

כמה הערות על מחילה במסורת היהודית

דניאל סטטמן

הקדמה

בשני העשורים האחרונים אנו עדים לעניין פילוסופי גובר והולך בשאלת טבעה של המחילה וערכה המוסרי.¹ במסגרת זו יש לעתים קרובות התייחסות לעמדת המסורת הדתית בכלל והיהודית בפרט. אשר לעמדה היהודית, הכותבים תמימי דעים בדרך כלל בעניינם של כמה מאפיינים בסיסיים. במאמר זה אני מבקש להציג את המאפיינים האלה ולהעלות כמה הרהורים ביקורתיים הקשורים אליהם. שלושה מאפיינים מיוחדים לגישה היהודית למחילה: (א) החובה למחול מותנית בכך שהפוגע יתחרט על הרעה שעשה ויבקש סליחה מהנפגע; (ב) יש חטאים שאין עליהם מחילה גם אם הפוגע מתחרט עליהם ומבקש סליחה; (ג) אי-אפשר למחול בשם משהו אחר. בשלושתם הגישה היהודית מוצגת (בדרך כלל) כמנוגדת לגישה הנוצרית. הטענה היא שבנצרות החובה למחול היא בלתי מותנית בשני מובנים: היא אינה מותנית בכך שהפוגע יתחרט על המעשה שעשה וינסה לפייס

* אני מודה מקרב לב למשה מיה, למנחם קלנר ולחברי המערכת על הערות מועילות לטיטות קודמות.

1 ראו למשל, Jeffrie Murphy and Jean Hampton, *Forgiveness and Mercy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988; Everett L. Worthington (ed.), *Dimensions of Forgiveness*, Philadelphia: Templeton Foundation Press, 1998; Solomon Schimmel, *Wounds Not Healed by Time*, New York: Oxford University Press, 2002; Jeffrie Murphy, *Getting Even*, New York: Oxford University Press, 2003; Margaret Urban Walker, *Moral Repair: Reconstructing Moral Relations after Wrongdoing*, New York: Cambridge University Press, 2006; Charles Griswold, *Forgiveness: A Philosophical Exploration*, New York: Cambridge University Press, 2007

את הנפגע, והיא גם אינה מותנית בחומרת הפגיעה. כמו כן, בעוד היהדות אינה מאפשרת מחילה בשם מישהו אחר, הנצרות, לפי הנטען, מאפשרת זאת.² כאשר המאפיינים האלה נדונים אצל כותבים יהודים, הם מוצגים לעתים גם כבסיס ליתרונה של היהדות על פני הנצרות.

רוב המאמר שלהלן יעסוק בשלושת המאפיינים לעיל. אנסה להראות שעמדת המסורת היהודית הרבה פחות חד-משמעית מכפי שמקובל לחשוב. בהמשך לכך אטען שאפילו תיארו המאפיינים הללו נכוחה את העמדה הזאת, לא ברור שהיה בכך כדי להעניק לה יתרון על פני העמדה המתחרה. בהתחשב בריבוי העצום של גוונים וגוני-גוונים בתוך כל אחת מהמסורות הדתיות הנזכרות, יש כמובן משהו מטעה בדיבורים על עמדת "היהדות" או "הנצרות" כלפי המחילה (או כלפי כל נושא אחר). ואולם חרף ריבוי זה טוענים רבים שהגישה הדומיננטית במסורת היהודית שונה מזו שבמסורת הנוצרית. בטענה זו ברצוני לדון להלן.

א. מחילה מותנית או בלתי מותנית

הטענה המרכזית בדבר ההבדל בין הגישה היהודית לבין הגישה הנוצרית היא שביהדות המחילה מותנית בחרטה ובהתנצלות מצד הפוגע.³ אינני מכחיש את קיומו של הבדל זה, אלא שלעניות דעתי יש נטייה להגזים בעוצמתו. במילים אחרות, אני מבקש לטעון שלמחילה הבלתי מותנית יש מקום מכובד במסורת היהודית יותר מכפי שמקובל לחשוב.

2 הבדלים אלה באים לידי ביטוי בולט בעמדותיהם של המשתתפים היהודים ושל המשתתפים הנוצרים בסימפוזיון על הדילמה שמעלה שמעון ויזנטל בספרו החמנית: על אפשרויות המחילה וגבולותיה (מאנגלית: שאול ינאי, אשדות יעקב איחוד: אחוות האדם, 2009). ראו Simon Wiesenthal, *The Sunflower: On the Possibilities and Limits of Forgiveness*, New York: Schocken Books, 1998

3 ראו למשל Schimmel (לעיל הערה 1), פרק 3; Louis E. Newman, "The Quality of Mercy: On the Duty to Forgive in the Judaic Tradition," *Past Imperatives: Studies in the History and Theory of Jewish Ethics*, New York: SUNY Press, 1998, chp. 4; ועוד הרבה.

ראוי להבהיר כבר בשלב זה שהשאלה בדבר התנאים שבהם הנפגע צריך (או שמתור לו) למחול לפוגע נפרדת מהשאלה בדבר החובה המוטלת על הפוגע לשוב מדרכו הרעה ולהתנצל לפני הנפגע על הפגיעה. לכולי עלמא, גם בהתאם לגישות ה"נוצריות" ביותר למחילה, מי שפגע בחברו צריך לתקן את דרכיו ולנסות לרצות את הנפגע. השאלה העומדת במרכז הדיון בסעיף זה היא מהו המעמד המוסרי והדתי של הענקת מחילה בידי הנפגע בנסיבות שבהן הפוגע לא עשה את שמוטל עליו, כלומר לא חזר בו ולא התנצל.

המקורות הרלוונטיים לבחינת עניין זה הם משני סוגים: מקורות הנוגעים למחילה בין בני אדם (מחילה של הנפגע למי שפגע בו) ומקורות הנוגעים למחילה בין אלוהים לבני אדם (סליחה או כפרה מאת אלוהים על חטאי בני אדם). המקורות האחרונים רלוונטיים לשאלה שעל הפרק משום שהרצון להתקרב לאל וללכת בדרכיו מחייב לכאורה שיחסנו אל מי שפגע בנו יחקה את יחסו של האל אל מי שחטא כלפיו. בספרות הדתית (היהודית וגם הנוצרית) נזכר גם הרעיון שמי שמרחם על מי שפגע בו ומוחל לו יזכה בבוא היום לרחמים ולסליחה מאת אלוהים.⁵ אפתח במקורות העוסקים במחילה בין בני אדם, ואחר כך אנסה לראות מה אפשר ללמוד מן המקורות העוסקים בסליחה מידי שמים.

הטענה שאין חובה למחול בהיעדר חרטה מצד הפוגע (המאפיין הראשון לעיל) מנוסחת לעתים ניסוח חזק יותר, דהיינו שאסור למחול בנסיבות אלה, או לכל הפחות שיש בכך פגם מוסרי.⁶ ואולם לא מצאתי מקורות התומכים

4 השורש מ-ח-ל (במובן של forgiveness) אינו מופיע כלל במקרא, ואילו השורש ס-ל-ח מופיע במקרא בהקשר של אלוהים בלבד, ולא במישור שבין אדם לחברו.

5 למשל: "כל זמן שאתה רחמן, הרחמן מרחם עליך" (תוספתא, בבא קמא ט, יא).

6 ראו למשל Newman (לעיל הערה 3), עמ' 90, הטוען שבכמה מקורות אומרים חכמים שלא רק שאין חובה למחול לפני שהפוגע מביע חרטה, אלא שיש חובה לשנוא את החוטא (ומובנה שחובה שלא למחול לו). אליוט דורף אומר שבהיעדר חרטה אין לסלוח: Elliot Dorff, "The Elements of Forgiveness: A Jewish Approach," in: Everett L. Worthington (ed.), *Dimensions of Forgiveness: Psychological Research and Theological Perspectives*, Philadelphia: Templeton Foundation Press, 1998, p. 46, 29-55. וראו גם Cynthia Ransley, "Forgiveness: Themes and Issues," in: Cynthia Ransley and Terri Spy (eds.) *Forgiveness and the Healing Process: A Central Therapeutic*

בהבנה זו.⁷ המקורות שבהם נעסוק מיד אינם אומרים שבלא חרטה והתנצלות אסור למחול, אלא רק שבהתקיים תנאים אלה ראוי למחול, וברור שהטענה האחרונה אינה גוררת את הראשונה. זאת ועוד, אילו הייתה קיימת חובה שלא למחול במקרים של היעדר חרטה או התנצלות, ראוי היה לומר זאת במפורש כדי למנוע עוון מהמבקשים לנהוג חסידות בעצמם ולמחול לכל מי שפגע בהם בשעה שלפי הטענה הנדונה הם נוהגים שלא כהלכה.

בהנחה שאין איסור למחול בהיעדר חרטה-התנצלות, נותרו שתי אפשרויות להבנת הטענה שעל הפרק: האחת, מחילה כזאת אינה חובה אלא היא בבחינת "מתחת" לחובה, רוצה לומר: מותרת אך נעדרת כל ערך מוסרי או דתי; האחרת, מחילה כזאת אינה חובה אלא בבחינת מעבר לחובה (סופר-ארוגטורית), רוצה לומר: בעלת ערך מוסרי ודתי חיובי. אבקש לטעון לטובת האפשרות השנייה.

ניתוח מקורות מהמקרא ומחז"ל

מקור מרכזי בספרות חז"ל המובא כראיה לאופי המותנה של המחילה ביהדות הוא המשנה במסכת בבא קמא, פרק ח, משנה ז:⁸

Concern, New York: Brunner-Routledge, 2004 ("המסורת היהודית אינה רואה בעין יפה שליחה 'חופשית'").

7 בהערה 11 בעמ' 245 מפנה לוואיס ניומן לכמה מקורות, למשל רמב"ם, הלכות רוצח ושמירת הנפש, יג, יד, שמהם משתמע שחובה לשנוא חוטאים מסוימים. אבל הנסיבות שמדובר עליהן שם אינן נסיבות של שנאה אישית כלפי מי שפגע בי, שהיא העומדת במרכז הדיון על מחילה בין בני אדם. שנאה כלפי שונאי אלוהים – בהשראת הפסוק "משנאיך ה' אשנא ובמתקוממך אתקוטט, תכלית שנאה שנאתים, לאויבים היו לי" (תהילים קלט, כא-כב. וראו אבות דרבי נתן, נוסחא א, פרק טז) – אינה סותרת יחס פייסני, נדיב ומוחל כלפי מי שפגע בי באופן אישי. על כך יש להוסיף שלפי מורה נבוכים א, לו, הרבר היחיד שראוי לשנוא הוא עבודה זרה: "דע שאם תתבונן בכל התורה ובכל ספרי הנביאים לא תמצא לשון חרון אף ולא לשון כעס ולא לשון קנאה אלא כלפי עבודה זרה דווקא. ולא תמצא שנקרא אויב ה' או צר או שונא אלא עובד עבודה זרה דווקא" (תרגום שורץ).

8 לדעת ניומן, משנה זו היא "המקור העיקרי בספרות חז"ל לסוגיית המחילה". ראו Newman (לעיל הערה 3), עמ' 87.

כמה הערות על מחילה במסורת היהודית

אף על פי שהוא נותן לו, אין נמחל לו עד שיבקש ממנו, שנאמר (בראשית כ, ז) "ועתה הִשָּׁב אֶשֶׁת הָאִישׁ כִּי נִבְיֵא הוּא וַיִּתְּפֹלֵל בְּעֶדְךָ וַחִיָּה" וגומר.
ומנין שלא יהא המוחל אכזרי? שנאמר (בראשית כ, יז) "וַיִּתְּפֹלֵל אַבְרָהָם אֶל הָאֱלֹהִים, וַיִּרְפָּא אֱלֹהִים אֶת אַבְיִמֶלֶךְ" וגומר.

