

תוכן העניינים

11	דברי הקדמה ותודה
15	מבוא
51	פרק ראשון: העדות על יוחנן המטביל אצל יוספוס (יוסף בן מתתיהו)
52	הטיעונים למהימנות הקטע והפרכתם
64	העדות על יוחנן המטביל אצל יוספוס: האומנם פרי עטו של ההיסטוריון?
67	טבילת יוחנן אצל יוספוס
67	המאפיינים של טבילת יוחנן
73	טבילת יוחנן והטבילה הפרושית
78	טבילת יוחנן וטבילות כיתתיות
85	עם מי מתפלמס כותב הקטע בקדמוניות היהודים?
91	פרק שני: יוחנן המטביל בדמות אליהו: להיבטיה של מסורת נוצרית
91	מבוא
93	כמו אליהו יוחנן צריך לבוא בראשונה
96	דמותו של אליהו במקורות היהודיים של ימי הבית השני
98	המסורת על אליהו והמשיח במקורות התלמודיים המאוחרים
103	אליהו כמבשר המשיח בנצרות
106	אליהו מקדימו של המשיח בספרות הפסבדואפיגרפית
112	הציפייה לבואו של אליהו בקומראן
113	יוחנן הוא הנביא האסכוטולוגי
116	סבלו של יוחנן מקדים את זה של ישוע ורומז לו
119	סיכום

121	פרק שלישי: זירת הפעולה של יוחנן: היסטוריה ותיאולוגיה
121	מבוא
122	המדבר והירדן אצל מרקוס ומתי
130	מדבר יהודה אצל מתי
132	הירדן כמקום הטבילה
136	"כל כיכר הירדן" אצל לוקס
139	זירת פעולתו של יוחנן על פי האוונגליון הרביעי
149	סיכום

	פרק רביעי: הבשורה "הנוצרית" של יוחנן המטביל
150	באוונגליונים הסינופטיים
150	הטבילה והתשובה
159	מלכות השמים
165	טבילת יוחנן באוונגליונים
171	"הנה חזק ממני בא אחריי": על מי מנבא יוחנן?
175	"אני הטבילתי אתכם במים, אך הוא יטביל אתכם ברוח הקודש"
178	הקריאה לעשות "פרי ראוי לתשובה": נאומי יוחנן אצל מתי ואצל לוקס
181	החרון הבא
186	אש המשפט באחרית הימים
188	הטבילה באש
191	דרשה בענייני מוסר וחברה

	פרק חמישי: יוחנן המטביל באוונגליון הרביעי:
194	העד המהימן לישוע – אלוהים ואדם
195	יוחנן העד המהימן
200	יוחנן העד המהימן במחזה המשפט
212	יוחנן המטביל במים כעד מהימן לישוע המטביל ברוח הקודש
215	האומנם ויכות עם תלמידי יוחנן?

	פרק שישי: לידת יוחנן המטביל, ראשיתה של הבשורה הטובה
222	והמאמינים הראשונים במשיח (לוקס א-ב)
225	המאמינים הראשונים במשיח
	זכריה ואלישבע: הדגם ליהודים הנוצרים בפתחו של
225	עידן התשועה האסכטולוגי
231	"הבשורה הטובה" שהתגלתה לזכריה ולאלישבע
243	זכריה ואלישבע: המאמינים הראשונים במשיח
245	מרים ויוסף
249	שמעון וחנה
253	הרועים: דגם למאמינים הנוכרים בקהילה הנוצרית הקדומה
266	סיכום
	פרק שביעי: "אומר אני לכם כי אכן בא אליהו ועשו בו כרצונם":
271	יוחנן המטביל מבשר המרטיריון של ישוע
276	סבלו ומותו של יוחנן נועד להצביע על סבלו ומותו של ישוע
278	מות המרטיריון של יוחנן מקדים את מות המרטיריון של ישוע
280	מהו עיקר האמונה שעליו מסר יוחנן את נפשו?
280	"אשת אחיך אינה מותרת לך" על רקע איסורי עריות ביהדות
	"אשת אחיך אינה מותרת לך" על רקע איסור גירושין
287	ונישואין מחדש בנצרות
292	הענות
295	הבטחת התחייה
297	סיכום
299	סיכום ומסקנות
308	יוחנן המטביל ושאלת היפרדות הדרכים
315	מקורות וביבליוגרפיה
369	רשימת הקיצורים
	מפתחות
373	מפתח עניינים
379	מפתח מקורות
	תקציר באנגלית

מבוא

יוחנן המטביל הוא דמות מפתח בבשורה הנוצרית. הוא מוצג בכרית החדשה כמקדימו של ישוע וסולל דרכו וכמי שייסד את טקס הטבילה. לפי המסופר אצל מרקוס, האוונגליון הקדום ביותר, הוא הופיע במדבר לבוש שיער גמלים וחגורת עור למותניו, "מאכלו חגבים ודבש יער" והוא הכריז "על טבילה של תשובה לסליחת החטאים". הוא ניבא על זה שיבוא אחריו שהוא חזק ממנו, ולעומת יוחנן שהטביל במים, הוא יטביל ברוח הקודש. בין ההמונים שנענו לקריאתו ובאו להיטבל היה גם ישוע. פעילותו של יוחנן הכעיסה את הורדוס אנטיפס, טטררך הגליל והפראיה וסופו שהוא הוצא להורג בפקודתו.¹

המחקרים שנכתבים בעשורים האחרונים מבקשים להאיר את דמותו ההיסטורית, בדומה לזו של ישוע, על רקע הסביבה הדתית, החברתית, והרעיונית של ארץ ישראל במאה הראשונה לספירה.² על יסוד לבוש, מאכלו, הסביבה הגיאוגרפית שבה הוא פעל ונאומו התוכחה שלו הוא מתואר כנביא, אפוקליפטיקן, אסקטיקן או רפורמטור דתי, שבדומה לנביאי ישראל פעל בתוך

1 מרקוס א': 9-1; מתי ג': 1-17; לוקס ג': 2-9, 15-20; יוחנן א': 19-34. פרשת מותו: מרקוס ו': 14-29; מתי יד': 1-12. הופעתו של יוחנן ופעילותו מתוארכות – על סמך לוקס ג': 1-2 – לשנים 28-30 לספירה בקירוב.

2 דרך מחקר זו נקראת כיום "השלב השלישי בחיפוש אחר ישוע ההיסטורי" (The third Quest). ראו: Telford, "Major Trends and Interpretative Issues in the Study of Jesus", pp. 33-74; Scott, "From Reimarus to Crossan: Stages in A Quest", pp. 253-280; Dapaah *The Relationship between John the Baptist and Jesus of Nazareth*, pp. 26-27, 147-153, ושם ביבליוגרפיה נוספת.

עם ישראל ולמענו.³ מגמה זו קנתה לה שליטה בייחוד מאז גילוי מגילות קומראן באמצע המאה העשרים. בטקסטים מקומראן מוצאים חוקרים קווי דמיון ליוחנן המטביל, שיש בהם כדי להראות, את הרקע החברתי, הדתי והרעיוני שבו מעוגנת דמותו: כמו יוחנן, גם כת קומראן פעלה באזור מדבר יהודה, וגם היא יצאה למדבר כדי לסלול את הדרך לישועה העתידית בהשראת נבואת ישעיהו (מ: 3) "קול קורא במדבר פנו דרך ה'"; גם היא קיימה אורח חיים של פשטות וקרבה לטבע, ואולי אף רווקות; הטבילה שנהגה בקרבה דומה לטבילת יוחנן, כפי שהיא מתוארת אצל יוסף בן מתתיהו (פלביוס יוספוס), ושניהם הדגישו את יום הדין והמשפט לעם ישראל וציפו לכואו של משיח. יש אף המפרשים את ההערה אצל לוקס (א: 80) על יוחנן המטביל – "והילד גדל והתחזק ברוח בהיותו במדבריות עד יום הראותו אל ישראל" – כרמז לכך שהוא התחנך אצל הכת והיה אחד מאותם ילדים שגדלו אצל האיסיים (על פי יוספוס, מלח' ב, 120).⁴

חוקרים אלה מניחים שיוחנן המטביל חי ופעל במסגרת החברה היהודית בלי קשר לישוע ולעדה הנוצרית הצעירה, ורק המסורת הנוצרית המאוחרת יותר היא שאימצה אותו והפכה אותו למבשר המשיח וסולל דרכו. בחיפוש אחר דמותו ההיסטורית הם מבקשים לחדור מבעד למסורת האוונגלית כדי לחשוף את הרוכד היהודי הקדום והמקורי שלו, תוך טשטוש זיקתו לישוע ולתיאולוגיה הנוצרית.

3 Chilton, "John the Purifier", *Jesus in Context: Temple, Purity and Restoration*, p. 203; Scobie, *John the Baptist*; Webb, "John the Baptist and his Relation to Jesus", pp. 179-230; Taylor, *The Immerser: John the Baptist Within Second Temple Judaism*; Kazmierski, *John the Baptist Prophet and Evangelist*, p. 25; Schütz, *Johannes der Täufer*; Ernst, *Johannes der Täufer*; Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, II, p. 29; Charlesworth, "John the Baptizer and Qumran Barriers in Light of the Rule of the Community", pp. 353-357; Enslin, "Once Again: John the Baptist", p. 560; Dapaah *The Relationship between John the Baptist and Jesus of Nazareth*; Merklein, "Die Umkehrpredigt bei Johannes dem Täufer und Jesus von Nazaret," pp. 29-46; Böcher, "Ass Johannes der Täufer kein Brot (Luke vii, 33)?", pp. 90-92

4 רשימת החוקרים הקושרים בין יוחנן המטביל לקומראן היא ארוכה. לספרות בנושא זה: Webb, *John the Baptizer and Prophet: A Socio-Historical Study*, p. 213; Taylor, *The Immerser: John the Baptist within Second Temple Judaism*, 15-48; Charlesworth, "John the Baptizer and Qumran Barriers in Light of the Rule of the Community", p. 355, n. 7

הדגשת זיקתו של יוחנן המטביל ליהדות וטשטוש הקשר שלו לישוע ולתיאולוגיה הנוצרית היא חלק ממגמה כוללת יותר, הרווחת בחקר הנצרות הקדומה בעשרות השנים האחרונות, מגמה המבקשת להציג את העדה הנוצרית הקדומה בכלל ואת ראשוני הנוצרים בפרט כחלק אינטגרלי של יהדות המאה הראשונה לספירה.

הדגשת זיקתה של הנצרות הקדומה ליהדות הבית השני, ובייחוד קרבתה לפרושיות, הייתה נחלתם של חוקרים יהודים כבר מראשית המאה העשרים.⁵ אבל מגמה זו קנתה לה שליטה גם בקרב חוקרים נוצרים החל באמצע המאה העשרים. חשבון הנפש של העולם הנוצרי בעקבות השואה וההכרה בחלקה של הנצרות בהתפתחותן של תפיסות אנטישמיות ושנאת יהודים, גרמו לחוקרים נוצרים להדגיש את קווי החיבור והזיקות שבין הנצרות ליהדות ולטשטוש היסודות האנטייהודיים המצויים כברית החדשה. בכך הם מבקשים להוכיח, שהנצרות במקורה הייתה זרם יהודי, שלא עיין את היהדות, וכל המסורות המביאות לידי ביטוי עוינות כזאת הן פרי השקפותיהם של חוגים מאוחרים ומגמתיים.⁶

אך הצגתה של הנצרות כזרם אינטגרלי של היהדות התאפשרה בעקבות מהפכה מרחיקת לכת המתחוללת במחקר בתיאור פניה של יהדות הבית השני, והיא תוצאה של גילוי מגילות קומראן בסוף שנות הארבעים ובראשית החמישים של המאה העשרים. עד פרסום המגילות התשובה לשאלה מהי "יהדות" או "מיהו יהודי" בתקופת הבית השני הייתה די ברורה והתבססה בראש ובראשונה על המידע שמוסר לנו יוספוס, ההיסטוריון היהודי בן המאה הראשונה לספירה, שכתביו הם המקור המרכזי שבידינו לתקופה זו, וכן ועל מקורות יהודיים אחרים, כמו ספר דניאל, הספרים החיצוניים,⁷ פילון האלכסנדרוני והספרות התלמודית.

5 קלוזנר, ישוע הנוצרי: זמנו, חייו ותורתו; בק, בשלהי הבית השני; Abrahams, *Studies in Pharisaism and the Gospel*; Montefiore, *Rabbinic Literature and the Gospel Teachings*; Maccoby, *Jesus the Pharisee*. וראו גם: פלוסר, "משלי ישוע והמשלים בספרות חז"ל"; הנ"ל, "מוצא הנצרות מן היהדות"; רוור, "צמד הציוויים 'ואהבת' כברית החדשה ובסרך היחד".

6 Gager, *The Origins of Anti-Semitism: Attitudes Toward Judaism in Pagan and Christian Antiquity*, pp. 11-34, 202; Fredriksen and Reihartz eds. *Jesus, Judaism and Christian Anti-Judaism: Reading the New Testament after the Holocaust*; Dunn, "The Question of Anti-semitism in the New Testament", pp. 177-212

7 על "הספרים החיצוניים" וההבחנה בינם לבין הספרים הנמנים עם הקבוצה הנקראת "הפסכדואפיגרפה של המקרא" ראו להלן.

ממקורות אלה מצטיירת היהדות כישות דתית, לאומית ותרבותית מוגדרת, בעלת התפתחות היסטורית רציפה שבמרכזה שלושה זרמים עיקריים: הפרושים, הצדוקים והאיסיים. בין השלושה, הפרושים, מורי התורה ומפרשיה, היו את הזרם המרכזי, שרוב העם נהה אחריהם ונשמע להוראתם. נוסף על זרמים אלה ידועים החסידים, שהשתתפו במרד החשמונאים, וקבוצות אחרות ידועות בזיקה למרד ברומאים – הקנאים והסיקריים.

מגילות קומראן ערערו את תמונת היהדות של ימי הבית השני כפי שרווחה במחקר. מן המגילות משתקפת כת יהודית שונה במידה רבה מן הזרמים של היהדות הבאים לידי ביטוי במקורות הקלאסיים, וברבים ממאפייניה היא מגלה קווי המיון דווקא לתיאולוגיה ולפולחן הנוצריים. זוהי כת יהודית פורשת,⁸ המתבססת אומנם על המקרא ויש לה הלכה, שהיא ברוב המקרים אף מחמירה מההלכה הפרושית, אבל היא יוצאת נגד אמונות שעמדו במוקד עולמם של הזרמים המרכזיים של יהדות הבית השני, והיא מפרשת אותן על פי פרשנותה הכיתתית הייחודית: רעיון הבחירה האלוהית והברית בין האל לישראל מתגלמים, על פי פרשנותה, בכת עצמה. היא פוסלת את המקדש הקיים ואת הפולחן בו, שלדעתה הם טמאים, והיא רואה בכת עצמה תחליף למקדש. היא דוגלת בתפיסה דואליסטית וטרמיניסטית קיצונית, הרואה בחברי הכת "בני אור", הנלחמים עם "בני החושך", ומייחלת לניצחונם של "בני האור" במלחמת אחרית הימים. במוקד תפיסת הגאולה שלה היא מעמידה דמות של משיח או של שני משיחים, המראים קווי דמיון לדמות המשיח בכתבים הנוצריים; יש לה פולחן של טבילה, שאינו דומה לטבילה הפרושית, אלא בכמה ממאפייניו דומה דווקא לטבילה הנוצרית; היא מקיימת סעודה שדומה לסעודת הקודש הנוצרית; ויש לה לוח מיוחד של 364 ימים המבוסס על השמש, ומכאן שחגיגה אינם חלים יחד עם אלה של כלל ישראל.⁹

8 4Q397 (4QMMT), 14-21, 7-9; Sanders, *Judaism: Practice and Belief* 63 BCE-66CE, pp. 352, 362; Bauckham, "The Parting of the Ways: What Happened and Why", p. 182; ניצן, הגות ומעשה במגילות קומראן, עמ' 176.

