



לבעית דמותה של היהדות באבנגליונים הסינאופטיים

Author(s): י' בער

Reviewed work(s):

Source: *Zion* / ציון, Vol. (תשכ"ו), pp. 117-152

Published by: [Historical Society of Israel](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/70049702>

Accessed: 19/11/2011 11:57

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at

<http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



Historical Society of Israel is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Zion* /.

<http://www.jstor.org>

לבעית דמותה של היהדות באבנגליונים הסינאופטיים

מאת יצחק בער

א. הויכוח על הלכות ישראל

כידוע נועד באבנגליונים הסינאופטיים מקום רב לויכוחים על הלכות ישראל ולביקורת ההלכה, וקרובים דבריהם ללשונויות שהובאו במשנה ובברייתות. כבר טרחו מלומדים רבים לאסוף מן המקורות התלמודיים את החומר המקביל לויכוחים האבנגליוניים האלה, וגם הרבו לדון במסקנות המתחייבות מכאן. אלא שבדור האחרון נתחדשו שיטות של מחקר המצדיקות והמחייבות לפתוח את הדיון בכל הבעיה מחדש. החוקרים שיסדו וביססו את השיטה הדוגלת בשם Form-und Traditionsgeschichte, לא נתנו את דעתם ככל הצורך על "ההלכה", שהיא כפי טבעה קשורה בצורות קבועות של מסורת ודיון בבתי מדרשות. אותן הסגולות המיוחדות ניכרות בכל פרקי האבנגליונים הדנים בענייני הלכה. דיוני האבנגליונים יונים בהלכה נבדלים בצורתם ובתוכנם ממסגרתם הסיפורית, שהיא טפלה להם ונראה שהיא נוצרה במאוחר, כדי לתלות את הביקורת על ההלכה באישיותו של ישו הנוצרי עצמו. לכאורה השתמשו יוצרי המסורת האבנגליונית המאוחרת בקבצים – הנמסרים בעל־פה או בכתב – של ויכוחים ודברי ביקורת כאלה, והחזוה מוטלת על ההיסטוריון לקבוע את אופיים ותנאי התהוותם של קבצים ושרידים מסוג זה. לפי הנחתנו לגבי הנושא דידן יוצא, כאמור, שביקורת ההלכה היא עיקר, והסיפור המכניס אותה למסגרת של שיחה בין ישו לבין אנשי סביבתו הוא טפל.

ערכם ההיסטורי של הסיפורים המסגריים נשאר מפוקפק מפני טעמים שנדונו למדי על ידי חוקרים ביקורתיים. על האבנגליון של מרקוס – האבנגליון השלם הראשון שהגיע לידינו – כתב ולהאזין בשעתו, שלא נתקיימו בו בדרך כלל התכונות של ספר היסטורי ממש. אין קשר פראגמאטי בין המאורעות, ואין שמץ של כרונולוגיה או של תאריך קבוע. אמנם לא נעדרו סימנים של הסתכלות גיאוגרפית, אבל בכמה מקרים מסתפק המספר בציון בלי שם: בית, הר או מקום בודד. האבנגליונים אינם מזכירים אלא שמותיהם של אנשים שקיימו תפקידים מסויימים בתולדות הכנסייה הנוצרית הקדומה, או שהיו ראויים להיזכר לשבח בגלל יחסם אל העדה הנוצרית הצעירה. וודאי, מבחינה יהודית היה עולה ערכם ההיסטורי של האבנגליונים, אילו הזכירו את שמותיהם של חכמי ישראל שנפגשו עם ישו ונתבעו לענות על דברי ביקורתו. לדאבונו עומדים לפנינו נציגי היהדות המובאים באבנגליונים כדמויות ערטילאיות, שאין בהן רושם של חיים אינדיבידואליים.

מזורים הם הכינויים שבהם הם מזכים את יריביהם היהודים: "הסופרים של הפרושים" (οἱ γραμματεῖς τῶν Φαρισαίων, Mc 2, 16), "הפרושים ואחדים מן הסופרים" (οἱ Φαρισαῖοι καὶ τινες τῶν γραμματέων Mc 7, 1) וכדומה. המושגים המוזרים האלה נולדו ע"י שיבושם של כינויים בעלי משמעות מיוחדת במסורת ישראל. "פרושים" הם לפי ההלכה בעלי־דרגה מסויימת במעלות הטהרה, ולא בני כת פוליטית־דתית. המונח "סופרים" 3

1. J. Wellhausen, Einleitung in die drei ersten Evangelien, 1911, p. 43. G. Dalman, Orte u. Wege Jesu, 1924, p. 13.

2. כידוע מופיע גם אצל יוספוס השם "פרושים" בתור כינוי לכת ולמפלגה, ויש שנדבק אצלו טעם של גנאי לשם זה, שאפשר, שמוצאו הוא מן התקופה ההירודיאנית. את המשנה והתוספתא בסוף מסכת ידים, שנידונו להלן (הערות 20–21), אפשר להזכיר בין המקורות הראשונים מימי התנאים,

חל במסורת התלמודית על בעלי ההלכה הראשונים, ומכאן באו האבנגליונים לסגל את המונח ה"נ"ל לצרכיהם. אין יסוד היסטורי ואין יסוד אחר בשימוש האבנגליוני. ובענין זה נביא להלן כמה דוגמאות.

"הפרושים והסופרים" נזכרים באבנגליונים בעיקר, כדי שישמשו כנציגי היהדות בויכוחים על הערך המוסרי של הלכות המסורת היהודית. בכמה מקומות נראה בעליל שנציגים אלה הוכנסו לתוך הויכוחים מבלי שהסיפורים עצמם יהיו מתאימים לכך. "הסופרים של הפרושים" רואים את ישו אוכל עם המוכסים והפושעים (מרקוס ב, טז ומקבילים); המספר אינו מנסה להסביר, איך נודמנו "הסופרים של הפרושים" לאותה סעודה. "ויקהלו אליו הפרושים ואחדים מן הסופרים, אשר באו מירושלים" (מרקוס ז, א), כדי להתוכח עם ישו על דיני נטילת ידיים לפני האכילה וכדומה. בעל האבנגליון אינו מציין את מקום המעשה, ואינו דואג להסביר את הנסיבות שגרמו לפרושים לרדת לשם מירושלים. אמנם ממקורות המשנה והתלמוד ידוע ששלוחי בית דין וחכמים היו הולכים ממקום למקום, כדי לפקח על עסקי הציבור, אבל לבעלי האבנגליון אין ענין ואין ידיעה במציאות ממשית כזאת. ניכרת מגמתם של האבנגליונים להציג בכל מקום את הפרושים והסופרים כמתנגדיו של ישו. הם מופיעים בכל מקום כשעורכי הסיפורים נצרכים להם, ויש שמצרפים להם גם את הצדוקים. אבל רק פעם אחת הם מופיעים כגורמים עצמיים (מרקוס יב, יח ואילך ומקבילים), בויכוח על תחיית המתים (ἀνάστασις, scil. νεκρῶν). התשובות ששמה פרשה אבנגליונית זו בפיו של ישו, אינן שונות בהרבה מדבריהם של חכמי התלמוד (סנהדרין ז, ב) בויכוחים על תחיית המתים. אבל – כפי שנאמר אצל יוספוס (Ant. XIII 10, 5–6) – התעוררה עיקר המחלוקת בין פרושים וצדוקים הלכה למעשה – בבחינת קיומה של "מסורת האבות" (παράδοσις τῶν πατέρων). היא הבעיה שנודע לה ערך מכריע גם בטענותיהם של תלמידי ישו נגד הפרושים. המחלוקת הנזכרת לכאורה לא היתה ידועה לאבנגליונים (כמו שנעלמה גם מעיני פילון ופאולוס). היוצא מזה הוא שהויכוח על תחיית המתים כנוסח האבנגליון, לא זו בלבד שאינו שייך לישו הנוצרי עצמו, אלא אפילו אין בו שריד חי מדברי פולמוס שניהלה העדה הנוצרית עם הכת הצדוקית. כלומר: מלאכה ספרותית יצרה את הויכוח הזה. האבנגליונים הסינאופטיים לא ידעו ידיעה של ממש בענייני הצדוקים. וכן לא ידעו האבנגליונים האלה שמקרב הצדוקים יצאו הכהנים הגדולים או שהורכב מהם חלק ניכר של הסנהדרין³. דברים כאלה נוצרו ע"י קונסטרוקציה מאוחרת.

על יסוד כל האמור מתחזקת הנחתנו שאנו צריכים לדון על תכנם של הויכוחים האבנגליוניים בעיניי ההלכה, מבלי לשים לב למסגרתם החיצונית וההיסטורית המדומה⁴.

שבהם נזכרו "פרושים" במובן של קבוצה מוגדרת. פרופ' אברמסון העירני על הביטוי "התירו פרושים את הדבר", ספרי בלק, פיסקא קל"א, מהד' הורוביץ, עמ' 172. אבל מקום זה שייך למקורות המאוחרים. הצירוף המוזר של פרושים וסופרים נוצר על ידי האבנגליונים בלבד. האבנגליונים אינם מכירים את המושגים "חבר", ו"עם הארץ", לא את שמם ולא את ענינם.

3. ע"י גם להלן בדיוגנו על משפט ישו, הערה 44.

4. R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition, 6. Aufl., 1964, 15–16, 54–56. ע"י גם למשל: D. Fr. Strauss, Leben Jesu, 4. Aufl., 1840, I, 653. בולטמן (עמ' 55) נוטה להניח שרק בגולה ההלניסטית ולא בארץ ישראל עצמה התחילה המסורת האבנגליונית להכניס את דמות "הפרושים" אל תוך מערכת הויכוחים נגד היהדות. אבל, כפי שנראה להלן, מעידים הויכוחים הנדונים על מגע ישר בין "תלמידי ישו" לבין חכמי בית המדרש בארץ ישראל.

5. גם בולטמן (עמ' 25) נראה כמסתייג מן הדעה המקובלת, שלפיה הכהנים הם הם הצדוקים.

6. רוב החומר התלמודי הדרוש לענינו הובא בספר הגדול של Strack-Billerbeck,

אנו פותחים את דיונונו באחת הפרשיות המובהקות והמאלפות, שכבר הרבו לדון בה בספרות המחקרית. באבנגליון של מרקוס ז, א — כג הובא ויכוח גדול על עסקי הלכה העולה בהיקפו ובשלמותו על יתר הדיונים הדומים בכתבי "הברית החדשה". ויכוח זה (שמסגרתו הפיקטיבית כבר נזכרה למעלה), דן בבעיות יסוד של "מסורת הזקנים" (παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων). הוא מביא דוגמאות שונות מתחום ההלכה ומעביר אותן תחת שבת הביקורת (אותה הפרשה הובאה אצל מתי טו, א—כ בצורה מקוצרת, ואין צורך להתעכב על נוסח זה). באבנגליון של מרקוס אנו מוצאים כאן פרשת דיונים שלמה, הכנויה בשיטה ובמחשבה, ולא צדקו המלומדים שביקשו לנתח את הויכוח לנתחים, כדי להציל ממנו איזה קטע קדום שניתן ליחסו לישו הנוצרי עצמו. הפרשה ערוכה לפנינו בדרך ויכוח שהתנהל כביכול בין הפרושים לבין ישו בענין נטילת ידים, טבילת הגוף וטבילת כלים. "הפרושים ואחדים מן הסופרים" שבאו מירושלים רואים את תלמידי ישו אוכלים לחמם בידים "סתמות" (κοινὰς) (χερσίν). האבנגליון הולך ומסביר: "הפרושים והיהודים כולם אינם אוכלים אלא אחרי שרחצו את הידים עד הפרק (πυγμῆ), ובזה הם מקיימים את מסורת הזקנים, ואם הם באים

zum N.T. aus Talmud u. Midrasch. (מובא להלן בשם "בילרבק". הוא היה בעיקר המחבר של אוסף גדול זה). עי' גם, I. Abrahams, (1927); I. Abrahams, The Synoptic Gospels, I-II (1927); I. Abrahams, Studies in Pharisaism and the Gospels, First Series, 1917; Second Series, 1924.

בעיית היחס שבין הטרימינולוגיה הדיאלקטית של האבנגליונים לבין זו של דברי חז"ל הובהרה במידה מרובה על ידי ספרו המענין של Morton Smith: Tannaitic Parallels to the Gospels, Journal of Biblical Literature Monograph Series, vol. VI, Philadelphia 1951. סמית דן בעיקר במקבילות בלשונות וב"צורות ספרותיות", אבל אינו מכניס את ראשו לענייני ההלכה עצמה ונוהר בדרך כלל מלהסיק מסקנות היסטוריות. יוצאים מן הכלל הם דברי הסתייגות מן ההשקפה המקובלת המדגישה את תפקידו ההיסטורי של ישו כעוקר מהפכני של ערכי המסורת בענייני הלכה. עי' בספרו עמ' 27—29; ועי' להלן במאמר זה הערה 14.

7. לפרשה זו של נטילת ידים וטבילת כלים וכי' השווה Montefiore, I, 132 sq.; II, 647 sq. רבים מבין החוקרים שלנו דנו על ההשתלשלות של דיני טהרת ידים: נחום בריילל, בית תלמוד, ב (1881); מאיר איש-שלום, הגורן ב—ג (1900—1902); חנוך אלבק, סדר טהרות, בהשלמות לידים, ג, 605—607. גדליהו אלון במאמרו "תחומן של הלכות טהרה" (תרביץ, ט = מחקרים בתולדות ישראל, א, 148 ואילך) הדגיש, ביחוד נגד ביכלר, את קדמותן של ההלכות הנדונות, ויש להוסיף על דבריו, ובמקום אחר אדון על כך בפרוטרוט. ועי' מאמרי "המשנה וההיסטוריה", מולד, חוברות 179—180, 312—313. הביטוי κοινὰς χερσίν מקביל למונח ההלכתי "סתם ידים"; עי' הערתו של שאול ליברמן אצל סמית, עמ' 32. הביטוי היווני מעיד על הדיקנות של המסורת ההלכתית, המצויה בידי האבנגליסטן. בנוגע למונח "עד הפרק" עי' משנה ידים ב, ג; חולין י, ד, והשווה את פירושו של Euthymius Zigabensis (Byzantion, s. XI) Patrologia Graeca, t. 129, col. 441 ἐστὶ δὲ πυγμῆς νίπτεσθαι — τὸ νίπτεσθαι μέχρι τοῦ ὀφθαλμοῦ (usque ad cubitum lavari). M. Black, An Aramaic Approach to the Gospels (1954), p. 8. בענין הטבילת המטה עי' משנה כלים יט, א. למרקוס ז, ד: καὶ ἂν ἄγοράς ὅταν ἔλθωσιν etc. השווה משנה שקלים ח, א; טהרות ה, א. ועי' בכלל מה שכתב לוי גינצבורג, פירושים וחיידושים בירושלמי, ח"ב (תש"א), 83; 258 על אכילת חולין בטהרה. בענין טבילת כלים עי' משנה מקואות בכ"מ: שבת ב, ז; ביצה ב, ג ועוד. בענין ἑξέσθης השווה Papyrus-Preisigke, Wörterbuch der griech. urkunden, III, 364—365 (עמ' 15—16) מיחס את כל הפרשה לסוג של "פולמוס העדה" (Gemeindepolemik). מוטלת עלינו, איפוא, העבודה לקבוע את זמנו של פולמוס כזה ביתר דיוק, במידת האפשר.

מן השוק, אינם אוכלים, אלא אחרי שטבלו. וכן יש כמה דברים אחרים שקיבלו וקיימו, טבילת כוסות וכלי נחושת (ומטות). "הפרושים והסופרים" טוענים בפניו: ישו: מדוע תלמידך אינם מתהלכים לפי מסורת הזקנים ואוכלים לחם בידים "סתמות"? וישו משיב להם, ל"חנפים" (ὕποκριται) — כינוי רגיל אצלם ל"פרושים", דהיינו, לחכמי-ישראל, — ודוחה אותם בדברי הכתוב בישעיה כט, יג (לפי תרגום השבעים): "העם הזה בשפתיו כבדוני ולבם רחק ממני, לשוא יראים אותי, כי הם מלמדים לימודים — מצוות בני אדם".

הטענות שהושמעו כאן — וכן להלן בדיני נדרים — מבוססות הן על הלכות שנתקבלו כמה דורות לפני חורבן הבית ושלמדו ונמסרו בבית המדרש שלא בפני הבית. קשה לאמר שההלכות הנידונות לא היו עדיין ידועות בזמנו של ישו. אבל הלמדנות הקפדנית הכלולה בבקורת האבנגליונית נראית מוזרה בפיו של ישו הנוצרי. האיש, "המורה כבעל סמכות עליונה ולא כדרך הסופרים" (מרקוס א, כב; מתי ז, כט), מדבר כאן כאחד הקרובים לדרך לימודם של חכמי בית המדרש. ישו ממשיך וטוען: "אתם מניחים את מצוות אלהים, כדי לקיים מסורת של בשר ודם". קשה לאמר שהמצוה של נטילת ידיים כשהיא לעצמה סותרת את דברי אלהים חיים. אך טענת הטוען מכוונת נגד "מסורת הזקנים" בכללה, נגד עיקר "תורה שבעל פה" כלשון המסורת המאוחרת, נגד הוספת מצוות בשר ודם על התורה האלהית. בעיות מוסריות ממש מתעוררות רק בקשר לפרקים אחרים של ההלכה.

