

**University of Potsdam**

Faculty of Arts

M.A. Jewish Theology

Master Thesis

**הנצרות הפלסטינית ויחסה לארץ הקודש**

ישו ההיסטורי בהקשרו הדתי-פוליטי

**Palestinian Christianity and its Relation to the Holy Land**

Historical Jesus in His Religious-Political Context

Submitted by

Abeer Khshiboon

First supervisor: Prof. Admiel Kosman

Second supervisor: Dr. Ronen Pinkas

Language: Hebrew

Winter semester 2020/2021

Berlin, 8 February 2021

This work is protected by copyright and/or related rights. You are free to use this work in any way that is permitted by the copyright and related rights legislation that applies to your use. For other uses you need to obtain permission from the rights-holder(s).

<https://rightsstatements.org/page/InC/1.0/?language=en>

Published online on the

Publication Server of the University of Potsdam:

<https://doi.org/10.25932/publishup-50120>

<https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:kobv:517-opus4-501209>



## Acknowledgements

I would first like to thank my supervisors, Prof. Admiel Kosman and Dr. Ronen Pinkas, whose support and guidance and overall insights in the field of Jewish Theology, have made this an inspiring experience for me. Your thoughtful feedback helped me in formulating the research questions and methodology, pushed me to sharpen my thinking, and brought my work to a higher level.

A special thank you is given to my friend Selin, who translated the thesis's summary to German; and her husband Johannes. I'm extremely grateful to them both, for being there for me during those hard times when my journey in Germany began, in the summer of 2018.

In addition, I would like to thank my good friend, Jonathan, for volunteering to proofread this text. I do appreciate your work and support very much.

I wish to express my deepest gratitude to my beloved family in the Holy Land: my parents, Riad and Fadwa; and my brother Amir; for their financial support. I am also grateful for my sister, Areen; my sister-in-law, Marah; my cousin, Hazem; and my brother-in-law, Zuhair. Thank you all for providing me with unfailing support and continuous encouragement throughout my study.

Last but not the least important, I owe more than thanks to my aunt, Ferial Salem, the first person to encourage me to start my new life in Berlin. Her generous financial support was the most significant reason I could come here. All I have accomplished in the past three years would not have been possible without her. Thank you.

## תקציר

העבודה הזאת עוסקת בנצרות הקדומה ובשלבי התפתחותה במאה הראשונה לספירה. הדגש בעבודה הוא על יחסי הגומלין בין הנצרות ל ארץ הקודש. המחקר הזה מציע קריאה אלטרנטיבית של המקורות העבריים הקדומים, שלפיה התנועה של ישו ההיסטורי נתפסת כתוצר של השיח התיאולוגי והפוליטי באותה תקופה בגליל וביהודה. הקריאה המוצעת מאתגרת את המגמה המקובלת בספרות המחקר, אשר נוטה להפריד לא רק בין ישו לבין הקשרו הדתי, אלא גם בין אלמנטים דתיים לפוליטיים בנצרות הקדומה. מטרת מחקר זה היא לאפשר הסתכלות מקומית על הנצרות של המאה הראשונה כחלק בלתי נפרד מן התמונה הפלסטינית הדתית והפוליטית הרחבה.

המחקר מחולק לחמשה פרקים. הפרק הראשון מציג רקע היסטורי לכיתות וזרמי היהדות בארץ הקודש במאה הראשונה מנקודת מבט דתית-פוליטית. הפרק הזה מעמיק את ההבנה של גווי התודעה ההיסטורית של אנשי ארץ הקודש במאה הראשונה לספירה. הפרק השני מציג את תולדות הנצרות של ישו ההיסטורי בשיטה תימטית, שמאירה את התהליך המורכב שישו והעם הפלסטיני-יהודי עבר בתקופה הזאת. שלושת התימות בפרק השני הן: ההלכה של ישו (כשרות ושבת); המרד השקט (המשמעות הפוליטית של פסטיבל הפסח בירושלים עבור יהודי הבית השני); והגאולה עלי אדמות על פי ישו המתואר בספרי הבשורה. הפרק השלישי מציג את תולדות הנצרות על פי פאולוס. הפרק מתמקד בהעברת ישו מירושלים לרומא, ודן בתוצאות המעבר הזה תוך הדגשת השלכותיו על הדור הנוצרי הראשון ועל ארץ הקודש.

הפרק הרביעי הוא פרק "הנצרות הפלסטינית" שמסכם את שלושת הפרקים הקודמים, ומציע קריאה פוסט-קולוניאלית של הנצרות הפלסטינית של ישו ההיסטורי (היהודי) אל מול הנצרות הרומית שהתבססה מאוחר יותר על התיאולוגיה של פאולוס. הפרק הזה מסביר מדוע חשוב לחבר מחדש בין הדתי לפוליטי, ומדגיש כי ההשקפה האוניברסאלית הידועה של הנצרות לא הייתה חלק מתנועתו של ישו, מכיוון שישו ההיסטורי היה מונע על ידי היותו יהודי, עם תחושת שייכות גבוהה לקהילתו הפלסטינית-יהודית, ולא על ידי כך שהוא הבן של אלוהים. הפרק החמישי הוא פרק הסיום, ובו מוצג סיכום קצר, ויש בו סקירה של השלכות תיאורטיות של עבודת מחקר זו והמלצות למחקרים עתידיים.

## Zusammenfassung

Diese Arbeit beschäftigt sich mit dem frühen Christentum und seinen Entwicklungsstufen im ersten Jahrhundert nach Christus. Der Schwerpunkt der Arbeit liegt dabei auf der Beziehung zwischen dem Christentum und dem Heiligen Land. Die Studie bietet eine alternative Lesart, nach der die Bewegung des historischen Jesus als ein Ergebnis des damaligen theologischen und politischen Diskurses in Galiläa und Judäa verstanden wird. Die vorgeschlagene Lesart stellt etablierte Lesarten in Frage, die dazu neigen, nicht nur Jesus von seinem religiösen Kontext zu trennen, sondern auch die religiösen Elemente des frühen Christentums von seinen politischen. Das Ziel dieser Studie ist es, eine lokale Perspektive auf das Christentum des ersten Jahrhunderts als integralen Bestandteil des breiteren palästinensischen religiösen und politischen Bildes zu ermöglichen.

Die Studie ist in fünf Kapitel unterteilt. Das erste Kapitel präsentiert einen historischen Hintergrund aus religiös-politischer Sicht zu den jüdischen Sekten und Bewegungen im Heiligen Land während der Zeit des Zweiten Tempels. Dieses Kapitel vertieft unser Verständnis für die Vielfalt des historischen Bewusstseins der Menschen im Heiligen Land im ersten Jahrhundert nach Christus. Das zweite Kapitel stellt die christliche Geschichte des historischen Jesus in einer thematischen Methode dar, die die Komplexität des Prozesses, den Jesus und das palästinensisch-jüdische Volk in dieser Zeit durchliefen, erläutert. Die drei Themen sind: Das Gesetz Jesu (Koscher und Schabbat); Der stille Protest (die politische Bedeutung des Pessachfestes in Jerusalem für die Juden während der Zeit des Zweiten Tempels); Und die Erlösung auf Erden nach dem Jesus der Evangelien. Das dritte Kapitel stellt die Geschichte des Christentums nach Paulus dar. Das Kapitel konzentriert sich auf die Überführung Jesu von

Jerusalem nach Rom und diskutiert die Folgen dieses Übergangs, wobei die Auswirkungen auf die erste christliche Generation und das Heilige Land betont werden.

Das vierte Kapitel ist das Kapitel des "palästinensischen Christentums", das die vorangegangenen drei Kapitel zusammenfasst und eine postkoloniale Lesart des palästinensischen Christentums des historischen (jüdischen) Jesus gegenüber dem römischen Christentum bietet, das später auf der Theologie des Paulus beruhte. Dieses Kapitel erklärt, warum es wichtig ist, das Religiöse mit dem Politischen zu verbinden. Es betont, dass die bekannte universale Sicht des Christentums wahrscheinlich nicht Teil der Bewegung Jesu war, da der historische Jesus davon angetrieben wurde, ein palästinensischer Jude mit einem hohen Zugehörigkeitsgefühl zu seiner Gemeinschaft zu sein, und nicht von der Idee, der Sohn Gottes zu sein. Das fünfte Kapitel ist das Schlusskapitel, das eine abschließende Zusammenfassung, theoretische Implikationen und Empfehlungen für zukünftige Forschungen enthält.

## Summary

This work deals with early Christianity and its stages of development in the first century AD. The emphasis in the work is on the relationship between Christianity and the Holy Land. This study offers an alternative reading according to which the movement of historical Jesus is perceived as an outcome of the theological and political discourse at that time in the Galilee and Judea. The proposed reading challenges the mainstream, which tends to disconnect not only Jesus from his religious context; but also, the religious elements of early Christianity from its the political ones. The aim of this study is to enable a local perspective on first-century Christianity as an integral part of the broader Palestinian religious and political picture.

The study is divided into five chapters. The first chapter presents a historical background to the Jewish sects and movements in the Holy Land, during the Second Temple period, from a religious-political point of view. This chapter deepens our understanding of the variety of the historical consciousness of the people of the Holy Land in the first century AD. The second chapter presents the Christian history of the historical Jesus in a thematic method, through which the light is shed on the complexities of the process that Jesus and the Palestinian-Jewish people went through during this period. The three themes are: the law of Jesus (kosher and Shabbat); The Silent Protest (the political meaning of Passover festival in Jerusalem for the Jews during the Second Temple period); And redemption on earth according to Jesus of the Gospels. The third chapter presents the history of Christianity according to Paul. The chapter focuses on the transfer of Jesus from Jerusalem to Rome, and discusses the consequences of this transition while emphasizing its implications on the first Christian generation and the Holy Land.



The fourth chapter is the chapter of "Palestinian Christianity", which summarizes the previous three chapters, and offers a post-colonial reading of the Palestinian Christianity of historical (Jewish) Jesus versus Roman Christianity, which was later based on Paul's theology. This chapter explains why it is important to reconnect the religious with the political. It emphasizes that the well-known universal view of Christianity, probably, was not part of Jesus' movement, since historical Jesus was driven by being a Palestinian-Jew with a high sense of belonging to his community, and not by the idea of being the Son of God. The fifth chapter is the concluding chapter, which presents a final summary, theoretical implications, and recommendations for future research.

## תוכן עניינים

1	❖ מבוא
9	1. רקע היסטורי
9	1.1 השיח הדתי והפוליטי בארץ הקודש במאה הראשונה
15	2. תולדות הנצרות של ישו ויחסה לארץ הקודש
15	2.1 התמה הראשונה: ההלכה של ישו
19	2.1.1 הכשרות
22	2.1.2 השבת
26	2.2 התמה השנייה: המרד השקט נגד האימפריה
27	2.2.1 פסטיבל הפסח של ירושלים
32	2.2.2 חרב או סכין?
36	2.3 התמה השלישית: הגאולה עלי אדמות
36	2.3.1 אפוקליפטיזם
41	2.3.2 אשרי הענווים
45	3. תולדות הנצרות של פאולוס ויחסה לארץ הקודש
46	3.1 מירושלים לרומא
51	4. הנצרות הפלסטינית
52	4.1 קריאה פוסט-קולוניאלית
58	5. אחרית דבר
58	5.1 סיכום והשלכות
61	5.2 המלצות למחקרים עתידיים
64	❖ ביבליוגרפיה

מחקר זה עוסק בצורות הפלסטיניות ושלבי התפתחותה מרובי הרבדים במאה הראשונה לספירה. העבודה הזו היא עבודה תיאורטית שמציעה קריאה לתולדות הנצרות הפלסטינית-מקומית (ביהודה ובגליל) מימי שליחותו של ישו, ועד לסיום שלבי כתיבת הבשורות הקנוניות. הדגש התימטי בעבודה זו הוא על יחסם של הנוצרים היהודים הפלסטינים לארץ הקודש. עצם הדגש הספציפי הזה מזמין התייחסות לישו ההיסטורי, ולהקשרים המקומיים התאולוגיים והפוליטיים שבהם הוא נולד, גדל, למד, לימד, השפיע והוצא להורג.

הנצרות היא תנועה דתית בעלת אופי פוליטי שהתחילה בגליל, נוסדה ביחשלים, והופצה מרומא לעולם. התנועה הנוצרית הקדומה היא תופעה היסטורית שצמחה והתבססה בפלסטין ההיסטורית. פלסטין יכולה להיקרא גם בשמות אחרים, למשל 'ארץ ישראל התנ"כית' או 'ארץ המובטחת'. בחרתי לא להשתמש במונחים האלה, גם כדי לשמור על דיוק היסטורי, וגם כדי למנוע בלבול עם מדינת ישראל של ימינו. שתי סיבות הניעו אותי לקרוא לפלסטין ההיסטורית בעבודה זו 'ארץ הקודש'. הסיבה הראשונה היא שמונח זה מכיל את מסלולי ישו והנוצרים הראשונים בין הגליל ויהודה. הסיבה השנייה היא שהמונח 'ארץ הקודש' מייצג, בצורה הנכונה ביותר עבורי, בהיותי נוצרייה-פלסטינית-ישראלית, את המולדת בפרספקטיבה המורכבת שלי, שהיא פרספקטיבה שמכילה את כלל המורשות שלי, את היהדות, את הנצרות, וגם את האסלאם – אף כי המורשת האסלאמית שייכת לנושא העבודה.

מעמדה של פלסטין בתולדות הנצרות הוא מעמד סמלי בלבד, והוא זניח מבחינה היסטורית ותיאולוגית. עודד עיר-שי, היסטוריון בן ימינו שעוסק בתולדות הנצרות הקדומה ותולדות ארץ ישראל, מדגיש כי תיאולוגים רבים מתעלמים על פי רוב מן הכנסייה הראשונה בעולם, היא כנסיית ירושלים, ומתייחסים לרומא כעיר המרכזית בתולדות הנצרות.<sup>1</sup> לדעתי, ההיסטוריה הדומיננטית של הנצרות ממזערת במכוון את חשיבות

---

<sup>1</sup> Oded Irshai, "From Oblivion to Fame: The History of the Palestinian Church (135-303 CE)," in *Christians and Christianity in the Holy Land: From the Origins to the Latin Kingdoms*, ed. Ora Limor and Guy Stroumsa (Brepols Publishers / Turnhout, Belgium, 2006), 93.

הארץ שהולידה את ספרי הברית החדשה ומתעלמת ממורכבותה של הנצרות כתופעה שמקורה בארץ הקודש דווקא, ולא בכל ארץ אחרת בעולם; כמו כן מדגישה ההיסטוריה הדומיננטית של הנצרות את הדת הנוצרית כדת בהירה וחד משמעית, שהתבססה ברומא העתיקה, ומשם התפשטה ונהייתה הדת הרשמית של רוב/כל מדינות אירופה תוך כמה מאות שנים. העבודה הזאת הינה תגובה לרוב המכריע של הקריאות המוצעות לתולדות הנצרות, שהן למעשה קריאות לא מקומיות ו"זרות" לארץ הקודש.

המחקר הזה טוען כי הפרספקטיבה הפלסטינית-מקומית היא פרספקטיבה אלטרנטיבית שבאמצעותה אפשר לקרוא את ההיסטוריה הדומיננטית של הנצרות. יש שני מניעים עיקריים לכתיבת המחקר הזה. המניע הראשון הוא שהנצרות במאה הראשונה לא באמת הייתה נפרדת מהיהדות. כל מקור עברי, ארמי, או יווני שמתייחס לתופעה הנוצרית בפרק הזמן הזה היה למעשה סוג של שיח תאולוגי/פוליטי תוך-יהודי בעל תרומה ניכרת להבנת הנצרות באופנים שיכולים לרענן את הדיסקורס הנוצרי-תאולוגי-מערבי המקובל בנושא. המניע השני הוא שהפיכת הנצרות לדת הרשמית של האימפריה הרומית במאה הרביעית לספירה, גרמה להרחקתה מביתה הראשון - ארץ הקודש, ומכל ההקשרים הפלסטיניים התאולוגיים והפוליטיים שמתוכם היא נולדה ומהם היא ניזונה והתגבשה. מטרת המחקר הזה היא לדון בנתק שנוצר הן בין הנצרות הפלסטינית לארץ הקודש, והן בין הנצרות הפלסטינית ליהדות במאה הראשונה לספירה בארץ הקודש.

לפני הכניסה לעומק הדברים, ברצוני להעיר הערה לשונית ממוקדת במיוחד. אף על פי ששמו של ישו בכתב הוא ישוע, הוא כונה "ישו" על ידי העם, בעגה הגלילית של התקופה, שבה לא בוטאה האות עי"ן. פלוסר מדגיש שהשם "ישו" אינו שם גנאי, והוא מסביר כי בספרות התלמודית מוזכרת עוד דמות של רב שכונה גם הוא "ישו" מאותה סיבה – אי הגיית העי"ן.<sup>2</sup> על כן אני בוחרת לכתוב את שמו של ישו במבטא של יהודי הגליל במאה הראשונה.

ישו נולד בבית לחם, גדל בנצרת והוצא להורג בירושלים. הוא גדל בבית יהודי, למד דברי חכמים וחי כיהודי נאמן למסורת. בגיל שלושים הוא עזב את הבית, פגש את יוחנן המטביל, והתחיל את מסע שליחותו

---

<sup>2</sup> דוד פלוסר, המקורות היהודיים של הנצרות (אוניברסיטה משודרת, 1980), 15.

השנוי במחלוקת. פלוסר מסביר שההבדל בלוח הזמנים בין שלושת הבשורות הסינופטיות (הראשונות) לבין בשורתו של יוחנן יוצר בעיה בלתי פתירה. לפי יוחנן, פעילותו של ישו נמשכה כשלוש שנים לפני ביקורו בירושלים, בחג הפסח האחרון בחייו. ולפי מתי, מארקוס ולוקאס, הוא פעל כמה חודשים בלבד, עד לאותו פסח אחרון בירושלים.<sup>3</sup> אף על פי כן, הסקירה של תולדות הנצרות הפלסטינית בעבודה הזאת נשענת רבות על ספרי הברית החדשה, במיוחד על ספרי הבשורה (ר' פרק ב של העבודה), ועל אגרותיו של פאולוס (ר' פרק ג').

הכתבים הנוצריים הראשונים משקפים את היהדות בתקופת בית שני. האמונות והרעיונות היהודיים הם הנושא המרכזי בתכני הכתבים האלה.<sup>4</sup> בעבודה הזאת אני מסתמכת בהרחבה יתרה על הבשורות הקנוניות, ובמיוחד על אלה מהן שמציגות את דרך החיים היהודית ואת עולמם של החכמים, ומפגישות בין זרמי היהדות השונים במאה הראשונה לספירה. הבשורות של מתי, מארקוס, לוקאס ויוחנן הן כתבים משמעותיים להבנת ההקשר ההיסטורי של פעילותו של ישו. בעוד שהפרושים והצדוקים, למשל, מופיעים בבשורות בגלוי, מורגשים הדי זרמים אחרים באופנים פחות דומיננטיים, למשל היהדות ההלניסטית והזרם האיסיי.<sup>5</sup> לכן, קריאה מפרספקטיבה מקומית יכולה לשפוך אור על סוגיות חשובות, שתאולוגיים נוצרים מתקופות מאוחרות בהיסטוריה ומאמצות רחוקות מארץ הקודש לא היטיבו לייחד להן תשומת לב. בתחילת ספרו של פלוסר "המקורות היהודיים של הנצרות" הוא כותב: "אין להתעלם מן העובדה שהברית החדשה הושפעה לא רק מן הפולמוסים שנבעו ממתח ביהדות, אלא גם מן המעברים של ספרי הבשורה, ששינו בשלב היווני את דברי ישו עצמו."<sup>6</sup> לכן העבודה הזו כוללת, לעתים, השוואות בין ספרי הבשורה המציגים בדרכים שונות את אותם אירועים.

---

<sup>3</sup> פלוסר, המקורות היהודיים של הנצרות, 15.

<sup>4</sup> פלוסר, המקורות היהודיים של הנצרות, 9.

<sup>5</sup> פלוסר, המקורות היהודיים של הנצרות, 9.

<sup>6</sup> פלוסר, המקורות היהודיים של הנצרות, 10.

המחקר יתבסס על ארבעה ספרים שעוסקים בנצרות הקדומה ומתרכזים בקריאת ספרי הבשורה מפרספקטיבות שונות. 1) פאולה פדריקסון, היסטוריונית אמריקאית יהודייה בת ימינו, שעוסקת בחקר הנצרות הקדומה ובישו היהודי. היא כתבה את הספר "כשנוצרים היו יהודים: הדור הראשון" (When Christians were Jews: The First Generation). זהו ספר פורץ דרך בתחום "ישו היהודי" או "ישו ההיסטורי", הוא מציע זוויות ראייה אלטרנטיביות לספרי הבשורה, ומזה נובעת חשיבותו לעבודה הזאת. 2) מיטרי ראהב, תאולוג ערבי נוצרי פלסטיני בן ימינו, המשמש ככומר פרוטסטנטי של כנסיית המולד בבית לחם. הוא כתב את הספר "אמונה מול האימפריה: התנ"ך דרך עיניים פלסטיניות" (Faith in the Face of Empire: The Bible Through Palestinian Eyes). זהו ספר פורץ דרך ומיוחד במינו. החיבור שנעשה בו, בין תפיסתו הפוליטית של ישו ההיסטורי להיסטוריה של פלסטין, מרחיב את זווית ההסתכלות על הנצרות של המאה הראשונה, ומתאר את חוויית הדור הנוצרי הראשון תחת השלטון הרומאי. 3) ברט דנטון אָרמן, הוגה אמריקאי בן ימינו, מתמחה בביקורת כלפי צורות הקריאה המקובלות של הברית החדשה. ספרו "הברית החדשה: מבוא היסטורי לכתבי הנצרות הקדומה" (The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writings) מספק בסיס היסטורי משמעותי עבור העבודה הזאת, מכיוון שהוא מקיף במידה יוצאת דופן את מרבית הנסיבות התיאולוגיות והפוליטיות שבהן התפתחה פעילותו של ישו ההיסטורי. 4) דוד פלוסר, היסטוריון ישראלי מהמאה הקודמת, שכתביו עוסקים בחקר העם היהודי בתקופת הבית השני, בנוסף לחקר הנצרות הקדומה כתופעה בת אותה תקופה. ספרו "המקורות היהודיים של הנצרות" מהווה בסיס נוסף לעבודה הזאת, מכיוון שהוא מחזיר את ישו להקשרו הדתי היהודי הראשוני, שהוזנח על ידי הכנסייה הרומית בתקופה מאוחרת יותר. בנוסף לארבעת הספרים הללו, העבודה הזאת נשענת על אוסף מאמרים העוסקים בנצרות הקדומה ובכנסייה הראשונה של ירושלים.

