



# תשובה בריתית, תשובה אישית

## דרשת שבת שובה

*Orit Malka*

**Ateret Zvi Prize Winner 5779**

שבת שלום,

בסליחות שאמרנו במשך השבועיים האחרונים ובתפילת יום כיפור שנתפלל בשבוע הבא, אחד הטקסטים המרכזיים הוא הטקסט של י"ג המידות:

**ה' ה', אל רחום וחנון, ארך אפיים ורב חסד ואמת, נוצר חסד לאלפים, נושא עוון ופשע וחטאה ונקה.**

מה בעצם הופך את הטקסט הזה לטקסט כל כך מרכזי בסליחות? יש לנו מסורת, שראשיתה בחז"ל, שלפיה מדובר בסגולה לסליחה. אם אומרים אותו, וחוזרים בתשובה כמובן, הקב"ה סולח. אומרת הגמרא במסכת ראש השנה (בבלי יז ע"ב):

**ויעבר ה' על פניו ויקרא, אמר רבי יוחנן: אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומרו, מלמד שנתעטף הקדוש ברוך הוא כשליח צבור, והראה לו למשה סדר תפלה. אמר לו: כל זמן שישראל חוטאין - יעשו לפני כסדר הזה, ואני מוחל להם.  
ה' ה' - אני הוא קודם שיחטא האדם, ואני הוא לאחר שיחטא האדם ויעשה תשובה.  
אל רחום וחנון, אמר רב יהודה: ברית כרותה לשלש עשרה מדות שאינן חוזרות ריקם, שנאמר הנה אנכי כרת ברית.**

על פי התפיסה שבאה לידי ביטוי כאן, י"ג מידות הן מידות חסד של האל, המייצגות את היותו מוחל וסולח, וכאשר מזכירים את המידות האלו שלו הוא אכן פועל על פיהן וסולח. אבל אם מעיינים ב"ג המידות כפי שהן מופיעות בפסוקים, נגלה כמה דברים מעניינים ואפילו מפתיעים. כפי שרבים ודאי שמו לב, ישנו פער בין המידות כמו שאנחנו מצטטים אותם בתפילה לבין האופן שבו הן מופיעות במקרא. המידה האחרונה "ונקה" – לא מופיעה במקרא בצורתה הזו, אלא הנוסח הוא, "ונקה לא ינקה". בטקסט שאנחנו קוראים כחלק מהסליחות, המצוטט מספר שמות אחרי חטא העגל, נאמר כך (שמות לד):



(ה) וַיֵּרֶד ה' בְּעֶנְן וַיִּתְיַצֵּב עִמּוֹ שָׁם וַיִּקְרָא בְּשֵׁם ה': (ו) וַיַּעֲבֵר ה' עַל פְּנֵי וַיִּקְרָא ה' ה' אֵל רַחוּם וְחַנוּן אֲרָךְ אִפְּיִם וְרַב חֶסֶד וְאַמֶּת: (ז) נִצַּר חֶסֶד לְאֱלֹפִים נִשָּׂא עוֹן וּפְשַׁע וְחִטָּאָה וְנִקְהָ לֹא יִנְקָה, פֹּקֵד עוֹן אָבוֹת עַל בְּנִים וְעַל בְּנֵי בָנִים עַל שְׁלֹשִׁים וְעַל רִבְעִים: [ח) וַיִּמְהַר מֹשֶׁה וַיִּקְדֹּ אַרְצָה וַיִּשְׁתַּחֲוֶה: (ט) וַיֹּאמֶר אִם נָא מִצָּאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ אֲדֹנָי יְיָהּ נָא אֲדֹנָי בְּקִרְבְּנוֹ כִּי עִם קִשָּׁה עֵרַף הוּא וְסִלַּחְתָּ לְעוֹנָיו וְלִחְטָאתָנוּ וְנִחַלְתָּנוּ: (י) וַיֹּאמֶר ה' הִנֵּה אֲנִי כֹרֵת בְּרִית נֶגֶד כָּל עַמְּךָ אֲעֲשֶׂה נִפְלְאוֹת אֲשֶׁר לֹא נִבְרָאוּ בְּכָל הָאָרֶץ וּבְכָל הַגּוֹיִם וְרָאָה כָּל הָעָם אֲשֶׁר אִתָּה בְּקִרְבּוֹ אֵת מַעֲשֵׂה יְקֻקֶּךָ כִּי נוֹרָא הוּא אֲשֶׁר אֲנִי עֹשֶׂה עִמָּךְ:]

ואותו דבר בספר במדבר פרק יד, אחרי חטא המרגלים.