9 על קומראן ראו: שיפמן, הלכה הליכה ומשיחיות בכת מדבר יהודה; פלוסר, יהדות ובית שני, קומראן ואפוקליפטיקה; ברושי, טלמון, יפת, שורץ (עורכים), מגילות מדבר יהודה: ארבעים שנות מחקר; טוב, "על מצב המחקר: מגילות קומראן לאור המחקר החדש", עמ' 48-52; קיסטר, (עורך), מגילות קומראן, מבואות ומחקרים. על הדמיון בין הטבילה שנהגה בקומראן לטבילה הנוצרית ראו להלן, בפרק א.

מי חיבר את המגילות האלה, מתי והיכן הן התחברו ומהי זהותה הדתית של הכת המשתקפת מהן – שאלות אלה נמצאות בוויכוח מאז פרסום המגילות הראשונות. העמדה הרווחת מזהה את כת קומראן עם האיסיים, אך הועלו הצעות אחרות: איסיים בעלי הלכה צדוקית, צדוקים, חסידים ואחרים. מכיוון שמוסכם שמחברי המגילות השתייכו ליהדות הבית השני, אם כורם שבא מלב ליבה של היהדות ואם כורם שנמצא בשוליה, ממילא עלה הצורך לשנות את התמונה הרווחת ולתת הגדרה מרחיבה בהרבה של מהי יהדות בתקופת הבית השני, כזאת שתכלול את הפרושים מצד אחד ואת כת קומראן מן הצד האחר.

החוקרים הנמנים עם מפלסי הדרך למגמה זו הם מורתון סמית וג'ייקוב (יעקב) ניוזנר שיצאו נגד התפיסה ששלטה בכיפה מאז ראשית מחקר תקופת הבית השני, ולפיה הפרושים היו הזרם המרכזי ביהדות בעת ההיא. בבסיס שיטתם עומד הערעור על מהימנות המקורות שעל פיהם נבנתה התמונה ההיסטורית הרווחת.¹⁰ הם פסלו את המקורות התלמודיים כמקורות היסטוריים להכרת החברה היהודית בתקופת הבית השני בטענה שאין אלה בבחינת היסטוריוגרפיה, הם נכתבו מאות שנים לאחר ימי הבית השני, והם משקפים את עמדתו של חוג חכמים צר, שמנה לכל היותר כמה אלפים, ומשום כך אין בספרות ההלכתית והמדרשית כדי לשקף את החברה היהודית בכללה, ובייחוד לא את זו של ימי הבית השני.

גם יוספוס איננו מקור מהימן לעניין זה, לדעתם, משום שהוא תיאר את הפרושים לא כפי שהם היו בתקופת הבית אלא כפי שהוא הכירם בשנים שבהן כתב את חיבוריו, ובעיקר את "קדמוניות היהודים", כלומר בסוף המאה הראשונה לספירה, שאז באמת היו הפרושים בעלי המעמד ההגמוני. התמונה כאילו הפרושים היו רוב רובה של האומה בתקופת הבית וכאילו הם ממשיכי של יהדות המקרא היא בעצם פרי ההצגה של הפרושים עצמם, שהנציחו את הנרטיב שלהם באמצעות הספרות התלמודית, שהם עצמם יצרו אותה בהגיעם להגמוניה, וכל הנרטיב הזה איננו אלא מבנה אידאולוגי ללא בסיס היסטורי.

היהדות בתקופת הבית, טען ניוזנר, הייתה מגוונת הרבה יותר, ואין לדבר על "יהדות" אחת אלא על "יהדיות" – אוסף של קבוצות, זרמים, מסורות

10 לדעה "שמרנית", המעמידה את הפרושים במרכז המפה החברתית-רעיונית של יהדות הבית השני, ראו למשל מאמריו של גדליה אלון: "ההשכיחה האומה וחכמיה את החשמונאים?", עמ' 15-25; "עמדת הפרושים כלפי שלטון רומי ובית הורדוס", עמ' 26-47; וכן: בן-שלום, בית שמאי ומאבק הקנאים נגד רומי; בן שלום, חסידות וחסידים בתקופת בית שני ובתקופת המשנה.

ואופני מחשבה שונים החיים זה לצד זה ומתחרים זה בזה. מבחינה היסטורית יש לבחון כל "יהדות" כזאת כיחידה עצמאית עם עולם מושגים ותפיסות משלה.¹¹ עמדות אלה נתמכו בהמשך בתפיסות פוסט־מודרניות, הרווחות גם בקרב היסטוריונים, שעל פיהן ההיסטוריה הכתובה היא פרי האידאולוגיה של האליטות השליטות וכתבתה היא מכשיר בהתמודדות על הכוח, ועל ההיסטוריון לחפש דווקא את הקול המושקע והאחר, ואת ריבוי המשמעויות שהסקסט מסתיר. על פי תפיסות אלה, יוספוס והמקורות התלמודיים משקפים את נקודת ראותה של ההיסטוריה ההגמונית המנצחת, שמחבריה הגיעו להנהגה והם שכתבו את ההיסטוריה כפי שהם רצו להנציחה, והשתיקו במכוון את הקולות האחרים, את הנרטיב של המנוצחים והמושקעים.¹²

למהפכה זו בתיאור פניה של היהדות יש השלכות מרחיקות לכת על הבנת החוקרים את שלבי התפתחותה המוקדמים של הנצרות, זהותה הרעיונית ותהליך היפרדותה מן היהדות. עד פרסום המגילות נתפסה הנצרות כדת חדשה שצמחה באמצע המאה הראשונה לספירה כענף מתוך היהדות, והלכה ונפרדה מדת האם בשנים שבין חורבן הבית למרד בר כוכבא (70–135 לספירה). ההגדרה המרחיבה של היהדות ותיאורה כאוסף של "יהדות" אפשרו את הכללתה של העדה הנוצרית – שלדעת חוקרים אלה עדיין אין לכנותה נצרות – בין הזרמים והקבוצות של יהדות הבית השני, בייחוד נוכח הזיקה האידאית והתיאולוגית שבינה לבין מגילות קוראן. "הנצרות", על פי עמדות אלה, כדת בפני עצמה, צמחה לימים מתוך יהדות הבית השני, במקביל ל"יהדות הרבנית", ויש לתאר את היחסים בין שתי הדתות בראשיתן לא כאם (היהדות) ובת (הנצרות) אלא כדתות אחיות ואפילו תאומות החיות זו לצד זו, מתחרות זו בזו, לומדות זו

11 Smith, "Palestinian Judaism in the First Century", pp. 67-81; Neusner, Green, 11 Frerichs (eds.) *Judaisms and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era*; Neusner, "Varieties of Judaism in the Formative Age" pp. 59-89; Neusner, "Josephus Pharisees", pp. 224-244; Neusner, "Josephus' Pharisees: A Complete Repertoire", Kraft, "The ;"multiform Judaism" אלה "יהדות קורא ליהדות", pp. 274-292 "Multiform Jewish Heritage of Early Christianity", pp. 174-199

12 ראו את הביקורת על השקפות אלה בחקר המקרא: יפת, "האם הומצאו 'תולדות עם ישראל' בתקופה הפרסית", עמ' 110-111; ועל הפוסטמודרניזם וההיסטוריה: הימלפרב, "לספר כטוב בעיניך: היסטוריה פוסטמודרניסטית והבריחה מן העובדות", עמ' 41-54.

מזו, ונלחמות זו בזו, כפי שאומר דניאל בויארין: "Judaism is not the 'mother' of Christianity, they are twins, joined at the hip"¹³ קיומו של קו גבול בין היהדות לנצרות הוא השלכה לאחור של האליטות האורתודוקסיות – החכמים מן הצד היהודי ואבות הכנסייה מן הצד הנוצרי. למעשה שתי החברות חיו זו בתוך זו והשפיעו זו על זו, והדרכים בין היהדות לנצרות לא נפרדו, לדעת מקצת החוקרים, עד המאה הרביעית לספירה ואף לאחריה. השאלה מתי נפרדה הנצרות מהיהדות והפכה להיות ישות דתית בפני עצמה נקראת כיום במחקר שאלת היפרדות הדרכים (The parting of the ways), והיא תופסת מקום מרכזי במחקר הנצרות הקדומה.¹⁴

הביקורת שלי על העמדה הרווחת נוגעת קודם לכול לדרך שבה המצדדים בקיומן של "יהדות" עושים שימוש במקורות. בסוגיה הנידונה חוקרים אלה דוחים את אמינות המקורות ההיסטוריוגרפיים המרכזיים שבידינו, כמו יוספוס, שמהם משתקפת יהדות מרכזית בעלת גבולות ברורים, והם מעדיפים על פניהם מקורות אנונימיים, שלא ידוע לנו מי כתב אותם ומתי בדיוק הם נכתבו, שנטועים ברקע היסטורי מעורפל ומייצגים לכל היותר זרמים שוליים ביהדות התקופה, כמו מגילות קומראן והספרות הפסבדואפיגרפית. הקשיים המתודולוגיים העולים מעמדה זו באים לידי ביטוי בשתי הדוגמאות שלהלן.

13 Boyarin, *Border Lines*, p. 5; Boyarin, *Dying for God*, pp. 1-21; Alexander, "The Parting of the Ways' from the Perspective of Rabbinic Judaism", pp. 1-25, 15-16; Segal, *Rebecca's Children: Judaism and Christianity in the Roman World*; ראו ביקורת על עמדה זו: Robinson, *Ignatius of Antioch and the Parting of the Ways*, pp. 208-212

14 על תולדות הצירוף "היפרדות הדרכים" ראו: Parkes, *The Conflict of the Church and the Synagogue*, pp. 77-120; Lieu, "'The Parting of the Ways': Theological Construct or Historical Reality?", p. 101. Dunn (ed.), *Jews and Christians The Parting of the Ways A.D. 70 to 135*; Dunn, *The Partings of the Ways*; Bauckham, "The Parting of the Ways," pp. 175-192; Becker and Yoshiko Reed (eds.), *The Ways that Never Parted*; Katz, "Issues in the Separation of Judaism and Christianity after 70 CE: A Consideration", pp. 43-76; Himmelfarb, "The Parting of the Ways Reconsidered: Diversity in Judaism and Jewish – Christian Relations in the Roman Empire, A Jewish Perspective", pp. 47-61; Gager, "The Parting of the Ways: A View from the Perspective of Early Christianity: 'A Christian Perspective'", pp. 62-73

גבריאֵלה בוקצ'יני¹⁵ (Gabriele Boccaccini) טוען לקיומו של זרם נפרד ביהדות הבית השני, "יהדות חנוך" (Enochic Judaism), שעולמו הרעיוני משתקף בספר חנוך א. יהדות זו צמחה לדעתו במאות הרביעית או השלישית לפסה"נ מתוך הכהונה המייצגת את "היהדות הצדוקית" (Zadokite Judaism), והרעיון המרכזי שגרם להיפרדותה נעוץ בהסבר שהיא נותנת למקורו של הרוע, החטא והסבל עלי אדמות, שאותו היא מייחסת, על יסוד בראשית ו: 1-4, למיתוס ירידת המלאכים ששכבו עם בנות האדם.¹⁶ "יהדות חנוך", לדבריו, לא הייתה זרם שולי, אלא הייתה לה השפעה רחבה והיא התפתחה ופרחה לצד היהדות הצדוקית במאות שבין המרד החשמונאי לחורבן הבית. הוא מזהה יהדות זו עם הזרם הרחב של האיסיים, הידועים לנו מן המקורות הקלאסיים, שמתוכו התפצלה לדעתו כת קומראן ככת שולית ורדיקלית.

נוכח הקרבה של חלקים מספר חנוך א לתיאולוגיה הנוצרית הוא מציע שלאחר פרישת אנשי קומראן מן האיסיים, הצטרף הפלג הלא כיתתי של יהדות זו לתנועת ישוע, והייתה לו השפעה על הנצרות המתהווה, ובכך מובנת חשיבותו של ספר חנוך במסורת הנוצרית. יהדות זו אינה משתקפת מן המקורות המרכזיים שבידינו, וכדי להוכיח, למרות זאת, את קיומה, טוען בוקצ'יני שיש לפרוץ את המסגרת ההיסטוריוגרפית הרווחת באמצעות ארגון שונה של מקורות המידע שבידינו, דהיינו לא על פי האוספים שבתוכם הם נמצאים כיום (ספרות מקראית, ספרות אפוקריפית ופסבדואפיגרפית וחיבוריו של יוספוס), אלא על יסוד המבנה הרעיוני שלהם. על ידי יצירת שרשרת של מסמכים הקשורים זה לזה רעיונית וכתובולוגית, בדרך שבוקצ'יני מכנה "הניתוח השיטתי" (The method of systemic analysis), אפשר לדעתו לזהות את היהדות, ובתוכן יהדות חנוך, שהיסטוריונים קדומים, כמו יוספוס, לא תיארו אותן. הקריטריון שעל פיו הוא מציע לארגן את המקורות השונים הוא יחסם לרוע, השפעותיו ותוצאותיו.

Boccaccini, *Middle Judaism: Jewish Thought 300 B.C.E. to 200 C.E.*; Boccaccini, 15 *Beyond the Essene Hypothesis: The Parting of the Ways between Qumran and Enochic Judaism*

16 ספר חנוך א נמנה עם קבוצת החיבורים המכונה במחקר "הפסבדואפיגרפה של המקרא" (ראו על ספרות זו להלן). מקובל לראות אותו מורכב מחמישה חיבורים: "ספר המלאכים", "ספר המשלים", "ספר המאורות", "חזון החיות" או "ספר החלומות", ו"איגרת חנוך". סיפור ירידת המלאכים עומד במוקד ספר המלאכים (או כפי שהוא קרוי גם "ספר העיריים") והוא מופיע בחיבורים פסבדואפיגרפיים נוספים, כגון ספר היובלים.

