

ברית

—

עולם שמעבר לתחויבות

חוברת קטעים ומקורות

1. תפארת ישראל למהר"ל, פרק מג

ועוד תדע כי התורה היא הברית בין השם יתברך ובין ישראל המקבלים את הברית, והברית הוא מחבר כורת הברית והמקבל את הברית ביחד, וכל דבר שמחבר את שנים ביחד בצד אחד הוא קרוב אל האחד ובצד השני קרוב אל האחר. ולכך התורה שהיא הברית בין השם יתברך ובין ישראל בצד אחד קרוב התורה אל השם יתברך אשר כרת הברית ובצד השני קרוב התורה אל המקבל הברית הם ישראל, ולכך כל התורה חוץ ממשנה התורה השם יתברך בעצמו דבר עליהם והוא הכורת הברית, אבל משנה התורה שהוא בסוף התורה והוא קצה השנית הוא קרוב אל ישראל המקבלים התורה, ולפיכך משנה תורה מפי משה שמעו כי משה קרוב אל ישראל הם המקבלים ומפני כך היו שני לוחות הברית גם כן ולא היה לוח אחד, מפני שהם לוחות הברית **וכל ברית הוא בין שנים האחד הכורת והשני המקבל הברית**, ולכך היו חמש כתובים על לוח אחד וכל החמש מה שלא יעשה אל השם יתברך אשר כרת ברית עמהם, ולוח השני נגד מקבל הברית הוא האדם ולכך על לוח השני כתובים מה שלא יעשה אל מקבל הברית.

2. נצח ישראל למהר"ל, פרק יא

ודברים אלו ביארו חכמים, בדבריהם הנאמנים במדרש (ילקוט שמעוני ירמיהו ל - רמז שיב):
 "מי זה ערב לבו לגשת אל ה', אמר רבא בר רב הונא: מעלה זו יש בין ישראל לגוים. דאילו בישראל כתיב (יחזקאל לו כז) "והייתי לכם לאלהים והמה יהיו לי לעם", ואילו בגוים כתיב "מי הוא זה ערב את לבו לגשת אלי נאם ה', להיות לי לעם ואני אהיה להם לאלהים".
 בארו בזה דברינו אשר אמרנו לך, כי ההפרש אשר יש בין ישראל לאומות. כי השם יתברך בחר בישראל בעצם, ולא בשביל מעשיהם הטובים. שלא לומר דוקא כאשר הם עושים רצונו של השם יתברך, אז בחר בהם, ולא כאשר אין עושים רצונו של השם יתברך, ולפיכך כתיב "והייתי לכם לאלהים" קודם, ואחר כך "והמה יהיו לי לעם". כלומר מה שהשם יתברך בחר בישראל הוא קודם, ואף כי ישראל אינם מקבלים אלקותו, לכך לא כתב גם כן קודם בחירת אברהם מעשיו הטובים, שלא תאמר כי הוא יתברך, בחר באברהם ובזרעו אחריו בשביל מעשיהם, ואז היה לך לומר כאשר אין מעשיהם טובים ימאס בהם, שדבר זה אינו, רק כי הבחירה בהם מצד עצמם, וזוהי בחירה כללית. אבל באומות כתיב קודם "להיות לי לעם", שכאשר מעשיהם טובים וצדיקים, אז השם יתברך מקרב אותם, ואין הקירוב אליהם רק מצד הפרטים, לא בחירה כללית. ולכך אצל נח, שהשם יתברך קרבו, זה היה בשביל מעשיו בלבד, ולכך לא היה הבחירה בזרעו כלל. ואין לומר יבינו זה בני אדם, לא עלה על מחשבתם מחשבת הבל, לומר כי השם יתברך מאס בישראל חס ושלום.
 בשמות רבה (שמות רבה ג ב):

" ראה ראיתי את עני עמי...וארד להצילו...כי ידעתי את מכאוביו" [9], יודע אני כמה עתידים להכאיבני (במדבר, כמה דתימא), כמה ימרוהו במדבר וגו', ואף על פי כן איני נמנע מלגאל. אמר רבי שמואל בר נחמן, הדבר הזה שפט עתניאל בן קנז לפני הקדוש ברוך הוא, ואמר לפניו רבון העולם, [כך] הבטחת את משה, בין עושים רצונך ובין אין עושים רצונך אתה גואלם, שנאמר וזהו רוח (אלהים) [ה'] וישפוט את ישראל, לכך כתיב כי ידעתי את מכאוביו - [אעפ"כ אני גואלם]."

ורצה לומר, כי בודאי הברית שכרת עם אברהם לא סר, שהרי לא נתן גבול וקץ לברית הזה, רק אמר "לברית עולם". ואחר שכן הוא, למה יהיה בטל הברית בשביל דור אחד או שנים שחטאו, ויהיה בטל הברית מזרע אברהם, שעדיין לא נולדו? לכן אמר בפרשת "אתם נצבים" (דברים כט יג-יד) "ולא אתכם לבדכם אנכי כורת את הברית הזאת, כי את אשר ישנו פה וגו'". ומעתה איך אפשר שיכרות ברית, עם אשר לא נולדו עדיין, ואינם בעולם. אבל הדבר ברור, לפי שכרת ברית עם אברהם מצד שהוא התחלת האומה בכלל, וכן בישראל הוא אומר, שאין כורת ברית עמהם מצד שהם פרטים, אלא רק מצד האומה, דהיינו שם "ישראל". ודבר זה כולל אותם שהם עתה לפניו, וכן אותם שנולדו אחר כך, שכולם שם אומה ישראלית עליהם. ומאחר שכן הוא, איך יתכן לומר, כי הפרטים אשר חטאו יבטלו הברית, אשר היה חל על האומה הכללית, לא מצד אשר הם אלו בפרט, רק מצד הכלל בלבד. והתבאר לך, כי השם יתברך אשר לקח ישראל אליו, לא היה הסבה בשביל צדקת ישראל ומעשיהם, רק בחירה כללית. ודבר זה מבואר בכמה מקומות, ובאו על זה דברי חכמים הנאמנים בכמה מקומות. ולכך לא שייך לומר בסור הסבה, שהוא צדקת ישראל, יסור המסובב, מה שלקח אותם לעם אליו. ואף שהיה גורם מעשיהם לטוב או לרע שיוסיף הדבקות או יגרע, ודבר זה בודאי היה לפי רוב המעשה, כי אז יוסיף או יגרע, אבל מכל מקום עצם הבחירה לא היה בשביל שום מעשה כלל.

3. הרב קוק, אורות התשובה יז, ד

"עקירת הטבע של קדשת היהדות היא הגורמת לכל בלבולי הדעות. באים להתחכם ולמצא בספרות והגיונות דבר שצריך למצא בעצם ההויה הנפשית ובטבע הרוחני וגם הגופני, של הכלל כלו ושל כל אחד ואחד מישראל בפרט. הפרת ברית היא זו, הזנחת הטבע היהודי במעשה, ברעיון, ברגש ובמחשבה, ברצון ובמציאות. אין תרופה למפיר ברית כי אם התשובה אל הברית, האחוזה בתכונת הקדש של ישראל בחזקה, "שובו אלי ואשובה אליכם".

4. הרב קוק, מידות הראי"ה, ברית

שורש ברית וכריתות ברית במונח המוסרי הוא, שהענין החיובי ואידיאלי, הנובע מתמצית המוסר היותר נעלה ונשגב, יהיה מוטבע עמוק וחזק בכל טבע הלב והנפש, עד שלא יצטרך לא זירוז ולא חזוק ולא סייג לשמירתו, כי-אם יהיה מוחש וקבוע, כמו שטבועה, למשל, בלב אדם ישר מניעת רציחה וכדומה מן השלילות הרעות שכבר הספיק כח המוסר הכללי לקלטן יפה. בהיות האדם במצב כזה בכל עילוויו הוא שש וששמח בשם ד' ובוטח תמיד בחסדו. פגם הברית מחליש את כח הטבעיות שבמוסר, על כן הוא מוליד חרדה ורפיון בעומק הנפש, והחרדה הפנימית באה מפני העלילות לסור מדרך הטוב, וצריך תמיד שמירה והתחזקות שכלית ועיונית. אמנם ע"י התגברות תשובה עליונה מאהבה חוזר גם הקלקול הזה לטובה, כי תחת שהי' עושה דברים רבים בכח הטבע, שאינו מושכל, יעשה עכשו ע"י הכח המושכל. וכשיקבל אז לטובה ובשמחה ג' כ' את מעוט הרגשתו את התענוג הראוי לבא מדרך הטוב ומעבודת ד' בכלל, וגם את הפחדים והמרורות הבאים לרגלי התגברותו ללכת בדרך

ישרה, - שאם לא היתה מדת הברית רפויה אצלו היה כבר עושה הכל בבטחון ושמחת לב, - בזה הוא מקנה לעצמו הרגל פנימי לעשות את הטוב בשביל עצם הטוב האמתי, דהיינו חפץ השם יתברך. ביחוד ראוי אז להיות קורת-רוח מצטירת בכל מצוה וכל ענין של עבודה וכל מדה טובה, שמצד הרגש העצמי שבו איננו מכיר אותה לגמרי בהדרה המלא, באופן שתמשכהו נפשו לה. ואע"פ שמצד פרטיותו איננו מרגיש התעלותו המוסרית, ע"י מעשה-טוב ולמוד זה וכדומה, אבל בצירוף החשבון הכללי, בכללות כנס"י ודאי שכל הכשר רוחני ומוסרי וכל צד של קרבת ד' מכריע לטובה. ובכלל משקל הרוחניות ודאי חסר הוא בעולם, ע"י ריבוי המון השקועים בחמרויות, על כן אע"פ שלפעמים מתוך שמצד פרטיותו פנה כבר במדה הגונה לרוחניות, ואולי כבר נחלשה חמרויותו עי"ז, ואיננו מרגיש כראוי את הרגש הנעים שצריכה הקדושה לפעול על לב ההולך בדרכיה, אבל בהצטרף משקל הרוחניות שלו לאוצר הכלל ימצא המקום של יבושת לח אצילות הקדושה וירטיבהו בהשפעתו, אז ישא פרוי האמתי, וראוי לו לשמח בזה. "עושין מאהבה ושמחים ביסורים עליהם הכתוב אומר ואהביו כצאת השמש בגבורתו".

5. הרב יונתן זקס - ברית ואחריות

מאורע גדול מתרחש בפרשתנו, ואנו כמעט איננו מבחינים בו. מאורע ששינה את קוד הקיום היהודי, ויכול גם לשנות את חיינו. משה חידש את הברית בין עם ישראל ואלוקים. נשמע פורמלי ויבש? אולי, אבל דרמטי מאין כמוהו.