סקירות היסטוריות כרונולוגיות טיפוסיות העוסקות במאה הראשונה בארץ הקודש, מפרידות, כמעט תמיד, בין שני ממדים: הממד הפוליטי והממד הדתי. לפי ויליאם הורבורי, מאה וארבעים השנים הראשונות של הנצרות, מלידתו של ישו ועד למרד בר כוכבא (35-132) הן תקופה של 3 או 4 דורות בחייהם של תושבי יהודה. הורבורי מפריד בין שני ממדים היסטוריים שונים של ארץ הקודש. האחד הוא ההיסטוריה הפוליטית והאחר הוא ההיסטוריה של הכנסייה. הורבורי מגדיר את המאה הראשונה כמשמעותית במיוחד מבחינת שני

הממדים. עידן הורדוס בגרסתו הארוכה ממשיך מבחירתו למלך על ידי הסנט הרומי בשנת 40 לפני הספירה עד מות נינו, אגריפא השני, בשנת 100 לספירה. ההשפעה התרבותית של המאה הראשונה לא מתחדדת מיד עם תחילת המאה השנייה. הרבורי מניח שמאי-אלו בחינות אפשר להתייחס לכל התקופה הזו, עד מרד בר כוכבא, כתופעה הורדוס. תחילת המלחמה נגד רומא בשנת 66, וחורבן ירושלים בשנת 70, זעזעו את מעמדו של חרוד. השנים האלה עמדו בסימן תחילת הסוף של עידן הורדוס, והעמקת המתח שהתלווה למרד בר כוכבא.<sup>7</sup>

בממד ההיסטוריה הכנסייתית, עידן השליחים התקרב לסופו ביהודה לאחר שיעקב, אחיו של ישו, הוצא להורג בשנת 62; ולאחר מותם של פטרוס ופאולוס במהלך שנות הששים של המאה הראשונה, תחת שלטונו של נירון. בן דודו של ישו נצלב בגיל מתקדם בסוף המאה הראשונה, וצליבתו שמה קץ לעידן העדים הישירים של המסורת הנוצרית – עידן השליחים. כפי שהוזכר לעיל, מדגיש הרבורי שתחילת המאה השנייה מהווה תפנית משמעותית גם בממד ההיסטורי-פוליטי של יהודה. הרבורי מציין כי ניתן לקרוא לתקופה שלאחר 60 עד 100 לספירה תקופת פוסט-הורדוס מן הפרספקטיבה הפוליטית, ופוסט-שליחית מזו הכנסייתית.<sup>8</sup>

שיטת שני הממדים המפוצלים של הרבורי היא בעייתית, לדעתי, כי היא יוצרת פיצול נוסף, אחר, בקריאת תולדות הנצרות הקדומה. הפרדת הממד הדתי מזה הפוליטי בסקירת ההיסטוריה של הנצרות הקדומה אינה מוצדקת, מכיוון ששני הממדים האלו הזינו אחד את השני באופן מתמיד, לא רק תחת הכיבוש הרומי, אלא גם לאורך ההיסטוריה של העם היהודי בשמונה המאות שקדמו לישו. העבודה הזאת שואפת לחבר מחדש את שני הממדים על ידי הצעת קריאה אלטרנטיבית מקומית לנצרות הקדומה, קריאה שתוכל להבחין בקשרים שלא הבחינו בהם קודם לכן: אלה בין הממד של ההיסטוריה הכנסייתית לממד של ההיסטוריה הפוליטית.

---

<sup>7</sup> William Horbury, "Beginnings of Christianity in the Holy Land," in *Christians and Christianity in the Holy Land: From the Origins to the Latin Kingdoms*, ed. Ora Limor and Guy Stroumsa (Brepols Publishers / Turnhout, Belgium, 2006), 11-12.

<sup>8</sup> Horbury, "Beginnings of Christianity in the Holy Land," 13-15.

הלמידה על הנצרות הפלסטינית ועל הדור הנוצרי הפלסטיני-יהודי הראשון מחייב הבנה של ההיסטוריה של ארץ הקודש. ההיסטוריה העתיקה של הארץ בשמונה המאות שקדמו לספירה מורכבת וקשה. תיאולוגים מרקעים שונים, כגון ברט ארמן,<sup>9</sup> פאולה פרדריקסן<sup>10</sup> ומיטרי ראהב,<sup>11</sup> שעוסקים בהקשר הפוליטי-תיאולוגי המורכב של ארץ הקודש, מתעקשים להדגיש את כלל הכובשים הזרים ששלטו בארץ בכוח, אימפריה אחרי אימפריה, ניצלו את התושבים והמשאבים הטבעיים, ודאגו להמעט בערכה של האמונה היהודית על ידי דיכוי המאמינים בה בדרכים שונות. שלושת החוקרים מפרטים את שרשרת הכיבושים אשר מתחילה בשנת 722 לפני הספירה, עם האשורים שכבשו את ממלכת ישראל (צפון הארץ), וממשיכה עד לפני הגעת הבבלים בשנת 587 לשליטה בממלכת יהודה (מרכז הארץ) וחורבן בית ראשון ולקיחת מנהיגי העם בשבי. אחרי כחמישה עשורים הפרסים ניצחו את הבבלים בשנת 538 והשיבו את היהודים השבויים ליהודה. בית המקדש נבנה מחדש בירושלים בשנת 516 לפני הספירה. היוונים הגיעו לארץ בשנת 333 ושלטו בה, עד לכיבוש הרומי בשנת 63 לפני הספירה. אבקש להדגיש את השפעת התודעה ההיסטורית של אנשי ארץ הקודש במאה הראשונה לספירה, בהתחשב במאות שקדמו לה. בהיסטוריה האנושית אין תופעה או תנועה קולקטיבית שנולדת מתוך חלל ריק, וגם הנצרות לא נולדה מתוך חלל ריק.

מבנה עבודת המחקר/מתודולוגיה

המחקר מחולק לשלושה פרקים, כאשר הפרק הראשון מהווה רקע היסטורי. בפרק הזה אבקש להציג את מורכבויות ההקשר התיאולוגי-פוליטי-תרבותי של ארץ הקודש, במאה הראשונה; תוך סקירה אודות כל אחד מזרמי היהדות בתקופת בית שני: מי הם היו, במה התאפיינו אמונותיהם, וכיצד התמודדו אחד עם השני.

---

<sup>9</sup> Bart D Ehrman, *The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writings* (New York: Oxford University Press, 2000), 213-214.

<sup>10</sup> Paula Fredriksen, *When Christians Were Jews: The First Generation* (New Heaven / London: Yale University Press, 2018), 4-6.

<sup>11</sup> Mitri Raheb, *Faith in the Face of Empire: The Bible Through Palestinian Eyes* (Bethlehem: Diyar Publisher, 2014), 43-47.



הכרת הכיתות היהודיות והבנת התנהלותן מול הרומאים, וכן זו מול זו, הן הכרחיים להבנת התנאים בארץ הקודש באותה תקופה.

הפרק השני עוסק בתולדות הנצרות במאה הראשונה ויחסה לארץ הקודש. בחרתי להציג את תולדות הנצרות בשיטה תימטית (thematic), על מנת להראות את החיבור הטקסטואלי-גיאוגרפי, דהיינו, את החיבור בין התכנים שבכתבים הקנוניים של הנצרות לארץ הקודש, חיבור שתיאולוגים רבים לא היטיבו לעמוד עליו, כפי שהוזכר קודם. השיטה הכרונולוגית היא השיטה המשנית בעבודה הזאת, והשימוש בה יעשה במסגרת החלוקה התימטית. תולדות הנצרות יוצגו באמצעות שלוש תימות פלסטיניות, חופפות, שמחוברות זו לזו ומזינות זו את זו. שלוש התמות הן תיאולוגיות, כל אחת בדרכה. התמה הראשונה היא התמה התיאולוגית-הלכתית, שעוסקת בפילוסופיה ההלכתית של ישו על פי בשורותיהם של מתי ומרקוס. התמה הזאת מדגישה את ההקשר הדתי הישיר שממנו ניזונו לימודיו של ישו, ומציעה קריאות אלטרנטיביות לסיפורים שונים מהקאנון הנוצרי. הקריאות האלו מחזירות את הקאנון הנוצרי להקשרו היהודי המקורי, ועוזרות לנו להסתכל על הסיפורים של ישו כחלק בלתי נפרד משיח פנים-יהודי. התמה השנייה היא התמה התיאולוגית-פוליטית שעוסקת במטען הלאומי של המקומיים בארץ הקודש תחת שליטתה של האימפריה הרומית. התמה הזאת מדגישה את החיבור היציב וההדוק בין הלאומי לדתי, ובין הפוליטי לפולחני בתרבות המקומית של הארץ. התמה השלישית והאחרונה בפרק השני היא תאולוגית-אפוקליפטית, והיא עוסקת באטמוספירה האפוקליפטית ששררה בארץ הקודש במאה הראשונה. התמה הזו מרעננת את התפיסה שלנו לגבי ישו כנביא אפוקליפטי שגדל, פעל והשפיע בהקשר תיאולוגי אפוקליפטי.

הפרק השלישי מתייחס לתולדות הנצרות על פי פאולוס. הסקירה בפרק זה מבוססת בעיקר על אגרותיו של פאולוס, ומציגה את התהליכים התאולוגיים שפאולוס יזם, על מנת להנגיש את הנצרות של ישו לגויים הפגניים. הפרק הזה מדגיש את קיומה של "תיאולוגיה פאולינית" שמציעה יחס שונה הן לארץ הקודש ולאנשי הקהילה היהודית-נוצרית, והן לתורת משה.

הפרק הרביעי מחבר יחדיו את הרקע ההיסטורי (של הפרק הראשון), את שלוש התמות הקודמות (של הפרק השני), ואת התאולוגיה הפאולינית (של הפרק השלישי), וזאת באמצעות "רתמה" פוסט-קולוניאלית. הפרק הרביעי מבקר את הקריאות התיאולוגיות הנוצריות-מערביות לפרויקט המקומי של ישו,

ומציע פרספקטיבה ביקורתית על העלמת ארץ הקודש מהנרטיב הנוצרי, ועל הפיענוח המנותק והשגוי לאמונה הפשוטה שישו הציע לקהילה הפשוטה של עם ישראל.

הפרק החמישי והאחרון הוא פרק אחרית דבר, שכולל סיכום קצר של תכני העבודה, סוקר את השלכות המחקר הזה על הבנת הנצרות הקדומה מפרספקטיבה מקומית פלסטינית-יהודית, ומציג בקצרה את הזוויות החדשות שמהן אפשר לגשת היום ללמידה על ישו ההיסטורי מהבחינה הדתית-פוליטית. בפרק יש גם הצעות למחקרים עתידיים.

## 1. רקע היסטורי

הרקע ההיסטורי של הנצרות הפלסטינית מתמקד בהקשר הדתי והפוליטי של ארץ הקודש במאה הראשונה. ההקדמה הזאת משמשת בסיס להבנת הנסיבות ההיסטוריות שבהן גדל ופעל ישו ההיסטורי בגליל וביהודה. החזרת ישו והדור הנוצרי הראשון להקשר המקורי היא גם החזרת הכתבים המתארים את ישו לשפות ארץ הקודש: העברית והארמית. ישנה השערה רווחת כי ישו דיבר ארמית. אך למעשה, חשוב לציין כי אין באפשרותנו להגיד שישו לא דיבר עברית.<sup>12</sup> זוהי נקודה משמעותית המהווה בסיס להבנות אלטרנטיביות לסיפורים חשובים בקאנון הנוצרי. אמנם כל הטקסטים שיש לנו כיום מהבשורות והברית החדשה הם או ביוונית עתיקה או בלטינית. יש לא מעט תאולוגים בימינו שעוסקים בהשוואה לשונית תוך למידת ההקשר המקורי של הברית החדשה, והם מנסים למצוא את המשמעויות שאבדו במעבר מהשפה הארמית או העברית לשפות המערביות.

### 1.1 השיח הדתי והפוליטי בארץ הקודש במאה הראשונה

הבנתנו את ההקשר ההיסטורי הדתי והפוליטי שבו צמחה הנצרות תלוי בהכרת הכיתות והזרמים ביהדות של אותה תקופה. חשוב להכיר את ההיסטוריה של הכיתות האלו, ואת מערכות היחסים ביניהן מתחילת תקופת החשמונאים (37-152 לפני הספירה). הפרושים, הצדוקים והאיסיים הן שלוש קבוצות בעלות השפעה משמעותית הן על דרכי האמונה והחיים של יהודי ארץ הקודש אז, והן על דרכי התמודדות שלהם עם הנוכחות הרומית בארץ. רוב העם היהודי בארץ הקודש אמנם לא השתייך לאף אחת מן הכיתות הללו, אך למידת ההקשר הדתי והפוליטי של תקופתו של ישו בהחלט דורשת הבנה של הכיתות הללו.<sup>13</sup> חשוב לציין כי כל הכיתות האמינו באותו אל אחד ויחיד המוזכר ומתואר בתנ"ך, שבחר בעם ישראל, והבטיח להגן עליו בתמורה לאמונה בלעדית בו. לעומת זאת, הן התמודדו בצורות שונות ואף מנוגדות עם עניינים הלכתיים (מה

---

<sup>12</sup> דוד פלוסר, *המקורות היהודיים של הנצרות* (אוניברסיטה משודרת, 1980), 11.

<sup>13</sup> Ehrman, *The New Testament*, 215.

באמת נדרש מיהודי על פי התורה) ולאומיים (כיצד לפעול מול שלטון זר), וגם ההתמודדות שלהן עם פוליטיקה יהודית פנימית (בעיקר עם השאלה אם כהן המקדש צריך להיות צדוקי או לא).<sup>14</sup>

שני צדי השיח העיקריים בתקופת ישו היו הפרושים והצדוקים (שמנו כ-6000 וכ-4000 אנשים בהתאמה<sup>15</sup>). הפרושים נחשבו ל"טרדיציונליסטים" (traditionalists), והצדוקים ל"אוריגינליסטים" (originalists). במאמרו של מסביר צלנטין ש"אוריגנליות" היא הגישה שבה הכוונה המקורית של כתיבת חוק מסוים צריכה להוות הכיוון היחידי לפרשנותו, למרות ש"מסורת הזקנים" (the tradition of the elders) יכולה להיתפס, במקרים כאלה או אחרים, כלא הוגנת בימינו. לעומת זאת, "טרדיציה" נתפסת כצד הליברלי יותר בתוך השיח, בהיותה גישה שמבוססת על רעיון המערכת החיה, המשתנה עם הזמן, אשר מעצימה את הדיון ההלכתי המתפתח, ומעניקה למונח "הכוונה המקורית" מקום אחר בתאוריית ההלכה. לאורך 2000 שנה, מסביר צלנטין, הטיעונים ההלכתיים, הפילוסופיים והתאולוגיים הנובעים מתוך שתי הגישות האלו היו מקושרים בצורה מורכבת. יתרה מזאת, מן הראוי לציין כי שני הצדדים טענו תמיד שהם אוחזים ומגלמים את ההלכה האמיתית באופן הכי טוב.<sup>16</sup>

הפרושים "פרשו משאר היהודים", יצרו את ההלכה בעל פה, והחמירו את דרישותיה; אך במאה הראשונה לספירה הם לא היו בעלי כוח פוליטי מרכזי. לעומתם, נהנו הצדוקים ממעמד דתי ופוליטי גבוה, שניזון בעיקר מן המעמד שהעניק להם השלטון הרומי. הצדוקים לא עסקו בעניינים הלכתיים הנגעים לכשרות או לטהרה, למשל, לא האמינו במלאכים או בתחיית המתים, והתמקדו בעיקר במעקב ישיר אחרי הקרבת הקורבנות בבית המקדש. חשוב לציין כי בשונה מהפרושים, אין לנו כלל מקורות כתובים על ידי הצדוקים, ולכן

---

<sup>14</sup> Ehrman, *The New Testament*, 116.

<sup>15</sup> Ehrman, *The New Testament*, 116.

<sup>16</sup> Holger M. Zellentin, "Jesus and the Tradition of the Elders: Originalism and Traditionalism in Early Judean Legal Theory," *Journal of Law and Public Policy* 29 (2006), 401.

הלמידה עליהם היא למידה עקיפה בלבד, דרך מקורות אחרים, כמו הברית החדשה, וכתביו של יוסף בן מתתיהו (יוסיפוס פלביוס).<sup>17</sup>

לפי התיעוד של יוסף בן מתתיהו, הפרושים ייצגו את העמדה הטרדיציונית, התייחסו להלכה של התנ"ך כ"מילים של האל החי", והעצימו את מסורת הזקנים ואת התהליך ההלכתי המתפתח; ואילו הצדוקים ייצגו את העמדה המאוריגנילית, דחו כל תוספת לתורה, וניגשו לתורה מתוך עיקרון הסולה-סקריפטורה (*sola scriptura*) שלפיו אך ורק מילת האל נחשבת לדרך היחידה לאמת.<sup>18</sup> אי אפשר להסתמך באופן מוחלט על תיעודו של יוסף בן מתתיהו, שכן עצם העובדה שהוא כתב לציבור רומי מקטינה את הסיכוי שהוא אובייקטיבי במידה מספקת בתיאורי העמדות ששררו בקרב קבוצות היהודים השונות תחת השליטה הרומית. אך ראוי לציין כי בהיותו ההיסטוריון היחיד שהזכיר את הפרושים בספריו, לא ניתן לוותר על הטקסטים שלו לגמרי.<sup>19</sup>

לפי תיאוריו של יוסף בן מתתיהו, השיח בין הפרושים והצדוקים היה בשיאו במאה הראשונה. הפרושים היו פופולריים בקרב העם. הם ראו בתורה מעשה אלוהי שעדיין לא הושלם במלואו, וטענו כי על בני האדם להשלימו הדרגתית. עבורם, התורה הייתה רק הבסיס והכיוון, אבל המאמינים בה מתבקשים להמשיך להתפתח ולהשתנות ככל שהחיים ממשיכים הלאה; לכן ניתן לשייך אותם לצד הטרדיציוני. לעומתם, הצדוקים תוארו בספריו של יוסף בן מתתיהו כצד שגילם את האוריגניליות בתוך השיח הזה, כקבוצה שסירבה לכל חידוש או תוספת על התורה, ועל כן התנגדו הצדוקים לשליחיו של ישו בנושאים שונים, כגון סיפור הקימה לתחייה. אף על פי כן, התנגדות הצדוקים לישו אינה מעידה על הסכמתו של ישו עצמו לתורתם של הפרושים. מורכבות השיח בין הפרושים, הצדוקים ושליחיו של ישו היא פינה תאולוגית שאינה זוכה לתשומת לב במחקר התאולוגי-

---

<sup>17</sup> Ehrman, *The New Testament*, 216-218.

<sup>18</sup> Zellentin, "Jesus and the Tradition of the Elders", 381.

<sup>19</sup> Zellentin, "Jesus and the Tradition of the Elders", 382.

נוצרי המקובל. צלנטין מדגיש את המורכות הזאת ומציע קריאה אלטרנטיבית לשיח בין שלושת הצדדים האלה.<sup>20</sup>

כת האיסיים - הזרם השלישי המשמעותי בהקשרו הדתי-פוליטי של ישו – היא הכת שעליה יש לנו המידע הרב ביותר.<sup>21</sup> עולמם של האיסיים, הנקראים גם "בני האור" נחשף הן במגילות מדבר יהודה, והן בכתביו של יוסף בן מתתיהו. האיסיים פיתחו מערכת דתית-חברתית מיוחדת. הם הבדילו את עצמם משאר העם. הם היו סגפנים. לא היה להם כסף או עבדים, והם התייחסו לעוני כאל ערך דתי, ולהון – כסכנה, מפני שהוא גורם להרחקת האדם מאלוהים. פלוסר מדגיש כי חכמים העריכו עניים, אך לרוב הם תפסו עוני כבעיה שמצריכה תיקון כלשהו.<sup>22</sup> לפי הכתבים שלהם ועליהם, הקהילה האיסיית של קומראן הוקמה על ידי יהודים שהתנגדו לחשמונאים שמינו כהן לא צדוקי לבית המקדש. במגילות שלהם ניתן לראות כי הם האמינו שמלחמת הטובים עם הרעים תתרחש בשלב כלשהו באחרית הימים. התכנים האפוקליפטיים האלה משתקפים בצעד הקונקרטי שהאיסיים עשו כשפרצה המלחמה היהודית בין השנים 66-73 לספירה. הם החביאו חלק ניכר ממגילותיהם לפני שהצטרפו ללוחמים בירושלים.<sup>23</sup>

אמנם אין איזכור ישיר לאיסיים בברית החדשה, אך כפי שמתברר ממגילות קומראן, ישנן תפיסות משותפות בין ישו לאיסיים, למרות שישו, ככל הידוע לנו, לא השתייך לכת שלהם.<sup>24</sup> אפשר להסיק כי ישו הושפע מהאיסיים ולמד מהם, אף על פי שאין הוא מסכים עם כל מה שהם מאמינים בו וחיים לפיו. בדומה לאיסיים, גם ישו קרא להחזיר אהבה אפילו לשונאים, העריך סגפנות, וראה ניגוד בין עושר חומרי ליכולת להתעלות באמצעות אמונה טהורה באל. במקביל לכך, ועל אף שישו העריך את העוני של האיסיים, הוא לא

---

<sup>20</sup> Zellentin, "Jesus and the Tradition of the Elders", 384-385.

<sup>21</sup> Ehrman, *The New Testament*, 218.

<sup>22</sup> פלוסר, *המקורות היהודיים של הנצרות*, 29-30.

<sup>23</sup> Ehrman, *The New Testament*, 219-220.

<sup>24</sup> Ehrman, *The New Testament*, 220-221.

קיבל את הדואליזם המפריד בחומרה רבה בין עדת הצדיקים לבין שאר העם, "העולם החוטא". בבשורה על פי לוקאס, ישו ביקר את ניתוק האיסיים משאר עם ישראל, והוא ביקר אותם תוך שימוש בכינוי המוכר שלהם: בני האור.<sup>25</sup> "שבח בעל הבית את הסוכן הרמאי על שפעל בפקחות, שכן בני העולם הזה פקחים בדורם יותר מבני האור." (לוקאס 16: 8). נקודה נוספת שמחברת בין ישו לאיסיים היא התפיסה האפוקליפטית.<sup>26</sup> קריאתו של ישו לעם לחזור בתשובה כדי לזכות במלכות השמיים נבעה מאמונתו כי אחרית הימים הייתה קרובה.

בנוסף למפגשים הישירים של ישו ושליחיו עם הפרושים והצדוקים, פלוסר טוען כי ישנם מפגשים עקיפים בינו לבין רעיונות חסידי בית שני. החסידים (כמו רבי חנינא בן דוסה שחי בסוף תקופת הבית ואחרי חורבנו, והיה קרוב לרבן יוחנן בן זכאי) האמינו שלא המדרש עיקר אלא המעשה, והתנגדו לזרם האינטלקטואליזם שהלך וגבר. פלוסר מדגיש כי עמדתו של ישו דומה בהחלט. עבור ישו, לימוד התורה לא נמצא בעדיפות ראשונה, אלא המעשים. בנוסף לכך, ישו והחסידים זהים ביחס שהם נתנו לכל שכבות העם, כולל לאלה החיים בשולי החברה, למשל המוקצים והחוטאים. נקודת דמיון נוספת: החסידים וישו החמירו בענייני מוסר והקלו בעניינים הלכתיים ממסדיים. יתרה מזאת, לחסידים הייתה חוויית קשר מיוחדת ועמוקה עם אלוהים, והם נתפסו בעיני עצמם כבני ברית של האל. הם קראו לו "אבא", בדיוק כמו שעשה ישו. לבסוף, חשוב לציין את קוו הדמיון החשוב ביותר בין מעשי החסידים למעשיו של ישו בתחום הריפוי. פלוסר מסביר כי בני דורם של החסידים האמינו כי חסיד מסוגל לעשות מעשים על-טבעיים, למשל לרפא חולה על ידי תפילה.<sup>27</sup> פלוסר טוען כי ההבדל העיקרוני בין ישו לבין האיסיים נובע הן מאישיותו המיוחדת של ישו, והן מהזדהותו עם מסורת החכמים והמסורת החסידית. והוא מסביר כי למרות הפער בין שני האגפים האלה – החסידים והחכמים מחד גיסא והאיסיים מאידך גיסא – עדיין ניכרת הקרבה הדתית ביניהם. בשני הצדדים נשמע המסר שיש לאהוב אפילו את הרשעים. שני הצדדים האמינו כי אפשר לנצח את הרוע רק על ידי עשיית

---

<sup>25</sup> פלוסר, המקורות היהודיים של הנצרות, 29-31.

<sup>26</sup> Ehrman, *The New Testament*, 220.

<sup>27</sup> פלוסר, המקורות היהודיים של הנצרות, 26-28.

טוב לרשעים, ובכך לגרום להם לשנות את דרכיהם.<sup>28</sup> פלוסר מתאר את החיבורים בין ישו, האיסיים, החכמים והחסידיים כ"עולם של מפגש". הוא טוען כי ישו צמח והתחנך, ולמד ופעל בנקודת המפגש בין שני הצדדים האלה. לכן, הוא מסיק כי דבריו של ישו בספרי הבשורה נאמרו הן בהשראת ספרות החכמים, שלאורה התחנך בבית נעוריו; והן בהשראת הספרות האיסיית, שבה נתקל ישו לראשונה דרך יוחנן המטביל.<sup>29</sup>

הזרם היהודי האחרון הוא זרם "הקנאים". נוכחותו ופעילותו של הזרם הזה בלטו במאה הראשונה לספירה בארץ הקודש. הקנאים מכונים "אנשי הפילוסופיה הרביעית" בכתביו של יוסף בן מתתיהו. הם האמינו שזכותם לשחרר את הארץ שהובטחה ליהודים על ידי אלוהים, גם אם יש צורך בשימוש באלימות לשם כך. ארמן מסביר, כשהוא מתבסס על כתבי יוסף בן מתתיהו, כי הקנאים היו קהילה גלילית חמושה שהגיעה לירושלים בשנת 66, בתחילת המרד הגדול, כדי להצטרף ללוחמים, לפני שירושלים ובית המקדש הוחרבו ארבע שנים לאחר מכן על ידי הרומאים.<sup>30</sup>

לסיכום, התודעה הפלסטינית-יהודית הדתית והפוליטית במאה בראשונה בארץ עוצבה על ידי הזרמים ביהדות בית שני (החכמים, החסידיים, הפרושים, הצדוקים, האיסיים, והקנאים). הזרמים דמו זה לזה באמונתם הבסיסית בתנ"ך, ונבדלו זה מזה בדרכי החיים של חסידיהם, ובאופי היחסים שכל זרם יצר עם שלטונות זרים, במיוחד עם השלטון הרומי. ישו ההיסטורי לא הגיע לעולם מחלל ריק, אלא מההקשר הזה ספציפית, ובהתבסס על ההנחה הזאת, כתובה הסקירה לתולדות הנצרות של ישו בפרק הבא.

