



Geirus in Halacha (1)

Show# 84 | September 24th 2016

רמב"ם הלכות איסורי ביאה פרק יג הלכה יד-טז

אל יעלה על דעתך ששמשון המושיע את ישראל או שלמה מלך ישראל שנקרא ידיד יי' נשאו נשים נכריות בגיותן, אלא סוד הדבר כך הוא, שהמצוה הנכונה כשיבא הגר או הגיורת להתגייר בודקין אחריו שמא בגלל ממון שיטול או בשביל שררה שיזכה לה או מפני הפחד בא להכנס לדת, ואם איש הוא בודקין אחריו שמא עיניו נתן באשה יהודית, ואם אשה היא בודקין שמא עיניה נתנה בבחור מבחורי ישראל, אם לא נמצא להם עילה מודיעין אותן כובד עול התורה וטורח שיש בעשייתה על עמי הארצות כדי שיפרוש, אם קבלו ולא פירשו וראו אותן שחזרו מאהבה מקבלים אותן שנאמר ותרא כי מתאמצת היא ללכת אתה ותחדל לדבר אליה. לפיכך לא קבלו בית דין גרים כל ימי דוד ושלמה, בימי דוד שמא מן הפחד חזרו, ובימי שלמה שמא בשביל המלכות והטובה והגדולה שהיו בה ישראל חזרו, שכל החוזר מן העכו"ם בשביל דבר מהבלי העולם אינו מגירי הצדק, ואעפ"כ היו גרים הרבה מתגיירים בימי דוד ושלמה בפני הדיוטות, והיו ב"ד הגדול חוששין להם לא דוחין אותן אחר שטבלו מכ"מ ולא מקרבין אותן עד שתראה אחריתם. ולפי שגיר שלמה נשים ונשאן, וכן שמשון גייר ונשא, והדבר ידוע שלא חזרו אלו אלא בשביל דבר, ולא על פי ב"ד גיירום חשבן הכתוב כאילו הן עכו"ם ובאיסורן עומדין, ועוד שהוכיח סופן על תחלתן שהן עובדות כו"ם שלהן ובנו להן במות והעלה עליו הכתוב כאילו הוא בנאן שנאמר אז יבנה שלמה במה.

רמב"ם הלכות איסורי ביאה פרק יד הלכה ב

ומודיעין אותו עיקרי הדת שהוא ייחוד השם ואיסור עכו"ם, ומאריכין בדבר הזה ומודיעין אותו מקצת מצות קלות ומקצת מצות חמורות ואין מאריכין בדבר זה, ומודיעין אותו עון לקט שכחה ופיאה ומעשר שני, ומודיעין אותו עונשן של מצות, כיצד אומרים לו הוי יודע שעד שלא באת לדת זו אם אכלת חלב אי אתה ענוש כרת, אם חללת שבת אי אתה ענוש סקילה, ועכשיו אחר שתתגייר אם אכלת חלב אתה ענוש כרת, אם חללת שבת אתה ענוש סקילה, ואין מרבין עליו, ואין מדקדקין עליו, שמא יגרום לטרדו ולהטותו מדרך טובה לדרך רעה שבתחלה אין מושכין את האדם אלא בדברי רצון ורכים וכן הוא אומר בחבלי אדם אמשכם ואח"כ בעבותות אהבה.

שו"ת אגרות משה יורה דעה חלק א סימן קסא

בדבר אלו הלוקחים ילדים מנכרים לגדלם כבנים שקורין אדאפטירן /אימוץ/ כל אייר תשי"ד. מע"כ ידידי הרב הנכבד מוהר"ר יצחק מאיעווסקי שליט"א.

בדבר אלו שלוקחים ילדים שנולדו מנכרים לגדלם כבנים שקורין אדאפטירן איך להתנהג. הנה צריכים גרות ובאשר הם קטנים צריך למולם ולהטבי' ע"ד ב"ד לכן צריך להכין ג' אנשים כשרים ואינם קרובים זה לזה שהם יהיו הב"ד לכוין שהמילה תהיה לגרות לזכותו. והמוהל צריך לברך למול את הגרים וברכת להכניסו אין לברך. ואח"כ מברך אחד על הכוס בנוסח זה בא"י אמ"ה אקב"ו למול את הגרים ולהטיף מהם דם ברית שאלמלא דם ברית לא נתקיימו שמים וארץ שנאמר אם לא בריתי יומם ולילה חקות שמים וארץ לא שמתי בא"י כורת הברית עיין ביו"ד סי' רס"ח סעי' ה' ובט"ז שם ס"ק י"ב וכן הוא בש"ך /יו"ד/ סי' רס"ז ס"ק כ"ג בסופו. וטוב יותר שלא לומר עתה שוב כלום ולא לקרא לו עתה שם כיון שעדין מחוסר טבילה אלא כשיגדל קצת עד שיהיה ראוי לטובלו שהוא כשיהיה ערך בן שתי שנים שאז יטבלוהו ג"כ במעמד ב"ד שהם ג' אנשים כשרים שיחדום לכך ויכוונו להטבילו לזכותו לשם גרות ובמקוה כשרה ולעיין שלא יהיה דבר חוצץ בגופו ובשערו ויעשה גר, ואז יקראו לו שם ויברכוהו אז בנוסח זה או"א קיים את הילד הזה לישראל ויקראו שמו בישראל פב"פ על שם המגדלו, כי אף שבעצם היה צריך לומר בן אברהם אבינו אבל כיון שרוצה המגדלו שיקראו על שמו יכולין לעשות כן כי יכולין לקרא לאדם שהוא בן המגדל ואין לחוש לקלקול דשמה יקדש אחת מקרובי המגדל ואשתו ויאמרו שאין הקידושין תופסין משום שיאמרו שהוא בנם דלא שכיח שיקדשו בזמננו קרובות שאין קידושין תופסין. וגם הא יהיו מוכרחין לגלות לו קודם שיעשה בן י"ג שנה שהוא בן נכרים שגיירוהו דאל"כ יש לחוש שימחה כשיתודע אף כשיהיה בן עשרים ויותר ויתבטל הגרות ולכן יהיה אסור להשיאו אשה וממילא ידעו שאינן קרובות. וידלג מישמח האב עד צוה אותו אלקים ויאמר הודו לה' כי טוב כל"ח פלוני הקטן גדול יהיה ויכנס לתורה ולחופה ולמע"ט.

ואם יתביישו ולא ירצו שידחו קריאת השם עד אחר הטבילה יכולים לקרא לו שם גם תיכף אחר המילה אבל טוב לדלג תיבת לישראל אלא לומר קיים את הילד ויקראו שמו פב"פ וזה הקטן גדול יהיה ויכנס לטבילה לקדושת ישראל ולתורה ולחופה ולמע"ט. וכשיגדל קצת עד שיהיה ראוי לטובלו יטבלוהו במעמד ב"ד ועל דעתם לכוונת גרות לזכותו.

ואם היא ילדה אין לקרא לה שם עד שתגדל קצת שתהיה ראויה להטבילה ויטבלוה במעמד ב"ד ועל דעתם לכוונת גרות לזכותה ואז יקראו לה שם תיכף אחר הטבילה ואין צורך לחכות על יום קריאה כי בשעת הטבילה עדיף. וג"כ יצטרכו לגלות לה קודם שתעשה גדולה שהוא שתהיה בת י"ב שנה שהיא בת נכרים מטעם דלעיל. ובדבר הבשר המסתובב תחת האש ונצלה כך אם מותר בלא מליחה לע"ד נראה להתיר, שאין חלוק באיזה מקום הוא האש אם אך נצלה מזה עד שראוי לאכילה הוא צלי המתיר. אבל צריך לראות שלא יגע הבשר בכותלים ולא למטה ויהיה שם כלי שיזוב לשם הדם. ידידו, משה פיינשטיין

שו"ת אגרות משה יורה דעה חלק א סימן קסב

בענין אדאפטירן קינדער שעושין במדינה זו כ"ג מנ"א תשי"ז. מע"כ ידידי הנכבד מר ר' ברוך שטערנפעלד שליט"א.

הנה בדבר ענין אדאפטירן קינדער כאופן שעושין במדינה זו יש ענין שלא טוב בשל ילדי ישראל ולא טוב בשל ילדי נכרים ולא ראי זה כראי זה. דבשל ישראל צריך מתחלה לידע שאינו ממזר ולא שתוקי ולא אסופי דהוא לחקור שמא האם היא אשת איש שהלך בעלה ממנה בלא גט כשר וזינתה וילדה שהוא ממזר מספק דאם מנכרי אינו ממזר. ואף כשנודע שהאם היא פנויה יש לחוש שמא הבועל הוא בעל אחותה אם יש לה אחות נשואה או היה בן אחיה או בן אחותה אם יש לה קרובים כאלו שנגדלו כבר שראוין להוליד.

ואף כשנודע שהיא פנויה שאין לה אחות נשואה ולא בן אח ובן אחות גדולים שלכן הולד כשר ואף שהוא בן הנדה מותר לקהל וגם אם היא בת מותרת לכהונה, מ"מ יש לאסור כשלא ידעו מי הוא אביו ומי היא אמו כדי שלא יבא במשך הזמן כשיגדלו לישא אחיו ואחותו מאב או מאם כמפורש זה ביבמות דף ל"ז שאסור להשכיח שם האב וה"ה שאסור להשכיח שם האם שמא יבא מזה שישא אח את אחותו ובכאן איכא למיחש גם לשמא ישא את בתו ואת אמו. וצריך לכל הפחות שיהיה ידוע אצל אחד מי האב ומי האם כדי שכשיבואו לכלל נישואין ישאלו ממנו אם הם קרובים האסורין זה לזה. ורק אם כבר נשתקע שם האב והאם ששוב אינו מקלקל יותר אין לאסור דמה עליו לעשות ויהיו מותרין לישא ולהנשא משום דאזלין בתר רובא. אבל אם עדין לא נשתקע ועל ידו ישתקע אסור מקרא דומלאה הארץ זמה.

וחסרון זה ליכא בשל נכרים דאין בהן ממזרות ולא איסור קרובות לכשיתגיירו. אבל מ"מ צריך להודיעו קודם בן י"ג לזכר וקודם בת י"ב לנקבה משום שרשאין אז למחות על הגרות ואז עדין הם תחת השפעת המגדלים אותם שיש לסמוך שלא ימחו עד אחר שיהיו בן י"ג ובת י"ב ואח"כ לא יוכלו שוב למחות. אבל כשלא יודיעו אותם הרי יוכלו למחות לעולם כל זמן שיתודעו. ולבד שמסתבר כן דפשוט שהא שאינה יכולה למחות אחר שגדלה שעה אחת דהוא משום דרוצית בזה וחזינן שהיה זכות ברור אבל בלא ידיעה לא חזינן מגדלותה כלום שהיא שמחה בזה, יש לזה קצת ראייה מהג"א כתובות דף י"א שכתב אף על גב דאי מחית הוי עכו"ם יכול גר קטן לישא בת ישראלית עיין שם שלכאורה לא מובן הא אף קטן ישראל אינו יכול לישא אשה דלא תקנו נישואין לקטן כדאיתא ביבמות דף קי"ב. ודוחק לומר שהוא אליבא דר"י בר ברזילי דרוב הראשונים פליגי עליה עיין בפ"ת אה"ע סימן מ"ג סק"א. ואף בסמוך לפירקן שאיכא דסברי שרשאי וגם איכא מצוה הוא דוקא כשהשיאו אביו עיין בב"ש סי' א' סק"ג ובבאה"ט סק"ה. ולכן נראה לפרש שהוא על גר קטן שנגדל ולא הודיעוהו שהוא גר, דרשאי לישא בת ישראל ולא חיישינן דשמא ימחה כשיתודע. ואף להחת"ס חיו"ד סי' רנ"ג דביש לו זכות גדול אינו יכול למחות כגון בנתגיירו אבותיו שלא היו רוצים לגדלו אם לא יהיה גר כמותם נמי בכאן לא שייך זה דאם לא היה ישראל זה לוקח אותו לגדלו ולהחיותו ימצאו הרבה נכרים במדינה זו שהיו לוקחים אותו לגדלו ולהחיותו בנכריות ובהפקרות ונשאר רק הזכות שנעשה גר שזכות זה הא לא נחשב זכות ברור כ"כ ויוכל למחות אף להחת"ס.

ובעצם אני מסופק בלא הודיעו לו שאפשר שיתודע בגדלותו שאז יש לו כבר תאוות מרובות שאין לסמוך לומר שאנן סהדי שלא ימחה כשיתודע כמו שאנו אומרים בקטן שיתודע שתיכף כשנגדל שהוא רק בן י"ג ובת י"ב אין להם תאוות כ"כ והוי רובא דרובא שלא ימחו, שלכן אין חוששין לשמא ימחה ומברכין על הטבילה ודינו לכל דבר כישראל כדאיתא הטעם בחת"ס שם דכשלא יודיעו לו שיש לחוש שיתודע בגדלותו שיש לו כבר הרבה תאוות ונסינות אולי יש לחוש ואין להתירו בבת ישראל. ולומר שנסמוך שלא יתודע לעולם לא מסתבר כלל דהרבה אופנים מזדמן שמתודעים.