עד אותה עת, לאורך תולדות האנושות כפי שהן מסופרות בתורה, אלוהים כרת שלוש בריתות. הראשונה, בבראשית פרק ט, הייתה עם נוח, ובאמצעותו עם כל האנושות. אפשר לקרוא לה ברית הסולידריות האנושית. על פי חז"ל היא כוללת שבע מצוות, הלא הן "שבע מצוות בני נוח", שהידועה בהן היא קדושת חיי האדם: "שֹׁפֵךְ דַּם הָאָדָם, בְּאָדָם דָּמוֹ יִשְׁפָּךְ, כִּי בְּצַלֵּם אֱלֹהִים עָשָׂה אֶת הָאָדָם" (בראשית ט, ו).

הברית השנייה, בבראשית יז, הייתה עם אברהם ועם צאצאיו: "וַיְהִי אֲבָרָם בֶּן תִּשְׁעִים שָׁנָה וְתִשַׁע שָׁנִים, וַיֵּרָא ה' אֶל אֲבָרָם וַיֹּאמֶר אֵלָיו, 'אֲנִי אֶל-שָׂדֵי. הֲתִהְלֵךְ לִפְנֵי וְהָיָה תָמִים, וְאַתְּנָה בְרִיתִי בֵינִי וּבֵינֶךָ ... וְהִקְמַתִּי אֶת בְּרִיתִי בֵינִי וּבֵינֶךָ וּבֵין זָרְעֶךָ אַחֲרָיִךְ לְדֹרֹתֶם לְבְרִית עֹלָם...". ברית זו הפכה את אברהם לאביה של אמונה חדשה, שלא נועדה להיות אמונתה של כל האנושות אבל היא שואפת להיות לאנושות לברכה: "וּנְבָרְכֶךָ בְּכָל מְשֻׁפַּח הָאֲדָמָה" (בראשית יב, יג ובראשית כח, יד).

הברית השלישית היא הברית שכרת השם עם בני ישראל בימי משה, במעמד הר סיני, כאשר העם שמע את עשרת הדיברות וקיבל על עצמו להיות "מְמַלְכֶת כְּהִנִּים וְגוֹי קָדוֹשׁ".

מי יזם את כל הבריתות הללו? תמיד הקדוש ברוך הוא. לא נוח, לא אברהם, לא משה ולא בני ישראל ביקשו ברית עם השם. האל הוא שרצה ברית עם בני האדם. אך עם זאת, אפשר להבחין בתהליך של תמורה. מנוח, אלוהים לא ביקש תגובה. נוח לא התבקש לעשות שום דבר שייראה כי הוא מקבל על עצמו את תנאי הברית. נוח התוודע לחוקי ההתנהגות המוטלים מעתה עליו ועל כל הדורות, אבל אלוהים לא ביקש ממנו שום מחווה של אישור הברית. נוח נותר פאסיבי לאורך כל התהליך.

מאברהם, האל כבר ביקש תגובה – תגובה פיזית. "זאת בריתי אשר תשמרו ביני וביניכם ובין זרעך אחריו: המול לכם כל זכר. ונמלתם את בשר ערלתכם והיה לאות ברית ביני וביניכם" (בראשית יז, י-יא). עד היום אנו קוראים לטקס מילת העורלה "ברית מילה" או אפילו בקיצור "ברית". השם מבקש מבני בריתו זו, מן הזכרים לפחות, דבר תובעני מאוד: טקס חניכה.

מבני ישראל, בברית סיני, האלוקים כבר ביקש הרבה יותר. הוא ביקש מהם, בעצם, להכיר בו כריבון וכמחוקק יחיד. ברית סיני כללה לא שבע מצוות כמו ברית נוח, לא שמונה כמו הברית עם אברהם, אלא שש מאות ושלוש עשרה מצוות. בני ישראל נדרשו מעתה לשלב את המודעות לאלוהים בכל תג ותג בחייהם. אנו רואים אפוא כי ככל שתהליך כריתת הברית מתקדם, כן מתרבות בקשותיו של אלוהים משותפיו לברית. או בניסוח קצת אחר: הוא מטיל עליהם אחריות גדלה והולכת.

בברית בהר סיני קרה דבר נוסף שלא קרה קודם לכן. האל מורה למשה להודיע לעם על טיבה של הברית לפני כריתתה, כדי לבדוק שהעם מסכים. בני ישראל מביעים הסכמה שלוש פעמים: "ויענו כל העם יחדו ויאמרו, כל אשר דבר השם נעשה" (שמות יט, ח); "וענו כל העם קול אחד ויאמרו, כל הדברים אשר דבר השם נעשה" (שם כד, ג); "ויקח ספר הברית ויקרא באזני העם, ויאמרו, כל אשר דבר השם נעשה ונשמע" (שם, ז). לראשונה בהיסטוריה אנו פוגשים פה בתופעה שנתקדשה בהצהרת העצמאות האמריקנית, הלא היא "הסכמת הנשלטים". האלוהים השמיע את עשרת הדיברות רק לאחר שהעם נתן אות כי הוא מסכים לקבל עליו את דברו. האל אינו כופה את שלטונו בכוח¹. במעמד הר סיני, כריתת הברית הפכה לצעד הדדי. שני הצדדים נדרשו להסכים.

תפקידו של הצד האנושי בברית בין אלוהים לאדם גדל אפוא בכל פעם. עתה, בפרשת ניצבים, מגיע צעד נוסף, גדול, בתהליך הזה. משה, ככל הנראה ביוזמתו שלו, מחדש את הברית: אתם ניצבים היום כלכם לפני ה' א-להיכם: ראשיכם, שבטיכם, זקניכם ושטריכם, כל איש ישראל, טפכם, נשיכם וגרך אשר בקרב מחניך, מחטב עציך עד שאב מימך – לעברך בברית ה' א-להיך ובאלתו אשר ה' א-להיך כרת עמך היום, למען הקים אתך היום לו לעם והוא יהיה לך לא-להים כאשר דבר לך וכאשר נשבע לאבותיך לאברהם ליצחק וליעקב (דברים כט, ט-יב).

זו הייתה הפעם הראשונה שהברית חודשה, אך לא הפעם האחרונה. היא חודשה שוב ושוב – בערוב ימיו של יהושע (יהושע כד), ואחר כך בימי יהוידע (מלכים ב' יא, יז), ובימי חזקיהו (דברי הימים ב' כט) ובימי יאשיהו (מלכים א' כג, א-ג; דברי הימים ב' לד, כט-לג). אחרי גלות בבל, עזרא ונחמיה הקהילו אספה לאומית ובה חידשו את הברית שוב (נחמיה ח). אך הפעם הראשונה הייתה בפרשתנו.

זה קרה מפני שמשה ידע שזה צריך לקרות. הוא ידע שמגמת פניה של ההיסטוריה של עם ישראל היא העברת היוזמה מידי הקדוש ברוך הוא לידי האדם. אל השינוי הזה הוא הכין את בני ישראל לאורך החודש

¹ אומנם, חז"ל דרשו כי בסיני ה' כפה את הברית על העם, וכלשונם "כפה עליהם הר כגיגית". אך הגמרא שם (שבת פח ע"א) תמחה מיד אם אין הדבר פותח פתח לערעור על סמכות התורה, ועונה כי העם חזר וקיבל את התורה מרצונו "בימי אחשוורוש". ואם כן, השאלה איננה האם ניתנה הסכמה חופשית אלא רק מתי ניתנה.

האחרון בחייו. הוא כאילו אמר: עד עכשיו האל הוביל אתכם – בעמוד אש ובעמוד ענן – ואתם הלכתם אחריו. עכשיו הוא מוסר בידים את מושכות ההיסטוריה. מעתה והלאה אתם תנהיגו. אם לבבכם יהיה עם השם, השם יהיה עמכם. אינכם ילדים עוד; אתם בוגרים. לאדם בוגר עדיין יש הורים, כפי שיש לילד, אבל יחסיו איתם שונים. אדם בוגר נושא בנטל של אחריות. אדם בוגר אינו מחכה שמישהו אחר יעשה את הצעד הראשון.

כאן טמונה חשיבותה ההיסטורית והסיפורית של פרשת ניצבים, זו הניצבת כמעט בסוף התורה ונקראת כמעט בסוף השנה. היא עוסקת בהתכוננות לקראת התחלה חדשה; לקראת מציאות שבה אנחנו פועלים למען השם במקום לחכות שיפעל למעננו.

תרגמו זאת למונחים אנושיים ותראו כי הדבר יכול לשנות את חייכם. לפני שנים רבות, בתחילת עבודתי כרב קהילה, נשאתי עיני למילה של עידוד מאישיות רבנית בכירה. עבדתי קשה, ניסיתי גישות חדשניות, חיפשתי דרכים חדשות לקרב יהודים למורשת אבותיהם. רב צעיר זקוק לתמיכה בזמנים כאלה. הוא נוטל סיכונים, סופג ביקורת בלתי-נמנעת, ומשאביו הרגשיים מידלדלים. חיכיתי וחיכיתי אבל העידוד לא הגיע. הדומייה הכאיבה. היא איכלה את ליבי כחומצה.

עד שעברה בי כברק התובנה: מה יהיה אם אהפוך את התרחיש על פניו? מה אם במקום לחכות שהרב פלוני יעודד אותי, אני אעודד אותו? מה אם אעשה למענו את מה שאני מייחל שהוא יעשה למעני? זה היה רגע משנה-חיים. הוא נסך בי כוחות שלא הכרתי.

התחלתי לנסח זאת ככללים לחיים. אל תחכה שישבחו אותך: שבח אחרים. אל תחכה שיכבדו אותך: כבד אחרים. אל תעמוד ביציע ותבקר את אלה שעושים: עשה בעצמך משהו שישנה את פני הדברים לטובה. אל תחכה שהעולם ישתנה: התחל בתהליך בעצמך, וכך תגייס אליו אחרים. יש משפט המיוחס למהטמה גנדי (הוא מעולם לא אמר אותו², אבל בעולם מקביל ייתכן בהחלט שאמר): "היה אתה עצמך השינוי שאתה רוצה שיקרה בעולם". קח את היוזמה.

את זאת עשה משה בחודש האחרון של חייו, בסדרת הנאומים הארוכה שאנו מכירים כספר דברים, ובייחוד בטקס הגדול של חידוש-הברית שבפרשתנו. ספר דברים מציין את קץ ילדותו של עם ישראל. מכאן ואילך, היהדות תהיה קריאתו של אלוהים לאחריות אנושית. אצלנו האמונה איננה המתנה לאלוהים; אצלנו האמונה היא ההבנה שאלוהים מחכה לנו.