---

<sup>28</sup> פלוסר, המקורות היהודיים של הנצרות, 31-32.

<sup>29</sup> פלוסר, המקורות היהודיים של הנצרות, 29-33.

<sup>30</sup> Ehrman, *The New Testament*, 220.



## 2. תולדות הנצרות של ישו ויחסה לארץ הקודש

בפרק זה אציג את תולדות התנועה של ישו ותולדות הדור הנוצרי הראשון תוך הדגשת היחס שלהם לארץ הקודש. הסקירה מתמקדת במאה הראשונה לספירה, והיא בנויה סביב תמות ולא סביב אירועים המסודרים כרונולוגית. העדפתי את השיטה התימטית על הכרונולוגית, כדי שאוכל לשפוך אור על המורכבויות של התהליך שישו והעם הפלסטיני-יהודי עברו בתקופה הזאת. הקריאות ההיסטוריות הכרונולוגיות הדומיננטיות נוטות שלא לייחד תשומת לב לתהליכים פנימיים, ולהתמקד באירועי שיא ולפענחם בצורה ליניארית. במקרה של ההיסטוריה הכנסייתית המערבית, אירועי הפסגה נעים סביב התהליך שהאימפריה הרומית עברה בדרך להתנצר ולהפיץ את הדת החדשה. אמנם הפרספקטיבה הנוצרית המערבית הזאת מהווה פרספקטיבה מחקרית מרכזית ומקובלת בתחום התיאולוגיה הנוצרית; עם זאת, היא עדיין פרספקטיבה חיצונית לארץ הקודש, והיא מרוחקת ממנה לא רק גיאוגרפית, אלא גם תיאולוגית ופוליטית. לדעתי, השיטה התימטית יכולה להיות שיטה אלטרנטיבית יעילה ללמידת הנצרות הקדומה בתוך ההקשר התאולוגי והפוליטי שבו היא צמחה לראשונה.

### 2.1 התמה הראשונה: ההלכה של ישו

ארבעת ספרי הבשורה הם מקורות מצוינים ללמוד על מנהגי היהודים במאה הראשונה. בחלק הזה אני דנה בזהות היהודית-הלכתית של ישו, של שליחיו, ושל הדור הנוצרי הראשון במאה הראשונה. המטרה היא להציג את האידיאולוגיה הדתית של ישו בנושאים הלכתיים, בתוך מרחבו היהודי המורכב וההטרוגני. מנהגים יהודיים רבים ושונים מופיעים בספרי הבשורה, אך לרוב לא מייחדים להם תשומת לב בקריאות הנוצריות-מערביות לטקסטים האלה. בפתח ספרו מדגיש פלוסר את חשיבותם של ספרי הבשורה על פי מתי, מארקוס, לוקאס ויוחנן להכרת מנהגי המאה הראשונה בקרב יהודי פלסטין ההיסטורית. הוא מצוין, בין היתר, שתי דוגמאות למנהגים שלא נרשמו במקורות היהודיים הפנימיים הקדומים (במאה הראשונה לא היו עדיין מדרשים

וגמרא).<sup>31</sup> הדוגמה הראשונה היא מנהג העברת כוס הקידוש של ישו בסעודה האחרונה; והשנייה היא מנהג מתן שם בשעת ברית מילה, המוזכר כחלק מסיפור הולדתו של יוחנן המטביל בבשורה על פי לוקאס (1: 59).

התמה הזאת מבוססת בעיקר על שני מאמרים: המאמר הראשון הוא מאמרו של הולגר צלנטין אשר עוסק בשתי גישות שקיימות בחשיבה היהודית ההלכתית במאה הראשונה לספירה בארץ: האוריגניליות (Originalism) והטרדיציונליות (Traditionalism);<sup>32</sup> המאמר השני הוא מאמרו של דניאל בוירין "ישו שמר כשרות", שבו הוא עוסק בעמדתו ההלכתית של ישו בנוגע לטומאה ולמצוות הכשרות, שבדרך כלל לא זוכה לכל תשומת לב.<sup>33</sup> צלנטין ובוירין מבצעים שניהם מהלך מחשבתי דומה, בכך שהם מבליטים את המאפיינים היהודיים-הלכתיים בדמותו של ישו. צלנטין מגבש את טענותיו בעיקר בהתבסס על הבשורה על פי מתי, בנוסף לתיעודו של ההיסטוריון יוסף בן מתתיהו בנוגע לזרמים השונים בקרב יהודי ארץ הקודש במאה הראשונה; ואילו בוירין מתעקש להישען על הבשורה על פי מרקוס, אשר נכתבה ראשונה בין בשורות הברית החדשה, ושימשה כסוג של עוגן או נקודת התחלה לבשורות מתי ולוקאס שנכתבו אחריה והתבססו על הסיפורים שבה.<sup>34</sup> חשוב לציין כי הבשורה על פי מתי נחשבת, במובנים רבים, הטקסט "היהודי" ביותר בין הבשורות;<sup>35</sup>

---

<sup>31</sup> פלוסר, המקורות היהודיים של הנצרות, 9-10.

<sup>32</sup> Holger M. Zellentin, "Jesus and the Tradition of the Elders: Originalism and Traditionalism in Early Judean Legal Theory," *Journal of Law and Public Policy* 29 (2006): 379–403.

<sup>33</sup> Daniel Boyarin, "Jesus Kept Kosher: The Jewish Christ of the Gospel of Mark," *Tikkun* 27, no. 2 (April 1, 2012): 43–67.

<sup>34</sup> Ehrman, *The New Testament*, 76.

<sup>35</sup> Ehrman, *The New Testament*, 180.

לעומתה עומדת הבשורה על פי מרקוס, שכוללת את הסיפורים הראשונים שפיצלו את דרכי היהדות והנצרות<sup>36</sup> והפכו אותן לשתי דתות שונות ואף מנוגדות זו לזו.<sup>37</sup>

השיח הפנים יהודי בכלל, והצדוקי-פרושי בפרט, נחשב לשיח רלוונטי לא רק בספריו של יוסף בן מתתיהו, אלא גם בקרב שליחיו של ישו. בבשורה של מתי תוארו כמה וכמה מפגשים של ישו עם פרושים ועם צדוקים, שבהם ישו הביע כלפי שני הצדדים הללו עמדות שונות בסיטואציות שונות. צלנטיין טוען כי ישו של מתי הפעיל ביקורת מנקודת מבט אוריגנילית כאשר פנה לפרושים בנושאים הלכתיים. הוא התנגד להחמרות שהם מוסיפים להלכה, וקרא לחזרה למילה המקורית של אלוהים בתורת משה. במקביל, כשישו של מתי פנה לאנשים, הוא הניח מראש שהם הולכים בדרך האל שנקבעה על פי התורה, ולא בדרך שהוסיפו הפרושים.<sup>38</sup> מסקנתו זו של צלנטיין מנוגדת למסקנה הרווחת בקרב קוראיו הנוצרים של מתי בשלב מאוחר יותר בהיסטוריה. נוצרי רומא אשר קראו את דבריו של ישו על הפרושים או אליהם, הסיקו כי ישו למעשה מבטל את ההלכה, וקרא לאנשים לנטוש אותה. הקריאה הנוצרית הזו מנותקת מההקשר המקומי, ואינה מתייחסת כלל לשיח הפנים-יהודי שהיה קיים אז בארץ.<sup>39</sup>

הפרספקטיבה הנוצרית המאוחרת החיצונית לא היטיבה לעמוד על הקשר רווי המתח לא רק בין הפרושים לישו אלא גם בינם לבין הזרמים האחרים ביהדות בית שני, גם לאחר החורבן. פלוסר מציין כי בספרות החכמים קיים שימוש שלילי במילה "פרושים", במטרה לתאר אנשים שנשחו מן היהדות. בתלמוד, המילה קיבלה משמעות חדשה: "צבועים" – כאלה שהיה פער בין מעשיהם לדבריהם. פלוסר מוסיף ואומר שכשישו כינה את הפרושים צבועים, הוא בעצם נשען על דבריו של ינאי המלך, שאמר שהבעיה האמיתית אינה

---

<sup>36</sup> Boyarin, "Jesus Kept Kosher", 43.

<sup>37</sup> Daniel Boyarin, *The Jewish Gospels: The Story of the Jewish Christ* (New York: The New Press, 2012), 1.

<sup>38</sup> Zellentin, "Jesus and the Tradition of the Elders", 385.

<sup>39</sup> Zellentin, "Jesus and the Tradition of the Elders", 386.

בפרושים שאינם פרושים, אלא בצבועים שעושים מעשה זמרי ודורשים שכר כפנחס (בבלי, סוטה כ"ב ע"ב). בדומה לחכמים ולינאי המלך, גם לישו היו התנגשויות עם הפרושים שסבבו אותם נושאים. ישו של מתי אמר פעם: "כל מה שהם עושים לכם עשו ושמרו, אלא לפי מעשיהם לא תעשו, כי הם אומרים ואינם עושים" (מתי 23:2-3).<sup>40</sup>

לכן, אם מסתכלים על מפגשי הפרושים עם ישו, מסיקים שישו לא קרה לביטול ההלכה אלא לחזרה בתשובה. צלנטין מביא מהדרשה על ההר את הציטוט הבא: "אל תחשבו שבאתי לבטל את התורה או את הנביאים; לא באתי לבטל כי אם לקיים. אמן. אומר אני לכם, עד אשר יעברו השמים והארץ אף יוד אחת או תג אחד לא יעברו מן התורה בטרם יתקיים הכול. לכן כל המפר אחת מן המצוות הקטנות האלה ומלמד כך את הבריות, קטון יקרא במלכות השמים. אבל כל העושה ומלמד, הוא גדול יקרא במלכות השמים. אומר אני לכם, אם לא תהיה צדקתכם מרובה מצדקת הסופרים והפרושים לא תכנסו למלכות השמים." (מתי 5, 17-20).<sup>41</sup> הטקסט של מתי ברור וחד משמעי. הוא מתאר במפורש כי ישו בא לקיים את מה שבתורה, ולהשלים את מה שהתחילו הנביאים. אלא שככל הנראה חשש מתי שדבריו טעוני הבהרה. לכן, הוא חוזר על עצמו ומדגיש כי שמירת המצוות חייבת להמשיך "בטרם יתקיים הכול", דהיינו, עד אחרית הימים; ולא, כפי שטוענים אחרים, עד צליבתו של ישו. בנוסף לכך, צלנטין טוען כי ישו למעשה קורא לאנשים להקפיד לקיים את התורה באופן מחמיר יותר מהפרושים, מה שממקם אותו בשיח הפנים-יהודי כבעל עמדה אוריגינלית.<sup>42</sup> כדי להשיג יותר חידוד וגיבוש בנוגע למיקומו של ישו בשיח ההלכתי, אתמקד בשתי הסוגיות המרכזיות בהלכה היהודית: הכשרות והשבת.

---

<sup>40</sup> פלוסר, המקורות היהודיים של הנצרות, 23-24.

<sup>41</sup> Zellentin, "Jesus and the Tradition of the Elders", 387.

<sup>42</sup> Zellentin, "Jesus and the Tradition of the Elders", 388.

## 2.1.1. הכשרות

סיפור הכשרות המשפיע ביותר בברית החדשה הוא סיפור המפגש בין הפרושים לבין ישו ושליחיו, אשר בו הפרושים מבקרים את האופן שבו שליחיו של ישו אוכלים. צלנטין ובוירין מתעקשים לקרוא את הסיפור הזה מחדש כדי להבהיר מה אמר ישו באמת בתוך ההקשר היהודי שלו, וכן כדי להבהיר מה הם המשמעויות השונות והרבות שאבדו בעקבות ניתוק השיח מהקשרו המקורי. הם סבורים כי קריאת הסיפור הזה מפרספקטיבה מנותקת – דהיינו, מזווית ראייה שאינה בקיאה במחלוקות התיאולוגיות והפוליטיות בין הכיתות והרמים השונים ביהדות של אותה תקופה בארץ הקודש – הובילה להבנה לא נכונה של תפיסותיו של ישו בנוגע לכשרות.

בוירין מצטט את מרקוס 7, 1-23: "נקהלו אליו הפרושים וכמה מן הסופרים אשר באו מירושלים. כראותם שאחדים מתלמידיו אוכלים לחם בידיים טמאות (כלומר, בלא נטילת ידיים, שכן הפרושים וכל היהודים מחזיקים במסורת הזקנים ואינם אוכלים ללא נטילת ידיים כהלכה, ובשובם מן השוק אינם אוכלים ללא רחיצה. ועוד דברים רבים קבלו לשמר, כגון טבילת כוסות וכדים וכלי נחושת) שאלו אותו הפרושים והסופרים: 'מדוע אין תלמידך נוהגים לפי מסרת הזקנים אלא אוכלים את הלחם בידיים טמאות?' אמר להם: 'היטב נבא ישעיהו עליכם הצבועים, ככתוב: 'העם הזה בשפתיו כבדוני ולבו רחוק ממני, ותהי יראתם אתי מצות אנשים מלמדא'; כי עוזבים אתם את מצות אלוהים להחזיק במסורת בני אדם.' עוד אמר להם: 'יפה, בטלתם את מצות אלוהים כדי לשמר את המסרת שלכם! הן משה אמר, 'כבד את אביך ואת אמך' ומקלל אביו ואמו מות יומת'; ואתם אומרים, 'איש אם יאמר לאביו או לאמו: כל דבר משלי שאתה יכול להנות ממנו - קרבן!' הרי שאינכם מניחים לו עוד לעשות מאומה למען אביו או אמו, ומפירים אתם את דבר אלוהים על-ידי המסרת שלכם אשר מסרתם. ודברים רבים דומים לזה אתם עושים.' הוא קרא את ההמון שנית ואמר להם: 'הקשיבו אלי כולכם והבינו. אין דבר הנמצא מחוץ לאדם יכול לטמא אותו בהיכנסו לתוכו, אלא הדברים היוצאים מתוך האדם הם המטמאים את האדם.' כאשר בא הביתה מן ההמון, שאלוהו תלמידיו על המשל. אמר להם: 'גם אתם חסרי הבנה כל כך? האם אינכם מבינים שכל הנכנס לתוך האדם מן החוץ אינו יכול לטמא אותו, כי אינו נכנס אל לבו אלא לבטנו ויוצא אל המוצאות?' - בכך טיהר את כל המאכלים. הוסיף ואמר: 'היוצא מן האדם - זה מטמא את האדם, כי

מבפנים, מלב בני האדם, יוצאות מחשבות רעות, זנונים, גנבות, רציחות, ניאופים, חמדנות, רשעה, רמיה, זימה, עין רעה, גידוף, גאווה, אווילות. כל הרעות האלה יוצאות מבפנים ומטמאות את האדם."<sup>43</sup>

הקריאה הנוצרית לסיפור הזה הסיקה באופן חד משמעי שישו מבטל את מצוות הכשרות, ומטהר את כל המאכלים.<sup>43</sup> אך בויארין מסביר כי חוסר המודעות של אבות הכנסייה המערבית לטרמינולוגיה של הפילוסופיה ההלכתית של ישו על פי מרקוס היא זו שגרמה לתיאולוגיים הנוצרים שלא לעמוד על ההבדל המהותי בין טהרה/טומאה למותר והאסור במאכלים. הוא מדגיש כי מרקוס וישו הבינו, ללא ספק, את ההבדל בין שני המישורים האלה בתוך ההלכה היהודית, ועל כן תגובתו של ישו לפרושים, המוצגת בסיפור, היא תגובה הנוגעת במישור הראשון של הטהרה והטומאה ביחס לידיהם של האוכלים; אין היא קשורה כלל למישור השני של כשרותם של מאכלים מסוימים.

לפי מקורות הלכתיים, אפשר לראות את ההבדל בין מערכת הטומאה והטהרה למערכת הכשרות. שתי המערכות הן רחבות ומורכבות, כך שבעבודה זו אין אפשרות להרחיב לגביהן. אך חשוב להדגיש את היותן שתי מערכות שונות, דהיינו, שני נושאים שונים בהלכה היהודית. המערכת הראשונה מחייבת את היהודי לשמור על טהרה ולהימנע מדברים שעלולים לטמא אותו,<sup>44</sup> כמו מגע מסוים עם חיות למשל: "לְכַל-הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר הוּא מִפְּרֶסֶת פְּרֶסֶה וְשִׁסַּע אֵינָנָה שִׁסַּעַת, וְגֵרָה אֵינָנָה מֵעֵלָה--טְמֵאִים הֵם, לָכֵם; כָּל-הַנִּגַּע בָּהֶם, יִטְמָא." (ויקרא, פרק י"א: כ"ו). הפתרון לטומאה הוא בהיטהרות מהטמא, ולצורך זה יש דרכי פעולה שונות, כמו למשל טבילה. טומאת הידיים, שהיא נושא טעון בוויכוח בין ישו לפרושים, היא למעשה תוספת הלכתית של החכמים על המערכת הזאת שמקורה בתנ"ך. נטילת הידיים לפני הסעודה היא הדרך לטהר ידיים טמאות. במקביל לכך, מערכת הכשרות בהלכה מהווה נושא אחר לחלוטין, ולפיה נקבעו חוקי בחירת המאכלים ודרכי אכילתם.

---

<sup>43</sup> Boyarin, "Jesus Kept Kosher," 44.

<sup>44</sup> Boyarin, "Jesus Kept Kosher," 65.

קריאה מחודשת, שמחוברת להקשר המקורי של הסיפור, בקיאה בתחום ההלכה היהודית של יהודי ארץ הקודש במאה הראשונה ומודעת לניואנסים הלשוניים-בלשניים בעברית ובארמית יכולה אפוא לשנות באופן משמעותי את הפרספקטיבה הנוצרית לסיפור הזה.

צלנטין מצטט מן הבשורה על פי מתי את אותו סיפור בנוסח אחר: "אחרי כן ניגשו אל ישוע סופרים ופרושים מירושלים ושאלו אותו: 'מדוע עוברים תלמידיך על מסורת הזקנים, שאין הם נוטלים ידים לסעודה?'"<sup>45</sup> (מתי 15, 2-1). לאחר שיסו מגיב ומסביר לפרושים ולסופרים כי אין הפרת מצווה באי-רחיצת ידיים לפני האוכל, הוא מבקר את הפרושים על כך שהם מפרים את מצוות "כבד את אביך ואת אמך" למען השמירה על המסורת שלהם. עוד הוא פונה את הקהל ומדגיש כי אין צורך לציית לפרושים. לבסוף הוא אומר את המשפט הבא: 'לא הנכנס אל הפה מטמא את האדם, אלא היוצא מן הפה - זה מטמא את האדם.' (מתי 15, 11).<sup>45</sup>

המשפט הזה נאמר כחלק מהשיח היהודי שבו כולם הכירו את ההבדל בין אוכל כשר ואוכל טמא. צלנטין מחדד את הרקע ההלכתי למשפט האחרון המצוטט מפי ישו על פי מתי. הוא מסביר כי לפי מצוות האוכל הטמא, מימי המקרא ועד ספרות חז"ל, "רק אוכל כשר יכול להיות טמא; אוכל לא כשר בטבעו לא יכול להיות טמא. אין כזה דבר חזיר טמא". מחד גיסא, צלנטין מוסיף ומזכיר כי בתנ"ך לא כתוב שום דבר על רחיצת הידיים לפני האכילה, וכי המצווה הזאת היא תוספת של הפרושים. מאידך גיסא, צלנטין טוען שיסו למעשה הולך בעקבותיהם של שני הנביאים עמוס והושע כשהוא מדבר על הטומאה שיוצאת מהפה ומזהמת את האדם.<sup>46</sup> לפי צלנטין, מתי ידע להבדיל בין ההלכה המקורית של התנ"ך לבין ההמצאות ההלכתיות של הפרושים, שאפשר לבקרן או אף להפריכן. חשוב לציין כי הקריאה הנוצרית שנעשתה מאוחר יותר בהיסטוריה לחלק הזה בבשורה על פי מתי גרמה לביטול הלכות הכשרות באופן מוחלט. הקורא הנוצרי הבין מתגובתו של ישו לפרושים כי אין צורך בקיום אף מצווה ממצוות הכשרות.<sup>47</sup>

---

<sup>45</sup> Zellentin, "Jesus and the Tradition of the Elders", 388-389.

<sup>46</sup> Zellentin, "Jesus and the Tradition of the Elders", 388-389.

<sup>47</sup> Zellentin, "Jesus and the Tradition of the Elders", 390.

צנלטין מוסיף ומצטט מהבשורה על פי מתי עוד חלק המתאר את ישו כשהוא מבקר את הפרושים. מצד אחד ישו מכיר בכך שמילותיהם של הפרושים הן מילות התנ"ך, מצד שני הוא רואה במעשיהם מעשים יומרניים ולא-צנועים. "הסופרים והפרושים יושבים על כיסא משה. לכן כל אשר יאמרו לכם עשו ושמרו, אך כמעשיהם אל תעשו, כי אומרים הם ואינם עושים. הם קושרים משאות כבדים ומעמיסים אותם על שכמי האנשים, אך אינם רוצים להניע אותם אף באצבעם; ועושים את כל מעשיהם כדי להראות לבני אדם, בהרחיבם את תפילותיהם ובהאריכם את ציציותיהם. אוהבים הם את מושב הראש בסעודות ואת המושבים הראשונים בבתי הכנסת, וברכות שלום בשוקים ולהקרא 'רבי' על-ידי אנשים." (מתי 23, 7-1). לבסוף, ישו מכוון את הקהל לאלוהים האחד ולמשיחו האחד. "אך אתם אל יקרא לכם 'רבי', כי אחד הוא רבכם ואתם אחים כולכם. ואל תקראו 'אב' לאיש מכם בארץ, כי אחד הוא אביכם שבשמים. גם אל תקראו 'מורי תורה', כי אחד הוא המורה שלכם - המשיח." (מתי 23, 8-10). צנלטין מדגיש כי מתי הקדיש הרבה כל כך מדבריו לביקורת הפרושים מכיוון שהיו להם אוהדים רבים בעם (לפי יוסף בן מתתיהו), והוא (מתי) ייחס חשיבות עליונה להעברת מסרו של ישו לקוראים.<sup>48</sup>

## 2.1.2. השבת

בנושא שמירת השבת, מתי נשען על שני סיפורים. הסיפור הראשון הוא סיפור איסופם של השיבולים של שליחיו של ישו בשבת ואכילתם, והסיפור השני נוגע בריפוי ישו לחולים בשבת. שני הסיפורים מציגים, מצד אחד, את ישו ושליחיו כמחללי שבת, ומהצד השני מוצגים הפרושים כמתנגדים לכך ומפקפקים בהלכתו של ישו בנוגע לשבת. צנלטין מציע קריאה מחדש לטקסטים האלה מהבשורה של מתי, שבה הוא מזמין את הקורא לקחת בחשבון את כלל התנאים והגורמים שהשפיעו על השיח בין הטרדיציונלים לאוריגנילים.<sup>49</sup> אתחיל בסיפור הראשון: "באותה העת עבר ישוע בשבת בשדה קמה; תלמידיו היו רעבים והחלו לאסוף שיבולים ולאכול. ראו זאת הפרושים ואמרו לו: 'הנה תלמידך עושים מה שאסור לעשות בשבת.' " (מתי 12, 1-1).

---

<sup>48</sup> Zellentin, "Jesus and the Tradition of the Elders", 392-393.

<sup>49</sup> Zellentin, "Jesus and the Tradition of the Elders", 393-401.