[ יז) וַעֲתָה יִגְדַל נָא כַּח אֲדֹנָי כַּאֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ לֵאמֹר: (יח) יְקֻקֶּךָ אֲרָךְ אִפְּיִם וְרַב חֶסֶד נִשָּׂא עוֹן וּפְשַׁע וְנִקְהָ לֹא יִנְקָה פֹּקֵד עוֹן אָבוֹת עַל בְּנִים עַל שְׁלֹשִׁים וְעַל רִבְעִים: (יט) סֹלַח נָא לְעוֹן הָעָם הַזֶּה כְּגִדְלֵךְ חֶסֶדְךָ וְכַאֲשֶׁר נִשְׁאַתָּה לְעַם הַזֶּה מִמִּצְרַיִם וְעַד הַנְּהָ: (כ) וַיֹּאמֶר יְקֻקֶּךָ סִלַּחְתִּי כְדַבְּרְךָ: (כא) וְאוֹלָם חִי אֲנִי וַיִּמְלֵא כְבוֹד יְקֻקֶּךָ אֵת כָּל הָאֲנָשִׁים הָרְאִים אֵת כְּבֹדִי וְאֵת אֲתֵתִי אֲשֶׁר עֲשִׂיתִי בְּמִצְרַיִם וּבְמִדְבַר וַיִּנְסֹוּ אֹתִי זֶה עֹשֶׂר פְּעָמִים וְלֹא שָׁמְעוּ בְּקוֹלִי: (כג) אִם יֵרָאוּ אֵת הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתִּי לְאֲבוֹתֵם וְכָל מְנַאֲצֵי לֹא יֵרְאוּהָ: (כד) וַעֲבַדִּי כְלָב עֵקֵב הִיֵּתָה רוּחַ אַחֲרֵת עִמּוֹ וַיִּמְלֵא אַחֲרָי וְהִבִּיאֲתִיו אֵל הָאָרֶץ אֲשֶׁר בָּא שְׁמָה וְזָרְעוּ יוֹרְשָׁנָה:]

זאת אומרת, בציטוט בתפילה מתוך י"ג המידות אנחנו חותכים למעשה את רשימת המידות באמצע. בראש ובראשונה משמיטים את התיאור האחרון: **פוקד עוון אבות על בנים על שלשים ועל ריבעים**. אפשר להבין למה מחברי התפילה הורידו את הקטע הזה: אם בימים הנוראים אנחנו רוצים לתאר את האל כמוחל וסולח, לא נראה שזה זמן מתאים להזכיר שהוא יכול גם שלא לסלוח, ותחת זאת להעניש את הבנים ואת בני הבנים. אבל מה שיותר חריף, הביטוי "ונקה לא ינקה" נחתך ממש באמצעו.

האם אפשר לחתוך ככה את הטקסט המקראי? האם זה מקום לגיטימי לחתוך בו, בלי לשנות את המשמעות של הביטוי החתוך?

אצל חז"ל אנחנו מוצאים הסבר לחיתוך במקום הזה דווקא. כך בבבלי במסכת יומא פו ע"א:

תניא, ר' אלעזר אומר: אי אפשר לומר נקה שכבר נאמר לא ינקה, ואי אפשר לומר לא ינקה שכבר נאמר נקה; הא כיצד? מנקה הוא לשבין, ואינו מנקה לשאין שבין.

על פי הדברים האלו, ישנה לכאורה סתירה בין 'נקה' ו-'לא ינקה'. המהלך הפרשני של ר' אלעזר מבהיר מתי הקב"ה סולח, 'מנקה', ומתי הוא לא סולח, 'לא מנקה'. בתמצית, זה הרעיון שעומד בבסיס כל הסיפור הגדול של התשובה כמו שהוא מתואר בתפילת הימים הנוראים. אנחנו חוזרים בתשובה, וכך האל סולח על החטא. אם לא חוזרים בתשובה, נענשים. זה הסבר בעל פוטנציאל רעיוני עצום ומרכזי מאוד בעולמה של תשובה. אולם האם זו יכולה להיות באמת המשמעות המקורית של הביטוי בפסוקים?