ישו אומר: "יפה בטלתם את מצות אלהים, כדי שתשמרו את קבלתכם" (ἵνα τῇν παραδόσιν ὑμῶν τηρήσῃτε). ומיד הוא מצרף לויכוח על טהרת הגוף טענות ודוגמאות נוספות מתחום אחר של ההלכה, כדי להוכיח ש"מסורת הזקנים" באה לעקור מה שכתוב בתורה. תורת משה מצוה על כיבוד אב ואם, ואומרת (שמות כא, יז): "מקלל אביו ואמו מות יומת". "אבל אתם אומרים: אם אומר איש לאביו או לאמו: קרבן מה שאתה נהנה לי, לא תניחו לו לעשות מאומה לאביו או לאמו, וכזה אתם מבטלים את דבר אלהים מפני קבלתכם, והרבה כאלה אתם עושים".

המלומדים של זמננו הרבו לדון על יסודה ההלכתי של בקורת זו⁸, וביקשו לסתור את טענת האבנגליון על ידי המשנה נדרים ט, א. אחרי שלא נמצא לבעיה זו פתרון מספיק, ביקשתי מחברי היקר פרופ' שרגא אברמסון לעזור לי בבירור העניין, והוא הואיל להעמיד לרשותי את חוות-דעתו כדלהלן:

"הנני רושם בקיצור את העניין, אף על פי שמקומם של דברים הוא במבוא למסכת

8. על הבעיה דלהלן שוב נכתבו כמה וכמה דברים; Billerbeck, I, 511; Schürer, II, 577 n. 112; C. G. Montefiore, The Synoptic Gospels, I, 148 s.; Jacob Mann, American Journal of Theology, 1917; Belkin, JBL (Journal of Biblical Literature), 55 (1936), 227 s.; Zeitlin, Essays in Memory of Linda R. Miller, N.Y. 1938, 262; יוסף קלוזנר, ישו הנוצרי, זמנו חייו ותורתו² (תרפ"ז), 305; י. ג. אפשטיין, מבואות לספרות התנאים (ערוך בידי ע. צ. מלמד, תשי"ז), 376-377. בין המלומדים הנוכחים נשמעו דעות שונות לפתרון הבעיה שנתעוררה כאן. יש שפרשו (כגון בלקין) את דברי האבנגליון כנאמרים נגד הלכה מחמירה שהיתה מקובלת עדיין בזמנו של ישו. בדומה נמצא ב"מבואות" של אפשטיין שמאמר האבנגליון מדבר כנגד הלכה מחמירה היוצאת מן המשנה נדרים פ"ה, מ"ו, ואילו מאמר של ר' אליעזר הוא תוצאה של התפתחות מאוחרת. לבסוף יש להעיר על הפירוש שניתן אצל אוריגינס למתי טו: Origenes, Matthaeuserklärung, ed. E. Klostermann, Origenes Werke, Berlin 1935, X, 48-49; Hieronymus, P. L., 26, 106. אוריגינס מסתמך על הסברים שניתנו לו ע"י חכם יהודי (ἑβραῖον τις). אבל כאן הולכת ומתחזקת מגמת הרשעות; כל הענין הוא אצלו סימן לתאוות הבצע של ה"פרושים" (ὡς φιλάργυροι γὰρ οἱ Φαρισαῖοι, Luc. 16, 14).

נדרים שהרציתי באוניברסיטה העברית. בנדרים פ"ה, מ"ו שנינו (אינני נכנס כאן לבירור נוסח המשנה, ואף לא לתוכנה כולה): מעשה באחד בבית חורון שהיה אביו מודר (או: גודר) הימנו הנאה והיה משיא את בנו ואמר לחברו: חצר וסעודה נתונים לך במתנה ואינן לפניך אלא כדי שיבוא אבא ויאכל עמנו בסעודה. אמר לו: אם שלי הם הרי הם מוקדשין לשמים. אמר לו: לא נתתי לך את שלי שתקדישנו לשמים. אמר לו: לא נתת לי את שלך אלא שתהא אתה ואביך אוכלים ושותים ומתרחצים זה לזה ויהא עון תלוי בראשו, וכו'. מכאן ברור שהמדיר את אביו הנאה מנכסיו נדרו קיים, וכך יוצא אף ממשנת נדרים פ"ג, מ"ב: ראה אותן אוכלים תאנים ואמר הרי עליכם קרבן ונמצאו אביו ואחיו והיו עמהן אחרים, בית שמאי אומרים הן מותרים ומה שעמהן אסורים, ובית הלל אומרים אלו ואלו מותרין (משום שלא כיוון לאסור את אביו או אחיו, ונדר שהותר מקצתו הותר כולו). והמשנה נדרים פ"א, מ"ד: (האשה שאמרה) קונם שאיני עושה על פי אבא ועל פי אביך ועל פי אחי ועל פי אחיך, (הבעל) אינו יכול להפר (והנדר קיים). אם כן בעצם הדין צדק הטוען שאפשר לו לאדם ליצור מצב שלא יוכל לקיים מצות כיבוד אב ואם על פי ההלכה ("קבלתכם").

אבל מה שנאמר בפ"ט, מ"א: ר' אליעזר אומר פותחין לאדם בכבוד אביו ואמו – אין לו שייכות כלל לשאלה הזאת. שם אין אנו עסוקים בהדרת הנאה אלא בפתח שפותחין לו שעל ידי נדרו נמצאים אביו ואמו מתבזים. וחכמים אסורים. ור' צדוק (בן הזמן) טוען עוד: עד שפותחין לו בכבוד אביו ואמו יפתחו לו בכבוד המקום, אם כן אין נדרים. ואף מה שנאמר בסופה של המשנה ומודים חכמים לרבי אליעזר בדבר שבינו לבין אביו ואמו שפותחין לו בכבוד אביו ואמו – אין לו ענין לכאן, שאף כאן דנים בפתח שפותחין לו כדי להתיר הנדר, אבל הנדר חל. ועיין משנה ד, שם: פותחין לו מן הכתוב שבתורה ואומרים לו: אילו היית יודע שאתה עובר על לא תקום וכו' שמא יעני ואין אתה יכול לפרנסו וכו'. והדברים פשוטים. והרוצה לתלות את דעתו של ר' אליעזר בשיח ושיג שהיה לו עם הנוצרים (אפשריין, מבואות לספרות התנאים, 377) הפריז על מידותיו. הדרך של טענת הטוען היא ידועה בפולמוסים. והיא טפוסית". עד כאן דבריו של פרופ' אברמסון.

הייצא מזה הוא שביקורת האבנגליון מכוונת נגד הלכה עתיקה שהיא מושרשת ביסוד משנתנו. אבל עתיקות ההלכה אינה מעידה על קדמות הביקורת. הדייקנות והבקיאות בעניני הלכה – בנדרים כמו בדיני טהרה – אינה יפה בפיו של ישו הנוצרי. שיטת הביקורת שהובאה כאן אינה שונה מדרכי הויכוח של אבות הכנסיה (כגון אוריגנס ואחרים) נגד המסורת של הלכות שנלמדו בבתי מדרשות של ישראל. עלינו לסקור את כל הפרשה מרקוס ז, א–כג בראיה אחת ולהחזירה אל המסגרת ההיסטורית המתאימה לה.

כל הויכוח הגדול הזה, שנרקם לפי תכנית מחוכמת, הוא לכאורה יצירת הפולמוס של העדה הנוצרית המאוחרת. תלמידי ישו, ולא המורה עצמו, הם המעלים נגד חכמי ישראל את טענתם, וכל דבריהם אינם באים אלא להפריך מעיקרה את "מסורת הזקנים", שזמנה עבר לדעתם.

צורת הויכוח האבנגליוני מזכירה את דרך הדיונים הנהוגה בבתי מדרשות שלאחר חורבן הבית. על הרקע הדיאלקטי המשותף לאבנגליון וללשון החכמים מעידה צורת הדיבור "יפה בטלתם"⁹, וכן הפתיחה בטענת תלמידי ישו: "אבל אתם אומרים"¹⁰. ובכלל נמצא

9. Mc. 7, 9 καλῶς ἄθετετε τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ, ועי' כתובות יג, א–ב: אמר רבן יוחנן בן זכאי: יפה אמר חנן. גויר ז, ד: אמר רבי עקיבא: וכשבאתי והרציתי את הדברים לפני רבי יהושע אמר לי: יפה אמרת, אלא כן אמרו הלכה. ועי' למשל גם תוספתא יבמות יד, י; כלים ב"ק ד, ז. דוגמאות אחרות אצל Morton Smith, 27; 42, הערה 83. לשונות כאלה הם רגילים בדיאלוגים

שדברי הפולמוס באבנגליון של מרקוס ז, א—יט — בתכנם ובמהלך דיונם — הם יצירותיהם של אנשים הרגילים בויכוחים של חכמי בית-המדרש.

בסופו חוזר הויכוח האבנגליוני לאותה הבעיה שבה הוא נפתח. דיני נדרים נתנו מקום להורות על הקונפליקט האפשרי בין הלכה מקובלת לבין תורה שבלב. ויש מקרים רבים כאלה, כפי שמוסיף האבנגליון (ז, יג). מכאן ניתן גם לבטל את ערכן של הלכות פולחניות שאין בהם ניגוד לדרישות המוסר: "ויקרא אל כל העם ויאמר אליהם: שמעו אלי כולכם ותבינו. אין דבר מחוץ לאדם אשר יוכל לטמא אותו בבואו אל קרבו, כי אם הדברים היוצאים ממנו הם מטמאים את האדם" (ז, יד—טו). והוא חוזר ומשנן לתלמידיו: "כל הבא אל תוך האדם מן החוץ לא יכול לטמא אותו"¹¹, וכמנהג המקנטרים אינו חש האבנגליסטן מלהוציא משל מגונה מפיו, ומסיים: "וכך הוא טיהר כל אוכל" (*καθαρίζων πάντα τὰ βρώματα*), כלומר: הוא הורה שכל אוכל הוא טהור. האבנגליסטן משים בפיו של ישו, בצורת דרשה אל הצבור, אותה התורה שהובעה בצורה אחרת על ידי פאולוס באגרתו אל הרומים יד, יד—כ: "שום דבר אינו טמא כשהוא לעצמו... הכל טהור"¹². פאולוס אינו מסתמך על מאמרים המסורים בשמו של ישו, אלא בכוח אמונתו בגואלו הגיע לידי מסקנה שנתלבשה לאחר מכן בהצגת ויכוחים המיוחסים לישו.

לאוירה של בית המדרש חוזר גם הויכוח האבנגליוני הידוע בדין איסור גירושין¹². לפי הנוסח אצל מתי יט, ג—ט, ניגשים "פרושים" אל ישו ומנסים אותו ואומרים, אם מותר לאיש לגרש את אשתו בגלל כל סיבה שהיא (*κατὰ πᾶσαν αἰτίαν*), והוא עונה להם שהבורא מבראשית זכר ונקבה ברא אותם (בראשית א, כז), ואומר, 'על כן יעזוב איש וגו' ודבק באשתו והיו לבשר אחד' (בראשית ב, כד). ולכן: את אשר חיבר אלהים אל יפרידנו האדם. והפרושים חוזרים וטוענים, כי משה אמר: 'כתב לה ספר כריתות ושילחה' (דברים

של פלאטון, השווה למשל. Platon, Protagoras 318d: καλῶς ἐρωτᾷς. 336b: οὐ καλῶς λέγεις. 337a: καλῶς μοι... δοκεῖς λέγειν על התייחסות הלשון 'יפה אמרת' ליוונית העריני פעם בשיחה חברנו המנוח פרופ' משה שובבה ז"ל.

כמובן אפשר לטעון ולאמר שהטרמינולוגיה הדיאלקטית הנדונה כאן ולהלן היתה קשורה מלכתחילה בהשתלשלות ההלכה—אף על פי שלרוב אין לנו עדות ישרה לכך במקורות. אבל לפי מצב הדברים מותר להביא את הטרמינולוגיה ואת צורת הויכוחים כסימנים מסייעים למסקנתנו הכללית.

10. השווה ערך "אומרים", "אמרו", "אמרתם", "באוצר לשון המשנה" לר' ח' י' קאסאווסקי (תשט"ז). והשווה גם מבחינות שונות מה שהובא בספרו של סמית, 26 ואילך. ובדרך כלל יש להשוות את השיטה והסגנון של הויכוח בין חכמי המשנה במשניות שנרשמו אצל א' ה' וייס, דור דור ודורשיו, חלק ב (תרנ"ז), 187 והערה 1.

11. השווה לעומת זה ויקרא יז, טו וספרא ורש"י עה"כ.

11. על היחס הענייני בין מרקוס, ז יח—כ לבין דברי פאולוס הנ"ל מעיר גם קלוסטרמן בפירושו למרקוס.

12. על בעיה זו דנו בין השאר: Abrahams, First Series, 66 s.; Montefiore, I, 225. מפוקפקים אצל דאובה: David Daube, The New Testament and Rabbinic Judaism, 1956, ע"י גם 69; Wellhausen, op. cit., 69; Bultmann, op. cit., 25–26, 140 (der über schriftgelehrte Bildung verfügte) את הנוסח הרדיקלי הקודם המונה ביסודו של מרקוס. בדומה כתב, G. D. Kilpatrick, The Origins of the Gospel according to St. Matthew, Oxford 1946, 102, 106; R. Hummel, Die Auseinandersetzung zwischen Kirche u. Judentum im Matthäusevangelium, München 1963, 49. אמנם אצל מרקוס י, יב נמצאה הוספה המתאימה למושגי המשפט הרומי. ע"י קילפטרק, עמ' 102.

כד, א). והוא משיב, כי בגלל עקשות לבם¹² התיר להם משה לגרש את האשה, אבל כך לא היה מבראשית. "ואני אומר, מסיים ישו, שכל המגרש את אשתו אם לא בגלל זנות (*μη ἐπὶ πορνείᾳ*) ולוקח אחרת, נקרא נואף". לכאורה נתעוררה תחילה כחוגי העדה הנוצרית התביעה לייסד את חיי האישות על עיקרון המונוגמיה המוחלטת ולאסור את הגירושין. הפרשה של מתי יט, ג—ט משחזרת ויכוח שקם בקשר לזה מטעם חכמי היהודים נגד תלמידי ישו, ואלו עונים ליריביהם וטוענים את טענתם — העתידה לחזור ולהאמר בפי כל בעלי הויכוח הנוצרים — שחוקי משה הפוזיטיביים מתנגדים לחוק הטבעי שהוכרז בפרשת מעשה בראשית. הבעיה של נישואין וגירושין נידונה בצורתה האבנגליונית הראשונה על יסוד ויכוח בין חכמי בית המדרש לבין הנוצרים, ועל קשר זה מעיד גם הנוסח האוסר את הגירושין "אם לא בגלל זנות", או כפי שנאמר אצל מתי ה, לב: "בלתי על דבר זנות" (*παρεκτὸς λόγου πορνείας*).

תשובתו של ישו, שהובאה בשני המקומות אצל מתי, היא כידוע קרובה לדעת בית שמאי במשנה גטין ט, י: "לא יגרש אדם את אשתו אלא אם כן מצא בה דבר ערוה, שנאמר כי מצא בה ערות דבר", ומדברי המשנה סוטה ו, ג יוצא שפירשו את המונח "ערות דבר" כזנות ממש. ואפשר שהמאמרים של בית הלל ורבי עקיבא (בסוף גטין) נולדו באמת תוך תגובה לטענות הנוצרים.

כדומה לויכוח המורכב בדיני טהרה נדרים וכיבוד אב ואם נולד גם הויכוח בענין הגירושין תחילה תוך מגעם של תלמידי ישו ואנשי בית המדרש, והעורך של מרקוס הוא שמחק את סימני המגע הזה. והנוסח של "דרשת ההר" הוא שהביא את הדברים בקיצור המחודד שלו (ה, לא—לב): "נאמר... אבל אני אומר לכם" וכו'.

ושוב מנסח האבנגליסטן את ביקורתו על הלכות החכמים בצורה של התקפה ישירה, כגון ב"דרשת ההר" ובמתי כ"ג (המקור Q לפי נוסח הביקורת המודרנית). במתי ה, לג—לז הובאו הדברים המיוחסים לישו: "שמעתם שנאמר לקדמונים" (*τοῖς ἀρχαίοις*): לא תשבע לשקר (עפ"י ויקרא יט, יב) ותשלם לאלהים את נדריך. אבל אני אומר לכם: לא תשבעו כל שבועה, לא בשמים, כי כסא אלהים המה, ולא בארץ, כי הדום רגליו היא, ולא בירושלים, כי היא קרית מלך רב, גם בראשך אל תשבע... אך יהי דברכם הן הן, לאו לאו". וכן חוזרת ההתקפה אצל מתי כג, טז—כב: אוי לכם מורי דרך עוורים, האומרים: הנשבע בהיכל, אין בכך כלום, והנשבע בזהב ההיכל, חייב; כסילים עיוורים, מה הוא גדול יותר, הזהב או ההיכל המקדש את הזהב? והנשבע במזבח אין בכך כלום, והנשבע בדורון אשר עליו חייב; כסילים עוורים, מה הוא הגדול יותר, הקרבן או המזבח המקדש את הקרבן? לכן הנשבע במזבח, נשבע בו ובכל אשר עליו".