2). צלנטיין טוען שגם הסיפור הזה בבשורה על פי מתי נתפס בנצרות בדרך כלל כדחייה של מצוות השבת המופיעה בספר שמות: "לא תעשה כל מלאכה". על מנת להבין את עמדתו ההלכתית של מתי במדויק, צריך להבין את ההתפתחות ההלכתית של כל מה שנגזר מהמצווה הזאת. לפי צלנטיין, ברור שיסו של מתי והפרושים ידעו היטב שנסיעה למרחקים ארוכים היא אסורה בשבת מבחינה הלכתית. בנוסף לכך, אסור לשאת משאות בשבת, במיוחד אל תוך ירושלים. בהתבסס על ירמיהו: "כה אמר יהוה הישמרו בנפשותיכם ואל תישאו משא ביום השבת והבאתם בשערי ירושלים".<sup>50</sup>

לא ידוע שום דבר על השבת של הפרושים ממקורות ראשוניים. צלנטיין נשען על כתביו של יוסף בן מתתיהו ועל ספר ברית דמשק (שנכתב אחרי תקופת המקרא) כדי להבין את עמדותיהם ההלכתיות של הכיתות היהודיות בנוגע לשמירת השבת. לפי יוסף בן מתתיהו, האיסיים הם היו הקבוצה היהודית המחמירה ביותר בשמירת השבת. הם הוסיפו ופיתחו את מצוות איסור המלאכה המקורית שבתורה, והתייחסו לפעולות שאינן מחללות שבת על פי התורה כמחללות שבת, כך גם איסוף שיבולים ואכילתם בו במקום. יתרה מזאת, לפי ספר ברית דמשק, מותר בשבת לאכול אוכל שהוכן לפני שבת, או אוכל שנמצא בתוך המחנה, כמו פירות שנפלו מהעצים. לכן, ישו של מתי בסיפור הזה לא הפר את מצוות השבת, כי הוא ושליחיו לא עזבו את ירושלים, לא אספו אוכל טמא או לא כשר, לא נשאו את האוכל שנאסף, ולא הדליקו אש על מנת לבשל את האוכל שנאכל.<sup>51</sup>

בהתבסס על כך, תשובתו של ישו היא, למעשה, קריאה לחזרה לטקסטים המקוריים של התנ"ך, דהיינו תשובה "אוריגינלית" כלפי הפרושים. בתשובתו של ישו על פי הבשורה של מתי, הוא נשען על סיפור מהתנ"ך, מספר שמואל א', כאשר דוד ביקש מאחימלך לתת לו ולנערים שהיו עמו את הלחם הקדוש של השבת. דוד הצדיק את הבקשה הזאת בטענה שהוא והנערים לא קיימו יחסי מין (עם נשים) לאחרונה, והדבר מבטיח טהרה. צלנטיין מדגיש כי ישו כאן נשען על אותה טענה, שגם הוא ושליחיו לא קיימו יחסי מין (עם נשים)

---

<sup>50</sup> Zellentin, "Jesus and the Tradition of the Elders", 394-395.

<sup>51</sup> Zellentin, "Jesus and the Tradition of the Elders", 395.

לפני השבת, והדבר מבטיח כי איסוף השיבולים אינה חילול שבת. ובכן, שוב צלנטין מסיק כי ישו מבסס את חוקי התורה ומחזקם, ואינו מבטלם כפי שהקריאה הנוצרית קובעת מאוחר יותר.<sup>52</sup>

הסיפור השני שמופיע בבשורה על פי מתי הוא סיפור על ריפוי בשבת: "הוא הלך משם ונכנס לבית הכנסת. היה שם איש שידו יבשה והם פנו אליו בשאלה: 'האם מותר לרפא בשבת?' וזאת כדי שיוכלו להאשים אותו. אמר להם: 'מי מכם האיש שכבש אחד לו ואם ייפול בשבת לתוך בור לא יחזיק בו וירים אותו? וכמה חשוב האדם יותר מן הכבש! לכן מותר לעשות את הטוב בשבת.'" (מתי 12, 9-12). בדומה לטענותיו הקודמות, צלנטין מחזק את הרעיון כי ישו בסיפור הזה נשען על מצוות התנ"ך, ודוחה את התוספות עליהן. התנ"ך אינו אוסר ריפוי בשבת, כפי שאין הוא אוסר הצלת חיה או אדם במצוקה. לכן, ניתן להסיק מכך שישו של מתי מתבסס על התרת הצלת אנשים וחיות בשבת כדי להצדיק את "הריפוי" בשבת. ובכן, ניתן לזהות שוב את עמדתו האוריגנילית של ישו כלפי הפרושים.<sup>53</sup>

בסופו של המאמר, צלנטין מתייחס לכל סיפורי הבשורה על פי מתי שעליהם ביסס את טענותיו, ומפרש את אחת הקריאות של ישו לציבור לאור השיח האוריגנילי-טרדיציוני. לשם סיכום השקפתו, הוא מצטט את הקטע הבא: "בואו אלי כל העמלים והעמוסים ואני אמציא לכם מנוחה. קחו עליכם את עולי ולימדו ממני, כי עניו אני ונמוך רוח; תמצאו מרגוע לנפשתיכם, כי עולי נעים וקל משאי." (מתי 11, 28-30). צלנטין טוען כי הנטל הכבד היא תוספות הפרושים המחמירות בהלכה. לכן, קריאתו של ישו לאנשים שיבואו אליו כדי שישגו אצלו מנוחה היא למעשה קריאה לחזרה לטקסט המקורי של התנ"ך שישו למד אותו, והוא יודע להסביר לאנשים הפשוטים הנתונים תחת השפעתם החזקה של הפירושים.<sup>54</sup>

בחלק האחרון של מאמרו מדגיש צלנטין כי האוריגניליות היא מבנה הלכתי התלוי בחלופה שלו, דהיינו הטרדיציה, ולכן אין הוא קיים בפני עצמו גרידא, כמבנה טהור. הוא הדין גם בעמדתו האוריגנילית של מתי, אין

---

<sup>52</sup> Zellentin, "Jesus and the Tradition of the Elders", 397.

<sup>53</sup> Zellentin, "Jesus and the Tradition of the Elders", 399.

<sup>54</sup> Zellentin, "Jesus and the Tradition of the Elders", 400.

היא עמדה טהורה. מצד אחד, מתי קורא לחזרה לטקסט המקורי של התנ"ך; מצד אחר, הוא חושף החמרות אשר נתפסות בתוך השיח כתוספת (פרושית) על התנ"ך, כגון: "שמעתם כי נאמר 'לא תנאף'. ואני אומר לכם שכל המביט באשה מתוך תאוה אליה כבר נאף אותה בלבו." (מתי 5, 27-28).<sup>55</sup> ההתייחסות לתאוה כאל חטא שכמוהו כניאוף היא החמרה בולטת. אף על פי כן, צלנטין טוען כי יש סיכוי שעמדתו של מתי נקלטת כעמדה העומדת בנקודת אמצע, בין הרצון להיצמד למילות המקרא לרצון להתחשב במסורת הזקנים; במקביל לכך, יש סיכוי שמתי בכלל לא ידע שהוא מייצג עמדה כזו, כי נקודת אמצע עשויה להיראות ככזו רק מחוץ לשיח הפנים-יהודי. צלנטין משער כי מתי לא התכוון להחמיר את מצוות התורה, אלא רק לחדד אותן כדי לוודא את שמירתם באופן מדויק יותר. צלנטין מדגיש כי מתי אינו אחראי על הדרך שבה הקורא הנוצרי קלט את השיח בין ישו לבין הפרושים – כשיח המבטל את המצוות. הרי לפי מתי הדגיש ישו שוב ושוב שהפרושים מחמירים מצוות מסוימות דווקא, ומזניחים מצוות חשובות הרבה יותר. זו הסיבה לכך שישו, על פי מתי, כינה את הפרושים "מדריכים עיוורים", וזו גם הסיבה לכך שישו נשא דרשות רבות כדי לחדד באוזני צאן מרעיתו את המסר שהדרך הנכונה לקיים את מצוות התורה אינה צריכה לעבור את אישור הפרושים. צלנטין מסביר כי ההחמרות שנעשו על ידי ישו של מתי מתייחסות רק ליחסים בין בני אדם, וזאת הייתה דרכו של מתי לעשות סדר חדש בתוך מצוות התורה, תוך כדי היצמדות מתמדת לכל אחת ואחת מהמצוות.<sup>56</sup>

לפי צלנטין, החמרות הפרושים ותוספותיהם לתורה הכתובה נתפסו בימיו של ישו כנטל מיותר על כתפיהם של היהודים הפשוטים. ישו ראה את הסבל הכפול של העם, מהדיכוי הפוליטי-כלכלי של הרומאים, מצד אחד; ומהדרישות הדתיות הנוספות והמרחבות של הפרושים מן הצד האחר. לכן הוא רצה להאיר לאנשים את הדרך הנכונה, כדי להקל עליהם, וכדי לחבר אותם מחדש לתורה האוריגינאלית.<sup>57</sup> "פנו אלי כל העמלים

---

<sup>55</sup> Zellentin, "Jesus and the Tradition of the Elders", 401.

<sup>56</sup> Zellentin, "Jesus and the Tradition of the Elders", 402.

<sup>57</sup> Zellentin, "Jesus and the Tradition of the Elders", 401.

והטעונים ואני אניח לכם. קבלו עליכם את עולי ולימדו ממני כי עניו אני ונמוך רוח ותמצאו מרגוע לנפשותיכם, כי עולי נעים וקל משאי" (מתי 11: 28-30).

לסיכום, ישו היה לא רק יהודי שומר הלכה, אלא גם אדם דעתן, מעורב ופעיל. מצד אחד, הוא התנגד לתפיסות הפרושים המחמירות והמעמיסות, והתעמת עימם תוך ביסוס תפיסותיו על התנ"ך. במילים אחרות, ישו הביע דעה אוריגנלית כלפי הפרושים, הדריך את האנשים להיצמד למצוות התנ"ך הכתובות, ולא לתת לפרושים להגדיל את הנטל הדתי על כתפיהם. מצד שני, הוא התנגד לאורח החיים הצדוקי, להתנתקותם של כוהני המקדש מהעם, ולניצול סמכויותיהם בבית המקדש.

לסיום פרק זה, חשוב לציין כי הכיתות היהודיות אינן קטגוריות נפרדות ומנוגדות בצורה חד משמעית ועקבית. הכיתות האלו מנהלות שיח מתמיד, כאשר במקרים מסוימים המחלוקת עצומה, ובמקרים אחרים העמדות חופפות ואף דומות. לא ניתן להניח שישו היה צדוקי (היו לו עימם התנגשויות חריפות במיוחד, כפי שיוצג בתמות הבאות). כמו כן, לא ניתן להניח שישו היה פרושי, למרות שהחמיר בהלכה לעתים. ישו היה יהודי מאמין מסור ומעורב, וזה מה שהוביל אותו לפעול כרב, לעסוק בעניינים הלכתיים, ולהיות פופולרי בעם. התמות הבאות מדגישות את היחסים המורכבים בין זהותו הדתית של ישו לבין זו הפוליטית.

## **2.2. התמה השנייה: המרד השקט נגד האימפריה**

בהתבסס על הסקירה ההיסטורית הכללית ועל התמה הראשונה ניתן לראות כי היהודים בארץ הקודש חיו תחת שליטה זרה ומדכאת למשך כ-800 שנה עד הולדת ישו. התנגדות החשמונאים למדיניות ההלניזציה של הארץ הובילה להיווצרותן של הכיתות שפעלו בימיו של ישו. ארמן מדגיש כי רוב העם לא השתייך באופן אקטיבי לאף אחת מהכתות האלו, אך כל היהודים היו, ללא ספק, מושפעים ישירות מהכיבוש הרומי בהיותם עם נכבש שמחויב לשלם מיסים למימון הוצאות האימפריה במישורים שונים, למשל צבא ובניית תשתיות. בנוסף לכך, יהודי הארץ חויבו לתמוך בבית המקדש ובממשל היהודי המקומי. אמנם אין מספרים אמיתיים ממקורות ישירים, אך ניתן לשער כי מיסיו הכוללים של חקלאי ממוצע היו מגיעים לכשליש הכנסתו הכוללת,

ואלה נגבו ממנו כדי לפרנס את הנוכחות הרומית הזרה מחד גיסא, וכדי לתחזק את ההנהגה הדתית והקהילתית היהודית, מאידך גיסא.<sup>58</sup>

יהודים רבים התקשו להשלים עם העובדה שחובתם לממן את הכיבוש הרומי של הארץ שאלוהים נתן להם. דבר זה מסביר את אופני התנגדותם השונים לשלטון הרומי. חלק ניכר מהיהודים תפסו את התקופה הרומית כ"סיוט פוליטי ודתי". ההתנגדות לשלטון הרומי הייתה שכיחה וממושכת בקרב יהודי הארץ, אך לרוב היא לא הייתה התנגדות ישירה או אלימה. פסח – חג החירות מעבדות פרעה ומן המצרים, היה סוג של התנגדות שקטה לאימפריה.<sup>59</sup>

### 2.2.1. פסטיבל הפסח של ירושלים

פסטיבל הפסח היה האירוע המיוחד ביותר בשנה בארץ הקודש בימיו של ישו. היהודים שהגיעו מכל מקום לירושלים שביהודה כדי להשתתף בטקסים, הכפילו את אוכלוסיית העיר פי כמה. ארמן סבור שהסיבה לכך לא הייתה דתית גרידא, אלא גם פוליטית-לאומית:<sup>60</sup>

*"Jews celebrating the Passover were not simply remembering the past, when God acted on their behalf to save them from their subjugation to the Egyptians; they were also looking to the future, when God would save them yet again, this time from their present overlords, the Romans."*

בהתבסס על כך, ניתן לומר כי הדתי הוא גם הפוליטי, לפחות עבור יהודי ארץ הקודש תחת הכיבוש הרומי. במקביל לכך, שלטונות האימפריה הרומית, אשר הבינו את משמעות הפסח עבור היהודים, הצליחה לזהות את נוכחותו של "מרד שקט" שעלול להתפתח למרד הלכה למעשה. השלטונות דאגו לנוכחות צבאית בבית המקדש כל שנה לרגל החג. המפגש הרומי-יהודי בפסח בבית המקדש גרם למתחים רבים ושונים. אחד

---

<sup>58</sup> Ehrman, *The New Testament*, 222.

<sup>59</sup> Ehrman, *The New Testament*, 222.

<sup>60</sup> Ehrman, *The New Testament*, 222.

המקרים שבהם המתח הפך לעימותים אלימים בין היהודים לרומאים היה בפסח של שנת 50 לספירה, כשֶׁנְטִידִיּוֹס קִימָנוֹס היה נציב יהודה מטעם הרומאים. לפי תיעודו של יוסף בן מתתיהו, חייל רומאי חשף את ישבנו להמון המתפללים בבית המקדש, מעשה שהניע חלק מהם להתחיל בהשלכת אבנים. כשהגיעה תגבורת צבאית, פרצה מהומה גדולה, ובסך הכול נהרגו בהקשר הזה כ-20 אלף יהודים.<sup>61</sup>

על כל פנים, פסח ייצג סוג של מחאה שקטה נגד הדיכוי הרומי בארץ המובטחת. במקרים נדירים אך משמעותיים בהיסטוריה היהודית, ההתנגדות כללה אלימות. ארמן מדגיש כי הרומאים ידעו, לרוב, כיצד לשמור על המצב תחת שליטה, ולפתור את הבעיות לפני שהובילו להפרעות ציבוריות גדולות. חשוב להזכיר כי ישו נעצר והורחק מהזירה הציבורית בפסח. ארמן אינו סבור שמועד הוצאתו של ישו להורג היה מקרי.<sup>62</sup> הצדוקים, שראו בישו איום על מעמדם בקרב העם, דאגו לנטרל אותו על ידי שימוש בקשריהם עם הפקידים הרומאים, וזאת על מנת למנוע מהמחאה המודחקת להתפרץ בפועל. הצדוקים עצרו אותו, ומפני שהרומאים לא אישרו לרשויות של היהודים להוציא פושעים להורג, נמסר ישו לידי פונטיוס פילאטוס (נציב יהודה בתקופת פעילותו של ישו), שלא הייתה לו שום בעיה לצלוב עוד אדם שעלול לגרום לצרות ולאובדן שליטה בקרב הקהילה החוגגת את הפסח בעיר התוססת.<sup>63</sup>

לפרשת מותו של ישו יש משמעויות שונות בשני מישורים: המישור התיאולוגי וההיסטורי. המשמעות התיאולוגית הנוצרית קובעת כי ישו הלך לירושלים בפסח ההוא במיוחד כדי למות על הצלב למען כיפור על חטאי האנושות.<sup>64</sup> ואילו ההיסטוריה של הנצרות הפלסטינית היהודית המקומית, המחוברת הן לממלכת יהודה והן לתפיסה התיאולוגית של מלכות שמייים, מציעה משמעויות אחרות. כמו אלפי יהודים אחרים מדי שנה,

---

<sup>61</sup> Ehrman, *The New Testament*, 223.

<sup>62</sup> Ehrman, *The New Testament*, 223.

<sup>63</sup> Ehrman, *The New Testament*, 237.

<sup>64</sup> Augustine, *The City of God*.

נסע גם ישו מהגליל לירושלים כדי לחגוג את חג הפסח, אבל גם כדי למנוע את חורבן הבית.<sup>65</sup> פלוסר מדגיש כי אין תיעוד בברית החדשה שמעיד על כך שישו הלך לירושלים כדי לבשר את משיחיותו.<sup>66</sup> כשהגיע, נכנס לבית המקדש וגרם להפרעות. הוא נשאר כמה ימים בעיר, ובמהלכם לימד ואמר את מה שתמיד אמר בגליל: יום הדין קרוב, צריך לחזור בתשובה ולהתכונן לרעה שצפויה להתרחש – חורבן מסיבי בכלל וחורבן בית המקדש בפרט, ולזה כמובן הייתה משנה חשיבות.<sup>67</sup>

ארמן בוחר להתבסס על הבשורה על פי מארקוס כמסמך היסטורי המתעד את הפסח האחרון של ישו. תיאור ימיו ושעותיו האחרונות כולל את כניסתו לעיר, העימותים בינו לבין כוהני בית המקדש, ארוחת ערב פסח, עצירתו, משפטו וצליבתו.<sup>68</sup> בבשורה על פי מארקוס, מגרש ישו לאחר כניסתו לבית המקדש את העובדים שם. כשנכנס לבית המקדש החל לגרש את המוכרים והקונים בבית המקדש, הפך את שולחנותיהם של מחליפי הכספים ואת כסאותיהם של מוכרי היונים. הוא לא הניח לאיש להעביר כלי דרך בית המקדש, ואמר לכל הנוכחים: "הלא כתוב, 'ביתי בית-תפלה יקרא לכל-העמים', אך אתם עשיתם אותו למערת פרצים." (מארקוס, 11: 15-17). כל זה קורה תוך התנגדות מצד הכוהנים (הצדוקים) והמוכרים שהוזכרו לעיל: "שמעו ראשי הכוהנים והסופרים וחיפשו דרך להכחיד אותו, כי פחדו ממנו, שכן כל ההמון התפעל מתורתו." (11: 18). בהמשך, מארקוס מתאר עימות מילולי בין ישו לכוהנים, שמנסים להסית נגדו את ההמונים שאותם הוא מלמד בבית המקדש. כאשר התהלך בבית המקדש באו אליו ראשי הכוהנים והסופרים והזקנים. שאלו אותו: "באיזו סמכות אתה עושה את הדברים האלה; מי נתן לך את הסמכות הזאת לעשות אותם?" השיב להם ישוע: "אשאל אתכם דבר אחד והשיבו לי, ואומר לכם באיזו סמכות אני עושה את אלה. טבילת יוחנן האם מן השמים הייתה או מבני אדם? השיבו לי!" אמרו זה אל זה: "אם נאמר 'מן השמים', יאמר 'אם כן מדוע לא האמנתם

---

<sup>65</sup> פלוסר, המקורות היהודיים של הנצרות, 15.

<sup>66</sup> פלוסר, המקורות היהודיים של הנצרות, 17.

<sup>67</sup> Ehrman, *The New Testament*, 247.

<sup>68</sup> Ehrman, *The New Testament*, 69-70.

לו? אך אם נאמר 'מבני אדם'... " הם פחדו מן העם, כי הכול חשבו שיוחנן אכן נביא. השיבו ואמרו לישוע: "אין אנו יודעים." אמר להם ישוע: "גם אני לא אומר לכם באיזו סמכות אני עושה את הדברים האלה." (11: 27-33). כפי שניתן לראות מהטקסט הזה, ישו התכוון לפגוע במעמדם של הכוהנים בעיני הציבור על ידי היגיון תנ"כי עתיק: השוואות רטוריות שאין ביכולתם (או ביכולתו של אף אחד אחר) לענות עליהן. ישו העריך שהעימות הזה יועיל לו כדי לערער את מעמדם של הכוהנים וכדי לתת להמונים חומר שישפר את יכולותיהם לבקר את הצדוקים.

אין לנו דרך לדעת אם ישו ידע מלכתחילה שימות בפסח ההוא, אך סביר להניח שהבין איזה סיכון הוא לוקח בעימותיו עם הצדוקים מול עיניהם של אלפי יהודים חוגגים. על כן לקח בחשבון שהסוף יהיה רע ומר. אפשר להעריך מהן הציפיות שלו בסיפורו על האישה האלמונית שמשחה אותו בשמן רב בבית המקדש. "נותחו יומיים עד חג הפסח והמצות. ראשי הכוהנים והסופרים חיפשו דרך לתפוס אותו בעורמה כדי להמית אותו; כי אמרו, 'לא בחג, פן תהיה מהומה בעם.' כאשר היה בבית עניה, בביתו של שמעון המצורע, הסב אל השולחן. באה אישה שהחזיקה פך ובו שמן נֶרְד טהור ויקר מאד, שברה את פי הפך ויצקה את הנרד על ראשו. היו אחדים שכעסו ואמרו זה אל זה: 'למה הבזבז הזה של השמן? הלא היה אפשר למכור את השמן הזה בשלש מאות דינר ויותר ולתת לעניים!' והם גערו בה. אמר ישוע: 'הניחו לה, מדוע תציקו לה? מעשה טוב עשתה לי. העניים אתכם תמיד ובכל עת שתמצאו תוכלו להיטיב עמהם, אבל אני, לא תמיד אני אתכם. מה שהיה ביכולתה עשתה; היא הקדימה למשוך את גופי בשביל הקבורה. אמן אומר אני לכם, בכל מקום שתוכרז הבשורה, בכל העולם, יסופר גם מה שעשתה היא, וזה לזכרה.' (מארקוס 14: 9-11).

תכני הפרידה של ישו משליחיו חזרו על עצמם בסעודה האחרונה, ביום חמישי בערב. תיאולוגיים נוצרים מעניקים לניבוי הזה משמעות על-טבעית, ורואים בה ידיעה מראש לייעודו של בן אלוהים, להקרבתו המתוכננת. אך מהבחינה ההיסטורית, אי אפשר להתעלם מהגורמים השונים המניעים את פסטיבל הפסח בירושלים בתקופה הזאת. בנוסף לניבוי שלו בסיפור של אשת השמן, אפשר לראות בהמשך הבשורה כי ישו



מתנבא בארוחתו האחרונה, שהוא לא יחזיק מעמד עוד זמן רב בתנאים הדתיים והפוליטיים הנוכחיים, והדבר יכול להסביר, היסטורית, את תכני הפרידה שלו משליחיו.<sup>69</sup>

לסיום, ראוי לציין כי הרחקתו של ישו מהמקדש וצליבתו בוצעו באחד מלילות השבוע של פסטיבל הפסח, הרחק מעיני ההמונים, ומהר מאוד. בנוסף, לצליבתו יש משמעות פוליטית, מאחר שהצליבה היא השיטה הרומית לנטרול אנשים שמסיתים את העמים הנכבשים להתקומם<sup>70</sup>. אף על פי שזו שיטה איטית של הוצאה להורג, וימים תמימים עלולים לחלוף עד מותו של הצלוב, אין ספק שהייתה כוונה להוציא את ישו מהתמונה כמה שיותר מהר, תוך הפחדת ההמונים, כך שבין מעצרו של ישו לצליבתו עברו לא יותר מ-12 שעות. מהלך העניינים המהיר הזה נבע מן הפחד של הצדוקים והרומאים מהתפרצותה של מהומת התנגדות בחג – רק כך אפשר להסביר זאת. ישו נפטר כמה שעות לאחר הצליבה, ביום ששי בערב, דהיינו בשבת; לכן נשמרה גופתו במערה עד צאת השבת, לצורך קבורה, לפי הבשורות. פרדריקסן מסכמת זאת כך:<sup>71</sup>

“With Jesus’s voice silenced, and the pilgrims demoralized, thus pacified, the temple court resumed its normal level of holiday activity. Crisis averted. Pilate and the priests could relax, and put another pilgrimage feast behind them.”