מה פירוש הביטוי 'ונקה לא ינקה'? כבר עמדו במחקר על כך שהחטא במקרא מדומה לכתם, לכלוך, והתהליך של הסליחה, בעיקר על פי ספר ויקרא, הוא תהליך של חיטוי והסרת הכתם הזה<sup>1</sup>. לעומת זאת, בי"ג המידות אומרים לנו: הקדוש ברוך הוא 'נקה לא ינקה' את הכתם. הביטוי הכפול בנוי על פי דגם נפוץ במקרא שנועד לבטא הדגשה. בכל הביטויים מהסוג הזה – 'סקול יסקל', 'ירה יירה', 'הענק תעניק', המובן הפשוט הוא הדגשה – ודאי יסקל, ודאי יירה. אותו עיקרון עובד גם בצורת השלילה, 'ונקה לא ינקה' פירושו: ודאי לא ינקה.

כדי שנהיה משוכנעים שזו אמנם המשמעות נחשוב למשל על הפסוקים המפורסמים מיואל פרק ד'. כאשר הנביא מתאר את עונשם של מצרים ואדום אשר פגעו בבני יהודה ושפכו את דמם, הוא כותב:

**(יט) מְצָרִים לְשִׁמְמָה תִּהְיֶה וְאָדוּם לְמַדְבָּר שִׁמְמָה תִּהְיֶה מִחֲמַס בְּנֵי יְהוּדָה אֲשֶׁר שָׁפְכוּ דָם נָקִיא  
בְּאַרְצָם: (כ) וְיְהוּדָה לְעוֹלָם תֵּשֵׁב וִירוּשָׁלַם לְדוֹר וָדוֹר: (כא) וְנִקִּיתִי דָמָם לֹא נִקִּיתִי וְהָ שָׁכַן בְּצִיּוֹן:**

גם ביחס למקור הזה מוצעת פרשנות שמפצלת בין 'ניקיתי' – כביכול גם אם אסלח למצרים ולאדום על חטאים אחרים, 'דמם לא ניקיתי' – לא אסלח להם על כך ששפכו את דמם של בני יהודה.<sup>2</sup> פרשנות כזו מתאימה לאופן שבו קראו חזל את 'נקה לא ינקה', אבל זה אינו פשט הדברים. הפסוקים עוסקים באופן חד משמעי על פגיעה במצריים ובאדום בעקבות חטאיהם. בפשטות, 'ונקה לא ינקה' פירושו – ודאי לא יינקה.

הדברים ברורים גם כאשר מסתכלים על המידה הזו בתוך ההקשר שלה בי"ג המידות. ישנו למעשה תיאור של האל כמי שגם אם הוא 'נושא עוון ופשא וחטאה', בסופו של דבר, 'נקה לא ינקה', והתוצאה תהיה – 'פוקד עוון אבות על בנים, על שילשים ועל רבעים'. זאת אומרת, כשאנחנו מפסיקים אחרי המילה 'ונקה' אנחנו בעצם חותכים את הרעיון באמצע. הרעיון בא לומר שגם אם העונש על העוון התעכב, האל נשא את העוון, את החטא – הדבר הזה לא יכול להחזיק לעולם, ובסופו של דבר האל פוקד עוון אבות על בנים וכו'.

אם חושבים על זה, די מדהים שהמילים המבטאות את הרעיון שהעונש על החטא בוא יבוא ואין דרך להתחמק ממנו, דווקא הן הפכו להיות מזוהות עם מעלתו של האל כמוחל וסולח, על ידי מן מהלך של 'סרסוה ודרשהו'. אבל לצורך ההגינות, צריך להזכיר שי"ג המידות נפתחות בתיאור האל כרחום וחנון. אז מה בעצם קורא פה? האם י"ג המידות מבטאות את מידת הרחמים של האל, או את מידת הדין?