בכל פעם שאתם מוטרדים מכך שמישהו לא עשה בשבילכם את מה שצריך היה לדעתכם לעשות, הפכו את המחשבה הזו על פיה – ועשו אתם למען אותו אדם. אל תחכו שהעולם ישתפר. טלו את היוזמה. העולם מחכה לכם.

² ראו Brian Morton, "Falsely words were never spoken", New York Times, 29.8.2011. הדברים הקרובים ביותר

לכך שאמר גנדי היו אלה: "אם נוכל לשנות את עצמנו, הנטיית בעולם ישתנו גם הן. כשאדם משנה את טבעו שלו, משתנה גם עמדת העולם כלפיו. ... אל נחכה לראות מה אחרים עושים".

6. הרב יונתן זקס – ברית ואמון

פרשת השבוע 'מטות' פותחת בדיני נדרים ושבועות. מה מקומם של אלה כאן, לקראת סוף ספר במדבר, כשבני ישראל עומדים על סף סיום מסעם אל הארץ המובטחת?

נדרים ושבועות הם חובות שנוצרו במילים. אלו הן התחייבויות לעשות משהו או להימנע מלעשות משהו. השבועה והנדר מחייבים, קושרים, אוסרים אליהם את האדם. זו עיקר משמעותה של המילה איסר.

לשבועות ולנדרים יש קדושה, ואם רוצים לבטלם יש לפעול על פי הוראות וכללים. אדם אינו יכול לבטל אותם בעצמו. יחסה של היהדות להתחייבות בדיבור רציני כל כך, עד שאחד מנוהלי התרת הנדרים, "כל נדרי", נקבע למועד הקדוש ביותר בשנה, כניסת יום הכיפורים.

בני ישראל מתקרבים לארץ. הם עומדים לבנות חברה מטיפוס חדש וחסר תקדים. חברה חופשית המיוסדת על ברית בין העם לאלוקיו. שלטון החוק יישמר בחברה כזו לא בכוח הזרוע אלא בכוח נאמנותם של אנשים להתחייבויות המוסריות שלהם. בחברה כזו, חברת ברית, המילים הן קדושות. עיקרון קדושתו של הדיבור עומד בלב היהדות, באשר היא קוד של חופש קולקטיבי, חוקה של חירות.

מילים מחוללות מציאות

הדבר דורש הסבר. כל חברה צריכה חוקים. בלעדיהם היא תשקע באנרכיה. אנשים נשמעים לחוקים משלוש סיבות. הראשונה: הם מפחדים מפני עונש. בחברה המבוססת על כוח, זוהי הסיבה העיקרית למילוי החוקים. הסיבה השנייה היא שכדאי לשמור חוק. סיבה זו מאפיינת את החברה המבוססת על התועלת האישית. בשתי סיבות אלו יש חסרונות. הכוח משחית. כך, לפעמים, גם בקשת התועלת האישית. כי כאשר אנשים דואגים לעצמם ולא לאחרים, המצליחים פורחים והאחרים סובלים. הצדק והחמלה מפנים את מקומם לחמדנות ולניצול.

התורה מציגה דרך שלישית, סיבה שלישית לשמור חוק. אנשים נשמעים לחוק מפני שהם החליטו לעשות זאת מרצונם החופשי. כך קורה בחברה המבוססת לא על כוח ולא על בקשת התועלת האישית אלא על מחויבות מוסרית וולונטרית. התורה היא סיפור מסעם של בני ישראל אל רעיון רדיקלי וייחודי זה: אל הפוליטיקה של הברית.

אירוני הוא שדווקא אחד ממבקריה הגדולים של היהדות, פרידריך ניטשה, הוא שזיהה כי יכולתם של אנשים לכבול את עצמם במילים היא הבסיס למוסר ולחופש של האדם. הנה כך הוא אומר בספרו 'לגנאלוגיה של המוסר':

לגדל חיה שביכולתה להבטיח – האם לא זהו התפקיד הפרדוקסלי שהטבע הציב לעצמו ביחס לאדם?
האם לא זו הבעיה בה"א הידיעה, הנודעת מן האדם?

ה'הומו ספיינס' נבדל מיתר בעלי החיים בשימוש בשפה. הדבר ידוע היטב. אך ניטשה מזכיר לנו שזה לא הכול. אנו משתמשים בשפה בדרכים שונות. אנו משתמשים בה, ראשית, כדי לתאר, לתקשר, למיין ולהסביר. השפה היא, במובן זה, סוג של תמונת מציאות, תרגום שלה למערכת של סימנים, סמלים ודימויים. אולם אפשר גם להשתמש בשפה בצורה אחרת לגמרי: לא לתאר, אלא לחייב את עצמנו לצורת התנהגות מסוימת בעתיד. כאלה הם למשל דברי החתן לכלתו בחופה, "הרי את מקודשת לי...". הוא אינו מתאר חתונה; הוא מתחנן. בפילוסופיה בת זמננו הדבר נקרא "מבע פרפורמטיבי".

ניטשה הבין כמה יסודי הדבר בחיי האדם. כדי שאדם ישיג שליטה על עתידו, הוא אומר בהמשך לדברים שציטטנו לעיל, עליו לדעת להבדיל בין המקרי למתוכנן; ולשם כך עליו להיעשות תחילה "בר-חישוב, בר-תדירות, בר-כוח, אך לגבי עצמו, לגבי הצטיירותו בעיני עצמו, על מנת שיוכל על דרך שעושה זאת כל מבטיח; להיות 'הערב של עצמו' להיותו בר-עתיד".

כשאנחנו כובלים את עצמנו במילים אנחנו משתמשים בשפה לא כדי לתאר אלא כדי ליצור: ליצור עתיד סדור מתוך הכאוס של הדחפים והיצרים האנושיים. המייחד את האדם איננו רק השימוש בשפה. הרי גם לבעלי חיים אחרים יש שפות. לדולפינים יש שפה. לפרימטים יש. אפילו הדבורים הקטנות מעבירות זו לזו מידע באמצעות מערכת מורכבת של ריקודים. המייחד את האדם הוא השימוש בשפה לצורך התחייבות להתנהגות עתידית שלו – ויכולת זו היא הבסיס ליצירת הדדיות ואמון בין בני אדם. אחת מצורות ההתחייבות הללו היא ההבטחה. סוג אחר הוא הנישואים. סוג שלישי, ייחודי ליהדות, הוא הבנת החברה כברית, כמערכת של הבטחות המחייבות את שני הצדדים, בין עם ישראל לאלוקיו.

הקדוש ברוך הוא השתמש במילים כדי לברוא את העולם הטבעי ואילו אנחנו משתמשים במילים כדי לברוא עולם חברתי. התורה אומרת לנו שהמילים בוראות משום שהמילים הן קדושות; כלומר, מפני שהן מחייבות. כשמילים מחייבות, הן יוצרות אמון. האמון הוא לחברה מה שהחוקיות היא לטבע: הבסיס לסדר, היפוכו של התוהו.

אם האמון נשבר, היחסים החברתיים מתמוטטים, ואז החברה נעשית תלויה לגמרי ברשויות אכיפת החוק או באמצעים כוחניים אחרים. כאשר השימוש בכוח שכיח, החברה אינה חופשית עוד.

הנה לנו הטעם למיקומה של פרשיית הנדרים והשבועות בסוף ספר במדבר: בני ישראל העומדים על סף ארץ הקודש, על סף המקום שבו יבנו חברה חופשית, צריכים תזכורת לקדושתם של הנדרים והשבועות.

הפיתוי להפר את מוצא פינו הוא לפעמים אדיר. לכן כה חשובה היא האמונה באלוקים – אלוקים היוודע כל מה שאנחנו חושבים, אומרים ועושים, ורואה בנו אחראים לקיום התחייבויותינו. אבי הליברליזם ומייסד משנת הסובלנות, ג'ון לוק, שפעל באנגליה במאה השבע־עשרה, סבר – מוזר ככל שייראה הדבר בעיני בן זמננו – שאין לתת אזרחות לאתאיסטים, מפני שמי שאינו מאמין באלוקים אי אפשר לבטוח בו שיכבד את מוצא פיו.

חברה חופשית תלויה באמון. אמון תלוי במילוי התחייבויות. בדרך זו הולכים בני אדם בדרכי ה', שהשתמש בשפה כדי לחולל מציאות. מילים יוצרות מחויבות מוסרית, ומחויבות מוסרית, הנשמרת מתוך אחריות ואמונים, יוצרת אפשרות לחברה חופשית. עשו אפוא תמיד את אשר הצהרתם שתעשו. אם לא נשמור את מוצא פינו, סופנו שנאבד את החופש שלנו.

7. הרב יוגב כהן – אתם ניצבים בברית

פרשת השבוע ניצבים מתחילה בכריתת ברית בין עם ישראל לקב"ה, וכך מתואר:

"אתם ניצבים היום בלכם, לפני ה' אלהיכם: ראשיכם שבטיכם, זקניכם ושריכם, כל איש ישראל. טפכם נשיכם – וגר, אשר בקרב מחניך: מחטב עציך, עד שאב מימך. לעברך, בברית יהוה ה' ובאלתו: אשר ה' אלהיך, ברת עמך היום. למען הקים אתך היום לו לעם, והוא יהיה לך לאלוהים באשר, דבר לך; וכאשר נשבע לאבותיך, לאברהם ליצחק וליעקב. ולא אתכם, לבדכם אנכי, ברת את הברית הזאת, ואת האלה, הזאת. כי את אשר ישנו פה, עמנו עמד היום, לפני ה' אלוהינו; ואת אשר איננו פה, עמנו היום."

התורה מתארת שלברית בין ישראל לקב"ה מטרה אחת: חיבור בין ישראל לקב"ה. הברית הינה בשני מובנים: עם ישראל יהיה עמו של הקב"ה, והקב"ה יהיה אלוקיו של ישראל ('לו לעם, והוא יהיה לך לאלוהים'). התורה מוסיפה כי הברית קיימת ומחייבת גם את כל הדורות הבאים, אפילו שאינם חיים בעולם בעת כריתת הברית.

בכדי שנבין את עומק משמעות הדברים, נשאל מספר שאלות יסוד:

- מהו התוקף של כריתת ברית? למשל, מה ההבדל בין ברית לבין הסכם?
- למה בכלל צריך לכרות ברית? הרי ברור שישראל יצאו ממצרים על מנת להיות עמו של הקב"ה! אז מה השתנה כעת?
- כיצד ניתן לחייב אדם על דברים שאבות אבותיו התחייבו לפני דורות?