ואף שמהג"א שהזכרתי לפ"מ שבארתי דאיירי בלא הודיעוהו שיוכל למחות כשיתודע ומ"מ כתב שמותר לישא ישראלית ראה דגם בזה אין חוששין מטעם דכיון שהרגילוהו בדת ישראל תלינן שרובא דרובא לא ימחו כשיתודעו אף בגדלותם, אבל הא אין זה ראה ברורה דהא יש לדחות דסובר הג"א כר"י בר ברזילי וכהסוברין דסמוך לפירקן רשאיין אף בלא השיאו אביו שאז איירי הג"א בנשא בקטנותו וביודע שהוא גר שזה אם יגדל שעה אחת ולא ימחה שוב לא יוכל למחות והוא אין לו תאוות כ"כ ואף שהוא דוחק מ"מ אפשר לפרש כן. ולכן בלא הודיעו לו הוא ספק שמא יש לחוש שימחה כשיתודע בגדלותו שיש לו תאוות מרובות. ואף שלפ"ז ליכא ראה מהג"א שבלא הודיעו לו יכול למחות כשיתודע בגדלותו אבל לזה א"צ ראה דמסברא הוא ברור. ולכן צריך להודיעו קודם גדלותו ויש לסמוך שלא ימחה כדלעיל.

ובעצם יש עצה שלא יוכל למחות דהישראל יקנה בהמעות שנתן עבור הולד שיהיה לעבד ויחשוב בלבו שעיקר קנינו הוא ע"מ לשחררו ובלא זה לא היה קונוהו ויהיה אז רשאי לשחררו ולא יעבור על העשה דלעולם בהם תעבודו ויהיה אחר השחרור בקדושת ודין ישראל כמו גר. וזה לא יוכל למחות. וממילא לא יהיו מחוייבים להודיע לו שהוא אינו אביו ואמו ולא שנולד מנכרים והשחרור צריך לעשות בשטר ע"י אחד שיזכה עבורו בתורת זכיה וצריך לעשות השחרור אצל רב מובהק שידע איך לכתוב השטר שחרור כדין ולמוסרו כדין. ואף שמצינו רק שנכרי יכול למכור בניו ובנותיו לעבדות ברמב"ם פ"ט מעבדים ה"ב ובש"ע /יו"ד/ סי' רס"ז סעי' י"ז ולא הוזכר שגם האם יכולה למכור, מסתבר שגם היא יכולה אף שאין לי ראה לזה דמה שלדין דמי ולדות הוא שייך רק לבעל הוא רק דין שנאמר רק בישראל ולא בנכרים. ובפרט כיון שהבעל אינו חושש והניח להאשה לעשות עם הולד כרצונה למכור הוא כנתן לה זכותו בהולד.

אך יש לעיין כשלא דברו זה עם האב והאם והם מסרו הולד כבר לסרסור שאולי לא היו רוצים למכור אדעת עבדות וגם מחמת שאסור זה בדינא דמלכותא בכאן א"כ אולי הוא כהתנו שהמכירה היא רק להחזיקו כבן. ומעצמם שיטבלוהו לעבדות מצינו זה רק כשקנה אותו הישראל לכה"פ ידיו שהוא ענין עבדות ולא בקניה כזו שהוא לבן שבכלל אין שייך קניה כזו אלא הוא נתינת ממון בעלמא על מה שמניחין שיקח בנם, וא"כ אולי לא יכולין לטובלו בע"כ לשם עבדות. אך אולי על עבדות כזה שידעו שישחרר אותו לא היה איכפת להו למכור וגם דינא דמלכותא לא אסר זה כיון שסופו שיהיה לו לבן ולכן יוכל לטובלו לשם עבדות ולשחררו אח"כ. וצ"ע לדינא לכן אין לעשות זה אא"כ ידברו עם האב או עם האם שמתרצין למוכרו לעבדות.

ואם הולד בת תהיה אסורה לכהן כי גיורת ומשחררת אסורה לכהן ומחלוקת הראשונים בפחותה מבת ג' שנים
אם הוא איסור לאו מדין זונה או איסור עשה הנאמר בקרא דיחזקאל דבתולות מזרע בית ישראל ועיין באה"ע סי'
ו' בב"ש סק"כ.

ואם הוא ולד ישראלית שילדה מעכו"ם הוא ולד כשר לישראל ופסולה לכהונה אבל ג"כ צריך לידע שם האם כדי
שלא יבא מכשול לישא את אחותו מאמו ואחות אמו או להנשא לאחיה מאמה.

ואם לעצתי תשמעו אין צריך להכניס זרע נכרים כי אין בזה שום צורך ותכלית ורק כשבא גם מעצמו להתגייר
לשם שמים צריך לקבלו. ידידו, משה פיינשטיין

פתחי תשובה יורה דעה סימן רסח ס"ק ח

יכול למחות משיגדיל עיין בספר תפארת למשה שכתב דאם היתה הורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה כגון
שנתגיירה עובדת כוכבים מעוברת אינו יכול למחות ע"ש באורך [ובתשובת ח"ס סימן רנ"ג העלה דאפילו גם
לידתו שלא בקדושה כל שנתגיירו עמו אחד מאבותיו אינו יכול למחות מאחר שדעת הרי"ף פרק החולץ דלעולם
אינו יכול למחות אפילו גיירוהו ב"ד ובה"ג שכל דבריו דברי קבלה פסק עכ"פ בהביאוהו אבותיו אפילו לא נתגיירו
עמו אינו יכול למחות וקרוב לודאי שגם דעת הרמב"ם הוא כן ובשיטה מקובצת הביא רבים מהפוסקים דפסקו
דעכ"פ בנתגיירו עמו אינו יכול למחות ובהרא"ש פ"ק דכתובות לא מצינו שחולק להדיא על זה א"כ אין ספק דהכי
הלכתא. וכתב עוד היכא דיכול למחות ודאי דמיעקר עקר הגירות למפרע והיין הנשאר שנגע בו קודם מחאתו
הוא ככל מגע עובד כוכבים קטן ביין שלנו ואם בא על בת ישראל בהיותו בן ט' נפסלה מהכהונה כו' אך אנו אין
צריכין לחוש לזה כלל שמא ימחה ולכן מברכין בשעת טבילה ומניחין אותו ליגע ביין או להנשא לאיש או לישא
ישראלית כו' עש"ב]:

נשמת אברהם

שעדיין לפני ארבעים יום וכו', משא"כ הכא עדיין חסר מעשה להביא לגוף האם. לדעתי ברור דגם לבה"ג אסור לחלל-שבת בזה דע"כ לא התיר בה"ג לחלל שבת על העוברין אפילו לפני ארבעים יום אע"ג דמיא בעלמא הוא אלא בעובר תוך מעי האם, דאע"ג דטעם וחי בהם עדיין ליכא, מ"מ הא דפסקינן עליו שמותר לחלל שבת גם זה נבנה על היסוד שיהיו עכ"פ אח"כ בני קיימא ע"י שרוב ולדות בני קיימא הם ורק מיעוט מפילות וכיבמות לו ושם קיט וכו'. משא"כ זרע זה שבתוך המבחנה שאינו נכלל כלל ברוב זה דרוב העוברין בני קיימא הם וכו'. וגם אם פעם יתפתחו הדברים אולי עד שיהיה אחוז גדול מצליח בנסיון הנ"ל, מ"מ הדע"ת נוטה כנ"ל, עכ"ל.

וממו"ר הגרי"י נויבירט שליט"א שמעתי שגם איסורי דרבנן אסור לעשות כדי להציל ביציות אלה. וכן אמר לי מו"ר שליט"א שאין לבצע החזרה של הביציות המופרות בהפריה חוץ-גופית (IVF) לרחמה של האשה בשבת או ביום טוב ואפילו אם ע"י כן תצטרך לעבור עוד חודש של טיפולים. וה"ה הזרעה מלאכותית ממנו. ואמנם אם כן האשה תצטרך שוב לעבור תהליך הכנה ויש בזה סיכוכים ואפילו סכנת נפשות, אמר לי מו"ר שליט"א שאין זה מתיר חילול שבת ליהודי אפילו באיסור דרבנן כי אין על

פנימיותם, וזה דרך כל הארץ שהתא מפרה את הביצית. ד) מה שחשש שיוצרים בעיות מרקיעות שחקים, אטו כולי עלמא צייתי דינא, הלא הבעיות צצות בלאו הכי ובינתיים כנ"ל מוטל על כף המאזניים אושרו של זוג בישראל, עכ"ל של הגר"א נבנצל שליט"א.

ושמעתי מהגרי"ש אלישיב שליט"א שהוא מתיר טיפול ב-IVF בתנאי שיש השגחה מלאה אך רק מביצית וזרע של הזוג. אולם אסור להשתמש בתרומת ביצית מאשה זרה כי אין הבדל בין ביצית מאשה אחרת לזרע מאיש אחר.

ושמעתי מהגרש"ז אויערבאך זצ"ל שאין שום חיוב בזוג חשוך-ילדים לעבור טיפול ב-IVF כדי לקיים מצות פרו ורבו. מניעת הריון של עובר פגום (PGD). ראה להלן סי' ב ס"ק א5 (עמ' נח).

6. חילול שבת עבור ביציות מופרות. הלום ראיתי שכותב הגר"ש הלוי ואזנר שליט"א¹²³: והשאלה אם בתנאים מוקדמים אלה (דהיינו בתנאי המבחנה) יש צורך לחלל שבת כדי להמשיך התפתחותם אם מותר. והספק בזה אם גם בכה"ג אמר הבה"ג דמחללין על העוברין ומטעם שישמור שבתות הרבה, וכסברתו דגם לפני ארבעים יום אע"פ דכמיא בעלמא נחשב מ"מ מחללין וכמבואר ברמב"ן ור"ן לדעת בה"ג, או דלמא דוקא שכבר הם בגוף האם, אע"פ

ציונים והערות

(123) שו"ת שבט הלוי ח"ה סי' מז.

נשמת אברהם

גם הציץ אליעזר נשאל על מקרה של אשה שהרתה רביעיה, ואחרי בדיקות רפואיות החליטו הרופאים שמן ההכרח להמית עובר אחד דאזי יולדו שלשת הנותרים חיים, אחרת יולדו כולם מתים, ושאלה מבעלה שהוא ת"ח אם מותר זאת על פי דין להמית אחד מהם כדי שהאחים ישארו בחיים ואם זה לא דומה לההלכה הנפסקה ברמב"ם בפ"ה מה' יסודי התורה הלכה ה' דאם אמרו להם עכו"ם תנו לנו אחד מכם ונהרגו ואם לאו נהרוג כולכם יהרגו כולם ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל. והוא זצ"ל השיב¹²⁴: לדעתי הדין הזה של יהרגו כולם ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל נאמר בדווקא על מי שנקרא כבר בשם "נפש", ומפני שאז חל על הורגו הדין של שפיכת דמים הנמנה בין הג' עבירות שהדין בהם "יהרג ואל יעבור". וכפי שהוקבע זה ברמב"ם בסדרת ההלכה של יהרג ואל יעבור, וכן ביו"ד סימן רנ"ז סעי' א' ברמ"א. ומשא"כ בעוברין דכל זמן שלא יצא לאויר העולם לא נפש הוא כמבואר בסנהדרין ד' ע"ב, וברש"י, ורק בן נח נהרג על העוברין כדאיתא בסנהדרין ד' נ"ז ע"א ובפירש"י, ויד רמה שם, וכן בנדה ד' מ"ד. וההורג את העובר אין שם רוצח ומיתה עליו כדכותב הסמ"ע בחו"מ סימן תכ"ה סק"ח וכן בשו"ת נודע ביהודה מהדו"ת חו"מ סימן נ"ט ע"ש, וכו'. לאור כל

האשה כל חובה או מצוה לעבור תהליך שיש בה סכנה כדי ליכנס להריון ורק עושה זאת מרצונה. אך לשאלתי ענה לי מו"ר שליט"א שאמירה לנכרי יהיה מותר כדי להציל הביציות אפילו באיסורי תורה.

7. דילול עוברים. עד לפני כמה שנים היה מקובל בביצוע של הפרייה מלאכותית להכניס שש עד שמונה ביציות מופרות לרחם כדי שלפחות בכמה מהן התהליך יצליח ויהיו מספר ולדות בריאים. אמנם קרה שלפעמים מספר העוברים שנקלטו בהצלחה היה מרובה עם סכנה גדולה שכולם לא ישרדו. עקב הצפיפות ברחם. (כמובן גם בהריון רגיל יכול להיות ריבוי ילדים עם סיכון שהולך ועולה עם מספר העוברים שתהיה הפלה טבעית של כולם). בריבוי עוברים, כגון שישיה, א"ל הגרש"ז אויערבאך זצ"ל שדעתו נוטה להתיר הריגת חלק מהעוברים כדי להציל את הנותרים. ובמקרה אחר של אשה עם רביעיה אחרי טיפול בהפריה מחוץ לרחם, שלדעת הרופאים לא תוכל להמשיך להחזיק ברחמה את כולם עקב בעיה במבנה הרחם, התיר הגרש"ז אויערבאך זצ"ל לבצע הפלה של אחד או שנים מהעוברים, מדין רודף, ודווקא אחרי 40 יום כשפעולת ההפלה תהיה יותר בטוחה ולא תסכן את כל העוברים (מבחינה רפואית ההפלה מתבצעת בין השבוע התשיעי לשבוע השנים-עשר).

ציונים והערות

נשמת אברהם

החצוצרה. הבעיות ההלכתיות הן זהות לאלו שנמצאות בהפריה מחוץ לרחם אף שהתהליך עצמו קרוב יותר להיות "טבעי" מאשר IVF רגיל - לעיל 4.