יוחנן מופס, אחד מחוקרי המקרא הגדולים, הציע שלמרות מה שנראה לנו במבט ראשון, גם הסיפא של י"ג המידות, ובכלל זה המילים "ונקה לא ינקה", פוקד עוון אבות על בנים וכו' היא בכל זאת מידת חסד, ועולה בקנה אחד עם הרישא (אל רחום וחנון). איך אפשר לקרוא את הדברים כמידת חסד? כי הם מבטאים את הנכונות של האל, במקרה המתאים, לדחות את ביצוע העונש מדור האבות לדור הבנים,

<sup>1</sup> אריאל סרי לוי, "הסליחה האלוהית בספרות הכוהנית שבתורה", תרביץ פ"ה (2018): 349.  
<sup>2</sup> פסיקתא דרב כהנא, נספחים, "חג הסוכות תעשה לך", (מהדורת מנדלבוים כרך ב, עמ' 454): "וניקיתי על כל אבל על דמם לא ניקיתי".



השילשים והריבעים.<sup>3</sup> איך דבר כזה הוא חסד, תשאלו? האם זה ביטוי לחסד האל כאשר הוא אומר לאדם- חטאת, היית צריך להיענש, אבל אני סולח לך ולכן לא אביא את העונש בימך אלא רק על ילדיך ונכדיך. האם מישהו יכול לדמיין שדבר כזה הוא דבר רצוי?

מופס מביא ראיות שונות לכך שאכן, תפיסה כזו של דחיית העונש נתפסת במקרא כהטבה, כהקלה עם העבריינים. כך למשל עולה מסיפור התשובה של אחאב במלכים א:כא. אחרי שהאל מודיע את עונשו של אחאב בדברים קשים מאוד – "הַמֵּת לְאַחָב בְּעִיר יֶאֱכְלוּ הַכְּלָבִים וְהַמֵּת בַּשָּׂדֶה יֶאֱכְלוּ עוֹף הַשָּׁמַיִם" – אחאב שומע וחוזר בתשובה:

**(כז) וַיְהִי כִשְׁמַע אַחָב אֶת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וַיִּקְרַע בְּגָדָיו וַיִּשֶׂם שָׁק עַל בָּשָׂרוֹ וַיִּצְוֶם וַיִּשְׁכַּב בַּשָּׂק וַיְהִלֵּךְ אֶת:**

האל מגיב למעשה התשובה של אחאב באופן הבא:

**(כח) וַיְהִי דְבַר ה' אֶל אֱלֹהֵי הַתְּשֻׁבִי לֵאמֹר: (כט) הֲרֵאִיתָ כִּי נִכְנַע אַחָב מִלְּפָנַי יַעַן כִּי נִכְנַע מִפָּנַי לֹא אֲבִי הָרָעָה בְּיָמָיו בְּיָמֵי בְנוֹ אֲבִי הָרָעָה עַל בֵּיתוֹ:**

ממש כמו שהציע מופס, דחיית העונש מדורו של אחאב לדור בנו נתפסת כאן הקלה. באופן דומה במלכים ב כב, מתואר הגמול של המלך יאשיהו על ידי חולדה הנביאה:

**(יט) יַעַן רַךְ לִבְבְּךָ וַתִּכְנַע מִפָּנַי ה' בְּשִׁמְעֶךָ אֲשֶׁר דִּבַּרְתִּי עַל הַמְּקוֹם הַזֶּה וְעַל יוֹשְׁבָיו לֵהִיֹּת לְשִׁמָּה וְלִקְלָלָה וַתִּקְרַע אֶת בְּגָדֶיךָ וַתִּבְכֶּה לְפָנַי וְגַם אָנֹכִי שָׁמַעְתִּי נְאֻם ה': (כ) לִכֵּן הִנְנִי אֹסֵפְךָ עַל אֲבֹתֶיךָ וְנֹאסַפְתָּ אֶל קִבְרֹתֶיךָ בְּשָׁלוֹם וְלֹא תִרְאִינָה עֵינֶיךָ בְּכָל הָרָעָה אֲשֶׁר אֲנִי מֵבִיא עַל הַמְּקוֹם הַזֶּה וַיֹּשִׁיבוּ אֶת הַמֶּלֶךְ דָּבָר:**

ויש לעיקרון הזה דוגמאות נוספות.