לכאורה מערבב כאן בעל האבנגליון הלכות שנלמדו בבית המדרש ולשונות הרגילות בפי העם, ואפשר שנתקבלו בעיניו כהלכות מפורשות¹³. אבל ממילא אין לייחס חשיבות תעודתית מדויקת לטענה הנפתחת בכינוי בעל מוצא מאוחר, כגון "מורי דרך עוורים"

¹². כנגד יצר הרע, כלשון ספר חסידים, מהדורת ויסטינצקי, סי' תתשי—תתשי"א.

¹³. השווה לכל הענין את הפרק "שבועות ונדרים" בספרו של שאול ליברמן, יוניות ויוונות בארץ—ישראל, ירושלים תשכ"ג, 87—109. בבקאות הגדולה פירש פרופ' ליברמן את הענינים על רקע התרבות העתיקה. עי' ביחוד דבריו (עמ' 105): "מכאן שהדעה ששבועה במזבח או בהיכל או בשמים, בארץ או בירושלים או בראש מחייבת, אינה אלא הדעה שהיתה רווחת בקרב המוני עם הארץ.. על אף הכללים שקבעום החכמים. עם כל זה יש מן החכמים שלא התעלמו לחלוטין מרגשות המון העם". ובעמ' 103: "ולפיכך אין לנו יסוד לפקפק באמתת המאמר שלפי תורת

לא יוכל לשמש כסימן שהדברים נאמרו בזמן שבית המקדש קיים, אלא מדובר כאן בסעודות של $\epsilonὐχαριστία$ ו- $\alphaγάπη$ של העדה הנוצרית. גם הצעת ריפוי המצורע (מרקס א, מד) על ידי הכהן היא לכאורה פיקציה ספרותית בלבד.

על קרבתם של חוגי האבנגליונים לויכוחים בבתי מדרשות של ישראל מלמדת גם העובדה שבאבנגליונים הובאו כמה הלכות בדיונים חוזרים ובנוסחאות שונות, שאינן מתפרשות ע"י שיבוש ספרותי, אלא הן מעידות על המגע החי שהיה קיים בין חוגי האבנגליסטים לבין בעלי הלכה. וכבר הזכרנו דוגמאות כאלה.

בדומה נהגו למשל גם במאמריהם הנוגעים לדיני מעשרות. אצל מתי כג, כג נאמר: "אוי לכם הסופרים והפרושים החנפים, כי אתם מעשרים את המינתא ואת השבת (מעשרות ד, ה) ואת הכמון" (ע"י דמאי ב, א). ואילו אצל לוקאס יא, מב נמצא: "אוי לכם הפרושים כי אתם מעשרים את המינתא ואת הפינגון וכל ירק" ($\tauὸ \eta\delta\upsilon\sigma\sigma\mu\omicron\nu\ \kappa\alpha\iota\ \tauὸ\ \pi\acute{\eta}\gamma\alpha\nu\omicron\nu$)¹⁶ (καὶ πᾶν λάχανον). הנוסח של לוקאס נראה מתקרב ללשונה של הלכה שנלמדה בבית המדרש, כי סדר העשבים המנויים אצל לוקאס נמצא גם במשנתנו, אם כי לא בדין מעשרות אלא בדיני טומאה, עוקצים א, ב: "שרשי המינתא והפינגם וירקות שדה וירקות גנה שעקרן לשתלן.. הרי אלו מטמאין ומטמאים ומצטרפים". לפי דרכם של בעלי ההלכה יש להניח שאותם סוגי עשבים נשנו באותו הסדר גם בדיני מעשרות, אבל קשה לטעון שישו הנוצרי עצמו לימד את ההלכה בעל פה באותו לשון ובאותו סדר. נוסף לכך מזכירים דברי מתי "ותניחו את החמורות שבתורה ($\alpha\phi\eta\kappa\alpha\tau\epsilon\ \tau\alpha\ \beta\alpha\rho\upsilon\tau\epsilon\rho\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \nu\omicron\mu\omicron\upsilon$), את המשפט ואת החסד ואת האמונה", את לשון המשנה יבמות טו, ג: "אמרו להן בית שמאי: התרתם את העררה החמורה, לא תתירו את הממון הקל" (וע"י גם בבא קמא ב, ה). וסוף המאמר מתפרש כמעט כהודאת האבנגליסטן לבעל ריבו, שבהרמת המעשר יש גם זכות וחסד: "את אלה צריך לעשות וגם לא לעזוב את אלה". כאילו הוא בא לרמוז אל הכתוב בקהלת ז, יח: טוב אשר תאחוז בזה וגם מזה אל תנח את ירך, כי ירא אלהים יצא את כולם.

לבסוף יש לדון על עוד מאמר אבנגליוני של בקורת בדיני טהרה כלים, מאמר שהובא גם הוא בשתי נוסחאות. אצל מתי כג, כה—כו נאמר: "אוי לכם הסופרים והפרושים החנפים, שאתם מטהרים את החיצון של הכוס והקערה, אבל בפנים הם מלאים גזל וטומאה! פרוש עיוור, תטהר תחילה את הפנימי של הכוס, כדי שיהיה גם החיצון שלו טהור". לוקאס יא, לט מביא את המאמר במסגרת של סיפור שלם. אחד הפרושים מזמין את ישו לסעוד אצלו ומביע את תמחונו על שהאורח אינו טובל לפני הסעודה, והאורח משיב: "אתם הפרושים מטהרים את החיצון של הכוס ושל הקערה אבל הפנימי ($\tauὸ\ \xi\sigma\omega\theta\epsilon\nu$) הוא מלא גזל ורשעות. טפשים, הלא מי שעשה את החיצון עשה גם את הפנימי! אלא תנו את אשר בפנים לצדקה והנה הכל לכם טהור"¹⁷.

16. באחרונה כתב בענין זה, D. Correns, Die Verzehntung der Raute, Nov. Test., VI (1963), 110–112.

17. Mt. 23, 25–26: οὐαὶ ὑμῖν, γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι ὑποκριταί, ὅτι καθαρίζετε τὸ ἔξωθεν τοῦ ποτηρίου καὶ τῆς παροψίδος, ἔσωθεν δὲ γέμουσιν ἐξ ἀρπαγῆς καὶ ἀκρασίας (ἀδικίας, ἀκαθαρσίας). Φαρισαῖε τυφλὲ, καθάρισον πρῶτον τὸ ἐντὸς τοῦ ποτηρίου, ἵνα γένηται καὶ τὸ ἔκτος αὐτοῦ καθαρόν.

Lc. 11, 39: νῦν ὑμεῖς οἱ Φαρισαῖοι τὸ ἔξωθεν τοῦ ποτηρίου καὶ τοῦ πίνακος καθαρίζετε, τὸ δὲ ἔσωθεν ὑμῶν γέμει ἀρπαγῆς καὶ πονηρίας. ἄφρονες, οὐχ ὁ ποιήσας τὸ ἔξωθεν καὶ τὸ ἔσωθεν ἐποίησεν; πλὴν τὰ ἐνόντα δότε ἐλεημοσύνην, καὶ ἰδοὺ πάντα καθαρὰ ὑμῖν ἔστιν.

החכם בילרבק אסף בפירושו כמה מהלכות המשנה האמורות בדין של אחורי הכלי ותוכו לענייני טומאה¹⁸, אבל בכל זאת הגיע לידי מסקנה שמאמרי האבנגליון דנים בניגוד שבין הכלי עצמו לבין מה שבתוכו (כגון מאכלות ומשקים). ואינם נוגעים בשאלת הניגוד הריטואלי של ההלכה. אבל קשה לפרש את דברי האבנגליון "מי שעשה את החיצון עשה גם את הפנימי" (ὁ ποιῶν τὸ ἔξωθεν καὶ τὸ ἔσωθεν ἐποιῶν) , אם לא בדרך הבחנה בין שני צדי הכלי. ואפשר שביסוד הקובלנה היה מונח נוסח פולמוסי התוקף את בעלי ההלכה בגלל דקדוקי הבחנתם בדין אחורי הכלי וגבו ותוכו, כגון שמצאנו למשל שאמרו: "כלי חרס... מתטמאין ומטמאין באויר ומטמאין מאחוריהן ואינן מטמאין מגביהן" (כלים ב. א. או: "אויר כלי חרס טמא וגבו טהור" (בריייתא חולין כד, ב). על יסודם של דינים כאלה הגיע בעל הפולמוס לידי מסקנה מחודדת כזאת: אוי לכם הפרושים, שאתם מטהרים את אחורי הכוס ומטמאים את הפנים, רוצה לומר: אתם אומרים שהכלי אינו מקבל טומאה מגבו אלא מתוכו. וכנגד דקדוקים כאלה של ההלכה מגיב האבנגליסטן בלעג: תנו כל מה שבתוך הכלי לצדקה, והכל יהיה טהור, ולא תצטרכו לדקדוקי עניות שלכם. ומסורת אבנ-גליונית מאוחרת הוסיפה ואמרה שכליהם של הפרושים מבפנים הם מלאים גזל ורשעות, כי עצם הסתבכותם של "הפרושים" בפפולים ריטואליסטיים מעידה בעיני יריביהם על שחיתותם המוסרית.

בעיקר חוזרת הביקורת אל מה שנאמר בפרק ז של מרקוס ובאגרתו של פאולוס אל הרומיים יד, יד-כ (ויש להשוות גם את ההוראה שקיבל כביכול פטרוס מן השמים, לפי דברי "מעשי השליחים" י, טו).

בכל אופן, מכל המובא עד עכשיו במאמרנו זה, ניתן ללמוד על מידת התקרבותן של

18. עיי' בילרבק, א, 934; ב, 188. הוא כתב במקום האחרון Das Äussere u. das Innere nicht wie das אחרון = Aussen u. Innenseite, sondern gleich Gefäss u. Inhalt. rabbinische und תוך = Aussen u. Innenseite, sondern gleich Gefäss u. Inhalt. E. Haenchen, B. I. Schlatter, der Evangelist Matthäus, 1948, 681 בעקבותיו של שלאטר 681, Zeitschr. f. Theologie u. Kirche, כרך 48 (1951), 49, 51 (בהערה). למצוא למאמרי האבנגליון הניגד פתרון בדרך ההלכה; הוא דיבר על טיהור הכלי בצדו החיצון (Reinigung der Aussen- u. Innenseite des Gefässes), אבל פירוש כזה אינו מתיישב עם פרטי ההלכה. לעומת זה יש להזכיר לשבח את ספרו של Wilhelm Brandt (לעיל הערה 7) שטרח לפרש את מאמרי האבנגליון בטהרה וטומאה לפי יסודם האמיתי בדיני ישראל. הוא בא שם (עמ' 60-61) לידי מסקנה שהמחבר של שני המאמרים (Herrenworte) הנדונים כאן בכלל לא שמע שמץ דבר מדיני היהודים, וטענתו היתה ראויה להידחות ע"י ה"פרושים" כטענת הבל ושטות. אך בכל זאת נראה שאין כאן מקום לדחיה בקש. מובן שהפירוש שהצעתי בפנים גם הוא אינו יוצא לגמרי מגדר של השערה, אבל פתרוני המוצע עשוי לציין את קווי ההתפתחות שיכלו להוליד מאמר שנון וסתום כגון זה שלפנינו, המיוחס עדיין ע"י בולטמן, "תיאולוגיה של הברית החדשה" עמ' 17, לישו עצמו.

J. Wellhausen, Einleitung in die drei ersten Evangelien, 27: Für καθάρσιον πρῶτον τὸ ἐντός.. Mt. 23, 26 steht bei Lc 11, 41: τὰ ἐνὸντα ὁτε ἐλἐηπουσούνην, καὶ ἰδοὺ.. "Gebt Almosen" für "reinigt" ist natürlich schierer Unsinn. Im Aramäischen nun reduziert sich die im Griechischen ganz unbegreifliche Variante auf dakkau (reinigt) und zakkau (gibt Almosen). Die beiden Verba sind graphisch wenig verschieden und ursprünglich sogar identisch. Lukas hat sich also versehen und zwar verlesen. Hier ist es zweifellos, dass das Versehen von einer schriftlichen Vorlage ausgeht, und von da aus wird das auch für andere Fälle wahrscheinlich. M. Black, An Aramaic Approach to the Gospels, 2: "Wellhausen's brilliant con- בלאק (עיי' גם שם ע' 148, 276) אך עיי' דברי הסתייגותו של Haenchen במקום הנ"ל (עמ' 51) מן התרגומים (Rückübersetzungen) הארמיים של Wellhausen.

הקובלנות האבנגליוניות לסגנונם של ויכוחים בין אסכולות וכתות המצויות בשכנוחם של בתי מדרשות. פתיחת הביקורת האבנגליונית החריפה בלשון "אוי לכם סופרים ופרושים חנפים"¹⁹ מזכירה נוסח (מתוך יותר) בקובלנות שבסוף מסכת ידים, הפותחות בלשון "קובלים אנו עליכם פרושים". במשנה ידים ד, ז, נאמר: "אומרים צדוקים: קובלין אנו עליכם, פרושים, שאתם מטהרים את הנצוק (כלומר דבר שמתנגד להגיון הטבעי). אומרים פרושים: קובלין אנו עליכם צדוקים שאתם מטהרים את אמת המים הבאה מבית הקברות", ודברים אלו עשויים להתפרש על דעת הנוצרים שביטלו את דיני טומאה מעיקרם. ומתעורר החשד שמא בנוסחאות המקובלות אצלנו כתבו "צדוקים" במקום "מינים" (נוצרים)²⁰.

והרי ברור שלכל הפחות משנה אחת, בסוף מסכת ידים, דנה בפירוש במחלוקת שבין חכמי בית המדרש לבין המינים הנוצרים, היא המשנה ידים ד, ו: "אומרים צדוקים: קובלין אנו עליכם פרושים שאתם אומרים כתבי הקודש מטמאין את הידים, ספרי המינים (כך צ"ל) אינם מטמאים את הידים. אמר רבן יוחנן בן זכאי: וכי אין לנו על הפרושים אלא זו בלבד, והרי הם אומרים עצמות חמור טהורים ועצמות יוחנן כהן גדול טמאים. אמרו לו: לפי חיבתן היא טומאתן... אמר להם: אף כתבי הקודש לפי חיבתן היא טומאתן, ספרי המינים (כך צ"ל) שאינן חביבין אינן מטמאין את הידים"²¹.

19. במתי כג, טז נפתחה הטענה הביקורתית נגד הלכה שנראית בלתי הגיונית בפתיחה "אוי לכם מורי דרך עוורים." ע"י הערה 27. הכינוי "חנפים" הוטל על ה"פרושים" גם בביקורת היסודית והעקרונית אצל מרקוס, פרק ז.

20. השווה גם טענה נוספת בדיני טהרה בתוספתא סוף חגיגה: מעשה והטבילו את המנורה ביום טוב והיו צדוקין אומרים בוא וראו פרושין שמטבילין מאור הלבנה. ובירושלמי חגיגה פ"ג, עט, ד: פעם אחת הטבילו את המנורה, אמרו צדוקים ראו פרושים מטבילין לגלגל חמה. וע"י ליברמן, תוספתא כפשוטה, מועד, עמ' 1336. גם הקובלנה השניה במשנה ידים ד, ז: "קובלים אנו עליכם פרושים שאתם אומרים שור וחמור שהיוקין חייבין ועבדי ואמתי שהיוקין פטורין" יכולה להתפרש כטענה של נוצרים שסיגלו לעצמם כמו במקומות אחרים את המושגים של המשפט הרומי. יש גם להעיר על כך שנוסח הפתיחה "קובלים אנו עליכם פרושים" שונה מדרך הבאתם של דברי "צדוקים" ו"ביתוסים" במשנה מכות א, ו; מנחות י, ג; פרה ג, ז ועוד.