9. השתלת ביצה מופרת ברחם של אשה אחרת (פונדקאית). בעיה אחרת שדורשת עיון וליבון שהתעוררה בדורנו היא לגבי ביצית מופרת שהשתלה לרחמה של אשה אחרת ונולד ממנה. יש מקרים שלאשה אין אפשרות להרות או להמשיך ההריון, ואז מפרים את ביצתה במבחנה בזרע בעלה ואחרי כמה ימים משתילים את העובר ברחם של אשה אחרת - פונדקאית. הג"ר זלמן נחמיה גולדברג שליט"א¹²⁵ דן בשאלה מי נחשבת לאם הנולד, הראשונה או השניה או שתיהן נחשבות לאם הנולד. ונ"מ להרבה דיני תורה, אם הולד אסור באחותו מאם הראשונה או שאסור באחותו מאם השניה או שאסור באחותו משתי האמהות. וכן יש לשאול איזו אם יורש הולד. וכן יש לדון אם הראשונה היתה ישראלית והשניה נכרית או להיפך, אם הולד דינו כישראל או כנכרי. וכן אם הראשונה היתה מפסולי קהל כממזרת וכדומה והשניה כשרה או להיפך, מה דין הולד לענין היתר לבוא בקהל. וכן אם היתה הראשונה לוייה והשניה ישראלית או להיפך, אם הבן חייב בפדיון, או אפילו שתיהן ישראליות, רק שאחת מהן כבר ילדה. אם הבן חייב

האמור נלפענ"ד להלכה בנידון שאלתנו שמותר להמית עובר אחד כדי להציל עי"כ חיי יתר שלשת העוברין אשר כל אחד מהם הוא בבחינה של רודף את משנהו, ומותר לפי הצורך לבצע זאת אפילו על ידי רופא עכו"ם אע"פ שנהרג על העוברין היות ועושה זאת כדי להציל עי"כ חיי יתר העוברין, אך יש להשתדל שיבצעו זאת אותם הרופאים שקבעו את המצב האמור בבירור עיין שו"ת מהר"מ שיק חיו"ד סימן קנ"ה ושו"ת בית יצחק חיו"ד ח"ב סימן קס"ב יעו"ש ואכמ"ל. סיפרו לי כי את השאלה האמורה הלכו לשאול גם לידידי הגאון הגרי"ש אלישיב שליט"א והשיב ג"כ להתיר, ונהנית, עכ"ל של הציץ אליעזר.

ובאלול תשס"ה שאלתי את הגרי"ש אלישיב שליט"א לגבי רביעיה וענה לי שמכיון שלדעת הרופאים יש סכנה שתאבד את כל העוברים מותר לעשות דילול. מאידך ידוע לי שבשלישיה לא התיר הגאון שליט"א לדלל.

8. הכנסת ביצית יחד עם זרעונים לתוך החצוצרה (GIFT). באשה שיש לה חסימות בתוך הרחם או בהחצוצרות או שטיפול ב-IVF, נכשל ללא סיבה הנראית לעין אחרי כמה נסיונות, ניתן היום גם להכניס הביצית והזרע בנפרד לתוך הקצה המרוחק מהרחם של החצוצרה כך שהפריית הביצית מתבצעת כרגיל בתוך

ציונים והערות

(125) תחומין כרך ה תשד"מ עמ' 248.

מעבדות, וזוהי ס"ל להרמב"ם דכיון שהגרות היא זכות גמור וגם ישראל יכול לשחררו בעל כרחו אין לריב לזכיית ז"ד ואין המחאה כשיגדילו מועילה, וכמו שכתבנו.

גם קושית התוס' בסנהדרין מקרא דהחיו לכס האמור גבי שבי מדין, דילפינן מיניה אליבא דרשב"י דגזירת פחות מצת שלש מותרת לכהונה, מיושב היטב, דהתם כיון דכבידוש מלחמה עסקינן הרי גופן קנוי לישראל ומכאן זה הוא הצעלים על הגרות ולא לריבין לשליחות מכה זכיה, וחלה גרותן מדאורייתא.

חלה מדין זכיית ז"ד ומחאתן משיגדילו מפקיעה את הגרות למפרע. והשתא ניחא, דהא דאיתא בסוגיין דמטבילין אותו על דעת ז"ד ושהמחאה מועילה לאחר שיגדילו, דייניס אלו איירי בגר בעלמא, ונפסקה הסוגיא שלנו כדורתא ברמב"ם צה"ל איסורי ביאה ובהלכות מלכים, שבשני מקומות אלו מפורש ברמב"ם שהגרות היא ע"י זכיית ז"ד ואם הגדילו יכולים למחות. אבל ההלכה של ישראל שתקף נכרי קטן שפסקה הרמב"ם צפ"ח מעבדים ה"כ, התם איירי שע"י טבילת גרות זו יש הפקעה

ה

קטנות וגדלות בבני נח – שיטת הרמב"ם

שביאר כל דיני גדלות וקטנות שבין וצבת הכלמדים מהל"מ כתב וז"ל: נמלאו כל השמות שביארנו ענינם בשני פרקים אלו עשרים שמות ואלו הן וכו' קטנה נערה בוגרת וכו' קטן וכו' שים כל השמות האלו לעומתך תמיד ואל ילזו מעיניך כל ענייניהם כדי שלא נהיה לריבין לבאר ענין כל שם מהן בכל מקום שנזכיר אותו, ע"כ. הרי להדיא מוכח מהרמב"ם דדיני קטנות וגדלות שוים בין נח לישראל, דאלולא כן, כשכתב בהלכות מלכים דבין נח קטן הוא בכלל הפטורים מעונשים היה לו לפרש שייעורו של קטן זה, ומדלגא פירש ש"מ שסמך על מה שפירש צה"ל אישות דכל היבא שיזכיר בחיבורו שם קטן כוונתו לקטן לפי הגדרים המפורשים שם, הם גדרי קטנות וגדלות כפי שהם בישראל מהלכה למשה מסיני.

(יד) עוד דרך אחרת יש, גם זה נוכל למלא מנוח מפליאת התוס' היאך משכחינן גר קטן מדאורייתא, והוא, עפ"י המבואר בתשובות הרא"ש כלל ט"ז סי' א', ז"ל: ושאלת מאין לנו דבין י"ג שנה ויום אחד הוא בר עונשין אבל פחות מכן לא, דע, כי הלכה למשה מסיני הוא, והוא בכלל שיעורין חילויין שהן הלכה למשה מסיני, דשיעור וקילצה לכל דבר נתן למשה בעל פה, עכ"ל. והנה ההלכה למשה מסיני לישראל נאמרה ולא לנכרים, וכמו שפסק הרמב"ם צפ"ט ממלכים הל' ט"ו, ז"ל: וכן חייב על פחות משה פרוטה וכן נח שגזל פחות משה פרוטה וכל אחר וגזלה ממנו שניהן נהרגין עליה, וכן חייב על אבר מן החי ועל בשר מן החי בכל שהוא שלא ניתנו השיעורין אלא לישראל בלבד, עכ"ל. ויש לנו לדון מעתה, הנכרי שלא נאמר בו שיעור גדלות של י"ג שנה ויום אחד, עפ"י מה נקבע דינו עד אימת הוא קטן, ומה הוא הזמן שמשם ואילך הוא גדול.

עוד יש ראיה מוכרחת מהרמב"ם פ"ח מעבדות זרה ה"ט שפסק: נכרי קטן או שוטה אינו מצטל עבודה זרה, ע"כ, והוא מהסוגיא דע"ז מ"ג ע"א, אמר רבה בר רב אבהו אמר רבי יהושע בן לוי, פעם אחת הייתי מהלך אחר רבי אלעזר הקפר בריבי בדרך ומלא שם טבעת ועליה לורת דרקון, ומלא נכרי קטן ולא אמר לו כלום, מלא נכרי גדול ואמר לו בטלה ולא בטלה, סטור, ובטלה, שמע מינה תלת וכו', ושמע מינה יודע בטיב של עבודה זרה ומשמיה מצטל ואחינו יודע בטיב עבודה זרה ומשמיה אינו מצטל, ע"כ. הנה בגמרא בסיפור גופא דעובדא אמרו שכך היה מעשה שהיה הנכרי הראשון קטן והשני גדול, אבל אח"כ פירשה הגמרא ואמרה דדין הנכרי המצטל ע"ז תלוי אם הוא נכרי היודע בטיב ע"ז או לא, וז"ע על הרמב"ם דנאיד מלשון הגמרא והעתיק להלכה דתלי בנכרי גדול או קטן. ובשלמא אי נימא דיש בנכרי דיני גדלות וקטנות אזי פשוט שהרמב"ם שיהיה את לשון הגמרא צמתכוין וצדיק, כי כך הוא הדין כמו שכתב הרמב"ם שהנכרי הקטן אינו מועיל בטיולו ואפילו אם הוא יודע בטיב ע"ז, והגדול מועיל בטיולו בכל אופן, וכך הוא מכה ההלכה למשה מסיני כמו בכל דיני התורה. אבל אי נימא דנכרי ליכא דיני קטנות וגדלות כלל, א"כ יקשה למה

ויש מן האחרונים' שאמרו דמאחר דכל עיקר הך מילתא דגדלות וקטנות הוא מן ההלכה למשה מסיני, ממילא נכרים שאינם בכלל הל"מ אין בהם חילוק ודבר הקובע עד אימת הוא הקטנות ומאימת הוא הגדלות. וזדאי שגם הנכרי כשהוא עובר על אחת משבע מלוותיו מבלי דעת אינו חייב עליה, כמבואר ברמב"ם צפ"י ממלכים ה"א, ז"ל: בן נח ששגג באחת ממלוותיו פטור מכלום וכו', ע"כ, וא"כ גם נכרי קטן שאין בו דעת מחמת קטנותו אם יעשה מעשה שהוא צדיניהם עבירה הרי הוא פטור, אך פטורו הוא מדין שוגג, אבל שיהא נכרי דין קטנות וגדלות ויהיה לזה איזה סימן או דבר היכר שיהא הנכרי ניכר על ידו אם הוא עדיין קטן או כבר הגיע לגדלות, דבר זה ליכא בנכרים כלל.

טו) אך ברמב"ם מוכח דגם בנכרים יש שיעור גדלות והשיעור הוא צ"ג שנים ויום אחד כמו שהוא בישראל. הנה פסק הרמב"ם צפ"י ממלכים ה"ב, בן נח שאנסו אנס לעבור וכו' ולעולם אין עונשין מהן לא קטן ולא חרש ולא שוטה לפי שאינן בני מלוות, ע"כ. ובפ"ב מאישות הכ"ז, לאחר

1. א"ה, עיין בספר אמרי בינה ס"ו מהלכות טריפות.

שינה הרמז"ס את הדין מלשון הגמרא שתלתה את הדין בזידע בטיב ע"ז, הרי באמת עיקר הדבר אינו תלוי בקטנות וגדלות כי אם בזידע בטיב ע"ז כמו שהוא מפורש בגמרא. ובע"כ מוכח מלשון הרמז"ס שהוא סובר דשיעורא דגדלות דתלי ב"ג שנים ויום אחד ישנו גם בנכרי.

וטעמו של הרמז"ס שפסק כן דגם הנכרי אית זיה שיעורא דגדלות בהיותו בן י"ג שנים ויו"א, ואע"ג דמסתברא שלא יהיה בנכרי שיעורי גדלות וקטנות, דמילתא בטעמא היא דהא נכרי לית זיה שיעורים דמהלל"מ, וכמו שכתב הרמז"ס עלמנו בהל' ממלכים שלא ניתנו השיעורין אלא לישראל בלבד. אולם חילוק גדול יש, דבפ"ט ממלכים הל' ט"ו, ז"ל: וכן חייב על פחות משנה פרוטה וכן נח שגזל פחות משנה פרוטה וכן אחר וגזלה ממנו שניהם נהרגין עליה, וכן חייב על אבר מן החי ועל בשר מן החי בכל שהוא שלא ניתנו השיעורין אלא לישראל בלבד, עכ"ל, הנה גזל היא מלוא שנלטו זה ישראל מסיני וזני נח משבע מלוות שלהם, וכך ניתן איסור גזל לישראל כשיעורו

הוא פרוטה, וישראל שגזל פחות משנה פרוטה כתב הרמ"מ בריש הל' גניבה דעובר בגזל מדין חלי שיעור האסור מה"ת, ולגבי נכרים ללא ניתן להם שיעורא דפרוטה באיסור גזל, בע"כ שכך ניתן להם איסור גזל כשיעור חיוצם על הגזל הוא אפילו בחלי פרוטה. וכמו כן באיסור אבר מן החי האמור ברמז"ס שם, דאיסור כזית של אכילות איסור לא נאמר בבני נח, וממילא כך ניתנו להם איסוריהם כשיעור חיוצם הוא באכילת משהו דבדרים שאסרו להם משבע מלוותיהם. אבל שינתן להם לנכרים דין גדלות וקטנות ולא ינתן להם כלל השיעור כמה הם ומה הם גדלות וקטנות, ס"ל להרמז"ס שזה דבר שא"א לאומרו. והרי עיקר דין גדלות וקטנות הוא דין דעת, שהמעשה שעושה קטן הוא מעשה בלי דעת והגדול עושה מעשהו בדעת, ומאחר שגם בחיוציהם ועונשיהם של נכרים נאמר דין דעת, וכמו שפסק הרמז"ס בפ"י ממלכים ה"א, ז"ל: בן נח שגזל באחת ממלוותיו פטור מכלום וכו', ובעל כרחנו הנאמר בישראל שהוא בתינוק י"ג שנים ויו"א ובתינוקת י"ב שנים ויו"א.