העובדה שמן המקורות ההיסטוריוגרפיים העתיקים לא עולה קיומה של "יהדות תנך" אינה מוכיחה, לדעתו, שיהדות כזאת לא הייתה קיימת. הניתוח ההיסטוריוגרפי והניתוח השיטתי אינם מובילים בהכרח לאותה התמונה. בוקצ'יני משווה את ההיסטוריון לארכיאולוג המבקש לשחזר מבנה עתיק המתואר במקור היסטוריוגרפי ונתרו ממנו שרידים. לפעמים יש התאמה מלאה בין השניים, ולפעמים הנתונים הארכיאולוגיים אינם מתאימים לנתונים של ההיסטוריוגרפיה הקדומה. מצב זה מקביל למידע העולה מן המקורות שבידינו על תקופת הבית השני. יש בידינו מסמכים (כתבי קומראן והספרות הפסבדואפיגרפית) שלתמונה העולה מהם אין אישור מן ההיסטוריוגרפיה העתיקה. בוקצ'יני אינו מהסס לדחות את עדות המקורות ההיסטוריוגרפיים הנתועים בהקשר היסטורי ברור, והוא מעדיף על פניהם מקורות ספרותיים אנונימיים ועלומים, ועל פיהם הוא מנסה לשחזר התפתחות של תנועות ושל זרמים חברתיים ודתיים-רעיוניים.

דוגמה אחרת לגישה דומה היא מחקרה של רחל אליאור "זיכרון ונשייה, סודן של מגילות מדבר יהודה". אליאור דוחה את מהימנות המקורות המרכזיים שבידינו לחקר הכיתות והזרמים ביהדות הבית השני. אלה משקפים לפי הגדרתה, את "הזיכרון המשותף של העבר (history/collective memory) המעצב את גבולות השייכות, מאשש את תחושת ההמשכיות של הקיום הקהילתי ומבנה את ההתפתחות ההיסטורית מנקודת התחלה כלשהי, ועד להווה שהכותב מצוי בו". כנגדם היא מציבה את "הזיכרון המנוגד (counter memory) [ה]" חולק על אמיתות הסיפור המוכר ומציג גרסה שונה לסיפור ההיסטורי שנבנה על ידי הזיכרון המשותף, המעצב את גבולות ההשתייכות הקבוצתית ומבדיל עצמו מקבוצות אחרות. ...אם הזיכרון הקולקטיבי מתייחס לדרך שהנהגה מסויימת ייצגה את העבר באופן שישירת את ענייניה הרי שהזיכרון המנוגד מאתגר הגמוניה זו ומטרתיה, באמצעות סיפור המייצג נקודת מבט חלופית ואינטרסים שונים של קבוצה בעלת תודעה שונה, הנאבקת על עולם ערכים חלופי ומפרשת בצורה שונה את השתלשלות העבר ואת נקודות המפנה המכריעות הראויות לציון".¹⁷

17 אליאור, זיכרון ונשייה, סודן של מגילות מדבר יהודה, המובאה מעמ' 25, על יסוד הבחנתיו של מישל פוקו. ביקורת על ספרה של אליאור ראו: דימנט, "על זכר המחקר ועל שכחתו: על ספרה של רחל אליאור זכרון ונשייה: סודה של כת מדבר יהודה", עמ' 22-53; אולמן-מרגלית, "לזהותן וזיהוין וקיומן של כתות: 'הכוהנים בני צדוק', האיסיים והמגילות", עמ' 31-54; בר-כוכבא, "האיסיים היו גם היו", עמ' 276-308; בר-כוכבא, "עוד על הכחשת קיומן של האיסיים ועל מתודולוגיה של מדעי היהדות", עמ' 44-75.

בהתאם לזה היא דוחה את עדותו של פילון האלכסנדרוני על האיסיים משום "שתיאוריו טבועים בצביון דמיוני שהושפע מהסטואיקנים שהרחיבו את הדיבור על קהילות אידיאליות החיות לפי צו של מלכות שמיים, שכן דבריו אינם מתייחסים למקום מסוים או לזמן מסוים אלא לאידיאל מוסרי. הדברים נטולי עיגון היסטורי או גיאוגרפי..."¹⁸ את עדות יוספוס היא דוחה הואיל ושני חיבוריו "נכתבו ביוונית בידי מחבר ממוצא חשמונאי, בן חסות של קיסרי רומי, שהסתמך על מקורות חשמונאיים או הרודיאניים, שלמרות חשיבותם להיסטוריוגרפיה של שלהי ימי בית שני, מציגים תמונה חלקית בלבד של המציאות ההיסטורית רבת הפנים ומעלים זיכרון חד-צדדי המגלה טפח ומכסה טפחיים"¹⁹ וספרי החשמונאים מייצגים נקודת מבט של תמיכה בשושלת החשמונאית. אליאור מעדיפה על פני מקורות אלה את מגילות קומראן כמקורות לתיאור החברה היהודית בתקופת הבית השני. כת קומראן, לדעתה, לא הייתה כת יהודית שולית בתוך מגוון היהודיות של תקופת הבית השני, כפי שטוענים כיום מרבית החוקרים, אלא היא מהווה את היהדות בהא הידיעה, היהדות האמיתית והמקורית שהתגלמה במסורת הכהונה לבית צדוק, המייצגת את היהדות המקראית, זו שממשיכה להחזיק בידיה את ספרי הקודש ואת מסורת השושלת הכוהנית. יהדות זו הודחה בברוטליות והושתקה בידי החשמונאים המנצחים, וספריה נדחקו והוגדרו "ספרים חיצוניים" בידי הנהגת החכמים הפרושים. את התבוסה של יהדות זו ואת ניצחונם של החשמונאים היא תולה בשיתוף פעולה בין השליטים הסלווקים, שהיו מעוניינים להשליט את לוח הירח ולבטל את לוח השמש שבו החזיקו היהודים עד אז, לבין החשמונאים, שהסכימו לבצע את המהלך הזה בתמורה לקבלת השלטון והכהונה הגדולה.

לא אדון כאן במכלול טענותיה של אליאור; לעניינינו חשוב רק אופן השימוש שלה במקורות ההיסטוריים. היא דוחה כאמור את אמינות המקורות ההיסטוריוגרפיים המרכזיים, שלמרות חסרונותיהם הם מעוגנים בהקשר היסטורי ברור ורק בהם מונח בסיס מוצק לשחזור תולדות עם ישראל בתקופת הבית השני ולשרטוט פניה של החברה היהודית ועולמה הדתי, והיא מעדיפה מקורות אומנם כתובים, אך אין יודעים לבטח מי כתב אותם ומתי בדיוק נכתבו, הם תלושים

18 אליאור, זיכרון ונשייה, עמ' 33.

19 שם, עמ' 28.

מהקשר היסטורי ברור והם מבטאים עולם רעיוני של קבוצה מתבדלת ושווית, שלא ברור כלל מה היו מקומה ומידת השפעתה בחברה היהודית של הזמן ההוא. כמו בוקצ'ני, גם אליאור דוחה את התמונה המצטיירת מן המקורות המרכזיים על מלכות בית חשמונאי ומתבססת כאמור על הטקסטים של מגילות קומראן ועל פסוקים לא בהירים ושנויים במחלוקת מן הספרות הפסבדואפיגרפית.

הביקורת שלי על העמדה הרווחת נוגעת גם לחיפוש המתמיד אחר הגדרות חדשות, תיאוריות ומודלים שנועדו לבסס את הטענה שהדרכים בין היהדות לנצרות לא נפרדו, כאילו "האמת" בשאלת היפרדות הדרכים תלויה בהגדרות כאלה או אחרות. הגדרות אלה מבקשות לפרק את המושגים הכוללים של "יהדות" ו"נצרות" מתוך רצון להגיע, כביכול, לדיוק יתר, אבל למעשה, כמיטב השיטות הפוסטמודרניות, הן מפוררות את שתי הישויות הדתיות, יהדות ונצרות, לאוסף אטומיסטי של זרמים וקבוצות, שלא ניתן לבנות מהם תמונה היסטורית כוללת וקוהרנטית על התפתחותם ועל היחסים ביניהם בראשית דרכם.

כך למשל מציע דניאל בויארין את מודל "הרצף" (continuum), שעל פיו יש לראות את הנצרות ואת היהדות לא כשתי דתות שקו גבול מפריד ביניהן, אלא כשתי נקודות בקצותיו של קו רצף דמיוני. בצד אחד של הקו הוא ממקם את המרקיוניטים, תלמידיו של מרקיון הגנוסטיקן בן המאה השנייה לספירה, שהאמינו שהמקרא העברי התחבר בידי אלוהים נחות, ודחו לגמרי את ההיבטים היהודיים של הנצרות. בקצה האחר הוא ממקם את היהודים שלא האמינו בישוע כלל, ובאמצע – שאר הקבוצות, שגילו מוביליות חברתית ותרבותית. כדי להסביר את ההיסטוריה היהודית-הנוצרית השתמש בויארין במטאפורה מתחום הלינינגוויסטיקה. הוא דוחה את המודל של "עץ המשפחה" המסביר את קווי הדמיון בין קבוצות בלידתן מאב משותף אחד, ומציע להסביר את קווי הדמיון כתוצר של השפעה של שפה אחת על חברתה בהנחה ששפות דומות הן רק דיאלקטים של אותה שפה, שהפכו להיות שפות קנוניות רשמיות של קבוצות מסוימות. על פי מודל זה הוא דוחה את התפיסה הרווחת ולפיהן נולדה הנצרות מתוך היהדות ונפרדה ממנה לאחר שנת 70 או 135 לספירה, ומסביר את הדמיון בין שתי הקבוצות בהשפעת האחת על חברתה. למודל זה הוא קורא "התיאוריה של הגל" (wave theory), המבוססת על ההנחה שחידוש המתרחש במקום מסוים מתפשט כמו גל למקומות אחרים, כמו גלים שיוצרת האבן הנורקת לתוך בריכה. המגע החברתי שהתקיים בין שתי הקבוצות והשינויים ההדרגתיים שחלו

בחייהן הדתיים טשטשו את הגבולות בין יהדות רבנית ליהדות נוצרית לאורך ה־continuum²⁰.

תיאוריה אחרת, שבאמצעותה מבקש בויארין לטשטש את קו הגבול שבין יהדות לנצרות, מתבססת על הדמיון המשפחתי בהיווצרות שדות סמנטיים. על פי תיאוריה זו, חברים באותה משפחה חולקים קווי דמיון שונים: עיניים, צורת הליכה, צבע שער, טמפרמנט, אבל אין הכרח שתהיה מערכת אחת של מאפיינים המשותפת לכל החברים. יש מאפיין אחד המשותף לכל החברים של המשפחה היהודית-נוצרית – התפיסה של כתבי הקודש העבריים כהתגלות. אבל בכל שאר המובנים, הקטגוריה של יהודים/נוצרים מהווה משפחה שבה יכולה אחת מקבוצות המשנה לחלוק כמה מהמאפיינים עם קבוצה אחרת, אבל אין שום קבוצה החולקת את כל המאפיינים עם קבוצה אחרת כלשהי, ואין מערכת של מאפיינים המגדירה באופן ייחודי קבוצה נוצרית לעומת קבוצה יהודית לא נוצרית. יש מאפיין אחד משותף לכל הקבוצות המשתייכות ל"נצרות" – צורה כלשהי של אמונה בישוע – אבל מאפיין זה אינו יכול ליצור קטגוריה בפני עצמה, כי בהרבה מאפיינים אחרים, קבוצות המאמינות בישוע וקבוצות שהתעלמו ממנו דומות זו לזו. משמע, לקבוצות שדחו את ישוע עשויים להיות מאפיינים דתיים שקושרים אותן לקבוצות של מאמינים בישוע ומפרידים אותן מיהודים אחרים שאינם הולכים אחר ישוע; או שלקבוצות של יהודים המאמינים בישוע בדרך כלשהי יש היבטים משותפים עם קבוצות של יהודים שאינם מאמינים בישוע, יותר משיש להם במשותף עם מאמינים אחרים בישוע.

התוצאה של תיאוריות מפולפלות אלה היא פיצולן של היהדות והנצרות עד כדי אובדן כל לכידות ומיקוד; וכך בדומה ל"יהדות", כלומר יהדות פרושית, צדוקית, איסית, נוצרית, אפוקליפטית, כפי שהציע ניוזנר, מציעים חוקרים אלה להבחין בין "נצרויות" שונות: "נוצרים שאינם יהודים", "יהודים שאינם נוצרים", "נוצרים יהודים", "יהודים נוצרים" ו"מתיידיים" (Judaizers). וכך המונח שהם נוקטים הוא Christianity במקום Christianity, והם טוענים שיש להבחין בין נצרויות שונות, במקומות שונים, נצרויות שהן תלויות מקום

20 Boyarin, *Dying for God*, pp. 8-10; Boyarin, *Border Lines*, pp. 17-27. התיאוריה הלקוחה מתחום הדמיון המשפחתי בהיווצרות שדות סמנטיים של חנה קרונפלד (Chana Kronfeld), וכן "התיאוריה של הקטגוריזציה" (prototype theory of categorization), המסבירה את היווצרותן של שתי קבוצות מנוגדות בתוך הקטגוריה של הנצרות היהודית.