מן הציטוט הזה עולה שדרכו של ישו מהסעודה האחרונה לצלב מובנת ומבוססת במישור ההיסטורי במידה רבה. הפרספקטיבה המקומית על ישו ההיסטורי מעוררת שאלות רבות אודות הפסח האחרון של ישו, כמו, מדוע נעצר ישו באישון לילה, ולא בבית המקדש? מי בדיוק עצר אותו? האם נחקר בידי הסנהדרין? מדוע שליחיו לא נעצרו עימו? בחלק הבא אנסה לספק מענה על השאלות האלה.

---

<sup>69</sup> Ehrman, *The New Testament*, 247.

<sup>70</sup> Fredriksen, *When Christians Were Jews*, 57.

<sup>71</sup> Fredriksen, *When Christians Were Jews*, 73.

## 2.2.2. חרב או סכין?

בספרה "כשנוצרים היו יהודים", פאולה פרדריקסן מחברת מחדש את סיפור מותו של ישו כסיפור של היסטוריה מקומית. מצד אחד, היא משתמשת בבשורות השליחים כעדות היסטורית על ליל המעצר ועל פרטי ההוצאה להורג; ומצד שני, היא נשענת על היסטוריונים אחרים, כמו יוסף בן מתתיהו, על מנת להשלים את חלקי התמונה המורכבת. פרדריקסן, בדומה לארמן, מניחה כי תזמון מעצרו של ישו והוצאתו להורג בפסח אינו תזמון מקרי, אלא מונע על ידי האנרגיה הייחודית של השבוע המרגש והעמוס ביותר בשנה בעיר ירושלים.<sup>72</sup>

חשוב לציין כי סיפור הפסח האחרון של ישו בשלוש הבשורות הסינופטיות (מתי, מארקוס ולוקאס) שונה מאוד מזה שבבשורה על פי יוחנן. ההבדלים בין שתי הגרסאות יוצרים פער עובדתי היסטורי. מאחר שמתי ולוקאס מתבססים על מארקוס, פרדריקסן בוחרת את מארקוס כגרסה מייצגת של הבשורות הסינופטיות כולן.<sup>73</sup> אתבסס על גישתה של פרדריקסן, אשר מעמידה את שתי הגרסאות זו מול זו, במטרה להבין לעומק את יחסו של ישו אל העיר ירושלים, אל הפסח האחרון בחייו, אל ליל מעצרו, אל משפטו ואל הוצאתו להורג.

שתי הבשורות – זו של מארקוס וזו של יוחנן – שונות זו מזו באופן מובהק.<sup>74</sup> ישו של יוחנן מבקר בירושלים כמה פעמים (לא פעם אחת ויחידה, כפי שנכתב בבשורות הסינופטיות).<sup>75</sup> רק בביקור האחרון של ישו בירושלים, הוא נקרא "המשיח" על ידי ההמונים. שליחותו של ישו, באופן כללי, מתרכזת בגליל, לפי הבשורות הסינופטיות; אך לפי יוחנן, השליחות מתפרשת על פני הגליל, יהודה וירושלים. בנוסף לכך, אירוע טיהור המקדש, שבו ישו מגרש את המוכרים והקונים מבית המקדש, מתרחש לפי יוחנן בביקור קודם בירושלים, ולא בביקורו בפסטיבל הפסח האחרון בחייו; כפי שמוזכר בגרסה הסינופטית. יתרה על זאת,

---

<sup>72</sup> Fredriksen, *When Christians Were Jews*, 59, 65.

<sup>73</sup> Fredriksen, *When Christians Were Jews*, 55.

<sup>74</sup> Fredriksen, *When Christians Were Jews*, 16, 56.

<sup>75</sup> Fredriksen, *When Christians Were Jews*, 53.

הסעודה האחרונה של ישו עם שליחיו היא ליל הסדר לפי הבשורות הסינופטיות; בעוד שעל פי יוחנן, הסעודה הזאת מתרחשת בערב שקדם לערב החג. ליל המעצר (לאחר הסעודה האחרונה) גם הוא שונה מאוד בשתי הגרסאות. מארקוס מתאר המונים של יהודים חמושים שמגיעים לעצור אותו; יוחנן מתאר את משטרת המקדש וחיילים רומאים שמגיעים ביחד לשם ביצוע המשימה הזאת. לבסוף, מארקוס מסביר כי ישו עבר משפט מהיר בפני הסנהדרין, ושם הואשם בחילול הקודש, לפני שנשלח לתחקיר מול פילאטוס;<sup>76</sup> בעוד שיוחנן מסביר כי מניעי הסנהדרין לעצור את ישו, אפילו לפני הגעתו לירושלים, היו מניעים פוליטיים ולא דתיים, וזה מה שגרם לסנהדרין להזהיר את הרומאים מראש, ולהיעזר בחיילים רומאים בליל המעצר.<sup>77</sup>

בבשורה על פי מארקוס נכתב: "עודנו מדבר והנה בא יהודה, אחד מן השנים-עשר, ואתו המון, בחרבות ובמקלות, באים מטעם ראשי הכוהנים והסופרים והזקנים. המסגיר אותו הקדים לתת להם סימן באמרו: 'מי שאתן לו נשיקה זה הוא; תיפסו אותו והוליכוהו בלווית משמר.' כאשר הגיע ניגש אליו מיד ואמר: 'רבי', ונשק לו. הם שלחו ידיהם ותפסו אותו. אבל אחד העומדים שם שלף חרב ובהכותו את עבד הכהן הגדול קצץ את אזנו. אמר להם ישוע: 'כמו על שודד יצאתם בחרבות ובמקלות לתפס אותי. יום יום הייתי אתכם במקדש ולימדתי ולא תפסתם אותי, אך זאת כדי שיתמלאו הכתובים.' אז עזבוהו כלם וברחו." (מארקוס 14: 43-50).

בבשורה על פי יוחנן: "אחרי שאמר את הדברים האלה יצא ישוע עם תלמידיו אל מעבר לנחל קדרון ונכנס עם תלמידיו אל גן אשר היה שם. גם יהודה המסגיר אותו הכיר את המקום, שכן פעמים רבות נועד שם ישוע עם תלמידיו. לקח יהודה קבוצת חיילים וגם משרתים מאת ראשי הכוהנים והפרושים, ובא לשם בלפידים ובמנורות ובכלי נשק. ישוע, שידע כל מה שיבוא עליו, יצא ואמר להם: 'את מי אתם מחפשים?' השיבו לו: 'את ישוע מנצרת.' אמר להם: 'אני הוא.' גם יהודה המסגיר אותו היה שם. כאשר אמר להם ישוע 'אני הוא', נסוגו לאחור ונפלו ארצה. שוב שאל אותם: 'את מי אתם מחפשים?' השיבו: 'את ישוע מנצרת'. ענה ישוע: 'אמרתי

---

<sup>76</sup> Fredriksen, *When Christians Were Jews*, 54.

<sup>77</sup> Fredriksen, *When Christians Were Jews*, 57.

לכם שאני הוא. לכן אם אותי אתם מחפשים, הניחו לאלה ללכת' - לקיים את הדבר שאמר, 'מאלה אשר נתת לי לא אבד לי איש'. אז שלף שמעון כיפא חרב שהייתה אצלו, הכה בעבדו של הכהן הגדול וקצץ את אזנו הימנית. שם העבד היה מלך. אמר ישוע אל כיפא: 'השב את החרב אל נדנה. האם לא אשתה את הכוס שנתת לי האב?' החילים ומפקדם עם המשרתים מטעם ראשי היהודים אחזו בישוע וקשרו אותו. הם הוליכוהו תחלה אל חנו, שהיה חותנו של קִיפָא הכהן הגדול באותה שנה. קיפא הוא שיעץ לראשי הכוהנים ולפרושים כי מוטב שימות איש אחד בעד העם." (יוחנן 18: 14-1).

אחד הפרטים שפרדריקסן מתעקשת לפענח, הוא מהות החרב המוזכר בסיפור הזה. הפרט הזה חשוב להבנת האינטראקציה בין ישו לכוהנים במהלך המעצר, ולהבנת המאפיינים של ישו ומלוויו, ובמיוחד להבנת המאפיינים של שנים-עשר השליחים. החרב היא חרבו של אחד המלווים, ובה נקצצה אוזנו של העבד של אחד מכוהני בית המקדש, שנשלח בלילה, לאחר הסעודה האחרונה, כדי לעצור את ישו. פרדריקסן טוענת שבטקסט יש שיבוש לשוני, ושהנשק המסוכן הזה לא היה באמת בכליהם של שניים-עשר השליחים או בכליהם של מי משאר הנוכחים. היא טוענת שהכוונה ההגיונית ביותר בסיפור המקורי הייתה לסכין השחיטה המקובלת על פי ההלכה היהודית.<sup>78</sup> לטענתה, בפסטיבל הפסח, שבו נשחטו 250 אלף כבשים בקירוב,<sup>79</sup> שחיטת קורבנות המקדש לרגל הפסח הייתה משימתם העיקרית של המוני המתפללים שהגיעו לחגוג את החג בירושלים, ולכן ההצטיידות בסכין כלל לא נתפסה כאיום בירושלים. היא נתפסה כנורמה דתית והלכתית דווקא, במיוחד בשבוע הפסח.<sup>80</sup>

מסקנתה של פרדריקסן מדגישה את העובדה ההיסטורית כי ישו לא היה מסוכן, וגם שנים-עשר תלמידיו ושאר המלווים שהלכו בעקבותיו לכל מקום לא היו מסוכנים. היא סבורה שלא יתכן שישו ומלוויו

---

<sup>78</sup> Fredriksen, *When Christians Were Jews*, 63.

<sup>79</sup> Fredriksen, *When Christians Were Jews*, 61.

<sup>80</sup> Fredriksen, *When Christ*

*ians Were Jews*, 64.

הסתובבו עם חרבות, וזאת מכמה סיבות. חרבות הן גדולות, כבדות ומחייבות תרגילים צבאיים על מנת לשלוט בשימוש בהן. וגם אם אותו אדם ששלף את החרב אכן נשא חרב של ממש, קשה להאמין שאפשר לקצוץ אוזן של בן אדם באמצעות חרב. סכין השחיטה היא הגיונית הרבה יותר לשם ביצוע המעשה הזה ספציפית. לסיום, ראוי להזכיר כי לאורך כל הטקסטים של הבשורות, ושל ההיסטוריונים, ישו ושליחיו מעולם לא תוארו כחמושים או אלימים.<sup>81</sup>

בכל הקשור לסיפור של ישו בירושלים בכלל ולאירועים בליל מעצרו בפרט, פרדריקסן נוטה להאמין יותר לגרסתו של יוחנן.<sup>82</sup> בארבע הבשורות יש הסכמה על העובדה שהמעצר אירע בסתר ובחושך. אין ספק שהשיקולים שהניעו את כוהני המקדש (בבשורות הסינופטיות) או את הכוהנים ואת פילאטוס (בבשורה על פי יוחנן) לפעול כך היו למנוע מצב של אובדן שליטה פוליטית על היהודים המתרגשים בירושלים בימי החג. ובמקרה של עצירת ישו בבשורה על פי יוחנן, עצם הגעת חיילים רומאים לביצוע המשימה הזאת אומרת שפילאטוס כבר היה בסוד העניינים (עוד לפני המפגש שלו עם ישו בבוקר הצליבה), שכן חייליו אינם מקבלים הוראות מכוהני המקדש.<sup>83</sup>

\*

אמנם יהודי הארץ לא מרדו, לרוב, בצורה מוצהרת נגד האימפריה הרומית, אך אין פירושו של דבר שלא היה שם מרד. פסטיבל הפסח נחשב לסוג של מרד שקט. הפסטיבל הזה בירושלים איחד את היהודים והביא אותם מכל מקום בארץ ומחוצה לה, כדי לקיים ביחד, באופן חגיגי ביותר, את טקסי חג החירות. ישו ושליחיו השתייכו לקהילת המורדים השקטים הזאת. לא ניתן, על פי ספרי הבשורה, לשייך את ישו ושליחיו לקהילות יהודיות חמושות (כמו הקנאים), או מנותקות מהעם (כמו הפרושים או האיסיים). אך סביר להניח כי

---

<sup>81</sup> Fredriksen, *When Christians Were Jews*, 64.

<sup>82</sup> Fredriksen, *When Christians Were Jews*, 65.

<sup>83</sup> Fredriksen, *When Christians Were Jews*, 60.

לקהילת המאמינים של ישו הייתה שייכות ממוצעת לארץ הקודש, הארץ שאלוהים הבטיח, הארץ שסובלת מדיכוי, הארץ שמחכה לגאולה.

### **2.3 התמה השלישית: הגאולה עלי אדמות**

התמה הזאת מחברת יחד את שתי התמות שקדמו לה, ומוסיפה להן ממד ארוך-טווח של גאולה. התמה הראשונה הדגישה את הזהות היהודית של ישו ושליחיו, ואת דרך ההלכה היהודית האורגינלית והכתובה כדרכו הנבחרת של ישו. התמה השנייה הדגישה את הזהות היהודית הלאומית, ואת נוכחותה של אטמוספירת מרד שקטה בקרב יהודים ששומרים את הלכתם (חיבורם המקורי לאלוהים, לתורת משה ולארץ הקודש), במיוחד בפסטיבל הפסח. בתמה השלישית הדגש הוא על החיבור בין שתי התמות הראשונות תוך הסתכלות ארוכת-טווח שמתחשבת גם בממד הגאולה, או שאולי אף מוטב להגיד: ממד האפוקליפסה.

ישו היה מחובר לסבל העיקרי והגדול של האנשים. הוא אמנם דיבר על מלכות השמיים, אך הוא ידע שמלכות הארץ חשובה לא פחות. עבור ישו, היה חשוב היה להדגיש באוזני האנשים שהם בסופו של דבר ינצחו כל אימפריה שתבוא ותשלט בארצם הקדושה והמובטחת. מה היו מאפייני האפוקליפטיזם ששרר בימיו של ישו ובמאה הראשונה בארץ הקודש? ומהי הגאולה שהוא הבטיח ליהודים הפלסטינים תחת הכיבוש?

#### **2.3.1 אפוקליפטיזם**

המונח "אפוקליפטי" מקושר עם האמונה באחרית הימים. לדוגמה, ספר דניאל, ואגרותיו של יוחנן, נחשבים למקורות אפוקליפטיים ביהדות ובנצרות הקדומה, מכיוון שהם מתמקדים בעיקר באחרית הימים, במלחמה האחרונה בין הטוב והרע, ובגאולה, שתבוא לאחר ניצחון אלוהים ונבחריו הטובים. בעוד שאפוקליפסה משמעה אחרית הימים עצמם (או סוף העולם), האפוקליפטי כתכונה הוא מאפיין של טקסטים ספרותיים עתיקים, הוא משקף דפוסי חשיבה ותהליכים חברתיים, דתיים או פוליטיים, אשר מתרחשים כהכנה

לאחרית הימים. אפוקליפטיזם מתאר תופעה אידיאולוגית מקיפה יותר אשר נעה באותו כיוון, לקראת גאולה ששמה קץ לעולם הקיים,<sup>84</sup> ובכך עוסק החלק הזה בעבודה.

מספר ניכר של טקסטים מהתקופה של ישו מאופיינים על ידי תפיסת עולם אפוקליפטית. זהו אספקט נוסף, משמעותי, שהניע את המרחב הדתי והפוליטי בהקשרו של ישו ההיסטורי.<sup>85</sup> ראהב מסביר כי אנשים הסובלים מדיכוי של אימפריה אכזרית ועצומה, נהיים, עם הזמן, מוצפים בתחושה קולקטיבית של אובדן תקווה כלפי כל פתרון אנושי אפשרי, וזה מה שקרה לדעתו לפלסטינים בארץ הקודש במאה הראשונה. רק בואו של משיח נשארה להם כתקווה באופק. סביר להניח כי יהודים שחיכו למשיח בתקופה הזאת חיכו למעשה למעורבות אלוהית אשר תגאל אותם מהאימפריה הרומית ותשחרר אותם ואת ארצם. אפשר לומר כי ביאת המשיח הייתה תקווה קולקטיבית.<sup>86</sup> במילים אחרות, יהודים פלסטינים שסבלו מהנוכחות הרומית המדכאת, המשפילה והמרעיבה, שימרו את התפיסה האפוקליפטית, שלפיה האמינו כי אלוהים גילה להם את העתיד, שבו הוא ינצח את הרוע ויבסס את ממלכתו עלי אדמות. החשיבה האפוקליפטית הזו התגלמה בכתבי התנ"ך האחרונים, במיוחד בספר דניאל, ובמגילות הקהילה האיסיית של מדבר יהודה.<sup>87</sup> לכן, ארמן רואה בישו נביא יהודי אפוקליפטי מתקופת הבית השני.<sup>88</sup>

ההשערה שישו נתפס כיהודי אפוקליפטי אין משמעה שהוא היה היחיד. המסורת האפוקליפטית היא חלק בלתי נפרד מהמסורת היהודית התנ"כית. אמנם מדובר בחלק קטן (ספר חנוך, ספר דניאל) אך חלק זה

---

<sup>84</sup> John J. Collins, *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature* (Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2016).

<sup>85</sup> Ehrman, *The New Testament*, 225.

<sup>86</sup> Raheb, *Faith in the Face of Empire*, 94.

<sup>87</sup> Ehrman, *The New Testament*, 225.

<sup>88</sup> Ehrman, *The New Testament*, 229.

הוא ללא ספק משמעותי. בנוסף לכך, חשיבות האפוקליפטיזם של תנועת ישו מקורה לא רק בספרי התנ"ך, אלא בעיקר באטמוספירה הדתית והפוליטית ששררה באותה תקופה. חשוב לציין שגם בהקשר הזה, ישו הוא דמות אחת מתוך כמה שדאגו ללמד את העם על אחרית הימים, ולשאת דברים על הגאולה והחזרה בתשובה לרגל יום הדין. ארמן מדגיש כי גם שנים-עשר השליחים הלכו בעקבותיו של ישו לאו דווקא מפני שהאמינו שהוא המשיח, אלא מפני שהסכימו עמו בנוגע לאידיאולוגיה שלו:<sup>89</sup> הן בדת ובהלכה, והן בתפיסה הפוליטית שלו באשר לתפקידו של עם ישראל השורד בתנאים קשים באותה תקופה. כדי להבהיר את טענתו, מביא ארמן ציטוטים מתוך הבשורה על פי מארקוס והבשורה על פי מתי, שבהם ישו מזכיר את המשיח: "כי איש אשר אני ודברי היינו לו לחרפה בדור הנואף והחוטא הזה, גם הוא יהיה לחרפה לבן-האדם כאשר יבוא בכבוד אביו עם המלאכים הקדושים." (מארקוס 8: 38); "כאשר יבוא בן-האדם בכבודו וכל המלאכים אתו, ישב על כיסא כבודו ויאספו לפניו כל הגויים." (מתי 25: 31). בתפיסה התיאולוגית הנוצרית המערבית, כאשר ישו אומר "בן-האדם", הוא נתפס כמי שמכנה את עצמו בכינוי הזה, כלומר, מדבר על עצמו כמשיח בגוף שלישי. בהקשר הזה, ראוי להדגיש כי הביטויים "בן אדם" (או הביטוי הנרדף לו "בן אנוש") מופיעים בספר דניאל (פרק ז'), והכוונה שם היא למשיח.<sup>90</sup> למעשה, אין אפשרות לדעת בוודאות אם ישו התכוון לדבר על עצמו כמשיח, או להדריך את העם להתכונן ולחזור בתשובה לרגל הגעתו של המשיח בן-האדם, בעתיד. במילים אחרות, אין בבשורות אמירה שבה ישו התייחס לעצמו כמשיח באופן חד משמעי. הוא תפס את שליחותו כמשמעותית, ובהתאם לכך הוא התנסח כפי שהתנסח בכל הבשורות. אבל הקריאות הנוצריות המערביות שנעשו לאחר גיבוש האמונה שהוא היה באמת המשיח, מפרשות את הכינוי הזה בצורה מוטת ומנותקת מהספרות היהודית האפוקליפטית, ומהמסורת האפוקליפטית ששררה בארץ הקודש במאה הראשונה.<sup>91</sup>

---

<sup>89</sup> Ehrman, *The New Testament*, 230.

<sup>90</sup> פלוסר, *המקורות היהודיים של הנצרות*, 42.

<sup>91</sup> Ehrman, *The New Testament*, 230-231.



אחד ההיבטים האפוקליפטיים של שליחותו של ישו הוא בחירתו בשנים-עשר שליחים. בנוסף לכך שזו עובדה אחידה בכל הבשורות, היא מקבלת משמעות כשבוחנים אותה מפרספקטיבה אפוקליפטית.<sup>92</sup> בדומה לדרך שהתגבש בה עם ישראל – משנים-עשר שבטים (לפי ספר בראשית) – כך גם שנים-עשר שליחים חדשים אמורים לצמוח מן העתיקים, ולהרכיב את העם החדש של אלוהים. "אמר להם ישוע: 'אמן. אומר אני לכם, אתם ההולכים אחרי, כאשר תתחדש הבריאה ובן-האדם ישב על כיסא כבודו, תשבו גם אתם על שנים-עשר כסאות לשפוט את שנים-עשר שבטי ישראל. וכל מי שעזב בתים או אחים ואחיות או אב ואם או אישה או בנים או שדות למען שמי – יקבל פי מאה ויירש חיי עולם. אבל רבים מן הראשונים יהיו אחרונים ומהאחרונים – ראשונים.'"<sup>93</sup> (מתי 19: 28-30). מהציטוט הזה ניתן לראות כי ישו של מתי ראה את ממלכת ישראל העתידית קמה בהרכב של שנים-עשר השבטים הקדמונים.

ליוחנן המטביל הייתה, כנראה, השפעה על התפיסה האפוקליפטית של ישו.<sup>93</sup> יוחנן המטביל היה יהודי מתבודד, שנהג לשבת ליד נהר הירדן ולהטביל אנשים, כהכנה לאחרית הימים ולמלכות השמיים. על יוחנן המטביל אנחנו יודעים פרטים הודות למה שהוזכר לגביו בספרי הברית החדשה ובדבריו של יוסף בן מתתיהו. משמעות הטבילה שלו, המתוארת על ידי יוסף בן מתתיהו, דומה מאוד למונן הטבילה במוזכר במגילות מדבר יהודה. ישנם חוקרים שמניחים כי לא זו בלבד שהייתה קירבה בין יוחנן המטביל לבין קהילת האיסיים של מדבר יהודה, אלא גם שהוא היה פעם איש כת האיסיים, אך עזב אותה בשל חילוקי דעות.<sup>94</sup> לפי יוחנן המטביל והאיסיים, טבילה מטהרת את הגוף, ואילו את הנפש יש לטהר באמצעות חזרה בתשובה. ללא תשובה דתית כנה, הגוף נשאר טמא. פלוסר מסביר שלאחר שהאיסיים היו לעדה נפרדת, יוחנן פרש מהם

---

<sup>92</sup> Ehrman, *The New Testament*, 237.

<sup>93</sup> פלוסר, *המקורות היהודיים של הנצרות*, 34-37.

<sup>94</sup> פלוסר, *המקורות היהודיים של הנצרות*, 34.