ד

לפיכך

כוונת קטן במקום שעי" מחשבתו אין פעולת חלות

טז) הנה פירשנו דעת הרמז"ס דשנה דין קטנות וגדלות בנכרים לדין גדלות וקטנות בישראל, והטעם לזה, משום דמה שמיטעא התורה בישראל קטן מעשיית מעשה, גדרו הוא שאין דעת הקטן חשובה דעת, ומכיון דגם בנכרים חיוצם תלוי בגדר דעת, אמרינן דשיעור דעת הנאמר בישראל הוא זה השיעור הנאמר גם בנכרים. אמנם דבר זה שדעת קטן אינה חשובה דעת כלל אינו מוסכם, וכמו שיתבאר. וראשונה יש לנו לחקור בגדר המיעוט שנתמעט קטן, דלכאורה היה אפשר לפרש דהא דנתמעט קטן מעשיית מעשה וכל מעשה קטן נחשב כאילו לא עשה ולא כלום, היינו דוקא היכא שבמעשה שלו הוא פועל חלות, כגון שעושה הקטן מעשה קידושין או איזה מעשה קנין, דרק מזה נתמעט הקטן, אבל במעשה שאין הקטן פועל בו שום חלות רק שצריך בו כוונה בעלמא, ממעשה אשר כזה לא נתמעט הקטן, וזכה"ג אין חסרון אם נעשה המעשה ע"י קטן, דבמקום שצריך רק כוונה בעלמא יכול גם הקטן לעשות מעשה. ואי נימא הכי, יתבאר מזה שדעתו של הקטן לא נתמעט לגמרי מגדר דעת.

חלות היתר בצער, אלמא דכל אופן מעשה קטן אינו מעשה, ואפילו במקום שאין צריך דעת לפעולת חלות רק לכוונה בעלמא. **יז) עוד** יש להביא ראיה מגיטין כ"ב ע"ב, דאמתני' דהכל כשרין לכתוב את הגט אפילו חרש שוטה וקטן, מקשי התם בגמרא, והא לאו בני דעה נינהו. אלמא דבצרה הגמרא בפשטות דחש"י פסולים לכתיבת הגט, ולכאורה יקשה אמאי פשיטא לגמרא כן, הלא כתיבת הגט אינה פועלת חלות, רק שמעשה כתיבת הגט צריך כוונה לשמה, ומדוע צברה הגמרא בפשטות דחש"י פסולים הואיל ולא בני דעה נינהו. אלא ודאי ראיה מזה דפסלות הקטן בעשיית מעשה אינה תלויה דוקא בפעולת חלות, כי אם דאין מעשה קטן מעשה כלל, ואפילו במקום דבעינן רק כוונה בעלמא.

והראיה שהכוונה לשמה שצריך בכתיבת הגט אינה כדי שיחול חלות לשמה בגט אלא שמחשבת לשמה היא דין כוונה בעלמא, הראיה לזה היא מהמשך הסוגיא שם, דעל הקושיא דחש"י לאו בני דעה נינהו, מתרץ בגמרא, אמר רב הונא והוא שהיה גדול עומד על גביו. ומקשי, א"ל רב נחמן, אלא מעתה נכרי וישראל עומד על גביו הכי נמי דכשר, וכי תימא הכי נמי והתינא נכרי פסול, ומשני, נכרי לדעתיה דנפשיה עבד, ע"כ. ומכאן ראיה לדברינו, דאילו היתה מחשבת לשמה שבכתיבת הגט פועלת חלות בגט, לא היתה צריכה הגמרא לתרץ דנכרי אדעתא דנפשיה קעביד, ועדיפא מיניה הו"ל לתרץ דכיון דנכרי אינו בתורת גירושין אינו יכול לפעול חלות לשמה בגט, כמו שאמרנו בקידושין מ"א ע"ב, דאין העבד נעשה שליח בגט משום שאינו

אמנם הדבר פשוט בראיות ברורות דקטן נתמעט לגמרי מדין מעשה, ואפילו במקום שאינו פועל חלות ולא בעינן רק כוונה בעלמא. והראיה לזה, מהא דחולין י"ב ע"ב, דפליגי ר' נתן וחכמים אי שחיטה לריכה כוונה, ולחכמים דס"ל לריכה כוונה קאמר התם דקטן ששחט שחיטתו פסולה, ואע"ג דלחכמים לא בעינן רק כוונה בעלמא לחתיכת סימנים, דהיתרו של הצער באכילה אחי ממילא ואין צורך שהשחיטה תפעל את

שו"ת רבי עקיבא איגר מהדורא קמא סימן מא

לחתן בני ידידי הרב רבי יעקב נ"י אב"ד דק"ק וואנגראוויץ.

על שאלתך בערל שבא להתגייר ולמולו, ואין רצונך למולו היותו נגד חוקי הרעגירונג /הממשלה/ [כאשר הנכון עמך בזה כי אמנם כן מוטל על כל רב מורה ישר להזהיר את העם אשר יושב בקרבו, כי כן דבר המלך ישמורו ובפקודותיו אל ימרו, וכאשר גם אנכי הצעיר הזהרתי בעזה"ר רבות פעמים בדרושותי /בדרשותי/, והראיתי לדעת כי כן החיוב על כל אדם מישראל, בראיות חזקות כראי מוצקות, ממקרא ומגמרא ומסברה, וכאן אין מקומו להאריך, ועל אחת כמה וכמה שהרב בעצמו יהיה נאה מקיים, וכל העדה ממנו יראו ויכבדו את המלך ואותו ייראו] ואך הוא מבקש עכ"פ ללמדו מקרא וסדר תפילה יום יום שזהו אינו נגד דת המלך, ואח"כ ילך למקום שמותר להתגייר, ושאלת אם מותר לעשות כן, ואם אינו בכלל מלמד עם נכרי תורה, כיון שלומד ע"מ להתגייר.

הנה במהרש"א חדושי אגדות פרק ב' דשבת גבי מעשה דהלל, כ' וז"ל ומיהו ק"ק הא אין מקבלים גרים משום שולחן מלכים, וצ"ל הא דאמרין וגיריה לאו דוקא, אלא דלא גיריה עד לבתר דידע דגר אסור בכהונה, ואין להקשות א"כ איך למדו תורה מקודם שנתגייר הא נכרי הלומד תורה חייב מיתה, יש לומר דכיון שבא לגייר שרי ללמדו תורה, עכ"ל.

אולם כתבתי בגליון מהרש"א בקושיא הא אין מקבלים גרים וכו' בזה הלשון, כך הקשו תוס' בפרק כיצד (יבמות דף כ"ד ד"ה לא בימי דוד), ותירצו דבטוח הי' הלל דסופו לשם שמים, וכ"כ עוד שם בפרק בית שמאי (דף ק"ט ד"ה רעה) הרי דס"ל לתוס' דגיריה קודם שלמדו, א"כ אזדא ראיית מהרש"א דאחר הגירות אף דעדיין לא הי' לש"ש = לשם שמים, מכל מקום בדיעבד הוי גר ומותר ללמוד תורה, ובסוף קיבל הגירות לש"ש, ע"כ לשוני.

וקצת מוכח בהיפוך דס"ל לתוס' דאסור ללמד קודם גירות מדלא תירצו כמהרש"א דלא גיריה עד שלמדו, ואף די"ל דדחיקא להו לישנא דהש"ס מדאמרין בא לפני הלל, משמע דמיד גיריה מ"מ היא גופא קשיא על הלל אמאי סמך על בטחונו שבסופו יהיה לש"ש אמאי לא המתין לגיריה עד אחר שילמוד עמו ויתברר דכוונתו לשם שמים אלא ודאי דאסור ללמדו מקודם, ויש לדחות קצת עכ"פ אזדא ראית המהרש"א, ואין בכחי להתיר חותנך אוהבך. עקיבא

שו"ת אגרות משה אבן העזר חלק ד סימן כו

ג. ובדבר שבבית הספר היומי שנתייסד ע"י בני תורה ויראי השי"ת והמנהל והמורים כולם יראים ושלמים ונדעו שהרבה תלמידים הם מנכריות שנתגיירו אצל הרעפארמער ואצל הקאנסערוואטיוון שאינו כלום אם באופן שא"א יהיה להוציאם מבית הספר האם מחוייבים אותן שכל פרנסתם מזה להניח משרתם, הנה קשה לפני לומר דבר מוחלט בשעה שנוגע לפרנסתם שהוא חיי נפש ונסיון גדול בדבר שלא הוזכר בהפוסקים ולא ידוע לנו ממילא פרטי דינים בזה, דהא אפשר שכיון שהם מחזיקים עצמן ליהודים והולכין לביה"ס ללמוד מטעם שהוא מעשה יהדות ליכא איסור, וגם אפשר מכיון שהרב לומד העיקר עם תלמידים שהם ישראלים כשרים ליכא איסור אף שלומדין ממילא גם תלמידים נכרים, ומש"כ התוס' בשם הר' אלחנן דאיכא לפנ"ע מטעם שהעכו"ם אסור ללמוד תורה אולי על קטניהם ליכא איסור זה, וגם לא נאמר עכו"ם שלמד תורה אלא עכו"ם שעסק אולי אין זה בלמוד המלמד עם תינוקות, לכן קשה לומר שמוכרחין לעזוב פרנסתן אף שהיה זה מן הראוי לעשות כן, ואם בשביל זה יתבטל כל בית הספר וילכו בשביל זה גם ילדי ישראל הכשרים לבתי ספר של המדינה שילמדו שם עניני כפירה הלא יותר טוב שלא יעזבו משרתם שלא יתבטל בית הספר, וגם אם הם יעזבו משרתן יקחו למורים מינים וכופרים וילמדו גם אל ילדי ישראל עניני כפירה ח"ו ג"כ הרי אדרבה אין להם להניח משרתם, אשר על כן אין לומר דבר זה, אבל הא אפשר לתקן דאת הקטנים יגיירו כי הם א"צ קבלת מצות ויגירו ע"ד ב"ד והוא זכות להם כי מכיון שלומדים בבי"ס דתי אצל מורים יראי שמים הרי מצוי שיתגדלו להיות שומרי תורה שלכן אף שהוא ספק הוא זכות ודאי, וגם אף אם לא יתגדלו להיות שומרי תורה מסתבר שהוא זכות דרשעי ישראל שיש להם קדושת ישראל ומצותן שעושין הוא מצוה והעבירות הוא להם כשגגה הוא ג"כ זכות מלהיות נכרים, וזה אני חושב שיסכימו הבע"ב, וגם הגדולים מבני י"ג נמי אם יאמרו להם שצריכין להתגייר וכן הגדולות מבנות י"ב ודאי יתראו ובה צריך להשתדל וכמובן להסביר הדבר באופן טוב ובנחת שודאי ישמעו לזה.

Britain could create first ‘three-parent baby’ through IVF

Britain will become the first country in the world to create babies with the DNA of three people under government plans which could see the procedure offered on the NHS by next year.

28 Jun 2013, 11:34 am BST

by Nick Collins, Science Correspondent

Parents at high risk of having children with severe disabilities such as muscular dystrophy will be offered the controversial new IVF treatment after it was given the green light by ministers today.

It means the world’s first “three-parent baby” could be born in Britain by 2015, if detailed proposals for regulating the procedure pass a public consultation and are approved by Parliament next year.

Up to 10 patients per year are expected to undergo the treatment, which involves replacing a fraction of the mother’s damaged DNA with that of a healthy donor.

The process avoids the risk of the mother passing inherited defects, which can lead to a host of rare and debilitating conditions affecting the heart, muscles and brain, on to her children.

The technique is controversial because it involves “germ line” modification of the embryo’s DNA, meaning the third party’s genetic material would not only be passed on to the child, but also to future generations down the female line.

But ministers will publish draft regulations later this year allowing the therapy to “high-risk” families after a previous public consultation conducted by the Human Fertilisation and Embryology Authority last year revealed overall support.

The technique is aimed at tackling a collection of rare hereditary conditions which are caused by mutated mitochondria – structures which supply power to our cells.

About 99.8 per cent of our DNA, including all the genes which govern our appearance and identity, is found in the nucleus of cells and is inherited evenly from both parents, but a small fraction resides in the power-supplying mitochondria and is only passed on from mother to child.

Defects in the mitochondria can cause a range of serious problems including

muscular dystrophy and affect about one in every 6,500 children born in the UK – greater than the number affected by childhood cancer.

So-called “mitochondrial replacement” therapy would avoid the risk of mothers transmitting such defects to their children, while still passing on the rest of their and their partner’s characteristics.

Doctors would remove the nucleus from a donor egg and replace it with the equivalent genetic material from the mother’s egg, either before or after fertilisation by the father.

The resulting egg could then be implanted and fertilised if necessary using standard IVF techniques. The child would inherit its identity from its mother and father but would gain their power-supplying mitochondria from the donor.

Prof Dame Sally Davies, the Chief Medical Officer, compared the process to changing a faulty battery in a car. The new mitochondria from the third parent make the child healthy but would not change their outward appearance.

“Mitochondrial disease can have a devastating impact on people who inherit it,” she said. “It’s only right that we look to introduce this life-saving treatment as soon as we can.”

Professor Doug Turnbull, who pioneered the technique at Newcastle University, added: “I am delighted that the Government is moving forward with publishing draft regulations this year and a final version for debate in Parliament next year.

“This is excellent news for families with mitochondrial disease. This will give women how carry these diseased genes more reproductive choice and the opportunity to have children free of mitochondrial disease.”

© Telegraph Media Group Limited 2013

Can a Child Have Two Halachic Mothers or Fathers?

Among the newest developments in fertility medicine is the possibility of creating a fetus containing DNA from three people — one man and two women. The procedure is done in instances in which one egg cell has defective mitochondria. The nucleus of the egg is removed from the cell and implanted into the cytoplasm of a donated cell with healthy mitochondria. This hybrid egg is then fertilized by the father's sperm. It seems inevitable that the time will come when scientists will be able to create a hybrid egg cell comprised of equal contributions from two different egg cells.