21. משנה זו נדונה באחרונה ע"י שאול ליברמן, יוניים ויונות בארץ-ישראל, ירושלים תשכ"ג, עמ' 229. וע"י בספרות הקודמת שנוכרה אצלו. פרופ' ליברמן החליט (שם, הע' 40): "הגירסא המינים אפשר להתעלם ממנה ללא דיון נוסף". ושם בעמ' 230: "הדעה ש'ספרי המינים' הם ספרי מינים או ספרי כיתות נוצריות מופרכת לחלוטין ע"י המקורות התלמודיים הבאים". והוא מביא את דברי ירושלמי סנהדרין פ"י, כח, א: "ר' עקיבא אומר אף הקורא בספרים החיצוניים – עד כאן הבאה מן המשנה – כגון ספרי בן סירא... אבל ספרי המירס וכל ספרים שנכתבו מכאן והילך הקורא בהן כקורא באגרת". כפי שאומר ליברמן בעצמו, הדברים האלה אינם אלא פירוש מאוחר, ואם כן גם לפי דבריו אין בהם ראייה. וגם בירושלמי שם אפשר לקרוא "ספרי המינים" ולא "הומירוס", כי הקריאה בספרי הנוצרים היתה בזמן מאוחר מחיבת לצרכי הויכוח. ושונה מן הירושלמי הנ"ל נמצא בתוספתא ידים ב, ג: "הגליונים וספרי המינים אינן מטמאות את הידים. ספרי בן-סירא וכל הספרים שנכתבו מכאן ואילך אינם מטמאים את הידים". וע"י ביאור הגר"א לתוספתא ידים הנ"ל: "וספרי מינים, פ"י ספר שכתב מין אינו מטמא את הידים". וכבר אמר הר"ש בפירוש למשנה הנ"ל ידים ד, ו: "ספרי מירם ראויים לישרף כדאמר בפרק אלו טרפות (חולין ס, ב) והם ספרי הצדוקים (צ"ל המינים) כדאמר בפרק כל כתבי הקודש (שבת קטז, א) דטענין שריפה". (ואותו הדבר נמצא במלים אחרות בפירוש המשנה לרמב"ם. וכן כתוב בספר משנה תורה, הלכות אבות הטומאות ט, יא: ספרי מינים אינן מטמאים את הידים", על סמך המשנה הנ"ל במסכת ידים, וע"י בתוספתא פרק ב). ובמקום המצוטט ע"י הר"ש חולין ס, ב נאמר: "אמר ר' שמעון בן לקיש הרבה מקראות יש שראויין לישרף כספרי מינים", ולפי ספר דקדוקי סופרים למסכת חולין במקום הנ"ל נמצא (נוסח הכ"י) "שראויין לישרף כספרי מינים", ובהערה: "כספרי מינים, וכ"ה בכ"י ה' ור' ג'

משנה זו היא העדות הפנימית הראשונה לפירוד בין חכמי בית המדרש לבין "תלמידי ישו", המינים, מאמיני הכת הנוצרית²². במסורת התלמודית נשמרו לנו, כידוע, עדויות שונות לאותו הפירוד שהלך והחריף בין שני המחנות בדור הראשון והשני לאחר חורבן הבית. ביבנה תיקנו ברכת המינים (ברכות כ"ח, ב). ובאותם הדורות גזרו על ספרי המינים הנוצרים שהם ראויים להישרף. ועליהם אמר רבי טרפון: "אקפח את בני שאם יבואו (ספרי המינים) לידי שאשרפם ואת ההזכרות שבהן, שאפילו הרודף רודף אחרי נכנסתי לבית עבודה זרה, ולא נכנסתי לבתייהן, שעובדי עבודה זרה אין מכירין אותו וכופרין בו והללו מכירין אותו וכופרין בו". וכן אמר ר' ישמעאל: "ספרי מינין שמטילין איבה בין ישראל לאביהם שבשמים על אחת כמה וכמה שימחו הן והזכרותיהן, ועליהם אמר הכתוב הלא משנאיך ה' אשנא וגו' תכלית שנאה שנאתים" וגו' (תהלים קלט כ"א—כ"ב)²³.

לאותו הזמן שייך גם המעשה בר' אלעזר בן דמה שנשכו נחש ובא יעקב איש כפר סמא (סכניא) לרפאותו משום ישוע בן פנטרא ולא הניחו ר' ישמעאל (תוספתא חולין פ"ב, כב; ירושלמי ע"ז, דף מ. ע"ד; בבלי ע"ז, כז, ב)²⁴, והמעשה בר' אליעזר שנתפס על דברי מינות והעלו אותו לבמה (βήμα) לדון (תוספתא חולין פ"ב, כד; בבלי ע"ז טז, ב). כל הענין מעיד על כך שבאותו הזמן התחילו פקידי המלכות הרומית לנקוט בפרוצידורה משפטית נגד החשודים במינות נוצרית, אבל פטרו את החכם היהודי, כאשר עלה בידו לדחות מעל עצמו את החשד של גטיה לנצרות. על היחס הרופף והמתוח בין חכמי היהודים ותלמידי ישו מעידה הודאת בעל דין, ר' אליעזר, ששמע דבר מינות משום ישוע בן פנטרי, "והנאני"²⁵.

יחזיקי האבנגליון בענייני הלכה שייכים רובם ככולם לתקופה שלאחר חורבן הבית²⁶.

ובילקוט [יהושע י"ג] ובילקוט כ"י וכ"ה בדפוסים הישנים, – ולא כפי שנראה מדבריו של ליברמן, יוניות ויונות באי, 232, הערה 65. היוצא מזה הוא, שהגירסא "המירס" וכדומה נוצרה מתוך שיבוש של "המינים", וכן יש אפשרות להניח שבסוף מסכת ידים חזר גם במקומות אחרים המונח "צדוקים" במקום "המינים", כי מפני אימת הנצרות כדת השלטת התחילו כבר בתקופה העתיקה לשבש את הגרסאות. וצדקו דברי החכם Moore, ראה בהערה הבאה. ואם נרצה לקיים את הגירסא "צדוקים", בכל אופן מדברת המשנה ידים ד, ו בצדוקים שהצטרפו בויתוחם אל המינים הנוצרים. בין פרושים ו"מינים" קיימים יחסים רופפים של התקרבות והתרחקות גם יחד, כמו שמצאנו גם אצל מתי כג, ב–ג (ע'י' להלן הערה 28). יוחנן כהן גדול נזכר כאידיאל של טהרה וקדושה, ובמעלתו זו מודים לכאורה כל הצדדים.

G. Foot Moore: The Definition of the Jewish Canon and the Repudiation of Christian Scriptures, in: *Essays in Modern Theology*, publ. Ch. A. Briggs, New York 1911, 99–125. Moore, *Judaism*, I, 86–87, 242–244; III, 67–68.

מסכת ידים בענין הפירוד בין יהדות ונצרות, שהתחיל כבר בדור הראשון אחרי חורבן הבית, עומדות במקומן למרות הביקורת של ל. גינצברג J.B.L., 41, 1922, 121 וע'י' להלן הערה 28.

23. השווה תוספתא שבת (מהר"ל ליברמן) פרק יג, ה ואילך, עמ' 58; תוספתא כפשוטה, מועד, 206. ריפוי בשמו של ישו השווה ב"מעשי השליחים" (להלן ב"נספח"). וע'י' גם מעשי ישו עצמו, שהובאו באבנגליון, למשל גירוש שדים בשמו של ישו (מרקוס ט, לח–לט).

24. בבלי ע"ז יז, א. לשונו של מאמר המינות עצמו לא הובא בתוספתא חולין פ"ב, כד. מובן שמאמר כזה אינו אלא יצירה של ליצנות וולוול. כנראה לא מיותר הוא להדגיש שהמסורת האוטנטית במשנה, בתוספתא ובתלמוד ירושלמי אינה מעידה אלא על פגישות והתנגשות בין תלמידי ישו לבין חכמי ישראל שלאחר חורבן הבית. הדברים שהובאו בתלמוד בבלי על ישו עצמו הם הדברים מאוחרים שאין בהם ערך היסטורי למעשים עצמם. ע'י' להלן, הערה 61.

25. וכך אפשר גם ללמוד משיקולים כלליים בתולדות התפתחותה הפנימית של הדת והפגנתה כלפי חוץ: בתחילה חלו החוויות וההכרעות העקרוניות בלבם של המאמינים הנוצרים, ורק אחר־כך

מסקנה זו מתחזקת על-ידי עיון קל בשטח הענייני שעליו נסובים הדיונים האלה. תחומן של ההלכות הנדונות הוא בדיני טהרה וטומאה, נטילת ידים וטבילה, דיני מעשרות²⁶, נדרים ושבועות ובעיית הגירושין, – כולן דוגמאות הבאות להדגים את הניגוד בין ההלכה לבין דרישת המוסר הרדיקלי והטבעי הטבוע בלבו של האדם. הדיונים האלה מעידים על המגע הקיים בין "תלמידי ישו" לבין חכמי בית המדרש שלאחר החורבן, אבל אין בהם סימן למציאות הריאליט והציבורית של ארץ-ישראל בימי הבית. בעלי האבנגליונים לא היו מעוניינים להניף את שבט ביקורתם על הפגמים – הקיימים, או שלא היו קיימים – בעשיית דין ומשפט או בהנהגת העבודה בבית המקדש, בהקרכת הקרבנות, בחגי ישראל, ככהן הגדול ובסנהדרין וכו'. לא ייתכן לאמר שהמורה הנוצרי נמנע בכוונה מלנגוע ביסודות העבודה הפולחנית בבית המקדש. הענין הוא שבעלי האבנגליון לא ידעו את המציאות של חיי הציבור האוטונומיים בארץ ישראל מלפני-חורבן הבית, וכל חומר הויכוחים בענייני הלכה, שהיה בידם, שייך לתקופה שלאחר החורבן.

בצדם של ויכוחי האבנגליונים, שיש להם קשר מציאותי ישיר להלכות המשנה, נמצאים באבנגליון כמה דברי ביקורת שהם לגמרי פרי הדמיון הפולמוסי. לסוג זה שייכים, כפי שראינו, כמה מן האנטייתויות החריפות שנפתחו בלשון: "שמעתם שנאמר לכם... אבל אני אומר לכם" וכו'.

לזה יש להוסיף כמה דוגמאות אחרות. המחלוקת בין ה"פרושים" לבין תלמידי ישו בענין שמירת שבת, כפי שמסופר אצל מרקוס ב, כג ואילך, היא לכאורה יצירה ספרותית גרידא, ואינה שייכת למציאות של ארץ ישראל. ישו הולך בשבת בין הקמה ותלמידיו קוטפים מלילות, כדי להשיבע את רעבונם. ויש לשאול, וכי זה הוא מנהג של חסידים בארץ ישראל? ויש להשוות לעומת זה את המעשה של רבי יהושע והתינוקת (עירובין נג, ב). בעל האבנגליון דוחה את טענת הפרושים במעשה דוד שאכל מלחם הפנים (שמואל א, כא) – והמשל אינו דומה לנמשל. והוא הדין לתשובה שנתווספה אצל מתי יב, ה בענין עבודה בבית המקדש שדוחה את השבת. הטענות האלה אינן שונות מדברי הפולמוס שבספרות הנוצרית המאוחרת. מאידך נמצאו באבנגליון סימנים מובהקים לפולמוס הרווח בתפוצות המערב. בגולה המערבית – ומתוך קנאה והתחרות בעשיית נפשות לדתם – נולדה ההתקפה על "הסופרים והפרושים החנפים שסוגרים בפני האנשים את מלכות השמים", "הסובכים בים וביבשה, כדי לגייר גר אחד, ואם הוא מתגייר, אתם עושים אותו לבן-גיהנם כפליים מכם" (מתי כג, יג-טו). הכינוי "מורי דרך עיוורים" (ὁδηγοὶ τυφλοί), שבו מכבד מתי כג, טז; טו, יד את "הסופרים והפרושים" הוא היפוך עוקצני של התואר שבו היה היהודי ההיליניסטי מתפאר באזני הגוים, כפי שאומר פאולוס באגרת אל הרומיים ב, יט: πεποιθὺς σε σεαυτὸν ὁδηγὸν εἶναι τυφλῶν "אתה בוטח בעצמך שאתה מורה דרך לעיוורים, אור בחושך" וכו', כלשון הכתוב בישעיה מב, ו, טז²⁷.

אבל בעיקר מכונים חיצונית הביקורת האבנגליונית בענייני הלכה כלפי חכמי בית-המדרש

עברו להתקפה כללית ופרטית נגד ההלכה ו"מסורת האבות", שערכה הדוגמאטי כ"תורה שבעל-פה" לא נתחזק כנראה סופית אלא אחרי חורבן הבית השני.

²⁶ החכם Haenchen (Z.Th.K., 48, 51) יוצא מן ההנחה המוטעית שדיני מעשרות בטלו אחרי חורבן הבית. דיני תרומה ומעשר נוהגים "בפני הבית ושלא בפני הבית". עי' משנה ביכורים ב, ג; שקלים ח, ח. וכך נהגו האמוראים למעשה, עי' למשל ירושלמי דמאי בכמה מקומות. ועי' הע' 28.

²⁷ עי' E. Norden, *Agnostos Theos* (1913), 298, מה שכתב באחרונה Haenchen Z. Th. K., 48, 46-47.

של ארץ-ישראל, שלאחר חורבן הבית²⁸. נגדם נאמרו דברי הגנאי החריפים על האנשים הרוצים להיקרא בשם "רבי" – והוא תואר שנתחדש רק לאחר חורבן הבית ביחד עם הנהגת ה"סמיכה" והמינוי בשיבה^{28*}.

ה"פרושים והסופרים", שנגדם מתפלמסים האבנגליונים אינם מצוים במציאות היסטורית, אלא הם למעשה שמות של גנאי לחכמי בית המדרש, שהנוצרים באו אתם במגע. ההתקפות החריפות נגד ה"פרושים" נוצרו באוירת הפולמוס של העדה הנוצרית הצעירה שהגינה על מעמדה בעולם ובאה בריב עם כנסת ישראל הבכירה על השפעתה בציבור הרחב. מתוך יחסי המתחות, שעליהם מעידות המשינות והבריות, שהובאו לעיל, אפשר להבין את חריפות ההתקפות של בעלי האבנגליונים נגד ה"פרושים" ונגד ההלכה. אין יסוד לטענתם נגד ה"פרושים", שכליהם הם מלאים גזל ורשעות וכדומה, או שהם בעצמם דומים לקברים מסוידיים (τάφοις κεκονιαμένοις Mt. 23, 27; ὡς τὰ μνημεῖα τὰ ἄθλα Lc 11, 44), בעוד שאחד ממנהיגי היהדות (רבן גמליאל דיבנה) פסק ואמר: "כל תלמיד שאין תוכו כברו לא יכנס לבית המדרש" (ברכות כח. א.).

בעל כורחם מעידים האבנגליונים על הירושה הרוחנית שנחלו מישראל. על כך הם

28. מסקנה זו מצאה חיווק נוסף ע"י המחקרים שהקדישו קילפטרק והומל (ע"י לעיל הערה 12) לאבנגליון של מתי. שני המחברים מדגישים את היחס המיוחד של אבנגליון זה (שנכתב בדור הראשון אחר חורבן הבית) אל היהדות. באבנגליון של מתי נמצאים – יותר מבשאר האבנגליונים – סימנים של קירבה אל היהדות מזה, ושל מתיחות ופירוד מזה. מתי מרבה לדבר בלשון הסתייגות, על בתי כנסיותיהם "שלהם" או "שלכם" (מתי ד, כג: "ויתהלך בכל הגליל ולימד בבתי כנסיות שלהם", וע"י ט, לה ועוד; כג, לד), – אם כי ביטויים כאלה נמצאו גם אצל מרקוס א, כג, לט. ע"י קילפטרק, עמ' 110. מתי מרבה לדבר על רדיפות סובלים הנוצרים מן היהודים, עיין למשל אחד הביטויים החזקים ביותר אצל מתי כג, לד. אך על אף המתיחות שבין שני הצדדים נחשבת עדיין הנצרות ככת-אופוזיציונית – בתוך היהדות (שם, עמ' 122). עדיין לא הפקיעו הנוצרים עצמם לחלוטין ממרותם של ה"פרושים" (הומל, עמ' 31–32), כפי שיוצא מן הנאמר אצל מתי כג, ב-ג: "על הקתידרא של משה יושבים הסופרים והפרושים (השווה מנחות כט, ב), כל אשר יאמרו לכם תעשו ותשמרו" וכו'. [הומל מנסה (בעמ' 36–64) לדון על הויכוחים בענייני "הלכה" אצל מתי ועל התפתחותה של "הלכה נוצרית" – ביטוי מוזר! – בקשר לזה]. הויכוחים ההלכתיים שמתנהלים אצל מתי בין הנוצרים לבין ה"פרושים" – כלומר: חכמי בית המדרש של ישראל – שייכים איפוא לדור הראשון לאחר חורבן הבית. ומכאן נלמד שוב קל וחומר לחזק את מסקנתי שהויכוח הודון לעיל במרקוס, פרק ז, בוודאי שייך לתקופה שלאחר החורבן, כי הוא הויכוח המקיף ביותר, שנמצא באבנגליונים, – הוא הויכוח היסודי הראשון נגד מה שהתחילו (כנראה רק אחרי החורבן) לקרוא בשם "תורה שבעל-פה". אצל מרקוס י"ב ל"ח-מ, נמצאים גם דברים המקבילים למתי כג, ב-ח, ודינם כדון הפרק הנזכר של מתי. בענין חשיבותו ההיסטורית של מתי כג נאמרו מכבר דברים הנוגעים לעניינו אצל Gustav Volkmar, Die Evangelien oder Marcus und die Synopsen der kanonischen u. ausserkanonischen Evangelien (1870), 535; Joseph Eschelbacher, Das Judentum u. das Wesen des Christentums, 2. Aufl. (1908), 79. Haenchen Z. Th. K., 48, 39s., מדבר – כמו תיאולוגים נוצריים אחרים – בצורה משונה – על הפירוד בין העדה הנוצרית הקדומה "הרבינות" ("Rabbinat"). לא מיותר נראה לי להעיר כאן שאמרי ההלכה שנדונו באבנגליונים נמסרו להם תחילה בעברית. לשונם היא עברית, כלשון של הלכות אלה שבמשנתנו.