עריכת הסכם יוצרת יחסי גומלין בין שני הצדדים. מעתה ואילך כל צד מקבל "כינוי" בהתאם לתוכן ההסכם, כדוגמת: מוכר-קונה, מעביד-עובד, ספק-לקוח וכו'. לרוב, ההסכם יכול תנאים שכל צד יתבקש למלא, ואי עמידה בתנאים יכול להיחשב להפרה יסודית.

לעומתה, כריתת ברית יוצרת מציאות בה שני הצדדים הופכים להיות "ישות אחת" מבחינה מהותית. לא עוד שני שותפים לדרך מוסכמת הנתונה להפרה מכל צד, אלא התאחדות מוחלטת במסע שאיננו ניתן לביטול ולשינוי. לא עוד אני והוא בשותפות, אלא אנחנו יחד בחיבור עצמי ונצחי. למפרע אנו רואים, כי הדרך המשותפת בין עם ישראל לקב"ה הוכיחה שגם ברגעי משבר ובהסתרת פנים – החיבור לא התנתק, ואדרבה הוכחה הנצחיות של ישראל בזכות אלוקיו.

בעיון עמוק, הברית מבטאת על הצורך המהותי של כל צד באיחוד הצדדים, כשם שעם ישראל צריך את קרבת הבורא, כך הקב"ה מצפה לעם אשר יוביל את העולם אל עבר ייעודו המוסרי. הזוהר הקדוש מרחיב עוד יותר ומתאר כי "קוב"ה, אורייתא וישראל – חד הם!" עם ישראל הם הם הגילוי של הבורא במציאות, לא פחות!

סיבת הברית ותזמונו

על אף שידועה סיבת היציאה ממצרים – "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש", עדיין הוצרכה כריתת הברית. ניתן להסביר זאת דרך רעיון אחר. כאשר הוצע לאברהם אבינו לקבל את מערת המכפלה בחינם, הוא סירב ושילם בכסף מלא לעפרון החיתי. זאת, מהסיבה שהתשלום חותם את העסקה, לעומת נתינת מתנה שקיימת בה פרצות לביטול נתינתה.

כך, גם בענייננו, יציאה ממצרים אינה יכולה לשמש רק מקור אחד להתחייבות ישראל כלפי רבש"ע, שהרי (חלילה) ניתן לטעון: "לא היתה לנו ברירה", "לא ידענו את ההשלכות של זה" ... וכו'. כעת, הברית מתבצעת בשלב שאין חרב מונחת על צווארם של ישראל, והכניסה לברית היא בשיקול הדעת וללא חיפזון. מהלך בני"י במדבר דומה לחיי תינוק באינקובטור שמוגן מהסביבה החיצונית ומטופל בהשגחה ראויה. במדבר, לא נדרש מישראל להפשיל שרוולים, להילחם ולבנות מדינה, הם היו מוגנים בעזרת ענני הכבוד ואפילו את מזונם הם היו מקבלים מהשמיים. בכניסה לארץ, רגע לפני "שעת הש", נכרתת ברית המייעדת אותם לשמש כעם ה' שמקומו והתנהלות חייו הם בארץ ישראל. עם שה' אלוקיו צריך לבטא זאת בכל מערכות החיים בארצו.

ברית נצחית

אכן, השאלה כיצד ניתן לחייב דורות עתידיים בעקבות בריתות משפחתיות מהעבר – היא במקומה מונחת. זו שאלה נכונה, כיוון שמסתבר לומר שכל זמן שהאדם בעצמו נכנס לברית, כך אין הוא מחויב. אולם, כאשר רואים את מצוות התורה בברית המילה, מתגלה הבנה עמוקה וחדשה. הרי, תינוק בן 8 ימים הוא לא בר דעת בשביל להסכים לכניסתו לברית. ולמרות זאת, או יותר נכון, בגלל זאת – מכניסים אותו לברית עם הקב"ה.

ואם נשאל – מדוע זה כך? האם אין בכך זלזול במושג המקודש ברית?

התשובה היא שקיימים שני סוגים של בריתות.

האחת היא כניסה מודעת ומושכלת לתוך הברית. השנייה, היא ברית שהיא עמוקה ועומדת בבסיס חיינו ואינה תלויה בבחירתנו החופשית! כשם שלא נשאלנו האם אנו מעוניינים להיוולד לעולם הזה, כך לא נשאלנו האם אנו מסכימים על הברית של אבותינו.

באופן עמוק, הברית בין ישראל לקב"ה היא זו שקדמה למעשה הבריאה!! והברית הינה מחוייבת מעצם טבענו. לכן, התינוק שזה עתה נולד כורת ברית עם הקב"ה, כי זה מחייב אותו באופן מהותי כחלק מהיותו מעם ישראל.

רעיון זה, מתבטא למשל בדרשת חכמים שבזמן קבלת התורה הקב"ה כפה על ישראל הר כגיגית. הרי היכן היא הבחירה החופשית? מכאן, שישנן נושאי יסוד שבהם אין לנו בחירה על קבלתם עלינו (חיינו, תורה, ברית), אלא רק האם אנו נרצה לבטא אותם בחיינו או חלילה שלא. הבחירה החופשית היא במעשינו, אך לא בזהותנו הראשונית.

8. הרבנית ד"ר שולמית בן שעה - האם ניתן לכרות ברית עם הקב"ה בעולם פוסט

מודרני?

ימי השוב"בים שעוד רגע יסתיימו, ופרשיות השבוע שאנו קוראים בימים אלו – המבשרים לנו על הברית הנכרתת בין ישראל לאביהם שבשמים – מזמינים לבירור מחודש של מושג הברית אל מול אתגרי התקופה. דורנו דור נפלא – דור שכולו תימהון" – כתב הרב קוק כבר לפני 100 שנה במאמר הדור (ולא ניכנס לדיון על תקפותו לימינו..). ודומה שהתימהון הגדול שבדור זה מלווה אותנו בשני נושאים מרכזיים, הזהות הדתית ודתיי הרצף לסוגיהם השונים, ומנגד המשבר הלא פשוט בנושא המשפחה - החל מהסוגיה הוותיקה של הרווקות המאוחרת ולהבדיל פירוקי משפחות ועד הסוגיה הלהט"בית. ואולי ניתן להציע כי שתי הסוגיות הללו גם יחד קשורות באותו עניין – והוא היכולת שלנו לכרות ברית בעולם פוסט מודרני.

מהות היסוד של הפוסט מודרניזם (אם בכלל ניתן לומר שלפוסט מודרניזם יש מהות) היא ניפוץ הזהויות, אובדן האמת, והעדר מחויבות לכל גורם שאינו רצונו של האדם עצמו. עצם הגדרת הזהות של האדם עומדת בספק – גבר כבר אינו בהכרח גבר ואשה לא חייבת להישאר לעולם אשה, הגדרת הבית ומוסד המשפחה – נזילים ונתונים להחלטות בית המשפט, וגם הדתי – יכול לבחור את זהותו ומחויבותו לפי דעתו. בין אם נרצה ובין אם לאו, מציאות זאת משפיעה עמוקות גם על השיח בתוככי החברה הדתית וקוראת לנו לכונן כנגדה שיח ושפה עמוקים הרבה יותר. אקסיומות עליהם התבססנו, מושגים אותם דקלמנו מימים ימימה, "כך צריך", סמכות חכמים, "זו ההלכה", אסור/מותר, ועוד עומדים לבחינה מחודשת ומצריכים גאולה של רובד נוסף, עמוק יותר.

חוזת או ברית?

"וְזָכַרְתִּי אֲנִי אֶת בְּרִיתִי אֹתְךָ בְּיָמֵי נְעוּרֶיךָ וְהִקְמוֹתִי לְךָ בְּרִית עוֹלָם", אומר הנביא יחזקאל (טז, ט). מושג הברית חוזר פעמים רבות בתנ"ך כברית שכורת ה' עם האבות, כברית בין הקב"ה לכנסת ישראל, כאזהרה על ישראל לבל יכרתו ברית עם אומות אחרות, ככינוי ללוחות ולארון במקדש וכמצווה על ברית המילה. ברית היא נאמנות, מחויבות עמוקה. בין איש לרעהו, בין איש לאשתו, בין האדם לאלוקיו.

מהי ברית? בראייה שטחית ניתן להגדיר ברית כחוזת, קרי, מערכת של הסכמים בין צדדים שונים. קריאה שטחית של פרשיות בתורה עלולה לצייר רושם כזה: "וְהָיָה אִם שָׁמַע תִּשְׁמְעוּ אֶל מְצוֹתַי אֲשֶׁר אֲנִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם הַיּוֹם ... וְנָתַתִּי מִטֶּר אֲרָצְכֶם בְּעֵתוֹ", ואם לא תשמעו: "וְחָרָה אֶף יְהוָה בְּכֶם וְעָצַר אֶת הַשָּׁמַיִם וְלֹא יִהְיֶה מָטָר". אין ספק שקריאה כזאת - וכזאת בלבד, מעוותת את מהותו של הקשר בין האדם לבוראו ובין העם לאלוקיו.

מספר הבדלים ניתן לציין בין חוזת לבין ברית. בשונה מחוזת רגיל ברית מחייבת גם את אלה שלא חתמו עליה: "וְלֹא אֶתְכֶם לְבַדְכֶם אֲנִי כָרַת אֶת הַבְּרִית הַזֹּאת וְאֶת הָאֱלֹהִים הַזֹּאת. כִּי אֶת אֲשֶׁר יִשְׁנוּ פִּה עֲמָנוּ עֹמֵד הַיּוֹם לִפְנֵי ה' אֶל-לִהְיוֹ וְאֶת אֲשֶׁר אֵינְנוּ פִּה עֲמָנוּ הַיּוֹם" (דברים כ"ט, יג-יד). ברית היא טוטלית ואינה ממוקדת רק באלמנט כזה או אחר של מרחבי החיים: "וְלִקְחָתִי אֶתְכֶם לִי לְעַם וְהִיִּיתִי לְכֶם לֹא-לֵהִימ" (שמות ו', ז). והיא נצחית ואינה ברת שינוי אלא במקרי קטסטרופה ולענייננו, במקרה של אדם שממיר את דתו או לחילופין במקרה גירושין.. אין ספק כי אידיאל הברית הוא בבחינת: "וְאֶרְשָׁתִּיךָ לִי לְעוֹלָם" (הושע ב', כא).