ותרבות. בחיפוש אחר הגדרות חדשות טוענים מצדדי אי־היפרדות שהשימוש במונח "נצרות" במאות הראשונות לספירה הוא אנכרוניסטי ויש לקרוא לתנועה זו בשמות כגון Jewish movement of Jesus, או Jesus believing Jews, או the followers of Jesus. הם דוחים אפוא את המונחים "נוצרים" ו"נצרות", מונחים שיש להם בסיס מוצק במקורות נוצריים ורומיים קדומים, ובמקומם הם מציעים מונחים שאין להם תימוכין במקורות העתיקים, ולבטח לא היו ידועים לבני הזמן ההוא. על כך אומר בנגט הולמברג (Bengt Holmberg): "אם 'נוצרי' הוא המונח שהיה שגור כלפי קבוצה מסוימת של בני אדם, בנוגע לאמונתם ולאתוס שלהם, הן כפי אחרים והן כפי עצמם כבר במאה הראשונה, קשה להבין מדוע החששות המודרניים פן מונח יובן שלא כהלכה צריכים למנוע את השימוש בו במחקר ההיסטורי של תופעה זו עצמה."²¹

החוקרים המצדדים כיום באי־היפרדות הדרכים מסבירים את מקורה של העמדה המסורתית, שלפיה הדרכים בין היהדות לנצרות נפרדו בשלהי המאה הראשונה ובראשית המאה השנייה, בתפיסה תיאולוגית שרווחה בקרב חוקרים נוצרים במאה התשע עשרה ובראשית המאה העשרים ולפיה היה ישוע מייסדה של דת חדשה. דת זו מרגע לידתה התנגדה ליהדות בת זמנה, שאותה תיארו חוקרים אלה כדת מאובנת, שעבר זמנה ודינה להיות מוחלפת בנצרות העולה עליה ונועדה לבוא במקומה (Supersessionism).²²

כפי שאראה בהמשך, אפשר לבסס את תפיסת ההיפרדות לא מנקודת ראות נוצרית ולא על יסוד מגמות תיאולוגיות ואפולוגטיות כלשהן. וכך יש לזכור, כפי שטוענת ג'ודית לייה, שתפיסת אי־היפרדות, והזיקה שהיא יוצרת בין היפרדות הדרכים למגמתיות תיאולוגית, גם היא מקורה בתפיסה תיאולוגית, והיא מתווה רק מודל אחד בין מודלים אחדים אפשריים לתיאור היחסים בין יהדות לנצרות בשתי המאות הראשונות לספירה, ואף שהוא נראה מודל היסטורי, הוא תקף בצורה הטובה ביותר גם לסדר יום תיאולוגי.²³ אומנם התפיסה התיאולוגית של אי־היפרדות הדרכים נולדה ממניעים חיוביים – להתמודד עם תפיסות במחקר הנוצרי שהדגישו את עליונותה של הנצרות ונחיתותה של היהדות, והיא שואפת

Holmberg, "The Life in the Diaspora Synagogues: An Evaluation", pp. 219-232 21

Becker and Reed, "Introduction: Traditional Models and New Directions", pp. 4-8 22

Lieu, "'The Parting of the Ways': Theological Construct or Historical Reality?", 23
pp. 105-106, 108

להביא ליתר הבנה וסובלנות בין הדתות – אבל השאלה היא, האם למען המטרה הנעלה הזאת מותר להיסטוריון לטשטש ו"לטהר" את המקורות ההיסטוריים העתיקים ממגמותיהם, או שאולי טוב ונכון יותר להביט בעינים מפוכחות אל המקורות, להבינם על רקע מציאות זמנם והתנאים ההיסטוריים של ימים עברו ולקוות שאלה חלפו ועברו לבלי שוב. כפי שאומר תומאס א' רובינסון על הניסיון של חוקרים לרכך את דברי איגנטיוס כלפי היהדות בטענה שכוונו כלפי נוצרים מתייחדים בכנסייה שלו, ולא כלפי היהדות בכללה: "המאמצים שנעשים כיום לבנות גשרים בין היהדות לנצרות לא יצלחו על ידי הניסיונות לטהר את העבר",²⁴ והוא מצטט את ברנט שאו:

אבל מה שהמקורות מספרים הוא, לטוב או לרע, מה שהמקורות מספרים. חלק נכבד ממה שהם מספרים, מורכב מהדחקות שיטתיות ומוצלחות, אבל הניסיון לתקן את האיוון המוסרי של העבר עושה נזק ללימוד ההיסטוריה ולשיפור החברה. העבר מת. איננו יכולים לשנות אותו. מה שאנחנו כן יכולים לשנות הוא העתיד. אבל הדרך לעתיד טוב יותר דורשת הבנה מדויקת וללא סנטימנטים של מה שקרה בעבר ומדוע. התייחסות אזרחית יותר והומנית לא תושג על ידי קריאה מגמתית של העבר.²⁵

חשיבות רבה מייחסים חוקרים לנצרות היהודית בתהליך היפרדות הדרכים. למשל, פיליפ אלכסנדר רואה בה את הזרם שהמשיך לייצג את הנצרות בתוך הקהילה היהודית לאחר שחלקים ניכרים בכנסייה היו הנוכרים, והזרם הזה הוא שנאבק בחכמים וביהדות הרבנית על ליבם של היהודים בארץ ישראל. לדעתו, הייתה אפשרות ריאלית, שלא הרבנים הם שינצחו בהתמודדות זו, אלא דווקא הנוצרים היהודים. הסיפור של היפרדות הדרכים, לדעתו, הוא בעיקרו סיפור הניצחון של היהדות הרבנית וכישלון הנצרות היהודית לשכנע את הרוב בארץ ישראל לקבל את קביעות האוונגליון.²⁶

Robinson, *Ignatius of Antioch and the Parting of the Ways*, p. ix 24
 Shaw, "A Groom of One's Own," p. 41, in Robinson, *Ignatius of Antioch and the* 25
Parting of the Ways, p. ix
 Alexander, "The Parting of the Ways' from the Perspective of Rabbinic Judaism", 26
 pp. 1-25

התמונה שמציג אלכסנדר מעוררת תמיהה: איך אפשר להשוות את החכמים, שזהותם ומקומם ביהדות התקופה איננו מוטל בספק, שהשפעתם על החברה בימיהם הייתה מכרעת והותירו אחריהם ספרות הלכה ואגדה עשירה, לנוצרים־יהודים, שהמקורות עליהם קלושים ביותר ואין הסכמה אפילו על הגדרתם וזהותם, שלא לדבר על מקומם בהתפתחותה של הנצרות בארץ ישראל. אין חולק שהיו כיתות של נוצרים שהמשיכו לקיים חלק ממצוות התורה ומנהגים יהודיים, אבל אין באלה כדי לבסס את הטענה של אי־היפרדות הדרכים. כל הכיתות האלה הן "סטיות" (היירסיות) נוצריות, שחצו את קו הגבול המפריד בין היהדות לנצרות בקבלן את האמונה במשיחיותו של ישוע. יוסטינוס מרטיר ב"דיאלוג עם טריפון היהודי" (47) מבחין היטב בין נוצרים אלה, ש"יש לקבלם ולהשתתף איתם בכול, כאחים מבטן ומלידה" ולהם מובטחת ישועה, לבין היהודים, שלא קיבלו את האמונה בכריסטוס (ישוע), שלא יזכו לתשועה ולא יפטרו מעונשה של אש הגהינום,²⁷ ולדעת הירונימוס (Epistulae 112.13), מכיוון שהם מבקשים להיות גם יהודים וגם נוצרים אין הם יהודים וגם אינם נוצרים.²⁸

מטרות המחקר והמתודה

בניגוד לחלק גדול מן העמדות הרווחות כיום במחקר, ספר זה מבוסס על הנחת היסוד ולפיה התקיימה במאה הראשונה לספירה חברה יהודית בעלת תודעה דתית, רעיונית ופולחנית מוגדרת ומובחנת, וכל הזרמים והקבוצות המרכזיים שבתוכה, למרות חילוקי הדעות ביניהם ולמרות חוסר ההסכמה והפולמוס בשאלות של דת, אמונה, חברה והנהגה, חלקו בסיס משותף הניתן להגדרה, ובסיס זה מהווה את קו הגבול בין היהדות לבין מה שמחוצה לה.²⁹

27 על הנצרות היהודית ראו: Taylor, "The Phenomenon of Early Jewish – Christianity: Reality or Scholarly Invention?", p. 327; Wilken, "Diversity and Unity in Early Christianity", p. 109

28 ביקורת על הטענה של פיליפ אלכסנדר, שהנוצרים־היהודים היו חלק מן היהדות במאה הראשונה לספירה, ראו: Heemstra, *The Fiscus Judaicus and the Parting of the Ways*, 216

29 Bauckham, "The Parting of the Ways", pp. 176-178; Robinson, *Ignatius of Antioch and the Parting of the Ways*, pp. 214-219

עולם האמונות והדעות של יהדות זו משתקף בעיקר מהמקורות שאנחנו יודעים בוודאות שהתחברו בידי יהודים, נשמרו בידי יהודים, והם ראו בהם טקסטים שמבטאים את עולמם הדתי, הלאומי והחברתי ואת ההיסטוריה שלהם: המקרא, שהיה הבסיס הדתי, הפולחני והרעיוני ליהדות הבית השני, ובייחוד הספרים שהתחברו בתקופת הבית השני כמו ספר דניאל; "הספרים החיצוניים", מונח המכוון (על יסוד משנה סנהדרין י, א; ירושלמי סנהדרין פ"י, כח ע"א), לחיבורים שכתבו יהודים בארץ ישראל ובתפוצה, והם נספחו לתרגום השבעים ובהם ספר בן סירא (שנת 200 לפסה"נ בערך) וספרי המקבים (ספר מקבים א וספר מקבים ב מן המחצית השנייה של המאה השנייה לפסה"נ);³⁰ יוספוס, שהוא המקור המרכזי לידיעותינו על יהדות הבית השני (37-100 לספירה), ופילון האלכסנדרוני (15 לפסה"נ - 45 לספירה בערך), המבטא את עולמה של יהדות התפוצה, והספרות התלמודית ברבדיה הארץ-ישראלים הקדומים: הטקסטים התנאיים - המשנה, התוספתא ומדרשי תנאים, והטקסטים האמוראיים (התלמוד הירושלמי), ומדרשים אמוראיים (בראשית רבה, ויקרא רבה ופסיקתא דרב כהנא). אשר לשימוש בספרות התלמודית כמקור לתקופת בית שני, נכון שספרות זו נערכה והועלתה על הכתב לאחר מאות שנים ולא היו לה מטרות היסטוריוגרפיות, אבל כספרות שהועברה בעל פה, בייחוד בענפיה התנאיים והארץ-ישראלים, היא משמרת גם זיכרונות היסטוריים אותנטיים, הלכי רוח ואמונות, שרווחו בקרב החכמים הפרושים בימי הבית.³¹

ג'יימס דאן הגדיר ארבעה עמודי תווך (four pillars), שיצרו את הבסיס המשותף לכל הקבוצות והזרמים שנכללו ביהדות: (1) מונותאיזם - האמונה

30 יש להבדיל את הספרים החיצוניים מחיבורים הנמנים עם ה"פסבדואפיגרפה של המקרא", המהווה חטיבה רעיונית ותיאולוגית בפני עצמה. החיבורים הנמנים עם קבוצה זו הם חיבורים אפוקליפטיים, המבטאים אמונות ורעיונות שרווחו בקרב זרמי שוליים ביהדות התקופה, ומוסכם שהנצרות התפתחה על אותה קרקע וינקה מאותם מקורות שמהם צמחה ספרות זו. על קבוצת חיבורים זו והבעיות הכרוכות בהותה התיאולוגית - האם זוהי ספרות יהודית או נוצרית - ראו: Kraft, "The Pseudepigrapha in Christianity", pp. 55-86; Davila, *The Provenance of the Pseudepigrapha: Jewish, Christian or Other?*; Nir, *Joseph and Aseneth: A Christian Book*, pp. 1-18

31 אפרון, חקרי התקופה החשמונאית, עמ' 32, 131-133; וילפנד בן-שלום, גלגל הוא והוא עובר על הכל, עמ' 21-22; Wilfand, *Poverty, Charity and the Image of the Poor in Rabbinic Texts from the Land of Israel*, pp. 8-18

בה', האל האחד ואין בלתו (דברים ו: 4); (2) הבחירה: האמונה בבחירה האלוהית בעם ישראל ובברית הכרותה בינו לבין האל וכוללת את הבטחת הארץ, כפי שנאמר לאברהם בברית בין הבתרים: "לזרעך נתתי את הארץ הזאת" (בראשית טו: 18; יז: 8); (3) התורה: הנאמנות לתורה ולקיום המצוות כחלק מברית סיני (דברים ה: 2-5), כששלוש ממצוות אלה היו לסימן ההיכר של היהדות – מילה, שבת ודיני מאכלות; (4) המקדש – הכרה במקדש בירושלים כמקום מושבו של אלוהים עלי אדמות וכמרכז החיים הדתיים הפולחניים, הלאומיים והחברתיים של עם ישראל.³² לארבעת עמודי התווך האלה יש להוסיף, לדעתי, את חזון הגאולה, שהיו שותפים לו כל הזרמים שנמנו עם יהדות זו – הציפייה לגאולה לאומית, שתתגשם עלי אדמות, ובמוקדה הסרת עול שיעבוד מלכויות, קיבוץ גלויות וחדוש מלכות בית דוד, שיובילו לישועה אוניברסלית ובחסד אלוהי, אבל בתוך מסגרת ההיסטוריה ולא מחוצה לה.³³

סנדרס קרא ליהדות זו "היהדות הרווחת" (The common Judaism) או "היהדות הרגילה והנורמטיבית" (normal and normative Judaism), ולפיה קיום מצוות התורה הוא חלק מ"תורת הברית" (covenantal nomism) שכרת אלוהים עם עם ישראל, ובתמורה יגן אלוהים ויושיע את מי שמצייתים לתורה זו.³⁴ הוא מדגיש במיוחד את המקדש ואת מנהגי הפולחן שהעניקו ליהודים תחושה של קרבה, כמו חגי העלייה לרגל, שנכחו בהם יהודים מכל חלקי העולם והדגישו לא

Dunn, *The Partings of the Ways*, pp. 24-48; Bauckham, "The Parting of the Ways", 32
 אד סנדרס מוסיף pp. 183-192; Sanders, *Judaism: Practice and Belief*, pp. 289-290
 ליסודות אלה גם את הציפייה למקדש חדש ומטוהר. ואולם ציפייה זו רווחה בקרב כת
 קומראן ובאה לידי ביטוי גם בספרות הפסכדואפיגרפית, שאינה נכללת לשיטתי בזרמים
 המרכזיים של היהדות. סת שוורץ מונה שלושה עמודי תווך ליהדות: אלוהים אחד, תורה אחת
 ומקדש אחד: Schwartz, *Imperialism and Society, 200 B.C.E. TO 640 C.E.*, pp. 49-74.
 קייסי (Casey, *From Jewish Prophet to Gentile God: The Origins and Development of New Testament Christology*)
 מונה שמונה רכיבים שבונים את סולם הזהות היהודית:
 אתניות, כתבי קודש, מונותאיזם, מילה, שמירת שבת, דיני מאכלות, חוקי טומאה וטהרה
 והתגים המרכזיים. מזור שהוא לא ציין בין מרכיבי הזהות את המקדש.
 על חזון הגאולה ביהדות הבית השני ראו: אפרון, "חזון הגאולה בימי שיבת ציון", עמ'
 110-29.