בגלל התנגדותו לפילוג שלכאורה הם הגורמים לו בתוך העם, כך על פי יוחנן. לכן, הוא הציע לאנשים טבילה

בלי שהתנה זאת בשינוי אורח החיים.<sup>95</sup>

ישו אמנם העריך את יוחנן המטביל ולמד ממנו, אך בסוף הוא עזב אותו והלך בדרך נפרדת משלו. הסיבה העיקרית לפרידתם הייתה קיומו של פער בין התפיסות האפוקליפטיות של השניים. יוחנן המטביל וגישתו נגזרים מעולמם של האיסיים. להבדיל מישו, שהחינוך היהודי שקיבל נסמך על עולם החכמים. יוחנן המטביל ראה את דורו כדור אחרית הימים, וזאת בדומה להשקפת עולמם של האיסיים. לישו, לעומת זאת, הייתה תודעה היסטורית אחרת. פלוסר מסביר כי ישו ראה בדורו תנועה ראשונה שבה מלכות השמיים מתגשמת, ולכן הוא לא קיבל את תפיסתו של יוחנן, למרות הכבוד שחלק לו כנביא גדול:<sup>96</sup> "אמן. אומר אני לכם, לא קם בילודי אישה גדול מיוחנן המטביל, אך הקטן במלכות השמים גדול ממנו." (מתי 11: 11).

חשוב לציין כי עבור ישו היה ליוחנן המטביל תפקיד חשוב בתהליך התגשמותה של מלכות השמיים. ישו האמין כי יוחנן המטביל הוא זה שהתחיל בתהליך ההתגשמות. ואחריו, ישו המשיך בדרכו של יוחנן המטביל בכך שהפיץ את הרעיונות אודות מלכות השמיים. פלוסר מסביר כי ישו השתייך לקבוצות המתונות בעם, כמו בית הלל. הוא לא היה קנאי. ישו ראה כי חורבן הבית מאיים על עם ישראל, והאמין בחזרה בתשובה כדרך שתמנע את החורבן, ותקרב את מלכות השמיים.<sup>97</sup> גישתו של ישו שונה מזו של החכמים, שחשבו שמלכות השמיים קיימת מאז ומתמיד, אך לא החלה להתגשם; ומנוגדת לחלוטין לגישה הקנאית, שלפיה נתפסה קבלת "מלכות הרומאי" כחטא בלתי ניתן לכיפור. לישו הייתה תפיסה מיוחדת למלכות השמיים, אשר לפיה הוא עמד במרכז התנועה המשמשת להפצת מלכות השמיים. הוא ריפא אנשים ועשה נסים, כחלק מתהליך התגשמות מלכות השמיים שכבר החל. לפי ישו, מלכות השמיים התחילה בפעולתו של יוחנן המטביל, ועכשיו היא רק

---

<sup>95</sup> פלוסר, המקורות היהודיים של הנצרות, 35.

<sup>96</sup> פלוסר, המקורות היהודיים של הנצרות, 35.

<sup>97</sup> פלוסר, המקורות היהודיים של הנצרות, 39.

"מתגשמת הדרגתית עלי אדמות".<sup>98</sup> לבסוף, חשוב לציין כי לפי תפיסתו של ישו, מלכות השמיים היא לא רק תהליך דתי, אלא גם פוליטי.<sup>99</sup> הנקודה הזאת מעידה על חיבור הדוק בין מלכות השמיים על פי ישו, לארץ הקודש והצורך שלה במלכות אחרת של חופש. מתוך החיבור הזה, בין מלכות השמיים על פי ישו לבין ארץ הקודש, נוצרת תפיסה ארוכת-טווח המבוססת על גאולה, ובה עוסק החלק השני של התמה הזאת.

### 2.3.2. אשרי הענווים

הסתכלותו של ישו על ההיסטוריה של ארץ הקודש נעשתה ממבט-על, והיא לא בהכרח ממוקדת במאה הראשונה. ראהב טוען שישו הסתכל על היסטוריית הארץ מנקודת מבט רחבה של *longue durée*, אשר מסוגלת להכיל תקופות ארוכות בהיסטוריה של מקום אחד ולזהות בהן המשכיות של דפוסים כאלה או אחרים.<sup>100</sup> ההסתכלות הרחבה הזאת מאפשרת הבנה מסוג אחר להיסטוריה של הארץ: הבנה גיאוגרפית-פוליטית. לפי ראהב, מיקומה של הארץ בלב לבו של המזרח התיכון, אין משמעו שהיא נמצאת במרכז בעיני ישו, נהפוך הוא. ארץ הקודש היא ארץ פריפריאלית, מפני שהמעצמות הסובבות אותה עד הכיבוש הרומי (בבל, אשור, פרס, מצריים, יוון) השתמשו בה לסירוגין כדי "להיפגש" על אדמתה. השפעת יחסי הכוח במזרח התיכון על ארץ הקודש עשתה ממנה סוג של אזור-בולם-זעזועים, או כפי שראהב קורא לו: *buffer zone*. ארץ הקודש הייתה תמיד המרחק שהממלכות הסובבות אותה הזדקקו לו כדי להרגיש בטוחות. בהיותה ארץ שבולמת זעזועים, היא עברה אסונות רבים. היא נוצלה כשדה קרב בידי הממלכות האויבות. וכל הממלכות כבשו אותה, בזו אחר זו.<sup>101</sup>

---

<sup>98</sup> פלוסר, המקורות היהודיים של הנצרות, 39-40.

<sup>99</sup> פלוסר, המקורות היהודיים של הנצרות, 41.

<sup>100</sup> Raheb, *Faith in the Face of Empire*, 96.

<sup>101</sup> Raheb, *Faith in the Face of Empire*, 50-52.

לאורך ההיסטוריה של כיבושי ארץ הקודש, אין מרד אלים שהמקומיים יזמו שגם הצליח (למעט מרד המכבים).<sup>102</sup> כל מרד לשחרור הארץ שבו פעלו מורדים חמושים נכשל, והמורדים הובסו. ארמן מדגיש גם כמה מקרים שבהם היהודים הפלסטינים הובילו התקוממויות אלימות נגד הרומאים, ונכשלו בהן. לדוגמה, המרד שהתרחש בתקופת ילדותו של ישו, בשנת 6 לספירה, בעת שארכלאוס, בנו של הורדוס הגדול, היה נשיא יהודה. מטרת המורדים הייתה ביטול המיסוי הגדול. המרד הוביל לעימותים אלימים בין העם לכוחות הצבא הרומיים. לבסוף דוכא המרד במחיר כבד של הרוגים מקומיים רבים.<sup>103</sup>

אחת מאמרותיו של ישו שעלינו לבחון דרך קריאה חדשה שלה היא האמרה מהבשורה על פי מתי (5:5): "אשרי הענווים, כי הם ירשו את הארץ." האמרה הזו נגזרת מהדרשה על ההר, לפי מתי (5-7). מי הם הענווים של ישו, ומהי ענווה? לפי מילון נוצרי של לימודי התנ"ך, בקריאות המודרניות, ענווה, "meekness", נרדפת לרוב לעדינות, "gentleness", או לצניעות, "humility", ולפעמים גם לחולשה. ענווה נתפסת כתגובה פסיבית, או כחוסר תגובה, של מי שנכנע לנסיבות הקשות המגבילות והמדכאות אותו, ולא נלחם בחזרה. בנסיבות כאלו, התגובה האנושית הטבעית היא כעס, תסכול ומרירות. אבל מי שמאמין שאלוהים לא וויתר ולא יוותר עליו, ענוותו אקטיבית. הענווים האקטיביים הם אלה שמסוגלים לקבל את המציאות הקיימת, לא מתוך כניעה, אלא מתוך האמונה שאלוהים ממשיך לראות אותם כחלק מהתמונה הגדולה, ולזהות את סבלם. תכונתם המיוחדת של הענווים טמונה בכך שהם לכאורה נתפסים כפגיעים וחלשים מבחוץ, אך בפנים הם למעשה חזקים וגמישים, ובעלי סיבולת גדולה דיה לספוג את מכות המדכאים או את לעג הסביבה. חשוב להוסיף כי ההקשר השכיח ביותר להופעת המילה "ענווה" או "ענו" בתנ"ך הוא ההקשר הזה בדיוק, של אדם שתוגמל על הסיבולת והסבלנות שלו מול הדיכוי והלעג. למשל, תיאור משה: "וְהָאִישׁ מֹשֶׁה, עָנּוּ מְאֹד מְבַל, הָאָדָם, אֲשֶׁר, עַל-פְּנֵי הָאֲדָמָה." (במדבר, פרק י"ב: ג').<sup>104</sup>

---

<sup>102</sup> Raheb, *Faith in the Face of Empire*, 99.

<sup>103</sup> Ehrman, *The New Testament*, 224.

<sup>104</sup> <https://www.biblestudytools.com/dictionary/meekness/>

ראהב סבור כי ישנה התעלמות מכוונת מהפסוק: "אשרי הענווים, כי הם ירשו את הארץ." הוא טוען שהסיבה לכך יכולה להיות נובעת מהקושי להפוך את "הענווה" ואת "ירשת הארץ" לעניין רוחני (spiritualize). במקביל לפסוק הזה, פסוק אחר נתפס כנעלה יותר בדרשה על ההר וזכאי לתשומת לב: "אשרי רודפי שלום, כי בני אלוהים יקראו." (מתי 9:5). בהקשרים נוצריים של ימינו, רודפי השלום תופסים מרחב גדול יותר מהענווים, שאף לא מוזכרים כלל בבשורה על פי לוקאס. לפי ראהב, ללוקאס ישנה נטייה לדבר על העניים, הרעבים והצמאים, אבל לא על הענווים. לכאורה, קל יותר להתמודד עם זכייה רוחנית, כמו "מלכות השמיים", מאשר עם ירושה חומרית – הארץ – מעולמנו זה. לפי הדרך שהפסוק מנוסח בה, אין כל ספק שלא מדובר בממלכת אלוהים, אלא באדמה קונקרטיית.<sup>105</sup>

ראהב מאמין שהפסוק הזה נדחף לשוליים ומשמעותו הוחמצה בעיקר מפני שהוא תורגם באופן שגוי. במקור, הפסוק נלקח על ידי ישו מספר תהילים ל"ז, פסוק ט': "כי־מרעים יכרתון וקוי ה' המה יירש־ארץ". ובפסוק המקורי הזה, לא מדובר במונח הארץ המורחב הגלובלי "Earth" כמו שהוא מופיע בבשורה על פי מתי ביוונית עתיקה, אלא מדובר במונח הארץ המצומצם המקומי "Land". למעשה, המונח "ארץ" במובן המוחשי מוזכר כמה וכמה פעמים בתהילים ל"ז, ושם ההתייחסות אינה לכדור הארץ או לאיזושהי ארץ רנדומלית, אלא אך ורק לארץ ספציפית: ארץ הקודש.<sup>106</sup>

המילה "ארץ" בשתי השפות האפשריות של ישו, העברית והארמית, מקבלת את שתי המשמעויות האלה של "ארץ": המשמעות המורחבת-גלובלית, והמצומצמת-מקומית. כאשר ישו אמר שהענווים ירשו את הארץ, כולם ידעו לאיזה ארץ הוא התכוון.

התרגום השגוי והמנותק מההקשר של ארץ הקודש הוביל לפרשנות שגויה ומנותקת. זו בעיה שכיחה בטקסטים של התנ"ך (כולל הברית החדשה). ראהב מדגיש כי הבשורות מחוברות בצורה הדוקה עם ארץ ספציפית, אך אבות הכנסייה הראשונה ברומא החמיצו בנקל את המשמעות שישו התכוון אליה, המשמעות

---

<sup>105</sup> Raheb, *Faith in the Face of Empire*, 96.

<sup>106</sup> Raheb, *Faith in the Face of Empire*, 96.

שהעם הזדקק לה אז, ובה האמין הדור הנוצרי הראשון. בשונה מנוצרי-יהודי-פלסטיני, מדוע שלמתנצר רומי יהיה חשוב ממי הוא ירש את ארץ הקודש? הרי הקהילה שהתנצרה חיפשה גאולה רוחנית בלבד, ולא שאפה לגאולה עלי אדמות.<sup>107</sup>

במילים אחרות, במתי 5:5 ישו אמר ליהודים הפלסטינים שהרומאים ששולטים בארצם לא יישארו בה לנצח, והם ודאי ייעלמו, שכן את ארץ הקודש ירשו הענווים. ישו גדל בקרב עם נכבש, מדוכא בארצו ומחכה לגאולה אלוהית. לכן רצה לשחרר את חסרי האונים מהכוח של האימפריה. ברגע שאמר להם שהם יירשו את הארץ, איבדה האימפריה את השפעתה המדכאת על האנשים, וכך העביר ישו את העוצמה לידיים של האנשים, בעלי הזכות לחיות בכבוד וחופש.<sup>108</sup>

גאולת ארץ הקודש שישו העניק לאנשים, הפכה לגאולת כל ארצות העולם. כיצד התרחש המעבר הזה? התיאולוגיה הנוצרית של פאולוס היא התשובה, ובה עוסק הפרק הבא.

---

<sup>107</sup> Raheb, *Faith in the Face of Empire*, 97.

<sup>108</sup> Raheb, *Faith in the Face of Empire*, 100.

### 3. תולדות הנצרות של פאולוס ויחסה לארץ הקודש

פרק זה עוסק בתאולוגיה הנוצרית על פי פאולוס. פאולוס הוא האיש החשוב ביותר בתולדות הנצרות אחרי ישו.<sup>109</sup> שמו המקורי הוא שאול התרסי. הוא היה יהודי אדוק בדתו ואזרח רומי על פי חוק. בצעירותו הוכשר לרבנות, הגדיר את עצמו כפרושי, ומעולם לא פגש את ישו. אחרי מותו של ישו הוא רדף את מאמיניו, הנוצרים הראשונים, עצר אותם ושלח לכלא (אגרת פאולוס אל הגלטים, 1: 13-14). באחד הימים נסע לדמשק, עקב המלצה מהכהן הגדול לרדוף את הנוצרים היהודים בדמשק, ובדרך לדמשק שמע את קולו של ישו קורא לו, ומאז הפך את שמו לפאולוס, וקיבל על עצמו את משימת הפצת הדת של ישו המשיח "עד קצה הארץ".<sup>110</sup> התגלות ישו לפאולוס נחשבת לפריצת הדרך בחייו של פאולוס, ומתוארת באגרתו לגלטים: "הֲרִינִי מוֹדִיעַ לָכֶם, אֲחִי, כִּי הִבְשׁוּרָה שֶׁבִשְׂרֵתִי אֵינָה לִפִּי מִחֻשְׁבֵּת אָדָם, שֶׁפֶן לֹא קִבְּלֵתִיהָ מֵאָדָם אֶף לֹא לְמִדּוּנִי אוֹתָהּ, אֶלָּא קִבְּלֵתִיהָ בְּהִתְגַּלּוּת נְשֵׁי הַמְּשִׁיחַ." (1: 11-12).

פאולוס הוא בעל כמות הספרים הגדולה ביותר בברית החדשה. הברית החדשה כוללת שלשה-עשר ספרים שמיוחסים לפאולוס, מתוך עשרים ושבעה ספרים בסך הכל. כתביו ואגרותיו נחשבים לעדות על השפעתו העצומה של פאולוס על תנועתו של ישו, ועל תהליכי התפתחות הנצרות לאחר מכן. חשוב לציין כי קיים חשד שחלק ניכר מאגרותיו לא נכתבו על ידו, אלא על ידי אבות כנסייה, שייחסו אותם אליו. התופעה הזאת, שנקראת פְּסֵאוֹדוּגְרַפִּיָּה (Pseudepigrapha), היא תופעה מוכרת בתחום הספרות הקדומה. סופר כותב טקסט תחת שם מזויף, לרוב שם מוכר ומוערץ, במטרה להעניק לטקסט שלו לגיטימציה ובכך למשוך יותר קוראים. לפאולוס יש שישה ספרים שחושדים שלא הוא כתב אותם, ושבעה ספרים בלבד שהוא כתב (כמעט) בוודאות. שבעת הספרים שהוא כתב (כמעט) בוודאות הם: אגרותיו אל הרומאים; הראשונה והשנייה אל הקורינתים; אל הגלטים; אל הפיליפים; הראשונה אל התסלוניקים; ואגרתו אל פילומון.<sup>111</sup>

<sup>109</sup> Ehrman, *The New Testament*, 260.

<sup>110</sup> פלוסר, *המקורות היהודיים של הנצרות*, 51.

<sup>111</sup> Ehrman, *The New Testament*, 260-262.

בפרק זה אתמקד בנצרות הפאולינית, תוך הדגשת יחסה לארץ הקודש. לשם כך, אישען על אגרותיו של פאולוס שידוע שהוא עצמו היה מחברם. הפסקאות הבאות מתארות כיצד פאולוס העביר את הנצרות מירושלים לרומא, ומה היו השלכות השליחות שלו על נוצרי הארץ היהודים.

### 3.1 מירושלים לרומא

סיפורו של ישו לא היה מגיע לרומא לולי פנה פאולוס בעיקר אל "הגויים הפגניים". זה מה שמייחד אותו כשליח נוצרי, בהשוואה לישו, שפנה בדבריו ליהודי הארץ. פאולוס הצדיק את שליחותו מחוץ לארץ הקודש, אל עמים לא יהודים ולא שומרי מצוות, במילים הבאות:

"ברם - האנשים הנחשבים לחשובים - בעיני לא קובע מה היה מעמדם אז, שהרי אלהים איננו נושא פני איש - לא הוסיפו לי דבר. אדרבא, הם הכירו שבידי הפקדה הבשורה אשר לערלים כשם שבידי פטרוס הפקדה הבשורה אשר לנמולים. הרי מי שעורר את פטרוס לשליחות אל הנמולים עורר גם אותי אל הגוים. וכאשר יעקב, כיפא ויוחנן, הנחשבים לעמודי תוף, הכירו בחסד שנתן לי, הם הושיטו לי ולברנבא את יד ימינם לאות שתוף - שאנו נלך לגוים והם לנמולים, ובלבד שנזכר את העניים. ואכן את זאת שקדתי לעשות. כשבא כיפא לאנטיוכיה התייצבתי נגדו מפני שנמצא בו דבר אשמה. בטרם באו כמה אנשים מאת יעקב הוא סעד יחד עם האחים מן הגוים, אבל כאשר באו הללו נסוג מהם בגלל פחדו מן האחים הנמולים. ויתר האחים היהודים כחשו כמוהו, עד שאפלו ברנבא נגרר אחריהם בכחשם. בראותי כי הם סוטים מאמת הבשורה, אמרתי לכיפא לעיני כל הנוכחים: "אם אתה היהודי מתנהג כגוי ולא כיהודי, מדוע תאלץ את הגוים לחיות כיהודים?" (אגרת פאולוס אל הגלטים, 2: 14-6).

מהציטוט הזה אפשר להבין כי בין פאולוס לקהילה הירושלמית שומרת המצוות לא שררה מערכת יחסים טובה. להפך, הפערים בינו ליהודים הנוצרים היו עצומים ונוגעו בלב לבה של האמונה. יתרה מזאת, אפשר לומר כי יחסו של פאולוס אל התורה ואל המצוות הוביל לסלידה מהמורשת היהודית בכלל, ומההלכה בפרט, בקרב נוצרים שונים בני התקופה.<sup>112</sup>

<sup>112</sup> פלוסר, המקורות היהודיים של הנצרות, 51.



פלוסר מבחין בין שתי שכבות של הנצרות. השכבה הראשונה היא השכבה של ישו ותלמידיו, והיא נגזרת מעולמם של החכמים. השכבה השנייה היא השכבה של הבשורה על פי יוחנן, האגרת אל העברים ואגרות אחרות. השכבה השנייה הושפעה רבות מתפיסותיהם האפוקליפטיות של האיסיים. פאולוס צמח מתוך השכבה השנייה. כפי שנכתב בפרק הראשון של עבודה זו, ישו אמנם העריך את הסגפנות של האיסיים, אך בגישה הדתית הוא נבדל מהם באופן מהותי. אף על פי כן, האידיאולוגיה של האיסיים הצליחה לחלחל אל תוך הנצרות דרך השכבה השנייה. למשל, בנצרות השנייה, נוצרים תוארו "בני האור" – שהוא אותו מונח שמתאר את הקהילה האיסיית. בנוסף לכך, לפי התפיסה של נצרות השכבה השנייה, בני האור "הנוצרים" עמדו מול שאר העם היהודי ואומות העולם, אשר נחשבו ל"בני החושך". לפי מגילות האיסיים במדבר יהודה, מלחמת בני האור בבני החושך היא מלחמת אחרית הימים. פאולוס הלך בעקבות התפיסה הנוצרית הזאת, אשר לפיה בית המקדש בירושלים נתפס כטמא, ובחירי אלוהים הנוצרים החדשים "מהווים כעין בית מקדש רוחני" ומכפרים הם על חטאי העולם.<sup>113</sup> בהתבסס על כך נוצר המונח "הברית החדשה". פלוסר מסכם: "המושג 'ברית חדשה' אינו נמצא בפיו של ישו. הנצרות היא אפוא הברית החדשה, שעומדת במתיחות רבה יותר מכל תורת האיסיים – מול הברית הראשונה – תורת משה."<sup>114</sup>

פאולוס הפריד בין שני עידנים, לפני ישו ואחרי ישו. באגרתו אל הגלטים, פאולוס מסביר מדוע שוב אין צורך בקיום המצוות לאחר מות ישו: "לפני בוא האמונה נשמרנו תחת יד התורה, כלואים היינו לקראת האמונה העתידה להגלות. לפיכך היתה התורה אומנת המדריכה אותנו אל המשיח, למען נצדק על ידי אמונה. אבל לאחר בוא האמונה איננו נתונים עוד למרות האומנת." (אגרת פאולוס אל הגלטים 3: 23-25). למעשה, פאולוס הניח כי ישו הוא המשיח, שעם מותו נעשתה סגירת המעגל. לפי פאולוס, אברהם התחיל עם בחירת אלוהים כאל אחד ויחיד, ומשה המשיך את האמונה על ידי קבלת ההלכה מאלוהים. אך בעיני פאולוס ההלכה אינה

---

<sup>113</sup> פלוסר, המקורות היהודיים של הנצרות, 52.

<sup>114</sup> פלוסר, המקורות היהודיים של הנצרות, 53.

יותר מבלי שתפקידו היה מלכתחילה הכנה לביאת ישו המשיח. לכן, אחרי ביאתו ומותו, על היהודים, ועל שאר אומות העולם, לשים את ההלכה בצד, כדי להשלים את מעגל ההתפתחות לקראת האמונה האמיתית.

לא זו בלבד שפאולוס משחרר את הלא-יהודים מהמצוות, אלא הוא גם מפקפק באמונת היהודים שקדמה לישו. הוא קורא ליהודים שעדיין אוחזים בתורת משה מקוללים: "הַנְּשַׁעְנִים עַל קִיּוּם מִצְוֹת הַתּוֹרָה נְתוּנִים תַּחַת קֶלְלָה" (אגרת פאולוס את הגלטים 3: 10); והוא רואה בהם גם עבדים: "הַמְּשִׁיחַ שֶׁחָרַר אוֹתָנוּ אֵלַי חֲרוּת, לָכֵן עִמְדוּ וְאַל תִּכְנְעוּ שׁוּב לְעַל הָעֲבָדוֹת. אֲנִי, שְׂאוּל, אֹמֵר לָכֵם שְׂאֵם תִּמּוּלוּ, לֹא יוֹעִיל לָכֵם הַמְּשִׁיחַ. אֲנִי חוֹזֵר וְעוֹמֵד בְּכָל אִישׁ אֲשֶׁר יִמּוֹל, כִּי חוֹבָה עָלָיו לִשְׁמֹר אֶת כָּל הַתּוֹרָה. אַתֶּם הַמְּבַקְשִׁים לְהַצְדֵּק בַּתּוֹרָה נִתְקַתֶּם מִן הַמְּשִׁיחַ, נִשְׁמַטְתֶּם מִן הַחֹסֵד. וְאַנְחֵנוּ, בְּרוּחַ, עַל-יְסוּד אֲמוּנָה, מִיַּחְלִים לַתְּקוּהָ, פָּרִי הַצְּדָקָתָנוּ; שֶׁכֵּן בְּמִשְׁיחַ יִשׁוּעַ אֵין חֲשִׁיבוֹת לֹא לְמִילָה וְלֹא לְעֶרְלָה, אֲלָא לְאֲמוּנָה הַפּוֹעֵלֶת בְּדֶרֶךְ אֱהָבָה." (אגרת פאולוס אל הגלטים 5: 1-5).

