין is a servant who was co-owned by two partners until one of them released his “portion” of the servant, such that he is now half servant and half freeman. Under these circumstances, he is unable to marry, as his status as a half-servant makes it forbidden to marry an ordinary Jewish woman, and his status as a half-freeman makes it forbidden to marry a maidservant.

2. See *Gittin* 38b: כל המשחרר את עבדו עובר בעשה.

might depend on whether or not the person in need of spiritual assistance is at fault. In the case under discussion in *Maseches Shabbos*, the individual acted wrongly by placing dough in the oven, and the Gemara thus does not allow others to commit a halachic violation to spare him the consequences of his wrongful act. The Mishna in *Gittin*, however, speaks of a servant who for no fault of his own finds himself halachically unable to marry, and under such circumstances one may violate a Biblical command to give him the ability to fulfill the *mitzva* of procreation.

The *Beis Yosef* notes that according to both answers proposed by Tosfos, it would be permissible to violate Shabbos in the situation discussed by the Rashba. According to Tosfos' first answer, Torah law is suspended for the sake of facilitating a *mitzva* of special importance such as procreation, a provision that would certainly apply when somebody is at risk of being led away from Torah observance altogether. And according to Tosfos' second answer, one may violate Torah law to save somebody from a spiritually threatening situation which came about through circumstances beyond his control, which is clearly the case when a girl is abducted by missionaries.

The *Beis Yosef* accepts *Tosfos*'s view, and thus allows — and even requires — a father to violate Shabbos in order to save his daughter from missionaries.

The Nachalas Shiva

A third view is presented by the *Nachalas Shiva* (*Teshuvos*, 83), who allows and requires violating the Torah for the sake of “spiritual rescue” under all circumstances, regardless of whether the individual is at risk of committing a minor or major transgression, and even if he is to blame for the situation. The *Nachalas Shiva* bases his view on the premise that rescuing one's fellow from sin is no less vital than rescuing him from death. He writes, להציל נפשו מני שחת ממיתה נצחית לא — כל שכן — “To save his soul from destruction, from eternal death, all the more so [that this effort overrides Torah law].” In his view, the provision requiring a person or even many people to desecrate Shabbos for the sake of saving a human life, even if there is some doubt whether the efforts will succeed, is fully applicable in situations of spiritual danger.³

3. The *Nachalas Shiva* notes that this rationale was expressed in the question sent to the Rashba in the aforementioned responsum, and that although the Rashba did not accept this argument, he did acknowledge הדבר צריך תלמוד, that the matter requires further study, and did not definitively reject this view. It should be noted, however, that the Rashba indeed appears to implicitly reject this contention by citing the Gemara's ruling in *Maseches Shabbos* forbidding the minor violation of removing the dough from the oven for the sake of rescuing one from sin.

This is also the implication of the *Taz*, who gives the following explanation for the *Shulchan Aruch's* ruling requiring the father to rescue his daughter on Shabbos: הכא שרוצים להמירה ותשאיר מומרת לעולם אחר כך...יש להצילה בחילול שבת דזה עדיף מפיקוח נפש (“Here, where they are seeking to have her renounce her faith and she would thus remain an apostate forever...she should be saved through Shabbos desecration, as this is even more important than rescuing a life”).

The *Minchas Chinuch* (239:6), too, expresses this view, in his discussion of the *mitzva* of *tochecha* (reprimanding violators). He writes that this requirement is included under the prohibition of לא תעמוד על דם רעך (Vayikra 19:16), which forbids remaining idle when another person's life is at risk, and also under the command of השבת אבידה (returning lost property), which includes the requirement to save one's fellow from bodily harm (אבידת גופו; see Sanhedrin 73a). If one is commanded to intervene to rescue a person from physical danger, the *Minchas Chinuch* writes, then one is certainly required to expend efforts to save sinners from spiritual ruin: על אחת כמה וכמה דאם יכול להצילו מן העבירה דהוא אבידת: — “All the more so, if one can rescue him from sin, which involves the loss of his soul and body, Heaven forbid, he is certainly obligated to return him to proper conduct and [thereby] rescue him.”

This rationale actually appears in an earlier source — a responsum of the Maharshdam (Y.D. 204), where he rules that one is required to spend money to rescue another person from sin. He notes the Gemara's ruling (Sanhedrin 73a) requiring one to even incur an expense to save somebody's life, and then comments: ואם להציל דם חבירו חייב לטרור בין בגופו בין בממונו להצילו, להציל נפשו מני שחת עאכו"כ — “If one is obligated to invest both physical effort and money to save somebody's life, all the more so [he must do so] to save his soul from destruction.”⁴

This notion is further developed by the *Chafetz Chaim*, in his work *Chomas Ha-das* (*Chizuk Ha-das*, 3). He writes that just as if we see an ill patient trying to obtain foods that could kill him, we are required by the Torah to try to prevent him from eating such foods, similarly, we are required to try to persuade people to avoid sin. The *Chafetz Chaim* further notes that *Halacha* requires hiring professional lifeguards to rescue a person who is drowning, when this is necessary to save his life, and thus by the same token, “we must search for people who are gifted, God-fearing speakers who know how to draw the hearts of Israel toward their Father in heaven.”

4. This point is also made by the *Shela*, in *Derech Chaim Tochechos Mussar*, Parashas Kedoshim, where he writes that the prohibition of לא תעמוד על דם רעך applies to rescuing sinners from spiritual “death”: ואם נתחייבנו בהצלת הגוף, כל שכן בהצלת הנפש, שאם יראנו עובר עבירה: ש.מאבד עולמו יצילהו.

A possible basis⁵ for this view of the *Nachalas Shiva* is *Chazal's* comment establishing that leading a person to sin is a more grievous offense than murder:

המחטיא את האדם קשה לו מן ההורגו שההורגו אין מוציאו אלא מן העולם הזה והמחטיאו מוציאו מן העולם הזה ומן העולם הבא.

One who causes a person to sin has committed a more grievous offense than one who kills him, for one who kills him drives him only from this world, whereas one who causes him to sin drives him from this world and the next. (*Sifrei*, Ki-Seitzei 252)

The *Sifrei* classifies מחטיאו — causing one's fellow to sin — as an especially grievous form of murder. The implication of this remark is that sin is akin to death — and even worse than death — and thus we are required to take the same measures to save a person from sin as we are to save one from death. This emerges more clearly from a passage in the *Midrash Tanchuma* (Pinchas, 4), which cites this comment in reference to the command issued to *Benei Yisrael* to avenge Midyan's scheme to lead them to sin. The *Tanchuma* states in that context, "On this basis, the Sages said: One who approaches to kill you — arise and kill him," and it then proceeds to cite the rule that causing one to sin is worse than murder. It seems clear that the Midrash seeks to equate spiritual ruin with murder, such that the same means that must be employed to protect against death are required to save a person from sin.

Further support for the *Nachalas Shiva's* theory may be drawn from the comments of the Ritva in *Maseches Megilla* (14a) concerning the establishment of Chanukah and Purim. The Purim celebration, as the Gemara there notes, was instituted based on the rationale that "if we sing praise for leaving from bondage to freedom [on Pesach], then all the more so [we should celebrate] leaving from death to life." Given the requirement to celebrate our release from Egyptian bondage on Pesach, the religious leaders at the time of the Purim miracle reasoned that a celebration must certainly be instituted for the Jews' rescue from Haman's decree of annihilation. The Ritva briefly comments that this rationale also formed the basis for the establishment of Chanukah after the Jews' victory over the Greeks. Despite the fact that the Greeks oppressed the Jews spiritually, but did not threaten them with annihilation, nevertheless, according to the Ritva, the religious leaders at the time of the Chanukah miracle saw themselves as having been delivered "from death to life." Apparently, the Ritva equated spiritual demise with physical death, and thus the deliverance

5. This point was made by the *Shevus Yaakov*, who, as we will soon see, disputed the *Nachalas Shiva's* position.

from spiritual persecution is at least as significant and worthy of celebration than the deliverance from the threat of physical annihilation.

The *Shevus Yaakov*'s Objections

The *Shevus Yaakov* (1:16) cites and dismisses the *Nachalas Shiva*'s theory, noting that the concern for human life overrides virtually all of the Torah's commands (with the well-known exceptions of murder, idolatry and immorality). If sin is akin to, and even worse than, death, the *Shevus Yaakov* argues, then there should be no reason for the protection of life to supersede Torah law. After all, why should one subject himself to spiritual "death" to save himself from physical death?

We may, however, easily respond that the Torah itself mandates protecting one's life at the expense of Torah law. When one commits a Torah violation to save his life, he does not cause himself spiritual "death" at all, because he does precisely what the Torah itself instructs him to do. And thus the suspension of Torah law in situations of life-threatening danger in no way reflects a preference for physical life over spiritual life.

The *Shevus Yaakov* further challenges the *Nachalas Shiva*'s view by arguing that if one commits "spiritual suicide" by engaging in sinful behavior, there is no justification for allowing others to transgress the Torah to intervene and prevent him from sinning. The underlying assumption of this argument appears to be that *Halacha* does not require one to transgress the Torah to rescue a person who attempts to take his own life. But while this is, in fact, the position taken by the *Minchas Chinuch* (237, *Kometz Ha-mincha* 2), Rav Moshe Feinstein rejected this view in several contexts.⁶ Accordingly, when it comes to "spiritual rescue," too, it stands to reason that one may transgress the Torah for the sake of trying to rescue a person who knowingly put himself at spiritual risk.

Rescuing a Soul Through a Shabbos Invitation

Returning to our original question, it would appear that according to the *Nachalas Shiva*'s position, that rescuing a person from sinful behavior is akin to rescuing a person's life, efforts to lead a fellow Jew toward halachic observance may be made even at the expense of Torah law. As long as there is a reasonable chance that the measure one wishes to undertake will have the effect of drawing the person to embrace a Torah lifestyle, it would be permitted even if it entails a halachic violation. It must be emphasized that one does not have to know with certainty that the undertaking will succeed in inspiring the Jew or Jews

6. See *Iggeros Moshe* Y.D. 2:174, 3:90, and elsewhere.

in question. *Halacha* permits violating Shabbos to attempt to save a life even if success cannot be guaranteed, as long as there is a reasonable chance of success. And thus once we accept the equation between protecting physical life and protecting spiritual life, outreach efforts may override the Shabbos restrictions, as long as there is a reasonable chance that they will succeed.