משנה זו מופיעה בסוף פרק החובל, העוסק בפיצויים שהחובל חייב לנחבל. היא מוסיפה עתה שבתשלום פיצויים אלה אין די. מה עוד על החובל לעשות? לפי הקריאה המקובלת של המשנה עליו גם לפייס את הנחבל ולהתנצל על שפגע בו. כאשר מתקיים תנאי זה, ורק כאשר הוא מתקיים, על הנחבל למחול לחובל, לסיים בכך את החשבון ביניהם ולפתוח דף חדש ביחסים.
אם כך מבינים את משנתנו, היא מנוגדת בתכלית לברייתא המקבילה המופיעה בתוספתא, שם נאמר כך:

החובל בחברו, אע"פ שלא ביקש החובל מן הנחבל, הנחבל צריך שיבקש עליו רחמים, שנאמר "ויתפלל אברהם אל האלוהים". וכן אתה מוצא ברע"י איוב, שנאמר "ועתה קחו לכם שבעה פרים ושבעה אילים" מהו אומר "וה' שב את שבות איוב בהתפללו בעד רעהו"? ר' יהודה אומר משום רבן גמליאל: הרי הוא אמר "ונתן לך רחמים ורחמך והרבך" וגו'. זה סימן בידך, כל זמן שאתה רחמן, הרחמן מרחם עליך.⁹

לפי המשנה החובה למחול מותנית בבקשת מחילה מצד החובל, אבל בתוספתא אין התניה כזאת והיא מטילה חובה על הנחבל למחול "אע"פ שלא ביקש החובל מן הנחבל". להערכתו של לואיס ניומן, זהו המקור היחיד אצל חז"ל המחייב מחילה בלתי מותנית.¹⁰ באופן דומה קובע סולומון שימל שעמדת התוספתא

9 תוספתא, בבא קמא ט, כט (מהדורת ליברמן, עמ' 48-49).

10 Newman (לעיל הערה 3), עמ' 245, הערה 6.

מבטאת גישה קרובה לעמדה הנוצרית שהתפתחה באותן שנים, בניגוד למשנה – המשקפת את הגישה היותר רווחת במסורת היהודית.¹¹ ברם לעניות דעתי, מותר להטיל ספק בהבנה זו של המשנה ושל יחסה אל התוספתא. הבה נעיין שוב במשנה. לפי הפרשנות שהוזכרה יש לקרוא את המשנה כך:

אף על פי שהוא [החובל] נותן לו [לנחבל] ואת כל הפיצויים
הממוניים שהוא חייב לו, אין נמחל לו וכלומר, הנחבל אינו מוחל
לחובל[עד שיבקש [החובל] ממנו [מהנחבל] [מחילה].

הקושי הראשון שפירושו זה מעורר הוא שהביטוי "אין נמחל לו" אינו מתייחס למחילה של בשר ודם, אלא למחילה משמים. אמנם במשנה ביטוי זה הוא יחידאי, אולם במקורות תנאיים אחרים משמעותו בלא ספק "נמחל לו מן השמים".¹² ביטוי דומה בלשון תנאים הוא "מוחלין לו", שמשמעותו בכל מקום מחילה מן השמים. לעתים הוא מופיע במפורש בהנגדה לדיני אדם: "היודע עדות לחבירו ואינו מעיד לו אין חייב לשלם מן הדין, ואין מן השמים מוחלין לו עד שישלם".¹³ המחילה היא מן השמים; התשלום הוא לאדם.

הקושי השני קשור לפסוק שהמשנה (וגם הברייתא המוסבת עליה בכבלי, ראו להלן) מצטטת כסיוע לטענתה: "ועתה השב אשת האיש וכי נביא הוא, ויתפלל בערך וחייה". אם הרעיון העיקרי ברישא של המשנה הוא שלנחבל אין חובת מחילה בלא בקשת סליחה מצד החובל, צריך היה להביא פסוק שאומר זאת (או משהו דומה), אבל בפסוק שלפנינו אין אפילו רמז לכך. המשנה אינה עוסקת בחובת המחילה של הנחבל אלא בדרכי הכפרה והמחילה של החובל.

11 Schimmel (לעיל הערה 1), עמ' 84-85.

12 ראו מכילתא בחודש, פרשה י (מהדורת הורוביץ-רבין, עמ' 240), ומקבילה ספרי, דברים לב (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 56). מעניין שבספרי נשאלת השאלה "במה נמחל לו", כלומר התפיסה היא שהמחילה צריכה להיות ברבר כלשהו (והתשובה שם היא "בייסורי"). במקורות אמוראיים משמעות הביטוי דומה – מחילה מן השמים.

13 תוספתא, שבועות ג, ב. וראו דומה לכך ברייתא בירושלמי, בבא קמא ו, א: "שכר עדי שקר העיד וגבה אין חייב לשלם מן הדין, ואין מן השמים מוחלין לו עד שישלם".

ראיה נוספת לכך שהמחילה שהחובל מנסה להשיג כאן היא מחילה משמים נמצאת בקטע בברייתא שמביא הבבלי, בבא קמא צב, א, שחסר במשנתנו:

תנו רבנן: כל אלו שאמרו דמי בושתי, אבל צערו – אפילו הביא כל אילי נביות שבעולם אין נמחל לו עד שיבקש ממנו, שנאמר (בראשית כ, ז) "וועתה] הָשֵׁב אֶשֶׁת הָאִישׁ כִּי נָבִיא הוּא וּיְתַפְּלַל בְּעַדְךָ".

התוספת היא הביטוי "אפילו הביא כל אילי נביות שבעולם", שנוח יותר להתפרש כהבאה של אילים לקרבן כדי לזכות במחילה-כפרה מאת אלוהים מאשר כהבאה של מתנה לניזוק כדי שזה ימחל לו. ראשית, הקשר הפסוק בישעיהו מדבר על אילים משובחים שיעלו על המזבח כקרבן.¹⁴ שנית, במקבילה במסכת ראש השנה (יז, ב), שמשם כנראה נלקח הביטוי לכאן, נאמר: "הָשֵׁב בִּינְתֵימֵינוּ מוֹחֲלִין לוֹ, לֹא שֶׁב בִּינְתֵימֵינוּ, אֲפִילוּ הֵבִיא כָּל אֵילֵי נְבוֹיֹת שְׁבַע עוֹלָם אֵין מוֹחֲלִין לוֹ", וברור שמדובר שם באדם ששב לפני הקב"ה ושאיילי הנביות שהוא היה מביא הם קרבנות.

סיכומי של דבר, מוקד המשנה איננו בתנאים שבהם הנחבל צריך (או מותר לו) למחול, אלא בתנאים שצריכים להתמלא כדי שהחובל יזכה למחילה משמים על התנהגותו המזיקה. ומה שהמשנה קובעת בעניין זה הוא שכדי לזכות במחילתו של אלוהים, החובל זקוק לתפילת הנחבל, שרק בזכותה אלוהים ימחל לחובל על שעשה. המפתח למחיקת החטא נתון אפוא בידי הנחבל.

עתה מובנת הרלוונטיות של הפסוק המצוטט. אלוהים יודע שאבימלך פעל בתום לב כשלקח את שרה, ובכל זאת המעשה שעשה חמור ואין דרך למנוע את התוצאות שהוא כבר גרם ("כי עצור עצר ה' בעד כל רָחֵם לבית אבימלך על דבר שרי אשת אברהם"; בראשית כ, יח), אלא אם כן אברהם עצמו יתפלל אל אלוהים. כיוצא בזה בכל מקרה של חבלה: בעצם מעשה החבלה החובל מכתים כביכול את ה"תיק שלו" בשמים, גם אם המעשה לא היה כמזיד (שהרי החובל

14 הביטוי לקוח מישעיהו ס, ז: "כָּל צֹאן קֶדֶר יִקְבְּצוּ לְךָ אֵילֵי נְבוֹיֹת יִשְׂרָאֵל יַעֲלוּ עַל רִצּוֹן מִזְבְּחֵי וּבֵית תַּפְאָרְתִּי אֶפְאֵר". וכפי שמעיר בעל מצודת דוד, הפסוק מבקש לתאר אילים מובחרים ("האילים שבנביות המה מובחרים").

חייב בכל מקרה "בין שוגג בין מזיד, בין ער בין ישן"; בכא קמא ב, ו), והדרך היחידה למחות את הכתם היא באמצעות פניית הנחבל לאלוהים לעשות זאת. ודוק: בסיפור אבימלך ואברהם, אלוהים מוחל על העונש כתוצאה ישירה מתפילת אברהם ("ויתפלל אברהם אל האלוהים, וַיִּרְפָּא אֱלֹהִים אֶת אֲבִימֶלֶךְ וְאֶת אִשְׁתּוֹ וְאִמְהוּתוֹ וַיִּלְדוּ"; שם, יז), ובהתאם למה שאמר לאבימלך ("וַיִּתְפַּלֵּל בְּעֵדֶךָ וַחִיָּה"). המחילה אינה מוצגת בשום מקום כאילו היא קשורה בתהליך תשובה שעובר כביכול אבימלך. לא רק שאבימלך איננו מתנצל לפני אברהם, אלא אדרבה – הוא נוזף בו קשות ואיננו כאדם המכיר במעשהו הרע ומתחרט עליו. כאמור: "ויקרא אבימלך אל אברהם, ויאמר לו: מָה עָשִׂיתָ לָנוּ וְמָה חָטָאתִי לָךְ, כִּי הִבֵּאתָ עָלַי וְעַל מַמְלַכְתִּי חֲטָאָה גְדוֹלָה מְאֹד? מַעֲשִׂים אֲשֶׁר לֹא יַעֲשׂוּ עֲשִׂיתָ עִמָּדִי!"; ומיד בהמשך, קודם שאברהם מקבל הזדמנות לטעון דבר מה: "וַיֹּאמֶר אֲבִימֶלֶךְ אֶל אֲבִרָהָם, מַה רָאִיתָ כִּי עָשִׂיתָ אֶת הַדְּבָר הַזֶּה?". רואים אנו שהגורם הישיר והבלעדי לסליחה האלוהית הוא תפילת אברהם, ומה שמניע את אברהם לתפילה זו איננו בקשת מחילה מצדו של אבימלך, אלא הכרה שלו – של אברהם – שאבימלך צודק בטענותיו; שהוא פעל בתום לב בנסיבות של הטעיה מכוונת מצד אברהם. אמנם לאברהם יש מעין תירוץ להתנהגותו הבעייתית ("כי אמרתי רק אין יִרְאַת אֱלֹהִים במקום הזה והרגוני על דבר אשתי"), אבל התירוץ אינו מצדיק כמובן את המעשה. בהכרת אברהם בצדקת טענותיו של אבימלך לא היה די כנראה כדי לגרום לאברהם להתפלל על אבימלך, ולכן אבימלך היה צריך להוסיף מתנות ושלמונים ברמות "צאן בקר, עבדים ושפחות" (שם, יד) ולהציע לאברהם לשבת בכל מקום שירצה בארצו ("הנה ארצי לפניך, בטוב בעיניך שָׁב"; שם, טו) כדי לרכך את לבו. יוצא שאבימלך אמנם עשה מאמץ לרצות את אברהם, אבל אין רמז שתהליך הריצוי כלל חרטה והתנצלות. מטרת התהליך לא הייתה להביא את אברהם למחול לאבימלך (ולא ברור על מה נדרשה מחילה בכל מקרה), אלא לגרום לו להתפלל אל האלוהים.

שלא כמו בסיפור אברהם ואבימלך, תהליך הריצוי הנדרש בדרך כלל כדי להביא את הנפגע להתפלל בעד הפוגע כולל טקס התנצלות כלשהו. לעתים עצם הפנייה אל הנפגע בבקשה שיתפלל מהווה טקס כזה. כאשר המשנה אומרת שאין לחובל מחילה עד שהנחבל "יבקש ממנו" (למחול על הפגיעה ולהתפלל עליו), היא מדברת אפוא בהווה. רוצה לומר: המצב הרגיל הוא שהנפגע מתפלל

לאלוהים כדי שימחל לפוגע רק בעקבות פנייה אליו מצד הפוגע. אבל אין עולה על דעתה של המשנה לומר שיש פסול מבחינת היחסים בין החובל לבין הנחבל או בין הנחבל לבין הקב"ה אם הנחבל יתפלל גם בלי שהחובל ביקש ממנו ובלא שקדם לכל זה תהליך פיוס והתנצלות.

לפי הבנה זו של המשנה, אין ניגוד בינה לבין התוספתא. התוספתא מצטטת אותו פסוק שגם הסיפא של המשנה מצטט – "ויתפלל אברהם אל האלוהים" – כדי להדגיש את חובת הנחבל לבקש רחמים על החובל. התוספתא מדגישה שחובה זו אינה תלויה בבקשת הנחבל, אבל הדגשה זו אינה נוגדת את הרעיון העיקרי של המשנה אלא מבהירה אותו. הנחבל עשוי להתפלל אל האלוהים מתוך נדיבות וטוב לב, וגם מתוך שיקולים של טובה אישית, שהרי כפי שמלמדת הדוגמה מאיוב, מי שמתפלל בעד רעהו זוכה לברכה מאת אלוהים ("וזה' שב את שבות איוב בהתפללו בעד רעהו"). מכאן הקשר לדברי ר' יהודה, בשם רבן גמליאל, המסיימים את הברייתא ("כל זמן שאתה רחמן, הרחמן מרחם עליך"), רוצה לומר: על הנחבל לרחם [כלומר, לבקש רחמים מאלוהים על החובל] בכל מקרה, בלא תלות בבקשת מחילה מצדו, ואם יעשה כן – יזכה בעצמו לרחמי שמים כאשר יהיה זקוק להם.¹⁵

ניתוח מקורות מהרמב"ם

הבה נפנה עתה לרמב"ם, שדבריו בנושא המחילה, בעיקר במשנה תורה, משמשים אסמכתא עיקרית לטענות לעיל באשר לעמדת המסורת היהודית בנושא זה. הרמב"ם אינו יוצא בשום מקום במפורש נגד מחילה בלתי מותנית ואינו טוען שהיא פסולה או שראוי להימנע ממנה. יתרה מזו, לדעתי לא רק שהרמב"ם סבור שמחילה כזאת לגיטימית, אלא שהיא – לשיטתו – בעלת ערך חיובי, ביטוי לאידאל אתי ודתי.