Thus, whereas the Gemara (*Nidda* 31a) famously speaks of the three “partners” in the creation of a newborn child — the mother, the father, and the Almighty — we might soon face situations of children produced from four (or more) partners — God, a father, and two (or more) mothers.

This essay will explore the halachic implications of such a procedure, in an attempt to determine the possibility of a person having multiple halachic mothers.

I. How Many Fathers Did Golyat Have?

The Gemara in *Sota* (42b) discusses the description of the Philistine warrior Golyat as איש הביניים (*Shmuel I* 17:4), and cites several different interpretations of this term, one of which is בר מאה פפי וחדא נאנאי. Rashi explains this phrase to mean, “A man of one hundred stepfathers and one father.” The night Golyat's mother conceived, Rashi explains, she engaged in relations with one hundred different men, and she conceived from one of them. According to Rashi, the term איש הביניים refers to the fact that Golyat emerged הרבה — “from many different men” — but not in the literal sense, as in truth he was the product of only one of the unions experienced by his mother that night.

Tosfos, however, notes that the Yerushalmi (*Yevamos*, chapter 4) advances a different view regarding Golyat's origins. The context of the Yerushalmi's comments is the Mishna's ruling (*Yevamos* 35b) concerning the case of a man who marries his brother's widow and she soon becomes pregnant and has a child. The timing of the birth is such that it cannot be determined whether the child was conceived from the deceased brother and born full-term, or if the infant is the

prematurely-born child of the current husband. If the child had been conceived from the deceased brother, then the widow's remarriage to the living brother is invalid, as the *mitzva* of *yibum*, which allows one to marry his sister-in-law, applies only if the deceased had not left behind any children. Therefore, given the possibility that the widow had conceived before her husband's death, she and her second husband must divorce, as the legitimacy of their marriage is in question. However, the Mishna notes, the baby is a legitimate child and is not considered a *mamzer*. After all, if he was conceived by the deceased brother before his death, then certainly he is the product of a perfectly legitimate union, and if he was conceived after the widow's remarriage to the brother, then the deceased brother had died without fathering a child, and thus the widow's marriage to his brother was valid and in fulfillment of the Torah's command of *yibum*.

The Yerushalmi observes that the Mishna's ruling appears to work off the assumption that a woman cannot conceive from two different men. If this were possible, then we must suspect that the infant in this case is the product of both brothers, and should thus be regarded as a *mamzer* (or a "half *mamzer*").¹ If the woman had conceived before the first husband's death, then her remarriage was forbidden, and if the living brother contributed to the formation of this child, then this portion of the child is a *mamzer*, the result of a forbidden union between a man and his sister-in-law. The Yerushalmi proceeds to note that the Mishna's ruling thus appears to run in opposition with the view that *איש הביניים* refers to Golyat's having been fathered by many men. This view, the Yerushalmi comments, clearly accepts the possibility of a child being the product of multiple fathers, seemingly in contrast to the Mishna's ruling. The Yerushalmi then reconciles the two sources by asserting that once three days pass after intercourse and an initial conception, the embryo is fully formed and will not be affected by contact with additional sperm. Thus, in the case of Golyat's mother, who engaged in intercourse with one hundred men in a single night, all are considered Golyat's fathers, whereas in the Mishna's case, the widow remarried more than three days after her first husband's passing, and therefore the child cannot possibly be the product of two fathers.

The Yerushalmi clearly acknowledges the possibility of a child being "co-fathered" by multiple men, understanding the description of Golyat as *איש הביניים* in this vein. Rashi, however, appears not to have accepted this notion, and he therefore interpreted *איש הביניים* figuratively to mean that Golyat appeared to have many fathers, but in truth had only one.

These two views may be reflected in the different interpretations given by

1. We follow here the interpretation of the Yerushalmi's discussion offered by the *Keren Ora* (*Yevamos* 37a). The *Korban Ha-Eida* explains the Yerushalmi differently.

the commentators to the term בני ערבוניא mentioned by the Gemara elsewhere (*Nedarim* 20b). The Gemara lists several examples of children born from a problematic union between husband and wife, one of which is בני ערבוניא, which literally means, “children of a mixture.” The commentary to *Nedarim* attributed to Rashi explains this term as referring to a case in which a wife engaged in relations with several different men, and it is thus unknown who fathered the child. This explanation clearly assumes that only one of the men is the biological father. The Ran, however, simply comments, “Several people had relations with her,” which might indicate that he accepted the literal definition of ערבוניא, as meaning that the child is the product of multiple men.

It is likely that Rashi understood the Talmud Bavli as disputing the Yerushalmi’s explanation of the Mishna. The Bavli does not raise this issue discussed in the Yerushalmi and does not restrict the Mishna’s ruling to situations in which the second brother married the widow three or more days after the first brother’s passing. Perhaps, then, the Bavli assumed that a child can never be the product of two fathers, and this assumption informed Rashi’s interpretation of the Gemara’s comment concerning Golyat.

One could, however, explain the Bavli’s view differently, in light of a controversial theory advanced by the *Noda Bi-Yehuda* (*Mahadura Kama*, E.H. 69) concerning *yibum*. The *Noda Bi-Yehuda* asserts that if a husband dies before his wife conceives, she requires *yibum* even if afterward his sperm which had been in her uterus fertilizes an egg. Since the conception did not occur before his death, the widow requires *yibum* despite the fact that she is carrying his child. If so, then even if we accept the possibility of multiple fathers, the child would still be legitimate regardless of when the *yibum* occurred. Even if the widow remarried immediately after her husband’s death and the second brother contributed to the formation of the embryo, the marriage is nevertheless valid, since the first husband died before conception and *yibum* was therefore warranted.²

II. Is a “Half-Father” a Father?

The Yerushalmi’s view, which is followed by Tosfos, gives rise to the question as to the halachic status of each of the two fathers in a case in which a child was conceived from two different men. This question affects several different halachic issues, such as whether the Torah prohibition against striking or cursing a parent would apply to both men and whether the child enjoys inheritance rights to both of their estates.

2. This understanding of the Bavli’s position was proposed by the *Beis Yitzchak* (cited below), although he adds that he does not accept the *Noda Bi-Yehuda*’s novel theory.

This question was addressed by the *Beis Yitzchak* (Y.D. 1:168), who cites in this context the Gemara's discussion in *Chulin* (79b) concerning a case of a he-goat that impregnated a doe, and the female product of this union then grew up and had a young deer of her own. The Torah prohibition of *אֹתוֹ וְאֶת בְּנוֹ*, which forbids slaughtering a mother animal and her young on the same day, does not apply to deer. Are the doe and her child in this case subject to this prohibition, as the mother's father is a he-goat? The Gemara cites two views in this regard and explains that the debate revolves around the question of *חֹוֹשֵׁיין הָאֵב*, whether we need to take into account an animal's paternal pedigree in determining its status. As the *Beis Yitzchak* notes, all opinions agree that if we must indeed take the father's identity into consideration, then this doe and her young would be regarded as goats and thus be subject to the prohibition of *אֹתוֹ וְאֶת בְּנוֹ*. This would seem to prove that even *מִקְצַת אֵב*, a "half-father," has the status of a full-fledged father. The *Beis Yitzchak* thus concludes that in the case of Golyat as well, all the men who contributed to his creation in his mother's womb would be considered his halachic fathers with respect to the prohibitions against striking and cursing, inheritance, and so on. Even though each father contributed only a small part — after all, according to the Yerushalmi's account, Golyat's mother was impregnated by one hundred men — they are nevertheless all regarded as the child's halachic fathers.

The *Beis Yitzchak* draws further proof from the comments of the *Minchas Chinuch* (48) regarding the case of a Jewish man who fathers a child with a *חֲצִי חֹרִין* — a woman who is half maidservant and half free woman. The product of such a union is also a half servant and half free man/woman. The servant portion of this child is the product of only his or her mother, who was half maidservant, and not at all the product of the father, who was an ordinary free man. Nevertheless, the *Minchas Chinuch* asserts that the child would be forbidden from striking or cursing both parents, even his father. Despite the fact that only a portion of his being is the father's child, he is considered the father's full-fledged halachic child. Similarly, the *Beis Yitzchak* reasons, in the case of several fathers who together impregnated a woman, they should all be regarded as full-fledged halachic fathers.

III. פְּרוֹ וְרֵבּוֹ

Does a man fulfill his obligation of *פְּרוֹ וְרֵבּוֹ* — procreation — by being a "partial" father? If he is not the sole father of a child, but rather one of several fathers, does this participation suffice for him to receive "credit" for the child with respect to his obligation to procreation?

The *Minchas Chinuch* (1:11) raises a similar question concerning a child

whom one fathers with a חוּרִין בֵּת חוּרִין. As mentioned earlier, the child of such a union is also a half-servant, and thus only half of him — the free half — is considered the offspring of the father. The *Minchas Chinuch* questions whether one fulfills his *mitzva* of procreation in such a case, in which he has, technically speaking, produced only half a child. The *Peri Megadim* (*Pesicha Koleles* 2:20), as the *Minchas Chinuch* cites, also addresses this question, and concludes based on Tosfos' discussion in *Gittin* (41a, ד"ה לישא) that one does not fulfill the *mitzva* of פְּרוּ וּרְבוּ through such a child, although the *Peri Megadim* writes that he does not understand the reason for this position.

Seemingly, this would apply in the case of multiple fathers, as well. Here, too, one fathers only a portion of the child, and thus, according to the *Peri Megadim's* conclusion, one does not fulfill the *mitzva* of procreation in this fashion.

One might, at first glance, draw proof to the contrary from the aforementioned discussion of the Yerushalmi. The Yerushalmi notes that if the child born after the widow's remarriage was fathered by both brothers, then it would be considered a *mamzer*, since the widow's remarriage would then have been forbidden. If she had conceived from the first brother before his death, then the *mitzva* of *yibum* would not have applied, and she would thus have been forbidden to marry the surviving brother. Significantly, the Yerushalmi assumes that *yibum* would not apply even though the widow is carrying only a "partial" child, which could still be completed by another father or several other fathers. This "partial child" suffices for us to consider the deceased brother as having fathered a child and thus to forbid the widow's marriage to the brother. Seemingly, this should prove that "partial fatherhood" suffices to fulfill one's obligation to procreate.

To reconcile this inference with the *Peri Megadim's* conclusion, we must distinguish between *yibum* and the obligation of פְּרוּ וּרְבוּ. The *mitzva* of *yibum* does not apply if the deceased brother had any offspring, even a "partial" child, whereas the *mitzva* of procreation can be fulfilled only through the production of children without the involvement of other men. Indeed, the Gemara in *Yevamos* (22b) establishes the rule of עֵיִן עָלָיו, which exempts a widow from *yibum* if the deceased left behind any sort of child, even a *mamzer*. Perhaps, then, even if a "partial child" negates the applicability of *yibum*, it does not necessarily suffice for the fulfillment of the requirement of procreation. Indeed, the *Minchas Chinuch* (1:8) questions whether one fulfills the *mitzva* of פְּרוּ וּרְבוּ by fathering a *mamzer*, even though the Gemara explicitly states that a *mamzer* suffices to absolve the widow from *yibum*.

IV. *Kehuna*

In a case in which both "fathers" are *Kohanim*, and thus the son is certainly a

Kohen, the question arises as to whether the son would be allowed to become *tamei* when his father passes away (or vice versa). *Kohanim*, of course, may not expose themselves to the ritual impurity of human remains, but this is permitted (and required) in the case of the death of a *Kohen's* family member. In the case of two fathers, however, each father is only a “partial” father, and it is thus questionable whether this relationship qualifies as a familial relationship that allows for a *Kohen's* exposure to *tuma*.

The *Beis Yitzchak* writes that the son would be permitted to become *tamei* upon the death of either father, and each father would be allowed to become *tamei* upon the death of the son, because, as mentioned, he maintains that “partial” fatherhood is halachically equivalent to ordinary, complete fatherhood. We should note, however, that the *Minchas Chinuch* (264:12) questions whether a *Kohen* may become *tamei* upon the death of a son he fathered with a חצי שפחה וחצי בת חורין, since he is the father of only part of the son. The *Minchas Chinuch* leaves this question unresolved, and this uncertainty would likely apply in our case as well, when the *Kohen* is only partially the son's father.

A different question arises in a case in which a child is fathered by two men and only one of them is a *Kohen*. Seemingly, the child has a status of a “half-*Kohen*.” The *Minchas Chinuch* (18:31) addresses a different situation of a “half-*Kohen*” and raises the question of his status concerning the obligation of *bechor*; elsewhere (134:11), he addresses the question regarding the procedure for a *mincha* offering brought by such a *Kohen*, as an ordinary *Kohen's* meal offering is entirely burnt on the altar, whereas other meal offerings are eaten by the *Kohanim*.

V. חצי ערוה — “Half Incest”

Yet another intriguing question that arises in such a case, if we accept the possibility of multiple fathers, is the permissibility of the child's marriage to each father's family members. Normally, of course, one may not marry his father's family members (such as his daughters from a different marriage), but in this case, in which one has multiple fathers who are each his “half-father,” perhaps the fathers' relatives would not be included in the Biblical prohibition.

The *Minchas Chinuch*, in several contexts (189:5, 190:7, 191:1, 192:2), addresses the question of חצי ערוה — “half-incest” — that arises in cases in which family members are only “partially” related to one another. For example, in the aforementioned case of a man who fathers a child with a חצי שפחה וחצי בת חורין, where the child is only partially the father's son, it is questionable whether the son would be allowed to marry the father's family members. The *Minchas Chinuch* writes that he is inclined to believe that relations with a חצי ערוה are halachically

equivalent to ordinary עריות and thus forbidden. Likewise, Rav Moshe Feinstein (*Iggeros Moshe*, E.H. 1:71) writes that if we accept the notion of multiple fathers, the child would be forbidden to marry the family members of all the fathers.