As such, according to the *Nachalas Shiva*, if one has reason to believe that a Shabbos invitation could trigger a fellow Jew's return to Torah observance, it would be permissible to extend such an invitation, even if this violates the prohibition of *לא תתן מכשול לפני עור* by causing the guest to drive on Shabbos.

In truth, it may be argued that even the *Shulchan Aruch* and Rashba would permit such an invitation. The entire discussion thus far has focused on the issue of committing a transgression to prevent **another person** from sin, and, as we have seen, different opinions exist as to whether and when this is permissible. It seems reasonable to assume, however, that all authorities would agree that a person would be permitted to transgress the Torah in order to save himself from sin. After all, the Gemara in *Maseches Shabbos* states explicitly that the individual who placed the dough into the oven may then remove it, in violation of a minor halachic prohibition, in order to save himself from a capital offense. Presumably, even the Rashba would agree, therefore, that the girl who was taken by missionaries would be permitted to violate Shabbos to extricate herself from their influence. Even though the Rashba forbids others from violating Shabbos to rescue her, she would be allowed to violate Shabbos to flee.

Taking this line of reasoning one step further, as one is allowed to violate Shabbos to save himself from sin, others who facilitate such Shabbos desecration do not violate *לא תתן מכשול לפני עור*. Since the Shabbos desecration which one facilitates in halachically permissible under the circumstances, the facilitator cannot be considered as causing sin. If so, then even according to the Rashba one would be allowed to extend an invitation to a nonobservant Jew if there is a reasonable chance that the experience will lead to his or her embracing Torah observance.

II. לפני עור

Let us now turn our attention to the prohibition of *לא תתן מכשול לפני עור* to determine whether it applies to an invitation that causes a Jew to desecrate Shabbos. Irrespective of our previous discussion regarding the possibility of suspending Torah law to bring a fellow Jew closer to observance, would extending an invitation truly constitute “a stumbling block” that transgresses the prohibition of *לא תתן מכשול לפני עור*?

The Gemara in *Maseches Avoda Zara* (6b) establishes that providing

somebody with forbidden food to eat⁷ violates the Torah prohibition of לפני עור, but only in a situation of תרי עיברא דנהרא — “two sides of the river.” Meaning, one violates this prohibition only if the recipient would otherwise be unable to obtain the forbidden food, such as if he is situated across the river from the food. If the recipient has independent access to the food, and somebody happens to give it to him, the latter has not violated לפני עור since he has not facilitated the sin, which could have been violated even without his involvement. This *halacha* is accepted by numerous halachic authorities (see *Shach*, Y.D. 151:6; and *Magen Avraham*, 347:4).⁸

Applying this rule to the question surrounding Shabbos invitations, we might, at first glance, conclude that extending an invitation is permissible, as the host does not actually facilitate the Shabbos desecration. After all, the guest does not require an invitation to violate Shabbos, and, in many cases, he has the ability to arrive at the meal in a permissible manner — by foot — but chooses on his own to drive in the interest of convenience. Therefore, as the host does not actually cause the Shabbos desecration, he does not transgress לפני עור.

Upon further reflection, however, this conclusion is far from simple. First, the Gemara’s rule of “two sides of the river” does not necessarily limit לפני עור to situations where the violator would have had no possibility whatsoever of committing the transgression. After all, in the Gemara’s case, where the forbidden food is situated across the river, the individual would still be able to obtain it somehow. It seems that לפני עור requires not that one makes it possible for the transgression to be committed, but rather that he makes it reasonably feasible. If the forbidden food is across the river, the individual would not likely have been willing to endure the inconvenience of crossing the river to access the food, and for this reason the person who brings him the food is considered to have facilitated the transgression.

Indeed, the Meiri, commenting on the Gemara’s discussion, writes, אם אינו מוצא אלא בטורח אסור להמציא לו בהזמנה — “If he does not find [the forbidden food] readily accessible, then it is forbidden to make it available to him.” This formulation clearly indicates that providing one easy access to forbidden food transgresses לפני עור even if the transgression would otherwise have been possible, since one makes the violation more convenient and thus more feasible.⁹

7. The examples given are providing wine to a *nazir*, and providing a limb taken from a live animal to anyone, even a gentile.

8. Curiously, neither the Rambam nor the *Chinuch* mention the condition that לפני עור applies only in situations where the violation could not have been committed without the second party’s assistance, an enigma noted by the *Minchas Chinuch* (232:3).

9. See also *Chavos Yair* 185; *Kesav Sofer* Y.D. 83.

Accordingly, even if it is possible for the guest to walk by foot to the host's home for Shabbos lunch, the invitation nevertheless encourages the guest to drive, in violation of Shabbos. As driving is far more convenient than walking, the host in effect facilitates Shabbat desecration but putting the guest in a situation of "easily accessible" Shabbos violation. Indeed, Rav Moshe Feinstein (*Iggeros Moshe*, O.C. 1:99) forbade extending an invitation to nonobservant Jews to attend a prayer service if it can be assumed that they would drive, noting, "Even if they are not so far [from the synagogue], nevertheless, if it is known that they will not want to bother walking by foot and will drive in a car, this is forbidden because of לפני עור."

Secondly, even though the guest's Shabbos desecration does not depend upon the invitation, extending the invitation might nevertheless be forbidden insofar as it causes the desecration. The Gemara permits transferring forbidden food to somebody across the river, but there are two conceptual approaches one could take in explaining this ruling. The first is that לפני עור is violated only when it facilitates a transgression that would not have otherwise been feasible. Alternatively, however, we might explain that לפני עור is defined as causing a person to sin, and if a person did not need assistance to commit a transgression, then lending assistance does not constitute לפני עור, as this assistance was unnecessary and thus did not meaningfully contribute to the sinful outcome. The difference between these two perspectives is that the first defines לפני עור as **enabling** one to commit a sin, whereas the second defines the prohibition as **causing** one to sin.

To understand more clearly the difference between these two definitions, let us consider the simple case of a person who instructed his fellow to commit a sin, and the fellow obeys. The violator committed the sinful act independently, without any assistance, but would never have thought to do so had his friend not given the instruction. In this case, the friend did not **enable** the violation, which the sinner committed without any assistance, but he did **cause** the violation, which would not have occurred if he had not issued the directive. Indeed, the *Mishpetei Shemuel* (134) ruled that instructing somebody to commit a sin which he would not have otherwise contemplated constitutes לפני עור, even if the offender needed no practical assistance. Since the one who instructed him was the cause of the sin, he violates לפני עור.

A possible source for this perspective in the Rambam's formulation in defining this prohibition in *Sefer Ha-mitzvos* (*lo ta'aseh* 299): מי שיעזור על עבירה או יסבב: — "One who helps [the committing of] a transgression, or **causes it**."¹⁰

10. This point was made in *Chafetz Chayim* (Introduction, 'לאוין ד', in *Be'er Mayim Chayim*), and by the Chazon Ish (Y.D. 62:13).

This argument could easily be applied to Shabbat invitations, as well. One who extends the invitation is certainly not **enabling** the sin of driving on Shabbos, but he does **cause** the act of driving by inviting the guest. This appears to have been the view of Rav Moshe Feinstein (*Iggeros Moshe* O.C. 1:98) who forbade inviting nonobservant Jewish youth to a Shabbos prayer service, because “he is considered like instructing them to come to pray with a *minyán* even in a manner that involves *chilul Shabbos*,” seemingly referring to the Torah prohibition of לפני עור.¹¹

Is There Such a Thing as a Well-Intentioned Stumbling Block?

On the other hand, one might counter that the prohibition of “placing a stumbling block before a blind person” requires, by definition, malicious intent. When a person extends a Shabbos invitation for the purpose of outreach, his intent is obviously not to cause the guest to spiritually “stumble.” To the contrary, his intent is to lead him away from the road laden with “stumbling blocks” along which he currently travels, onto the road of Torah observance and fear of God. Even if the immediate, short-term effect of the invitation is an act of Shabbos desecration, the objective and intent are not to cause the individual to “stumble,” but rather to grow in halakhic commitment.

Rav Moshe Sternbuch (*Teshuvos Va-hanhagos*, 1:358) advances this theory to permit extending invitations to a nonobservant Jew for the purpose of drawing him closer to observance. He compares such an invitation to the case of a surgeon who inflicts a wound in the patient in order to treat him and cure his illness. Undoubtedly, the surgeon does not commit a forbidden act of violence by making an incision in the patient’s skin, as this is done to help the patient’s body, not to cause it harm. By the same token, Rav Sternbuch argues, causing a nonobservant Jew to drive on Shabbos for the purpose of guiding him toward halachic observance does not constitute a “stumbling block,” as it is done for the guest’s spiritual benefit, not detriment.

A source for this contention is Rabbi Akiva Eiger’s comments to the *Shulchan Aruch* (Y.D. 181:6) concerning the situation of a woman cutting a man’s sideburns. While it is forbidden for men to remove their sideburns and to have their sideburns removed by somebody else¹², this prohibition does not apply to women. According to one view in the *Shulchan Aruch*, a woman is even permitted to remove a man’s sideburns, and Rabbi Akiva Eiger raises the question of why this would not be forbidden on the grounds of מסייע לדבר עבירה (assisting

11. Rav Moshe also notes that educating youth about prayer should not come at the expense of educating them about Shabbos observance.

12. לא תקיפו פאת ראשכם — Vayikra 19:27.

in a Torah violation)¹³, as the man commits a Torah violation by having his sideburns removed. He suggests that this does not constitute מסייע since the woman ultimately rescues the man from a double Torah violation:

אם לא היתה מגלחת אותו היה מגלח בעצמו והיה עובר בב' לאוין.

If she would not have cut his hair, he would have cut it himself, and he would then be in violation of two prohibitions.

A man who cuts his own sideburns transgresses two Torah violations — removing sideburns, and having his sideburns removed. And thus the woman, by removing the man's sideburns, saves him from one transgression, and, as such, her actions do not constitute מסייע לדבר עבירה.

Rabbi Akiva Eiger here establishes that the broader picture must be taken into account when assessing the permissibility of facilitating a transgression. If the net result is a positive impact upon the person's religious observance, then the action is permissible even if in the short-term it causes a Torah violation. And thus in the case of a Shabbos invitation, too, even if the immediate result is an additional Torah violation, it would be permissible in light of its long-term positive impact.¹⁴

Moreover, the *Toras Kohanim* interprets the command of לפני עור as referring also to משיאו עצה רעה, offering somebody injurious advice. Clearly, one does not transgress this prohibition by advising his fellow to endure short-term harm for long-term benefit, such as to undergo beneficial surgery, or to make a financial investment with reasonable potential for a large return. Presumably, then, the other prohibition of לפני עור, which forbids causing spiritual harm by causing others to sin, would not apply when one causes another to sin for his ultimate spiritual benefit.