אכן, נראה שבמקומות שונים במקרא דחיית העונש מייצגת הטבה כלשהי, אבל עדיין נשאלת השאלה האם נכון לקרוא את הביטוי 'ונקה לא ינקה פוקד עוון אבות' וכו', במסגרת שבה הוא מופיע בתוך י"ג המידות, כמבטא את המידה המיטיבה הזו. למעשה כשקוראים את מופס רואים שהוא נדחק לפירוש שלו על ידי ההנחה ש"ג המידות בוודאי מבטאות מידות חסד של האל, שאם לא כן, מה פתאום משה מזכיר אותם בפני האל ברגע של כעס, רתחה וחמה? אם היה מדובר בתיאור של מידת דין, האם זה באמת היה רעיון טוב להזכיר אותה דווקא בשעה שמשה מבקש מהאל סליחה ומחילה?

הטיעון הוא טיעון חזק, אבל צריך לשים לב שכבר במקרא עצמו יש עדות לכך שהנחת העבודה של מופס, לפיה כל י"ג המידות הן מידות חסד, איננה מובנת מאליה. למעשה אותן מידות שמופס עוסק בהן

<sup>3</sup> יוחנן מופס, "עיונים בתפילה הנבואית במקרא". ארץ-ישראל: מחקרים בידעת הארץ ועתיקותיה (1978): 48-54.



נזכרות גם בעשרת הדיברות, בדיבר השני העוסק באיסור לעשות פסל ותמונה, להשתחוות להם ולעבדם, ושם המשמעות היא לאו-דווקא משמעות של חסד. כך אנו קוראים בשמות כ:

**(ד) לא תעשה לך פסל וכל תמונה אשר בשמים ממעל ואשר בארץ מתחת ואשר במים מתחת לארץ: (ה) לא תשתחוה להם ולא תעבדם כי אנכי ה' אלהיך אל קנא פקד עון אבת על בנים על שלשים ועל רבעים לשנאי: (ו) ועשה חסד לאלפים לאהבי ולשמרי מצותי:**

בדברים האלו משובצות שתי שורות שמופיעות גם ב"ג מידות: (1) 'פוקד עון אבות על בנים', אותה שורה שכאמור אנחנו לא מזכירים בתפילת הימים הנוראים, ולצדה (2) 'עושה חסד לאלפים', החלק המשולב בתפילת הימים הנוראים, אותו אנחנו מבינים (בעקבות חזל) כקטע שעוסק במידת הרחמים של האל, בהיותו אל חנון וסולח.

אלא שכאן מופיעה מעין הבהרה: 'פוקד עון אבות על בנים' – זה יחס השמור לשונאים, ו- 'עושה חסד לאלפים' – זה היחס השמור לאוהבים. אם כן, בהקשר של עשרת הדיברות אנחנו מוכרחים להבין שלפקוד עון אבות על בנים איננה דרך להטיב עם האבות, על ידי זה שדוחים את העונש לדור הבנים. למעשה, זו בדיוק התגובה לעון, לעבירה, להפרה, זה העונש, זו מידת הדין! יש מי שניסו להציע שהמילים 'לאוהבי' ו-'לשונאי' כאן הן גלוסה, תוספת מאוחרת על הציטוט המוקדם מתוך רשימת המידות, אבל גם אם מקבלים את המסקנה הזו הניתוח לא ישתנה, כיוון שהקטע כולו מופיע במסגרת תיאור מידת הדין ולא מידת הרחמים. הקב"ה אומר: **לא תשתחוה להם ולא תעבדם כי אנכי ה' אלהיך אל קנא** – אני לא וותרן, אני אעניש את מי שמפר את מצותי, ולכן מיד – **פקד עון אבת על בנים על שלשים ועל רבעים** וכו'. נשים לב שגם המילים הבאות: **נוצר חסד לאלפים** – המופיעות כאן בעשרת הדיברות – הן לא בהקשר של חסד ורחמים, אלא עדיין במסגרת מידת הדין: האל מעניק עונש לחוטאים ושכר לצדיקים. זו לא פעולה לפנים משורת הדין; זוהי בדיוק עשיית הדין.

כדי להבין מה בעצם קורה כאן, צריך לזכור שאחת המשמעויות המרכזיות של חסד במקרא, היא לא פעולה לפנים משורת הדין, אלא, כפי שהראה חוקר המקרא הגדול משה וינפלד, הוראתה היא דווקא "ברית"<sup>4</sup>.