VI. יחוס

Rav Moshe also addresses the question of how such a situation would be treated with respect to *halachos* requiring knowledge of one's *yichus* (pedigree). For example, the Gemara (*Yevamos* 100b) cites the view of Shmuel that if a child is known to have been born from one of several men, all of whom are *Kohanim*, but it is not known which of these *Kohanim* is the father, he does not receive the privileges of *kehuna*. Even though his father is definitely a *Kohen*, he is disqualified from the priesthood because he cannot confirm his pedigree. Rav Moshe thus raises the question of whether this would apply in the case of a child fathered by multiple *Kohanim*. On the one hand, unlike in the case discussed in the Gemara, this child's pedigree is known with certainty.³ On the other hand, the *halacha* established in the Gemara perhaps requires that a *Kohen* be the definitive child of a single *Kohen*, and in this case the child has multiple fathers.

Rav Moshe raises a similar question concerning the prohibition of *havchana* — marrying a woman within three months of her divorce or becoming widowed. The *halacha* requires waiting three months in order to ascertain before remarriage whether the woman had been pregnant at the time of her divorce or her husband's death. One reason given in the Gemara (*Yevamos* 42a) for this requirement is the practical need to determine the child's father, to ensure that he does not marry his father's family members. But the Gemara also records a different reason — that there is an inherent requirement to know the identity of one's father.⁴ According to this reason, Rav Moshe writes, the question arises as to whether a man would be forbidden to cohabit with a woman in a situation in which he would be “co-fathering” a child, as the child will be unable to identify himself as the child of a particular man. On the other hand, one could argue that the requirement of *havchana* is meant to prevent a situation in which one

-
3. This logic is difficult to understand, as even if a woman engaged in relations with multiple men on a single night and conceived, we have no way of knowing for certain whether they all contributed to the conception. It seems clear that this would certainly be equivalent to the Gemara's situation of a child who does not know which *kohen* is his father. Rav Moshe's comments here are thus very difficult to understand.
 4. Rashi explains this based on the concept that the divine presence rests only among those who can identify their *yichus*.

does not know who fathered him, as opposed to this case, where the child will know the several men who are his fathers.⁵

VII. The Half-Jew

In any event, according to the view of Tosfos (based on the Yerushalmi) that a child can have two or more halachic fathers, we may reasonably assume that a child can similarly have multiple mothers if the egg is comprised of genetic material taken from several women. Thus, just as the *Beis Yitzchak* and Rav Moshe Feinstein assert that all fathers that contribute toward a child's creation have the halachic status of father, similarly, when the fetus is the product of the contributions of several women, they will all be regarded as the child's halachic mothers.

Therefore, if some of the women are not Jewish and others are, a situation could arise in which the child would be only "partially" Jewish. A precedent for such a status is the *Minchas Chinuch's* discussion (in *Kometz Ha-Mincha*, 347) of a case involving two Jews who co-owned an עבד כנעני (gentile servant) until one of them freed his portion of the servant, whereupon the servant underwent conversion. Since an עבד כנעני's conversion is not valid before his release, the servant in this case is half-Jewish and half-servant; when the second partner releases his portion of the servant, he is half-Jewish and half-gentile.

This intriguing status gives rise to a number of difficult questions concerning *mitzva* observance. Intuitively, we might simply require this individual to perform all the *mitzvos* because his "Jewish half" is bound by *mitzva* obligation. However, as the *Minchas Chinuch* writes, the situation is not always so simple. On Shabbos, for example, it is prohibited for a non-Jew to refrain from *melacha* throughout the day, and thus if the "half Jew" observes Shabbos, his "non-Jewish half" would transgress a prohibition, whereas if he does not observe Shabbos, then his "Jewish half" has committed a sin. The *Minchas Chinuch* also raises this question concerning *korban Pesach*, of which a Jew is required to partake but is forbidden for non-Jews.⁶

-
5. Like his earlier argument (see note 3 above), here, too, Rav Moshe's question seems very difficult to understand, as practically speaking we cannot determine which men contributed to the formation of a given child, and thus this would certainly violate the requirement of *havchana*.
 6. The *Minchas Chinuch* initially proposes applying here the concept of עשה דוחה לא תעשה, such that the affirmative command for a Jew to partake of the sacrifice should override the prohibition forbidding gentiles from partaking. But the *Minchas Chinuch* then notes that the obligation of his "Jewish half" might not necessarily override the prohibition that applies to his "non-Jewish half."

The question regarding Shabbos observance has been addressed by numerous *Acharonim* in the context of a convert who had undergone circumcision but has yet to complete the conversion process by immersing. There is a debate among the halachic authorities as to whether a person at this stage of conversion is required to observe Shabbos, and he thus faces the same dilemma described by the *Minchas Chinuch*. Rav Yisrael Salanter reportedly recommended that this convert instruct a gentile to perform *melacha* on his behalf. If he is considered Jewish, then he is subject to the rule of אין שליח לדבר עבירה, which means that one is held liable for sins that he commits at somebody else's behest. The act of Shabbos desecration is thus attributed to the non-Jewish agent, and not to the convert. If, however, the convert at this stage is still halachically a gentile, then he is considered to have desecrated Shabbos because the rule of אין שליח לדבר עבירה does not apply to gentiles, and the agent's act is thus attributed to him.

Another solution is suggested by the *Chasam Sofer* (*Shabbos* 139b), citing an earlier source, who advises the convert in this case to walk with *tzitzis* through a public domain. If he is Jewish, then the *tzitzis* is considered part of his attire and he has not carried in a public domain on Shabbos, whereas a gentile, who is not commanded to wear *tzitzis*, would be considered carrying it if he wears it. (This solution is also cited in the name of Rav Chaim of Brisk.) A similar solution was reportedly proposed by the *Divrei Yoel*, who suggested that the convert walk through the public domain wearing *tefillin*, which would be considered a garment only if he is already Jewish.

Another dilemma that arises in the case of a "half-Jew" is the permissibility of Torah learning, which is forbidden for gentiles (*Sanhedrin* 59a; *Chagiga* 13a).

The New York Times

Surrogate Mother Battle Goes to Trial

January 05, 1987

by Robert Hanley, Special to the New York Times

The difficult legal issue of custody of a child born to a surrogate mother is to be addressed in court here Monday.

Lawyers say it is the first time in this country that a natural father and a surrogate mother are fighting for possession of a child.

The pivotal figure in the case is Mary Beth Whitehead, 29 years old, of Brick Township, N.J., who agreed nearly three years ago to help a couple "experience the gift of life and the joys of parenthood."

Mrs. Whitehead was artificially inseminated and last March gave birth to a daughter. Now her views are radically different. Arrangement Renounced

"Surrogate mothering doesn't work," she said recently in a court certification document. "Every mother who has ever lived understands the type of bond that takes place between her and her baby when she is carrying the child in her womb. It is real and it is powerful, and it is compelling."

Mrs. Whitehead has been sued for failing to sign legal papers that would relinquish her parental right to the child and grant sole custody to the natural father, William Stern, a 40-year-old biochemist from Tenafly, N.J., and his wife, Elizabeth. The child, now 9 months old, is known only as "Baby M."

In February 1985, Mrs. Whitehead signed a surrogate agreement with Mr. Stern, arranged by the Infertility Center of New York. Mrs. Whitehead, who married in 1973 and has two other children, Tuesday, 10, and Ryan, 12, was to receive a \$10,000 fee under the arrangement.

She has refused the money and is fighting to keep Baby M. The case will be tried here in State Superior Court.

Because of the uncharted legal waters, the case has already undergone long pretrial hearings and taken on a significance broader than a dispute between two couples.

"The whole process of surrogate motherhood is on trial, rather than this particular arrangement," said Lori Andrews, a lawyer for the American Bar Foundation in Chicago who specializes in reproduction issues.

Mr. Stern's suit seeks compliance with the agreement and permanent custody for himself and his wife, Elizabeth, 41, a pediatrician who also has a doctorate in human genetics.

Neither New Jersey nor any other state has laws that govern the validity and enforceability of surrogate agreements. In New York a State Senate Judiciary Committee report released this weekend recommended that such contracts be recognized as enforceable and that judicial review be required of all surrogate contracts.

The legality of the Stern-Whitehead agreement is a major issue before the trial judge, Harvey R. Sorkow. Another is who gets custody of Baby M. The Sterns have had temporary custody since last July, after Baby M was taken by detectives from the Florida home of Mrs. Whitehead's parents. She had fled there with the baby and her husband, Richard, in early May after the police went to her home to take the child under court order.

Lawyers for Mrs. Whitehead said they would argue before Judge Sorkow that the 1985 agreement was invalid. They contend it violates New Jersey laws prohibiting baby selling. They also say it illegally strips a mother of her parental rights before the birth of the child.

"The fundamental issue, as we view it, is whether a document like this could ever form the basis of termination of parental rights where the mother does not consent to an adoption, where she does not consent to the termination of parental rights," said Harold J. Cassidy, Mrs. Whitehead's lawyer.

The agreement stipulated that Mrs. Whitehead surrender her rights to the child before its conception. After Baby M was born, however, she refused to sign the documents necessary for Mrs. Stern to adopt the child and become her legal mother.

Under New Jersey adoption laws, a mother may change her mind about giving up her child for several weeks after an initial agreement to relinquish the infant. She is then entitled to a court hearing.

The lawyer for the Sterns, Gary N. Skoloff, said he would argue that surrogate motherhood arrangements cannot be obviated by principles that govern adoptions. Instead, he said, they demand a new and distinct set of policies. Fertility Question Raised

A potentially significant issue in the case is Mrs. Stern's ability to bear children. In a statement filed with the court, Mr. Stern said he and his wife chose to delay starting a family until Mrs. Stern finished her medical residency in 1981. By that time she was 36 and feared a pregnancy would pose "significant risk to her health," the document says.

The surrogate agreement says Mrs. Stern is "infertile." Should she be deemed not infertile, Mrs. Whitehead's lawyers have said they are prepared to argue fraud in the surrogate agreement.

Once-warm relations between the Sterns and Whiteheads have been severely strained by the dispute.

During Mrs. Whitehead's pregnancy, the couples occasionally had dinner together. Mrs. Stern once taught the Whitehead's younger child, Tuesday, card tricks and watched her play soccer. In late 1985 the Sterns kept her overnight and took her to Manhattan to watch the Thanksgiving Day parade and to see Christmas displays.

Both before and during the dispute some of Mrs. Whitehead's statements on ultimate custody of Baby M seemed contradictory. The statements are now part of the court record.

In April 1984, according to the court record, Mrs. Whitehead told a psychologist for the Infertility Center, Dr. Joan Einwohner, that she anticipated "strong feelings" against surrendering a child born of surrogacy. A month before the birth, she told a marriage counselor for the center, Linda Salzer, that she had "no ambivalence" about giving up the child, according to the record.

Court documents suggest that Mrs. Whitehead was anguished after the birth and determined to keep the child.

But after fleeing to Florida, she wrote to Judge Sorkow on May 18 and said she had been willing to relinquish Baby M to the Sterns if they had agreed to allow her to visit the child one weekend a month and two weeks in the summer. She said the Sterns had rejected the request.

However, in a document submitted to Judge Sorkow three weeks ago, Mrs. Whitehead said: "At all times I told them that I chose to exercise my rights to keep my baby and to have the baby grow up in my home."

Copyright © The New York Times

Who's Your Mother? Surrogate Motherhood and In Vitro Fertilization in Halacha

Among the fascinating halachic issues that have arisen with the advent of modern medicine is that of surrogate motherhood. Modern medicine has been able to assist women who are unable to conceive in two ways:

- 1) Women who do not ovulate can receive an egg donated by another woman. The egg is fertilized by the husband's sperm outside the body and then implanted within the infertile woman's body, where it grows and develops like an ordinary fetus.
- 2) Women who ovulate but are physically incapable of carrying a baby can have an egg taken from their body, fertilized by the husband's sperm, and then implanted in the body of another woman, called the "surrogate mother."

In both cases, two women are involved in producing the child: one woman donates the egg, and the other carries the fetus inside her and ultimately delivers the baby. In other words, the two natural roles played by a woman in the reproductive process — supplying the egg and gestation/delivery — are filled by two different women. This gives rise to the halachic question of which of the two women is considered the child's mother. Is halachic "motherhood" determined based on the supplier of the egg or on the one who carries and then delivers the child?

This question has numerous practical halachic applications, including:

- 1) **Incest:** One may not marry his or her mother's immediate relatives, such as her children from a different father. It is thus crucial to determine which of the two women is the child's mother in order to determine which woman's children (and other relatives) may not marry this child when he or she grows up.
- 2) **Inheritance:** A child inherits his mother's estate after her passing.
- 3) ***Pidyon ha-ben*:** The requirement of a *pidyon ha-ben* for a boy born through this method will depend on which woman is regarded as his mother. If, for example, the surrogate mother is the halachic mother, and she had previously given birth to other children, then no *pidyon ha-ben*

would be required. Likewise, if the halachic mother is the daughter of a *Kohen* or *Levi*, there is no requirement of *pidyon ha-ben*.

- 4) **Status as a Jew:** If one of the two women is not Jewish, then we must determine the halachic mother in order to determine whether the child requires conversion.

This essay will explore the various pieces of evidence from traditional sources in search for a possible answer to this question.

I. The Three Partners

A well-known passage in *Nidda* (31a) describes how a child is created by three “partners” — the two parents and the Almighty — and specifies the precise contributions made by each “partner” in the physical creation of the fetus. The father’s semen, the Gemara says, produces the bones, veins, nails, brain and white of the eyes. The mother contributes “*odem*” (a red substance), which produces the child’s skin, flesh, hair, and eyeballs. God’s role is to provide the child’s soul, face, vision, sense of hearing, speech, ability to walk, and intelligence.