Sanders, *Judaism: Practice and Belief* 63 BCE-66CE, pp. 44-76, 241-278; Sanders, 34
Paul and Palestinian Judaism, pp. 422

רק את המשותף לכל הזרמים של היהדות, אלא גם את זהותם האתנית-הדתית. וכך גם אומר ריצ'רד באוקהם: "היהדות הרווחת – המקדש, התורה, האלוהים האחד, שפולחנו התנהל במקדש ולו צייתו בקיום מצוות התורה, הבחירה, כביטוי לעם הברית, שלו הוא נתן את המקדש והתורה – יהדות רווחת זו נתנה ליהודים הוות משותפת בדרכים הקונקרטיים ביותר".³⁵

במרכז של יהדות זו נמצא הזרם הפרושי, כפי שמעיד יוספוס,³⁶ שעיימו נמנו החכמים, מורי התורה ומפתחי ההלכה, שעולמם הרוחני בא לימים לידי ביטוי בספרות התלמודית. הטענה הרווחת כיום בין החוקרים היא, שהכרה במרכזיות של הזרם הפרושי בתקופת הבית, פירושה בהכרח הודאה באופייה הנורמטיבי של היהדות. אינני מקבלת טענה זו. מן המקורות שבידינו מצטיירת כאמור יהדות תוססת, שבתוכה מתגושים כיתות, פלגים וקבוצות, ואפילו בתוך עולם ההלכה עצמו התקיימה מחלוקת בין שתי דרכים, שני בתים – בית שמאי ובית הלל, שהייתה לא רק מחלוקת הלכתית אלא גם מחלוקת בין שתי השקפות פוליטיות.³⁷ תהליך ההתגבשות הנורמטיבית של התרבות החכמית-תלמודית, שהתרחש לאחר חורבן הבית, התבסס אומנם בעיקרו על המסד הפרושי מימי הבית, אך בלא זהות מלאה עימו, ולוה לעיתים בהסתייגות וביקורת על הפרושים והפרושיות. תהליך אופייני בגישה מכילה, שביקשה למתן פערי עבר והווה וליצור כלי הכרעה לעת מחלוקת, כלים שחסרו במשברים של שלהי ימי הבית ובמאבקים הפנימיים במהלכה.³⁸ קיומה של יהדות זו מתאשר ממקורות פגאניים הרואים ביהודים קבוצה אחת בעלת מאפיינים פולחניים מוגדרים, כגון שמירת שבת, צומות, הדלקת נרות, מילה, דיני מאכלות והתנגדות לנישואי תערובת (נגד אפיון ב, 282). כך גם עולה מ"המס היהודי" (fiscus Judaicus), שהטילו הרומאים על העם

Bauckham, "The Parting of the Ways", p. 179 35

מלח' ב, 162; קדמ' יג, 298-288; יז, 41-43. 36

על המחלוקות בין בית שמאי ובית הלל בימי הבית ומשמעותן הפוליטית והחברתית ראו: בן-שלום, בית שמאי עמ' 231-272. 37

על פעילותם של החכמים ליצירת כלים שיכריעו מחלוקות וימנעו משברים פנימיים במציאות של היעדר בית מקדש ראו: אדרת, "מסכת עדויות כעדות לדרכי השיקום והתקומה לאחר חורבן הבית השני", עמ' 251-265. 38

היהודי כולו בארץ ישראל ובתפוצה לאחר החורבן, שנועד למקדש יופיטר על הקפיטוליום במקום מחצית השקל שהעלו יהודים למקדש.³⁹ אבל קיומה של יהדות זו מתאשר בעיקר מהתבוננות במהלך ההיסטוריה של עם ישראל בתקופת הבית השני, שהרי כיצד אפשר להסביר את המאבקים הגדולים שהתחוללו בתקופה זו החל ברפורמות של עזרא ונחמיה, דרך המאבק בהלניזם, וכלה בעוצמתן של המרידות היהודיות, מרד החשמונאים, מרד החורבן ומרד בר כוכבא ללא הכרה באחדותם של אותם כוחות מרכזיים בעם היהודי? אכן בשוליים התקיימו כיתות וקבוצות שדחו את היסודות המרכזיים שעליהם הייתה מושתתת "היהדות הרווחת", או שהם פירשו אותם באופן שונה, כמו כת קומראן והחוגים האנונימיים שבקרבתם התחברה הספרות הפסבדואפיגרפית האפוקליפטית כמו ספרות הנוך.⁴⁰ קווי הדמיון בין מגילות קומראן והספרות הפסבדואפיגרפית לבין התיאולוגיה הנוצרית הקדומה מעלים את האפשרות שחוגים אלה, שבחלקם קדמו להולדת הנצרות, הניחו את המסד שעליו התפתחה הדת החדשה, וממקורותיהם ינקה התיאולוגיה שלה. ואולם קיומם של זרמים שוליים אינה שוללת את קיומה של יהדות מרכזית בתקופת הבית, וכאמור אין להבין ולשחזר את התקופה על יסוד הטקסטים שהתחברו בקרב הקבוצות והכיתות האלה, כפי שכותבת ג'ודית לייה: "למרות הערפול בקצוות, השימוש במונח Ioudaioi (יהודים) ללא אפולוגטיקה גם בספרות הפגאנית וגם בכתובות יהודיות מורה על תפיסה קוהרנטית מספקת מבחוץ ומבפנים".⁴¹

מדרך הגדרתי את היהדות נובעת גם עמדתי בשאלת "היפרדות הדרכים". אני מצטרפת אל החוקרים הטוענים כי הנצרות שהופיעה על בימת ההיסטוריה במאה הראשונה לספירה כענף מתוך היהדות, הפכה להיות ישות דתית מובחנת

39 מלח' ז, 218. על מקומו של הפיסקוס יודאיקוס בהיפרדות הדרכים ראו: Heemstra, *The Fiscus Judaicus and the Parting of the Ways*; Feldman, *Jew and Gentile in the Ancient World: Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*, p. 45

40 על כת קומראן המייצגת זרם כיתתי שהתקיים בשולי היהדות של תקופת הבית השני ראו: קיסטר, "לתולדות כת האיסיים עיונים בחוון החיות, ספר היובלים וברית דמשק", עמ' 18-1. על אופייה הכיתתי של הספרות הפסבדואפיגרפית וזיקתה לנצרות ראו: Nir, *The Destruction Of Jerusalem and the Idea of Redemption in the Syriac Apocalypse of Baruch*, pp. 9-13; אפרון, חקרי התקופה החשמונאית, עמ' 56-62; אפרון, התהוות הכנסייה הנוצרית הראשונה, עמ' 231-281. ראו לעיל הערה 30.

41 Lieu "The Parting of the Ways: Theological Construct or Historical Reality?", p.10

ונפרדת בתהליך מהיר למדי, שהתרחש בפרק הזמן שבין חורבן הבית בסוף המאה הראשונה, ונמשך בעשורים הראשונים של המאה השנייה לספירה עד מרד בר כוכבא.⁴²

אף על פי שהנצרות בראשיתה לא הייתה דת אורתודוקסית ויש עדויות על ריבוי הקבוצות והזרמים בתוכה, הם כולם חלקו בסיס משותף – האמונה בישוע המשיח בן האלוהים, שבמותו על הצלב כיפר על חטאי האנושות, שקם לתחייה והוא עתיד לחזור כדי להשלים את הגאולה המובטחת. המחלוקת היו בפרקטיקות פולחניות, וברוח זו כתב וילקן:

אנחנו מחטיאים את אופייה של התנועה הנוצרית הקדומה אם אנחנו רואים אותה קודם לכול כהיסטוריה של מסורות נפרדות, הקיימות זו לצד זו, כשכל אחת עם ההיגיון וההתלכדות הפנימית שלה. "מרכז" התפתח ונוצר במהלך תקופה זו... מרכז זה לא ניתן להגדרה רק במונחים של דוקטרינה, כלומר במונחים של רעיונות דתיים, מכיוון שהוא כולל, בין שאר הדברים, התנהגות ודרך חיים, פרקטיקה פולחנית, ואפילו תחושה של "שייכות" לכנסייה, אם תרצו, ותחושה זו של זהות קהילתית הייתה קיימת הרבה לפני שהיו סטנדרטים מוגדרים כדי למדוד אותה.⁴³

עולם האמונות של הדת החדשה והתיאולוגיה שלה משתקפים במקורות המוקדמים ביותר המצויים בידינו – הברית החדשה וחיבורים אפוקריפים שאינם נכללים בקנון. אומנם מקורות אלה מתבססים על כתבי הקודש היהודיים, והם אימצו גם חלק מדרכי הפרשנות של כתבי הקודש האלה בידי יהודים, אבל קו גבול ברור

Dunn, *The Partings of the Ways*, xviii; Wilson, *Related Strangers: Jews and Christians 70-170 CE*, pp. 285-288, 306 n. 37; Bauckham, "The Parting of the Ways," pp. 135-151; Tompson, "The wars against Rome, the rise of Rabbinic Judaism and of Apostolic Gentile Christianity, and the Judaeo-Christians: elements for a synthesis", pp. 1-31; Enslin, "Parting of the Ways", pp. 177-197; Murray, "The Parting of the Ways", pp. 42-44; Martin, *A House Divided: The Parting of the Ways Between Synagogue and Church*; Isaac, *Jésus et Israël*; Heemstra, *The Fiscus Judaicus and the Parting of the Ways*, pp. 182-235

Wilken, "Diversity and Unity in Early Christianity", pp. 109-110; Donahue, "Jewish Christianity in the Letters of Ignatius of Antioch", p. 92

מפריד בינם לבין עולמה של היהדות המרכזית. ו"קו גבול" משמעו, שבהופעת הנצרות במאה הראשונה לספירה היה חידוש שלא היה לו תקדים בזרמים המרכזיים של יהדות הבית השני. החידוש היה בפרשנות השונה של הנצרות לעמודי התווך שעמדו בבסיס היהדות כפי שהגדירים דאן: התורה, שהנוצרים לא ראו בה את הביטוי לברית שבין עם ישראל לאלוהים, ושהציות למצוותיה, ובייחוד קיום ברית המילה, שבת ודיני מאכלות, לא נתפס כאמצעי לחברות בברית זו וכדרך לגאולה; הבחירה ו"עם הברית", שהנוצרים פירשו כמכוונים לא לעם ישראל אלא לעדה הנוצרית ולנוכרים שבתוכה; המקדש הגשמי ופולחן הקורבנות, שהנוצרים דחו אותם וראו בעדה עצמה את המקדש הרוחני החדש; והמונותאיזם, שהנוצרים הגדירו אותו מחדש כך שיכלול את ישוע כריסטוס כדמות אלוהית או קרובה לה, וכמי שעומד במוקד האמונה והפולחן.⁴⁴

מארבעת עמודי התווך האלה מצביעים חוקרים על חשיבות המקדש בהיפרדות הדרכים. לדעת ר' באוקהם,⁴⁵ היחס של הנוצרים למקדש והפרשנות הנוצרית החדשה שהם נתנו לו מאפשרים להבין את הדינמיקה הפנימית שהובילה את הנצרות מקבוצה בתוך היהדות הרווחת (common Judaism) לקהילה נפרדת ממנה. הכנסייה הקדומה בירושלים ראתה את עצמה כמקדש האסכטולוגי החדש של אלוהים, שבו התגשמה הבטחתו לשכון בקרב עמו באמצעות כריסטוס.⁴⁶ תפיסה זו אפשרה את הכללתם של הנוכרים במקדש החדש ואת כניסתם לברית עם האלוהים, ויש בה כדי להסביר את הפרשנות החדשה שנתנה הנצרות לעמודי התווך האחרים (הבחירה, התורה והמונותאיזם): עם הכללתם של הנוכרים בברית, עם ישראל לא היה עוד העם הנבחר, וגם השמירה על תורת משה לא הגדירה עוד את עם הברית. בפרשנות הנוצרית החדשה לבחירה ולתורה ראו ראשי היהדות הרווחת את ההתכחשות הנוצרית לזהות היהודית.⁴⁷

Dunn, *The Partings of the Ways*, pp. xxiv-xxviii, 47-48 44

Baukhham, "The Parting of the Ways", p. 191 45

בדומה לתפיסה שרווחה בקומראן ולפיה הכת עצמה היא תחליף למקדש. ראו: סרך היחד 46

ה: 5-10, והביטוי "מקדש אדם" בפלורילגיום 6 (4Q174Florilegium).

47 הקשר שבין הדימוי של הקהילה כמקדש והכללתם של הנוכרים בברית באים לביטוי באיגרת

אל האפסים ב: 11-22 והראשונה לפטרוס ב: 4-10. ראו עוד: הראשונה אל הקורנתים ג:

16; השנייה אל הקורנתים ו: 16; אל העברים יג: 15-17; חזון יוחנן יא: 1-2; דידכה י: 2;

ברנבא ד: 11; ו: 15; טז; איגנטיוס, אל האפסים ט: 1.

הפרשנות החדשה של עמודי התווך היא פועל יוצא מן הכריסטולוגיה, מן האמונה בישוע המשיח, שהוא הלב הפועם של אמונה זו על כל פלגיה, והיא גם שהולידה חוון גאולה חדש שכמותו לא נודע עד אז ביהדות. יהדות העת העתיקה איננה מכירה בדמות של משיח גואל ניסי על-אנושי בכלל, ומשיח כמו ישוע כריסטוס בפרט, המוצג כבן אלוהים או כאלוהים עצמו, שמחליף את פולחן הקורבנות במקדש, שהאמונה בו כרוכה בביטול התורה ומצוותיה והוא מביא ישועה אישית למאמיניו באמצעות קורבן גופו. בניגוד לתפיסת הגאולה הלאומית, הארצית וההיסטורית שרווחה בחוגים המרכזיים ביהדות הבית השני, שנתלתה בדמותם של מושיעים שפעלו בממדי זמן ומקום, ומשימותיהם והצלחותיהם היו מוגבלות וארעיות, הגאולה שמציעה התיאולוגיה הנוצרית למאמיניה היא גאולה אישית, שתובעת מהם להזדהות עם דרך הייסורים של ישוע כריסטוס, מותו ותחייתו, שמייחלת לקץ העולם הזה ומבטיחה תחייה במלכות אלוהים החדשה.⁴⁸ האמונה במשיח גואל אסכטולוגי וטרנסצנדנטי כזה אין לה תקדים ביהדות הבית השני, והיא שרטטה במובהק את קו הגבול המפריד בין הנצרות ליהדות כבר בעת ההיא – מאז שלהי המאה הראשונה לספירה.

יש בידינו עדויות רבות שתהליך ההיפרדות בין הנצרות ליהדות התחולל בסוף המאה הראשונה ובראשית המאה השנייה. על תהליך זה מעידים המקורות הנוצריים, היהודיים והרומיים. לא אמנה כאן את כל העדויות שבידינו, שכן הוקדשו להן מחקרים שלמים, אבל אצביע רק על כמה מהן למען שלמות הדיון.⁴⁹ האיגרות של פאולוס, שהן הרובד הקדום ביותר בחיבורי הברית החדשה, מבטאות קו שבר ברור עם היהדות: "כי האדם אינו נצדק מתוך מעשי התורה, אלא על ידי אמונת המשיח ישוע, האמנו גם אנחנו במשיח ישוע, למען נוצדק מתוך אמונת המשיח ולא מתוך מעשי התורה, שכן, מתוך מעשי התורה לא יוצדק כל בשר" (אל הגלאטים ב: 16). במוקד דבריו העמיד פאולוס את הניגוד שבין "מעשי התורה" לבין האמונה. על פי קביעתו אין אדם נושע מתוך "מעשי התורה", כלומר על ידי קיום מילה, איסורי מאכלות, שמירת שבת ושאר המצוות היהודיות

48 אפרון, ראשית הנצרות ואפוקליפטיקה, עמ' 15-16; אפרון, "חוון הגאולה בימי שיבת ציון", עמ' 29-32.

49 ראו בעניין זה את ספרו החשוב והמקורי של רובינסון: *Robinson, Ignatius of Antioch and the Parting of the Ways*, הנמצא בתשתית הדיון שלי בשאלת היפרדות הדרכים.