III. מסייע לדבר עבירה

Is There a Prohibition of מסייע?

Beyond the Torah prohibition of לפני עור, we must also consider the possibility of applying to this case the prohibition of מסייע לדבר עבירה, the rabbinic prohibition

13. We will discuss the subject of מסייע לדבר עבירה at length in the next section.

14. One could distinguish between the situation addressed by Rabbi Akiva Eiger, where the positive impact of the woman's action occurs immediately, and the case of a Shabbos invitation, where the positive outcome will be manifest only in the future. Nevertheless, Rabbi Akiva Eiger's comments provide a clear basis for the concept that לפני עור depends upon the broader effects of one's actions, and not only their immediate result.

against participating in a sinful act, even if it could be committed without one's involvement.

The source for this prohibition is Tosfos' comments in the beginning of Maseches Shabbos (3a) concerning the situation of a poor person collecting charity outside someone's door on Shabbos. The Mishna states that if the poor man thrusts his hand through the doorway into the home and takes a gift from the homeowner's hand, the beggar violates Shabbos, but the homeowner commits no violation. In this case, the beggar brings an object from a private domain into the public domain, and thus violates Shabbos, whereas the donor has not committed any prohibited act. Tosfos raises the question of why the homeowner in such a case does not violate the prohibition of לפני עור. Despite the fact that the beggar could have taken the item in question even without the homeowner's involvement, Tosfos notes, "nevertheless, there is still a rabbinic prohibition, as he is obligated to prevent him from prohibited activity." This question is also raised by the *Tosfos Ha-Rosh*.¹⁵ Tosfos thus assumes that although the Torah prohibition of לפני עור is limited to lending assistance that is vital for the sin, there is a rabbinic prohibition against lending even nonessential assistance.

Similarly, the Ran, in Maseches Avoda Zara (1b in the Rif), writes:

מ"מ מדרבנן מיהא אסור, שהרי מחויב הוא להפרישו מאיסור, והיאך יסייע ידי עוברי עבירה.

Nevertheless, it is still forbidden by the Sages, for he is obligated to prevent him from prohibited activity, and how can one assist those who commit violations?

According to Tosfos and the Ran, then, even if a person is independently capable of committing a transgression, it is forbidden to assist him in the forbidden act, by force of rabbinic enactment.¹⁶

Other *Rishonim*, however, appear dispute this position. Tosfos in Maseches

15. The *Turei Even* (Chagiga 13a) and *Kesav Sofer* (Y.D. 83) challenge Tosfos' question, noting that presumably the Mishna deals with a situation where the homeowner would be unable to prevent the beggar from violating Shabbos, and thus he has no obligation to intervene.

16. Both Tosfos and the Ran base this prohibition upon the principle of אפרושי מאיסורא, the requirement to prevent people from committing a transgression. As this requirement of אפרושי is rabbinic in origin, it stands to reason that according to these *Rishonim*, the prohibition of מסייע is likewise a rabbinic prohibition. This is the view of the *Bach* (Y.D. 303) and *Peri Yitzchak* (1:26). By contrast, the *Sha'agas Aryeh* (58) maintains that מסייע constitutes a Torah violation. Furthermore, the *Kesav Sofer* (Y.D. 83) writes that the obligation of אפרושי stems from the Biblical command of הוכיח תוכיח את עמיתך, in which case the prohibition of לדבר עבירה, by extension, would be regarded as a Torah prohibition. *Talmidei Rabbenu Yona* (Avoda Zara 6b) view the law of מסייע as based upon

Avoda Zara (6b) writes that it is permissible to give non-kosher food to a Jew who has abandoned halachic observance, as long as he can obtain it from other sources. Likewise, the *Mordechai* (Avoda Zara 790) rules that one may lend money or clothing to a Christian even if he knows that it will be used for religious practices, as long as the borrower has other available means of obtaining the money or item in question.

It thus appears that there is a debate among the *Rishonim* surrounding this issue of whether one may assist a person in committing a forbidden act if the violator has the ability to perform the act independently. The Rama cites both views in *Yoreh Dei'a* (151:1).

However, a number of *Acharonim* challenged the Rama's assumption that these sources reflect disparate views. They note that according to the Rama, Tosfos' comments in *Maseches Shabbos*, establishing the prohibition of מסייע לדבר עבירה, contradict Tosfos' own comments in *Maseches Avoda Zara* concerning the sale of forbidden foods to a Jew who had abandoned observance. Furthermore, the *Tosfos Ha-Rosh*, as noted earlier, acknowledges the prohibition of מסייע, yet in his commentary to Avoda Zara the Rosh follows the view espoused by Tosfos there in Avoda Zara. Rabbenu Yerucham, too, codifies Tosfos' ruling in *Shabbos* as well as Tosfos' ruling in Avoda Zara (17:6, 12:3), suggesting that these two rulings do not conflict with one another.

The question, then, becomes, how can we reconcile these two views — the ruling of Tosfos in *Maseches Shabbos*, and Tosfos' ruling in *Maseches Avoda Zara*?

Distinguishing Between Intentional and Unintentional Violations

One possibility is proposed by the *Shach*, commenting on the Rama's ruling. He suggests that all *Rishonim* recognized the prohibition of מסייע לדבר עבירה, but this prohibition does not apply to assisting a gentile or a *mumar* (Jew who willfully abandoned the Jewish faith). Although one generally may not lend even nonessential assistance to a Jew committing a sin, it is permissible to lend nonessential assistance to a gentile or *mumar* committing a forbidden act.¹⁷ Tosfos in *Maseches Shabbos* speaks of a beggar who is ignorant of the *Shabbos* prohibitions, and they thus raise the question of why the prohibition of מסייע would not apply, whereas in *Maseches Avoda Zara* Tosfos deals with committed idolaters who knowingly worship a foreign deity.

The *Shach*'s comments give rise to the question of why a *mumar* should

the concept of כל ישראל ערבים זה לזה, and thus it would be a Biblical prohibition to assist one in committing a transgression.

17. See also *Bei'ur Ha-Gra*, and *Magen Avraham* (347:4).

be treated differently from any other Jew. After all, as *Chazal* famously taught (Sanhedrin 44a), ישראל אף על פי שחטא ישראל הוא — a Jew does not lose his halachic identity as a Jew even after committing sins. In light of this fundamental rule, it seems difficult to understand why the *Shach* would distinguish between a *mumar* and other Jews with respect to the issue of מסייע לדבר עבירה.

This question was raised by the *Dagul Mei-revava*, who explains that the *Shach* here does not refer specifically to a *mumar*, but rather speaks of any situation where a Jew seeks to intentionally commit a sin. The *Dagul Mei-revava* contends that the requirement to prevent one from sin applies only when one would commit an unintentional violation¹⁸, and therefore, by extension, the prohibition of מסייע לדבר עבירה applies only to assisting people committing a transgression unintentionally. When a person sets out to knowingly commit a transgression, however, it would not be forbidden to assist him, as long as the assistance is not indispensable for the act, because the prohibition of מסייע does not apply. This approach of the *Dagul Mei-revava* is cited approvingly and discussed by Rav Moshe Feinstein, in *Iggeros Moshe* (Y.D. 1:72).

According to this approach, the application of מסייע to extending Shabbos invitations would depend upon the halachic classification of modern-day nonobservant Jews. Many recent and contemporary authorities classify non-observant Jews under the category of תינוק שנשבה (literally, “an infant that was captured”), referring to the fact that they were denied a religious upbringing and are thus not held accountable for their nonobservance.¹⁹ If so, then modern-day nonobservant Jews are not regarded as intentional sinners, and the prohibition of מסייע would apply.

Participation Before the Sinful Act

Several other *Acharonim*²⁰ suggest a different distinction to reconcile these conflicting sources, differentiating between assistance given at the time the sin is committed, and participation in the preparatory stages. In the case under discussion in *Maseches Shabbos*, the donor facilitates the beggar’s Shabbos desecration at the time it occurs, and *Tosfos* therefore raises the question of why the donor is not in violation of מסייע. In *Maseches Avoda Zara*, by contrast, the assistance is given well in advance of the sinful act, as the individual sells a product that the idolater will later use in pagan ritual. In this case, since one does not participate in the sinful act at the time it occurs, and is involved only in the

18. Indeed, the Talmud speaks of the obligation of אפרושי מאיסורא in the context of minors, who are not considered intentional violators by virtue of their young age.

19. See, for example, *Binyan Tziyon Ha-chadashos*, 23.

20. *Meishiv Davar* (2:31), *Binyan Tziyon* (15), *Kesav Sofer* (Y.D. 83).

preliminary stages, this involvement does not violate the prohibition of מסייע. According to these *Acharonim*, the prohibition of מסייע differs in this respect from the Torah prohibition of לפני עור, which forbids facilitating a transgression even during the preliminary stages, such as by supplying non-kosher food.²¹

If we follow this view, then extending an invitation to a nonobservant Jew before Shabbos would certainly not violate מסייע, as the host's involvement in the Shabbos desecration occurs well in advance of the prohibited act.

We might, however, challenge this distinction on the basis of the Gemara's discussion in Maseches Nedarim (62b) concerning Rav Ashi's sale of lumber to a pagan cult that worships its deity by lighting fires. The Gemara establishes that such a sale would, in principle, violate the prohibition of לפני עור if not for the fact that most firewood is used for personal use (such as heat), and not for religious rituals. Since the wood would be used primarily for permissible purposes, Rav Ashi was allowed to sell the lumber. As noted by several *Acharonim*²², the Gemara cannot be referring here to the Torah prohibition of לפני עור, as it is difficult to imagine that the cult members could not obtain wood from any other sources. Presumably, the purchase of Rav Ashi's wood was not indispensable to their pagan worship, and thus the Gemara must refer here to the rabbinic prohibition of מסייע, as opposed to the Torah violation of לפני עור.²³ And yet, it clearly considers this prohibition applicable even to involvement in the preliminary stages of sin, forbidding the sale of materials that will be used in pagan rituals.