ברית חדשה

אבל הנביא קורא לעם ישראל לא רק לשמור את הברית אלא לכרות ברית חדשה: "הֲנֵה יָמִים בָּאִים נָא אֲנִי וְזָכַרְתִּי אֶת בֵּית יִשְׂרָאֵל וְאֶת בֵּית יְהוּדָה בְּרִית חֲדָשָׁה" (יחזקאל פרק ל, לא). ברית זאת אינה "כברית אשר כרתית את אבותם ביום החזיקי בידם להוציאם מארץ מצרים", ברית מצרים לפי הנביא - הופרה. לעומת זאת אותה ברית חדשה אשר תכרת "אֲחֵרֵי הַיָּמִים הָהֵם נָא אֲנִי" תיחקק על לוחות ליבם של ישראל: "נָתַתִּי אֶת תּוֹרָתִי בְּקֶרְבְּךָ וְעַל לִבְךָ אֶכְתַּבְנָה". והנביא ממשיך ואומר כי משמע של הברית תהיה ש"וְלֹא יִלְמְדוּ עוֹד אִישׁ אֶת רֵעֵהוּ וְאִישׁ אֶת אָחִיו לֵאמֹר דַּעוּ אֶת ה' כִּי כוֹלֵם יִדְעוּ אוֹתִי לְמַקְטָנִם וְעַד גְּדוֹלָם..."

הקריאה של יחזקאל הנביא היא לברית חדשה - ברית שלא תופר, ברית זאת תוביל לידיעת ה', ידיעה שהיא חיבור עמוק הרבה יותר מזה שהיה קיים קודם לכן. מסביר המלבי"ם כי החיסרון בברית הראשונה היא שישאר עדיין לא היו מוכנים אל השלמות והתיקון, שכן הברית דאז, עם יציאת מצרים נכרתה "בחוזק רב ובכח" על מנת "להוציאם קודם הזמן, כי לא היו ראויים אז רק שהוצרכתי להוציאם כדי שלא יתקלקלו לגמרי", ועל כן - גם הופרה. לעומת זאת הברית החדשה "על ליבם אכתבנה" - שלא תצטרך להכתב על הספר ובדיו כי תהיה כתובה על לבם... כי לבם יהיה מלא מחוקי התורה הטבועה בלבם."

דומה כי קריאת הדור - היא לברית חדשה. ברית שאינה נובעת רק מכח הכפיה החיצונית אלא מכח מפגש בלתי אמצעי עם דבר ה' וחקיקת חוקי הברית על ליבותיהם.

האם הברית ניתנת לבחירה?

כיצד כורתים ברית? האם ברית תלויה ברצון ובאמונה או שהיא נכפית עלינו בידי כח עליון? אין ספק כי ברית במהותה אינה תמיד ניתנת לבחירה. תינוק כורת ברית עם אלוקיו בגיל שמונה ימים כחלק מזהותו כיהודי, גם בני זוג כורתים ברית ביניהם תחת החופה טרם ידעו את האתגרים שיזמנו להם חייהם. חלק מהגדרת הזהות של האדם קשורה במושג הברית וברית זאת אינה ניתנת לבחירה. בין שאר האתגרים שזימן לנו העולם הפוסט מודרני - האדרת הבחירה כערך יסוד של החיים; אין שום ערך מחייב אין ברית כרותה. האם האדם הפך כך להיות מסופק יותר? מאושר יותר? שמח יותר? סביר להניח שלא. אולי הגיע העת להציב במקביל לערך הבחירה גם את ערך הנאמנות לברית, את היכולת לחיות מתוך תודעה של ברית עולם שנכרתה בידיעתנו או שלא בידיעתנו והיא אבן יסוד בזהות שלנו כאדם, כבני זוג וכיהודים.

תיקון הברית

ימי השובב"ים עוסקים במהותם בתיקון הברית. "תיקון הברית" כבר מזמן אינו מושג ששייך רק לעולם הגברים והוצאת זרע לבטלה (וגם אצלם אין מדובר רק בעניין טכני בעלמא כי אם פגם בברית הכרותה בינם לבין בורא עולם), מושג תיקון הברית קורא לכולנו לשאול את עצמנו: האם אנו מסוגלים לגלות את העומק הצפון בכריתת הברית? לכרות ברית חדשה עם בורא עולם, עם תורתו וחוקיו? לחשוף לעומק את הברית הטמונה בקשר העמוק שבין איש לאשה, ברית שעתידיה לעמוד כצוק איתן גם כשמזדמנים אתגרי החיים? להבין כי הברית - קרי, יצירת הזיקה - הטוטלית, הנצחית, המחייבת היא יסוד מהותי בזהותנו? עליית קומה והבנה עמוקה יותר של מושג הברית עשויה להוביל גם למענה לאתגר שציינו בתחילת דברינו, המשבר הכפול בעולם הזהות הדתית ובעולם המשפחה. הכרה בערך היסודי של נאמנות לברית, קרי, יצירת זיקה טוטלית, מוחלטת, מחייבת כמרכיב יסוד בהגדרת זהותנו. אך בו בעת גם הכרה בשאיפה העמוקה לכונן ברית חדשה, ברית שחושפת יסודות עמוקים יותר, בחיירים יותר - ברית שיש בה גם מחויבות ונאמנות עמוקה וגם בחירה יום יום מחדש להעמיק את קישורנו אליה. והדברים נכונים הן לקשר של האדם אל קונו והן לקשר שבין איש לאשתו: "ברית חדשה שעל ליבם אכתבנה", יהי רצון.

9. הרב חיים נבון - בין ברית לחוזה

אדמונד ברק היה מדינאי בריטי ליברלי. כשפרצה המהפכה הצרפתית, לא ידעו האנגלים איך להתייחס אליה. גדול הסופרים של בריטניה במאה ה-19, צ'רלס דיקנס, כתב על המבוכה הזו בספרו הגדול **בין שתי ערים**. הספר זכה להצלחה עולמית כבירה; לעברית, למשל, הוא תורגם בשמונה תרגומים שונים. "היה זה הטוב שבזמנים", פתח דיקנס את ספרו, "היה זה הרע שבזמנים... היו אלה ימים של אור, היו אלה ימים אפלים... גן עדן ציפה לכולנו, או היפוכו הגמור".³ להפתעתם של רבים, דווקא אדמונד ברק הליברלי היה זה

³ צ'רלס דיקנס, **בין שתי ערים**, תרגמה: מרים יחיל-וקס, הוצאת זמורה ביתן, אור יהודה תשע"א, עמ' 11.

שניסח עמדה נחרצת ועמוקה כנגד מחוללי המהפכה הצרפתית ורעיונותיהם. בין היתר מחה כנגד הגישה השטחית של הוגי האמנה החברתית:

"אכן, החברה היא חוזה... אבל אסור שהמדינה תיחשב סתם הסכם של שותפות בסחר פלפל וקפה, אריג קאליקו או טבק... אל החברה יש להתייחס בהערכה מסוג אחר, לפי שאין היא שותפות בדברים המועילים רק לקיום הבהמי הגס, שהוא ארעי וחולף בטבעו, אלא זו שותפות בכל המדעים, בכל האומנויות, בכל מידה טובה ובכל שלמות. הואיל ומטרותיה של שותפות כגון זו אין להשיגן אלא כתום דורות הרבה, הריהי הפכת להיות שותפות לא בין החיים בלבד אלא בין החי, המת והעתיד עוד להיוולד. כל חוזה של כל שכבה מסוימת אינו אלא סעיף אחד בחוזה הבראשיתי הגדול של החברה הנצחית".⁴

ברק נאבק כאן כדי לנסח מושג של חוזה שהוא גם יותר מחוזה, והוא יכול לשמש כמסד לקיומה הממשי של חברה. "גם אם אנחנו עומדים על מהותה האמיתית של האמנה החברתית", כתב הפילוסוף בן ימינו רוג'ר סקרוטון, הממשיך את דרכו של ברק, "...אנחנו מתקשים לנסח את חובותינו החברתיות והפוליטיות במונחים אחרים".⁵ איזה מונח יכול להחליף את האמנה החברתית, כבסיס החיים המדיניים בעולם העכשווי? לנו היהודים כבר יש מונח כזה מן המוכן.

מתוך מקורותינו נובע מושג חלופי לתפיסת החוזה החברתי. פרשת משפטים מספרת לנו שלמרגלות הר סיני, ביקש הקב"ה את הסכמתם של בני ישראל להיות לעמו ולקבל את מצוותיו. אך ההסכמה הזו, כמוה כבריתות שבאו לפניו ולאחריה, אינה חוזה רגיל, שהרי היא מחייבת גם את אלו שלא חתמו עליה:

"ולא אתכם לבדכם אֶנְכִי כֹרֵת אֶת הַבְּרִית הזאת וְאֶת הָאֱלֹהִים הזאת. כִּי אֶת אֲשֶׁר יִשְׁנוּ פֶה עִמָּנוּ עִמְד הַיּוֹם לִפְנֵי ה' אֱלֹהֵינוּ וְאֶת אֲשֶׁר אֵינָנוּ פֶה עִמָּנוּ הַיּוֹם" (דברים כ"ט, יג-יד).

למה שקרא אדמונד ברק "שותפות בין החי, המת, והעתיד עוד להיוולד" אנו קוראים בפשטות: ברית. הרב סולובייצ'יק ביאר שלברית יש מכנה משותף עם החוזה. את הברית, כמו את החוזה, כורתים שני צדדים או יותר, שכל אחד מהם עומד בפני עצמו, והם מקיימים קשר הדדי. תפיסת הברית אינה מתייחסת לשני הצדדים כישות אורגנית אחת, כאחדות שאין בה מקום לקיום פרטי. נקודת המוצא של הברית היא קיומם של יחידים. ברית הנישואין אינה מבטלת את קיומם הפרטי של האיש והאישה; הברית הלאומית שלנו אינה מוחקת את קיומנו כיחידים.

אבל יש גם שני הבדלים מהותיים בין החוזה לבין הברית. ראשית, אמר הרב סולובייצ'יק, החוזה הוא נקודתי, בעוד הברית היא טוטלית. אם חתמתי אתך על חוזה לרכישת רכב, הרי שכל המגע בינינו מוגבל לנקודה זו בלבד. מעבר להעברת הבעלות על הרכב, אין בינינו דבר. אם ניפגש במקרה בעוד שנה ברחוב, יכול להיות שאפילו לא נזהה זה את זה. הברית, לעומת זאת, כוללת את מכלול האישיות ואת כל היבטי החיים. שנית, בעוד החוזה יכול להיות מוגבל בזמן, הברית היא נצחית.⁶ כאשר חשבו בני ישראל שהברית עם אלוהים

⁴ א' ברק, **מחשבות על המהפכה בצרפת**, ירושלים תשנ"ט, עמ' 103. ועיין בהרחבה: Y. Levin, *The Great Debate*, New York 2014, pp. 91-125.

⁵ סקרוטון (לעיל, הערה **שגיאה! הסימניה אינה מוגדרת.**), עמ' 19.

⁶ הרב י"ד סולובייצ'יק, **אדם וביתו**, תל אביב 2009, עמ' 65-68.