28*. על התואר "רבי" ע"י צייטלין S. Zeitlin, Who crucified Jesus, 139 והנ"ל גם, JQR NS, 27, 345 s. וע"י ספרי דברים, פסיקא מא; בבלי נדרים סב, א. וע"י כבר פרנקל, דרכי המשנה, 69. [לעומת הביקורת נגד דיני מעשרות שנלמדו בבית המדרש השווה את הביקורת המעשית הידועה על הכהנים ששלחו את עבדיהם אל הגרנות, כדי לקחת את המעשרות בכח (ע"י ציון, כ"ז, 151). דברים כאלה לא נמצאו באבנגליון. – הוספה להערה 26*.]

מעידים למשל במאמרם נגד קטני האמונה (מתי ו, לא)²⁹ ובדברם על האוצרות הגנוזים בשמים (מתי ו, יט)³⁰. כן מעידה על כך השתלשלותה של תורת אחרית הימים, כי ציפיית לבם של חכמי ישראל למלכות שמים, שתגלה ותרד עלי אדמות, בהפכה בידי תלמידי ישו לבטחון במציאות אסכטולוגית שכבר בזמן הזה מאחד את קהל המאמינים³¹. ואין כאן המקום לדון על בעיות אלה בשלמותן, אלא כדי להאיר את הרקע הסוביקטיבי והאוביקטיבי של המחלוקת הזאת. במקום שמאמרי האבנגליונים – בלי הבדל של שכבות שונות – תוקפים את ההלכה ואת מורי ההלכה, הם תוקפים אותם מפני השתייכותם למערכת ערכים שזמנם עבר, לדעתם, ועל כן הם נדונו בעיניהם כבלתי מוסריים. כך יוצא שמורי ההלכה הם לפי טבעם חנפים (ὁποκρίται), רודפי ממון (מתי ו, כד), נחשים וילדי צפעונים (ὄφεις, γεννήματα ἐχιδνῶν, Mt. 3, 7; 12, 34; 23, 33), זרע רע ומנאף (γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλὶς) כלשון הכתוב בישעיה א, ד–כא; נו, ג, ולהם השיבו מתנגדיהם: “בודאי מגפן סדום אתם וממטעה של עמורה, אתם תלמידיו של נחש הקדמון” (ספרי האזינו, שכ”ג). על יסודם של דברי פולמוס טיפולוגיים כאלה אין לתאר את דמותם של חכמים מלפני חורבן הבית ולא את דמות החכמה שהיתה נתונה להנהגתם. הקטרוג והעלבון היו תופעות-לואי במלחמה ההיסטורית שהתחילה העדה הנוצרית הצעירה לערוך נגד היסודות הפולחניים והחברתיים, שבניין העולם העתיק היה בנוי עליהם. האלילות הפוליתית-איסטית על תועבותיה היתה עתידה להכנע בפני הבשורה הכריסטולוגית. ואילו היהודים לבשו את מצוותיה של מסורת האבות כשריון, כדי לשמור ולקיים את תורתם המונותאיסטית בימי צרה וחשכה^{31*}.

29. מתי ו, לא. Aristoteles, Eth. Nik. 1115b–1116a.; Philo, L.A., III, 162 s. ומאמרו של ר' אלעזר המודעי, מכילתא בשלח, מסכתא דויסע, פרשה ב, הורובין, 161; ועי' ספרי “ישראל בעמים”, 43.

30. מתי ו, יט ומאמרו של מונבו מבית המלוכה האדיאבני בתוספתא פאה ד, יח ומקבילים (עי' “ישראל בעמים”, 41). שאול ליברמן (תוספתא כפשוטה א, 191) הוכיח שהמעשה במונבו “שעמד ובזבו אוצרותיו בשני בצרות” מתייחס לבצורת הגדולה שפקדה בשנת 49–50 לספה”נ את ארצות המזרח והמערב. עי' יוספוס Ant., XX, 2, 5, 51; “מעשי השליחים” יא, כח ושאר המקורות שהובאו עי' E. Meyer, Ursprung u. Anfänge des Christentums, III (1923), 193 s.; E. Haenchen, Apostelgeschichte, 50 s. המאמר המובא במקורות העבריים נוצר איפוא תחילה בתנאים היסטוריים מיוחדים, ורק לאחר מכן הפך לתורה מופשטת, כפי שהובאה באבנגליון.

31. דנתי על זה בקיצור במאמרי: “תורת אחרית הימים בימי הבית השני”, ב”הארץ” ער”ה תשי”ח. 31* הויכוח של האבנגליון על ההלכה פותח פרשה ארוכה של קובלנות העתידות להישמע נגד המסורת התלמודית. אבות הכנסיה מיוסטינוס מרטיר ואילך נוהגים להסתמך על עיקרי הטענות אצל מרקוס פרק ז ואצל מתי פרק טו (המובאים לעיל), והם רגילים להוסיף טענות חדשות משלהם נגד חכמי בית המדרש, נגד אמונותיהם, אגדותיהם והלכותיהם. Origenes, למשל, מדבר בספרו “על העיקרים” (של הנצרות), ספר ד, פרק י”ז (de principiis, ed. Koetschau, 326–327) נגד “ההלכות הצוננות” (Ψυχρὰς παραδόσεις) ועל הדקדוקים האין-סופיים (ἀπεραντολογία) של חכמי היהודים, כמו בדיני שבת שאמרו: מקומו של אדם הוא אלפיים אמה (עי' עירובין משנה ד, ח) או: דין “משא” חל על סנדל מסומר אבל לא על שאינו מסומר (עי' שבת ו, ב). בדומה כותב היארונימוס Hieronymus, ep. 121 (P.L., 22, 1033) נגד הלכות חז”ל שמות טז, כט הם עונים: כך הורו רבותינו רבי עקיבא ושמעון והלל שמתר ללכת אלפיים אמה. וכך הם מתחמקים מן הויכוח. ובדומה מתאונן אוריגנס, עי': Harnack, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 42, H. 3, p. 50, H. 4, p. 83, n. 3. הפולמוס נגד המסורת התלמודית נתחדש כידוע בידי הקראים, המוסלמים, הנוצרים של ימי

ב. פרשת "טיהור המקדש"

כפי שראינו, לא נמצאו בויכוח האבנגליונים דברי ביקורת נגד המוסדות הציבוריים, הנהגת המדינה, הסנהדרין והעבודה בבית המקדש. התמונה משתנית – לפי הראייה השטחית – כשבעלי האבנגליונים באים לספר את פרשת דינו של ישו. בתור הקדמה למשפט הידוע משמשים, בין השאר, דברי האבנגליונים על בקורו של ישו בבית המקדש. סיפורים אלה נראים מתמיהים מכמה בחינות. ישו נכנס אל בית המקדש (τὸ ἱερόν) ויוצא וחוזר ונכנס, כאילו אין כאן מחיצות ועזרות, כאילו אין כאן שומרים ואין טבילות והשתחויות. המקדש הזה, שבו מדבר האבנגליון, דומה להיכלות הקטנים שהוקדשו לאלי יוון בארצותיהם, באסיה ההלניסטית וביוון ובשאר ארצות המערב, לשם נכנסים כאן מעבד או אחרי שהטהרו על-ידי זריקה קלה ממזרקי המים שלפני ההיכל³². אמנם בסוף סיפורים אלה מדבר מרקוס (יג, א–ב) על הרושם החזק שמטילים בניני בית המקדש הכבירים על המסתכל. אבל זכרונות כאלה לא חדרו אל תוך הסיפורים עצמם.

הבנים (בעיקר מן המאה השלוש עשרה ואילך). היסודות לכל הויכוחים האלה הונחו על ידי האבנגליסטים. ביקורתם היא רעננה ומכריעה יותר מכל דברי הבאים אחריהם. במשנתנו לא נמצאה כמעט תגובה נגד הביקורת האבנגליסטית בענייני הלכה, ואילו לדיני "עבודה זרה" של הפולחן הפוליתאיסטי הוקדשה מסכת שלמה, המבוססת על מסורת קדומה. ואולי ניתן לפרש את שתיקת המשנה בענייני המינות הנוצרית, כי לסוגיא זו אין שורש ביסודות העתיקים של המשנה שהונחו בדורות שלפני עליית הנצרות. וכן יתכן לאמר שנוהרו החכמים מפני המחלוקת הגלויה עם אלה שהיו קרובים ונתרחקו. ואפשר למצוא תשובות נוספות או שונות. אבל הבעיה אינה נפתרת בעיקרה ע"י ההנחה הרווחת שהפולמוס האבנגליוני נגד ההלכה שייך לדורות שלפני חורבן הבית או לזמנו של ישו הנוצרי עצמו.

32. בענין ההבדל היסודי בין צורת בית המקדש בירושלים לבין בנייני ההיכלות של היוונים נמצאו דברים יפים בספרו של ביקרמן, Der Gott der Makkabäer, עמ' 97. האבנגליונים הסינאופטיים וספר "מעשי השליחים" מוכירים בכל מקום את המקדש (τὸ ἱερόν) סתם, בלא ציון של פרטים, שבכלל לא היו ידועים למחברים ההם, ורק המלומדים והמפרשים המאוחרים של זמננו קבעו בדיוק את מקום מעמדו של ישו, בעזרות, או בהר הבית או ב"עזרה של גוים". ע"י על כינוי זה גם להלן הערה 41.

כבר גרץ מתח, במהדורה השלישית של ספרו ההיסטורי הגדול (III, 320), את ביקורתו על כל הפרשה של "טיהור המקדש" וקבע שאין בהם סימן של ידיעה בענייני בית המקדש. ע"י לעומת זה את דבריו המשותפים של קלוזנר, ישו הנוצרי², עמ' 335 ואילך. Abrahams, Studies I, ch. XI, s. 82 מעיר כמה הערות נכונות (וביניהן גם פרטים שאינם נכונים), אבל אינו מטיל ספק בסיפורו של האבנגליון כשהוא לעצמו. ובעקבותיו הולך Montefiore בספרו The Syn. Gospels, I, 267 s. בזמן האחרון חור ומשך הסיפור הנידון של האבנגליון את לבם של המלומדים. Paul Winter, On the Trial of Jesus, 143–145 כתב על פרשה זו דברים שהם מלאים טעויות והגדיר את המעשה של טיהור הבית ע"י ישו ככינוי an attack on vested interests שהיה צריך לעורר את רוגזם של הכהנים. בצלאל רות (C. Roth, Novum Testamentum, 1960) הגדיר את הפרשה כמעשה בעל משמעות אסכטולוגית שתבצע על-ידי ישו. ואחרון אחרון בא, Victor Eppstein, Z.N.W., 42–58 (1964) 55 והתחיל בדברים של טעם מתחום ההלכה, אבל הסיק לבסוף שהמעשה מתפרש על רקע היחסים המתוחים בין הסנהדרין (של חכמים) לבין הכהנים הגדולים מסוגו של יוסף בן הקייף (קאפאס) וחנן הצדוקי: On what ground Caiaphas decided to terminate the custom of cordial cooperation between the Rabbis and the Temple priesthood we do not know and can only speculate (p. 55). בכל אופן נתנה החלטה זו בידי ישו לעשות את מעשהו, כנראה בהסכמתם של חכמי ישראל. ונפתחו לפנינו אספקטים ל"רומאן" אנטישמי חדש של תולדות ישו.

ישו נכנס אל בית המקדש, מתהלך ומסתכל בכלל ובפרט, מתווכח ומותח ביקורת על הנעשה שם. התנהגותו דומה לנהגו של אחד מחכמי יוון המפורסמים של הזמן ההולך מהיכל להיכל ונואם בפני נציגי הפולחן הרשמיים על דרך העבודה האמיתית המגיעה לאלים³³. טיבם הטיפוסי של סיפורים כאלה נראה בעליל במעשיה של תרומת האלמנה העניה (מרקוס יב, מא–מד), אשר מתנתה מתקבלת יותר מזו של העשירים, כי עליה נאמר 'ונפש תיקריב' (ויקרא ב, א), כאילו הקריבה נפשה, בדומה למדרש הידוע במנחת האשה העניה (ויקרא רבה ג, ה, מהד' מרגליות, עמ' סז–סח). זאת היא אגדה מוסרית ההולכת וחוזרת בכמה לשונות, אומות ודתות³⁴, ולשוא טרחו מלומדים לקבוע את מקומו ואת שאר פרטי המעשה ככוח ידענותם הארכיאולוגית המדומה.

עיקר המעשה הוא כשמתחיל ישו לגרש מן המקדש את המוכרים והקונים (את הבהמות לזבחים) והופך את השולחנות של החלפנים (τὰς τραπέζας τῶν κολλυβιστῶν) ואת הכסאות של מוכרי היונים, דברים אלה מעידים לכאורה על זכרונות מעומעמים ומסולפים מעולם שנחרב. מתוך הלכות המשנה במסכת שקלים, שיסודותיה הונחו בימי שליטי החשמונאים³⁵, ניתן ללמוד על המצב שהיה קיים עד סמוך לחורבן הבית השני.

האדמיניסטרציה הכספית של בית המקדש בירושלים היתה דומה מכמה בחינות להנהגתו של היכל יווני, למשל מסוגו של היכל אפולון באי דילוס (Delos). בבית המקדש שבירושלים הנהיגו שיטה מסוימת של גביית כספים, לא בלבד לצרכי העבודה בבית המקדש, אלא גם לביצור חומת העיר "ולכל צרכי העיר", שמרכזה האדמיניסטרטיבי היה ההיכל. מנהיגי ההיכלות ביוון נסתייעו בעזרת בנקאים מקצועיים זרים, אבל בעיקר היתה האדמיניסטרציה המסונפת של המקדש מסורה בידי המנהיגים הפוליטיים של העיר ובידי הממונים על הקרבנות (ἱεροποιοί). בהנהגת בית המקדש בירושלים ניכרים גם סימני השפעה של האדמיניסטרציה ההלניסטית-המצרית. לפי משנתנו (שקלים א, ג) נעשתה גביית השקלים במדינה ובמקדש בידי פקידי בית המקדש, שנקראו בשם שולחנות, שולחנים (τράπεζαι, τραπέζιται). שולחנים אלה לא היו חלפנים ולא היו מתעסקים בגביית השקלים לרווח עצמם, אלא הם נתמנו כנראה על-ידי ההנהלה המרכזית, כדרך השולחנים הממלכתיים במצרים התלמית³⁶. כתוספת למחצית השקל גבו "קלכון" (κόλλυβον) שתשלומו חל על לויים וישראלים, גרים ועבדים משוחררים, אבל לא על כהנים ונשים, עבדים וקטנים (שקלים א, ו), וכולו הוכנס לקופת המקדש³⁷. אפשר שבעל האבנגליון קלט שמועה כלשהי על עניני הקלכון, אבל הכינוי קוליביסטים אינו אלא מונח מגמתי של גנאי בלבד.

33. עי' E. Meyer, Apollonius von Tyana u. Philostratus, Hermes, 52 (1917) המשאיר בכל הסתייגותו שרידים של אמת היסטורית במסורת על איש הפלאים הידוע, עי' במאמרו, עמ' 390. השווה גם את הביקורת שמתח כבר Theophrastus על קרבנות בהמה.

34. עי' למשל הדברים שהובאו אצל בולטמן 32–33, Gesch. d. synopt. Trad.; השווה לעומת זה את הידענות הארכיאולוגית המשונה אצל בילרבק, ב, 37–45. בילרבק (עמ' 44–45) מעיר שהמסורת (שקלים ה, ו) בענין "לשכת חשאים" אינה מתאימה למעשי הרעש והפרסומת המתוארים באבנגליונים. אליבא דאמת צריך להסיק להיפך שסיפורי האבנגליונים אינם מתאימים לדברי המשנה, שלהם מגיע ערך של תעודות היסטוריות. תמוהים נשארו גם דבריו של Dalman, Orte u. Wege Jesu (1924), 315, וכן רובם של דברי המלומדים הנוצרים.

35. עי' ציון, כ"ז (תשכ"ב), עמ' 154, הערה 104.

36. עי' גולאק, תרביץ, א, 165 ו-168 ואילך. ועי' כבר אברהמס – 86, Studies, I, אני מקווה לדון במקום אחר על כל הבעיות הנרמזות כאן בקיצור.