It appears that these *Acharonim* did, in fact, understand the Gemara as referring to the Torah prohibition of לפני עור, as the plain reading of the Gemara suggests. This is the implication of the Meiri, who writes in the context of the Gemara's discussion, "It is forbidden for a person to provide idolaters items that are suitable for their worship, **for as long as it is possible that they will be unable to obtain [these materials] through other means, he is in violation of לפני עור** לא תתן מכשול." The Meiri clearly understood the Gemara to mean that the cult members would not necessarily have been able to obtain wood for their ritual from other sources, and thus the Torah prohibition of לפני עור could have

21. One might question this distinction in light of the fact that, as mentioned earlier, the prohibition of מסייע is based upon the requirement of אפרושי מאיסורא, which seemingly should not depend on the different stages in the process of committing a violation. See the *Kesav Sofer's* responsum referred to above (in note 19) for a fuller discussion.

22. See *Keren Ora*, *Maharatz Chayos*.

23. The fact that the Gemara mentions here the prohibition of לפני עור (והאיכא לפני עור) can be explained on the basis of the *Bach's* comment (Y.D. 303) that the prohibition of מסייע was legislated as an addendum of sorts to the Biblical prohibition of לפני עור.

applied (if not for the fact that most of the wood was needed for innocuous purposes).

While it might at first seem difficult to understand why the cult members were unable to obtain lumber from other sources, we can easily explain the Meiri's interpretation in light of his own comments mentioned earlier. Recall that according to the Meiri, לפני עור applies even if the sinner could have potentially committed the transgression without the assistance he received, if the assistance made the sin considerably more feasible. In this instance, it is entirely possible that the cult members could have found other sources of firewood, but purchasing from Rav Ashi was far more convenient. As such, the Torah prohibition of לפני עור would have applied.

The *Pischei Teshuva* (Y.D. 151:2) also suggests that the Gemara refers to the Torah prohibition of לפני עור, but for a different reason. He references an intriguing theory advanced by the *Mishneh Le-melech* (*Hilkhos Malveh Ve-loveh* 4:2) that if the sinner can obtain the item he needs to commit the forbidden act only from Jews, the Jew who provides the object in question transgresses לפני עור despite the fact that his assistance is not indispensable. Since the other Jews would also transgress לפני עור by lending assistance, this is not considered an alternative option, and thus the one who lends the violator assistance is in violation of לפני עור. The Gemara's rule of "one side of the river" refers only to cases where the violator could have committed the sinful act independently, or with the assistance of a gentile. If he required the assistance of Jews, then the Jew who helps him transgresses לפני עור.²⁴ Accordingly, it is possible that the cult members who purchased firewood from Rav Ashi had access to other Jewish-owned lumber, but not to wood sold by non-Jews, and thus the Torah prohibition of לפני עור was theoretically applicable.

IV. Conclusion

In light of all we have seen, there are several reasons to permit Shabbos invitations to nonobservant Jews for the purpose of drawing them closer to Torah observance:

- 1) According to some views, "spiritual rescue" overrides Torah law just like rescuing one's physical life, and thus as long as there is a reasonable possibility that the Shabbos invitation will trigger a process that will lead to religious observance, it is allowed, even if this would entail לפני עור.

24. See the aforementioned responsum of the *Kesav Sofer*, who discusses this theory at length.

- 2) If the host invites the guest well in advance of Shabbos, and offers him overnight lodging in his home, he is not causing the guest to violate Shabbos, even if the guest chooses on his own to drive rather than walk. The decision to violate Shabbos was made by the guest, not by the host.
- 3) The prohibition of לפני עור, by definition, requires intent to cause one's fellow to "stumble," and thus if one's goal is to lead the guest toward religious observance, then causing him to drive that evening does not transgress לפני עור.
- 4) According to the Rama, different opinions exist as to whether one may assist a person committing a sin if the assistance is not needed, and he writes that common practice follows the lenient position. And thus since the guest can desecrate Shabbos even without receiving an invitation, no prohibition is entailed according to the lenient view.
- 5) According to the *Dagul Mei-revava*, one may lend nonessential assistance to somebody committing a sin willfully. This might apply in the case of Shabbos invitations, depending on how we classify modern-day nonobservant Jews.
- 6) According to several *Acharonim*, non-essential assistance may be given during the preliminary stages, before the sinful act is committed.

V. Survey of Recent and Contemporary Halachic Rulings

Poskim who ruled leniently:

- 1) Rav Yaakov Kaminetzky²⁵ permitted extending an invitation to a Shabbos meal for the purpose of outreach, as long as one explicitly invites the guest to remain with him throughout Shabbos and prepares a room and food for the guest for all of Shabbos, even if he knows the guest will drive home after the meal.
- 2) Rav Shlomo Zalman Auerbach²⁶ was asked about making a *minyan* for the purpose of outreach, to which nonobservant Jews would travel by car. He rules that such a *minyan* may be held as long as the invitees are offered accommodations so they would not have to violate Shabbos, and one does not need to instruct them not to drive.
- 3) Rav Moshe Sternbuch²⁷ allows inviting nonobservant Jews for a Shabbos meal because the intent is to draw them closer to observance, and not to

25. *Emes Le-Yaakov*, *Choshen Mishpat* 425:5, note 27.

26. *Minchas Shelomo* 2:4:10.

27. *Teshuvos Ve-hanhagos* 1:358.

cause them to “stumble,” and because the host does not instruct them to drive.

- 4) Rav Moshe Soloveitchik of Switzerland²⁸ appears to have allowed extending such invitations.

***Poskim* who ruled stringently:**

- 1) Rav Moshe Feinstein²⁹ was asked whether a *minyan* may be held for nonobservant youths with prizes offered as incentives, given that the participants would likely arrive by car. He ruled that it is certainly forbidden to invite somebody to the program, even if the person lives nearby and could walk. He added that it is uncertain whether it would be permissible to inform people of the program without extending an invitation, and in the end he allowed publicizing the event only if the prizes are reserved for those who arrived by foot. It would appear that Rav Moshe would forbid extending an invitation for a Shabbos meal if it is likely that the guest will come by car.
- 2) Rav Shemuel Vosner³⁰ forbids extending such invitations, emphasizing that in some cases this could transgress the Torah prohibition of לפני עורר.
- 3) Rav Yosef Shalom Elyashiv also forbade such invitations.³¹

28. *Ve-ha'ish Moshe*, vol. 1, p. 127.

29. *Iggeros Moshe* O.C. 1:99. (See also 1:98 and 4:71.)

30. *Shevet Ha-levi* 8:165:6.

31. Cited in *Chashukei Chemed*, Pesachim 22b.



Panel Assembles To Discuss Sex Abuse Cases In Brooklyn

June 10, 2012 10:02 pm

by WINS reporter Sonia Rincon

NEW YORK(CBSNewYork) — Brooklyn District Attorney Charles Hynes and a panel of community leaders met to discuss sex abuse cases within the Ultra-Orthodox Jewish community.

DA Hynes and civil rights attorney Norman Siegel appeared at a public town-hall meeting in Brooklyn on Sunday, along with child advocates, rabbis, and molestation victims.

1010 WINS reporter Sonia Rincon was in Crown Heights...

Hynes has come under fire in the past for his handling of sexual assault allegations in the community.

The District Attorney defended his policy and said that it was unacceptable for anybody with knowledge of sex abuse to fail to report it to the authorities.

Siegel told the assembly that the community could not stop at reporting abuse to rabbis.

“For too long the community’s response to sexual abuse was to tell the victim to go talk to a rabbi,” he said.

Siegel praised the District Attorney for his work on the issue and pledged his continued assistance. He also advised parents that they should never hesitate to report suspected abuse cases to the authorities.

Leaders emphasized the need to involve secular authorities...

Hynes emphasized the need to prevent victims of sexual abuse from becoming victims of retribution within the community.

“We have to protect the victims and not the perverts,” he said.

Rabbi Yousef Blau made it clear that the policy of the community was to involve the authorities if abuse was suspected.

“If one is aware of someone abusing children, one must go to secular authorities,” he said.

Siegel told the assembly that he looks forward to participating in similar meetings in the future.

Does Brooklyn need to change the way it handles sex abuse cases? Let us know in our comments section below...

Copyright © CBS New York

Reporting Child Molesters: מסירה or Obligation?

In recent years, the Orthodox Jewish community has been shaken by numerous tragic revelations of otherwise respected educators who have taken criminal advantage of their role to molest children under their charge. Amid the collective efforts to formulate a proper response to this most unfortunate phenomenon, the question has arisen as to the propriety of reporting abusers to the relevant authorities, such as the police or municipal child welfare services. Jewish tradition has always regarded מסירה — relaying to gentile authorities information about a fellow Jew or his assets — as among the harshest crimes a Jew can commit. When exploring whether or how this prohibition applies in the case of a child molester, we must consider the parameters of מסירה, on the one hand, and on the other, the precise halachic classification of molestation and the long-term danger posed to the victim.

Specifically, we will examine the following questions:

- 1) Does a molester have the halachic status of a רודף (“pursuer”), whom others are allowed to stop through any necessary means?
- 2) Irrespective of the law of רודף, is it permissible to summon the authorities to apprehend a Jew who threatens the wellbeing of other Jews?
- 3) Does the prohibition of מסירה apply to modern-day democratic governments?
- 4) In a case in which someone is suspected of molesting a young boy or girl, how much credence can we halachically give to the child’s testimony?
- 5) Assuming that, in principle, a suspected molester can or must be reported to the authorities, may this decision be reached by anyone, or must one receive a formal *pesak* from a rabbi or *beis din*?

I. Is a Molester a רודף?

We will begin by examining the possibility of assigning to a molester the status of רודף — literally, “pursuer.” Under certain circumstances, one who threatens another person may be stopped through any necessary means, including even by killing him. If a molester, who threatens children, is considered a רודף, then certainly he may and must be stopped through any available means, which, in

contemporary society, would translate into summoning the authorities who have the legal and physical power to arrest and imprison criminals.