שבתורה, אלא על ידי האמונה בישוע, שבענותו, מותו ותחייתו הופך את בני האדם לצדיקים. משמעות קביעה זו היא, ששום יהודי לא ייושע אם ישמור על יהדותו, ושהברית המקורית, ברית סיני, איננה תקפה עוד, כפי שאומר הייקי רייסנן: "התביעה הזאת לבלעדיות סוטריולוגית חושפת את עומק השבר שבין היהדות לבין פאולוס. בעבור היהודים, האמונה בישוע הייתה כרוכה בצעד חדש. היהודי היה צריך לקבל בישוע הוא המשיח, ושעידן אחרית הימים החל. הוא היה צריך להיכנס לקהילה החדשה, שהייתה מובחנת, חברתית, מבית הכנסת... בקצרה, היהודי, כמו הגוי, היה צריך להמיר את דתו... השבר עם היהדות נעשה בלתי נמנע ברגע שבו נטען שרק האמונה בישוע מובילה לישועה".⁵⁰

חיוזק למסקנות אלה מציע מחקרו של וין א' מיקס, שבתן את היחסים בין הקהילות שייסדו פאולוס ותלמידיו בערים באגן הצפוני-מזרחי של הים התיכון, לבין הקהילות היהודיות המאורגנות שהיו באותן ערים, כפי שאלה משתקפים באיגרות. מסקנתו היא, שאף על פי שכתבי הקודש היהודיים עיצבו את זהותן הנוצרית של קהילות אלה, הן התפתחו בהשפעת עימותים ואמונות פנימיים ובזיקה ברורה לחברה הפגאנית הסובבת אותם, וללא מגע ישיר עם הקהילות היהודיות שבאותן ערים או תלות בהן. לדבריו, בסוף המאה הראשונה לספירה ואף לפני כן הייתה התנועה הנוצרית עצמאית מבחינה חברתית ובלתי תלויה בקהילות היהודיות בערי האימפריה.⁵¹

מתקופה זו יש גם עדויות על מתחים בתוך בתי הכנסת בין יהודים, שמייצגים את הזרם המרכזי של היהדות, לבין נוצרים-יהודים, שגורשו מבתי הכנסת בגלל אמונתם בישוע.⁵² בספר מעשי השליחים, שנהוג לתארכו לשנות השמונים של

Raisanen, "Galatian 2.16 and Paul's Break with Judaism", pp. 543-553 50

Meeks, "Beaking Away: Three New Testament Pictures of Christianity's Seperation 51
from the Jewish Communities", pp. 93-115
מתי, שלדעתו משקפים את ההיפרדות בין יהודים לנוצרים כבר בסוף המאה הראשונה
ובראשית המאה השנייה.

52 מעשי השליחים כב: 19; כו: 11; מתי י: 17; כג: 34; מרקוס יג: 9; לוקס כא: 12; הראשונה
אל התסלוביקאים, ב: 14; יוחנן, ט: 22; יב: 42; טז: 2; הוצאתם של הנוצרים מבתי הכנסת
נקשרת לברכת המינים, וראו על כך להלן, הימסטר Heemstra, *The Fiscus Judaicus*
(and the Parting of the Ways, p. 185 צודק שהכוונה היא בראש ובראשונה לנוצרים-
יהודים.

המאה הראשונה לספירה,⁵³ מסופר (יא: 26) שהעדה הנוצרית באנטיוכיה שבסוריה קיבלה שם חדש – "משיחיים" (כריסטיאנים) על שם כריסטוס – והקהילה נקראת אקלסיה, מונח המתיחד לכנסייה: "שנה תמימה התארחו (בר נבא ושאוּל) אצל הקהילה ולימדו קהל רב. ובאנטיוכיה לראשונה כינו את התלמידים 'משיחיים'" (כריסטיאנים). המונח "משיחיים" (כריסטיאני) מופיע במקומות נוספים בברית החדשה (מעשי השליחים כו: 28; הראשונה לפטרוס ד: 16), וכך גם המונח "אקלסיה", הנזכר בפסוק המפורסם (מתי טז: 18) שבו אומר ישוע לפטרוס: "וגם אני אומר לך כי אתה כיפא (פטרה = סלע) ועל הצור הזה אבנה את קהילתי ושערי שאול לא יגברו עליה. אתן לך את מפתחות מלכות השמים וכל מה שתאסור על הארץ יהיה אסור בשמים וכל מה שתתיר על הארץ יהיה מותר בשמים".⁵⁴ על מקומה של אנטיוכיה בתהליך התגבשותה של הדת החדשה מעיד גם איגנטיוס, בישוף העיר, בשבע איגרות שכתב לקהילות נוצריות שונות בדרכו לרומא, שם הוא מת מות מרטיריון.⁵⁵ באיגרות אלה מראשית המאה השנייה לספירה באה לידי ביטוי תודעה נוצרית מוגדרת, מובחנת ונפרדת מן היהדות.⁵⁶ הוא פונה לקהילות הנוצריות באפסוס, מגנסיה, טראלס, טרואס, פילדלפיה, רומא וסמירנה לא בשם "יהודים" ולא בשם "ההולכים בעקבות ישוע" (followers of Jesus), אלא בשם "כריסטיאנים", כלומר "משיחיים", דהיינו "נוצרים". יתרה מזאת, אצל איגנטיוס מופיע לראשונה גם שם העצם "נצרות" (כריסטיאניסמוס) בזיקה לישות דתית נפרדת, שעומדת כנגד ה"יהדות" (יודאיסמוס), ניגוד שמבוסס ככל הנראה על הניגוד שמציב ספר מקבים ב (ב: 21; ד: 13) בין יודאיסמוס לבין הלניסמוס.⁵⁷ המונח המגדיר את הקהילה הנוצרית שאליה פונה איגנטיוס איננו

53 על זמן חיבורו של ספר מעשי השליחים ראו: Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, pp. 51-55

54 Barnard, "The Background of St. Ignatius of Antioch", p. 196
ראו גם מתי יח: 17; מעשי שליחים ח: 2, 3; ט: 31; יא: 22, 26; טז: 5; הראשונה אל הקורינתים א: 2; ד: 17 ועוד.

55 על האיגרות, מספרן, מידת מהימנותן ותיארוכן ראו: Foster, "The Epistles of Ignatius of Antioch (Part I)", pp. 487-492

56 Robinson, *Ignatius of Antioch and the Parting of the Way*

57 שם העצם "נצרות" מופיע לראשונה באיגרת אל המאגנסים י: 3; אל הרומים ג: 3; אל הפילדלפים ו: 1; והשוו: המרטיריון של פוליקרפוס 10; קלמנט אלכסנדרינוס, Strom. VII.1
Donahue, "Jewish Christianity in the Letters of Ignatius of Antioch", p. 88

הסינגוגה, בית הכנסת, אלא אקלסיה, ואיגנטיוס הוא הראשון ששמשמש במונח "כנסייה קתולית" כדי להדגיש את האוניברסליות שלה.⁵⁸ איגנטיוס מציג מדרג כנסייתי ברור, המורכב מבישופים (אפיסקופים) שהיו מנהיגי הקהילה, זקנים (פרסביטרים) ושמשים (דיאקונים), והוא חותר לאיחוד הכנסיה בהנהגתו של הבישוף כדרך היחידה להבטיח את אחדותה ואת אמונתה האורתודוקסית.⁵⁹ אצל איגנטיוס כבר קיים פולחן נוצרי ברור שבמרכזו שני הסקרמנטים העיקריים, הטבילה והאזכריסטיה, והיום הקדוש אצל איגנטיוס איננו שבת אלא יום ראשון, הוא יום האדון.⁶⁰

איגנטיוס מכיר את המסורת הנוצרית המצויה בכרית החדשה.⁶¹ גם אצלו, כמו אצל פאולוס, התשועה מושגת באמצעות המשיח/כריסטוס ולא על ידי התורה. הוא מדגיש אפוא את מה שהוא בעצם החידוש המהותי של הנצרות – האמונה במשיח ישוע, שבלידתו, סבלו ותחייתו מביא למאמיניו את הגאולה. התורה היא נקודה יסודית שמפרידה בין איגנטיוס למתנגדיו הנוצרים-היהודים, ולכן כדי להיושע עליהם לעזוב את התורה ולפנות לבשורה/לאוונגליון.⁶²

איגנטיוס מייצג את העמדה הדומיננטית בכנסייה של זמנו, והוא רק דוגמה לספרות נוצרית עשירה למדי מן המאה השנייה לספירה ולאחריה, ומתוכה משתקפת תודעה ברורה, שהדרכים בין שתי הדתות כבר נפרדו. היהדות נתפסת כדרך ללא מוצא וליהודים אין כל סיכוי אלא לקבל את האמונה בישוע ולהצטרף לכנסייה. אומנם ייתכן שאיגנטיוס מייצג את החוגים הנוצריים האורתודוקסים שחתרו להיפרדות, כפי שטוענים מצדדי אי-ההפרדות, אבל סבירה ביותר האפשרות שהוא מייצג נוצרים רבים בני זמנו ובייחוד את הדרגים

58 "קתולי" מיוונית katolikos – כללי, כוללני. איגנטיוס, אל הסמירנים 8: 1.

59 אל האפסים א: 1-2, 20; אל המגנסים ו: 13; אל הטראלים ב-ג, 7; אל הפילדלפים, א: 1-2. ראו גם: דיכזה, 15. Donahue, "Jewish Christianity in the Letters of Ignatius of Antioch", pp. 91-92; Foster, "The Epistles of Ignatius of Antioch (Part 2)", pp. 2-5

60 אל המגנסים ט: 1.

61 הוא מזכיר את פאולוס (אל האפסים יב: 2; אל הרומים ד: 3), הוא הכיר את האיגרת הראשונה לקורינתים ואת האוונגליון של מתי או את המסורת ששולבה בו, וניכרת אצלו קרבה לדרך המחשבה של המסורת היוחננית. Barnard, "The Background of St. Ignatius of Antioch", pp. 203, 205; Foster, "The Epistles of Ignatius of Antioch (Part 2)", pp. 8-10

Donahue, "Jewish Christianity in the Letters of Ignatius of Antioch", p. 88 62

המובילים שלהם;⁶³ ומנגד, מקורות נוצריים שמהם מצטיירת תמונה אחרת אינם בנמצא.

המקורות היהודיים והרומיים מאשרים את התמונה בדבר היפרדות מוקדמת בין הנצרות ליהדות. ההנהגה היהודית מגיבה לפעילותם המיסיונרית של נוצרים בבתי הכנסת בהתקנת ברכת המינים, שנתקנה לפי המסורת התלמודית לקראת סוף המאה הראשונה בבית מדרשו של רבן גמליאל ביבנה.⁶⁴ ברכה זו אינה אלא קללה על המינים שנכללת בתפילת העמידה, הנאמרת שלוש פעמים ביום ומטרתה הייתה להרחיק את היהודים-הנוצרים מבתי הכנסת ומהחברה היהודית. נוסף על ברכת המינים הטילו חכמים בתקופת יבנה שורה של איסורים על מגע עם המינים כדי לשים חיץ בין הנוצרים לבין היהודים.⁶⁵

אף כי יש הנוטים לראות במינים מונח המכוון לכל מי שסטו מן הנורמות הפרושיות,⁶⁶ ואחרים שמערערים על עצם קיומה של קללה כזאת בתפילת העמידה במאה הראשונה לספירה,⁶⁷ רוב החוקרים מסכימים שמונח זה מכוון בעיקר

63 על השאלה באיזו מידה הסופרים הנמנים עם העילית מייצגים את דעת הרבים ראו: L. Gernet, *Le genie grec dans la religion*, in: Brown, *Through the Eye of a Needle*, p. xxiv

64 "שמעון הפקולי הסדיר י"ח ברכות לפני רבן גמליאל על הסדר ביבנה. אמר רבן גמליאל לחכמים: כלום יש אדם שידוע לתקן ברכת המינים? עמד שמואל הקטן ותקנה" (בבלי, ברכות כח ע"ב). ירושלמי, ברכות פ"ד ח ע"א: "של מינין כבר קבעו חכמים ביבנה". אבות הכנסייה חוזרים על הטענה שהיהודים מקללים את הנוצרים בבתי הכנסת שלהם, והראשון שבהם יוסטינוס מרטיר, ב"דיאלוג עם טריפון היהודי", המזכיר תשע פעמים שהיהודים מקללים את כריסטוס או את המאמינים בו בבתי הכנסת שלהם: דיאלוג עם טריפון היהודי, מהד' רוקח, טז (עמ' 79), צג (עמ' 234), צה (עמ' 237), צו (עמ' 237), קח (עמ' 254), קלג (עמ' 304).

65 כנאמר למשל בתוספתא (חולין ב, כ-כא [מהד' צוקרמנדל, עמ' 503]).

66 Katz, "The Rabbinic Response to Christianity", pp. 287-293; Schremer, *Brothers Estranged*, pp. 3-19; 78-86. לדעת שרמר, המונחים "מינים" ו"מינות" בספרות התנאית מתייחסים ליהודים שסטו והפרידו עצמם מן הקהילה – שומרונים, גנוסטיקנים, בייטוסים, כת מדבר יהודה וכיתות של עובדי אלילים – לא מתוך מניעים תיאולוגיים אלא מתוך מניעים חברתיים, והדיון של החכמים במינות נסב על שאלת גבולותיה החברתיים של הקהילה היהודית.

67 Langer, *Cursing the Christians? A History of the Birkat HaMinim*. pp. 16-39. לדעתה נולדה ברכת המינים כתשובה לנצרות, אבל רק בימיהם של אפיפינוס (370 לסה"נ) והירונימוס (ראשית המאה החמישית), המעידים במפורש על קיומה.

ליהודים־הנוצרים או לנוצרים בכלל.⁶⁸ העובדה כי מרבית המקורות העוסקים ב"מינים" הם בני דור יבנה ולאחר מכן ניכרת הפחתה משמעותית בהריפותה של הבעיה, יכולה להצביע על כך שנוכחותם של ה"מינים" העסיקה את יהודי ארץ ישראל בתקופה זו. נכון שמקורות אלה גם מעידים שיהודים ונוצרים המשיכו לקיים מגעים יומיומיים אלה עם אלה. אבל מה שחשוב לעניינינו הוא, שהמנהיגים היהודים בני התקופה, וודאי חוגים בציבור המושפעים מהם, הבחינו שמשוהו חדש הופיע בסביבתם, והחידוש הזה אינו עוד זרם יהודי, אלא כזה שחותר תחת היהדות שהם מכירים ונוהגים על פיה, ויש לחשוש מפניו ולהסתייג ממנו.