37. ואין טעם להניח שדיני קלכון הונהגו רק לאחר התחלת שלטון פקידי רומי בארץ-ישראל, כהשערת גולאק (והסכים לו ליברמן בתוספתא כפשוטה, ב, 664, 666), ואין כאן המקום להאריך בענינים אלה.

על יד ה"קוליביסטים" מזכיר האבנגליון את ה"כסאות של מוכרי היונים" (τὰς καθέδρας τῶν πωλούντων τὰς περιστέρους). זה הוא חידושו של האבנגליסטן. לא נמצא זכר כזה במשנתנו³⁸. בבית המקדש היה איש מיוחד ממונה "על הקינין" (תורים ובני יונה) (שקלים ה, א) כדי להכריע בספקות שיכלו להתעורר בקשר לקרבנות אלה. האשה החייבת בקרבן זרקה את כספה אל תוך אחד ה"שופרות"³⁹, או שהיא נתנה בידי הכהן עצמו את מחיר הקרבן⁴⁰. לא נזכרו כסאות מיוחדים לענין זה. מן הזמנים האחרונים שלפני חורבן הבית שמענו על דאגת החכמים להקלת המשא מעל הנשים החייבות בקרבן, כידוע מן המעשה של רבן שמעון בן גמליאל המובא בכריתות א, ז.

האבנגליון של יוחנן (ב, יד-יז) הוסיף והגזים וסיפר שישו לקח אפרגל (שוט) וגירש את המוכרים ואת הבהמות (צאן ובקר) וכו' מן המקדש, ומלומדים מסויימים ביקשו להביא לשם חיזוק דבריו את המעשה של בבא בן בוטא (תוספתא חגיגה פ"ב, יא; ירושלמי ביצה פ"ב, סא, ג; חגיגה פ"ב, עח, א; בבלי ביצה כ, א) שהביא את כל צאן קידר והעמידן בעזרה ואמר: כל מי שצריך להביא עולות ושלמים יבוא ויטול ויסמוך וכו'. אבל בבא בן בוטא לא מכר את הבהמות, אלא העמיד אותן לרשות הציבור, כדי לזרז את האנשים שיקריבו ויסמכו קרבנות ביום טוב⁴¹. מן המשנה שקלים ז, ב יוצא שסוחרים בהמה היו מצויים בעיר ירושלים ולא בהר הבית⁴². לזה מתאימה ההלכה האומרת (ברכות ט, ה): "לא יכנס להר

38. כך קבע כבר בשנת 1849 דוד אופנהיים, אחר קריאת ספרו של ד. פר. שטראוס, D. Oppenheim, Literaturblatt des Orients, X (1849), 522 s.

39. ה"שופרות", היו תיבות של אבן, "צרות מלמעלה ורחבות מלמטה מפני הרמאים", בדומה ל-θησαυροί שבהיכלי היוונים.

40. עי' בפרוטרוט משנה שקלים ו, ה; ז, א עם מפרשים. עי' בין השאר בפירוש של "תפארת ישראל" ובדברים המלאפים של יחזקאל בנעט, סדר מועד (ברלין 1927), עמ' 284-285; ובתוספתא כפשוטה של שאול ליברמן, ב, 687-688, 699. והשווה לעומת זה שוב את הדברים המשוגים של בילרבק, ב, 38-43. מן המסורת בירושלמי תענית פרק ד, סט, א (מדרש איכה פ"ב, מהד' בובר, דף נג, ב) בענין שני אריות בהר המשחה "שתחתם היו מוכרים טהרות ומתחתם היו מוציאים גזולות ומספיקים קנים לכל ישראל" - יש ללמוד שלא נמכרו העופות בבית המקדש או בהר הבית.

41. עי' Johannes Lightfoot, Horae Hebraicae et talmudicae in quatuor Evangelistas, Lipsiae 1684, 411. מלומד זה היה כנראה הראשון שהסיק מן המעשה של בבא בן בוטא את מסקנתו: in חנויות perpetuum erat emptorium in templo in loco qui vocabatur spatiosa area atrii gentium, ומשם באו דברי שטראוס (מהד' א, 1835, עמ' 708; מהד' ד, 1840, עמ' 732) על Markt im Vorhof der Heiden. וכך בכל הספרים והמאמרים הנכתבים בנדון עד היום הזה. לאמתו של דבר לא היה שם שוק ולא "עזרה של נכרים", - מונח אבסורדי כשהוא לעצמו! גם מונח זה נוצר כנראה עי' Lightfoot - או אנשים שקדמו לו - כי הוא מביא (בעמ' 66) בלאטינית את דברי הרמב"ם, הלכות בית הבחירה, ו, א: "כשאדם נכנס משער מזרחי של הר הבית" ומתרגם בתמימותו: cum quis praecederet a porta orientali atrii gentium! גם יוספוס, נגד אפיון, ב, 103 (כמו בקדמוניות XV, סעיף 416-417) מתכוון להר הבית (המוקף חומה) מחוץ ל"חיל" (עי' משנה מדות ב, א-ג; כלים א, ח). ואינו מדבר על "עזרה" - "Court of Gentiles", כפי שטוען וינטר בדברי פולמוס נגד צייטלין (Jerusalem Post, 3.12.65), ועי' בספרו On the Trial etc., 143. החכם Jeremias (1923), 54-55, Jerusalem zur Zeit Jesu, I עומד על דעתו שאין לפקפק באמתת דברי האבנגליון ומביא לשם חיזוק את מדרש איכה ב דפוס ישן (במהד' בובר דף נד, הערה קיב) המזכיר "ג' חנויות של מוכרי טהרות היו במגדל בצבעיאי", ומתרגם "טהרות" (!) reine Opfertiere. נראה שבדרך כלל הרחיקו גם היוונים את מקום קניית הבהמות מסביבת ההיכלות.

42. שקלים ז, ב: "מעות שנמצאו לפני סוחרים בהמה לעולם מעשר, בהר הבית חולין, בירושלים בשעת הרגל מעשר, ובשאר כל ימות השנה חולין". ועי' גם ש' ביאלובלוצקי, ירושלים בהלכה, בספר

הבית במקלו ובמנעלו ובפונדתו ובאבק שעל רגליו ולא יעשנו קפנדריא", ומהלכה זו נקלט זכרון באבנגליון של מרקוס יא, טז: "ולא הניח לאיש שיעביר כלי דרך בית המקדש" (עי' יוספוס, נגד אפיון, ב, 106).

למעשה נתלו לעבודה בבית המקדש כמה ענינים שהיו לגיטימיים בזמנם, ושבלעדיהם אי אפשר לתאר את ההיכלות העתיקים ואת הקרבת הקרבנות. המלומדים, שחוזרים ומעתיקים את הסיפור הנדון של האבנגליון, שוכחים ומתעלמים ממעלות הקדושה שעטפו את ירושלים עיר הקודש ואת הר הבית והעזרות יותר מכל היכלות האלים בתקופה העתיקה. האבנגליון מכנה את בית המקדש בשם גנאי "מערת פריצים", וכנגדו מעידים כמה עדים המדברים על זהרו וקדושתו של הבית הזה: אגרת אריסטיאס, פילון, יוספוס ואחרון אחרון המשנה עצמה בכמה מפרקיה. הסיפור על "טיהור המקדש" נחשב בעיני מאמיניהם כמעשה סימבולי לנצחון הנצרות על עבודת הקרבנות, ומה שנוגע לעיקר העניין הרי אין לפקפק בחשיבותו ההיסטורית של נצחון זה. אבל העבודה לאל אחד בירושלים הושבתה רק על ידי הכובש האלילי, בעוד שבכל המקומות שבעולם המשיכו לזכור לעצביהם, והסיפור הסימבולי נאמר כנבואה לאחר מעשה.

"טיהור המקדש" על-ידי ישו הוא מעשה שאין מקומו במציאות ריאלי⁴², ואין לפרשה זו ערך של תעודה היסטורית. הרהורי הספקות הביקורתיים שנתעוררו ונתחזקו לא יוכלו לשחק בלב ההיסטוריון, כשהוא מתכוון לבדוק את אמתת חלקם של היהודים בטרטאגדיה המזעזעת והמכריעה המסופרת באבנגליונים.

ג. משפטו של ישו⁴³

בפרקי הויכוחים על עניני הלכה עמדו ה"פרושים והסופרים" מול ישו כנציגי היהדות. דמותה של הנציגות היהודית משתנית מימי ביקורו של ישו בבית המקדש. בקשר לגירוש

⁴² "על-עיון" לכ' ז' שוקן, ירושלים תש"ב, 44. ביכלר בספרו על הסנהדרין, 125 בסוף הערה 112, מעיר דברים נכונים לפירוש המשנה הנ"ל, אבל רוב שאר דבריו באותה הערה אינם עומדים בפני הביקורת. אני מסתפק להעיר כאן שהחנות או החנויות שזכרו במאמרי חז"ל לא נמצאו בהר הבית אלא במקום אחר מחוץ לעיר. עי' S. B. Hoenig, *The Great Sanhedrin* (1953), p. 217, n. 6. ⁴³ פולקמר בספרו הנ"ל (השווה לעיל, הערה 28) עמ' 514 – קובע שהסיפור בענין הפיכת השולחנות וכו' בבית המקדש מופרך מתוכו, הן מבחינה מוסרית – כי בזמנו של ישו היתה העבודה בבית המקדש עבודה ליגיטימית – והן מבחינה פיסית וריאלית. אלא שמחבר זה מסיים במסקנות: Er (Jesus) hat weltgeschichtlich den Tempel gereinigt.

⁴⁴ פרשה זו חזרה ונדונה בזמן האחרון בספרו של פאול וינטר: Paul Winter, *On the Trial of Jesus*, 1961, (Studia Judaica, Forschungen zur Wissenschaft des Judentums, her. E. L. Ehrlich, Basel, Band I) הספר, שהוקדש לזכרם של הקדושים שהושמדו במחנות המוות של היטלר, נפתח בדבריו של אוריגנס בפירושו למתי כז, כה, שדמו של ישו נופל על ראשם של כל היהודים לכל הדורות ועד אחרית הימים, ובסוף ספרו הוא מדבר על היהודים המעונים בזמן הזה, שבנופם נתחדש משפטו של ישו, ומסיים במאמר מזויף המיוחס כביכול לרבי אליעזר בן הורקנוס (על יסוד התוספתא יבמות ג, ג: "פלוגי מה הוא לעולם הבא"; וינטר לקח בוודאי את ידיעתו מספרו של קלוזנר, ישו הנוצרי במהד' העברית השניה, 28). הספר של וינטר, שנכתב בלי ספק ע"י איש בעל רצון טוב, אבל רחוק מכל ידיעה במקורות העבריים, זכה למאמרי ביקורת מלאי התלהבות של דוד פלוסר, תרביץ לא (תשכ"ב), 107–117, ואברהם שליט, קרית-ספר, לו (תשכ"ב), 332–341. ולבסוף הצטרף לשלשה מחברים אלה חברנו אפרים א. אורבך שכתב בהוצאת "מעמד והנהגה בעולמם של חכמי ישראל" (דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, כרך שני, חוברת 4, תשכ"ה), עמ' 40, בהערה: "הדברים המוזרים והזרים שבער מוצא (ציון, יו, עמ' 17, הערה 58)

הסוחרים מן ההיכל נאמר ש"הכהנים הגדולים והסופרים" שמעו על המעשה וביקשו דרך להשמידו (מרקוס יא, יח). בשעת ביקורו השלישי של ישו בהיכל ניגשים אליו "הכהנים הגדולים והסופרים והזקנים" (יא, כז) ושואלים אותו, באיזו רשות הוא עושה את מעשיו. אחר כך הולך יהודה איש קריות אל ה"כהנים הגדולים", כדי לדון אתם על מסירת ישו לידיהם (יד, י). לבסוף הלך יהודה לתפוש את ישו, והוא בא ביחד עם המון רב מאת ה"כהנים הגדולים והסופרים והזקנים" (יד, מג). הם מביאים את ישו אל ה"כהן הגדול", ויאספו כל הכהנים הגדולים והזקנים והסופרים (יד, נג). "הכהנים הגדולים וכל הסנהדרין" *kai ὁλον τὸ συνέδριον* מתחילים לגבות עדות נגד ישו (שם, נה). ובעלות השחר התיעצו ה"כהנים הגדולים עם הזקנים והסופרים וכל הסנהדרין" (טו, א) ומסרו את ישו לפלאטוס.

ברור שבעל הסיפור הזה ערך בכוונה ובהדרגה את סדרי הופעת הנציגות היהודית הזאת בבחינת מעלים בקודש ובגדולה, ובדרכו המשיך להלן גם בעל "מעשי השליחים" (ה, כא). לטרמינולוגיה המובאה לעיל אין יסוד במקורות תעודתיים או הלכתיים. את "הזקנים" לקח המחבר מפסוקי המקרא כגון במדבר יא, טז. המונח "סופרים" הוא כינוי לחכמים, כרגיל באבנגליונים, ובודאי אינם לבלרים מקצועיים⁴⁴. עיקר כוונתו של האבנגליסטן היה להעמיד את המשיח הנוצרי כנתבע לדין בפני סנהדרין סקראלית טיפוסית ואידיאלית, כדמותה וכתכניתה אשר נצטיירה במוחו על יסוד זכרונות שקלט מספרים ומפי השמועה, או גם מיוחיו עם חכמי ישראל של זמנו. מובן שיצור כזה של הדמיון לא יוכל לעזור להיסטוריון הבא לספר את תולדות הסנהדרין על רקע ביקורתי וריאלי. ובודאי אסור להוסיף דמיון על דמיון ולייחס לסנהדרין של האבנגליון דברים שלא נמצאו אצל מחברו. בעלי האבנגליונים הסינאופטיים לא ידעו סנהדרין המחולקת בין פרושים וצדוקים – כדרך בעל "מעשי השליחים" שהמציא תחילה את התרכובת הזאת. – ובודאי לא היה יכול לעלות על דעתו לגולל את אשמת מותו של ישו בעיקר על בית דין של צדוקים או על כהן צדוקי – כשיטתם של בעלי אפולוגיה והיסטוריונים של זמננו.

שמו של הכהן הגדול, שדן את ישו, בכלל לא היה ידוע לאבנגליון של מרקוס. אצל מתי הוא נקרא קייאפאס (*καϊάφας*) – שם שמתייחס באיזו צורה שהיא ל-*Ἰωσήφ* הוא *καϊάφας* בקדמוניות של יוספוס (XVIII § 35, 95). אצל לוקאס שוב לא נזכר שמו של הכהן הגדול היושב בראש הסנהדרין בשעת המשפט, אבל בתחילת סיפורו על יוחנן המטביל

בסיפורים על משפטו של ישו נתבארו לאחרונה בצורה מניחה את הדעת ע"י פאול וינטר... ובמאמרי הביקורת על ספר זה של דוד פלוסר... ושל א. שליט.

הדרך שבה הלך וינטר בפתרון בעיית הסנהדרין באבנגליון נסללה בעיקר ע"י א. ביכלר בספרו הידוע על הסנהדרין (A. Büchler, Das Synedron in Jerusalem etc., Wien 1902). ובדרך זו הלך בעיקר גם שלמה צייטלין בספרו *Who Crucified Jesus?* אלא בומן האחרון (J.Q.R., Oct. 1965, p. 93 s. החליט צייטלין שכל האבנגליונים נכתבו כשנים או שלושה דורות לאחר מותו של ישו ואין לדבריהם ערך של עדות היסטורית. לבסוף יש להזכיר כאן את הספר של Josef Blinzler, *Der Prozess Jesu* (3. Aufl., Regensburg 1960) ספר זה נכתב ע"י נוצרי קאתולי אדוק וקנאי, אבל כולל אינפורמציה ביבליוגרפית שלמה.

44. ה"סופרים" הנוכחים כאן אינם – כפי שהניח אורבך, תרביץ, כז, 173–174 – "הסופרים של בית המקדש" (*γραμματεῖς τοῦ ἱεροῦ*), שנוכרו בפריבילגיון של אנטיוכוס השלישי אצל יוספוס, קדמוניות, יב, סעיף 142 (כדבריו של אורבך כתבו גם פלוסר, תרביץ, לא, 112–114; ואברהם שליט, ק"ס, לו, 340). הפריבילגיון של אנטיוכוס מונה את הבלרים בין פקידי בית המקדש, ואילו האבנגליון מתכוון ל"סופרים", כלומר חכמים הידועים בשלשלת של מסירת ההלכה.

מביא לוקאס – כדרך ההיסטוריונים הקלאסיים – רשימה כרונולוגית מפורטת, שבה מופיע גם התאריך $\text{ἐπὶ ἀρχιερέως Ἀββα καὶ καϊάφα}$ (Luc. 3, 2), ולפי ההנחה המקובלת אנס הוא חנן, רוצה לומר: השם נוצר דרך שיבוש המעתיק. רק באבנגליון של יוחנן (יח, יב) מופיעים שני הכהנים בשעת המשפט. תחילה מביאים את ישו לפני "אנס", "כי הוא היה חותנו של קייאפאס, הכהן הגדול של שנה זו" (יוחנן יח, יג). רומאן היסטורי כרונולוגי כזה הולך ומשתלשל ומגיע לשלמותו בספר "מעשי השליחים"⁴⁵. דרך זו, של צמיחה וגידול של מסורת היסטורית משרשים קטנים, ידועה לכל מלומד שחקר במקורות היסטוריים של התקופה העתיקה ושל ימי הביניים, וגם של הדורות האחרונים.