The Mishna in *Sanhedrin* (73a) lists three cases in which people are licensed to kill someone who pursues another person: if he is attempting to kill, to engage in forced homosexual relations with another man, or to engage in forced sexual relations with a נערה המאורסה (betrothed girl). The Gemara clarifies that this license is given in all cases in which the person endeavors to commit a capital sexual offense; it is not limited to cases of homosexuality or relations with a נערה המאורסה. This includes an adulterous relationship with a married woman, as well as situations of incest. The *Acharonim* address the question of whether this *halacha* would also apply to one seeking to have forced relations with a *nidda*.¹

Accordingly, some have claimed that a molester should be regarded as a רודף, insofar as he seeks to commit capital sexual offenses. However, this would be true only if the molester commits the sexual act of intercourse with a boy, but not if he engages in other kinds of inappropriate behavior.² Furthermore, in the case of a young girl who has yet to reach adolescence and is thus not considered a *nidda*, even the act of intercourse would not constitute a capital sexual offense, and thus the status of רודף would not apply. (The situation of an adolescent girl would depend on the aforementioned debate concerning one who seeks relations with a *nidda*.) Moreover, when dealing with youngsters who have reached the age of halachic adulthood, the possibility of considering the molester a רודף is limited to forced relations. The law of רודף does not apply to one who seeks to seduce an adult (*Sanhedrin* 73b), and thus in the case of teens, the molester cannot obtain the status of רודף if he entices his victims to engage in relations without coercion.

Others claim that molesters should be treated as a רודף not due to the intent

-
1. The *Avnei Neizer* (Y.D. 461) infers from Rashi's comments in *Sanhedrin* (73b, ד"ה אפגמה, רבה) that the status of רודף applies to one pursuing a woman only if the relationship would render the resultant child a *mamzer*, and thus it would certainly not apply to the case of a *nidda*. Rabbi Akiva Eiger, in his notes to the Rambam (*Hilchos Rotzei'ach* 1:11), also makes this inference from Rashi's comments, noting that the Rambam there appears to disagree. See also *Minchas Chinuch*, *mitzva* 600.
 2. One could argue that a molester should be regarded as a ספק רודף (a person who *might* be seeking to commit a capital offense), as it is possible that he seeks full intercourse, even if most molesters engage in other forms of inappropriate contact. However, the *halacha* regarding a ספק רודף is itself subject to debate. The *Minchas Chinuch* (296:33) writes that such a person is regarded as a רודף and may be killed, whereas Rav Chaim Ozer Grodzinsky rules that the status of רודף is reserved for those who are clearly bent on committing the forbidden act (*Achiezer*, vol. 3, 72:3). The Tosefta in *Sanhedrin* (11:5) appears to support Rav Chaim Ozer's position. See also the comments of Rashi, Tosfos, and *Kovetz Shiurim* regarding הבא במחותרת, *Pesachim* 2b.

to commit a sexual offense, but rather because of the potentially fatal effects of molestation. Victims of sexual abuse often suffer from psychological disorders such as depression and the like, which can often last for many years and can sometimes lead to suicide, God forbid. Given the possible deadly result, it has been argued that a molester is no different from someone attempting to kill another person, as he seeks to inflict upon the victim emotional trauma that can result in suicide.

It should be noted, however, that the aforementioned Mishna listing the sexual offenses included under the law of *רוֹדֵף* makes no mention of one who seeks to engage in forced relations with an unmarried girl. Despite the traumatic psychological effects of rape, the Mishna does not include it in its list of crimes that may be prevented by killing the prospective offender. It thus seems difficult to extend to the status of *רוֹדֵף* to those seeking to commit crimes that inflict emotional pain on the victim, an extension that is never made by the Mishna.

II. Molesters as a Threat to the Public

Even if a molester does not have the status of *רוֹדֵף*, might it still be permissible or obligatory to report him to the authorities for the sake of protecting potential victims? More generally, what halachic means are available to a community when one of their own threatens the public welfare?

The *poskim* address this question in the context of the *Shulchan Aruch's* ruling (C.M. 388:12) allowing communities to report to the gentile authorities one who causes harm to the public:

כל המיצר³ הציבור ומצערן מותר למוסרו ביד עובדי כוכבים אנשים להכותו ולאסרו ולקנסו,
אבל מפני צער יחיד אסור למסרו.

Whoever causes harm or distress to the public — it is permissible to hand him over to the gentile authorities to beat him, imprison him or fine him; on account of distress caused to a single individual, however, it is forbidden to hand him over [to the authorities].

According to the *Shulchan Aruch*, a distinction is drawn between one who threatens the public welfare, who may be reported to the authorities, and one who causes harm to an individual, whom the community is not authorized to report.

The *Sema*, however, commenting on this ruling, establishes an important

3. In the prevalent editions of the *Shulchan Aruch*, this word is written *המוסר*, but the *Shach* and *Vilna Gaon* note that the text should read *המיצר*.

qualification, claiming that the *Shulchan Aruch* refers here only to *צער בעלמא* — a general disturbance or annoyance. In such a case, a community may not report an offender who disturbs only one individual. If, however, the offender causes actual monetary or physical harm, even to one person, then he may certainly be reported to the authorities. The *Sema* refers us to the *Shulchan Aruch*'s earlier ruling (388:7): "Some authorities maintain that one who is beaten by his fellow may go and submit a complaint to the gentiles, even though this will cause the beater great harm..." The *Shach* adds that if one beats other people, it is permissible to petition the authorities to intervene and prevent him from causing further harm, even if the authorities will confiscate the offender's property as a result.⁴

It is clear from the rulings of the *Sema* and *Shach* that one is entitled to report to the authorities a felon who threatens the public welfare, even if he poses a physical or monetary risk only to individuals, and not to the general public.⁵

This ruling also appears in a responsum of the Maharach Or Zarua (*Teshuvos Chadashos* 4):

If the beater is someone who frequently beats, and has repeated [the crime] several times and continues to act freely, and it is clear from his conduct that he plans to beat whomever does not comply with his wishes, it is a *mitzva* for every Jew to notify the judges and authorities and petition them to stop him. And if as a result they would conspire against him and confiscate all his property, the informer has not committed any sin.

It seems clear that a child molester is no different in this regard from one who

4. The *Darchei Moshe*, as cited by the *Shach*, records this ruling in the name of the Maharam Mei-Rizbork and disagrees, noting that a community is not permitted to confiscate the property of even a *מוסר* — someone who reports his fellow Jews to the authorities. If a community does not have license to confiscate a *מוסר*'s property, the *Darchei Moshe* argues, then certainly this may not be done to one who causes other, lesser forms of harm. The *Shach* notes, however, that the Maharam was speaking of petitioning the authorities to prevent further criminal activity, and not of taking punitive measures against an offender. Regardless of the accepted punitive measures for a *מוסר*, a community is certainly entitled to summon the government authorities to prevent someone from causing people harm.

5. On the basis of this ruling, Rav Yosef Efrati rules that if someone is trying to steal, the prospective victim may immediately notify the authorities and does not have to first summon the thief to *beis din*. Rav Efrati applied this ruling to the case of a person who uploaded the entire Artscroll Talmud onto the internet and made it available for free viewing. According to Rav Efrati, Artscroll was entitled to go straight to the police to avoid financial loss.

beats other people. It would thus be permissible — and, in fact, a *mitzva* — to notify the authorities in order to stop the molester from his criminal activity, and this would not constitute מסירה. Indeed, Rav Yosef Shalom Elyashiv, in a responsum printed in the *Yeshurun* journal (vol. 15, p. 641), rules that where there is a legitimate reason to suspect a person of molesting children (רגלים לדבר), he may be reported to the authorities.⁶

III. Applying מסירה to Democratic Governments

Thus far, we have worked under the assumption that the prohibition of מסירה would, in principle, forbid reporting fellow Jews to the gentile government authorities, and the only question is whether in practice this would be permissible for the purpose of public safety. However, this assumption itself — that the law of מסירה is theoretically applicable in contemporary Western society — is far from clear.

One basis for questioning this assumption is a passage in the *Aruch Ha-Shulchan* (C.M. 388:7):

As anyone familiar with history knows, in ancient times people in distant lands had no protection over their bodies or property from bandits and thieves, even those in official positions of power. Even today, as we know, there are several countries in Africa where government officials wantonly rob and steal. But the European monarchs, and especially our lord, the Russian Czar, and his predecessors, as well as the kings of Britain, should be commended for extending their governance over the distant lands so that every person would enjoy protection over his body

6. Rav Elyashiv bases his ruling upon a responsum of the Rashba (3:393) in which the Rashba authorizes community leaders to impose penalties and even administer corporal punishment to felons when they deem such measures necessary for the public welfare (לתיקון המדינה וצורך השעה). Thus, Rav Elyashiv rules, the sages of every generation are licensed to take the measures they deem necessary to protect the public from criminals such as abusers.

I asked Rav Elyashiv's disciple, Rav Yosef Efrati, why Rav Elyashiv resorted to this responsum of the Rashba, when it is clear from the *Sema* and *Shach*, as cited above, that one who poses a threat may be reported to the gentile authorities. Rav Efrati replied that Rav Elyashiv was reluctant to issue a blanket ruling allowing all individuals to notify the authorities about a suspected abuser, which could lead to widespread false accusations. He therefore cited the responsum of the Rashba, which authorizes specifically the *batei din* to take the necessary measures to rein in on dangerous criminals. As we will see later, however, there is halachic basis for allowing even ordinary citizens to report molesters, without obtaining a *pesak* from a rabbi or *beis din*.

and property, such that the wealthy do not have to hide to avoid being robbed and murdered. This is the basis of all the laws of *מסירה* found in the Talmud and halachic literature, as we will, with God's help, explain, for one who informs or reports his fellow to these thieves is indeed pursuing him both physically and financially, and he may therefore be saved [from this sin] by having his life taken.⁷

According to the *Aruch Ha-Shulchan*, the prohibition of *מסירה* applies only to reporting fellow Jews to rogue governments who have no regard for the basic rights of its citizens. Even Czarist Russia, the *Aruch Ha-Shulchan* writes, granted its citizens enough rights to render *מסירה* inapplicable. It goes without saying that this would be true of modern democracies, which guarantee their citizens due process of the law before punitive measures are undertaken, as well as protection of life, limb, and property.

Moreover, several sources indicate that the license to kill a *מוסר*, even if he only informs authorities about a fellow Jew's money,⁸ stems from the clear and present danger that he poses to human life. The *Sema* (388:29), for example, writes that a *מוסר* may be killed because once a Jew's property is exposed to the gentile authorities, he becomes subject to false charges to the point at which, in many cases, he is killed, and thus the *מוסר* has the status of a *רודף*. This is also the implication of Rashi in his commentary to *Bava Kama* (117a), and this point is made explicitly by the Rosh in one of his responsa (17:1):

One who seeks to expose his fellow's property to a thief is compared by the Sages to one who pursues his fellow physically to kill him... Once one falls into the trap, he is shown no mercy; and a Jew's money, too — once it falls into the hands of the thieves, he is shown no mercy. Today they take some, tomorrow they take it all, and in the end he is handed over and killed, as they hope he will confess that he has additional money. He [the *מוסר*] is therefore considered a *רודף*, and may be saved [from his crime] by taking his life.