כבר אינה מחייבת אותם, תמה עליהם בזעם הנביא: "כה אָמר ה': אי זה סֵפֶר כְּרִיתוֹת אִמְכֶם אֲשֶׁר שַׁלַּחְתִּיהֶם?"⁷ (ישעיהו נ', א).

את הנאמר לגבי בריתנו עם הקב"ה מיישם הרב סולובייצ'יק - אכן, באופן מרוכך - גם לגבי נישואיהם של איש ואישה, שהכתוב מכנה אף אותם "ברית". אנו נוסיף שגם חברה ומדינה אינם מבוססים על חוזה גרידא, על הסכם נקודתי הנועד להביא שגשוג לכל הצדדים השותפים לו. ההסתייגות ממודל האמנה והחוזה אינה מחייבת אותנו להרחיק לכת עד כדי הגדרת החברה כיצור אורגני שלם, שהיחיד הוא רק איבר בו, איבר הבטל לכלל ושחשיבותו אפסית. המודל של הברית מכיר בכך שאבני היסוד של החברה הם היחידים. אך הם כרוכים זה בזה לא בחוזה הניתן להתרה, אלא בברית נצחית, ברית שהיא מעל ומעבר למקום ולזמן, ברית שחובקת דורות רבים לפנייהם ואחריהם, ומעניקה להם זכויות שלא עמלו למענן, כמו גם חובות שלא הם קיבלו על עצמם.

במישור הלאומי, קיומו של העם הוא עובדה בסיסית, הקודמת לברית. בני ישראל היו עם עוד לפני שכרתו ברית עם הקב"ה במעמד הר סיני. אם מדברים על יחידים הבוראים ישות מדינית יש מאין, קשה להבין איך ההסכמה ההדדית הזו מתרחבת לכדי ברית. לכן הוגי האמנה החברתית צמצמו את ההסכמה החברתית לכדי חוזה פשוט. אך כאשר ברקע ההסכמה עומדת זהות עתיקה, עמוקה ומשותפת, נקל להבין איך ההסכמה הזו אינה חוזה גרידא, אלא הרבה מעבר לו. הברית מוסיפה ממד של הסכמה וקבלה לרובד בסיסי הקודם לה. אנשים הקשורים ביניהם בעבר משותף, במורשת משותפת ובחלומות משותפים, מתמסרים יחדיו לעגן את הרקע הלאומי הזה גם ביחידה לאומית ריבונית. זוהי הברית המדינית של עם ישראל, והיא אינה מולידה מדינת פטריות, אלא מדינת שורשים.

פרופ' דניאל אלעזר חקר בהרחבה את המסורת המדינית היהודית, כפי שהתבטאה הן בתנ"ך ובספרות חז"ל והן במציאות הממשית של קהילות יהודיות. מסקנתו הייתה שהמסורת הזו אכן מבוססת על מושג הברית, ולפיכך מתנגדת לשלטון ריכוזי ומצדדת בשלטון מבוזר, פדרלי (המילה "פדרלי" נגזרת מהמילה הלטינית foedus, שפירושה: ברית). מצאנו בעולם העתיק את מוסד הברית; אלא שהבריות נכרתו בו תמיד בין שני מלכים. תורת ישראל היא שהציגה לראשונה את הברית כמוסד שכל העם שותף לו.

הגישה הדמוקרטית הזו של התורה עוררה התנגדות לא רק בעולם העתיק. ההוגה המודרני תומאס הובס גם הוא סלד מהרעיון הזה, וראה בו ממד אנרכיסטי, הפוגע בסמכותו המוחלטת של המלך הריבון. לדבריו, "אין ברית נכללת עם אלוהים אלא בתיווך של גוף כלשהו המייצג את אישיות האלוהים... סגנו של אלוהים, אשר לו הריבונות"⁷. לא כך סברה תורת ישראל.

⁷ ת' הובס, לזיתן, תרגום: אהרן אמיר, הוצאת שלם, ירושלים תש"ע, עמ' 122. וראה: J. Sacks, *The Home We Build*

.Together, London 2007, p. 105

אנו רגילים לחשוב על הבריתות שבתנ"ך כעל תופעה דתית ביסודה - התחייבות רוחנית כלפי האלוהים. זה ודאי נכון, אך לחלק מהבריתות במקרא היה גם הקשר מדיני. נתבונן, למשל, בברית שכורת יהושע, לפני מותו, עם כל העם:

"ויכרת יהושע ברית לעם ביום ההוא וישם לו חק ומשפט בשכם" (יהושע כ"ד, כה).

הברית כאן היא קודם כל ברית עם ה' אלוהי ישראל, אך היא כוללת גם מרכיב של "חוק ומשפט". איננו יודעים בדיוק מה נאמר בברית ההיא, אך ניתן לשער שהיה בה גם מרכיב פוליטי-מדיני. כך ביאר הרמב"ן:

"וישם לו חק ומשפט בשכם" - אינם חקי התורה והמשפטים, אבל הנהגות ויישוב המדינות" (שמות ט"ו, כה).

כשעלה דוד לשלטון, הוא כרת שוב ברית עם העם:⁸

"ויבאו כל זקני ישראל אל המלך חברונה ויכרת להם המלך דוד ברית בחברון לפני ה' וימשחו את דוד למלך על ישראל" (שמואל

ב ה', ג).

דומה שהביטוי המלא ביותר לממד הפוליטי של הברית נמצא בהמלכתו של יואש. סיפורו של יואש הוא אחד הדרמטיים בתולדות המלוכה בישראל. המלכה המרשעת עתליה רוצחת את נכדיה הנסיכים, כדי להבטיח לעצמה את כס המלוכה. רק נסיך תינוק אחד, יואש, ניצל בידי דודתו יהושבע. היא מחביאה אותו בבית המקדש, בעזרת בעלה, יהוידע הכהן. כשמלאו יואש שבע שנים גילה יהוידע את הסוד למנהיגי העם, ובעזרתם הרג את עתליה והמליך את יואש. בהדרכתו של יהוידע, הוכתר יואש למלך כיאה וכיאות:

"ויכרת יהוידע את הברית בין ה' ובין המלך ובין העם להיות לעם לה' ובין המלך ובין העם" (מלכים ב' י"א, ז).

מתוארת כאן ברית משולשת, שקודקודיה הם ה', המלך והעם. רק אחת הצלעות של הברית הזו מתוארת בפירוט: "להיות לעם לה'". אפשר לשער ששתי הצלעות האחרות הן: להיות המלך נאמן לה' אלוהיו; להיות העם מסור למלכו והמלך דואג לעמו.

הברית היהודית, הסביר דניאל אלעזר, שונה מאוד מן החוזה, היינו - מהאמנה החברתית:

"הברית היא הרבה מעבר לחוזה... משום שהיא כרוכה בהתחייבות לנאמנות מעבר לנדרש לתועלת הדדית, ואף כרוכה

בהתפתחות קהילה בקרב הצדדים הקשורים בה".⁹

הברית קשורה בקיומה של חברה, והיא מתפשטת מעבר לתחום הפוליטי. הרב יונתן זקס הרחיק לכת עד כדי הטענה שלפי המקרא הברית כלל אינה רלוונטית לתחום הפוליטי: "אמנה חברתית יוצרת מדינה, ברית חברתית יוצרת חברה".¹⁰ המסקנה המתבקשת מדבריו היא שהזהות המשותפת והערכים המוסכמים, העומדים בבסיס הברית, אינם רלוונטיים כלל לתחום הפוליטי. המדינה צריכה להתעלם מהם, ולחתור לנייטרליות ערכית. דומה שזו מסקנה מוגזמת, וקשה למצוא לה אישוש בכתובים. הרי המקרא מדבר על "הברית בין ה' ובין המלך ובין העם". המלך, היינו: השלטון המדיני, הוא אחד מקודקודיה של הברית. הברית בהחלט אינה מצטמצמת רק לתחום הפוליטי, אך היא מייצרת רצף בין החברה הא-פוליטית לבין המוסדות

⁸ גם את המלכת שאול (שמואל א'), המחודשת את עצם המלוכה בישראל, מתבקש לתאר כברית, אף שמושג זה אינו מוזכר שם.

⁹ ד"ר אלעזר, 'הברית כיסוד המסורת המדינית היהודית', בתוך: ד"ר אלעזר (עורך), עם ועדה, ירושלים תשנ"א, עמ' 27.

¹⁰ הרב זקס (לעיל, הערה 7), עמ' 110.

המדיניים. העם קודם למדינה, ומוסדות המדינה הם רק מגילוייה של הברית הלאומית. עוד נדבר בהמשך על מקומם של הערכים והזהות בעיצוב המדינה ואופיה.

הברית שונה מחוזה בכך שאין היא רק הסדר אינטרסים בין יחידים. הברית דומה לחוזה בכך שאין היא סמכותנית, היינו: שאין היא מעודדת שלטון עריצות. היא שומרת על מעמדם של היחידים שבתוכה. אין כאן בהכרח דמוקרטיה, אך יש כאן ברית, שאפשר לכנות רפובליקנית. "המסורת המדינית היהודית הינה רפובליקנית במובן המקורי של המונח, לפיו נתפס הגוף המדיני כ-Res-Publica, דבר ציבורי, ולא כרשות פרטית של יחיד". אלעזר ציין שהמלך זקוק להסכמת העם בשעת עלותו לשלטון. על כך נוסף את דבריו המסתברים של ר' אברהם מסוכטשוב, שאם העם מאבד את אמונו במלך - פוקע ממנו מעמדו המלכותי.¹¹

כל זה מבטא חידוש היסטורי גדול של תורת ישראל. בעבר העתיק נתפסו הנשלטים כנחלתו וכרכושו של השליט. במובן יסודי זה, תורת ישראל מתעקשת לכונן רפובליקה, גוף שלטוני הכולל את האזרחים כולם, אשר הריבונות נובעת מהם. מלכי החשמונאים היו טובעים על מטבעותיהם, לצד שמם ותארם ככהונים גדולים, גם תוספת חשובה: "וְחֶבְרֵה הַיְהוּדִים". כך, למשל, על המטבעות שטבע המלך יוחנן הורקנוס נכתב: "יהוחנן הכהן הגדול וחבר היהודים". הכוונה היא כנראה להזכיר את עם ישראל כולו. בלשונו של ההיסטוריון איל רגב, "הצירוף של שם השליט החשמונאי וחבר היהודים מלמד שהחשמונאים ראו עצמם כשולטים לא רק בשמו של העם היהודי אלא יחד עמו. הייתה זו הצהרת כוונות פוליטית-חברתית. שיתוף זה היה ייחודי בעולם ההלניסטי".¹² זוהי השלכה חשובה מאוד של תפיסת הברית היהודית.