מה שנוגע למהלך החקירה המשפטית המתוארת באבנגליון של מרקוס יד, נג–סד, טענו מכבר כמה מלומדים שהדברים לא התנהלו כשורת הדינים השניים במשנתנו, ולרוב השלימו עם תירוצים, שאכן הסנהדרין, שדנה את ישו, עיוותה את הדין או שהיה בית-דין של צדוקים – פירוש שאינו מבוסס בדברי האבנגליונים עצמם, או שבאו להרחיק מן הדין את הפרשה באבנגליון של מרקוס יד, נג–סד כשייכת לשלב מאוחר של התפתחות המסורת.⁴⁶

⁴⁵. כבר הבעתי את דעתי על הענין בציון, יז, 17–18, הערה 58. בראנד בספרו (הנוכח להלן הערה 46), 82–83, הערה 1, רמז אפילו לאפשרות שהשם קייאפאס הוכנס לטקסט של יוספוס ע"י אינטרפולציה נוצרית. אמנם אין מקום להשערה כזאת, כי השם עצמו חוזר באחת המשפחות של הכהנים הגדולים. בין הכהנים ששרפו את הפרה מזכירה המשנה פרה ג, ה את "אליהוועני בן הקיף". כך צ"ל לפי גירסתו של הערוך ושל ר' יוסף אשכנזי אצל בעל "מלאכת שלמה", וכך נמצא בכ"י קאנטאבריא במשנה מהדורת לו, ובכ"י קופמן מנוקד אפילו: הקיף. מכאן יש להסיק שזה הוא שם של משפחת כהנים "כשרים" לפי מושג המסורת. יוספוס מזכיר כידוע את $\text{Ἰωσήφ ὁ καὶ Καϊάφας}$ פעמיים, קדמוניות יח, סעיף לה–צה, ומדבריו מתקבל הרושם שכהן גדול זה התחיל לכהן, מקודם שנתמנה Pontius Pilatus כפרוקוראטור, ושנסתלק אחרי הסתלקותו. אבל לא צריך לקבל סדר כרונולוגי כזה כאמת ויציב! שמו של הכהן הגדול לא נזכר בקשר למעשי ההתעללות של פונטיוס פילאטוס שעליהם מספר יוספוס (וגם פילון); ולהעלמת שמו אין סיבה נסתרת, אלא שלא היו בידי יוספוס ידיעות נוספות בענין. יש להצטער על כך שחברנו מנחם שטרן (תרביץ לה, ניסן תשכ"ז, 251), נגרר שוב אחרי השקפות מקובלות שאין להן יסוד. באבנגליון על שם יוחנן נזכרו על ידם של דברים דמיוניים שרידים ארכיאולוגיים מסוימים וגם שרידים מעטים של ויכוחים בעניני הלכה, אבל זה אינו משנה לגבי אופיו ההיסטורי של ספר זה, וביחוד אינו מחוק את ערכו ההיסטורי המופקק של סיפורו על משפט ישו. מספיק כאן להעיר על מה שכתב בולטמן, Theologie des Neuen Testaments (1958), 354–366, גם וינר (בספרו עמ' 31 ואילך) הבין שבידי בעלי האבנגליונים לא היתה מסורת בענין שמו של הכהן הגדול, שכינה בימיו של ישו, ושהאבנגליונים המאוחרים הוסיפו את השמות על יסוד אינפורמציה חיצונית, אלא בדרך שיטתו הכללית לא הסיק וינר את המסקנה, שבכלל אין יסודות היסטוריים לסיפורים הנדונים. וע' גם בראנד (עמ' 118–121), על שמותיהם של הכהנים הגדולים באבנגליונים של לוקאס ושל יוחנן. בענין הרשימה הכרונולוגית אצל לוקאס השווה למשל E. Schwartz, Z.W.N. XI (1910), 102.

⁴⁶. בין המרחיקים ללכת בביקורתם יש להזכיר בייחוד את ספרו של W. Brandt, Die evangelische Geschichte u. der Ursprung des Christentums auf Grund einer Kritik der Berichte über das Leiden u. die Auferstehung Jesu, Leipzig 1893. מחבר זה, שהיו לו גם ידיעות בהלכות המשנה, דן בחלק ראשון של ספרו על משפט ישו בפני הסנהדרין כעל יצירה בדויה (Johannes Weiss, Das älteste Evangelium, 1903, 107: "Die Leidensgeschichte, insbesondere die Geschichte des Prozesses Jesu, ist neuerdings von Brandt als eine reine teils religiöse, teils juristische, teils typologische Konstruktion des Markus beurteilt worden. אבל בפרקים מאוחרים של ספרו חזר בראנד ויצר לעצמו כעין רומאן היסטורי שיהיה מתאים לצרכי מצפונו הדתי, וגם אשמתם של היהודים לא נמחקה אצלו מתיאור המעשים.

לאמיתו של דבר לא הגיעו אלינו תעודות העשויות לשמש כעדות היסטורית ומשפטית על עובדות ומאורעות ומעשים משפטיים⁴⁷, אלא נמצאו לפנינו מסורות וסיפורים שנולדו והשתלשלו על יסוד השקפות מסוימות ושנתקשרו זה בזה, ואין לנו אפשרות אלא לדון על היחס ההדדי בין המקורות ועל הנוסחאות הראשונות שהונחו ביסודם. אין ספק שהסיפור של מרקוס יד, נג-סד הוא הנוסח המקורי הראשון, ועל נוסח זה מבוסס סיפורו של מתי וגם הסיפור של לוקאס⁴⁸. תלותו של לוקאס בסיפורו של מרקוס מוכחת על ידי הצורה המשונה והמקוטעת של ההודאה המשיחית אצל לוקאס כב, סז-סט. טיבו של המשפט כולו מתואר יפה ע"י דברי ישו בשעת מאסרו, אצל לוקאס כב, נב-נג: "כמו נגד ליסטים יצאתם נגדי בחברות ובמקלות! הלא הייתי אצלכם יום יום במקדש ולא שלחתם בי יד! אבל זאת היא השעה שלכם ורשות שלטון החושך"; ובמקביל נאמר אצל מרקוס יד, מא: "הגיעה השעה, והנה בן האדם נמסר בידי הרשעים!". בזה מתוארת כל כוונת המספרים. רק כשהגיעה השעה לכך נמסר ישו בידי כוחות החושך. פעולתם של כוחות אלו באה לידי גילוייה השלם על ידי עמידתו של ישו בפני הכהן הגדול והסנהדרין⁴⁹.

חקירתו של ישו על ידי הכהן הגדול במעמד הסנהדרין הוא בלי ספק אחד הפרקים המרכזיים בכל האבנגליון. ישו המשיח הנוצרי הרעמד מול הכהן הגדול, שהוא בעיני האבנגליון נציגם של אותם כוחות החושך, היוצאים לבסוף מנוצחים מן המערכה.

H. Lietzmann, *Der Prozess Jesu*, S.B. Preuss. Ak. Phil. Hist. Kl. 1931, 313; Kl. 47 Schriften, II, 1958, 251: "Die Leidensgeschichte Jesu, wie sie sich in den vier Evangelien vor unseren Augen entfaltet, gehört zu dem Gewaltigsten, was religiöse Dichtung je geschaffen hat. Aber gerade diese ihre hohe poetische Qualität weckt bei dem prüfenden Historiker immer aufs neue den Zweifel, ob es wohl möglich sei, durch die Fülle der Gestaltungen hindurch zu dem Kern einer einfachen Berichterstattung zu gelangen, die zuverlässige geschichtliche Erkenntnis ermöglicht".
 מן המסורת יסודות היסטוריים פשוטים. האבנגליון של מרקוס הוא לדעתו המקור היחיד לפרשת הייסורים של ישו, ויתר האבנגליונים תלויים בסיפורו של מרקוס. בפרקים של מרקוס יד, כו-עב חוזר ונוכר פטרוס כמה פעמים שלא לטובתו. מכאן מסיק ליצמן את מסקנתו המוזרה, שמפיו של פטרוס באו הידיעות הראשונות למעשים אלה. רק פרשת החקירה בפני הכהן הגדול יד, נה-סד הוא קטע זר, שהוכנס אמנם במקום זה ע"י מרקוס עצמו. זרותו של קטע זה ניכרת מתוך כמה קושיות וסתירות חיצוניות ופנימיות. כנגד דעתו של ליצמן קם קילפטריק בהרצאתו: G. D. Kilpatrick, *The Trial of Jesus*, Oxford 1952. וביקש להניח שהקטע הנ"ל מבוסס על חלקים של מסורת היסטורית. בידיהם של שני המחברים לא היו ידיעות מקוריות בענייני הלכה וגם לא במשפט הרומי.

48. למסקנה זו הגיע למשל, Bousset, *Kyrios Christos*, 1926, 37; ליצמן כנ"ל; וכן גם, כדרכו, E. Meyer, *Ursprung des Christentums*, I, 188-189. וינטר רוצה להוכיח ע"י ניתוחים ספרותיים דקים שהסיפור של לוקאס אינו תלוי במרקוס, אלא שהוא שואב ממסורת קדומה יותר. בדומה כתבו גם אחרים, למשל, Joh. Weiss, *Das älteste Evangelium*, 321. אבל ע"י מה שנכתב נגד השקפה כזאת באחרונה ע"י קונצלמן: Hans Conzelmann, *Die Mitte der Zeit*, Studien zur Theologie des Lukas, 3. Auflage, Tübingen 1960, 76 sq. (VIII, 1955) ביקש גם למחוק מן האבנגליון של לוקאס את ההצהרה המשיחית לוקאס כב, סו-עא (ע"י נגד זה קונצלמן בסוף הערה 2 לעמ' 78). שיטה כזאת בכלל אינה משאירה במסורת האבנגליונית על מהלך החקירה שום רושם אינדיבידואלי.

49. ע"י גם להערכת המשפט של ישו, קונצלמן, עמ' 73. "Es beginnt das Leiden, das von Lukas (wie von Johannes) als Werk des Satan beschrieben wird." ויש להשוות לזה גם את דבריו של מרקוס, שהבאתי בגוף המאמר.

המלומדים ביקשו, כדרכם, לגלות בסיפור הנדון סתירות וחזרות⁵⁰, שלמעשה אינן קיימות או שהן עשויות להתפרש על פי דוגמאות אחרות, שעליהן נתבסס הסיפור. מהלך הדיוג'ינ' בחקירת ישו דומה לפרוצידורה של המשפט הקרימינאלי הרומי⁵¹. בשלב הראשון של החקירה מתחילים להזמין עדים נגד הנאשם ושומעים עדויות והלשנות. תוך בדיקה נוספת נמצאו כמה עדויות פסולות וסותרות ואינן מכוונות. בין שאר הדברים הובאה כעדות נגד ישו האימרה המיוחסת לו שהוא יחריב את המקדש הבנוי בידי בשר ודם ובעוד שלשה ימים יבנה מקדש אחר שאינו עשוי בידי אדם. גם בענין זה לא נמצאה עדותם מכוונת. לבסוף קם הכהן הגדול ומנסה להוציא מפי הנאשם הודאה (confessio) באשמתו. בפעם הראשונה שותק הנאשם, ובפעם השניה הוא עונה בפה מלא ומודה בשליחותו המשיחית.

כל הענין דומה לדרך החקירה המתוארת בידי Plinius במכתבו הידוע אל טראיאנוס על דיני הנוצרים. פליניוס פונה אל הקיסר ומבקש ממנו עצה והוראה, איך להתנהג בחקירה משפטית של נוצרים. והוא מתאר את השיטה שהוא נקט בה בינתיים כלפי אלה שהובאו לפניו בגלל אשמת נצרות: הוא שאל אותם אם הם נוצרים. אם הודו, שאל אותם פעם שנית ושלישית ואיים עליהם בעונש מות, הצפוי להם. אם עמדו על דעתם, צוה להוציא אותם להריגה. "כי לא היה לי ספק" – הוא ממשיך – "שאיך שיהיה הענין שהם מודים בו, שהכרח הוא להעניש את עקשנותם וקשיות ערפם". להלן – הוא מוסיף – נתרכו מקרים דומים. הובא לפניו כתב הלשנה בעלום שם שהכיל רשימה של כמה חשודים. הוא הזמין אותם וניסה לשלד אותם בדברים שיחזרו מטעותם ויִראו סימני נאמנות לפולחן הקיסרים ולעבודת האלילים וכו'⁵².

מספיק ציון קל בנוסח החקירה אצל מרקוס ובתיאור החקירה אצל פליניוס, כדי להבין שנוסח חקירתו של ישו בנוי על יסודה של תעודת חקירה, כפי שנערכה נגד נוצרים בפני

50. עי' למשל בולטמן, Synopt. Trad., עמ' 291. דבריו של המלומד הגדול במקום זה נראים חלשים ורפויים. וכן ב-*Ergänzungsheft* (1962) שלו למקום הנ"ל. עי' גם לעיל הערה 47. לכאורה התמוטט הקרקע תחת רגליהם של כל המלומדים הנוכרים שם. השווה גם את דבריו המשוניים של רייצנשטיין, *R. Reitzenstein, Das mandäische Buch des Herrn der Grösse u. die Evangelien-überlieferung*, Sitzungsber. der Heidelberger Akademie der Wiss., phil-hist. Kl. 1919, 41s., 66s.

51. בענין מהלך החקירה (quaestio, inquisitio) במשפט הקרימינאלי הרומי בכללו השווה: Th. Mommsen, *Römisches Strafrecht*, 147, 381s., 403 s., 437 s. על תפקידה של ה-confessio.

במשפט זה עי' מומסן, 437–438; ועי' להלן הערה 53.

52. Plinius, ep. X, 96: Interim in iis, qui ad me tamquam Christiani deferebantur, hunc sum secutus modum. interrogavi ipsos, an essent Christiani, Confitentes iterum ac tertio interrogavi supplicium minatus: perseverantes duci iussi. Neque enim dubitabam, quaecumque esset, quod faterentur, pertinaciam certe et inflexibilem obstinationem debere puniri. Fuerunt alii similis amentiae, quos, quia cives Romani erant, adnotavi in urbem remittendos. Mox ipso tractatu, ut fieri solet, diffundente se crimine plures species inciderunt. Propositus est libellus sine auctore multorum nomina continens. Qui negabant esse se Christianos aut fuisse, cum praeceunte me deos adpellarent et imagini tuae, quam propter hoc iusseram cum simulacris numinum adferri, ture ac vino supplicarent, praeterea male dicerent Christo, quorum nihil posse cogi dicuntur, qui sunt re vera Christiani, dimittendos esse putavi. Alii ab indice nominati esse se Christianos dixerunt et mox negaverunt; fuisse quidem, sed desisse, quidam ante triennium, quidam ante plures annos, non nemo etiam ante viginti. Hi quoque omnes et imaginem tuam deorumque simulacra venerati sunt et Christo male dixerunt.

פקידי הקיסרות הרומית. השיטה המונחת ביסודי הנוסח של חקירת ישו מתנגדת להלכות סנהדרין, ובה במידה היא מתקרבת לדיני המשפט הרומי. בדיני ישראל בודקים את העדים בשבע חקירות (סנהדרין ג, ו; ד, ה; ה, א), ואילו במשפט הרומי, חוקרים את הנאשם עצמו בכל מיני שאלות וחקירות ומאלצים אותו להודות באשמתו.

עצם הוידוי של הנאשם הוא זר בהחלט להלכות סנהדרין ולכל המסורת המשפטית בישראל^{52*}, ואילו במשפט הקרימינאלי הרומי נודע לווידוי (confessio) תפקיד מכריע במהלך החקירה⁵³. דין זה חל ביחוד על המשפטים הנערכים כלפי נוצרים. כל תכנית

^{52*} דבר זה יוצא מכלל דבריהם במשנה סנהדרין פרק ג-ה. והשווה את ההלכה המפורשת שם פ"ה מ"ד: "ואפילו הוא אומר: יש לי ללמד על עצמי זכות שומעין לו, ובלבד שיש ממש בדבריו", והתוספתא סנהדרין ט ד: "הוא שיאמר יש לי ללמד עלי זכות שומעין לו, חובה, משתקין אותו בנויפה". ועי' רמב"ם משנה תורה, הלכות סנהדרין בסוף פרק י"ח; והשווה Z. Frankel, *der gerichtl. Beweis nach mosaisch-talmudischem Rechte*, Berlin 1846, 175-177.