כנקודת פתיחה אני מבקש להפנות את תשומת הלב לאופן שבו הרמב"ם מציג בסוף הלכות דעות, בעקבות חז"ל, את איסורי הנקימה והנטירה. הזיקה בין מחילה לבין הימנעות מנטירה ונקימה היא זיקה חזקה, שכן מחילה פירושה, בין השאר, התגברות על רגשות הטינה כלפי הפוגע ועל ההשלכות המעשיות

15 תורה מיוחדת למשה מיה על עזרתו בניתוח המקורות התנאיים הרלוונטיים.

המתחייבות מרגשות אלו. החובה שלא לנקום ולא לנטור שקולה כמעט לחובה למחול.¹⁶ הנה הם אפוא דברי הרמב"ם:

כיצד היא הנקימה? אמר לו חברו השאילני קרדומך, אמר לו איני משאילך; למחר צריך לשאול ממנו, אמר לו השאילני קרדומך, אמר לו איני משאילך, כדרך שלא השאלתני כששאלתי ממך, הרי זה נוקם. אלא כשיבוא לשאול, ייתן בלב שלם ולא יגמול לו כאשר גמלו; וכן כל כיוצא באלו [...]

כיצד היא הנטירה? ראובן שאמר לשמעון השכיר לי בית זה או השאילני שור זה ולא רצה שמעון, לימים בא שמעון לראובן לשאול ממנו או לשכור ממנו ואמר לו ראובן הֲאֵל לך הריני משאילך ואיני כמותך לא אשלם לך כמעשיך, העושה כזה עובר בלא תיטור, אלא ימחה הדבר מלבו ולא יטִרנו.¹⁷

שמעון פגע בראובן בכך שבלא צידוק סירב להשאיל לו את קרדומו או להשכיר לו את ביתו בנסיבות שראובן זקוק להם. ראובן כועס ונוטר טינה לשמעון. (ייתכן שרגשות אלה חזקים במיוחד בהתחשב בכך ששמעון הוא "חברו" של ראובן, ביטוי שבמקרה זה אולי אינו מתייחס לכל אדם אלא לאדם קרוב – קרוב נְיֹו כדי לבקש ממנו את הקרדום או את הבית.) אלה בדיוק הנסיבות ששאלת המחילה עולה על הפרק. האם על ראובן למחול לשמעון על התנהגותו המאכזבת, צרת העין, הרוחה, שיש בה משום מידת סדום? לפי ההבנה הרווחת של המחילה ביהדות, שנוסחה במאפיין הראשון לעיל, התשובה חיובית, אבל אך רק בתנאי ששמעון מתחרט ומתנצל לפני ראובן. אלא שאין כל רמז בהלכות הנזכרות לתהליך מעין זה. כאשר שמעון (הפוגע) פונה לראובן (הנפגע) לבקש את קרדומו או את ביתו, הוא אינו פותח את דבריו בהתנצלות על התנהגותו כלפי ראובן יום

16 כך במיוחד לדעת אלה הסבורים שמחילה אינה אלא התגברות על הטינה שרוחש הנפגע לפוגע. ראו עמדתו של הבישוף בטלר המוזכרת מתוך הסכמה בידי ג'פרי מרפי בפרק הראשון של Murphy and Hampton (לעיל הערה 1). הספר הוא דיאלוג בין שני הפילוסופים, ובו מרפי כותב את הפרק הראשון, המפטון עונה בפרק השני, וכך הלאה.
17 הלכות דעות ז, ז-ח, על פי בבלי, יומא כג ע"א.

קודם או אי שם בעבר. נראה כאילו שמעון לחלוטין אינו מודע לחשבון שעשוי להיות לראובן כלפיו על האופן שבו התייחס אליו. מצדו של שמעון אין הכרת חטא, אין חרטה, ואף לא ניסיון לפייס את ראובן, ולמרות זאת ראובן נתבע למחול (כלומר, לא לנקום ואפילו לא לנטור!) לשמעון.

דרישה למחילה בלתי מותנית עולה גם מהדברים שכותב הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה בעניין ההתנהגות הראויה לתלמיד חכם שפוגעים בכבודו. אף שהחכם רשאי להעניש את מי שפגע בו, אין ראוי שיעשה כן –

אלא מעלים אוזניו מדברי עם הארץ ולא ישית לבו להן, כעניין שאמר שלמה בחכמתו גם לכל הדברים אשר ידברו אל תתן לָבָה, וכן היה דרך חסידים הראשונים שומעים חרפתם ואינן משיבין ולא עוד אלא שמוחלים למחרף וסולחים לו. וחכמים גדולים היו משתבחים במעשיהם הנאים ואומרים שמעולם לא נידו אדם ולא החרימוהו לכבודן, וזו היא דרכם של תלמידי חכמים שראוי לילך בה.

במה דברים אמורים? כשכָּזְהוּ או חָרְפוּ בסתר. אבל תלמיד חכם שבוהו או חרפו אדם בפרהסיא אסור לו למחול על כבודו, ואם מחל נענש שזה בזיון תורה. אלא נוקם ונוטר הדבר כנחש עד שיבקש ממנו מחילה ויסלח לו.¹⁸

כאשר מדובר בביזוי בפרהסיא, אסור לחכם למחול אלא עליו לנקום ולנטור (הגה במפורש הקשר בין מחילה לבין נקימה ונטירה), אך עליו לחדול מגישה זו ברגע שהפוגע מבקש ממנו מחילה. אם כך, מה ההבדל בין ביזוי בפרהסיא לבין ביזוי בסתר? הווה אומר, בביזוי בסתר החכם צריך למחול אפילו בלא בקשת מחילה. בעצם, גם בביזוי בפרהסיא החכם אינו מתייחס לדברי החרפות של עם הארץ כאילו הוא עצמו נפגע. הוא מסרב למחול רק בגלל "ביזיון התורה". זאת אומרת: לשם הגנה על כבוד התורה הוא מעמיד פנים¹⁹ כאילו הוא כועס ונעלב –

18 הלכות תלמוד תורה ז, יג.

19 כפי שהרמב"ם מסביר במפורש במורה נבוכים א, נד.

”נוקם ונוטר כנחש” – בעוד בלבו פנימה הוא אינו נוטר טינה, אלא מוחל למחרף וסולח לו.

הציפייה המבוטאת במקורות אלה לסליחה בלא תנאי מצדו של הנפגע עולה יפה לנוכח השימוש שעושה הרמב”ם במדרש חז”ל בשבח הנעלבים (או העלובים) ואינן עולבים, אלה השומעים חרפתם ואינם משיבים.²⁰ דחוק עד מאוד הפירוש שמי שנמנע מלעלוב בעולביו או מלהשיב למחרפיו נוהג כך כי הם התנצלו לפניו. ברור שלפי הרמב”ם ראוי להימנע מכך בכל מקרה.

הבנה זו של עמדת הרמב”ם מתחייבת מהנימוק העיקרי שהוא מציע לטובת מחילה (קרי, נגד נטירה ונקימה). אף על פי שאין לוקים על נקימה, אומר הרמב”ם, ”דעה רעה היא עד מאד. אלא ראוי לו לאדם להיות מעביר על מידותיו על כל דברי העולם, שהכול אצל המבינים דברי הבל והבאי ואינן כדי לנקום עליהם”.²¹ מדוע התעסקות בנקימה ובנטירה היא הבל והבאי? משום שהן תגובה לפגיעה בכבוד, בשעה שלכבוד שבני אדם רוחשים לי או מפגינים כלפיי אין כל חשיבות מבחינת שלמותי האתית והדתית. כפי שהוסבר במקום אחר בהרחבה, גישה זו לכבוד מסבירה מדוע לפי הרמב”ם מידות האופי הקשורות לכבוד (ענווה וכעס) מחייבות הליכה אל הקצה.²² האדם האידאלי הוא זה אשר אינו מייחס כל חשיבות לכבוד, ולכן הוא שפל רוח עד מאוד ואינו כועס לעולם, גם לא ביחס לדברים שמוצדק לכעוס בגינם. מי שאינו מוחל מפני שהפוגע טרם התנצל והוא נוטר לו טינה ואולי אפילו נוקם בכל מיני דרכים, מכלה את כוחותיו הנפשיים על דברי הבל והבאי. עליו לחנך את עצמו ”להעלים אוזניו” מדברי הפוגעים בו ו”לא להשית לבו עליהם”, ואם בכל זאת שָׁת לבו אליהם, לעשות כמיטב יכולתו ”שימחה העוון מלבו ולא יזכרנו כלל”.²³

20 ראו בבלי, שבת פח ע”ב והציטוט בגוף הטקסט לעיל מהלכות תלמוד תורה; וכן הלכות דעות ב, ג; הלכות יסודי התורה ה, יא (”וכן אם דקדק החכם על עצמו, והיה דיבורו בנחת עם הבריות, ודעתו מעורבת עימהם, ומקבלם בסבר פנים יפות, ונעלב מהם ואינו עולבם, מכבד להן ואפילו למקילין לו”).

21 הלכות דעות ז, ז.

22 דניאל סטטמן, ”על כמה פתרונות לפרדוקס הענווה במקורות היהודיים”, עיון מד (תשנ”ו), עמ’ 355-370.

23 הלכות דעות ז, ח.

האדישות הנדרשת בענייני כבוד מודגשת עוד יותר במורה נבוכים. "כל היפעלות רעה", קובע הרמב"ם,²⁴ קל וחומר כאשר ההיפעלות מונעת מדאגה לדברים שהם בגדר הבל והבאי. המנהיג האידיאלי יגמול לעתים רע לאנשים מסוימים, אך לא מתוך תגובה רגשית על שפגעו בו אלא מתוך שיקולים פוליטיים-חינוכיים.²⁵ הוא אינו נפגע "באופן אישי" מהפגיעות המכוונות אליו, וממילא אינו לכוד במחשבות מטרידות על נקימה ונטירה. אין צריך לומר שהוא אינו ממתין לבקשת הסליחה של הפוגע כדי להשתחרר מרגשות שליליים שהוא חש כלפיו. רגשות אלה אינם מתעוררים אצלו כלל, ואם הם מתעוררים – הוא מנסה להתעלם מהם במידת האפשר.

מדברים אחרונים אלה ברור גם מדוע אין ניגוד בין האיסור לנקום לבין החובה לגמול רע לחוטאים ולפושעים, דהיינו להעניש אותם. לענישת החוטאים, שהרמב"ם לעתים קרובות משתמש בהקשר שלה במושג נקמה,²⁶ יש תועלת חברתית רבה, ולכן מן ההכרח לנקוט אותה לגבי יחידים כמו גם לגבי קולקטיבים.²⁷ אבל למעשי ענישה אלה, שהם לעתים קיצוניים באכזריותם (למשל לשרוף אדם או להשמיד עם בכוח החרב²⁸), אין קשר לטינה אישית כלפי מושאי הענישה. ככל שמדובר בהלכות דעות, כלומר בתיקון נפשו של היחיד, נקימה ונטירה (קרי, טינה על מה שנתפס כפגיעה בכבוד) הן מגונות ומחילה בלתי מותנית היא מתבקשת. ככל שמדובר בהלכות מלכים, כלומר בהנהגה החברתית-מדינית, נקימה (כלומר, ענישת החוטאים) היא הכרח לא יגונה.

24 מורה נבוכים א, נד.

25 שם: "הוא [מנהיג המדינה אם הוא נביא] יהיה לפעמים רחום וחונן כלפי אנשים מסוימים, לא מתוך רוח וחמלה גרידא, אלא בהתאם למה שמתחייב. הוא יהיה לעתים נוטר ונוקם ובעל חמה כלפי אנשים מסוימים בהתאם למה שראויים לו, ולא מתוך כעס גרידא, באופן שיצווה לשרוף אדם, מבלי שיהיה רוגז או כועס עליו או שונא אותו, אלא על-פי מה שייראה לו ראוי, ויתחשב בתועלת הגדולה שתצמח לאנשים רבים מביצוע מעשה זה".