The Ramban (Torah commentary to *Vayikra* 12:2) identifies the “*odem*” spoken of by the Gemara as “the uterine blood that collects in the mother at the end of intercourse and takes hold of the male’s sperm.” He adds, “For in their [*Chazal*’s] view, the fetus is created from the blood of the woman and the semen of the man.” According to the Ramban, the mother’s “contribution” to the child is made after intercourse, at the time of fertilization. In his view, it seems, the woman becomes the child’s mother at that moment, when she provides her “*odem*,” which contributes certain parts of the child’s body. Hence, a child’s “mother” is defined as the one who facilitates the fertilization, which, in the case of in vitro fertilization, is the supplier of the egg. She is the one who makes the female’s contribution to the creation of the child, and thus she is the mother. The mother in whom the fetus is carried is no more than an incubator which enables the fetus to develop, but not the child’s creator.

II. Yosef and Dina

King Shlomo teaches us in *Koheles* (1:9), אין כל חדש תחת השמש — “There is nothing new under the sun.” Indeed, the phenomenon of a child being conceived by one mother and delivered by another is not new.

Rashi, commenting on the Torah’s brief account of Dina’s birth (*Bereishis* 30:21), cites from the Gemara (*Berachos* 60a) that Leah had originally conceived

with a boy, but then prayed that it be turned to a girl.¹ Her prayers were answered, and the fetus transformed into a girl, who was Dina.² However, *Targum Yonasan Ben Uziel* presents a different version:

ואיתחלפו עובריא במעיהון והוה יהיב יוסף במעהא דרחל ודינה במעהא דלאה.

The fetuses were switched in their stomachs; Yosef went into Rachel's stomach and Dina into Leah's stomach.

According to *Targum Yonasan*, Leah initially conceived with Yosef and Rachel conceived with Dina, but the two fetuses were then miraculously switched. Thus, Dina (and Yosef) was conceived in one woman, but carried and delivered by another — just as in the case of a surrogate mother. As such, if we can determine which of the two women was considered Dina's mother, we can determine whether Halacha defines motherhood based on conception or delivery.

At first glance, the answer is obvious. The Torah explicitly refers to Dina as Leah's daughter ("Leah's daughter" — *Bereishis* 34:1), and Yosef is called Rachel's son (בני רחל יוסף ובנימין — *Bereishis* 35:24).³ Seemingly, then, the Torah determines motherhood based upon the time of delivery, and not the time of conception.⁴

On the other hand, we find several *Rishonim* who claim that to the contrary, Dina was in fact not considered Leah's daughter. Rashi (to *Bereishis* 46:10) writes that after Shimon and Levi launched their attack on Shechem and rescued Dina from the city, Shimon married Dina. The *Peirush Ha-Tur* raises the question of how Shimon was permitted to marry his sister, and the *Tur* answers, "According to the Midrash, it is understandable, because Dina's original conception was in

1. The Gemara comments that Leah prophetically foresaw that Yaakov would have twelve sons who would form the twelve tribes of Israel, and she thus knew that if she would have a seventh son, after the two maidservants had already given birth to two sons each, then Rachel would be left with only one son. She therefore prayed that her fetus be transformed to a girl for Rachel's sake, so that she would not have fewer sons than the maidservants.
2. The Chizkuni comments that for this reason the Torah records only Dina's birth, but not her conception (ואחר ילדה בת). Regarding all of Yaakov's other children, the Torah writes ותהר ("She conceived"), but when it comes to Dina, the Torah mentioned only the birth because Dina was a girl only at the time of birth, and not during conception or pregnancy.
3. Later in *Sefer Bereishis* (46:22), the Torah employs a different formulation in reference to Yosef's relationship to Rachel: בני רחל אשר יולד ליעקב. The *Meshech Chochma*, commenting to this verse, explains this unusual syntax in light of the fact that Yosef had originally been conceived in Leah's womb.
4. This argument was advanced by the questioner in *Tzur Yaakov* (28). See also *Tzitz Eliezer* (19:40:5).

Rachel's stomach." Since Dina was originally conceived in Rachel's womb, she is considered Rachel's daughter, and not Leah's, even though she was eventually delivered by Leah. Since the prohibition of incest for gentiles applies only to siblings from the same mother,⁵ Shimon — a son of Leah — was permitted to marry Dina. This answer is also given by the *Moshav Zekeinim*, the *Tosfos Ha-Shalem* (citing the Riva), and the *Panei'ach Raza*, and it is mentioned by the Maharsha (commenting on the aforementioned *sugya* in *Nidda*).

It is difficult to know how these *Rishonim* reconciled this contention with the Torah's explicit description of Dina as Leah's daughter and Yosef as Rachel's son, but in any event, they clearly maintained that motherhood is determined based on the moment of conception, and not on the time of delivery.⁶

III. Queen Esther's Parents

The Gemara in *Megilla* (13a) comments that when *Megillas Esther* describes Esther as having no parents (2:7), it means "when she was conceived, her father died, and when she was born, her mother died." Rashi explains the Gemara's comment as follows:

She did not have a father or mother for even one day. At the time her mother conceived, her father died, and it thus turned out that she did not have a father from the time he was eligible to be considered a father. And when her mother gave birth to her, she died, and she was never eligible to be considered a mother.

It emerges from Rashi's comments that a man is formally considered a "father" from the time of conception. Thus, Esther never had a father because her father died just before the egg's fertilization. A woman, however, is considered a "mother" at the time of childbirth, and Esther never had a mother because her mother died just before delivery. As noted by Rav Yosef Engel in *Beis Ha-Otzar* (*Ma'areches Alef-beis*, 4, אב), this would appear to prove that in Rashi's view, the status of motherhood is established at the time of delivery, not conception. In the case of surrogate motherhood, then, it is the woman who carried and delivered the infant that is considered the halachic mother.

-
5. See *Sanhedrin* 58a. The *Peirush Ha-Tur* assumes that the patriarchs and Yaakov's children had the status of *bnei Noach* (non-Jews), as the Torah had yet to be given, and thus they were bound only by the restrictions that apply to *bnei Noach*.
 6. Although the *Yerushalmi* (*Pei'a* 2:6) establishes that אין למדין הלכה מדברי אגדה — we cannot reach halachic conclusions based on Aggadic passages — it is nevertheless clear that these *Rishonim* defined the status of motherhood based upon the moment of conception.

A similar inference is made by the *Zecher Yitzchak* (4), who enlists Rashi's comments to explain the *halacha* concerning a child whose mother underwent conversion during pregnancy. The child does not require immersion after birth, as his mother's immersion during pregnancy suffices as his immersion (*Yevamos* 78a). At first glance, this means that both the mother and the infant are considered *geirim* (converts), in which case they are not legally considered mother and son, in light of the well-established halachic principle that a convert is considered "reborn" and thus loses all legal familial relationships (גר שנתגייר כקטן שנוולד דמי). Yet, the *Zecher Yitzchak* notes, Halacha grants the son inheritance rights to the mother's estate after her death.⁷ Despite the fact that they are converts, they nevertheless retain their legal status as mother and child with the respect to the latter's inheritance rights. The *Zecher Yitzchak* explains this *halacha* by noting that, as Rashi indicates, motherhood is determined at the time of birth. Thus, since at the child's birth the mother was already Jewish, he is considered his mother's child.

However, we may refute this proof in light of the Maharal's explanation of the Gemara's comment in his work *Or Chadash* (p. 112). The Maharal follows Rashi's interpretation that Esther is considered to never have had a mother because her mother died before birth, and it is only at birth when a woman can be regarded as a "mother." However, the Maharal then offers an explanation for why this is the case, noting the rule of עובר ירך אמו — a fetus is viewed as part of the woman's body, and not as a separate entity. A person cannot be considered a "parent" of a limb or organ of his body, and it is thus only once the fetus is discharged from the body that it can be said to have a "mother."⁸

According to the Maharal's understanding, the Gemara's comment relates only to the applicability of the term "mother" to describe a woman, but not to her relationship to the fetus. The Gemara establishes merely that the term "mother" cannot be used in reference to a pregnant woman who has yet to give birth, but this is not to say that her legal relationship to the fetus begins only at birth. It is certainly possible that once the child is born and we now seek to identify his or her mother, we will assign this status to the woman who had conceived this child, and not to the woman who delivered the child.

We should also note the comments of Rav Chayim of Brisk (*Hilchos Avadim* 7:5) regarding the rule of עובר ירך אמו: "The underlying concept of this rule...in

7. See Tosfos, *Sanhedrin* 68b, ד"ה קטן.

8. Rav Yosef Engel also makes this point in *Beis Ha-Otzar* (cited above), although he raises the question of why a father's status would be different in this regard. After all, a man similarly cannot be considered a "parent" of part of his wife's body. He concludes, however, that "יש ליישב" (answers can be given).

all instances relates only to the status of the fetus, that it is not regarded as an independent entity without its mother, as it is merely its mother's 'leg;' this is as opposed to the status of the mother, to which the fact of עובר ירך אמו has no relevance." According to Rav Chayim, it is only with regard to the identity of the fetus that we say עובר ירך אמו, such that it has no mother, and thus Esther is considered to never have had a mother. The mother, however, is indeed considered the legal "mother" already at the time of conception, as the rule of עובר ירך אמו has no effect at all on her status as a mother.⁹

IV. Is a Dying Cow's Milk *Milchig*?

The *Shulchan Aruch* (Y.D. 87:6) rules that milk taken from a cow after its death is not included in the Torah prohibition of בשר בחלב (cooking or eating meat and milk together). The reason for this *halacha* is that the Torah introduces this prohibition by forbidding cooking an animal בחלב אמו ("in its mother's milk"), and a cow cannot be a "mother" after death.

Rabbi Akiva Eiger (in his *hagahos* to the *Shulchan Aruch* there) raises the question of whether this *halacha* would also apply to milk taken from a טריפה (an animal halachically defined as terminally ill). As Rabbi Akiva Eiger notes, a טריפה is presumed to be incapable of delivering an infant, but it is capable of conceiving. The question is thus whether the ability to conceive suffices to include a טריפה under the category of אמו or if this category requires the ability to deliver a baby.

Rabbi Akiva Eiger draws proof from the Gemara's discussion in *Sanhedrin* (69a). The Gemara there establishes that the earliest age at which a boy can ever be formally considered a "father" is three months after the appearance of adolescent hair. A boy first becomes capable of reproduction at the time he produces adolescent hair, and pregnancy is generally discernible from three months after conception. Hence, the Gemara states, the earliest time a boy can be considered a father is three months after he begins producing adolescent hair. As Rabbi Akiva Eiger notes, the Gemara considers the boy a "father" even during pregnancy, and he applies this premise to a cow, as well. A pregnant cow is indeed considered the fetus' "mother," and thus the milk of a טריפה is included under the prohibition of חלב אמו despite its inability to deliver an infant, as it is capable of conceiving.

Rav Yosef Engel (in *Beis Ha-Otzar*, cited above) draws proof from Rabbi Akiva Eiger's comments that motherhood is determined at the time of conception, and

9. As for the *Zecher Yitzchak's* proof from the child whose mother underwent conversion during pregnancy, we will discuss this situation at length below, in section V.

not at the time of birth, and he questions this conclusion in light of the Gemara's aforementioned discussion of Esther's relationship to her mother.¹⁰

It should be noted, however, that Rabbi Akiva Eiger does not reach a definitive conclusion on this issue. He raises the possibility that despite the Gemara's comments concerning the status of fatherhood, perhaps "א טריפה is not called a 'mother' on account of the fetus since ultimately she will not give birth," meaning that conception without childbirth does not make a cow a "mother." Rabbi Akiva Eiger then proceeds to cite the *Issur Ve-Heter* (31:14) as asserting that a טריפה falls under the category of אמו because if it had conceived before taking ill, it would then be capable of giving birth. Otherwise, the *Issur Ve-Heter* appears to assume, a טריפה cannot be considered אמו despite its ability to conceive, suggesting that according to this view, the status of motherhood depends upon birth, and not conception.¹¹ Rabbi Akiva Eiger then cites the *Peri Megadim* as asserting that a טריפה qualifies as אמו because it is capable of nursing, even if it cannot bear its own children. Seemingly, this would mean that a woman becomes a "mother" only at the time of childbirth, when her body produces milk.

V. The Convert's Twin Sons

Earlier, we noted the famous halachic principle of גר שנתגייר כקטן שנולד דמי, which establishes that a convert to Judaism is considered "reborn" at the time of conversion with respect to familial relationships. Accordingly, as the Gemara states in *Yevamos* (97b), even twin brothers born as gentiles who undergo conversion together are not halachically considered brothers after conversion. This means that there is no Torah prohibition forbidding one to marry the other's widow or ex-wife, and if one dies without children, the other bears no obligation of *yibum* or *chalitza* toward the widow.

The Gemara there also addresses the case of twins whose mother underwent conversion while she was pregnant with them. In this instance, the Gemara instructs, the twins are considered to have been born Jewish, and they are thus brothers from the same mother. Although they are not considered the children

10. Even according to the Maharal's explanation of the Gemara, as discussed in the previous section, it seems difficult to reconcile Rabbi Akiva Eiger's comments with those of the Gemara. As discussed, during pregnancy, the mother cannot be formally considered a "mother" since the fetus is merely a part of the body, and thus even though a טריפה is capable of conceiving, it cannot ever attain the status of אמו insofar as it cannot deliver its fetus.