10. הרב חיים נבון - שיעורי בית

מנגד, מוסד הנישואין היהודי נבדל גם מתפיסת הנישואין האזרחית: "הנישואין אינם רק מוסד אזרחי, הסכם של תן וקח הנוגע לשאלות של רכוש ותענוג, אשר שותפים בו שני אנשים הצמאים לאהבה ארוטית ולחיים של נוחות".¹³ הנישואין היהודיים אינם חוזה, אלא ברית. ואכן, כך תיאר אותם הנביא מלאכי, שהתייחס למקרה הטראגי של הפרת ברית זו: "ה' העיד בינך ובין אשת נְעוּרֶיךָ אֲשֶׁר אָתָּה בְּגִדְתָּהּ בָּהּ וְהִיא חִבְרָתְךָ וְאֵשֶׁת בְּרִיתְךָ" (מלאכי ב, יד).

במה נבדלת ברית מחוזה? בשני דברים: טוטליות ונצחיות.¹⁴ הדוגמה המובהקת היא הברית של עם ישראל עם אלוהיו. ראשית, אין מדובר בהסכם ממוקד ומוגבל ("קיימו מצוות - וקבלו גשם"). זוהי ברית מוחלטת ומקיפה, שהופכת את עם ישראל לעם ה' ואת הקב"ה לאלוהי ישראל: "וְלִקְחָתִי אֶתְכֶם לִי לְעָם וְהִייתִי

¹¹ ד"ר אלעזר, 'הקדמה', בתוך: ד"ר אלעזר (עורך), עם ועדה, ירושלים תשנ"א, עמ' 14; שו"ת אבני נזר יורה דעה סימן שיב.

¹² רגב הוסיף: "מכל הממלכות ההלניסטיות אפשר למצוא לו סימנים אך ורק בממלכה המוקדונית" (א' רגב, 'חֶבְרֵה הַיְהוּדִים והאידיאולוגיה הפוליטית של החשמונאים', תרביץ פ [ג], תשע"ב, עמ' 344).

¹³ אדם וביתו, עמ' 69.

¹⁴ שם, עמ' 67-66.

לכם לאלהים" (שמות ו, ז). בדומה לה, גם ברית הנישואין אינה מתייחסת רק לכמה תחומים מבודדים בחיי האדם. היא תובעת התמסרות כוללת. האיש והאישה מתיכים את חייהם זה בזה בכל מאודם. שנית, הברית של עם ישראל עם הקב"ה היא נצחית, לעולמי עד: "כי הקרים ימוש וְהַגְבָּעוֹת תִּמְוֹטָנָה וְחֶסְדֵי מֵאֲתָרָה לֹא יִמוּשׁ וְבְרִית שְׁלוֹמִי לֹא תִּמְוֹט אֲמַר מֶרְחֶמֶךָ ה'" (ישעיהו נד, י); "וְאַרְשֶׁתֶּיךָ לִי לְעוֹלָם" (הושע ב, כא). בדומה לה, גם ברית הנישואין היא נצחית במהותה. יש אמנם אפשרות של גירושין, ועוד נדבר עליה בהמשך. אך לפי התפיסה היהודית, אין לומר שבכל רגע נתון במהלך הנישואין יש שתי אפשרויות שקולות: להמשיך את הנישואין או להפסיקם. באופן בסיסי, הנישואין הם לנצח. גירושין הם רק כיסא מפלט במקרה של קטסטרופה.

דומני שברקע דבריו של הרב סולובייצ'יק עומדת אבחנה קלאסית של המשפטן הבריטי המהולל בן המאה ה-19, הנרי מיין. מיין טען – וטענה זו צוטטה מאז פעמים אין-ספור – שתפיסת מעמד המשפטי של האזרחים השתנתה במדינות המתקדמות, "מסטטוס לחוזה"¹⁵. בעבר, מעמדו של אדם נגזר ממקומו במערך החברתי ("סטטוס"). מעמד של "עבד", למשל, הקנה לאדם זכויות מסוימות, ובעיקר חובות רבות, שמעולם לא בחר בהן.

החלופה שהתפשטה בעולם המודרני (ואכן הביאה לביטול העבדות) היא שזכויותיו וחובותיו של אדם נגזרות מרצונו החופשי, ומן ההסכמים שכרת מתוך רצון חופשי זה. התהליך הזה, לדברי מיין, בולט בעיקר בתחום יחסי המשפחה. נערים בוגרים (לעתים אפילו אנשים בוגרים) היו כפופים בעבר להוריהם מעצם היותם ילדיהם (ואישה נשואה הייתה כפופה לבעלה מעצם היותה רעייתו). בעולם המודרני, זכויותיהם וחובותיהם של אלו נגזרים רק מרצונם החופשי.

גם אם מלומדים רבים בני זמנו של מיין חלקו עליו, במבט היסטורי אין ספק שהוא צדק בתיאור התהליך המשפטי-חברתי שהתחולל בעולם המערבי. הדרישה להתייחס לנישואין כחוזה מופיעה אצל ג'ון לוק, ובצורה מוקצנת וחרפה יותר אצל ג'ון סטיוארט מיל, והיא חלחלה אל עולם המשפט והחברה ושינתה את פניהם.¹⁶ נבהיר עוד את מושג הסטטוס בהקשר של קשר הנישואין. בניגוד לסטטוס של "ילד" (ובדרך כלל גם לזה של "עבד"), האיש והאישה הנישאים הם הבוחרים בסטטוס החדש שלהם (או לפחות מסכימים לו). אך מרגע שבחרו להתחתן, מעמדם נגזר מעצם הסטטוס של "איש נשוי" ו"אישה נשואה". לפי התפיסה שרווחה בעבר, האיש והאישה לא היו יכולים לעצב את מערכת היחסים ביניהם כרצונם. החוק והמנהג הטילו עליהם תפקידים מסוימים (למשל: מפרנס ועקרת בית) ומחויבויות מסוימות (למשל: תשלומי מזונות לאישה ולילדים), שלא היו תלויים ברצונם החופשי.

¹⁵ . Maine 1861, ch. 5.

¹⁶ ראו: לוק תשמ"ט, פרק ז, סעיף 83; מיל 2006, עמ' 192-193; Witte 2012, pp. 304-305. ועיינו גם בדבריו של רוטו תשמ"ד, עמ' 10. נעיר שג'ון לוק אף הזהיר מיישום מוקצן של הגישה החוזית לנישואין, יישום שעלול לפגוע בנשים ובילדים - כפי שאכן קורה בימינו (*ibid.*, p. 320). נרחיב על כך בפרק האחרון.

אולי יועיל להשוות זאת למעמדו של חייל בימינו. גם אם אדם התנדב מרצונו לצבא, הרי מרגע גיוסו הסטטוס שלו הופך ל"חייל", ומערכת היחסים בינו לבין הצבא אינה נגזרת מהסכם כלשהו בינו לבין הרשויות. הוא מחויב, כמו כל חייל אחר, לפקודות הצבאיות. יתר על כן: כאשר אדם הופך ל"חייל" משתנה מעמדו בעיני החוק, בהקשרים רבים ושונים. חוזה נכרת רק בין שניים; אך סטטוס משנה את מעמדו גם בעיני העולם החיצוני. כך גם לגבי זוג נשוי. בעבר, מעמד החוקי של "איש נשוי" ו"אישה נשואה" בחברה הרחבה היה שונה בהקשרים רבים מזה של רווק ורווקה.¹⁷

בעולם העכשווי, כל זה השתנה מן הקצה אל הקצה. נישואין החלו להיתפס כחוזה בין שניים, המחייב רק אותם, ותלוי ברצונם החופשי. כבר הפילוסוף פרידריך הגל, בן המאה התשע-עשרה, ציין את הסכנה שבצורת החשיבה הזו, שהרי קשר המבוסס על חוזה הוא אינטרסנטי ואפילו זמני (ואכן, אחת ההשלכות הבולטות של השינוי בתפיסת הנישואין במאה העשרים הייתה ביטול כל הקשיים שנערמו בעבר על הליכי הגירושין. כיום כמעט בכל מדינות המערב יכול כל אחד מבני הזוג לנתק את קשר הנישואין כרצונו). לדברי הגל, הנישואין יוצאים מנקודת מוצא של חוזה בין שניים, אולם זהו חוזה המבקש לסלק את נקודת המוצא הזו. השניים דבקים זה בזה והופכים לאחד.¹⁷

דומה שהמושג שהציע כאן הרב סולובייצ'יק, "ברית", יכול להיות גורם מתווך בין עולם הסטטוס לעולם החוזה. שהרי חוזה הוא בסך הכול אמצעי תועלתני וזמני להשגת יתרונות מסוימים. ברית היא יסוד שונה לחלוטין. נקדים ונציין שהיו גם חוקרים והוגים נוצרים שהעלו את מושג ה"ברית" בהקשר זה – כמודל אפשרי לקשר נישואין, החורג מעולם החוזים. אך ה"ברית" שלהם שונה מאוד מן ה"ברית" של הרב סולובייצ'יק.¹⁸

* ליפשיץ 2002, עמ' 147-150, 164. עדיין אפשר למצוא בחקיקה הישראלית מקומות מועטים שבהם הנישואין משנים את הסטטוס החוקי של בני הזוג כלפי צדדים שלישיים. למשל, אישה נשואה פטורה משירות צבאי. וכן: איש ואישה נשואים בדרך כלל אינם כשרים להעיד זה כנגד זה (שיפמן תשנ"ה, עמ' 156-164).

¹⁷ הגל תשע"א, סעיף 163, עמ' 162.

* ז'אן קלווין, המנהיג והתיאולוג הפרוטסטנטי, תיאר גם הוא את הנישואין כ"ברית". אך יש הבדלים בולטים בין תפיסתו לבין השקפת הרב סולובייצ'יק. הבדל משמעותי במיוחד הוא טענתו של קלווין שלפיה הנישואין הם ברית משולשת: איש, אישה ואלוהים. לדידו, אף שנישואין אינם סקרמנט, אי אפשר לכוון אותם ללא מעורבות של נציגי השלטון והכמורה, המייצגים את מעורבותו של האל עצמו בברית הנישואין (Witte 2012, pp. 186-187). לעומת זאת, הרב סולובייצ'יק עומד על כך שהבסיס הראשוני של הנישואין הוא אנושי-טבעי - ברית בין האיש והאישה. גאולת הנישואין אינה דורשת את מחיקת הממד הטבעי שבהם, והרובד היסודי הזה אינו דורש מעורבות ישירה של האלוהים. פרשנותו של הרב סולובייצ'יק לנישואין היהודיים מעוררת מחשבות לגבי תופעה שנוכחית בתר החברה בפרק הסיום: העובדה שבישראל גם הציבור הלא-דתי שומר במידה רבה (יחסית) על האופי היציב שהיה מאז ומעולם לנישואין במסורת היהודית.