לפי פאולוס, היהודים שלא וויתרו על המצוות לאחר ישו, לא מסוגלים לקרוא את האמת שבתורה. באגרתו השנייה אל הקורינתים, הוא מסביר כי היהודים האדוקים בדתם כמוהם כאנשים שמסווים את פניהם, ולכן אין הם יכולים לראות את אלוהים, ולפגוש את רוח האל, ולחוות את האמונה האמיתית: "לָכֵן בְּהִיּוֹת לָנוּ תְּקוּהָ כְּזֹאת, יֵתֵר עַד לָנוּ. וְאֵין אָנוּ כְּמִשְׁהַ שְׂשֵׁם מִסּוּהָ עַל פְּנֵיו כְּדִי שְׁבַנִי יִשְׂרָאֵל לֹא יִתְבּוֹנְנוּ אֶל קֶץ הַדְּבָר הַמִּתְבַּטֵּל. בְּרֵם לְבוֹתֵיהֶם קָהוּ, כִּי עַד הַיּוֹם הַזֶּה בְּקֶרָאֵם בְּבִרְיַת הַיְשָׁנָה נִשְׁאָר אוֹתוֹ הַמִּסּוּהָ בְּלִתֵּי מַסְלָק, שֶׁכֵּן בְּמִשְׁיחַ הוּא מִתְבַּטֵּל. עַד הַיּוֹם הַזֶּה, כְּאֲשֶׁר הֵם קוֹרְאִים אֶת דְּבָרֵי מִשְׁהָ, הַמִּסּוּהָ מִנַּח עַל לְבָם. אֶךְ כְּאֲשֶׁר יִפְנֶה לְבָם אֶל יְהוָה יוֹסֵר הַמִּסּוּהָ. יְהוָה הוּא הָרוּחַ וּבְאֲשֶׁר רוּחַ יְהוָה שֵׁם הַחֲרוּת. אֲבָל אֲנַחְנוּ בְּלָנוּ בְּפָנִים מְגָלִים רוֹאִים בְּמִרְאֵה אֶת כְּבוֹד יְהוָה וְנִהַפְּכִים לְאוֹתוֹ צֶלֶם, מִכְּבוֹד אֶל כְּבוֹד, כְּמוֹ מִיַּד יְהוָה - הָרוּחַ." (אגרת פאולוס השנייה אל הקורינתים 3: 12-18).

פאולוס מקשר את ישו עם האדם הראשון בגן עדן (ספר בראשית). הוא טוען כי האנושי מפוצל לשני חלקים: הראשון מקורו "אדם" החוטא, והשני מקורו ישו המשיח. לפי פאולוס, כל האנושות חטאה בחטא הקדמון של אדם, ובמותו של ישו על הצלב ותחייתו, כל האנושות שוחררה, ומי שמאמין בכך זוכה בגאולה מהחטא שנגרר מאז אדם, ובחיי עולם: "כְּשֵׁם שֶׁעַל-יְדֵי אָדָם אֶחָד בָּא הַחֲטָא לְעוֹלָם, וְעַקְבַּ הַחֲטָא בָּא הַמוֹת, כִּךְ עִבַר הַמוֹת לְכָל בְּנֵי אָדָם מִשּׁוֹם שְׁכַלֵּם חֲטָאוּ" (אגרת פאולוס אל הרומאים, 5: 12). פאולוס מרחיק לכת, ומניח

כי מטרתו של ישו מלכתחילה הייתה למות עבורנו, כי זו הייתה דרכנו היחידה לזכות בשחרור מחטאנו: "זאת אנו יודעים: האדם הישן אשר בנו נצלב אתו כדי שיהרס גוף החטא ולא נהיה עוד עבדים לחטא." (אגרת פאולוס אל הרומאים, 6: 6). הנחה זו הינה בסיסית בתיאולוגיה הפאולינית ובנצרות הרומית-קתולית שהתבססה מאוחר יותר, על אף העובדה שישו עצמו לא אמר זאת כלל, בהסתמך על ספרי הבשורה.

באגרתו אל הרומאים, פאולוס מחבר את היהודים ואת שאר הגויים במטאפורה. במטאפורה הזו מתואר עץ זית עתיק, בעל גזע, ענפים ישנים, וענפים חדשים. לכל אחד משלושת החלקים האלה ישנו תפקיד באמונה הנוצרית.

"אם תרומת העסה קדש, כן גם כל הבצק! ואם השרש קדש, כן גם הענפים. ואם נכרתו כמה ענפים מעץ הזית, ואתה, זית-בר, הרכבת במקומם ושתפת בשרש העץ ובלשדו, אזי אל תתנשא על הענפים. אם תתנשא, דע לך שלא אתה נושא את השרש, אלא השרש נושא אותך. אתה תאמר: 'הענפים נכרתו כדי שארכב אני'. יפה! בגלל אי-אמונה נכרתו, אף אתה על-ידי אמונה מחזיק מעמד. אל תתגאה אלא המלא יראה, שהרי אם לא חס אלהים על הענפים המקוריים, גם עליך לא יחוס. לכן שים לב לטובו של אלהים ולחמרתו: מחד גיסא חמרה כלפי הנכשלים; מאידך גיסא, טובו של אלהים עליך אם תעמד בטובו, ולא - גם אתה תכרת. ואם לא ימשיכו בחסר אמונתם ירכבו גם הם, שכן אלהים יכול להחזירם ולהרפיבם. הרי אם אתה נכרת מעץ זית בר מטבעו, ובנגיד לטבע הרכבת על עץ זית טוב, כל שכן אלה, המקוריים, ירכבו על עץ הזית שלהם! הן, אחי, אינני רוצה שיעלם מכם הסוד הזה, פן תהיו חכמים בעיניכם: קהות לב אחזה במדת מה את ישראל, עד אשר יכנס מלוא הגוים. וכך כל ישראל יושע, כמו שכתוב: 'ובא מציון גואל וישיב פשע ביעקב נאם יהוה ואני זאת בריתי אותם, כי אסלח לעונם. אמנם במה שנוגע לבשורה הם אויבים בגללכם, אבל במה שנוגע לבחירה אהובים הם בגלל האבות, שהרי אין האלהים מתחרט על מתנותיו ועל בחירתו." (אגרת פאולוס אל הרומאים 11: 16-29).

לפי המטאפורה הזאת, גזע העץ העתיק הוא ההבטחה הראשונית של אלוהים לישראל; הענפים הישנים הם ישראל; והענפים החדשים הם המאמינים החדשים בישו כמשיח. לבסוף, חשוב להדגיש כי הענפים החדשים לא חייבים לצמוח ישירות מן הגזע, דהיינו, הם לא חייבים להיות ממקור יהודי. הם נחשבים לחלק בלתי נפרד מאותו עץ, רק מכוח אמונתם הרוחנית בישו כמשיח וכבנו של אלוהים.

לסיכום, העיבודים התיאולוגיים של פאולוס לתנועתו של ישו סוללים דרך נפרדת משלהם. באגרותיו, מבסס פאולוס תיאולוגיה שמוטב לדייק ולקרוא לה התיאולוגיה הפאולינית, מפני שהיא סוטה מהתיאולוגיה של ישו הן מן הבחינה ההלכתית, והן מבחינת היחס לארץ הקודש. פאולוס העניק לישו תכונות על-טבעיות, שאי אפשר היה לשער שהן קיימות על פי הבשורות. ובכך הפך פאולוס את מאורע הצליבה מהוצאה להורג של יהודי כריזמטי, פופולרי וחכם, שהיה עלול לגרום למצב כאוטי בירושלים בפסח, לצליבת בנו היחיד של אלוהים, שהקריב את עצמו מבחירה כחלק מתוכנית אלוהית ידועה מראש, וזאת כדי לכפר על חטאי כלל האנושות. לדעתי, במעבר מירושלים לרומא, פאולוס הוציא את ישו מהקשרו ההיסטורי, הדתי והפוליטי, ועיצב מחדש את זהותו וייעודו, במטרה לבסס את הנצרות שלו.

במעבר מירושלים לרומא, הנצרות הפלסטינית היהודית של ישו נדחפה הצידה ונמחקה. המרחק בין הנצרות של ישו לבין הנצרות של פאולוס הוא לא רק המרחק הגיאוגרפי בין ירושלים לרומא, אלא גם הפער האידיאולוגי והתיאולוגי הבלתי ניתן לגישור, לדעתי, בין שתי הערים. לפי הסקירה בפרקים הקודמים, מערכות היחסים בין שתי הערים האלו מעולם לא היו הדדיות. יתרה מזאת, צליבתו של ישו מנצרת לא הייתה מתרחשת לולי הקיסרות הרומית.<sup>115</sup> אם מסתכלים על הנצרות כתופעה היסטורית בלתי נפרדת מההיסטוריה של ארץ הקודש, אפשר לטעון כי היא תגובה דתית, חברתית כלכלית, למדיניות השליטה והדיכוי של רומא.

כפי שנכתב בחלוקה התימטית שנעשתה בפרק השני של עבודה זו, הנצרות במאה הראשונה הייתה תנועה בעלת רבדים דתיים מוצהרים ובעלת רבדים פוליטיים שקטים. ישו בעיקר הניע אנשים לחזור בתשובה ולשחזר את אמונתם בגאולת אביהם שבשמיים, שתגיע בקרוב. בנוגע לאופי התנועה מיד לאחר מותו של ישו, קיים מחסור במקורות. פרדריקסן מסבירה כי ישנו "שטח מת" של ארבעים וחמש עד שבעים שנה בתיאור ההיסטוריה. כך שהתקופה שבין ימי שליחותו של ישו ההיסטוריה (משנות ה-20 המאוחרות עד תחילת שנות ה-30 בגליל ויהודה) לכתיבת הבשורות (בין השנים 75 עד 100, היכנשהו בגלות, בסביבה דוברת יוונית), היא תקופה עמומה בכתבי ההיסטוריה שנשמרו והגיעו אלינו.<sup>116</sup>

בימינו, בזמן פריחת המחקר הפוסט-קולוניאלי, מתבקשת קריאה מחודשת מרעננת למהלכים היסטוריים רבים ושונים בתולדות האנושות. העבודה הזאת מתמקדת בקריאה מחודשת של הנצרות הפלסטינית במאה הראשונה, ובגיבוש הבנה חדשה ל"פרויקט" של ישו היהודי-פלסטיני, ששתל את הזרע הראשון של הנצרות בארץ הקודש. מתוך עמדה שמתחשבת בהקשר המקומי של ארץ הקודש, אני רואה שהפרספקטיבה הפוסט-קולוניאלית היא הזדמנות פז לסגירת מעגל הקריאה המחודשת הזו, מאחר

<sup>115</sup> Fredriksen, *When Christians Were Jews*, 5.

<sup>116</sup> Fredriksen, *When Christians Were Jews*, 15-16.

שהנוכחות הרומית בארץ הקודש הייתה למעשה חלק מפרויקט אימפריאלי-קולוניאלי – פרויקט שכבש, ניצל, דיכא, השפיל וצלב אנשים.

#### 4.1. קריאה פוסט-קולוניאלית

מאחר והיחסים בין רומא לירושלים הם יחסים של כובש-נכבש, השאלה הפרובוקטיבית שלי היא: האם גם היחסים בין ישו לפאולוס, ובין ישו ההיסטורי לבן של אלוהים, הם יחסים של כובש-נכבש, מבחינה תיאולוגית?

מפרספקטיבה מקומית נוצרית-פלסטינית-יהודית אפשר להגיד כי הנצרות הפלסטינית (הנשכחת) של ישו היא נצרותם של הענווים, בעוד שהנצרות הפאולינית הרומאית (המנצחת) היא נצרות האימפריה. כאשר ניגשים ללמוד על הנצרות הקדומה באימפריה הרומית, מתמקדים מזה מאות שנים בעיקר בארבע המאות הראשונות לספירה, אך תוך התעלמות מהמאה הראשונה, והתמקדות במאה הרביעית במיוחד, מאז התנצרות האימפריה הרומית.<sup>117</sup> למעשה, מוצגים במחקר השבילים ההיסטוריים שבהם הנצרות הלכה מירושלים עד לרומא, במטרה לנצר את רומא. הקריאות הרוחות בעולם הנוצרי המערבי לתהליכים שעברו הנוצרים הראשונים בארץ הקודש, לפני התנצרות האימפריה, נעשות תחת השפעתה של הטיה מערבית חמורה.

בשונה מישו בנו של אלוהים, ישו ההיסטורי היה יהודי עם תחושת שייכות גבוהה לקהילתו היהודית. ההשקפה האוניברסאלית היזועה של הנצרות היא לא חלק מתנועתו של ישו. ישו היה בן קהילה, יהודי שפנה ליהודים, והפריד בין יהודי לגוי. אחד ממעשי הריפוי שלו אירע בכפר נחום, היכן שעבד של חייל רומי נפל למשכב, וישו היה צריך למצוא הצדקה כדי להתערב. החייל ידע כי ישו לא היה מרפא מישהו שאינו יהודי, ולכן שלח אליו קבוצה של יהודים שתשכנע אותו שיעשה זאת ויציל את העבד: "כיון ששמע על-אודות ישוע, שלח אליו אנשים מזקני היהודים וביקש ממנו לבוא להציל את עבדו. בבואם אל ישוע הפצירו בו מאד ואמרו: 'ראוי

---

<sup>117</sup> Ramsay Macmullen, *Christianizing the Roman Empire (A.D. 100-400)* (New Haven Conn.; London: Yale University Press, 1986).

הוא שתעשה לו זאת, משום שהוא אוהב את עמנו והוא בנה לנו את בית הכנסת." (לוקאס 7: 3-5). מהסיפור הזה (שנגמר בריפוי העבד מרחוק, באמצעות מילה מפי ישו) אפשר להסיק כי ישו היה מסור לקהילתו, למענה עשה את כל מאמציו ואליה כאנו כל דבריו ומעשיו. יהדות היא מסורת מכוננת-קהילה, וישו פעל במסגרת המסורת הזו, לא יותר ולא פחות.

יתרה מזאת, בשונה מפאולוס, ישו לא רצה להגיע לרומא. הוא פעל בדרכים שהרחיקו אותו מרומא דווקא. הוא הסתובב בסמטאות הכפרים הכי קטנים ושוליים בגליל. הוא התעניין באנשים העלובים ביותר, העניים ביותר והנזקקים ביותר. אותם לימד וריפא. ברוב מסעותיו על פי הבשורות, ישו נפגש עם אנשים "שקופים", שהשפעתם על המרחב הדתי או הפוליטי הייתה כמעט אפסית. לעומתו, פאולוס פעל כפוליטיקאי רומי, ועבר דרך ערים רבות, מרכזיות וצפופות, מירושלים ועד לרומא<sup>118</sup>. פרדריקסן מסכימה עם ראהב, וטוענת שליטת לא הייתה "מדיניות של גויים" (gentile policy), כך שחלק גדול משליחותו נעשה בכפרים גליליים קטנים, ומפגשיו המעטים עם לא-יהודים קרו בירושלים סביב פסטיבל הפסח, וזאת רק בשל מאפייניה המיוחדים של העיר בשבוע של החג הזה.<sup>119</sup> ההשוואה בין שתי הנצרות – הנצרות של ישו והנצרות של פאולוס – היא משמעותית עבור הקריאה הפוסט-קולוניאלית שמוצעת בעבודה זו. לדעתי, הנצרות הפלסטינית הנשכחת היא הנצרות של הענווים. פאולוס הזניח את ענווי ארץ הקודש כקהל יעד ספציפי הזקוק יותר מכל ל"גאולה עלי אדמות", ודאג להפצת הגאולה הרוחנית הכללית בכל ארץ שהתאפשר לו להגיע אליה, גם כשאוכלוסייתה לא באמת חיכתה למשיח.

הנצרות הפלסטינית לא נועדה לרומא. להפך, היא הייתה תנועה שהפונקציה העיקרית שלה היא חיזוק היהודים הענווים הסובלים בארץ הקודש תחת הדיכוי הרומי. כשהנצרות הוכרזה כדת רשמית של האימפריה הרומית, במאה הרביעית, שימשה הדת הנוצרית כפונקציה פוליטית-כלכלית שונה לחלוטין.

---

<sup>118</sup> Raheb, *Faith in the Face of Empire*, 104-105.

<sup>119</sup> Fredriksen, *When Christians Were Jews*, 141.

האימפריה הרומית נשענה על הנצרות כדת מאחדת עבור עמים שונים תחת שליטתה הנחלת.<sup>120</sup> מבאן נובעת השאלה השנייה שלי, הפרובוקטיבית גם היא: שמא האימפריה הרומאית לא הייתה זו שהתנצרה,

וההפך הוא שאירע באמת? במילים אחרות, שמא הנצרות הפלסטינית היא זו שעברה "רומאניזציה"?

באגרת אל הרומאים, פאולוס כינה את עצמו "שליח הגויים" (11:13), ובכך הוא למעשה פירק את ה"פרויקט" של ישו. אידאולוגית, נשענה התנועה של ישו על שני מרכיבים יהודיים שמעוגנים יחדיו בתודעה היהודית: מרכיב קהילתי-לאומי ומרכיב דתי-הלכתי. לאור הסקירה לעיל, אפשר לראות כי ישו ותנועתו נשארו מסורים עד הסוף למסורת היהודית. ישו שמר את ההלכה והגיע לירושלים בפסטיבל הפסח, כמו כל יהודי אחר בכל מקום בארץ ומחוצה לה; הוא הגיב לסבל הספציפי של האנשים בקהילתו הישירה, והבטיח להם גאולה קרובה מאומללותם. לפי תפיסתו של ישו, החזרה בתשובה היא הדרך, והגאולה עלי אדמות היא התוצאה. זה היה "פרויקט" ירושלים. רומא, לעומת זאת, קיבלה באמצעות השליחות הפאולינית "פרויקט" שונה, אשר בו שני המרכיבים – הקהילתי-לאומי והדתי-הלכתי – לא קשורים זה בזה. המרכיבים היהודיים האלה, שהופרדו זה מזה, עברו שינוי תיאולוגי מהותי כל אחד בדרכו. המרכיב הדתי-הלכתי (שהוא הדרך לגאולה) בוטל במפורש על ידי פאולוס, שראה כי הגאולה התגשמה על ידי קורבן אלוהי אולטימטיבי, הוא צליבתו של ישו. והמרכיב הקהילתי-לאומי, שהשתלב בעיקר בתקווה לגאול את ארץ הקודש מהכיבושים השונים שעברה, איבד את המאפיין הקולקטיבי שלו. מה שעמד במרכז היה גאולת האינדיבידואל הפגני.

הרומניזציה של הנצרות התגלמה לא רק בניתוק המישור הדתי מהמישור הפוליטי, אלא גם בהאשמת כלל העם היהודי בצליבתו של ישו. התיאולוגיה של אוגסטינוס, שהתפרסמה במאה הרביעית, אמנם אינה נושא העבודה הזו, אך מכיוון שהתיאולוגיה שלו מבוססת על התיאולוגיה הפאולינית, חשוב להדגיש את הפרט הספציפי הזה בנוגע ליחס הנצרות "הרומית" ליהודים וליהדות. לפי אוגסטינוס, אשמים כל היהודים, ורק הם, בצליבתו של ישו, בנו של אלוהים, למרות שהוא היה המשיח שלו הם חיבו.<sup>121</sup> הנחתו של אוגסטינוס היא הנחה

---

<sup>120</sup> Erich Fromm, *Dogma of Christ and Other Essays on Religion, Psychology and Culture* (New York: Routledge, 2015), 62.

<sup>121</sup> Augustine, *The City of God*.



שגויה לחלוטין. לפי מה שנכתב לעיל בפרקים הקודמים, כוהני בית המקדש בירושלים (הזרם הצדוקי) דאגו לשמור על שקט בפסטיבל הפסח, והשתמשו בסמכויות שהוענקו להם על ידי הרומאים, כדי לעצור את ישו ולהיפטר ממנו, במטרה למנוע התפרצות בעלת אופי לאומי, אשר עלולה להסתיים בשפיכות דמים. אוגסטינוס, ברומא של המאה הרביעית, גם לא מסוגל להבחין בין הצדוקים לבין שאר העם היהודי, והוא אינו מודע לסיטואציה שבה נמצאו הצדוקים מול הרומאים, בנוגע לנוכחותו של ישו בירושלים בפסטיבל חג הפסח. הפופולריות שישו צבר עד הפסח האחרון של חייו הייתה עלולה להוביל לכך שכל מי שהכריז על תמיכה בו ייצלב עמו. אכזריותם של הרומאים הייתה ידועה לכל יהודי בארץ הקודש. זו נקודה חשובה מאוד כשמדובר בהאשמת צד "יהודי" כזה או אחר בהוצאת ישו להורג. אפילו השליחים המקורבים ביותר אל ישו עמדו מן הצד לאחר מעצרו והכחישו שהם מכירים בו: "הם תפסו אותו. הוליכוהו והכניסו אותו לבית הפהן הגדול וכיפא הלך אחריו מרחוק. כאשר הדליקו אש במרפז החצר וישבו יחדיו, ישב גם כיפא ביניהם. ראתה אותו שפחה אחת יושב ליד האש, התבוננה בו ואמרה: "גם זה היה אתו." אף הוא התכחש ואמר: "אשה, אינני מכיר אותו." (לוקאס 22: 54-57).

לכן, לדעתי, ולפי הנתונים ההיסטוריים, לא ניתן להאשים אף צד מקומי-יהודי בצליבת ישו. אפילו האשמתם של הצדוקים שנויה במחלוקת. הרי ישנו סיכוי גדול שהם תמכו בצליבת ישו בלבד, דווקא כדי למנוע את צליבתם של אנשים נוספים עמו – דבר שבהחלט היה עלול לקרות תחת כיבוש האימפריה הרומית. האשם היחידי בצליבת ישו היא רומא. האשמה אמורה ליפול רק על האימפריה שהמציאה את השיטה הזאת של הוצאה להורג, והשתמשה בה נגד מאות אלפי אנשים, ביניהם ישו. בהתבסס על כך, הרומניזציה של הנצרות של ישו כוללת בתוכה שני "מעברים" שונים: מעבר תיאולוגי מישו האדם היהודי לישו המשיח וכן האלוהים; ומעבר פוליטי מהאשמת האימפריה (הכובשת) בצליבת ישו ההיסטורי, להאשמת העם היהודי (הנכבש) בצליבת בנו של אלוהים.

ההנחה שלי היא כי הרומניזציה של הנצרות היא למעשה תהליך של פיצול. הכוונה לפיצול ירושלים מרומא, ופיצול ישו ההיסטורי מישו בנו של אלוהים, ובעיקר פיצול הנצרות מהיהדות, וממרכיבי היהדות המיוחדים בהקשרם המקורי. לדעתי, על מנת לגשר בין שני העולמות הללו, לא זו בלבד שצריך לערער על הקריאות הנוצריות-פאוליניות לתנועתו של ישו, אלא צריך גם, ובעיקר, לחשוב על התנועה הזאת בדפוס

חשיבה מקומיים, מזרח-תיכוניים, לבנטיניים. למה הכוונה? צריך לחבר מחדש את הדתי לפוליטי, כי במעמקיו של הנרטיב הקולקטיבי היהודי, שישו היה חלק בלתי נפרד ממנו, האמונה באלוהים והשייכות לארץ הקודש הן שני צדדים של מטבע אחד.

היהדות היא מסורת מכאונת-קהילה, ואת זה נוצרי רומא ואבות הכנסייה הראשונים לא השכילו להבין. החמצת המהפכה האורגינלית שישו ניסה לעשות, או לעודד את העם היהודי החי תחת הדיכוי לעשות, היא אחד "ההישגים" המובהקים ביותר לכנסייה הרומית בתחילת המאה הרביעית. הספרות הנוצרית המערבית, שהתבססה על כלל התפיסות המנותקות מארץ הקודש, הפכה לעוגן של דת חדשה שאומצה על ידי תרבות קולוניאלית; ובכך, הספרות הזאת הפכה לדת קולוניאלית (דבר שהתבטא בהיסטוריה של הכנסייה הקתולית מאוחר יותר, למשל בימי הביניים). זאת על אף שבמקור הדת החדשה הזאת צמחה, לכאורה, כתנועת-נגד לקולוניאליזם של האימפריה הרומית, ששלטה בכל הארצות סביב הים התיכון, ודיכאה את עמיהם בדרכים שונות במשך מאות שנים.