26 ראו למשל הלכות תשובה ט, א ("הנקמה שנוקמים מן הרשעים שעזבו ארחות הצדק הכתובות בתורה היא הכרת שנאמר 'הכרת תכרת הנפש ההיא עוונה בה'") והציטוט ממורה נבוכים בהערה הקודמת.

27 על האופי התועלתני של תפיסת הגמול המיימונית ראו חנה כשר, "צדק בגבולות התמריץ בלבד: בעקבות תורת הערכים של הרמב"ם", עיון מא (תשנ"ב-תשנ"ג), עמ' 371-382.

28 ראו לעיל הערה 25.

התנגדות אפשרית לניתוח שהוצע כאן עשויה להיות שמה שהרמב"ם מדבר עליו איננו כלל מחילה, שהרי שאלת המחילה מתעוררת רק כאשר הנפגע כועס על הפוגע ומתרחק ממנו בשל הפגיעה. ואילו מי ש"מעלים אוזניו" מדברי הפוגעים ולא שת לבו אליהם איננו נפגע כלל, וממילא אין מתעוררת בעניינו שאלת המחילה. מכאן, יטען הטוען, שאי-אפשר להביא ראיה מהרמב"ם לאידאל של מחילה בלתי מותנית.

התשובה על תהייה זו היא שלפי הרמב"ם אף שהאידאל האנושי הוא השתחררות גמורה מהעיסוק הטיפשי והמיותר בענייני כבוד (ואף השתחררות מהיפעלויות בכלל) וכד בכד אדישות מוחלטת לעולבים ולמחרפים, אידאל זה איננו ניתן להשגה בידי רוב בני אדם. רוב בני האדם, גם הטובים שבהם, נפגעים מחרפות, בגידות וצרות עין המכוונות אליהם. ואשר לאלו קובע הרמב"ם שעליהם לנסות לחנך את עצמם למתן ככל האפשר את רגשות העלבון והכעס שהם חשים. אם ניתוח זה נכון, פירושו של דבר שעליהם לנסות למחול בלא תנאי.

המתנגד עשוי להמשיך ולהקשות שמחילה המונעת מתוך דאגה לשלמות הנפש אין שמה מחילה. מחילה, לפי טיעון זה, אמורה לשים לנגד עיניה את הפוגע ולנבוע מתוך רצון כן ונדיב לחדש את היחסים עמו, התרחשות שלכאורה אינה מתקיימת במקרה הנדון. התנגדות זו מניחה שמוטיבציה נכונה היא תנאי הכרחי להגדרת מעשה כמחילה, ואף שיש פילוסופים המחזיקים בעמדה זו,²⁹ היא בהחלט אינה מקובלת על הכול.³⁰ היא כנראה גם לא הייתה מקובלת על הרמב"ם, שאינו רומז בשום מקום שמחילה וסליחה תלויות במוטיבציה שביסודן. לבסוף, כפי שהודגש לעיל, העובדה שהרמב"ם מתייחס בחיוב למחילה בלתי מותנית אינה נוגדת את החשיבות שהוא מייחס, בעיקר בהלכות תשובה, לחובה המוטלת על הפוגע לפייס את הנפגע ולבקש ממנו סליחה. גם מי שסבור שהנפגע צריך למחול ללא תנאי מסכים שבה בעת מוטלת על הפוגע החובה

29 בייחוד ג'פרי מרפי. ראו הפרק הראשון אצל Murphy and Hampton (לעיל הערה 1), עמ' 24.

30 ראו Lucy Allais, "Wiping the Slate Clean: The Heart of Forgiveness," *Philosophy & Public Affairs* 36 (2008), p. 44, 33-68

לתקן את דרכיו, ובכלל זה לרצות את הנפגע ולהתנצל על הפגיעה.³¹ הפרשנות המוצעת גם אינה נוגדת את דברי הרמב"ם ש"בשעה שמבקש ממנו החוטא למחול מוחל בלב שלם ובנפש חפצה".³² הרמב"ם מדבר בהווה, שבו רוב בני האדם מוכנים למחול רק כשהפוגע מבקש מהם (וגם אז לא תמיד). אין הוא אומר שעל הנפגע למחול בלב שלם רק בשעה שהחוטא מבקש ממנו אלא "בשעה שמבקש ממנו". לדעת הרמב"ם מותר אפוא, ואף ראוי, למחול גם אם לא ביקש ממנו.

מחילה אנושית וסליחה אלוהית

דומה שהשיקול העיקרי המזין את הדעה שאין ראוי להעניק מחילה בלתי מותנית הוא שהענקה כזאת נוגדת את הצדק.³³ למי שפגע בזולתו ולא הביע לפניו חרטה והתנצלות אין מגיעה מחילה, והדרישה להעניק מחילה כזאת היא דרישה לפעול בניגוד לצדק. לעתים עמדת היהדות מנוגדת במונחים אלה לנצרות, רוצה לומר: בנצרות האהבה והחמלה תופסות את כל הבמה ומתעלמות מהצדק, ואילו ביהדות הציפייה היא למציאת איזון ראוי בין האהבה והחמלה לבין הצדק.³⁴

קל להשתכנע מעמדה זו, אבל היא אינה מתיישבת עם העמדה המיוחסת במסורת היהודית לאלוהים כלפי החוטאים. בדרך כלל אלוהי המקרא סולח לחוטאים אף על פי שלא חזרו בתשובה, לעתים קרובות משיקולים שאינם

31 ריצוי הנפגע אינו מתמצה כמובן באמירת מילת הקסם "סליחה". מדובר במאמץ של ממש לרצותו ולפייסו ולהמשיך במאמצים גם אם הם נתקלים בסירוב ראשוני. כאשר מדובר ברבו, המאמץ הנדרש הוא חסר גבולות: "אם היה רבו, הולך ובא אפילו אלף פעמים עד שימחול" (הלכות תשובה ב, ט).

32 הלכות תשובה ב, י.

33 ראו למשל Jacob Neusner, "Repentance in Judaism," in: Amitai Etzini, *Repentance: A Comparative Perspective*, and David E. Carney (eds.), *Repentance: A Comparative Perspective*, Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1977, p. 61: "מחילה בלא חרטה קודמת לא רק מפרה את חוק הצדק, אלא גם שמה ללעג את חוק החמלה [...] על חטא יש להיענש, אבל על חרטה יש להגיב במחילה".

34 ראו למשל Schimmel (לעיל הערה 1), עמ' 64.

קשורים בהם כלל, בייחוד זכות אבות³⁵ והחשש מפגיעה בשם ה' בקרב הגויים (החשש מ"מה יאמרו הגויים").³⁶ בשני מקרים עם ישראל חוטא חטא כה חמור עד כי אלוהים מבקש לכלותו – בחטא העגל ובחטא המרגלים – אבל הוא נמנע מכך ברגע האחרון ("סלחתי כדבריך") בזכות פנייתו של משה ולא בזכות תהליך של חרטה והתנצלות מצד העם. המקרים של סליחה שקודם לה תהליך כזה נדירים במקרא. הבולט שבהם הוא המקרה של אנשי נִינְוָה, ועליהם נאמר שהאמינו לדברי אלוהים בפי יונה ועברו תהליך משמעותי של חרטה, עינוי ועזיבת החטא. כאן, באופן יוצא מן הכלל, המקרא מעיד שסליחתו של אלוהים אכן נבעה מתהליך התשובה: "וַיִּרְא אֱלֹהִים אֶת מַעֲשֵׂיהֶם כִּי שָׁבוּ מִדְּרָכָם הֲרַעָה, וַיִּנָּחֵם אֱלֹהִים עַל הָרָעָה אֲשֶׁר דָּבַר לַעֲשׂוֹת לָהֶם, וְלֹא עָשָׂה" (יונה ג, י).

טענתי אפוא היא שדמותו של אלוהים הסולח בלא תנאי, ובניגוד למה שמתבקש מעקרונות הצדק (הגמולי), מתיישבת עם הציפייה שגם בני האדם יעשו כן. האידאל של חיקוי האל ("מה הוא רחום וחנון, אף אתה רחום וחנון") מחייב שגם בני אדם יעניקו מחילה בלב רחום ואוהב, בלא להתנות אותה בתהליך של חרטה והתנצלות מצד מי שפגע בהם.

התקווה לסליחה אלוהית בלתי מותנית קשורה בתפיסה העצמית של האדם במקורות רבים כחוטא ללא תקנה, שאם יישפט בהתאם למה שבאמת מגיע לו, ייענש בחומרה רבה. גם אם האדם שב מחטאי, עדיין הוא תופס את עצמו כחוטא ופושע, "ככלי מלא בושה וכלימה", ומכאן הפנייה החוזרת בתפילה, בפרט בימים הנוראים, לרחמיו של אלוהים: "אבינו מלכנו", אומר הפיוט הידוע, "חַנּוּנוּ וְעֲנּוּנוּ כִּי אֵין בְּנוּ מַעֲשִׂים, עָשָׂה עִמָּנוּ צְדָקָה וְחֶסֶד וְהוֹשִׁיעֵנוּ". אם אלוהים נתפס כמי שמרחם על העבריינים וסולח להם אף שאין בהם מעשים ולפיכך אין מגיעה להם סליחה, קשה להבין איך יוכלו בני אדם המבקשים לדבוק במידותיו להקשות את לבם ולסרב למחול עד שהפוגע יעמוד ברשימת התנאים שהם מציבים לו.

35 "זכור לאברהם ליצחק ולישראל עבדיך" (שמות לב, יג); ועוד.

36 "למה יאמרו מצרים" שמות לב, יב; וכן במדבר יד, יג-טז.

ב. חטאים שאין עליהם מחילה

כאמור, שלא כמו המסורת הנוצרית, המסורת היהודית נתפסת כמי שמאמינה בקיומם של חטאים שאינם בני מחילה. הטענה היא שחטאים שאינם בני מחילה אינם יכולים לזכות במחילה אפילו אם החוטא חוזר בתשובה שלמה וכנה. אני מבקש לפתוח בכמה מילות הבהרה למושג המחילה הנדון. הנחת העבודה שלי בכל הדיון הייתה שמחילה קשורה ליחס שבין הנפגע לפוגע. מה בדיוק כוללת המחילה הוא עניין שנוי במחלוקת, אבל מוסכם שמדובר בסוג של שינוי שהנפגע עובר ביחסו לפוגע, ולא בסוג של שינוי מטפיזי בחטא, בעולם או באלוהים – המבוטא בדרך כלל במושג כפרה³⁷ (אחזור אליו בהמשך). אם כך, האמירה שיש חטאים שאינם בני מחילה פירושה שיש חטאים שאי אפשר, או לא ראוי, למחול עליהם, דהיינו – בניסוח מדויק יותר – שהנפגע אינו יכול למחול עליהם או שלא ראוי שהוא ימחל עליהם. (הדיבור על חטאים היכולים או אינם יכולים לזכות במחילה הוא מטעה. המועמד לקבל מחילה איננו החטא אלא החוטא.)

האפשרות של חטאים שפשוט אי אפשר מבחינה נפשית למחול עליהם נראית אטרקטיבית, אבל דומני שהעובדות מפריכות אותה. כוונתי לראיות במהלך ההיסטוריה, בכלל זה בשנים האחרונות, לקיומה של יכולת אנושית למחול גם על פשעים מזעזעים שבמבט ראשון נראה כי אי אפשר למחול עליהם. המחילה הנדיבה של מקצת קרבנות האפרטהייד במסגרת דיוני ועדות האמת והפיוס בדרום אפריקה מספקת דוגמה מרגשת.

אם כך, את המושג הנדון יש להבין כמתכוון לחטאים שאין חובה למחול עליהם, או אולי שאסור (או לפחות שאין ראוי) למחול עליהם. להערכתי, ככל שמדובר במישור של בין אדם למקום, הגישה הרווחת במסורת היהודית היא שאין חטאים כאלה. הביטוי הברור ביותר לעמדה זו מצוי בדבריו המפורסמים של הנביא יחזקאל שאדם נדון לפי מצבו בהווה, ואם שינה את דרכיו הרעות, עוונותיו נמחקים כלא היו:

37 ראו יעקב לוינגר, "החטא, התשובה והכפרה", בין שגרה לחידוש, ירושלים: דעות, תשל"ג, עמ' 36-45.

הרשע כי ישוב מכל-חטאתיו אשר עשה ושמר אל כל חוקותי ועשה משפט וצדקה, חיה יחיה לא ימות. כל פשעיו אשר עשה לא יזכרו לו, בצדקתו אשר עשה יחיה (יחזקאל יח, כא-כב).