המקורות הרומיים מאשרים את קיומה של הנצרות כישות דתית נפרדת מן היהדות כבר באמצע המאה הראשונה ובראשית המאה השנייה לספירה.⁶⁹ הם התייחסו ליהודים כקבוצה אחת ולא עשו כל הבחנה בין קבוצות בתוכם. אבל כפי שהם הבחינו בין יהודים לשומרונים, הם גם התייחסו לנוצרים כקבוצה מובחנת ולא כעוד קבוצה של יהודים.⁷⁰ קלסוס, הפילוסוף היווני, שחי ופעל בסוף שנות השבעים של המאה השנייה ככל הנראה, הבחין בין היהודים לבין חסידי ישוע הנוצרים שבהם הוא ראה קבוצה של אנשים בעלי אמונות, פולחן דתי ואורח חיים משותפים, שבמוקד שלהם האמונה בישוע, שהוא מושא הפולחן.⁷¹

ההיסטוריון הרומי טקיטוס, שכתב בראשית המאה השנייה לספירה על השקפה ברומא, שאירעה בשנת 64 לספירה, ונרון האשים את הנוצרים בגרימתה, אינו קורא להם יהודים אלא "כריסטיאנים", והוא מסביר שכינוי זה בא מכריסטוס, ושמקורה של אמונה זו בארץ ישראל.⁷² פליניוס הצעיר שימש נציב בתינייה ופונטוס בשנים 111-113 לספירה, ומאיגרתו לטריאנוס משנת 111 עולה, שהנוצרים הם קבוצה מוכרת, בעלת פולחן וליטורגיה עצמאיים, שיש לה מספר רב של מאמינים מכל המעמדות, שנוכחותם נתפסת כסכנה לעולם הפגאני והם

Schiffman, *Who Was A Jew?* pp. 53-67; Teppler, *Birkat haMinim*, pp. 133-296 68

Benko, *Pagan Rome and the Early Christians*, pp. 1-29; Lieu, "The Parting of the 69
Ways: Theological Construct or Historical Reality?", p. 109

Feldman, *Jew and Gentile in the Ancient World: Attitudes and Interactions from 70
Alexander to Justinian*, pp. 45-51; Lieu, *ibid*, pp. 110-113

71 נגד קלסוס ג, 10-12; קלסוס, תורה האמת (Ἀληθὴς Λόγος), רוקה, היהדות והנצרות בראי
הפולמוס הפגאני, עמ' 49-108; Wilken, "Diversity and Unity in Early Christianity",
pp. 107-108

72 קורנליוס טקיטוס, ספרי השנים, 15, 44 (תרגום דבורצקי, עמ' 318).

עומדים למשפט.⁷³ גם רדיפות הנוצרים שהחלו במאה השנייה מעידות על תפיסתם כקבוצה נפרדת, ושאינן הם נכללים בהגנה שניתנה ליהודים כ"דת מוכרת" – religio licita.⁷⁴ מאריוס הימסטרה קושר את הרפורמה שעשה הקיסר נרווה בשנת 96 לספירה בפיקוס יודאיקוס להיפרדות הדרכים בין הנצרות ליהדות. לאחר שנים של מדיניות נוקשה בגביית המס מן היהודים בשלטון דומיטיאנוס, הגדיר נרווה מחדש מי החייבים במס – יהודים שנשאר נאמנים למנהגי אבותיהם.⁷⁵ בעקבות הגדרה זו, שהדגישה את ההיבט הדתי ביהדות ופחות את ההיבט האתני, לא נחשבו עוד הנוצרים-היהודים בעיני השלטון הרומי ליהודים, הם לא נכללו עוד בהגנה שנתנה להם היהדות כדת מוכרת והם שוחררו מהחובה לשלם את המס היהודי. הימסטרה מצביע על הזיקה שבין ההגדרה של נרווה והתקנתה של ברכת המינים וגירוש הנוצרים מבתי הכנסת, שהתרחשו באותו הזמן בערך, להתפתחות התפיסה בקרב הנוצרים שהם היהדות האמיתית, תפיסה הבאה לידי ביטוי בחזון יוחנן (ז: 1-8), באיגרת אל העברים (ח: 1-13) ובאוונגליון של יוחנן.⁷⁶ לדברי רובינסון: "נראה של'נצרות' היה משהו שהבדיל אותה מן היהדות בדרך ששום קבוצה יהודית אחרת לא עשתה זאת. עם ה'נצרות' איננו עוסקים עוד באחת מהיהודיות הרבות בעולם העתיק; יש לנו עניין עם יהדות שהייתה מובחנת באופן ייחודי מכל הקבוצות האחרות שנקראות יהודיות".⁷⁷

אינני טוענת שבתקופת ההיפרדות ולאחריה לא התקיימו קשרים חברתיים וכלכליים בין נוצרים ליהודים, ושלא היו השפעות הדדיות בין שתי הדתות, שהרי מדובר בבני אדם במציאות דתית וחברתית מתפתחת ודינמית, שלעולם אינה הרמטית וסגורה. על קיומם של מגעים כאלה יש לנו עדויות מפורשות.⁷⁸

73 גאיוס פליניוס קאקיליוס סקונדוס, המכתבים, ספר 10: 96-97 (תרגום קולמן, עמ' 356-357).

74 Sherwin-White, "Early Persecution and Roman Law Again", pp. 199-213 רוקה, היהדות והנצרות בראי הפולמוס הפאגני, עמ' 4-7; עמית, תולדות הקיסרות הרומית, עמ' 312-315.

75 Cassius Dio, *Hist. Rom.* 65.7.2

76 Heemstra, *The Fiscus Judaicus and the Parting of the Ways*, pp. 81-91, 179-235

77 Robinson, *Ignatius of Antioch and the Parting of the Ways*, p. 237

78 ראו למשל: איגנטיוס, אל המגנסים י: 3. כל התופעה של הנצרות היהודית מעידה על כך. Parkes, *The Conflict of the Church and the Synagogue: A Study in the Origins of Anti-Semitism*, pp. 118-119; Lieu, "The Parting of the Ways", pp. 110-110, 112-113; Meeks, "Beaking Away: Three New Testament Pictures of Christianity's Separation from the Jewish Communities", p. 114

האיסורים שמטילים החכמים על מגע ומשא עם מינים מעידים שמגעים כאלה אכן התקיימו, ואישוש לכך מצוי בממצא הארכיאולוגי.⁷⁹ אני גם מסכימה לגמרי עם תומכי אי־ההיפרדות, שבמאות הבאות, בתקופה שמצדדי אי־ההיפרדות נוטים למצוא בה את ההוכחות לתפיסתם, ובמיוחד במרחב של הנצרות הסורית, התקיימו זיקות והשפעות רעיוניות הדדיות בין שתי הדתות, כפי שהדבר בא לידי ביטוי בתלמוד הבבלי ובמדרשים בתר־בבליים.⁸⁰ אבל יחד עם מגעים אלה ראו הקהילות הנוצריות והיהודיות את עצמן כבעלות זהות נפרדת.⁸¹

בניגוד לעמדות הרווחות במחקר אין ספר זה עוסק בחיפוש אחר דמותו ההיסטורית של יוחנן המטביל, אם כי השאלה באיזו מידה משקפים המקורות היבטים היסטוריים אותנטיים בדמותו של יוחנן עולה פעמים מספר. במיוחד נידונה שאלה זו בנוגע לאזור פעילותו בעבר הירדן, שנחשב לאחד ההיבטים המהימנים, ואני אף מעלה השערה שמן המקורות משתקף אולי זיכרון היסטורי הקושר את יוחנן לאזור הזה. אבל גם בעניין זה קיימת האפשרות שהזיכרון התפתח על יסוד הסיפור התיאולוגי ולא על יסוד המציאות ההיסטורית הריאלית. אפשר גם לטעון כי חשיבותו של יוחנן המטביל בתיאולוגיה הנוצרית כמבשרו של המשיח וסולל דרכו יכולה הייתה להתפתח על יסוד מקומו המרכזי בקרב חוג תלמידיו וההערצה שהם רחשו לדמותו ההיסטורית. טענה זו מניחה שהייתה קיימת כת יוחננית, שהאמינה כי יוחנן הוא המשיח, והישענותם על דמותו המוכרת והנערצת מן העבר הקרוב יכולה הייתה לסלול את דרכה במאבק על מקומה בקרב הקהילות היהודיות והיהודיות – הנוצריות.

השאלה היא האם התקיימה כת יוחננית, ואם כן מה אנחנו באמת יודעים עליה ועל מקומה במאה הראשונה לספירה? בפרק הרביעי תיבחן אפשרות זו, ואני מנסה להוכיח שאין היא ניתנת לביסוס. הטענה שהכסות התיאולוגית הכריסטולוגית של יוחנן המטביל התפתחה על יסוד דמותו ההיסטורית, טענה זו נטענת כלפי כל הדמויות האוונגליות ובראשן ישוע עצמו. אינני טוענת שאין בסיס היסטורי ריאלי ביסוד התיאורים של דמויות אלה, אלא שאי אפשר לחשוף

Lieu "The Parting of the Ways": Theological Construct or Historical Reality?", 79 p. 114; Alexander, 'The Parting of the Ways' from the Perspective of Rabbinic Judaism", pp. 15-16

80 על ההשפעות הנוצריות בתלמוד הבבלי ראו: אפרון, התהוות הכנסייה הנוצרית הראשונה, עמ' 207-230; Nir, *The Destruction Of Jerusalem and the Idea of Redemption in the Syriac Apocalypse of Baruch*, pp. 7-8

Robinson, *Ignatius of Antioch and the Parting of the Ways*, p. 235 81

אותו מבעד למעטפת התיאולוגית הניבטת מן המקורות שבידינו מבלי ליפול למלכודת של הנחות והשערות לא מבוססות.

ההצעות לתאר את יוחנן המטביל כחבר בכת קומראן או כמי שגדל בקרבה, נותרו ללא בסיס מוצק, ומרבית החוקרים דחו אותן כפי שאומר קאזמיירסקי: "בעוד שיכולים להיות כמה קוים מקבילים בין הפרקטיקות שלו לאלה של קומראן, נראה אולי סביר יותר שסגנון החיים שלו והטפתו היו תוצאה של תובנה ייחודית לו, שהייתה מבוססת על אותם ערכים שהשפיעו על האיסיים ועל אחרים בדור שלו, אבל לא על שום קשר ישיר עם הקבוצה עצמה".⁸² בהתאם לכך מדגישים החוקרים לצד קווי הדמיון את קווי השוני בין יוחנן לבין הכת: ההכרזות של יוחנן היו רדיקליות יותר; הציפייה האסכטולוגית הייתה מיידית יותר; הקריאה לתשובה הייתה דחופה יותר; טבילת יוחנן הייתה טבילה חד־פעמית, פומבית והוא זה שניהל אותה בשונה מהטבילות שנהגו בכת, שהיו טבילות חוזרות ונשנות ולא נוהלו בידי אדם אחר. בשונה מהמגילות יוחנן לא עסק בפרשנות התורה וההלכה, והחשוב ביותר – יוחנן המטביל היה נביא מיסיונר, שקרא לכל ישראל לחזור בתשובה, לעומת כת קומראן שלא עסקה כלל במיסיון אלא הייתה כת מסתגרת ופורשת שיצאה למדבר כדי להתבדל משאר העם.

טבילת ישוע בידי יוחנן נחשבת לאחד האירועים ההיסטוריים האותנטיים בהתבסס על אמת המידה של "המבוכה" הרווחת בחיפוש אחר דמותו ההיסטורית של ישוע. אחת הגישות החדשות הרווחות במחקר משנות השמונים והתשעים של המאה העשרים היא הניסיון להציב אמות מידה שתאפשרנה לנתח את המקורות ניתוח אובייקטיבי יותר, וכך להגיע אל הגרעין ההיסטורי של האירועים המתוארים.⁸³ אמת מידה זו מתמקדת בפעולות או באמירות של ישוע שהיו מנוגדות למגמותיה של הכנסייה הקדומה והיה בהן כדי להביך אותה. אמת מידה זו מתבססת על ההנחה שהכנסייה הקדומה לא הייתה "ממציאה" מסורת שהיה

82 Webb, Kazmierski, *John the Baptist Prophet and Evangelist*, p. 29, וראו בדומה לו: "John the Baptist and his Relation to Jesus", p. 207; Dapaah, *The Relationship between John the Baptist and Jesus of Nazareth*, pp. 50, 52; García Martínez and Barrera, *The People of the Dead Sea Scrolls: Their Writings, Beliefs and Practices*, pp. 205-206; Charlesworth, "John the Baptizer and Qumran Barriers in Light of the Rule of the Community", pp. 358-359; Stegemann, *The Library of Qumran, On the Essenes, Qumran, John the Baptist, and Jesus*, pp. 221-225

83 Meier, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus, I*, ראו: pp. 167-195

בה כדי להביכה או להחליש את מעמדה בוויכוחיה עם מתנגדיה. יתרה מזאת, בתהליך התפתחותה של המסורת הנוצרית אפשר להבחין בניסיונות של הכנסייה לטשטש ולהעלים במכוון מסורות מביכות כאלה. יש איפוא להניח שמסורת ממין זה, שהצליחה לשרוד ולשמור על גרעינה המקורי, היא מהימנה. הדוגמה הבולטת לאמת מידה זו היא טבילת ישוע בידי יוחנן המטביל. בתיאור של מרקוס בא ישוע להיטבל אצל יוחנן ב"טבילה של תשובה לשם סליחת חטאים" (א: 4-12). השאלה המביכה שעמדה לפני הכנסייה הקדומה הייתה: כיצד ייתכן שישוע המשיח, שאין בו כל רבב ובמותו כיפר על חטאי האנושות כולה, צריך להיטבל בטבילה "לשם סליחת חטאים", וכיצד ייתכן שהמשיח, שנולד מרוח הקודש, צריך להיטבל בידיו של יוחנן המטביל הנחות ממנו? כדי לפתור מבוכה זו מביא מתי דוֹ־שיח בין יוחנן המטביל לישוע לפני הטבילה ובו מודה יוחנן בגלוי בנחיתותו ובכך שאינו ראוי להטביל את ישוע: "אני צריך להיטבל אצלך, ואתה בא אלי?", והוא מטבילו לבסוף רק כדי שתתמלא התוכנית האלוהית: "הנח כעת. כי כן יאה לנו למלא את הצדקה" (מתי ג: 13-15).