כפי שאפשר היה לראות במה שכתבתי על התמה הראשונה, ההלכה, דבריו של ישו מקבלים פרופורציות אחרות, ומשמעויות יהודיות על סקאלה הלכתית שהיא, באופן מפתיע, רחבה ומבלבלת למסתכל מן החוץ. בעימותיו עם היהודים שאליהם הוא לא פעם התנגד, ישו לא נהג להביא "שום תורה מיוחדת על עצמו". כשהחמיר את מצוות "לא תנאף", למשל, הוא למעשה נשען על החמרת החכמים לפניו (שסברו כי האדם נואף בעיניו, בידי, בלבו וברגליו). ובסגנון הזה, ניתן לאסוף עוד הרבה דוגמאות שבהן השיח ההלכתי התפרש על ידי נוצרים כביטול הלכות<sup>122</sup>. שיח יהודי הוא שיח של השוואות תמידיות בין ההווה לעבר, ובין המציאות החיה לתורה הכתובה. לדעתי, תיאולוגים נוצרים שלא הכירו את ההלכה, לא התעניינו בדפוס השיח בין האמונות והזרמים היהודיים השונים, ולא למדו מעולם את תורת ישראל, הם תיאולוגים שמסקנותיהם לא מהימנות. המסקנות שלהם גרמו לחוויית ניתוק בקרב נוצרים פלסטינים עד ימינו.

---

<sup>122</sup> פלוסר, המקורות היהודיים של הנצרות, 21.

לסיום, יש להדגיש כי בעיית הניתוק מההקשר הנוצרי המקורי אכן מלווה את הנוצרים עד היום בארץ הקודש. ראהב טוען כי לא ניתן להבין את הסיפור התנ"כי (על שני חלקיו – היהודי והנוצרי) היטב ובאופן מעמיק ומהימן, בלי לשקול את היותו בראש ובראשונה תגובה להיסטוריה הגיאוגרפית של האזור<sup>123</sup>. הוא אומר כי אפילו נוצרים פלסטינים כיום נותקו מההקשר המקורי של הנצרות. יתרה מזאת, הוא סבור שמה שהתרחש הוא אובדן זיכרון היסטורי. הוא קורא לתופעה הזאת ecclesial amnesia, ועליה הוא מסביר בדלקמן:<sup>124</sup>

“The historical church that came to prevail in Palestine was the Greek Orthodox Church, which was the outcome and late heir of the Byzantine Empire. Its status as an imperial church made it impossible to recognize the anti-imperial dimension of the Bible. On the contrary, the Bible was de-politicized. For it to make sense to the people of the empire, allegorical and topological methods were used that cut away all geo-political dimensions, except for pilgrimages that support the imperial economy and allowed it to develop and control the holy city”

---

<sup>123</sup> Raheb, *Faith in the Face of Empire*, 3.

<sup>124</sup> Raheb, *Faith in the Face of Empire*, 15.

בעבודה הזאת עסקתי בנצרות הפלסטינית במאה הראשונה לספירה. דגש העבודה בכל ארבעת פרקיה היה יחסה של הנצרות לארץ הקודש. החלק הזה מציג סיכום לארבעת הפרקים של העבודה, תוך חשיפת השלכות המחקריות, והדתיות/ פוליטיות, שנובעות מכל אחד מן הפרקים. לבסוף יש המלצות למחקרים עתידיים, שיכולים להוות המשך לעבודה הזו ולפתח את הנאמר בה בדרכים שונות.

### 5.1 סיכום והשלכות

הפרק הראשון הציג את ההקשר הדתי-פוליטי שבו צמחה הנצרות של ישו. בפרק הזה, הודגשה שרשרת הכיבושים שממנה סבלה ארץ הקודש במשך שמונה-מאות שנה לפני ישו. אין ספק שהתודעה הדתית והלאומית של יהודים-פלסטינים הושפעה עמוקות מההיסטוריה של המולדת שלהם. הנוכחות המדכאת של אימפריה אחרי אימפריה בארצם, שהובטחה להם על ידי אלוהים, הובילה להיווצרותם של זרמים יהודיים שונים אשר הגיבו בצורות כאלו או אחרות לכיבושים העוקבים. לכן הצבעתי בפרק זה על מגוון הכיתות היהדות, וביקשתי להקיף את המהלכים השונים של הכיתות הבולטות בשיח הבין-כיתתי (הפרושים, הצדוקים, האיסיים והקנאים). כידוע, יש קריאות של ישו ההיסטורי המתחשבות בשיח הבין-כיתתי הזה, אך בעיניי הוא משמעותי לא פחות עבור הקריאות הנוצריות המבקשות לגשת אל ישו "המשיח" עם תפיסה דתית אלטרנטיבית. להכרת ההקשר הפלסטיני-יהודי-דתי-פוליטי של ישו עשויות להיות השלכות תיאולוגיות ופוליטיות משמעותיות. לא זו בלבד שהכרת ההקשר של ישו ההיסטורי יכולה להרחיב את אופן הקריאה שלנו את משמעות התנועה הנוצרית הפלסטינית הקדומה, אלא היא גם יכולה לרענן את דפוסי האמונה הנוצריים הדומיננטיים, שהתבססו ברומא, במנותק מארץ הקודש ומהנצרות של ישו.

הפרק השני הציג את תולדות הנצרות של ישו. סקירת הנצרות של ישו נעשתה לפי שיטה תימטית, במטרה לשפוך אור על תהליכים תיאולוגיים ועל תהליכים פוליטיים פנימיים, שהשיטה הכרונולוגית הדומיננטית נוטה לא להבחין בהם. שלוש התמות של הפרק הזה עסקו בזהות התנועה של ישו. התמה הראשונה היא התמה ההלכתית, אשר הבליטה את היהדות של ישו בהישען על ספרי הבשורה בברית החדשה. דרך הקריאה המקומית המוצעת בתמה הזו לסיפורים הלכתיים בספרי הבשורה, ניתן לראות כי

הקריאות הנוצריות-מערביות מחמיצות את כלל האלמנטים היהודיים-הלכתיים בזהותו של ישו ובתנועתו בגליל ובירושלים. יתרה מזאת, התמה הזאת באה למקם את ישו על ציר הכיתות היהודיות בנוגע לנושאים הלכתיים בסיסיים (כשרות ושבט).

התמה השנייה בפרק השני הציגה דפוסים של "מרד שקט" בחייהם של יהודים פלסטיניים במאה הראשונה, ובזהותם של ישו ושליחיו. התמה הזאת הדגישה את התודעה הפוליטית המקומית, שלרוב הייתה מכוונת להתנגד, באופן מעודן, לנוכחותו של כובש זר בארץ הקודש. פסטיבל הפסח של ירושלים הוצג כסוג של מרד שקט. יתרה מזאת, ישו ושליחיו הוצגו בפרק הזה כקבוצה לא אלימה ולא חמושה, ובהחלט לא מסוכנת, וזאת בהתבסס על קריאות אלטרנטיביות לספרי הבשורה. האטמוספירה הזו, שבה מורגשת התנגדות קולקטיבית, אך לא מוצהרת, נחשבה לחלק ממהות השגרה בארץ הקודש, אך קיבלה מטען לאומי נוסף בפסח בירושלים. המטען המצטבר הזה בפסח היה, למעשה, ההקשר הדתי-פוליטי הנקודתי אשר במסגרתו ישו נעצר ונצלב, בעיקר כדי לשמר את השקט, ולמנוע עימותים בין היהודים הפלסטינים לבין החיילים הרומאים.

בתמה השלישית והאחרונה בפרק השני, נעשה חיבור בין שתי התמות הקודמות (ההלכתית והלאומית). התמה השלישית הדגישה את החיבור בין שתי התמות הראשונות תוך הסתכלות ארוכת-טווח, המתחשבת בתפיסת הגאולה ובתפיסות אפוקליפטיות. ישו היה נביא אפוקליפטי. הוא דיבר אל האנשים על הגאולה שבאחרית הימים. ובעיקר – הוא רצה לשחרר את האנשים מן הכוח של האימפריה הכובשת, לא רק על ידי כך שהבטיח להם את מלכות השמיים, אלא גם על ידי הבטחת גאולה עלי אדמות. ההבטחה הזאת נעשתה על ידי הסתכלות מנקודת מבט רחבה על ההיסטוריה של ארץ הקודש, תוך זיהוי הדפוסים המשותפים בין התקופות השונות של הכיבושים השונים. האימפריות הסובבות את ארץ הקודש כבשו אותה אחת אחרי השנייה במשך כשמונה-מאות שנה (עד ימיו של ישו), והשתמשו בה כאזור בולם זעזועים וכשדה קרב. שרשרת הכיבושים הארוכה הזאת הניעה את ישו להאמין כי אין בארץ הזו שלטון אימפריאלי שנשאר לנצח. לכן, הוא הבטיח לעבדיו ארץ הקודש את ירושת הארץ – הארץ שלהם, בדרשה על ההר (מתי 5:5). ההבטחה הזאת מאששת, לדעתי, את השערת קיומו של קשר הדוק בין אמונתו היהודית של ישו לתפיסותיו הלאומיות, דבר אשר מסתכם בעבודה הזו במונח "הנצרות הפלסטינית" שמופיע בפרק הרביעי. לחיבור מחדש בין אמונתו הדתית-יהודית של ישו לעמדותיו הפוליטיות ישנן השלכות מאתגרות במיוחד בתחום התיאולוגיה הנוצרית

בכלל, ובתחום הלמידה על ישו ההיסטורי בפרט. החיבור הזה בין שני צדיו של ישו מבליט את תודעתו הפוליטית, ואת הזדהותו עם הנרטיב הקולקטיבי של היהודים הפלסטינים במאה הראשונה.

הפרק השלישי הציג את הנצרות של פאולוס. בהתבסס על אגרותיו של פאולוס, ניתן היה לראות כי הוא פנה בעיקר לגויים. בנצרות של פאולוס, ישו ההיסטורי נותק מהקשרו היהודי-פלסטיני, והועבר לרומא כבן של אלוהים. המעבר הזה גרם להפרדת התנועה של ישו מארץ הקודש, והדבר הוביל לאיבוד המשמעויות המקומיות של דברי ישו ברומא. בעקבות הנצרות של פאולוס, רומא קראה את ספרי הבשורה באופן מרוחק, כי היא לא הייתה מסוגלת מהבחינה הדתית והפוליטית לראות את ארץ מולדתו של ישו ברזולוציות גבוהות. בפרק הזה הצעתי לקרוא את הנצרות של פאולוס כתיאולוגיה שונה במהותה מזו של ישו, ועל כן קראתי לה "התיאולוגיה הפאולינית". המונח הזה אכן קיים בתחום התיאולוגיה הנוצרית, אך, לדעתי, הוא צריך להיות בולט יותר. לשימוש חוזר ועקבי במונח "התיאולוגיה הפאולינית" יכולות להיות השלכות אפשריות על תחום המחקר העוסק בפאולוס, ובנצרות הקדומה. בעיניי, חשוב שהנצרות של ימינו תתחיל להפריד בין שני מונחים שונים: הנצרות הפאולינית (שהוצעה לגויים) והנצרות הפלסטינית (שהוצעה לענווים בארץ הקודש).

הפרק הרביעי הציג השוואה בין שתי הנצרויות, הנצרות של ישו והנצרות של פאולוס. ההשוואה הובילה להגדרה מובהקת יותר של הנצרות הפלסטינית, והבהירה כיצד היא נבדלת מהנצרות הרומית. בפרק הזה הוצעה קריאה פוסט-קולוניאלית. לפי הקריאה הזאת, מעבר הנצרות מירושלים לרומא דחף את הנצרות של ישו הצידה ומחק אותה, ובמקומה נוסדה הנצרות של פאולוס, שהפכה לנצרות הרומית. הפרק הזה כיוון לקריאת הנצרות כתופעה היסטורית בלתי נפרדת מההיסטוריה של ארץ הקודש; וכתגובה דתית, חברתית וכלכלית למדיניות השליטה והדיכוי של רומא. מפרספקטיבה פוסט-קולוניאלית, מקומית, נוצרית-פלסטינית-יהודית אפשר לומר כי הנצרות של ישו, הפלסטינית (הנשכחת) היא נצרותם של הענווים; בעוד שהנצרות הפאולינית הרומית (המנצחת) היא נצרות האימפריה.

אחת ההשלכות המשמעותיות ביותר של הקריאה הפוסט-קולוניאלית הזאת היא העלאת הצורך לחבר מחדש את שני המישורים, הדתי והפוליטי; הן במובנים מודרניים, והן במובן הקהילתי-תנ"כי. "ואהבת לרעך כמוך" (ויקרא, י"ט: ח). לדעתי, ה"פרויקט" של ישו נולד בעיקר כדי לחדד את מסר האהבה הזה, שהוא המסר החשוב ביותר בתנ"ך. בעיניי, אם מנתקים את ההקשרים הדתי והפוליטי זה מזה, ומתייחסים אליהם כשני

מישורים שלא נמצאים ביחסי גומלין תמידיים, הדבר מוביל לאי-הבנה ולדמוניזציה. לעומת זאת, אם מסתכלים על כל תיאולוגיה קיימת בתוך ההקשר הפוליטי שלה, ומקבלים את הנרטיב הקולקטיבי הלאומי של כל קבוצה דתית בדרך שהקבוצה עצמה תופסת אותו, אפשר להגיע להסתכלות רחבה יותר, על התאולוגיה ועל המאמינים בה. אני חושבת שרק לאחר חיבור הדתי לפוליטי, ניתן יהיה לקיים מפגש דיאלוגי אמיתי בין שונים, ואף לאפשר ל"אהבה" להתחולל ביניהם.

## 5.2. המלצות למחקרים עתידיים

כנוצרייה גלילית ילידת ארץ הקודש (ישראל הנוכחית) תמיד חוויתי פער בלתי ניתן לגישור בין האמונה הנוצרית של הקהילה בה גדלתי, לבין האמונה הנוצרית-מערבית. לאחר כתיבת העבודה הזאת אני יכולה להגיד בבטחה כי ישנו מחסור במחקר אודות הקהילה הנוצרית-פלסטינית מפרספקטיבה מקומית. במטרה ללמוד לעומק את מאפייני הקהילה (הקטנה מאוד) הזאת, קיים צורך במחקר אתנוגרפי. דרכי האמונה של נוצרים פלסטינים מושרשות בארץ הקודש ולא ברומא. זהו ממד פלסטיני פנימי שתיאולוגים מערביים רבים לא השכילו לעמוד עליו, מפני שהם לא באמת רואים את החיבור העמוק בין ישו הדתי לישו הפוליטי. נוצרים-פלסטינים בני ימינו אשר המשיכו להתקיים בארץ הקודש (או בלבנט: בסוריה ובלבנון), והמשיכו לשרוד כיבוש אחרי כיבוש גם לאחר צליבת ישו (כמו כיבוש האימפריה הביזנטית, האיסלאמית, ועוד) הם קהילה שכמעט לא נחקרה. כל מחקר אתנוגרפי שייערך על הקהילה הזאת, מפרספקטיבה מקומית, יוכל לתרום רבות לתחום התיאולוגיה הנוצרית.

ההמלצה השנייה שלי נוגעת ביחסי יהודים ונוצרים בימינו. החזרת הנצרות וישו להקשרם ההיסטורי המקורי בארץ הקודש מהווה פתח לכיוון מחקרי מעניין אודות היחסים בין יהדות לנצרות. עד ימינו, היחסים בין יהודים לנוצרים הם יחסים מתוחים. לדעתי, ישנו קו מחבר בין האשמתו של אוגסטינוס כי היהודים צלבו את ישו, לתופעות שונות (האנטישמיות), וכמו כן לאירועים טרגיים בעידן המודרני (השואה). ניקוי היהודים מאשמה על בסיס עובדות היסטוריות יכול לערער את התפיסות הנוצריות אודות יהודים, ויכול לשמש להבניית היחסים בין שני הצדדים על סמך התיקון ההיסטורי המתבקש. כדאי לערוך מחקרים על קבוצות יהודיות ונוצריות, לאחר חשיפתם לתולדות הנצרות הפלסטינית, ולראות כיצד למידה זאת משפיעה על דפוסי האמונה שלהם, ועל דרכי התקשורת ביניהם.

ההמלצה השלישית שלי נוגעת בממד הקהילתי החזק שביהדות. ההמלצה מתכוונת להשוואה בין היהדות לאסלאם על בסיס הממד הקהילתי. כאמור לעיל, ישו דיבר אל הקהילה היהודית האחת הזקוקה לגאולה קולקטיבית (מחיי סבל תחת כיבוש אכזר); בעוד שפאולוס פנה אל האינדיבידואל הגוי (הפגני לרוב) ברומא ובכל מקום בעולם, בהנחה שהוא זקוק לגאולה רוחנית. במילים אחרות, הפרויקט של ישו היה פרויקט "מכיון-קהילה", והפרויקט של פאולוס היה "מכיון-אינדיבידואל". למעשה, הפרויקט של ישו היה מכיון לקהילה ספציפית. לעומת זאת, פאולוס מחק את המאפיין הזה בנצרות של ישו, ועיצב את הפרויקט הנוצרי שלו בצורה שתתאים לכל אינדיבידואל בכל תרבות רדומלית. הוא עשה זאת לאחר שביטל את ההלכה שמחברת את הקהילה היהודית ביחד, ורוקן אותה ממשמעויותיה. את זאת עשה כדי שהאימפריה הרומית, שלוש מאות לאחר ישו, תוכל לספוג את הנצרות, ללא מחסומים תרבותיים, כפרויקט שלה. לדעתי, ישנו קשר בין "התנצרות" האימפריה הרומית לבין עליית האסלאם, והקשר טמון בממד הקהילתי הזה אשר קיים הן ביהדות (ובהלכה היהודית), והן באסלאם (ובשריעה האסלאמית). אני חושבת שאנשים במזרח התיכון היו צריכים, זמן קצר יחסית לאחר התנצרות האימפריה הרומית (כמאתיים שנה לאחר מכן) לפגוש שוב את אלוהים. אך המפגש עם אלוהים נעשה אחרת. צמיחת האסלאם נעשתה בקפדנות יתרה, לעומת צמיחתה של הנצרות. אני מתכוונת לקפדנות השמירה על הטקסטים בהקשרם המקורי! הקוראן נכתב בשפת המקומיים. "שלחנו אליכם את הקורן בלשון ערבית למען תבינוהו." (הקוראן 12:2). הדור המוסלמי הראשון דאג לא להפיץ את הדת החדשה בשפה היוונית. לדעתי, זה לא קרה במקרה, וזו סוגיה מעניינת למחקר.

מדוע הקוראן נכתב דווקא בערבית (השפה של כל שבטי הפנינסולה הערבית אז)? ומדוע נאמר באופן חד משמעי שהוא לא נכתב על ידי בני תמותה, אלא על ידי אלוהים עצמו (דבר שחוסם כל אפשרות לעריכה או שינוי)? האם המוסלמים הקדומים הקפידו על שמירת הקוראן בתוך "הבועה" המקורית שלהם, כדי למנוע את הנגשתו לתרבויות "אויבות", שעלולות "לגנוב" את הפרויקט החדש שלהם (ולעצב אותו מחדש), כפי שקרה עם הנצרות הפלסטינית? חשוב להדגיש כי הממד הקהילתי הינו ממד משותף בין היהדות לאסלאם. ההלכה/השריעה היא הדרך לאחד קהילה אחת ששומרת על אותם חוקים ומתפללת את אותן תפילות, באותה שפה, בכל מקום בעולם. המערכת הזאת של ההלכה או השריעה שומרת, לדעתי, על הקהילה היהודית



והמוסלמית, תחת כל תנאים באשר הם. הקהילות היהודיות והמוסלמיות שמתקיימות בימינו בארצות מערביות-נוצריות, יכולות להוות יעד מחקרי מרתק ללמידה על הממד הקהילתי המסקרן הזה.

ההמלצה האחרונה שלי מהווה המשך לממד הקהילתי. לדעתי, הקהילתיות הזאת של יהודים ושל מוסלמים, ברחבי העולם יכולה להיות הסיבה העיקרית לכך ששתי הקהילות האלו לא עוברות תהליכי חילון דומים לאלו המתרחשים בחברות נוצריות-מערביות. כדאי מאוד לחקור את השאלה: האם מורשת "מכוונת-קהילה" חסינה יותר בפני גלי חילון? האם חילון מקבל משמעות אחרת כשמדובר בקבוצה דתית שהמורשת שלה מאופיינת על ידי ממד קהילתי חזק? אלו שאלות מעניינות מאוד להבנת מיעוטים דתיים מוסלמים ויהודים בימינו.

## ביבליוגרפיה

הברית החדשה. החברה לכתבי הקודש בישראל, 1991: <http://www.kirjasilta.net/hadash/index.html>

הקוראן. בתרגום רקנדורף, 1857:

[https://he.wikisource.org/wiki/%D7%94%D7%A7%D7%95%D7%A8%D7%90%D7%9F\\_%D7%91%D7%AA%D7%A8%D7%92%D7%95%D7%9D\\_%D7%A8%D7%A7%D7%A0%D7%93%D7%95%D7%A8%D7%A3](https://he.wikisource.org/wiki/%D7%94%D7%A7%D7%95%D7%A8%D7%90%D7%9F_%D7%91%D7%AA%D7%A8%D7%92%D7%95%D7%9D_%D7%A8%D7%A7%D7%A0%D7%93%D7%95%D7%A8%D7%A3)

פלוסר, דוד. *המקורות היהודיים של הנצרות*. ירושלים: האוניברסיטה המשודרת, 1980.

Boyarin, Daniel. "Jesus Kept Kosher: The Jewish Christ of the Gospel of Mark." *Tikkun* 27, no. 2 (April 1, 2012): 43–67. <https://doi.org/>.

———. *The Jewish Gospels : The Story of the Jewish Christ*. New York: The New Press, 2012.

Collins, John J. *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*. Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2016.

Ehrman, Bart D. *The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writings*. New York: Oxford University Press, 2000.

Fromm, Erich. *Dogma of Christ and Other Essays on Religion, Psychology and Culture*. New York: Routledge, 2015.

Fredriksen, Paula. *When Christians Were Jews: The First Generation*. New Heaven / London: Yale University Press, 2018.

Horbury, William. "Beginnings of Christianity in the Holy Land." In *Christians and Christianity in the Holy Land: From the Origins to the Latin Kingdoms*, edited by Ora Limor and Guy Stroumsa, 7–89. Brepols Publishers / Turnhout, Belgium, 2006.

Irshai, Oded. "From Oblivion to Fame: The History of the Palestinian Church (135-303 CE)." In *Christians and Christianity in the Holy Land: From the Origins to the Latin Kingdoms*, edited by Ora Limor and Guy Stroumsa, 91–139. Brepols Publishers / Turnhout, Belgium, 2006.

Macmullen, Ramsay. *Christianizing the Roman Empire (A.D. 100-400)*. New Haven Conn. ; London: Yale University Press, 1986.

Raheb, Mitri. *Faith in the Face of Empire: The Bible through Palestinian Eyes*. Bethlehem: Diyar Publisher, 2014.

Zellentin, Holger M. "Jesus and the Tradition of the Elders: Originalism and Traditionalism in Early Judean Legal Theory." *Journal of Law and Public Policy* 29 (2006): 379–403.

## Selbstständigkeitserklärung

Erklärung: Hiermit versichere ich, dass ich,

Abeer Khshiboon

diese hier vorliegende Abschlussarbeit:

הנצרות הפלסטינית ויחסה לארץ הקודש:  
ישו ההיסטורי בהקשרו הדתי-פוליטי

Palestinian Christianity and its Relation to the Holy Land:  
Historical Jesus in His Religious-Political Context

zur Erlangung des Abschluss „Master of Arts“, Studiengang Jüdische Theologie, selbstständig und nur mit den angegebenen Quellen und Hilfsmitteln (z. B. Nachschlagewerke oder Internet) angefertigt habe. Alle Stellen der Arbeit, die ich aus diesen Quellen und Hilfsmitteln dem Wortlaut oder dem Sinne nach entnommen habe, sind kenntlich gemacht und im Literaturverzeichnis aufgeführt.

Weiterhin versichere, ich, dass weder ich noch andere diese Arbeit weder in der vorliegenden noch in einer mehr oder weniger abgewandelten Form als Leistungsnachweise in einer anderen Veranstaltung bereits verwendet haben oder noch verwenden werden.

Die „Richtlinie zur Sicherung guter wissenschaftlicher Praxis für Studierende an der Universität Potsdam (Plagiatsrichtlinie) - Vom 20. Oktober 2010“, im Internet unter <http://unipotsdam.de/ambek/ambek2011/1/Seite7.pdf>, ist mir bekannt.

Es handelt sich bei dieser Arbeit um meinen ersten Versuch.

---

Ort, Datum

Unterschrift