אמנם, בחיבורו 'איש האמונה הבודד' ציין הרב: "האדם השני נפגש עמה [= עם חוה] על פי תיווכו של האלוהים" (עמ' 28). אך שם מדובר במודל בסיסי של כל קהילה אנושית, ולא דווקא בזוגיות שבין איש ואישה. נוכחותו של אלוהים חיונית בתוך הקשר במובן זה שהנסיגה מפני אלוהים והדיאלוג עמו מחנכים את האדם לנסיגה ולדיאלוג, החיוניים לכל מערכת יחסים אנושית. כפי שהרב כתב במפורש, אין צורך בקידוש אלוהי מיוחד לגבי ברית הנישואין.

נעיר עוד שקלווין, והוגים נוצרים אחרים, מרבים להזכיר בהקשר זה את הפסוק החשוב שכתב הנביא מלאכי: "ה' העיד בינך ובין אשת נעורך אשר אתה בנגדתה ביה והיא תבקרך ואשת בְרִיתך" (מלאכי ב, יד). לפי פירושו, הנסמך על התרגומים הנוצריים, ה' העיד על הנישואין עצמם, ומכאן - לפי פירושו - שהוא מעורב באופן עמוק בברית הנישואין עצמה (ראה:

מה אפשר ללמוד ממושג הברית על הנישואין? מצד אחד, נישואין הם ברית ולא סטטוס, שהרי האישה והאישה מכוננים אותם מרצונם החופשי. הערנו לעיל כי תפיסות מסוימות מצמצמות את רכיב הרצון החופשי רק לשלב יצירת הנישואין. אך הרב סולובייצ'יק רואה בו רכיב יסודי בקשר ההדדי. הנישואין ביסודם אינם מוסד חברתי המעניק סטטוס, אלא זיקה רצויה בין שני יחידים.

חוקרים העירו כי תפיסת הנישואין היהודית נוטה מיסודה לכיוון הפרטי-אישי יותר מאשר התפיסה הנוצרית – הן הקתולית והן הפרוטסטנטית. כבר הזכרנו את העובדה שנישואין יהודיים אינם דורשים מעיקר הדין את נוכחותו של איש דת. ישנן דוגמאות נוספות רבות לעיקרון זה.¹⁸ למשל, לפי ההלכה, הסכמת הצדדים להתגרש מהווה תמיד עילת גירושין מספקת. בניגוד לכך, בעולם הקתולי כלל אין גירושין, ובעולם הפרוטסטנטי הקלאסי לא די בהסכמת הצדדים כדי להפסיק את נישואיהם. בהשפעת המסורת הזו, בארצות הברית עד אמצע שנות השישים לא הייתה אפשרות להתגרש ללא הוכחת אשמתו של אחד הצדדים בניאוף או בהתאכזרות וכדומה. כמו כן, לפי התפיסה הקלאסית של "המשפט המקובל" באנגליה, אישה נשואה הייתה מאבדת את מעמדה המשפטי ומתמזגת מבחינת החוק עם אישיותו של בעלה. כפי שניסח זאת המשפטן האנגלי בן המאה השלוש-עשרה הנרי דה ברקטון, "זוג נשוי הוא בעיני החוק איש אחד, והאישה הזו היא

42-43 (Witte 2012, pp. 42-43). לעומת זאת, רד"ק ופרשנים יהודים אחרים הסבירו שה' מעיד על הפרת הברית והבגידה, ואין מכאן ראייה למעורבותו בכינון הנישואין עצמם. בכל מקרה, פסוק זה אינו דומיננטי כלל בדיונים התיאולוגיים וההלכתיים ביהדות על מוסד הנישואין, ולא נתפס כמבטא מעורבות עמוקה של אלוהים בברית זו (וראו גם משלי ב, יז, והמפרשים שם).

נעיר עוד שפתגם רווח בעולם המערבי ראה את הנישואין (החילוניים) כברית משולשת בין האישה, האישה והמדינה (ליפשיץ 2002, עמ' 149). נוצרים אדוקים אכן מתארים לעתים קרובות את אלוהים כ"מגן" הנישואין שלהם, או אף כשותף שלישי לנישואין (ראו, למשל: Nock 2008, pp. 127-128). דומני שהרב סולובייצ'יק היה מתנגד גם לזה: הנישואין ביסודם הם ברית זוגית בלבד.

פרופ' מרגרט בריניג ופרופ' סטיבן נוק פיתחו את מושג הברית כמודל רצוי לנישואין בימינו. הם מצאו בברית שלושה יסודות: 1. קביעות ויציבות. 2. אהבה בלתי מותנית שאינה מצפה לגמול. 3. מעורבותו של האלוהים, או לפחות של הקהילה (Brinig and Nock 2000, p. 11). הערנו כבר על הסתייגותו של הרב סולובייצ'יק מן היסוד האחרון. דומה שהיה מסתייג גם מן היסוד השני. האמונה באהבה המורעפת ללא גבול וללא הדדיות אופיינית יותר לעולם הרוחני של הנצרות מאשר לזה היהודי. המחברים אכן קושרים ממד זה להתגלותו של משיחם ישו בברית החדשה (*ibid.*, p. 16). המחברים אף מדגישים את סלידתה וריחוקה של הברית מעולם החוק (*ibid.*, p. 20) - יסוד נוצרי בעליל, הרחוק מאוד מן התפיסה היהודית. הרב סולובייצ'יק מאריך בביאור משמעותה של ברית הנישואין כמשתקפת דווקא בחוקי ההלכה העוסקים בה (וראו עוד: Brinig 1994).

נעיר עוד שבשלוש מדינות בארצות הברית יש לזוגות נישאים אפשרות לבחור ב"נישואי ברית" (covenant marriage), שבהם נדרשים בני הזוג להשתתף בייעוץ זוגי לקראת נישואיהם, וכן קשה יותר להתגרש בהם מאשר במסלול הנישואין הרגיל. מחקרים מגלים כי זוגות שבחרו בנישואין כאלו אכן נהנים מחיי נישואין טובים יותר ומשיעורי גירושין נמוכים יותר. אך למעשה, רק שיעור קטן מאוד מן הזוגות הנישאים במדינות אלו בוחרים ב"נישואי ברית", והרוב המכריע בוחרים במסלול הנישואין הרגיל. האופציה החוקית אינה מצליחה להיתרגם לכוח חברתי חשוב, כאשר האווירה התרבותית הדומיננטית פועלת בכיוון הפוך (ראו: Nock 2008).

¹⁸ ראו: ליפשיץ 2002, עמ' 503-504.

הבעל"19. בהלכה היהודית, לעומת זאת, גם לאישה נשואה יש כשירות משפטית עצמאית, והיא יכולה להחזיק רכוש, לחתום על שטרות וכן הלאה. רבים מדיני ההלכה היהודית בתחום הזה מצביעים על תפיסה אינדיבידואלית יותר של הנישואין.

להבדלי התפיסות הללו יש השלכות לא רק לגבי הנישואין, אלא גם לגבי יחסי המשפחה ככלל. "נקמת דם" היא ביטוי מובהק לביטול היחיד בתוך המשפחה. נקמת הדם רואה רצח לא כפגיעה של יחיד ביחיד, אלא כפגיעה של משפחה במשפחה. אפשרות זו צומצמה בהלכה רק למקרה של רצח בשגגה, וגם זאת בנסיבות מסוימות ומוגבלות. אפילו בנסיבות אלו התירה ההלכה לפגוע רק ברצח עצמו, אך לא במשפחתו. בניגוד לכך, אפשר למצוא באנגליה עוד במאה השש-עשרה יישום נרחב של מנהגי נקמת הדם, שבהם משפחתו של הנרצח נוקמת במשפחתו של הרצח. מנהגים אלו מבוססים על ההנחה שהיחידה הבסיסית של הגמול אינה היחיד, אלא המשפחה המצומצמת או המורחבת. המלך הנרי השמיני עדיין העניש בתקופה זו משפחות שלמות על פשעיהם של יחידים.²⁰ בניגוד לכך, תורת ישראל הזהירה כבר בימי קדם: "לא יומתו אבות על בנים ובנים לא יומתו על אבות איש בְּחֵטְאוֹ יוֹמְתוֹ" (דברים כד, טז). עם כל חשיבותה של המשפחה, התורה איננה מוחקת את ישותם האינדיבידואלית של היחידים השותפים בה.²¹ לאור זאת, המודל שמציעה ההלכה נראה רלוונטי יותר לתקופתנו מאשר מודלים נוצריים.

אך מצד שני, הרב סלובייצ'יק מדגיש שהנישואין הם ברית ולא חוזה, שהרי אין הם רק הסכם תועלתני ומוגבל בזמן, אלא התכנסות של שתי נפשות לחלל קיומי אחד. הברית דומה לחוזה בנקודת ההתחלה, אך שונה ממנו בנקודת הסיום; ליתר דיוק, בכך שלא נמצאת באופק שלה נקודת סיום מוגדרת. עובדה זו משפיעה מאוד גם על מהלכם של נישואין תקינים ובריאים, אשר לא מעיב עליהם חשש מתמיד מקטיעת הקשר. לא פחות משמעותי הוא ההבדל בין ברית לבין חוזה בנוגע לתוכן המהותי של הנישואין: הם אינם רק חוזה מוגבל, רשימה של זכויות וחובות, אלא מצב קיומי אחר, התמסרות כוללת של האיש והאישה זה לזה.

ככל שמרחיבים את היקף הדיון ומדברים גם על משפחה ולא רק על נישואין, כך ברור יותר עד כמה מושג החוזה איננו מספק. הדגשת הבחירה החופשית והרצון האישי אינה רלוונטית ליחסי הורים וילדים. הילדים לא בחרו להיוולד להוריהם, וההורים אינם יכולים לבחור להסתלק מהורותם. ברית הנישואין, כחלק יסודי מהקמת משפחה, אינה יכולה להיות מצומצמת לכדי בחירה אישית פרטית ומתגמלת.

¹⁹ Stone 1979, pp. 136, 222; Coontz 2005, p. 186

²⁰ Stone 1979, pp. 95-96

* הרב אהרן ליכטנשטיין, חתנו ותלמידו הגדול של הרב סלובייצ'יק, ציין שההלכה מרבה להתייחס ליחסים ההדדיים שבין בני המשפחה, אך כמעט שלא נמצא בה הלכות ודינים המופנים כלפי המשפחה הגרעינית, כיחידת פעולה אורגנית מאוחדת (הרב ליכטנשטיין תשל"ו, עמ' 21-22).