Accordingly, even if we do not accept the *Aruch Ha-Shulchan's* sweeping claim that *מסירה* does not apply to governments of civilized societies, we would still restrict the prohibition to situations in which conveying information would pose a direct threat to life. In contemporary societies, even if a court makes a wrong

7. This passage is omitted from the most recent edition of the *Aruch Ha-Shulchan*, likely because the printers assumed it was added only to satisfy the censors and does not reflect the author's actual views. Significantly, however, Rav Eliezer Waldenberg (*Tzitz Eliezer* (vol. 19, 52:5), cites this passage, evidently assuming that it was written wholeheartedly.

8. This license is codified in the *Shulchan Aruch* (C.M. 388:10).

conviction, the defendant's life is not put at risk, and it thus stands to reason that the grave prohibition of מסירה does not apply in today's circumstances.⁹

In an oral conversation, Rav Yosef Efrati noted that even if the prohibition of מסירה does not apply to modern democratic governments, reporting Jews to the authorities would nevertheless be prohibited for a different reason. The Gemara in *Gittin* (88b) establishes the prohibition of לפניהם ולא לפני עכו"ם, which forbids resorting to non-Jewish courts to resolve legal conflicts. Aside from the issue of מסירה, reporting an alleged criminal to the gentile authorities essentially amounts to putting him on trial before a non-Jewish court, in violation of לפניהם ולא לפני עכו"ם.

One may, however, dispute this contention on several grounds. First, the rule of לפניהם ולא לפני עכו"ם applies to bringing financial disputes to non-Jewish courts. In the case of a criminal such as a molester, the court system is being used to protect people from harm, not to settle property disputes. Second, in our times, when *batei din* do not have the authority to punish criminals, it is legitimate to resort to the general court system for the vital purpose of reining in criminals. This cannot be compared to situations of financial disputes, which *batei din* are authorized to adjudicate, such that bringing the matter to a gentile court would dishonor Torah law. If a criminal threatens the public, a community's only recourse is the general court system, which has the authority to convict and imprison offenders, and this should thus certainly be permissible.

Moreover, reporting an offender to the police is not the same as summoning another party to court. Even though the accused criminal will likely be prosecuted and put on trial, the Jew who reports him is not bringing him to court. He merely summons the authorities to intervene for the sake of public safety, and they then decide to prosecute. Calling the police thus does not violate the law of לפניהם ולא לפני עכו"ם.

IV. Accepting the Testimony of a Minor

Based on what we have seen, it is permissible, and even obligatory, to report a suspected molester to the authorities once there is sufficient reason to suspect that he indeed poses a danger to other people. The question then must be addressed as to how a credible suspicion is established. If a child claims he or she

9. The Mordechai (*Bava Kama* 9:117) offers a different reason for the prohibition of מסירה, writing that it is "repugnant" (מכוער) to hand over one's money to a gentile ruler. As cited, however, the *Sema* gives the reason that מסירה threatens a person's life, and for this reason the *Shulchan Aruch* allows even killing a מוסר.

was molested, does this complaint suffice as “testimony” to warrant summoning the authorities?

This precise question was addressed by Rav Yosef Shaul Nathanson in his work of responsa, *Sho'el U-Meishiv (Mahadura Kama, 1:185)*:

In 5613, rumors were spread in a certain town about a certain teacher who had been living there for eight years, and the children who studied with him as youngsters are now thirteen years old and older. They now testify that as children, when they learned with him, he defiled them through homosexuality, *Rachamana litzlan...* Two young men — one who is now fifteen years old and the other thirteen — testified that as children, when they studied under him, when they were around nine years old or younger, he would defile them through homosexuality, for they would lie with him in bed in the room where he lived. There is a lot more to the incident that is not suitable for printing.

This was my response. The truth is, I have already elaborated in a responsum that two valid witnesses are required to disqualify a person, and I cited the comments of the *Peri Chadash* and the *Ritva* requiring two valid witnesses to disqualify someone, as it is treated as *דיני נפשות* [a trial for the purpose of corporal or capital punishment]. In this case, then, since they were minors at the time of the incident, they are not accepted as witnesses to testify as adults about what they saw as minors, as stated explicitly in *Choshen Mishpat* (35)... However, according to what the *Maharik* and *Terumat Ha-Deshen* wrote and was codified by the *Rama* in the *Shulchan Aruch*, that in situations where valid witnesses are not needed, even women and minors are accepted as witnesses, in this matter, where certainly there is no possibility of having adults [testify], and there is no possibility of having testimony — because undoubtedly, this person, although he is evil and malevolent, conceals his conduct and plays only with small boys... — it is clear that they are accepted as witnesses. Moreover, it is not as though we are trying to disqualify him from serving as a witness or from taking an oath...

In my view, then, it is proper [for the people] to remove from his head the crown of demagoguery and to protect themselves until he fully repents with appropriate means of self-affliction. He should then return and accept the words of the rabbis, and this should serve as atonement for his sins. But we cannot speak of repentance unless there is a confession.

The *Sho'el U-Meishiv* explicitly allows accepting testimony given by adolescents about events they experienced as children. It seems clear, however, that this

ruling would apply even to the testimony given by children before they reached adolescence. The *Sho'el U-Meishiv* based his ruling upon the Rama's comments regarding a situation in which there is no possibility of finding valid witnesses (C.M. 35:14):

All those who are disqualified — they are disqualified even in a situation in which it is not common to find valid witnesses to testify. All this applies only according to the strict law. Some maintain, however, that there was an ancient provision enacted to accept women's testimony in places where men are not normally found, such as in a women's restroom, or regarding other matters in which women are involved and men are not, and to which men do not normally pay close attention, such as to testify that certain clothes were worn by such-and-such woman and they belong to her.

Therefore, there are those who say that even one woman or a relative or minor is accepted to testify about the beating and degradation of a Torah scholar or about other fights...because it is not customary to summon valid witnesses for this, and there is no time to summon...

Clearly, then, complaints made by a child who claims to have been molested, as long as they sound credible, can be accepted as sufficient grounds for suspicion that warrant appropriate action. Since molesters make sure to commit their crimes in seclusion, and there is thus no chance of their being seen by valid witnesses, a child's testimony may be accepted as grounds for suspicion.

V. Must a Rabbi or *Beis Din* be Consulted Before Reporting a Molester?

In a case in which a person has verified knowledge of a molester, may he notify the relevant law enforcement agency himself, or must he first consult with a rabbi or *beis din* to receive an official *psak halacha*?

The *Yam Shel Shlomo* (*Bava Kama* 3:9) discusses at length the topic of לאִפְרוּשֵׁי מְאִיסוּרָא, the license to use corporal punishment in order to enforce compliance with Torah law. After citing several sources that affirm the right to utilize physical force against Torah violators, the *Yam Shel Shlomo* emphasizes that this applies only to an אָדָם חָשׁוּב וּמוֹפְלָג — a distinguished person who is renowned for his piety, who can be assured to act genuinely *le-sheim shamayim*. The *Yam Shel Shlomo* then proceeds to draw a distinction in this regard between personal religious matters and interpersonal offenses:

But this applies specifically to distancing [people] from other

prohibitions, between a person and God. However, regarding interpersonal matters, such as if one beat his fellow, it is permissible for any person, even a simple man, to rescue his fellow, and he may beat the assailant in order to save the victim.

According to the *Yam Shel Shlomo*, all people are authorized to intervene in order to rescue a victim of crime.¹⁰ This is also the ruling of the Maharam Mei-Rizbork, cited by the *Shach* (C.M. 388:45): “There is a *mitzva* for every person to inform the judge that so-and-so beat so-and-so.”¹¹ This license would certainly apply to molestation, which often involves physical assault that is no different from beating and also inflicts psychological damage that requires professional treatment, and whose effects are often more severe than physical harm.

Accordingly, it would seem that any person who is aware of a molester is authorized, and indeed obligated, to intervene by notifying the relevant government authorities, and he does not have to first consult with a rabbi or *beis din*. To the contrary, consulting with a rabbinic authority could delay the process and expose additional children to risk, Heaven forbid. It seems clear that once a credible suspicion has been established,¹² anyone aware of the situation is required to immediately report the matter to the appropriate law enforcement agency, without any delay and without any consultation, so that offenders can be apprehended and our precious children can be spared the physical and emotional trauma of molestation.

10. Unfortunately, there are those who cite the first section of this passage in the *Yam Shel Shlomo* as a source for requiring consultation with a rabbi or *beis din* before reporting a criminal to the authorities, ignoring the latter segment, where the *Yam Shel Shlomo* rules explicitly that anyone is allowed to intervene to rescue a victim of assault.

11. See above, n. 4.

12. In the absence of רגלים לדבר — credible grounds for suspicion — it would seem that one may not report a suspected offender, as this would undermine his reputation and cause him humiliation without sufficient cause. It is possible, however, that if one can ascertain that the investigation would be done in complete privacy and confidentiality, then even without רגלים לדבר, one may report a suspected abuser, although this issue requires further study.

Kentucky Clerk Still in Contempt of Gay Marriage Order: Plaintiffs

September 22, 2015

Reporting by Steve Bittenbender; Writing by David Bailey; Editing by Miral Fahmy

A county clerk from Kentucky who went to jail rather than issue marriage licenses to gay couples made material changes to the forms upon her return and is not in compliance with a federal court order, lawyers for couples suing her said on Monday.

Rowan County Clerk Kim Davis should be ordered to allow the licenses to be issued under the earlier format or the clerk's office should be put in receivership and fines imposed, the attorneys from the American Civil Liberties Union of Kentucky said in a federal court filing.

The issuance of marriage licenses to same-sex couples in Kentucky and other states has become the latest focal point in a long-running debate over gay marriage in the United States.

Davis, 50, has said her beliefs as an Apostolic Christian prevent her from issuing marriage licenses to same-sex couples. U.S. District Judge David Bunning ordered her jailed for failing to issue licenses in line with a Supreme Court ruling in June that made gay marriage legal across the United States.