אחת הדרכים לעמוד על המשמעות הזו של חסד, היא באמצעות הצירופים המקראיים שבהם מופיע החסד כמונח נרדף וצמוד למונח "אמת". אנחנו נוטים לחשוב על התכונות האלה כעל תכונות הפוכות: חסד נתפס כפעולה לפנים משורת הדין בעוד אמת היא פעולה על פי הדין. אולם ההבנה הזו לא מתיישבת עם הרבה כתובים שבהם ברור שחסד ואמת הם אותו הדבר בעצם, או לפחות פעולות המשלימות זה את זה כמו ששכר לצדיקים ועונש לרשעים משלימים זה את זה.

<sup>4</sup> משה וינפלד, "הברית והחסד"-המונחים וגלגולי התפתחותם בישראל ובעולם העתיק, "לשוננו: כתב-עת לחקר הלשון העברית והתחומים הסמוכים לה (1971): 85-105.



כך למשל, כאשר אליעזר מבקש את רבקה עבור בן אדונו, הוא בעצם מבקש לכרות ברית עם משפחתה, והוא אומר להם (בראשית כד49): **וְעַתָּה אִם יִשְׁכֶּם עֲשִׂים חֶסֶד וְאַמֶּת אֶת אֲדֹנָי הַגִּידוּ לִי, וְאִם לֹא הַגִּידוּ לִי, וְאֶפְנֶה עַל יָמִין אוֹ עַל שְׂמָאל.**

גם כשיעקב עומד למות, הוא רוצה להשביע את בנו יוסף שיעלה את עצמותיו ממצרים, זאת אומרת שישבע ויתחייב כלפיו, כמו שמתחייבים בברית, ולכן הוא אומר לו (בראשית מז29): **וַיִּקְרְבוּ יָמָיו וְיִשְׂרָאֵל לָמוֹת, וַיִּקְרָא לְבָנוֹ לְיוֹסֵף, וַיֹּאמֶר לוֹ 'אִם נָא מְצַאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ שִׂים נָא יָדְךָ תַּחַת יָרְכִי וְעֲשֵׂיתָ עִמָּדִי חֶסֶד וְאַמֶּת - אֵל נָא תִקְבְּרֵנִי בְּמִצְרָיִם.'**

דוגמא שלישית היא הפסוק מנבואת הנביא מיכה, 20ז: **תִּתֵּן אֶמֶת לְיַעֲקֹב חֶסֶד לְאַבְרָהָם, אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתָּ לְאַבְתֵּינּוּ מִיָּמֵי קֶדֶם.**

ויש לכך דוגמאות רבות נוספות.

השוואה לדגם הבריתות המוכרות לנו מהמזרח הקדום חושפת את הקשר הברית המשוקע בעשרת הדיברות באופן מפורש. במאמריו משה וינפלד הציע את השוואה הזו בהרחבה, לעניינו די לעמוד על שלושה מאפיינים מרכזיים:

1. התוכן של בריתות כאלו הוא בעיקרו של דבר רשימת התחייבויות לנאמנות, שמירת אמונים למלך, ולצידן הבטחות לעונש למי שיפר את ההתחייבויות והבטחות לשגשוג והצלחה למי שיקיים אותן. המבנה של הדיבר השני עוקב באופן מדויק אחרי ההיגיון הזה: התחייבות היא לשמור אמונים לאל, ובצד ההתחייבות הזו יש הבטחה למתן שכר למקיימים אותה ועונש למפרים אותה.

2. שמות התואר 'שונאים' ו-'אוהבים' משמשים בבריתות מהעת העתיקה- גם אלו שבאכדית, גם אלו שביוונית - כמונחים טכניים: המקיימים את הברית ואת ההתחייבות לשמור אמונים מכונים 'אוהבים', ואילו הבוגדים בברית, המפרים את חובת האמונים, מכונים 'שונאים'. על הרקע הזה ברור לגמרי הקשר הפנימי בין "נוצר חסד לאלפים" ובין "פוקד עוון אבות על בנים". אלו הם שני צדדיה של משוואה אחת: כחלק סטנדרטי של נוסחאות ברית, מוזכרת תכונתו של האל כמי שיאכוף את תנאיה ואת התחייבויות העם על פיה, באופן שהאוהבים- המקיימים את הברית - יזכו לשגשוג, ואילו עוונם של השונאים- המפרים את הברית - יפקד ויביא לעונש.