הפשעים שיחזקאל מדגים באמצעותם את מעשי הרשע הם פשעים חמורים, ובכל זאת אם שב מרשעו – כל פשעיו נעלמים, דהיינו אלוהים סולח לו על כל פשעיו. ברוח זו, ומתוך התייחסות מפורשת לדברי יחזקאל, קובע הרמב"ם חדר-משמעות בהלכות תשובה ש"התשובה מכפרת על כל העבירות, אפילו רשע כל ימיו ועשה תשובה באחרונה אין מזכירין לו שום דבר מרשעו שנאמר רשעת הרשע לא יכשל בה ביום שובו מרשעו".³⁸ אמנם הרמב"ם הולך ומונה אחר כך רשימה ארוכה של חוטאים שאין להם חלק לעולם הבא, אולם בסוף הרשימה הוא מבהיר:

במה דברים אמורים שכל אחד מאלו אין לו חלק לעולם הבא? כשמת בלא תשובה. אבל אם שב מרשעו ומת, והוא בעל תשובה, הרי זה מבני העולם הבא. שאין לך דבר שעומד בפני התשובה. אפילו כפר בעיקר כל ימיו ובאחרונה שב, יש לו חלק לעולם הבא שנאמר "שלום שלום לרחוק ולקרוב אמר ה' ורפאתיו". כל הרשעים והמומרים וכיוצא בהן שחזרו בתשובה, בין בגלוי בין במטמוניות, מקבלין אותן שנאמר "שובו בנים שובכים", אע"פ שעדין שובב הוא, שהרי בסתר שב ולא בגלוי, מקבלין אותו בתשובה.³⁹

כיוצא בזה הדברים שלפי הרמב"ם מעכבים את התשובה. אף שהם מעכבים אותה, אין הם מונעים אותה, "אלא אם עשה אדם תשובה מהן הרי זה בעל תשובה ויש לו חלק לעולם הבא".⁴⁰ לדעת הרמב"ם, אם כן, לפחות בעיני אלוהים

38 הלכות תשובה א, ג.

39 הלכות תשובה ג, יד.

40 הלכות תשובה ד, ו.

אין חטאים שאינם בני מחילה,⁴¹ כלומר חטאים שאלוהים אינו מוכן בשום פנים ואופן למחול עליהם.⁴²

הרמב"ם אינו מתייחס במפורש לשאלתנו, אבל בהלכות שצוטטו לעיל מהלכות תשובה הוא קובע שאפילו אם הפוגע "הֵצֵר לו וחטא לו הרבה", על הנפגע להתגבר על רגשות הנקם שלו ולמחול בלב שלם ובנפש חפצה. יש גם חשיבות לעובדה שהרמב"ם אינו מזכיר חטאים בין אדם לחברו שעשויים לעכב את הכפרה אך כן מזכיר חטאים מסוג זה במישור שבין אדם למקום. בדברים אלו אין אני אומר כמובן שמחילה על פגיעות חמורות היא משימה קלה. היא תובעת כוחות כמעט על-אנושיים. אבל, כאמור, לא מצאתי במקורות היהודיים גינוי על הענקתה, בוודאי כאשר מדובר במקרה שבו הפוגע חוזר בו בכנות ומתנצל לפני הנפגע. לאור הרעיון של חיקוי האל, שאותו הזכרתי כבר כמה פעמים, ממצא זה אינו מפתיע. אם ידו של אלוהים פתוחה לקבל גם שבים שעברו את העברות החמורות ביותר, מתבקש שגם בני אדם ינהגו כך כלפי מי שפגע בהם ויהיו נכונים לפתוח דף חדש ביחסיהם אתם.⁴³

41 אבל ראו הלכות עבודת כוכבים ב, ה, שבו הרמב"ם קובע שמומרים ואפיקורסים "אין מקבלים אותם בתשובה לעולם שנאמר כל באיה לא ישובו ולא ישיגו ארחות חיים". הרמב"ם נשאל על הסתירה בין מקורות אלה והשיב שהטקסט בהלכות עבודת כוכבים עוסק ביחס של החברה לעבריינין ("אסור לספר עמהן ולהשיב עליהן תשובה כלל שנאמר ואל תקרב אל פתח ביתה" ותשובות הרמב"ם, מהדורת בלאו, תשובה 1264), ואילו הטקסט בהלכות תשובה עוסק ביחסו של אלוהים לעבריינין. בשל הסכנה החברתית-דתית הנשקפת מכופרים ואפיקורסים אין לחברה מנוס אלא להרחיק אותם הרחקה גמורה, אבל אם שבו בתשובה כנה, אלוהים מקבל את תשובתם ויש להם חלק בעולם הבא. אם נחיל דברים אלה למישור של מחילה בין-אישית, משמעותם היא שהנפגע עצמו צריך להיות מוכן למחול, אף על פי ששיקולים חברתיים-חינוכיים עשויים לתמוך בהתנהגות חיצונית לא מוחלת כלפי הפוגע.

42 בניגוד לדעת כהן ואח', המייחסים לרמב"ם עמדה כזאת מתוך התעלמות מההלכות שציטטתי. ראו Adam B. Cohen, Ariel Malka, Paul Rozin, and Lina Cherfas, "Religion and Unforgivable Offenses," *Journal of Personality* 74 (2006), p. 91, 85-118

43 בעמדותי שאין במסורת היהודית חטאים שאינם בני מחילה אני תמים דעים עם ניומן. ראו Newman (לעיל הערה 3), עמ' 93.

הסליחה והשואה

הדרישה למחול גם במקרים של פשעים חמורים ביותר, בוודאי אם הפושע חזר בו ומבקש סליחה, רלוונטית לשאלה שמעלה שמעון ויזנטל בספרו "החמנית"⁴⁴. ויזנטל מספר איך נקרא מעבודת הכפייה שלו באחד המחנות אל ערש הדווי של קצין נאצי שקרא לו כדי להתוודות לפניו על פשעים איומים שהיה שותף להם נגד יהודים ולבקש ממנו מחילה על מעשיו. ויזנטל יצא מהחדר בלא לומר מילה, כלומר בלא להעניק את הסליחה המבוקשת. שנים לאחר מכן התלבט אם עשה את המעשה הנכון והפנה את השאלה לכמה עשרות הוגים ואנשי דת. היהודים שהשאלה הופנתה אליהם היו תמימי דעים שוויזנטל נהג כהלכה. על עמדה זו הגן לפני כמה שנים הרב מאיר סולובייצ'יק.⁴⁵ אני מסכים שהרעיון לסלוח לקצין נאצי על פשעיו המחרדים נשמע בלתי אפשרי. אבל האין זו אותה תחושת חוסר אפשרות – "ואמרו בית ישראל לא ייתכן דרך ה'" – שכנגדה יוצא הנביא יחזקאל? בעיני העם מי שחטא בכל התועבות הנזכרות שם אינו יכול למחוק את העבר ולפתוח דף חדש, ואילו לדעת יחזקאל דווקא עמדת העם אינה מתקבלת על הדעת: "הַדְרָכִי לֹא יִתְכַנּוּ בֵּית יִשְׂרָאֵל? הֲלוֹא דְרָכֵיכֶם לֹא יִתְכַּן!" (יחזקאל יח, כט). הואיל וקשה להטיל ספק באותנטיות של בקשת הסליחה של הנאצי, דומה שאין מנוס מהמסקנה הקשה לעיכול שלדעת יחזקאל, כמו גם לדעת הרמב"ם, הוא ראוי היה לסליחה על חטאיו.⁴⁶

44 Wiesenthal (לעיל הערה 2).

45 מאיר סולובייצ'יק, "האם יש מקום לשנאה?", תכלת 19 (2005), עמ' 88-102.

46 מי שפתוח במפורש למסקנה מעין זו הוא ג'ייקוב ניוזנר (Neusner, לעיל הערה 33), המדגים את כוחה של תשובה במסורת היהודית דרך דברי התלמוד במסגת גיטין נו, ב, על צאצאיהם של רודפי ישראל מובהקים שלימדו תורה: נכדיו של המן לימדו תורה בבני ברק, של סיסרא בירושלים ושל סנחריב לימדו את שמעיה ואבטליון. לדעת ניוזנר, המן של אז הוא כמו היטלר של היום, כאילו אמרנו שנכדיו של היטלר לימדו תורה בבני ברק. לדעתו זהו ביטוי מובהק לתפיסה היהודית הגורסת שלתשובה יש כוח למחוק את חטאי העבר, אפילו של המְּנִים למיניהם, ולפתוח דף חדש (שם, עמ' 60-61). בהתאם לכך סבור ניוזנר שהסירוב של יהודים בני זמננו למחול לפוגעים שהתנצלו בכנות על מעשיהם הרעים (בכללם אנטישמים לשעבר, ואף נאצים לשעבר) הוא ביטוי להתרחקות מן המסורת הדתית. לדעתו, אין למסגרת החשיבה החילונית המשאבים להגיב בחיוב לחזרה בתשובה של עבריינים (שם, 69).

תגובה אפשרית לדברים אלה היא שגם אם כל החטאים הם בני מחילה מבחינת תוכנם, הרי שכדי לזכות במחילה על הפושע לפייס את הקרבן שהוא פגע בו, ורק הקרבן עצמו יכול למחול לו – מה שמסביר מדוע ויזנטל לא יכול היה למחול לנאצי על פשעיו.⁴⁷ ארון בתגובה זו להלן.

ג. מחילה ו"זכות העמידה" של המוחל

המאפיין השלישי והאחרון שמקובל לייחס לתפיסת המחילה ביהדות הוא שאסור לאדם למחול בשם אדם אחר. במונחים משפטיים: למי שאיננו הקרבן של פשע מסוים אין "עמידה" למחול עליו גם אם הפושע חזר בתשובה שלמה ומבקש בכל לב מחילה על פשעיו. זהו הנימוק ה"תקני" לכך שוויזנטל לא יכול היה למחול לנאצי על פשעיו.⁴⁸

47 לצורך הדיון אני מתעלם ממקורות הגורסים שהאיסור לנקום חל רק כלפי יהודים (ראו למשל ספרא, קדושים, פרשה ב: "לא תקום ולא תטור את בני עמך, נוקם אתה ונוטר לאחריים") שמהם אפשר לכאורה להסיק שגם החובה למחול חלה רק כלפי יהודים. ראו גם Schimmel (לעיל הערה 1) הטוען שאף על פי שהמקרא אוסר נקמה נגד חברי הקבוצה (insiders), הוא מעודד לעתים קרובות נקמה קבוצתית נגד מי שאינם חברים (outsiders), כגון עמלק. לדעת שימל, ספר יונה מבטא מחאה נגד מוסר כפול זה, שהרי בסיפור יונה אלוהים מוכן לסלוח גם ללא יהודים. הנימוקים נגד נקימה ובעד מחילה שהבאנו למעלה בשם הרמב"ם חלים על היחס הראוי כלפי כל פוגע, ולא דווקא כלפי פוגעים מישראל.

48 ראו למשל מה שכתב לורנס תומס: "It has become virtually an article of faith, at least among a great many Jews, that no Nazi war criminal should ever be forgiven [...] and this point is finessed by the commonplace observation that only those who have been wronged can forgive those who committed the wrong in question" (הטענה שאין למחול לעולם לשום פושע מלחמה נאצי באשר הוא הפכה לעקרון אמונה, לפחות בעיני יהודים רבים [...] ועמדה זו מקבלת משנה תוקף על ידי התפיסה הרווחת שרק מי שנעשה לו עוול יכול למחול למי שגרם לו את העוול"). Laurence Thomas, "Forgiving the Unforgivable?" in: Eve Garrard and Geoffrey Scarre (eds.), *Moral Philosophy and the Holocaust*, London: Ashgate Press, 2003, p. 202. משתתפים רבים בסימפוזיון החמנית העלו טיעון זה כדי להוכיח שוויזנטל פעל כהלכה בסרבו למחול. ראו Wiesenenthal (לעיל הערה 2); Eva Fleischner, עמ' 142-141; Matthew Fox, עמ' 144; Mary Gordon; עמ' 153; Abraham Joshua Heschel, עמ' 171; Dennis Prager, עמ' 226.