11. Rabbi Akiva Eiger notes that according to the *Issur Ve-Heter*, if a cow was born with a defect that rendered it a טריפה from birth, then it cannot be included under the category of אמו, and its milk would therefore not be subject to the Torah prohibition of בשר בחלב.

of their biological father, they are considered the sons of their mother. As such, each is forbidden to marry the other's widow or ex-wife. The laws of *yibum* and *chalitza*, however, would not apply, as these pertain only to brothers sharing the same father.

One contemporary scholar¹² draws proof from the Gemara's discussion that the status of motherhood is determined at the time of birth, and not at the time of conception. Although the two brothers underwent conversion after conception, they are nevertheless considered their mother's children — as Rashi comments, הרי היא כישראלית שילדה בנים — because they converted before birth. They lost their familial relationships at the time of their conversion — and thus they are not considered their father's children — but since a woman's status as mother takes effect at the time of birth, they became their mother's children once she delivered them after their conversion. This *halacha*, then, seemingly proves that a woman becomes the child's "mother" at the time of birth, and not at the time of conception.

In truth, however, a careful reading of the Gemara's ensuing discussion and Rashi's comments reveals that to the contrary, the Gemara's ruling proves that the status of motherhood depends upon conception, and not delivery. The aforementioned rationale works off the assumption that the twins in this case are considered the sons of their mother despite having undergone conversion because the maternal relationship takes effect at the time of childbirth. In other words, the twin fetuses lost all halachic familial relationships at the time of their mother's conversion (which was also their conversion), but were then born to that same mother, and are thus considered her twin sons. From the Gemara's ensuing discussion, however, at least as Rashi explains it, this is clearly not the case.

The Gemara cites Rava's comment noting the *halacha* that a gentile is not halachically related to his father. Rava explains that this *halacha* does not stem from the suspicion that a gentile's presumed father is not actually his biological father, but is rather due to the fact that אפקריה רחמנא לזרעיה — a gentile man's seed is of no halachic significance, and thus the child it produces has no formal, halachic affiliation with the father.¹³ The basis for this conclusion, Rava notes, is the aforementioned *halacha* concerning a gentile woman who undergoes conversion while carrying twins. As mentioned, these brothers would be permitted

12. Rav Zalman Nechemya Goldberg, writing in the journal *Yeshurun*, vol. 21, p. 547.

13. The practical implication of this assertion, as Rashi explains, is a case of a child born to a non-Jewish couple who had been in isolation, such that there can be no question surrounding the identity of the biological father. Rava establishes that even in such a case, the child would not be formally considered the father's son.

to marry each other's widow or ex-wife because they do not share the same halachic father. Since they were conceived from the seed of a non-Jewish man, they do not have any familial relationship to that man, and as such, they are not considered brothers from the same father.

At first glance, Rava's rationale seems fundamentally flawed. He appears to ignore the fact that the brothers in this case underwent conversion while in utero, and it is at that point, seemingly, that they lost their legal relationship to their father. As mentioned, the famous rule of *גר שנתגייר כקטן שנולד דמי* severs one's familial relationships at the time of conversion. It thus stands to reason that when a woman converts while carrying twins, the brothers lose their legal relationship to their father at that point as a result of the conversion that they effectively undergo through their mother's conversion. At first glance, then, it seems difficult understand how Rava could infer from this *halacha* the notion of *אפקריה רחמנא לזרעיה*, that a non-Jew is never halachically considered his father's son. The loss of the paternal relationship in this case appears to be the result of the twins' conversion, and not due to their having been conceived through a gentile man's seed.

Rashi implicitly addresses this question and explains that in the case of a fetus whose mother undergoes conversion during pregnancy, we do not apply the rule of *גר שנתגייר כקטן שנולד דמי*. This rule applies only to normal cases of conversion, and not to an unborn child whose mother undergoes conversion during pregnancy. Therefore, if the brothers are not considered to share the same halachic father, we must attribute this to the fact that *halacha* does not accord legal significance to the biological fatherhood of gentiles. This cannot be a function of the brothers' conversion, because this sort of conversion is not subject to the rule of *גר שנתגייר כקטן שנולד דמי*.

In making this comment, Rashi also informs us of the basis for Rava's assumption that the principle of *גר שנתגייר כקטן שנולד דמי* does not apply to a child converted in utero:

ואפילו היכא דליכא למימר כקטן שנולד דמי כגון הורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה דישי
לו שאר מן האם כשאר ישראל גמור...

And even where we cannot say that he is like a newborn infant, such as where his conception was bereft of sanctity [before the mother's conversion] and his birth had sanctity [as it occurred after the mother's conversion], **as he is considered to have relatives from his mother like full-fledged Jews...**

Rashi proves that we cannot apply *גר שנתגייר כקטן שנולד דמי* to this case from the fact that the brothers are considered to share the same halachic mother. If they had lost all

familial relationships at the time of conversion, then they would not be related even to their mother. The fact that they are considered their mother's sons proves that the rule of כקטן שנוולד דמי does not apply to a fetus that undergoes conversion in utero. Thus, the fact that they are not considered their father's children proves that אפקריה רחמנא לזרעיה.

It clearly emerges from Rashi's comments that a woman's maternal status is acquired at the time of conception, and not at the time of birth. If this status takes effect at birth, then we would have no proof to the fact that כקטן שנוולד דמי is not applicable in this case; we would naturally assume that the twins lose their familial relationship at the time of conversion, but then become their mother's sons at the time of birth. Clearly, Rashi did not accept this premise, but rather maintained that the moment of birth is not the determining factor upon which motherhood depends. Thus, he explains that if the twins are considered their mother's halachic children, this can only be because they never lost their familial relationships at the time of conversion, as conversion of this type is not subject to the rule of כקטן שנוולד דמי.¹⁴

It should be noted, however, that Tosfos disagrees with Rashi on this point. The Mishna in *Bechoros* (46a) establishes that if a woman undergoes conversion during pregnancy, the child is not considered his biological father's inheritor and has no share in his biological father's estate. Rashi, consistent with his aforementioned comments in *Yevamos*, explains this *halacha* as based upon the concept of אפקריה רחמנא לזרעיה. Since the child was conceived with the seed of a non-Jewish man, he is not halachically considered the child of his biological father. Tosfos, however, claims that even without this rule, the child would still be denied his father's inheritance because he is a convert, and he lost all familial relationships at the time of his conversion in the womb. In Tosfos' view, the principle of גר שנת-דמי is applicable even to a fetus' conversion in its mother's womb, and at that point he loses all familial relations. Tosfos claims that the concept of אפקריה רחמנא לזרעיה does not apply to a child's status with respect to inheritance, and thus the child in the case under discussion is denied inheritance rights for a different reason — namely, because he lost his legal relationship to his father at the time of his conversion.¹⁵

Seemingly, then, according to Tosfos, the fact that twins who undergo

14. This point is made by Rav Shmuel Rozovsky (*Chiddushei Rabbi Shmuel, Kesuvos*, 11:3). He also provides an explanation for why the rule of כקטן שנוולד דמי does not apply to a child who undergoes conversion in utero.

15. Tosfos is forced to resort to a stretched reading of the Gemara in *Yevamos* to explain Rava's proof to the rule of אפקריה רחמנא לזרעיה. They explain that if not for this rule, the twin converts would be mistaken for full-fledged halachic brothers, and the Sages would have thus been compelled to enact a requirement of *chalitza* if one dies without children

conversion in utero are considered their mother's sons indeed proves that the status of motherhood depends upon the moment of birth, and not at the time of conception. Since they lose all familial relationships at the time of conversion, the only explanation for their legal relationship to their mother seems to be that she attained the status of "mother" at the moment of birth.

In truth, however, it is possible that even Tosfos accepts the premise that the status of motherhood is obtained at the time of conception, and not at the time of birth. Several sources clearly indicate that the rule of *גר שנתגייר כקטן שנוולד דמי* is not absolute and does not apply with respect to all *halachos* relevant to a convert. With regard to a convert's property, for example, he is not considered "newborn," and thus he continues to be the legal owner over his property even after conversion, and debts owed to him before conversion are owed to him afterward, as well. In other words, with respect to certain *halachos*, a convert is regarded as a newborn child, whereas regarding others, he is not.

Conceivably, then, Tosfos may have felt that the rule of *דמי כקטן שנוולד דמי* in the case under discussion applies to the twins' relationship to their father, but not to their relationship to their mother. Although the status of motherhood is attained at the time of conception, the fact that the mother continues carrying the fetuses after conversion results in their legal relationship remaining intact even after conversion, and the principle of *דמי כקטן שנוולד דמי* does not apply in this respect. When it comes to the father, who has no involvement in the fetuses after conception, the rule of *דמי כקטן שנוולד דמי* severs his legal fraternal relationship with them, but with regard to the mother, this rule does not take effect, as she continues to carrying them inside her womb.

VI. Uterine Transplants and Surrogate Motherhood

Rav Binyamin Aryeh Weiss, who was the rabbi in Chernivtsi, Ukraine, wrote a responsum in his work *Even Yekara (Mahadura 3, 29)* addressing a procedure whereby a woman's internal reproductive organs are transplanted into an infertile woman to enable her to conceive. He writes that a woman who undergoes such a transplant and conceives would be considered the child's halachic mother, despite the fact that she conceived via another woman's reproductive organs. Without elaborating, Rav Weiss makes brief reference to the Gemara's discussion in *Sota (43b)* concerning a branch from a *orla* tree that is grafted onto an older tree that is no longer *orla*. (The term *orla* refers to a tree within the first three years since its planting, whose fruit is forbidden for consumption.) The Gemara

to avoid giving the misperception that a childless widow with a brother-in-law does not require *yibum* or *chalitza*.

there establishes that the grafted branch is considered בטלה (“negated”) by the host tree, and it is regarded part of that tree. As such, the fruit that ultimately grows on this branch is permissible for consumption and is not considered *orla*, as the branch loses its original identity. Rav Weiss applies this ruling to the case of a uterine transplant, apparently viewing the transplanted organs as akin to a grafted branch. Just as the branch becomes part of the host tree and the fruit it produces is thus considered to have been produced by the host tree, similarly, transplanted reproductive organs are viewed as part of the recipient’s body, and the “fruit” it produces is viewed as her offspring.

Rav Eliezer Waldenberg (*Tzitz Eliezer* 19:40:2–3) cites this ruling of the *Even Yekara* and applies it to the situation under discussion, that of an egg implanted within a woman’s uterus. He claims that an egg that has been taken from one woman and implanted within another should certainly be regarded as בטל to the recipient’s body, such that the resultant child is viewed as her — the recipient’s — offspring.

It would appear, however, that to the contrary, comparing surrogate motherhood to the grafted *orla* branch would yield the precise opposite conclusion.

The *Even Yekara* drew a comparison between transplanting a woman’s reproductive organs and the grafting of a branch, and the two cases are indeed very similar. As mentioned, in both situations, a “branch” with the potential to produce “fruit” is transplanted, and after its transplantation, we view it as part of the “host,” such that the fruit is identified as the product of that “host.” The case of an implanted fertilized egg, however, is more analogous to a different case — namely, grafting a branch that is already laden with fruit. The *Shulchan Aruch* (Y.D. 294:22) rules explicitly that if a fruit-laden branch taken from a tree of *orla* is grafted onto an older tree, the fruit retains its status of *orla*, even if it continues to develop. Analogously, a fertilized egg implanted within a woman’s uterus would retain its identity as the donor’s egg, and the child is thus to be regarded as hers.¹⁶

Summary

It seems clear to this author that the woman who provided the egg is considered the child’s mother, and not the mother who carried the fertilized egg and delivered the infant, as indicated by several sources:

16. This should also seemingly apply in the case of an ovarian transplant, as the ovary contains the woman’s eggs and indeed bears strong resemblance to a branch laden with fruit.

- 1) The Gemara in *Nidda* (as understood by the Ramban) identifies the mother's contribution to the child's creation as taking place at the time of fertilization.
- 2) Several *Rishonim* explain the justification for Shimon and Dina's marriage based upon the fact that Dina was conceived by a different mother.
- 3) Rabbi Akiva Eiger comments that the ability to conceive suffices for a cow to be included under the category of אמו.
- 4) It is clear from Rashi's comments in *Yevamos* that a fetus' relationship to the mother is established at the time of conception; as we saw, Tosfos' comments do not necessarily contradict this view.
- 5) Although the Gemara's comments about Queen Esther might be understood to mean that a mother's status is determined at childbirth, we compellingly refuted this proof in light of the Maharal's interpretation of the Gemara.
- 6) According to the *Even Yekara's* comparison between a transplant and grafting, the egg should be attributed to the donor, and not the recipient.

We might also add that logically, it seems reasonable to assume that a child's genetic parents, who contribute the genetic material that creates the fetus, are considered the halachic parents. After all, the man who provides the sperm that fertilizes the egg is considered the halachic father despite having no involvement whatsoever in the subsequent process of gestation and delivery. Seemingly, the mother, too, should be identified as the woman who supplies the female genetic material that forms the embryo, irrespective of her subsequent involvement in its growth and birth. It seems obvious that halachic parenthood is a function of biological reproduction, which takes place through the merging of the male and female's respective reproductive material, and it is thus the woman whose egg formed the child that should be regarded as the mother, even if the embryo developed in a different woman's body.¹⁷

17. We might also note that if a fertilized egg is implanted within a cow, or, for that matter, in a sheep or incubator, where it then develops, it hardly seems likely that we would consider the birthing cow the halachic mother of the calf. (And in the case of an incubator, certainly the cow from which the egg was taken would be considered the mother.) It is reported that Rav Elyashiv noted this example as proof of the fact that the woman who contributed the egg should be viewed as the halachic mother.