3. ולבסוף, הברית נכרתת לא רק בין שני הצדדים העומדים בפועל בשעת כריתתה, אלא גם עם בניהם ובני בניהם, לדור דור. ההתחייבות היא תמיד לשמור את הוראות הברית גם לדורות הבאים, ובמקביל לכך האיום בעונש במקרה של הפרה חל גם הוא על הדורות הבאים. על פי הרעיון הבסיסי הזה, מוזכרים הצאצאים גם בפסוקים שלנו: במקרה של שכר, הוא מובטח גם "לאלפים" ובמקרה של עונש, הוא חל גם על "בנים, שילשים וריבעים".



ניתוחו של וינפלד את הקשר הברית המשוקע בעשרת הדברות, מאפשר לנו לחזור כעת ולהסיק כמה מסקנות לגבי י"ג המידות. גם כאן, 'נוצר חסד לאלפים', מצד אחד, ו-'פוקד עוון אבות על בנים' מצד שני, אינם ביטויים לחסד במובן של פעולה לפנים משורת הדין, אלא דווקא להצהרה על מידתו של האל כמקיים את דברו, כאוכף את ההתחייבויות כלפיו, אותן התחייבויות שנכללו בברית. בי"ג המידות מתואר האל כ"רב חסד ואמת" – אותה לשון טכנית, שכפי שראינו, מייצגת את הברית. הקב"ה מתואר כנאמן לברית, כמקיים הבטחות, תכונה שמיוצגת גם בתפילה במשך כל ימות השנה (למשל בנוסח הברכות שאחרי ההפטרה).

מופס שואל: מה ההיגיון להזכיר את אכיפת ההתחייבות על ידי האל, הנובעת מפעולה על פי שורת הדין, בשעה שמבקשים סליחה ומחילה על חטאים?! לכאורה אין הגיון. לכן, לדעתו צריך לפרש את י"ג המידות שמשם מזכיר במסגרת בקשת הסליחה שלו כמידות של רחמים ופעולה לפנים משורת הדין. תחת זאת אני מבקשת להציע שיש מובן ופשר גם להזכרת מידות הברית בהקשר של בקשת מחילה, מבלי להבין אותן כפעולה לפנים משורת הדין.

נשים לב שבמודל הברית, השאלה אם מידתו של האל כמי שיאכוף את ההתחייבות כלפיו היא מידה מיטיבה או מענישה, תלויה בשאלה אחרת- על איזו חוליה בשרשרת אנחנו מסתכלים. האם החוטאים הם מי שעמם נכרתה הברית, לצורך הפשטות - האבות, או צאצאיהם, הבנים? אם האבות צדיקים, הבנים זכאים לחסד גם אם מעשיהם רעים (וזוה בדיוק הסנטימנט שבשמו אנחנו מזכירים את ברית האבות כאשר אנחנו מבקשים מהאל כתיבה וחתומה טובה, למרות חטאינו). אם האבות רשעים, הרי הבנים בצרות, וזאת – לכאורה – ללא קשר למעשים שלהם. לכן, כאשר משה מזכיר לאל את תכונתו כמקיים הברית, כאוכף את התחייבותו לדור דור, הוא חושב על בני ישראל כעל בנים בסיפור הזה, ולא כעל אבות. הוא בעצם אומר: השאלה מה צריך לעשות עם בני ישראל כרגע, לא נגזרת רק מהחטא שלהם, ממה שהם עשו, אלא משלב קודם בהיסטוריה, בשרשרת, מהשלב שבו נכרתה הברית עם אבותינו. והראיה, הסליחה שהאל מעניק למשה, בכל אחד משני הסיפורים שבהם מופיעים י"ג המידות, אחרי חטא העגל ואחרי חטא המרגלים, היא לא סליחה לחוטאים. למעשה החוטאים מוצאים להורג; מי שנחלץ מהעניין הוא בניהם של החוטאים, הדור הבא. האל מקיים את הברית ושומר חסד לאלפים, בכך שהוא לא משמיד את עם ישראל – אלא הורג רק את החוטאים, ומעניק לצאצאיהם הזדמנות שניה.