הטיעון בדבר היעדר עמידה למחול נשמע משכנע, אבל לדעתי רק משום שהוא מתבסס על עמימות מסוימת במושג מחילה. ככל שמדובר ביחסים בין בני אדם – והרי בהקשר זה נטענות הטענות על מחילה ראויה ובלתי ראויה – מחילה פירושה שינוי ביחסו של הנפגע לפוגע לאחר הפגיעה בהשוואה ליחס שנוצר אצלו אליו בעקבות הפגיעה. לשינוי לב זה ביטויים רבים, ובכללם התגברות על רגשות הטינה כלפי הפוגע שמקורם בפגיעה, נכונות לחדש את היחסים שנשתבשו בגינה וראיית הפוגע באור חיובי יותר מכפי שמגיע לו על בסיס הפגיעה.⁴⁹ המשותף לכולם הוא ההנחה שמחילה היא שינוי לב לטובה ביחסו של הנפגע אל הפוגע. בהתאם להבנה זו של מחילה, למושג המחילה אין עוד משמעות ככל הנוגע ליחסים בין הפוגע לנפגע לאחר שהנפגע מת, שכן היחיד שהקריאה למחול מכוונת אליו איננו קיים עוד. מכאן מובן מאליו שאיש אינו יכול למחול "במקום" הנפגע, שהרי מהות המחילה היא שינוי הלב של הנפגע. הוא זה שאמור (אם הוא ניאות למחול) להתגבר על הטינה כלפי הפוגע, לחדש את היחסים עמו, וכן הלאה.

ודוק: טענתי היא שבמובן הנזכר השאיפה למחילה במקרה של הנאצי שתואר קודם לכן הייתה חסרת משמעות. אין כוונתי לומר בכך שהיה ראוי לסרב לבקשתו למחילה על בסיס היעדר זכות העמידה או על בסיס פגם כלשהו מבחינתם של שיקולים נורמטיביים אחרים. כאשר הנפגע איננו קיים, אין שחר לייחל, לצפות או לבקש מחילה במובן של שינוי הלב, משום ששינוי כזה לחלוטין אינו אפשרי (לפחות בעולם הזה). לא סביר אפוא לפרש את בקשתו של הנאצי כאילו הוא ייחל למחילה מעין זו.

ברם העובדה שמחילה כרוכה בשינוי הלב כלפי הפוגע אין משמעה שרק הנפגע הישיר הוא הנמען לבקשת המחילה. הטעם לכך הוא שפגיעה בפלוני מביאה לעתים קרובות לידי שינוי הלב לרעה כלפי הפוגע לא רק אצל פלוני, הנפגע הישיר, אלא גם אצל אחרים, הלוא הם חבריו, בני משפחתו ואלו השייכים למעגלים רחבים יותר של קרבה והזדהות – תושבי השכונה, אזרחי המדינה, בני אותה דת, ולפעמים כל בני האדם. יש שטינתם של כל האחרים אף גדולה מזו

49 ההיבט הראשון מודגש בידי ג'פרי מרפי (כתוך: Murphy and Hampton, לעיל הערה 1), השני בידי ג'ין המפטון (שם), והשלישי בידי לואי אלי (Allais, לעיל הערה 30).

שרוחש לפוגע הנפגע הישיר. ולכן הפוגע המתחרט על מעשיו ומעוניין בפתירת דף חדש במקום זה שהוכתם בגלל פשעיו מייחל לא רק למחילתו של הנפגע הישיר, אלא גם למחילתם של האחרים שבעקבות מעשיו התרחקו ממנו, נוטרים לו טינה, ובאופן כללי רואים אותו באור שלילי. הנקודה החשובה לענייננו היא שכאשר אלה – הנפגעים העקיפים (או ה"משניים") – מוחלים לפוגע, הם עושים זאת בשם עצמם ולא בשם הנפגע הישיר, מְשָׁל היו מין שלוחים שלו. הם מוכנים להתגבר על הטינה שנבנתה אצלם בעקבות הפגיעה שהפוגע פגע בפלוני, והם מוכנים לשנות את לבם לטובה כלפיו.

גם לא נכון שנכונות הנפגעים העקיפים למחול מותנית בנכונותו של הנפגע הישיר למחול. הנפגעים העקיפים עשויים לחוש שהגיע הזמן לפתוח דף חדש עם הפוגע ולקבל אותו בחזרה כידיד או כחבר בקהילה אף שהנפגע הישיר עודנו מסרב לעשות כן, והם עשויים לחשוב שסירובו משקף גישה מחמירה מדי ונקמנית. וגם המצב ההפוך ייתכן, דהיינו שהנפגע הישיר ימחל, אבל הנפגעים העקיפים יסרכו לעשות כן.⁵⁰ שאלת יחסם של הנפגעים העקיפים כלפי הפוגע נפרדת, מבחינה מושגית ופסיכולוגית, משאלת יחסו של הנפגע הישיר כלפיו.

במקרה של הקצין הנאצי שתואר לעיל היה ויזנטל לכל הפחות קרבן לא ישיר של הפשעים המזעזעים שהלה ביצע בבני עמו של ויזנטל. במובן זה ויזנטל בהחלט היה כתובת לבקשת המחילה של הנאצי, ואילו נענה לה, לא היה בכך שום דבר בלתי קוהרנטי (קודם לכן הרחקתי לכת וטענתי שבהתחשב בכנות הבקשה ייתכן שלפי המקורות היהודיים הוא היה חייב למחול). אינני מכיר מקור יהודי האוסר מחילה לפוגע מצד נפגעים לא ישירים. והלוא הדברים בקל וחומר: אם הציפייה היא שהנפגע הישיר ימחל למי שפגע בו – בוודאי כאשר הפוגע מביע חרטה והתנצלות – על אחת כמה וכמה שאותה ציפייה מתקיימת מן הנפגעים העקיפים. אלא שקרוב לוודאי שמחילה כזאת מצדו של ויזנטל, גם אילו העניק אותה, לא הייתה מספקת את הקצין הנאצי. מה שהוא רצה היה הרבה יותר משינוי הלב של ויזנטל, והוא ודאי היה מודע לכך ששינוי הלב של הקרבנות הישירים שהשתתפו ברציחתם לא היה מטרה אפשרית. כיצד נוכל להבין זאת?

50 בנסיבות כאלה עלולים הנפגעים העקיפים, למשל חבריו של הנפגע, להפעיל עליו לחץ שלא למחול אף שהוא נכון לעשות כן. הם עלולים לנסות לשכנעו שהוא "מוכר את עצמו בזול" ומוותר על הכבוד העצמי שלו.

אפשרות אחת היא לומר שהנאצי קיווה שוויזנטל ימחל לו בשם העם היהודי, שהרי קרבנות הרצח לא נבחרו בשל תכונותיהם או מעשיהם כיחידים אלא רק בשל היותם יהודים. הייתה זו "מלחמה נגד היהודים",⁵¹ ומכאן שהיהודים כקולקטיב הם הכתובת לבקשת המחילה מצד הרוצחים. אבל איך אדם מבקש סליחה מקולקטיב? הוזה אומר, באמצעות בקשת מחילה מנציג מוסמך של הקולקטיב הנפגע. לפי קו החשיבה המוצע, זה מה שרצה הנאצי לעשות כשהתוודה לפני ויזנטל על פשעיו וביקש ממנו סליחה.

הרעיון של מחילה קולקטיבית (כזו המוענקת על ידי קולקטיב) ליחידים (או לקולקטיבים) כורך קשיים רבים שלא כאן המקום להתעמק בהם.⁵² חלק גדול מקשיים אלו דומה לקשיים שיש ברעיון ההתנצלות הקולקטיבית שמנתח בהרחבה ניק סמית'.⁵³ לענייננו די שאומר שגם אם יש משמעות למחילה קולקטיבית, הדבר מותנה בכך שמי שמעניק אותה יהיה מוסמך לעשות כן. בהקשר של העם היהודי והשואה, רעיון ההסמכה הוא בעייתי שהרי אין מוסדות רשמיים שיכולים ברצינות להתיימר לדבר בשמו (רוצה לומר, בשם "העם היהודי" כקולקטיב, לא בשם קהילה יהודית זו או אחרת). אבל גם אילו היו כאלה, ברור שוויזנטל לא היה אחד מהם ולא היה בעל הסמכה כלשהי להעניק חנינה או מחילה או לפעול כל פעולה אחרת בשם העם היהודי.⁵⁴

ורוק: הטענה איננה שוויזנטל לא יכול היה למחול משום שעקרונית אין לבני אדם עמידה למחול בשמם של אחרים, שכן ייתכן שלנציגים רשמיים של קולקטיבים יש עמידה למחול בשם הקולקטיב שלהם. טענתי היא שאפילו אם יש לנציגים רשמיים עמידה כזאת, ויזנטל לא יכול היה בשום אופן להיחשב נציג כזה. אפשרות אחרת היא לומר שלא מחילה חיפש הקצין הנאצי, אלא כפרה. בטרם ילך לעולמו הוא רצה שבמובן כלשהו, מטפיזי או דתי, הפשעים שעשה

- 51 כשם ספרה הידוע של לואי דוידוביץ': *Lucy Dawidovicz, The War Against the Jews, 1933-1945*, Harmondsworth: Penguin Books, 1975
- 52 לדין בעניין זה ראו למשל, *Trudy Govier, Forgiveness and Revenge*, London: Routledge, 2002, chp. 2: "Can Groups Forgive?"
- 53 Nick Smith, *I Was Wrong: The Meanings of Apologies*, New York: Cambridge University Press, 2008, Part II
- 54 לטעון דומה ראו דברי מרי גורדון (Gordon) בסימפוזיון החמנית, אצל Wiesenthal (לעיל הערה 2), עמ' 152-153.

יימחקו, ייסלחו, ייעלמו. אלא שאם לכך הייתה הכוונה, ברור שוויזנטל לא היה יכול לעזור לו, וקשה להאמין שמישהו במסורת הנוצרית היה טוען אחרת. לבני אדם יש הכוח למחול למי שפגע בהם. הכפרה – לכל הפחות במסורות הדתיות הנדונות כאן – היא בידי האלוהים (יש שבני אדם, כמו הכוהן הגדול, הם אלה המבצעים את טקסי הכפרה הרלוונטיים, אבל הם עושים זאת רק כשלוחי אלוהים הפועלים מכוחו). לשון אחר, אם הקרבן איננו קיים עוד, שאלת המחילה אינה עומדת על הפרק, והעניין כולו הופך להיות מְבִיֵן אדם לחברו לְבִיֵן אדם למקום.

בנקודה זו יטען הטוען שלפי המסורת היהודית אם הפוגע לא הספיק לְרַצוֹת את הקרבן בטרם הלך זה לעולמו, אפשרות הכפרה נעולה בפניו, שהרי עברות שבין אדם לחברו אין יום הכיפורים מכפר עד שירצה את חברו.⁵⁵ דהיינו: אם במישור של בין אדם לחברו הפגיעה לא תוקנה, אין אפשרות להגיע לתיקון ולכפרה במישור של בין אדם למקום. אבל טענה זו מוכחשת מדברים מפורשים של הרמב"ם:

החוטא לחברו ומת חברו קודם שיבקש מחילה, מביא עשרה בני אדם ומעמיֵךְ על קברו ויאמר בפניהם: "חטאתי לה' אלוהי ישראל ולפלוני זה שכך וכך עשיתי לו". ואם היה חייב לו ממוֹן יחזירו ליורשים, לא היה יודע לו יורשין, ינחנו בבית דין ויתַדְרֶה.⁵⁶

אני משער שעל אף החשיבות הסמלית של אמירת וידוי על קברו של הנפגע, היעדר אפשרות להגיע לקבר או להביא מניין אנשים לשם איננו מעכב את הכפרה.⁵⁷ הקרבן כבר איננו קיים כדי לפייס אותו ולרצותו. מה שנותר לתקן

55 יומא ח, ט, ורמב"ם הלכות תשובה ב, ט. להתבססות על מקור זה כדי להוכיח שלפי המסורת היהודית רק מי שיש לו זכות עמידה יכול למחול, ראו למשל Cohen et al. (לעיל הערה 42), עמ' 92, וכן הרברים בסימפוזיון החמנית של השל (Heschel), בעמ' 171, ושל ג'וזף טלושקין (Telushkin), בעמ' 264 – שניהם אצל Wiesenthal (לעיל הערה 2).

56 הלכות תשובה ב, יא. הטקס של העמדת מניין על הקבר הוא על פי יומא פז ע"א.
57 ואכן הרמב"ם אינו כולל מקרים אלה ברשימת הגורמים המעכבים את התשובה שהוא מונה בפרק ד.

הוא אופיו ומעשיו של הפוגע, ואת זאת יש לעשות בדרך המקובלת של תשובה ושל וידוי. אינני מקבל אפוא את דעתם של יהושע השל ואחרים⁵⁸ הגורסת שלפי המסורת היהודית אלוהים מוחל רק על חטאים בין אדם למקום, ולכן אם הנפגע אינו קיים כדי למחול, לחטא אין כפרה. לדעתי מות הנפגע אינו שונה מהמקרה שבו הפוגע "אינו יודע חברו שחטא לו כדי שיחזיר לו [את שגזל ממנו], או ישאל ממנו למחול לו".⁵⁹ היעדר היכולת למצוא את הנפגע ולהתנצל לפניו הם מהדברים המעכבים את התשובה, אך כפי שהזכרנו לעיל אין הם מונעים אותה, ואם הפוגע עשה תשובה, יש לו חלק לעולם הבא.