Davis, who was jailed five days, was released on the condition that she not interfere directly or indirectly with the issuance of marriage licenses. She returned to work on Sept. 14.

Mat Staver, an attorney for Davis, said on Monday she has made a good faith effort to comply with Bunning's order.

"The ACLU's motion to again hold Kim Davis in contempt reveals that their interest is not the license but rather a marriage license bearing the name of Kim Davis. They want her scalp to hang on the wall as a trophy," Staver said.



Kim Davis addresses the media just before the doors are opened to the Rowan County Clerk's Office in Morehead, Kentucky, September 14, 2015. REUTERS/Chris Tilley

On Friday, the lawyer for Deputy Clerk Brian Mason, who has been issuing licenses since Davis was jailed, told the court Davis confiscated the licenses upon her return and gave him a document that removed references to Rowan County and Davis' office and required him to list his title as a notary public.

The changes run afoul of Bunning's order, the filing by the lawyers for the plaintiffs said. At the minimum, she has created considerable uncertainty for marriage applicants about their licenses and subsequent marriages, the filing said.

Bunning should direct that licenses be issued under the former format and the office reissue the licenses issued in the past week that could be open to legal challenges, it said.

While Davis has said she does not believe the licenses issued are valid, their legality has not been challenged in court. Bunning has said licenses issued while Davis was jailed are valid and the governor has said he had no problem with altered licenses, if the judge considered them valid.

Copyright © reuters.com

What if Kim Davis Were an Orthodox Jew? Issuing Marriage Licenses to Same-Sex Couples

In September 2015, a county clerk in Kentucky named Kim Davis earned international renown when she was imprisoned for refusing to issue marriage certificates to engaged homosexual and lesbian couples. After spending five days in jail, Ms. Davis was released, and she returned to work when an arrangement was made such that all marriage licenses issued by her office would not bear her name or official authorization.

Explaining her position, Ms. Davis said that even a license that she did not directly issue, but which bears her name, effectively “authorizes marriage that conflicts with God’s definition of marriage as a union between one man and one woman [and] violates my deeply-held religious convictions and conscience. For me, this would be an act of disobedience to my God... Whether I personally issue the license or whether one of my deputies issues it, the result is the same. The license is issued under the authority of Kim Davis, County Clerk of Rowan County.”

In the wake of the U.S. Supreme Court’s decision (*Obergefell v. Hodges*) on June 26, 2015, holding that the right to legal marriage cannot be denied to same-sex couples, and as opposition to homosexuality becomes increasingly taboo, many have expressed concern that the rights of those opposing same-sex marriage, including Orthodox Jews, may be threatened. The story of Kim Davis could, potentially, portend similar problems for Jews refusing to participate in activities that tacitly affirm the legitimacy of a homosexual union. In fact, already several months before the Supreme Court’s landmark decision, the owners of a small bakery near Portland, Oregon, were fined \$135,000 for refusing to prepare a wedding cake for a same-sex wedding.

These incidents underscore the urgent need for *poskim* to determine whether, and to what extent, it would be permissible for a Jew to take part in a same-sex couple’s marriage, including registration, wedding arrangements, and so on.

Unlike the vast majority of Torah laws, homosexuality is forbidden even for gentiles, and taking part in a process that lends official approval to such

relationships could therefore potentially violate several halachic prohibitions related to abetting or sanctioning sinful behavior. Specifically, we must consider the possible violation of three prohibitions:

1. לפני עור לא תתן מכשול — “placing a stumbling block before a blind man” (*Vayikra* 19:14), which refers to causing people to sin.
2. מסייע לדבר עבירה — lending assistance to help facilitate a sin. Even in situations in which לפני עור does not apply, because the sinner can commit the offense independently without any assistance, one is nevertheless forbidden to assist him in committing the prohibited act.
3. חנופה לרשעים — “flattering” the wicked in a manner that suggests approval of their wrongdoing.

Officiating at Weddings of Non-Observant Couples

We might compare this question to one that has already been addressed by several halachic authorities, as to whether a rabbi may serve as מסדר קידושין at the wedding of a non-observant couple who clearly have no intention of obeying the laws of family purity, but who would not live together without getting married. Would the rabbi's participation in such a wedding be forbidden on the grounds that it facilitates sinful behavior?

Rav Mordechai Yaakov Breisch addressed this question in *Chelkas Yaakov* (E.H. 75), and ruled that a rabbi may officiate at such a wedding. He notes that since the couple in any event will get married, whether or not the rabbi officiates, this is comparable to a case of handing someone forbidden food to eat when he could have accessed it through other means (חד עיברא דנהרא).

Rav Breisch at first questions this viewpoint, in light of the fact that if the rabbi were to refuse to officiate, the couple would find a different rabbi to officiate, and that rabbi would be in violation of לפני עור. The *Mishneh Le-Melech* (*Hilchos Malveh Ve-Loveh* 4, cited in *Pischei Teshuva*, Y.D. 160) advances the theory that one transgresses לפני עור by facilitating a sin even if the individual could commit the offense without his assistance, if the individual needs someone else's assistance. In other words, even if several people could potentially abet the sinner, and thus no single individual is indispensable to the act, nevertheless, whichever one of them facilitates the sin transgresses לפני עור. The context of the *Mishneh Le-Melech*'s discussion is the case of a money lender who lends on interest. The *Mishneh Le-Melech* asserts that the borrower transgresses לפני עור by accepting such a loan, even though the lender would have certainly found other Jewish borrowers. Since the sinner requires another person's assistance to commit the forbidden act, any person who facilitates the act violates לפני עור,

even though the sinner would have found someone else to help him commit his sin.

Seemingly, Rav Breisch notes, we should apply that same logic to the case of the non-observant couple seeking an officiating rabbi. Whichever rabbi agrees to officiate would appear to violate לפני עור, despite the fact that another rabbi would have been found to officiate if he refused.

Rav Breisch dismisses this argument, however, for several reasons. First, he writes, we might distinguish between the case of a money lender, who might not find a Jew willing to pay interest in violation of Torah law, and the case of a non-observant couple, who would get married even if they could not find a rabbi to officiate. The *Mishneh Le-Melech* might limit his ruling to a situation similar to that of the money lender, where it is possible, albeit unlikely, that the lender would be unable to find an abettor for his sin, and thus one who abets his sin by borrowing on interest violates לפני עור. In the case of a couple wishing to get married, however, they would get married with or without an officiating rabbi, and thus a rabbi who agrees to officiate is not considered to have “placed a stumbling block” before them.

Additionally, Rav Breisch notes, several *poskim* dispute the *Mishneh Le-Melech*'s view, and maintain that the prohibition of לפני עור does not apply if the transgressor can find other people to facilitate his violation. One example is a responsum of the Maharsham (2:184), in which he permits a Jew in Cracow to lease a storefront property to a Jewish barber who would work on Shabbos. The Maharsham does not even cite the *Mishneh Le-Melech*'s position, and rules that since the barber will find another Jew to lease him property, לפני עור does not apply. Moreover, Rav Breisch contends that in the case of a non-observant couple seeking an officiating rabbi, a rabbi might agree to perform the ceremony because he regards this as a *mitzva*, enabling a Jewish man and woman to marry in a halachic manner. Thus, even if we were to conclude, in principle, that officiating is forbidden, nevertheless, the couple would in all likelihood find a rabbi who considers it permissible and even laudable. Rav Breisch argues that the *Mishneh Le-Melech*'s position only applies to facilitating something which is obviously prohibited, such as lending with interest. But in this case, where other rabbis will reach the conclusion that officiating at the wedding is not prohibited at all, there is no problem serving as the officiating rabbi since the transgression of לפני עור is not inevitable.

This line of reasoning would likely apply to our discussion as well. Even if the Orthodox Jewish clerk refuses to grant the homosexual couple their marriage license, they will undoubtedly complete the registration process through a different office, or they will live together without a marriage license. Therefore,

it stands to reason that processing the registration request would not constitute a violation of לפני עור.

A *Shadchan's* Quandary

We still need to determine, however, whether this would violate the prohibition of מסייע לדבר עבירה. A possible precedent may be found in a responsum of the Netziv (*Meishiv Davar* 2:32) which discusses the question of whether a *shadchan* (matchmaker) may make a match between a man and woman knowing that they will not observe the family purity laws. The Netziv cites earlier sources that limit the prohibition of מסייע לדבר עבירה to assistance lent to the sinner at the time of the forbidden act, as opposed to lending assistance that helps facilitate a sin at a later time. In light of this distinction, the Netziv asserts that suggesting a match does not transgress this prohibition, since the couple will not violate the family purity laws until much later. Moreover, the Netziv adds, lending assistance to sinners is permitted for the purpose of earning a livelihood, and therefore one who earns money from matchmaking is allowed to make matches that would result in Torah violations.

Rav Moshe Feinstein cites the Netziv's ruling in *Iggeros Moshe* (E.H. 4:87), in discussing the question of officiating at a wedding of a couple who will not observe the family purity laws. He notes that a distinction might be drawn between matchmaking and officiating at the wedding, as the latter situation should perhaps be regarded as assistance lent at the time of the sinful act. Nevertheless, Rav Moshe adds, the Netziv's ruling that מסייע is permitted for the sake of earning a livelihood would apply to a rabbi whose formal duties to his congregation require him to officiate at weddings regardless of the couple's level of observance. Moreover, Rav Moshe points to the ruling of the *Shach* (Y.D. 151:6) that the prohibition of מסייע does not pertain to the case of a מומר — a person who rejects the authority of Torah law. The *Dagul Mei-Revava* (Y.D. ad loc.) extends this position even further, claiming that מסייע does not apply any time one seeks to intentionally commit a sin. According to the *Dagul Mei-Revava*, the prohibition of מסייע לדבר עבירה applies only to helping someone unwittingly violate the Torah. Rav Moshe writes that this view can certainly be taken into account to permit rabbis to officiate at the wedding of a non-observant couple, especially when this is necessary for a rabbi's livelihood.

It would certainly appear that this ruling would also apply to a clerk whose job requires issuing marriage licenses even to homosexual couples. Since the couple knowingly commits the violation, and since the clerk needs to issue the license for his or her livelihood, the prohibition of מסייע does not apply.