עם זאת, למרות האופטימיות השוררת כיום במחקר בדבר האפשרות להגיע אל דמותו ההיסטורית של יוחנן המטביל, והמחקרים הרבים הנכתבים בכיוון זה, המקורות העיקריים שבידינו נותרו ללא שינוי: (א) פסקה בודדת על יוחנן המטביל, המשולבת אצל יוספוס בחיבורו קדמוניות היהודים, וכפי שאני מבקשת להוכיח איננה מידו של ההיסטוריון היהודי, שחי במחצית השנייה של המאה הראשונה לספירה, אלא תוספת נוצרית או יהודית־נוצרית שנתחבה לתוך הטקסט באחד משלבי העתקתו. (ב) האוונגליונים, שנכתבו במחצית השנייה של המאה הראשונה לספירה, כמה עשרות שנים לאחר מותו המשוער, וכספרי קודש נוצריים הם משקיפים על סיפור לידתה של הנצרות, גיבוריה ומחולליה כבר מנקודת ראות נוצרית, קְרִיגְמַטִית, וזו הכתיבה את דרכי עיבודו ועיצובו של החומר שברשותה. כפי שטוען וולטר וינק:

האוונגליסטים לא היו מעוניינים בהיסטוריה מדעית אלא בתשועה. הם כתבו לא כדי לשמר דוחות מדויקים אלא כדי ליצור ולחזק מאמינים. למעשה, כאשר ניתחו את היחידות הבודדות של המסורת האוונגלית בהתאם להיסטוריה של המסירה שלהן (ביקורת הצורה, form criticism), התברר שאין כמעט מילה באוונגליונים שאיננה צבועה באמונה של הכנסייה.⁸⁴

חיבורים אלה הם בראש ובראשונה מקורות לא להכרת דמויותיהן ההיסטוריות של האישים העומדים במרכזם, אלא לאופן שבו הם נתפסו והוצגו בידי בני הדורות שעיצבו את המסורות עליהם, כלומר הם מקורות היסטוריים להכרת התיאולוגיה הנוצרית, עולם האמונות והדעות שלה ותפיסתה המשיחית במאה הראשונה לספירה. ממקורות אלה משתקפת אפוא דמותו של יוחנן המטביל כפי שהיא נתפסה, הובנה והתפרשה במסורת הנוצרית הקדומה, ושחזור דמותו ההיסטורית על פי מגמותיה התיאולוגיות אינו חורג מגדר ההשערות.⁸⁵

בספר זה אני מבקשת להבין מגמות תיאולוגיות אלה, לבחון את משמעויותיהן ולהאיר את עולם האמונות והמושגים שהן משקפות. אבל בניגוד לעמדה הרווחת, המחפשת את קווי החיבור הקושרים את המסורת הנוצרית על יוחנן המטביל לחברה היהודית של המאה הראשונה לספירה (על פי הגישה של ה־"non parting ways"), אני מבקשת דווקא למתוח את קווי ההפרדה, הייחוד והשוני שבין המסורות על יוחנן המטביל לבין עולם האמונות והרעיונות של היהדות בת התקופה (על פי הגישה של ה־"the parting of the ways"). ההנחה המתודולוגית שביסוד עמדה זו היא, שכדי להבין תופעה היסטורית יש לעמוד קודם לכול על המייחד והמפריד אותה מתופעות אחרות דומות לה. גישה זו יש בכוחה לחדד ולזקק את החידוש שהביאה עימה התיאולוגיה הנוצרית במאה הראשונה – פרק הזמן שבו התגבשו ונכתבו עיקר החיבורים של הברית החדשה – בהשוואה ליהדות שמתוכה היא צמחה, ברוח דבריו של מארינוס דה יונגה (M. de Jonge) בנוגע לישוע:

אנחנו צריכים ללמוד את המילייה (האנטלקטואלי, הפוליטי, הכלכלי) שבו חיו ישוע ותלמידיו. אנחנו גם צריכים ללמוד במיוחד את הרעיונות הדתיים של אותו הזמן ואז לשאול את עצמנו מדוע ובאיזו מידה הנוצרים וישוע עצמו חשבו באופן שונה וגם פעלו באופן שונה מהיהודים והלא יהודים בני זמנם. ברור שאנחנו צריכים גם ללמוד מה היה להם במשותף עם סביבתם. בדרך זו אנחנו יכולים להתחקות אחרי מה שהוא מובחן וייחודי בנוגע לישוע, ועל אודות ההשקפות של מי שהלכו בעקבותיו.⁸⁶

85 Torrance, "Aspects of Baptism in the New Testament", p. 243; Chilton, "John the Purifier", p. 208

86 de Jonge, Jesus: Inspiring and Disturbing Presence, pp. 52-53

ובדומה לכך טען תומס א' רובינסון בביקורתו על העמדה הרואה בנצרות וביהדות אחיות:

הביקורת על המטאפורה של קרבת הדם איננה אומרת שהתנועה הנוצרית והיהדות הרבנית לא היה להם דבר במשותף או שהם לא הבחינו בדברים המשותפים לעולמות שלהם. הסכנה במטאפורה של קרבת הדם היא שהפוקוס הוא בקווי הדמיון. אולם ההבדלים הם שמגדירים ומבחינים, ללא קשר למספר קווי הדמיון בין הקבוצות.⁸⁷

כפי שאנסה להוכיח, כל המסורות על יוחנן מאירות אותו בזיקה לתיאולוגיה הנוצרית ולתפקידו ב"בשורה הטובה". אומנם אפשר לטעון שהן נצבעו בצבע נוצרי מאוחר יותר, כאשר התיאולוגיה הנוצרית הצמידה את יוחנן המטביל לישוע והועידה לו את תפקיד מבשר המשיח. אבל יש להדגיש, שקביעה זו עצמה היא השערה גרידא, שלדעתי אי אפשר להוכיחה. וכן עולה השאלה, מהו פרק הזמן "המאוחר" הזה, שהרי המסורת המשוקעת באוונגליונים התגבשה כבר במאה הראשונה לספירה. ומעל הכול, המשמעות הנוצרית של המסורות על יוחנן המטביל אינה רובד חיצוני שניתן להסירו, שהרי כל מה שמסופר על יוחנן, מראהו, הטבילה שהוא מייסד, הזירה הגיאוגרפית שבה הוא פועל, הנאומים שהוא נושא, סיפור לידתו ומותו יכולים להסתבר, כפי שאראה בהמשך, על כל פרטיהם ותוך שילובם בתמונה הכוללת, אך ורק על רקע התיאולוגיה הנוצרית והכריסטולוגיה שלה. אם כן, דמותו של יוחנן המטביל הנידונה בספר זה איננה דמותו ההיסטורית הריאלית, אלא דמותו התיאולוגית, וזו משתקפת מבעד למקורות שבידינו כמאמין בבשורה המשיחית של ישוע – ומשום כך ראוי לכנותו "המאמין הנוצרי הראשון"; וכפי שאנסה להוכיח, זהו יוחנן המטביל היחיד שביכולתנו "להגיע" אליו.

מבנה הספר

בספר שבעה פרקים, ושישה מהם עוסקים בהיבטים המרכזיים בדמותו של יוחנן המטביל בברית החדשה: זיהויו עם אליהו הנביא, ותפקידו כמבשר המשיח וסולל דרכו; המרחב הגיאוגרפי שבו הוא פועל; הבשורה והטבילה שעליהן הוא מכריז;

תפקידו באוונגליון הרביעי כעד המהימן, סיפור לידתו הפותח את האוונגליון השלישי, ופרשת מותו. הפרק הראשון מוקדש לניתוח העדות על יוחנן המטביל המשולבת בקדמוניות היהודים של יוספוס. עדות זו, אם היא אכן מקורית, כלומר פרי עטו של ההיסטוריון היהודי בן המאה הראשונה לספירה, כמעט בן זמנו של יוחנן המטביל, חשובה מאין כמוה לחשיפת דמותו ההיסטורית ולאישוש הקווים העיקריים בפרשת חיו: קריאתו לטבילה, השפעתו על ההמונים ומותו מידי הורדוס אנטיפס. לכאורה זוהי עדות מהימנה, שהרי יוחנן איננו מופיע בזיקה לישוע או לתיאולוגיה הנוצרית, וההבדלים בין תיאורו בקטע זה לתיאורו בברית החדשה עשויים להצביע על עדות עצמאית. אבל מה שמחשיד את מהימנותה הוא תיאור הטבילה שאליה קורא יוחנן: "שהרי כך תיראה הטבילה מקובלת בעיניו – לא אם משתמשים (בטבילה) לשם בקשת סליחה על חטאים כלשהם אלא לשם טהרת הגוף, מכיוון (בתנאי) שהנשמה טוהרה קודם לכן בצדקה". אני בוחנת את מאפייניה הייחודיים של טבילה זו ומנסה לחשוף את משמעותה התיאולוגית תוך כדי השוואתה לטבילות שנהגו בעולם היהודי במאה הראשונה לספירה, בנצרות ובקרב קבוצות שוליים. מן הלשון המפותלת שבה מתוארת הטבילה אני מסיקה, שעדות זו לא נכתבה בידי יוספוס אלא היא תחיבה בטקסט מידו של נוצרי או יהודי-נוצרי, המתפלמס עם פרשנות מסוימת של הטבילה.

דמותו של יוחנן המטביל באוונגליונים הסינופטיים מבוססת בעיקרה על זהותו עם אליהו. זהות זו עומדת ביסוד תיאורו של יוחנן כמי שמקדים את ישוע המשיח ומבשר על בואו, כמי שפותח את העידן האסכטולוגי וכמי שסבלו מקדים את סבלו של המשיח. שלושת ההיבטים האלה נבחנים בפרק השני של הספר לאור המסורות על אליהו ביהדות, בנצרות ובספרות הפסבדואפיגרפית. מקום מרכזי מוקדש לשאלה, האם ביהדות הבית השני רווחה האמונה שאליהו צריך להקדים את בואו של המשיח ולגלותו ברבים, שעל יסודותיה יכלה להתפתח המסורת על יוחנן המטביל כמקדימו של ישוע, או שאמונה זו היא פרי התיאולוגיה הנוצרית. המרחב הגיאוגרפי שפעל בו יוחנן המטביל נידון בפרק השלישי. באוונגליונים נזכרים מקומות מספר: המדבר, מדבר יהודה, הירדן, כל הארץ שמסביב לירדן, בתניה שמעבר לירדן ועינון ליד סלים. במיוחד נקשרת פעילותו למדבר ולירדן, וגם אם נתון זה עשוי לשמר גרעין היסטורי, הוא נועד לשרת מטרות תיאולוגיות. את אלה אני מנסה לחשוף ולהראות כיצד המידע הגיאוגרפי מתיישב עם תפקידו ומקומו של יוחנן בדרמה האוונגלית.

בשורתו של יוחנן, קריאתו ל"טבילה של תשובה לשם סליחת חטאים", הכרוזתו על החזק ממנו שיבוא אחריו ונאומו התוכחה באוזני מי שבאו להיטבל על ידו מבטאים יותר מכל היבט אחר את זהותו כמאמין נוצרי, ואת קווי ההפרדה בין עולם הרעיונות והאמונות שנקשרו לדמותו לבין אלה שרווחו ביהדות המרכזית של זמנו. בפרק הרביעי נידונים ארבעה נושאים העומדים במרכז בשורתו של יוחנן: הטבילה והתשובה, הנבואה על זה ש"בא", הקריאה לעשות "פרי הראוי לתשובה" ודרשה בענייני מוסר וחברה. אני מתמקדת במאפיינים התיאולוגיים של המושגים "תשובה", "מלכות השמים", "זה הבא", "טבילה של תשובה", "סליחת חטאים", "רוח הקודש", "החרון הבא", "הפרי הראוי לתשובה", "הבנים לאברהם" ו"הטבילה באש", תוך כדי השוואתם לעולם הרעיונות והאמונות היהודי שממנו הם ינקו, הפרשנות השונה שניתנה להם וזיקתם לעולמה של הנצרות.

הפרק החמישי עוסק בדמותו של יוחנן באוונגליון הרביעי. הופעתו באוונגליון זה מפתיעה: אין הוא מתואר כנביא מדברי, אין בפיו נאומו תוכחה ואין הוא מטביל את ישוע בירדן. הוא מוצג כעד לישוע, אחד משורה של עדים, שצרכים להעיד על אמיתות משיחיותו ולהביא לידי אמונה בו. אבל למרות הקביעות שמקטינות את דמותו של יוחנן לעומת זו של ישוע ושוללות ממנו כל תפקיד עצמאי, יוחנן תופס באוונגליון זה מקום מרכזי וחשוב ביותר. הוא נזכר בפרולוג שמניח את התשתית הרעיונית והתיאולוגית לאוונגליון כולו, הוא מעיד לפני משלחת של יהודים מירושלים על זה שיבוא אחריו, בפיו מושם הויהוי החשוב של ישוע כ"שה אלוהים הנושא חטאת העולם", ובהשפעת עדותו הולכים תלמידיו בעקבות ישוע. ניסיתי לבחון במה מתייחדת עדותו בהשוואה לשאר העדים, בהנחה שהתשובה לשאלה זו יהיה בה כדי להסביר את מקומו ואת חשיבותו באוונגליון זה, ויהיה בה כדי להאיר את הטענה הרווחת במחקר בדבר ויכוח בין העדה הנוצרית לבין תלמידי יוחנן, שראו במורם ולא בישוע את משיחם. הדיון בחשיבותו של יוחנן כעד לישוע יש בו כדי לשפוך אור גם על התיאור הייחודי לאוונגליון הרביעי שבה מטביל ישוע במקביל ליוחנן.

סיפור לידתו של יוחנן, המשולב בסיפור הלידה של ישוע, הפותח את האוונגליון השלישי, נידון בפרק השישי. השאלות שעמדו לנגד עיניי הן: מה ביקש האוונגליסט לומר באמצעות סיפורי אגדה אלה, ומיהו קהל היעד שאליו הופנו הדברים. אף שסיפורים אלה נועדו לספר על לידתם של יוחנן וישוע, הפותחות את העידן האסכטולוגי של הבשורה הטובה, דור ההורים הוא

שעומד במוקד: זכריה ואלישבע, יוסף ומרים וזוג אנונימי בשם שמעון וחנה. מקום מיוחד תופסים בסיפור זכריה ואלישבע, המתוארים כיהודים-נוצרים, שרגליהם עדיין נטועות בעולם היהודי, אך הם קיבלו את האמונה במשיח, וקווים ברורים קושרים בינם לבין שני הזוגות הנוספים הן מבחינה ספרותית והן מבחינה תיאולוגית-רעיונית. ניסיתי לאפיין את הזיקה בין שלושת הזוגות ובינם לבין הרועים, המופיעים בסיפור הלידה של ישוע. נקודת המוצא שלי הייתה, שהמשותף יביא לידי ביטוי את הרעיון המרכזי המאגד את שני הפרקים לחטיבה ספרותית ורעיונית אחת ויציע תשובה לשאלותיי.

הדיון בפרשת מותו של יוחנן חותם את הספר. הקביעה של ישוע לאחר סצנת הטרנספיגורציה, שאליהו, המזוהה עם יוחנן המטביל, מקדים בסבלו את סבלו של בן האדם (מרקוס ט: 12-13), שהוא הכינוי של ישוע – קביעה זו הביאה אותי לבחון את השאלה, האם אפשר לראות ביוחנן מרטיר נוצרי אף על פי שהוא מקדים את ישוע, שמותו הוא הדגם האולטימטיבי של מרטיריון בנצרות. לאור ההגדרות שהוצעו לאחרונה במחקר למושג מרטיריון בחנתי את האפשרות שיוחנן אכן יכול להיתפס כמרטיר. התמקדתי באשמה שמטיח יוחנן בהורדוס אנטיפס – "אשת אחיך אינה מותרת לך", שבעטיה הוא הוצא להורג – כדי להבין מהו העיקר הדתי שעליו הוא מוכן למסור את נפשו. האם יש לפרש עיקר אמונה זה ברוח איסור עריות מן התורה, שעליו עבר הורדוס אנטיפס בנישואיו להרודיאס אשת אחיו, ולקשור את המרטיריון של יוחנן למקדשי השם היהודים שמתו בשל נאמנותם למצוות התורה, או שיש לפרשו על רקע איסור הגירושין והנישואין מחדש, שהוא אחד העקרונות המרכזיים בתיאולוגיה הנוצרית. פרשנות ברוח זו יש בה כדי לבסס את זהותו של יוחנן המטביל כמרטיר נוצרי.

בסיכום מוצגות בקצרה מסקנותיי בסוגיות שנדונו בהרחבה בפרקי הספר, ומסוכם הדיון בשאלת היפרדות הדרכים בוויקה לדמותו של יוחנן המטביל.