חשוב לשים לב שאילו הייתה הכפרה מותנית במחילה, כפי שמציע הטיעון הנדון, היא (הכפרה) הייתה נמנעת גם במקרים של פגיעות פעוטות שבהן הקרבן הלך לעולמו קודם שהפוגע הספיק להתנצל לפניו. שהרי מבחינתו של טיעון זה, אין הבדל בין מקרה שבו הקרבן מת כתוצאה מהחטא (במקרה של רצח למשל) לבין מקרה שבו הקרבן מת בלא קשר לחטא. בשני המקרים שאלת המחילה אינה על הפרק, אבל לא סביר להסיק משום כך בשני המקרים שערי הכפרה נעולים בפני העבריין.

אם כן, העולה מן הדברים באשר לדילמה המועלית ב"חמנית" הוא שבתור נפגע לא ישיר, ויזנטל היה כתובת ראויה לבקשת המחילה של הנאצי, ואין שום דבר לא קוהרנטי במחשבה שחובתו הייתה להיענות לה. לעומת זאת, ככל שהנאצי חתר לכפרה על פשעיו, ויזנטל לא יכול היה להעניק אותה. ובכל זאת לפי המסורת היהודית לא נגזר מכך שהמצב מבחינת הקצין הנאצי היה אבוד. מה שנדרש במקרה של מות הקרבן הוא חרטה כנה ויודוי, ונראה שהנאצי עמד בדרישה זו.

חטא שפיכות דמים

כמה מהכותבים מביאים ראיה להיעדר מחילה בהיעדר עמידה מדברים שנאמרו במדרש ובמקורות מאוחרים יותר בעניין שפיכות דמים:⁶⁰

58 כמו Govier (לעיל הערה 52).

59 הלכות תשובה ד, ג.

60 ראו Schimmel (לעיל הערה 1), עמ' 66, הטוען שלפי היהדות רק לקרבן עצמו זכות מוסרית למחול למי שפגע בו, "וזה מסביר מדוע רצח הוא פשע ששום אדם אינו יכול למחול עליו משום שהקרבן מת".

כך שנו חכמים, על ששה דברים נצטווה אדם הראשון: על עבודת כוכבים, ועל חילול השם, ועל הדינים, ועל שפיכת דמים, ועל גילוי עריות, ועל הגזל [...] ועל פלן יש סליחה חוץ משפיכות דמים.⁶¹

ברם הנושא במדרש זה הוא סליחה מידי שמים, רוצה לומר: כפרה ולא מחילה בין אדם לחברו, שהרי מחילה אינה רלוונטית במקרים של חילול השם, עבודת כוכבים או גילוי עריות. האמירה שעל חמישה חטאים מהרשימה יש סליחה פירושה שעל כל אלה אלוהים עשוי לסלוח, מה שאין כן על שפיכות דמים. ואם תשאל מדוע על שפיכות דמים אלוהים אינו סולח, ההסבר הטבעי הוא ששפיכות דמים נתפסת בעיני המדרש כחטא חמור במיוחד. בכל מקרה אין רמז שהטעם לכך שהאל אינו סולח טמון בהשקפה שהרוצח אינו יכול לזכות במחילה במישור שבין אדם לחברו (כי אין אדם שיש לו זכות עמידה למחול לו). לפי הרמב"ם מחילה כזאת בהחלט אפשרית:

בדרך-כלל נקבע עונשו של כל התוקף את זולתו שייעשה לו כאשר עשה בשווה. אם הזיק לגוף יינזק בגופו, ואם הזיק לממון יינזק בממונו. אבל בעל הממון רשאי לסלוח ולמחול. רק לרוצח אין לסלוח בשום פנים ואין לקחת ממנו כופר, בגלל חומרת תקיפתו: ולא ריץ לא יִכְפֹּר לדם אשר שָׁפַךְ בה כי אם בדם שופכו (במדבר ל"ה, 33). לכן, לו נשאר ההרוג שעה או ימים, כשהוא מדבר ודעתו צלולה, ואמר: "יונה להורגי. סלחתי ומחלתי לו", אין לשמוע בקולו. אלא בהכרח נפש בנפש, כשקטן וגדול, עבד ובן-חורין, מלומד ובור שווים. שהרי אין בכל עוולותיו של אדם חמורה מזאת.⁶²

הרמב"ם מדבר על מחיקת העונש או הפיצוי הכספי שמושת על המזיק בעקבות מחילת הנפגע. בנזק גופני או ממוני המחילה מועילה לצורך מחיקה כזאת, אבל

61 דברים רבה, פרשה ב, ד"ה "כה אז יבדיל" (מהדרות וילנא).

62 מורה נבוכים ג, מא.

ברצח אין היא מועילה. אך הטעם לכך שאינה מועילה איננו משום שאין מי שיכול למחול, כדעת הפרשנים שהוזכרו לעיל, שהרי הרמב"ם מדבר במפורש על מקרה שבו הקרבן לא מת מיד אלא מחזיק מעמד "שעה או ימים" ומחל בדעה צלולה לרוצח. לקרבן ודאי יש זכות עמידה למחול, ובמקרה הדמיוני האמור הוא אכן מחול, אלא שבכך אין כדי לפטור את הרוצח מהעונש המגיע לו, שחייב לשקף את החומרה המיוחדת של שפיכות דמים – "אין בכל עוולותיו של אדם חמורה מזאת". דברים אלה יש לקרוא בהמשך לדברי הרמב"ם בפרק לה על "הקבוצה השישית" של המצוות, שבהם הוא מדגיש את התועלת בענישת העבריינים. בכל מקרה, עמדתו המוצהרת של הרמב"ם בהלכות תשובה, שאותה חזרתי והזכרתי קודם, היא ש"תשובה מכפרת על כל העבירות", ולפי הפרשנות שהצעתי לעיל, עברות אלה כוללות אפילו רצח, קל וחומר עברות קלות יותר שבהן ריצוי הנפגע איננו באפשר (כי הוא מת או נעלם).

ד. האם התפיסה המיוחסת ליהדות עדיפה?

בסעיפים הקודמים ביקשתי לדחות את תפיסת המחילה המיוחסת למסורת היהודית אשר מתבטאת בשלושת המאפיינים שהזכרתי לעיל. תפיסה זו נחשבת בעיני כמה כותבים עדיפה על פני זו הנוצרית. לסיום דבריי ברצוני להתייחס בקצרה לשני טיעונים שאמורים לבסס מחשבה זו ולהראות שאינם משכנעים. האחד מבקש להצביע על יתרון פילוסופי בגישה היהודית והאחר על יתרון מוסרי.

פרדוקס המחילה

הטיעון הראשון מפותח בידי ניומן, והוא מיועד להראות שהגישה היהודית למחילה פותרת את מה שידוע בכינוי "פרדוקס המחילה". הנה הפרדוקס: פלוני פגע שלא בצדק באלמוני, ועתה הוא מבקש מהנפגע שימחל לו על הפגיעה. ממאי נפשך: או שפלוני באמת מתחרט על הפגיעה ומבקש בכנות סליחה מהנפגע או שלא. אם הפוגע מתחרט באמת ומבקש סליחה, אזי אין מקום כלל לרגשות כעס וטינה כלפיו, שהרי הוא ניתק את עצמו מהתנהגותו השלילית ומהיסודות הנפשיים שהביאו אליה, וממילא אין צורך במחילה, שמהותה היא התגברות על רגשות אלה. לעומת זאת אם הפוגע איננו מתחרט ומבקש סליחה, אזי מחילה

נראית כמו אישור או קבלה של עשיית עוול.⁶³ מכאן שבכל מצב מחילה היא או מיותרת או פסולה. כיצד לדעת ניומן נפתר פרדוקס זה בהלכה? – על ידי הדגשת הפסלות של המעשה הפוגעני, וההרגשה מושגת באמצעות התניית המחילה בחרטה ובבקשת סליחה. בזכות ההתניה אין חשש שהמחילה תיחשב כאילו היא אישור של המעשה השלילי.

ברם התניית המחילה בחרטה אינה פותרת את הפרדוקס, אלא היא חלק ממנו. שהרי אם הפוגע חוזר בו בכנות מהמעשה הפוגעני ומבקש סליחה מהנפגע, אין צידוק לכך שהנפגע ימשיך לנטור לו טינה, וממילא אין צורך במחילה שמהותה התגברות על רגשות אלה. לשון אחר, המלצה על מחילה רק במקרים של חרטה והתנצלות פירושה המלצה על מחילה באותם מקרים שבהם היא הכי פחות נחוצה או אינה נחוצה כלל.

כיוצא בזה חובת התוכחה, שאף היא מסייעת לדעת ניומן לפתור את הפרדוקס בכך שהיא מבהירה לחוטא (אשר לו מוחלים) שמעשיו אינם קבילים. אלא שברוח הפרדוקס יש לשאול אם, בעקבות התוכחה, החוטא חוזר בו אם לאו. אם כן, אזי, שוב, אין עוד מקום לרגשות טינה כלפיו, וממילא המחילה מיותרת. ואם לאו, כי אז הענקת מחילה תהיה בגדר קבלה-אישור של החטא.

מוסר, תועלת וחובת השנאה

הטיעון השני בשבח המחילה היהודית, כאשר היא נתפסת כמותנית במובנים שהוסברו לעיל, מנסה כאמור להצביע על יתרון מוסרי שיש בה (בהשוואה למחילה הנוצרית). הטיעון נוסח בחריפות בידי מאיר סולובייצ'יק במאמר שניסה להראות שלפי היהדות חובה לפעמים לשנוא, וכך ראוי שיהיה.⁶⁴ סולובייצ'יק מצביע על מקורות שונים במסורת היהודית המדברים בשבח השנאה והנקמה כלפי הרשעים,

63 Aurel Kolnai, "Forgiveness," *Proceedings of the Aristotelian Society* 74 (1973-1974), pp. 91-106 – באופן כזה או אחר – כמעט בכל דיון פילוסופי בסוגיית המחילה. ז'ק דרידה ניסח פרדוקס דומה שזכה לתשומת לב פילוסופית רבה. ראו Jacques Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, trans. Mark Dooley and Michael Hughes, London: Routledge, 2001.
64 סולובייצ'יק (לעיל הערה 45).

כמו נקמתו של שמשון בפלשתים, הריגת אגג בידי שמואל, ועוד. הואיל ושנאה פירושה סירוב מוחלט למחול, יוצא שבמקרים מסוימים, ככל שמדובר בחוטאים חמורים, מחילה על פי היהדות אינה באה בחשבון. מכאן שנכון עשה ויזנטל שלא מחל לקצין הנאצי, שהרי פשעיו של זה הם דוגמה מובהקת לחטאים שאין עליהם מחילה (כלומר, חטאים שראוי לשנוא את מבצעייהם).

מדוע לדעת סולובייצ'יק יש מקרים שבהם אסור למחול ויש להעדיף שנאה ונקמה? ראשית, משום שהיהדות מאמינה בבחירה חופשית, ומי שבחר באופן חופשי להשחית את דרכיו, "מזמין" את התגובה הרגשית והחברתית המתאימה. אהבת רשע כמו היטלר "פירושה להכיר בכך שלא היטלר הוא שבחר לחטוא, וכן כי אנו, שבחרנו בדרך אחרת, איננו שונים ממנו".⁶⁵ ואילו הכרה בבחירה החופשית של היטלר פירושה הכרה בכך שהיטלר שונה מאתנו באופן קיצוני בשל הבחירות שעשה, ולפיכך הוא ראוי ליחס שונה לחלוטין.