Life-Saving Flattery

As mentioned, however, in addition to the prohibitions of לפני עור and מסייע, we must also consider the possibility that issuing such a license might fall under the prohibition of חנופה — flattering sinners. In order to determine whether this is indeed the case, we must briefly explore the definition and parameters of this prohibition.¹

The Talmudic source of this prohibition is the Mishna in *Maseches Sota* (41a) which recounts that the sages who had assembled in the *Beis Ha-Mikdash* once complimented the sinful King Agrippas. The Gemara (41b) relates that a decree of annihilation was issued against the Jewish People at that time, because they flattered a wicked man.

The *Sefer Ha-Yerei'im* includes the prohibition of חנופה in his listing of the Torah's commands (248), citing as the Biblical source the verse toward the end of *Sefer Bamidbar* (35:33), ולא תחניפו את הארץ. He defines the prohibition as follows:

כל השומע דבר עולה ושאינו הגון או רואה דבר רע ואמר טוב הוא, או שותק, ואינו מתוך יראה לא מגופו ולא מממונו, אלא מתוך רשע לבבו, או חושב בלבבו פן יחרה אפו עלי ויתקוטט עמי ואיני מפסיד בקטיטתו כי אם חסדו ואהבתו, נקרא חנף.

Whoever hears something sinful and improper, or sees something evil and says that it is good, or remains silent, and this is not because of fear for his body or property, but rather because of his evil-hearted nature, or because he thinks to himself, “He might become angry with me and fight with me, and all I will lose if he fights with me is his favor and affection” — he is considered a flatterer.

According to the *Yerei'im*, the prohibition of חנופה, by definition, does not apply to flattering for the sake of saving oneself from physical or financial harm. The prohibition forbids engaging in flattery due to genuine approval of the individual's sinful conduct or to earn that individual's favor and affection. It is entirely permissible to flatter a sinner when this is necessary to protect oneself.

Similarly, *Tosfos* (*Sota* 41b, ד"ה כל המחניף) write that flattery is permissible in situations of danger, noting the incident recounted in *Maseches Nedarim* (22a) in which Ula complimented a murderer on the way he killed somebody, in order to protect himself from the killer, who would have otherwise killed him, too. After the incident, Rabbi Yochanan assured Ula that he acted appropriately in light of the life-threatening situation he faced.

1. The reader is referred to the first volume of *Headlines*, chapter 14, where the definition of חנופה is discussed at length in reference to the permissibility of voting for a political candidate running on a platform that conflicts with Torah values.

Surprisingly, however, Rabbeinu Yona takes a different view in his *Sha'arei Teshuva* (3:187–188). Rabbeinu Yona delineates nine different forms of forbidden חנופה, the first of which is forbidden even in the face of life-threatening danger:

החלק הראשון – החנף אשר הכיר או ראה או ידע כי יש עול בכף חבירו וכי החזיק בתרמית או כי יחטא איש בלשון הרע או באונאת דברים, ויחליק לו לשון הרע לאמר לא פעלת און... וחיוב האדם למסור עצמו לסכנה ואל ישיא את נפשו עון אשמה כזאת.

The first category — the flatterer who discerns, sees, or knows that his fellow has perpetrated evil, acted with deceit, or sinned through negative speech or through abusive speech, and he flatters [the wrongdoer] with an evil tongue, saying, “You did no wrong”... A person must expose himself to danger rather than bear this guilt upon his soul.

Rabbeinu Yona proceeds to note the people’s flattery of Agrippas, which the Gemara condemns despite the fact that they presumably complimented him in order to protect themselves. Additionally, Rabbeinu Yona cites Moshe Rabbeinu’s admonition to the newly-appointed judges in the wilderness, לא תגורו מפני איש (*Devarim* 1:17) — that they should judge fairly and accurately even in the face of threats.

The question obviously arises as to why one would be required to risk his life to avoid violating חנופה. It is generally assumed that the concern for human life overrides all Torah prohibitions with the exception of idolatry, murder, and sexual immorality. On what basis does Rabbeinu Yona forbid flattery even for the sake of protecting one’s life?

The answer likely emerges from the comments of the Maharshal in his *Yam Shel Shlomo (Bava Kama 4:9)*, where he writes, אסור לשנות דברי תורה אף כי הסכנה, וחיוב למסור עצמו עליה — “It is forbidden to distort the words of Torah, even in the face of danger, and one must surrender himself for it.” The Maharshal makes this comment in reference to the story told in the Gemara (*Bava Kama* 38a) of two Roman officials who were sent by the Roman government to study the Jews’ Torah. After these two officials studied with the Jews, they accepted everything except for the law that absolves a Jew from liability if his ox kills a gentile’s ox, but imposes liability upon a gentile whose ox gores a Jew’s ox. The Maharshal notes that the Jews who taught these two officials informed them of these laws despite the grave danger to which they would be exposed. Rather than alter the content in order to protect the Jews from the hostility of the Roman authorities, the scholars taught the Roman officials the truth. The reason, the Maharshal explains, is because it is forbidden to distort the Torah even to protect against life-threatening danger. He writes:

לומר על הפטור חייב או להיפך היה ככופר בתורת משה – מה לי דבור אחד, מה לי כל התורה.

Saying that one who is exempt is really obligated, or vice versa, would be akin to denying the Torah of Moshe. What difference does it make if it is one precept or the entire Torah?

Distorting even a single law of the Torah amounts to rejecting the Torah's authenticity, and thus constitutes heresy. As such, one is required to surrender his life rather than falsify any part of the Torah.

This premise perhaps underlies Rabbeinu Yona's ruling that חנופה is forbidden even in the face of danger. In emphasizing the particular gravity of flattery, Rabbeinu Yona writes:

והנה זה ביד החנף האויל עון פלילי כי לא יקנא לאמת, אבל יעזור אחרי השקר ויאמר לרע טוב וישם חושך לאור.

This nefarious flatterer is guilty of a grievous offense because he is not zealous for truth, and instead resorts to falsehood, saying that evil is good and turning darkness into light.

Flattery is a “grievous offense” because it distorts God's law, misrepresenting good as evil and evil as good. For this reason, in line with the Maharshal's ruling, Rabbeinu Yona maintains that flattery is forbidden even in situations of life-threatening danger. Thus, Rabbeinu Yona cites as proof Moshe's admonition to judges not to fear the consequences of a truthful sentence. They must speak the truth and issue accurate rulings that correctly reflect Torah law, even in the face of danger.²

However, as noted earlier, *Tosfos* do not follow this view, but instead maintain that one is not obligated to surrender his life to avoid חנופה, drawing proof from Ula's flattery of a murderer. The question we need to address is whether *Tosfos'* ruling indicates that they do not accept the Maharshal's view that one must risk his life to avoid distorting Torah law, or if some distinction may be drawn between the Maharshal's discussion and the situation faced by Ula.

Honoring a Sinner in the Synagogue

Rav Moshe Feinstein discusses *Tosfos'* view at length in the context of the situation faced by a synagogue that wished to give honor to a prominent member

2. The source of Rabbeinu Yona's comments is the *Sifrei*, cited by the *Sefer Ha-Chinuch* (415):

שמה תאמר ירא אני מאיש פלוני שמה יהרגני או יהרוג אחד מבני ביתי, שמה ידליק את גדישי או שמה יקצוץ את נטיעותי, תלמוד לומר לא תגורו מפני איש.

who had married a non-Jewish woman (*Iggeros Moshe*, O.C. 2:51). This member, a wealthy physician, was exceedingly generous and actively involved in the community, whose members turned to him and relied upon him for assistance and support. The congregation's leaders were concerned that if they did not show him honor in the synagogue, such as by inviting him to open the ark, he might leave, denying the members access to this vital source of support.

Based on his analysis of *Tosfos'* position, Rav Moshe permitted the congregation to give the man honor. Although one must generally surrender his life to avoid distorting the Torah, as the Maharshal writes, Rav Moshe draws a subtle distinction between explicit distortion of Torah and expressing approval of sin. Ula did not explicitly say that murder is permissible; he complimented the murderer for the “impressive” manner in which he slit the victim's throat.³ This could be understood to mean that the killer acted in accordance with appropriate protocols for people like him. Under normal circumstances, expressing approval of sin in this manner is forbidden, but it is permissible for the purpose of saving one's life. It is only the explicit distortion of Torah — such as stating clearly that the Torah sanctions murder — that is forbidden even in the face of danger.

On this basis, Rav Moshe asserts that the entire prohibition of חנופה refers to approving of sinful behavior. If this is done in a manner that explicitly distorts Torah law, then it is forbidden even for the sake of saving one's life, whereas expressing approval without explicitly misrepresenting the law is allowed in situations of danger. However, giving honor and complimenting a sinner for his favorable qualities, when it is clear that he is not being commended for his sinful conduct, is entirely permissible, and does not fall under the category of חנופה at all.⁴

Clearly, Rav Moshe forbids lending tacit approval to sinful behavior except when this is necessary to avoid danger. Thus, in the situation of a clerk processing marriage licenses, it would seem that issuing a license to a homosexual couple would be forbidden on the grounds of חנופה. Even though the clerk issues the license simply as part of his or her job, nevertheless, doing so implies approval of the marriage, and would therefore seemingly fall under the strict prohibition of חנופה. Especially when we consider the public and permanent nature of this expression of approval — a certificate that will be kept forever in

3. The Gemara relates that the killer turned to Ula and asked, יארת עבדי (“Did I do this well?”), and Ula answered in the affirmative.

4. Rav Moshe does not discuss in this responsum Rabbeinu Yona's ruling and how it may be reconciled with the story of Ula. See *Yad Ketana to Hilchos Dei'os* (10:14), who suggests a number of possible answers.

the local government's records — it seems clear that one would not be allowed to participate in the issuance of such a document.

INTERVIEW

Rav Dovid Cohen
on *Headlines with Dovid Lichtenstein**

To my mind, what she [Kim Davis] did was a great קידוש ה'. If a Jew would ask me what to do [in that situation], I would say that according to *halacha*, you are required to do what she did, because of a Rabbeinu Yona... Rabbeinu Yona says a person is obligated to give his life not to violate this sin [of חנופה]. He maintained that it's a חילול ה', and for חילול ה', it's יהרג ואל יעבור [one must give his life when necessary to avoid violating this sin]. For a person to say, "It's OK. There's such a thing as marriage between identical sexes" — it's a חילול ה', because the Torah says it's a *to'eva* [abomination]... I believe that halachically, if you're obligated to let yourselves be killed, then certainly you're obligated to lose *parnasa*.

* Broadcast on 29 Elul, 5775 (September 12, 2015).