אם נדייק יותר, בשני הסיפורים הסליחה לא מוענקת לחוטאים, אלא לעם ישראל. משה מבקש 'סלח נא לעם הזה כגודל חסדך' – הוא חושב על העם כקיבוץ, כקולקטיב. לסלוח לעם פירושו להסיר את משא החטא מהעם (והדרך לעשות זאת היא קודם כל להרוג את כל מי שחטא). ההבנה של הנקודה הזו ממחישה את עומק הקפיצה המחשבתית שעושים חז"ל בסוגיית התשובה, ובזה אני רוצה לסיים.

אותה סוגיה שבה פתחתי במסכת ראש השנה, בבלי י"ז ע"ב, שבה חז"ל מדברים על המעמד המיוחד של י"ג המידות, מרחיבה במעמדה המיוחד של התשובה:

**אמר רבי יוחנן: גדולה תשובה שמקרעת גזר דינו של אדם, שנאמר השמן לב העם הזה ואזני הכבד ועיניו השע פן יראה בעיניו ובאזניו ישמע ולבבו יבין ושב ורפא לו.**



לכאורה, יש כאן אסמכתא מדברי הנביאים לתפיסת התשובה של חז"ל, אדם חוזר בתשובה ונסלח לו. אבל נשים לב שבעצם, רבי יוחנן לוקח כאן את דבריו של ישעיהו הנאמרים על עם ישראל, ומחיל אותם כעת על כל אדם מישראל. גדולה תשובה שמקרעת גזר דינו של **אדם**, בעוד בפסוקים נאמר השמן לב **העם** הזה וכו'.

תפיסת התשובה המקראית משוקעת בתפיסת הברית, ולכן היא פועלת דווקא בגזרת העם. העם הוא בן בריתו של האל, ולכן כאשר הוא חוזר אל האל הוא פועל בתוך מסגרת הברית המבטיחה גמול לאויבים ושכר לאוהבים. לעומת זאת, התשובה שחז"ל חושבים עליה היא תשובה חדשה, היא פועלת במישור של הפרט ומעמידה אותו כשלעצמו, יחידי ועצמאי בפני האל הגדול.

שני המודלים האלו של רעיון התשובה- התשובה הבריתית המקראית, והתשובה האישית החז"לית - מתקיימים בממדים מקבילים המשלימים זה את זה. בעוד שחז"ל קוראים לנו להתמקד במערכת יחסים אישית ופרטית עם האל, בחטא הפרטי שלנו ובתשובה הפרטית על החטא הזה, רעיון התשובה כפי שהוא מיוצג בסיפורים המקראיים שהנחילו לנו את י"ג המידות מושך לכיוון הקהילתי והקולקטיבי, ומזכיר לנו שבמעמד הזה של הימים הנוראים אנחנו לא עומדים לבדנו כחוטאים אשמים לפני האל, אלא נמצאים שם כחלק מקהילת ברית.

אנחנו עומדים במעמד הזה כחוליה בשרשרת הדורות וחוזרים ומאשרים את המחויבות שלנו לברית הזאת, למרות הנפילות, העליות והמורדות שבדרך. אנחנו עומדים שם עם אבותינו ואמותינו, יהודים שעמדו לאורך אלפי שנים והתפללו בנוסח תפילה דומה מאוד שלנו, וגם הם ציטטו את י"ג המידות. המודל הזה גם נותן פשר לנוסח הקולקטיבי של הוידוי "אשמנו, בגדנו" – הוא מבהיר את המימד הקבוצתי של בקשת המחילה והתקרבות אל האל. אבל יותר מזה, במקום התמקדות בחטא, המודל הזה מציע לנו המתפללים עמדה נפשית אחרת, ששמה במרכז את המחויבות לקשר; הקשר ביננו לבין האל, אבל גם הקשר ביננו לבין חברי הקהילה שלנו, ביננו לבין היהודים בארץ ובעולם, והיהודים בני כל הדורות. לפחות עבורי, בעת שאני קוראת ביחד עם הציבור את נוסח י"ג המידות, זה מקור לחיבור חדש ואחר לתפילת יום הכיפורים.