הטעם השני בזכות השנאה קשור בתועלת שבה. השנאה, טוען סולובייצ'יק, "מזכירה לנו מי הם המבקשים לבלותנו, והיא מאפשרת לנו לעמוד על המשמר כנגדם. כאשר השנאה היא במקומה, אין היא רק מעלה, אלא צורך חיוני להישרדותם של היהודים".⁶⁶ כדוגמה לצורך זה מציין סולובייצ'יק את היחס לערפאת. בשנות התשעים, טוען הוא, ויתרו יהודים רבים על השנאה אליו, והתוצאה הייתה – להערכת סולובייצ'יק – מדינת טרור שהביאה את מותם של אלפי ישראלים. המסקנה המעשית היא לדבוק בשנאה לפלסטינים, לפחות בעתיד הנראה לעין. אחרי הטעות שנעשתה בתהליך אוסלו, "לא במהרה נמחל על מעשיהם של רוצחי ילדים ומשלחיהם. לא נבקש – גם לא נוכל לבקש – מאלוהים שירחם על נשמתם".⁶⁷

אין להכחיש שקיימים מקורות יהודיים בשבח השנאה והנקמה בצד מקורות בעד אהבה, מחילה וחסד. השאלה היא מהו הכיוון הדומיננטי. אם נכונים דבריי בחלקים הקודמים, דומה שההכרעה בעניין זה אינה קשה. עמדתו של יחזקאל, שעליה חוזר הרמב"ם הלכה למעשה, היא שאין חטאים שאינם בני מחילה, ואפילו אילו נכון היה שמחילה מותנית בתשובה, הרי במקרה הנאצי "של" ויזנטל (שבו

65 שם, עמ' 94.

66 שם, עמ' 99.

67 שם, עמ' 100.

פותח סולובייצ'יק את מאמרו), הרושם הוא שהוא התחרט על מעשיו המחרידים וביקש סליחה. אלמלא חש חרטה כנה, לא היה מחפש את קרבנותיו או את נציגיהם כדי לבקש מהם מחילה. מקרה זה הוא המבחן העליון לגישה הגורסת שאפילו ביום מותו יכול אדם לעשות תשובה על מעשיו הרעים ולזכות בכפרה, ושלעולם יכול הוא לבקש מחילה מרעהו ולזכות בה. הותרת הדרך פתוחה לבאי בתשובה במישור שבין אדם למקום ולמבקשי מחילה במישור שבין אדם לחברו אינה מתיישבת עם הקידום של שנאה ונקמה בתפיסתו של סולובייצ'יק.

הרעיון שתשובה אפשרית תמיד מבטא, כפי שהסביר סולובייצ'יק עצמו במקום אחר,⁶⁸ יחס אופטימי כלפי האדם, שכלל שישקע בתהומות החטא והשחיתות יכול הוא לחזור ולתקן את יחסיו עם אלוהים ועם אדם. אבל אין זה רעיון קל לעיכול, ויחזקאל היה צריך לעמול קשות כדי לקדם אותו. המרכזיות של תשובה אין פירושה רק שאם החוטא ישוב, הוא יתקבל. פירושה גם שיש לעשות מאמץ כדי לאותת לחוטא שאלוהים פותח שער לדופקי בתשובה ואינו מייחל לכך שילכו לגיהנום (ביטוי שסולובייצ'יק חוזר עליו).

אשר לטיעון מהבחירה החופשית בזכות אי-מחילה: הטיעון אפשרי, אבל כמוהו גם הטיעון ההפוך. רוצה לומר: אמונה בבחירה חופשית מבססת דווקא את החובה למחול. המחשבה שלאדם אין בחירה חופשית פירושה קבלת האפשרות שאדם יכול להיות רקוב לחלוטין, שקוע ללא מפלט בתהומות החטא, באופן שהיחס הראוי אליו הוא שלילה גמורה ובלתי מתפשרת, דהיינו – שנאה. לעומת זאת אמונה בבחירה חופשית פירושה אמונה שגם אם האדם יִרְדֵּר עמוק מאוד, יש בו עדיין כוחות חיוביים שבזכותם הוא יוכל להעלות את עצמו ולחדש את פניו. ואכן, כמה פילוסופים שהגנו על חשיבות המחילה וההימנעות משנאה ביססו את דבריהם בדיוק על נקודה זו – האמונה בבחירה החופשית.⁶⁹

אשר לתועלת החינוכית-פוליטית שיש לפי הנטען במחילה: דומני שהתמונה מורכבת יותר מזו שעולה אצל סולובייצ'יק. נכון הדבר שמחילה מהירה מדי, כזאת המייחסת חשיבות מעטה מדי לתשובה (או אינה מייחסת לה חשיבות כלשהי), עלולה לגרום תוצאות שליליות, ובכלל זה עידוד החוטאים ופגיעה

68 מאיר סולובייצ'יק, "המשיח ועוצמת האדם", תכלת 18 (2004), עמ' 70-91.

69 ראו בייחוד Govier (לעיל הערה 52), עמ' 137-140.

בכבוד העצמי של הקרבן.⁷⁰ אבל תוצאות שליליות רובצות גם לפתחו של מי שמדגיש, כמו סולובייצ'יק, את חשיבות השנאה והנקמה. כפי שהוא עצמו מודה, "קשה לכבות את תבערת השנאה לאחר שזו כבר הוצתה",⁷¹ ומשעה שהולכים בנתיב השנאה, שמהותה שלילה מוחלטת של האחר,⁷² קשה לרדת ממנו וללכת בכיוון של פיוס ומחילה גם כאשר אלה אפשריים ומתבקשים. סולובייצ'יק מודע לסכנה זו ולכן מציע לצמצם את השנאה "לגרועים שברשעים", אבל אם ערפאת נכלל ברשימה זו בשל אחריותו להתקפות טרור נגד ישראל, קשה לראות למה ייגרעו מהרשימה מאות מנהיגים פלסטינים אחרים שיזמו או עודדו התקפות כאלה. התוצאה שאנו נגזרים אליה היא המלצה לשנאה רחבה כלפי רוב ההנהגה הפלסטינית, ומן הסתם גם רוב ה"רחוב" הפלסטיני, שחלק גדול ממנו תומך, לאסוננו, בעקביות בדרך הטרור.⁷³ ואכן סולובייצ'יק אומר שלאחר פיגועי הטרור הרבים, "הוכחה שוב חשיבותה ונחיצותה של השנאה". אלא שאני מתקשה להבין לצורך איזו מטרה בדיוק היא "נחוצה" וכיצד נחיצות זו "הוכחה" בפיגועי הטרור. שהרי ככל שלבם של היהודים "יבער משנאה" (בלשונו של סולובייצ'יק) כלפי ערפאת וממשיכי דרכו, כן ירחק הסיכוי להסדר כלשהו במזרח התיכון, גם אם ישלילו התנאים המדיניים-ביטחוניים להסדר כזה.

ה. סיכום

במחקר אמפירי שנערך לא מכבר בקרב סטודנטים באוניברסיטת פנסילבניה⁷⁴ הוכח שיהודים נוטים יותר מפרוטסטנטים להאמין בחטאים שאין עליהם מחילה ובמקרים מסוימים הם נכונים פחות למחול. לא נמצאה התאמה בין היחס

70 את ההיבטים השליליים האלה של העידוד למחילה מהירה וללא תנאי תנאי הדגיש ג'פרי מרפי, מהכותבים הבולטים בתחום הנדון. ראו Murphy (לעיל הערה 1). בשל הדגשה זו רכש לעצמו מרפי מוניטין (מוטעים) של מתנגד למחילה.

71 סולובייצ'יק (לעיל הערה 45), עמ' 99.

72 ראו מאמרי "על הערך השלילי של שנאה", בתוך: אבינועם בן-זאב (עורך), שנאה, תל אביב: זמורה-ביתן, 1997, עמ' 34-53.

73 כפי שעולה מן המחקרים שערך ד"ר חליל שקאקי בקרב החברה הפלסטינית בשנות האנתיפאדה השנייה.

74 ראו Cohen et al. (לעיל הערה 42).

למחילה לבין מידת המחויבות הדתית. מכאן הסיקו החוקרים שכדי להסביר את ההבדל האמור יש להתייחס לתרבות הדתית שבתוכה צמחו היהודים והנוצרים מושאי המחקר, ולא לאמונות או למחויבויות הדתיות שלהם. הנחת המוצא של החוקרים הייתה שלעמדות הבסיסיות של תרבויות יש השפעה ארוכת טווח על המשתייכים אליהן, גם כאשר רבים מהם נטשו את האמונות ואת המחויבויות הקשורות לעמדות אלה. לענייננו, החוקרים טוענים שהמסורת הדתית היהודית מקבלת חד-משמעית את הגישה שחטאים מסוימים אינם בני מחילה – משום שהם חמורים מדי, משום שהחוטא לא חזר בתשובה, משום שלמוחל הפוטנציאלי אין זכות למחול.⁷⁵ לפי הנטען, צעירים יהודים היום מושפעים מגישה זו אף על פי שהמחויבות שלהם להלכה נמוכה, ואף על פי שהידע שלהם על המסורת היהודית בכלל ועל עמדתה כלפי המחילה בפרט הוא חלקי בלבד.

המחקר הנזכר מספק ראיה ברורה להבדל הקיים היום בפועל בין יהודים לבין נוצרים (ליתר דיוק, פרוטסטנטים) בסוגיית המחילה. דומה שצודקים החוקרים בהשערותם שהבסיס להבדל אינו מתווך על ידי אמונות דתיות, אלא על ידי תרבויות שונות. אלא שהמקורות הקלסיים המובאים כהסבר להתפתחות תרבות המחילה ביהדות, רוצה לומר – אופייה המותנה, אינם מוכיחים את הדרוש. בניגוד למה שמשתמע מדברי חוקרים רבים, אין במקורות פסילה של מחילה בלתי מותנית. אדרבה, היא נתפסת לעתים קרובות כבעלת ערך חיובי: אין מושג של פגיעות שאסור למחול עליהן, ואין שימוש ברעיון שאסור למחול בשם הזולת. התרבות היהודית יכולה הייתה להתפתח בדומה לאחותה-יריבתה הנוצרית לאור האידאל של העלובין ואינם עולבין, השומעים חרפתם ואינם משיבים; לאור הדרישה שלא נלקום ולא לנטור בלא תלות בתשובת הפוגע ומתוך רצון לחקות את אלוהים, הסולח לברואיו הגם שאינם ראויים לכך.⁷⁶ התרבות היהודית יכולה הייתה להתעצב על ידי הגישה המוחלת וה"נוצרית" המבוטאת בפסקת הפתיחה של "קריאת שמע על המיטה", שנאמרת מאות שנים על ידי יהודים בטרם יעצמו את עיניהם:

75 שם, עמ' 91-93.

76 גם שימל מדגיש את החשיבות של חיקוי האל, ואולם לדבריו אלוהי המקרא מעניש בדרך כלל חוטאים שלא שבו בתשובה ומחל לכאלה ששבו בתשובה (Schimmel) [לעיל הערה 1, עמ' 69]. כאמור, הרושם שלי אחר: לפחות במקרא, אלוהים סולח שוב ושוב לעם ישראל בלא שזה עשה תשובה.

הריני מוחל לכל מי שהכעיס אותי והקניט אותי, או שחטא כנגדי, בין בגופי בין בממוני בין בכבודי בין בכל אשר לי, בין באונס בין ברצון, בין בשוגג בין במזיד, בין בדיבור בין במעשה, ולא ייענש שום אדם בסיבתי.

ואם לא די בדברים הנאמרים על המיטה מדי לילה כדי להצמיח עמדה של מחילה בלתי מותנית, ניתן היה לחשוב ש"תפילה זכה" בערב יום הכיפורים תעצב את הגישה היהודית כלפי עושי רע:

הנני מוחל במחילה גמורה לכל מי שחטא נגדי, בין בגופו בין בממונו, או דיבר עלי לשון הרע, ואפילו הוצאת שם רע,⁷⁷ וכן לכל מי שהזיק לי בגופי או בממוני, ולכל חטאות האדם אשר בין אדם לחברו, חוץ מממון אשר אוכל להוציא על-פי דין, וחוץ ממי שחטא כנגדי ואמר "אחטא לו והוא ימחל לי". חוץ מאלו, אני מוחל במחילה גמורה, ולא ייענש שום אדם בסיבתי. וכשם שאני מוחל לכל אדם, כך תיתן את חני בעיני כל אדם שימחלו לי במחילה גמורה.

מדוע למרות זאת התפתחה תרבות המחילה ביהדות בצורה כה שונה מהצורה שהיא התפתחה בנצרות, כפי שעולה מהמחקר האמפירי הנזכר? תשובה על כך דורשת בחינה מקיפה מזו שהוצעה כאן. מטרתי במאמר זה צנועה יותר – להראות שהמקורות היהודיים המובאים כראיה לאופי המותנה של המחילה ביהדות אינם מוכיחים את הדרוש ולהצביע על הסכנה שיש בהדגשת הסירוב למחול ובקידום שנאה ונקמה.

ונאה לסיים בדברים אלו מאמר המוקדש לכבודו של אביעזר רביצקי, המשקיע את מאמציו שנים רבות במאבק נגד שנאה ונקמה ובפתיחת שערים לפיוס, מחילה ושלום.

77 למרות דברי הירושלמי, בבא קמא ת, ז: "הוציא לו שם רע, אין לו מחילה עולמית".