⁵³ Mommsen, *loc. cit.*, p. 437-438: "Das Geständnis des Angeklagten... ist zwar für die Verurtheilung im Allgemeinen nicht rechtlich erforderlich... Wohl aber kommt dasselbe für den erkennenden Richter in erster Reihe in Betracht, und... zieht dasselbe doch in der Regel die Verurtheilung nach sich"...

ib. p. 437, n. 8. Cicero pro Ligario 1, 2: habes... quod est accusatori maxime optandum, confitentem reum.

ib. p. 438, n. 2: "Die privatrechtliche Gleichstellung des confessus mit dem iudicatus nicht bloss auf das Privatdelikt, sondern auch auf das öffentliche Strafrecht zu übertragen ist allerdings die schneidige Praxis ebenso geneigt wie die Schuldeclamation. Dafür zeugt sowohl Catos Argumentation hinsichtlich der geständigen Catilinarier (Sallust. Cat. 52, 36 [de confessis, sicuti de manifestis rerum capitalium, more majorum supplicium sumendum] wie das Rhetorenthema: magistratus de confesso sumat supplicium (Seneca controversiae 8, 1; Quintilian declamationes 314)".

בנוגע לעיקרון המשפט האזרחי הנרמז ע"י מומון השווה את המאמר: Confessus pro iudi- cato est, qui quodammodo sua sententia damnatur (Dig. 42, 2, 1). L. Wenger, *Institutionen des römischen Zivilprozessrechts*, München 1925, p. 112-113, 274.

נגד שיטתו של מומון ביקש עכשיו W. Kunkel לקבוע קווים חדשים בתולדות המשפט הקרימינאלי הרומי, והוא הגיע בין שאר דבריו לידי מסקנה, שכבר בימי הריפובליקה היתה לפי דיני המשפט הרומי הודאת הנאשם בתנאים מסויימים מספיקה, כדי לגמור את גור דינו של ה-confessus ולהוציאו להורג. עי' W. Kunkel, *Quaestio, Pauly, Realencyclopädie der klassischen Altertums-wissenschaft*, 24 (1963), p. 755-756. Kipp *והשווה* באנציקלופדיה הנ"ל, כרך ד (1900), 870.

Thesaurus linguae latinae s.v. confiteor

בנוגע למשפטי הנוצרים השווה דבריו של מומון בספרו הנ"ל, עמ' 438: "Bei Gesinnungs-verbrechen macht das Geständnis die weitere Verhandlung im wesentlichen gegenstandslos und genügt dasselbe für sich allein zur Ausfallung des Endurtheils." ib. n. 4: "Die christlichen Schriftsteller machen es ihren Gegnern zum Vorwurf, dass sie auf das Geständnis des Christen hin sofort die Strafe erkennen, während sie es bei anderen Verbrechern nicht ohne weiteres gelten lassen".

עי' Tertullianus, *Apologeticum*, cap. II, 3: sed christianis solis nihil permittitur loqui quod causam purget..., sed illud solum expectatur, quod odio publico necessarium est: confessio nominis. id., ad nationes, lib. 1 c. III, 2: porro sententiae vestrae nihil nisi christianum confessum notant; nullum criminis nomen extat, nisi nominis crimen est. עי' גם מומון במאמרו המפורסם (Histor. Zeitschrift, 1890), Ges. Schriften, III, 394; R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterien-religionen*, 3. Aufl., 1927, p. 111-125.

החקירה מכוונת להכריח את הנאשם שיודה באשמתו – והודאה זו מספיקה להמיתו – או להוכיח במעשים את נאמנותו לפולחן הפוליתיאיסטי.

כבר פליניוס שואל במכתבו הנזכר, אם "השם" הנוצרי בלבד מספיק להעניש את הנאשם, מבלי שיצטרפו לזה פשעים קרימינליים שפלים. וכפי שנלמד מכתביו של טרטוליאנוס ומכתבים אחרים, "ההודאה בשם" (*confessio nominis*) היא המכריעה במשפט הנוצרים. וכך גם במשפטו של ישו.

כאשר נשמע מפיו של ישו עצמו שהוא מודה בשליחותו המשיחית והאלהית, אומר הכהן הגדול: "מה יש לנו עוד צורך בעדים?" וכולם דנו אותו לחיבה (מרקוס יד, סג–סד). או לפי הנוסח אצל לוקאס (כב, עא): "מה יש לנו עוד צורך בעדים? הלא אנחנו שמענו את הדבר מפיו עצמו!" ההודאה במשיחיות האלהית בפי ישו עצמו היא מכרעת, והיא מספיקה, כדי לחייבו בדיון, וכך היא משמשת כדוגמה למאמינים בעתיד, שיודו בנצרותם בלא היסוסים ויקבלו עליהם את הדיון.

העובדה שחקירת ישו בפני הכהן הגדול (המתוארת באבנגליון) התנהלה בהתאם לפרוצדורה הקרימינאלית הרומית – עובדה זו יכולה להיות ידועה תמיד, לולא באו דעות קדומות לערוב את שורת הביקורת המדעית. דרכו של גדול ההיסטוריונים והמשפטנים, תיאודור מומזן – שהוא כוודאי אינו חשוד באפולוגיה נוצרית – עשויה להבהיר את התסבוכת הזאת. במקום אחד של ספרו האחרון והגדול *Das römische Strafrecht* (עמ' 240, הערה 2) דן מומזן על משפט ישו המתואר באבנגליונים – ובצורתו הטהורה ביותר, לדעתו, אצל מרקוס – והניח שמאסרו של ישו וחקירתו ופסק דינו נתבצעו ונחתכו על-פי דיני היהודים⁵⁴. אבל בפרק אחר של אותו הספר דן מומזן על משפטי הנוצרים שמתנהלים בעיקר (על סמך דינוציאציה קודמת) בדרך של חקירת הנאשם, והם נחתכים על ידי וידוי (*confessio*) של הנאשם עצמו; ובהערה הנוגעת לענין זה מזכיר מומזן שפרוצידורה כזו בדרך חקירה (*Verhör*) נתקיימה גם במשפטו של ישו עצמו⁵⁵.

תפקידו של יהודה איש קריות אפשר שמתפרש גם כן בתור *delator* המקבל כסף כפי נוהג מקובל במשפטי רומא. עי' מומזן, *Strafrecht*, 509; קונקל, 735. מאסר החשודים באמצע הלילה נמצא גם במשפט הנאשמים ב-"*Bachanalia*", Livius, 39, c. 17. בכלל קרובה ההנחה שבזמנים הראשונים נהגו לאסור את החשודים בנצרות בחשכה, כי בתור אנשי פולחן של מיסתורין ייחסו להם הרומאים גם אסיפות סתר בלילה, ואכן נהגו הנוצרים להתאסף קודם עלות השחר לתפילה ולהוראה. Plinius ep. X, 96, 7. Tertullianus, *Apologeticum*, II, 6: הסימן היחיד של נוהג יהודי במשפט ישו נמצא בקריעת בגדי הכהן אחרי שמיעת גידוף. אבל פרט זה מוכיח שוב שהמעשה הוא בדוי, כי כידוע אין כאן צורת גידוף כפי מושגי ההלכה מימי הבית.

⁵⁴ Loc. cit., p. 240, n. 2: "Unter den im Ganzen übereinstimmenden u. sicher im wesentlichen auch geschichtlichen Berichten über Jesus Hinrichtung scheint der reinste derjenige des Marcus 14, 64... Die Verhaftung bewirkt die Lokalbehörde (ohne Frage fehlerhaft nennt Johannes 18, 3. 12 dafür den Tribunus u. die Cohorte), u. sie stellt das Verhör an; auch das Delict ist nach jüdischem Recht behandelt.

⁵⁵ ib. p. 404, n. 4: "Die ältesten u. am zuverlässigsten überlieferten Christenprozesse, bei denen durchgängig der Ankläger fehlt, bestehen wesentlich in einem derartigen Verhör, da bei dem Eingeständnis der Beschuldigten von weiteren Beweisen abgesehen wird. So sagt in den Acten der scillitanischen Märtyrer vom J. 180... der Proconsul schliesslich: *perseveras Christianus?* was die Angeklagten bejahen. Aehnliche vom Magistrat selbst angestellte Vernehmungen finden sich in den Acten der Perpetua (c. 6) unter Severus, in denen des Pionius vom J. 250 (c. 19 des griechischen Textes), des Cyprianus vom J. 258 u. sonst. Als Verhör erscheint auch das Verfahren gegen den Apostel

עלינו להסיק איפוא את המסקנה, שתיאור חקירת ישו בפני הכהן הגדול (כפי שהובא אצל מרקוס), נולד על ידי השלכת הפרוצדורה הרגילה במשפטי הנוצרים אל תוך פרשתו, מעשיו וסבלותיו של ישו. וכבר נתעורר אצל מלומדים הרעיון שקיים קשר מסויים בין תיאור משפטו של ישו לבין משפטי הנוצרים. אפילו לפי דעתו של וינטר⁵⁶ נכתב הסיפור של מרקוס על חקירת ישו על ידי נוצרי שביקש להעמיד לעיני הנוצרים, בני עדתו, דוגמה של איש אמיץ לב וקדוש שילמד למובאים בפני פקידי רומי, איך יתנהגו ויעמדו בנסיון בשעת החקירה על ידי השופט הרומי. הרקע המציאותי הריאלי (Sitz im Leben) של חקירת ישו נמצא לפי זה בתולדות הכנסיה הנוצרית הצעירה ולא בתולדות ישו עצמו. אבל אין כאן – כדעתו של וינטר – ענין של הוספה מאוחרת בנוסח מקורי של משפט ישו, אלא מחברו של האבנגליון הראשון שהגיע אלינו תיאר את משפטו של ישו לפי המושגים הידועים לו ממשפטי הנוצרים של זמנו. הוא לקח את טופס הפרוטוקול של אחד ממשפטי זמנו, והכניס אותו למערכת הייסורים של ישו.

במסגרת זו מתפרש גם טיבה של ההכרזה המשיחית שנשמעה מפיו של ישו באזני הכהן הגדול והסנהדרין (מרקוס יד, סא–סב; מתי כו, סד; לוקאס כב, סט מקצר): "ושוב שאל אותו הכהן הגדול ואמר: האתה הוא המשיח בן המבורך? ויאמר ישו: אני הוא, ואתם תראו את בן האדם יושב לימין הגבורה ובא עם ענני השמים". את אופיים של דברים אלה תיאר בוסט (Bousset) יפה באמרו שאינם שייכים למסגרת ההיסטורית המיוחסת להם באבנגליון⁵⁷. תשובתו של ישו היא יצירת הדוגמטיקה הנוצרית. ישו הוא בן-אלהים, "בר אנש"

"...Paulus (act. ap. 25, 7–12) u. das gegen Jesus selbst...". מלאים סתירות ותמהיות. השווה אצל מומון (הג'ל עמ' 239–240, הערה 4) הדברים המשונים על Lynchjustiz מצד היהודים נגד סטפנוס ועל עדותו של Origenes בענין השיפוט הקרימינאלי שבידי הכהנים הגדולים (!). ואמנם אוריגנס מדבר על ה- ἐθνάρχης, כפי שמזכיר מומון בעצמו (בספרו הנוכח, עמ' 120, הע' 4). אבל דרך שיפוטו של נשיא זה, המתוארת אצל אוריגנס, מתקרבת להנהגת דיני נפשות בדרך סתר למתצה, הנהוגה אצל היהודים בימי הביניים, ואין לפרש על יסוד כזה את הפרוצדורה המתוארת באבנגליון, כי האבנגליון מתכוון ליוריסדיקציה בידי כהן גדול וסנהדרין, אלא מומון מערבב אינסטיטוציות מימי האוטונומיה היהודית השלמה – שלא היתה עוד בתוקפה בימי ישו – ונוהג פרוצידורלי, שבכלל היה זר למסורת ישראל. E. Bickermann, *Utilitas crucis*, Revue de l'hist. des Religions, 1935, 169–241, ממשיך בדרכו של מומון ומנסה לפרש בפרוטרוט את סיפורי האבנגליונים בענין משפט ישו במסגרת הסדרים המשפטיים והאדמיניסטרטיביים הנהוגים בקיסרות הרומית, ועל פי זה הכל מתפרש יפה. אמנם שיטה זו אינה עשויה אלא להאיר את דרכי המחשבה של האבנגליונים שנעלמו מהם סדרי המשפט של היהודים ושערכו את סיפוריהם לפי המתכונת של מושגי האדמיניסטרציה השיפוטית הרומית. הרי רובם של הדברים, שהובאו ע"י ביקרמן במאמרו הג'ל, לקוחים ממשפטי הנוצרים בימי הקיסרות הרומית. ביקרמן מגלה במאמר הנוכח את כשרונו הידוע בתור חוקר של האינסטיטוציות ההלניסטיות והרומיות, אבל מתעלם לגמרי – כמו בעלי האבנגליונים עצמם – מכל ידיעה היסטורית ביקורתית בהלכות הסנהדרין של המשנה. בדרכו של מומון הלך גם וגר בדברו על משפט ישו בספרו L. Wenger, *Die Quellen des römischen Rechts*, 1953, 286 sq. חוקר גדול זה של ההיסטוריה המשפטית העתיקה כותב על "משפט לאומי יהודי", מבלי שיהיה מסוגל לעיין במקורות העבריים. גם A. N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law* in the New Testament, Oxford 1963 דן על משפט ישו מנקודת מבט של המשפט הרומי בלבד.

⁵⁶ וינטר בספרו, 24 ו-162 הערה 13.

⁵⁷ W. Bousset, *Kyrios Christos*, 1926, 37: "Die Darstellung bei Mk. 14, 61b [corr. 14,61 sq.] bewegt sich nicht auf geschichtlichem Boden, sondern ist eine Schöpfung christlicher Dogmatik. Nur so verstehen wir auch den hier erhobenen Vorwurf der Gotteslästerung."

של ספר דניאל הבא "עם ענני שמיא" ויושב מימין הגבורה כשופט ביום הדין האחרון. נוסח זה הוא חלק של הדוגמטיקה הנוצרית ונתקבל בצורתו על ידי ה-Symbolum (עיקר האמונה) הנוצרי⁵⁸.

במקום זה רשאים אנחנו להפסיק ולסיים את מחקרנו. המחזה של עמידת ישו בפני הכהן הגדול והסנהדרין הוכח כיצירת הפולמוס והדוגמטיקה של העדה הנוצרית שלאחר חורבן הבית. ואין צורך להמשיך ולדון כאן בשאר פרטי ההשתתפות של היהודים בייסוריו של המשיח ובמעשים המכוערים שנתייחסו ליהדות במסורת הזאת⁵⁹. אלא הכרחי הוא להעיר

Er ist gedacht vom Standpunkt des christlichen Glaubens, für den das Bekenntnis der Gottessohnschaft schon eine metaphysische Bedeutung hatte u. die Behauptung der Gottessohnschaft u. der Gottheit nahe aneinander rückten. Nicht jüdische Rechtsauffassung, sondern christliches Dogma meldet sich hier zum Wort".

רפויים הם לעומת זה דבריו של Bousset-Gressmann, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter, 1926, 268 n. וכדברי דרשן תיאולוגי נראים דבריו של רודולף Otto, Reich Gottes u. Menschensohn, 1934, 188.

בזמן האחרון חזר וטען Ph. Vielhauer – שהקטע – מרקוס יד, סא-סב אינו שייך לזמנו של ישו עצמו, והוא נימק את דעתו בפרוטרוט ובמאמרים שונים: Festschrift für Günther Dehn (1957), 51 s.; Zeitschr. f. Theol. u. Kirche, 1963, 133 s., 154 s.; Zeit u. Geschichte, 1964, p. 159 s. Dankesgabe an R. Bultmann, 1964, p. 159 s. על הנוסח של ה-Symbolum השווה גם: E. Norden, Agn. Theos, 263 s. לפי דעתו של בוסט (Bousset, Kyrios etc. 55) גראית השאלה "האיתה הוא המשיח, בן המבורך" משונה בפיו של כהן גדול. אבל הענין עשוי להתפרש על יסוד ההנחה שהכהן מתואר כמחזיק בידו רשימה של האשמות (elogium) ושאלון מוכן מראש. נוסח ההכרזה המשיחית המיוחסת לישו מתבסס לכאורה על מסורת יהודית שקדמה לו. כי כך נאמר כידוע בתלמוד (הגיגה יד, א; סנהדרין לח, ב): "כתוב אחד אומר כרסיה שביבין די-נור וכתוב אחד אומר עד די כרסון רמיו ועתיק יומין יתיב, לא קשיא אחד לו ואחד לדוד כדתניא אחד לו ואחד לדוד דברי ר' עקיבא. אמר לו ר' יוסי הגלילי: עקיבא עד מתי אתה עושה שכניה חול, אלא אחד לדין ואחד לצדקה". ועי' הפירוש הנכון בחידושי מהרש"א: "שהקב"ה יכין לו כסא וגם לדוד כסא דהיינו למלך המשיח כמפורש בסוף הענין עד די קטילת חיותא וגו' וארו עם ענני שמיא כבר אנש וגו' עליה יהיב שולטן ויקר ומלכות, ואמר בהאי קרא גם שכינ שתי כסאות להיות מוכן אח"כ כסא א' למלך המשיח, מ"מ עתה עתיק יומין יחוד יתיב על כורסיה לדון במשפט כל האומות". לפי מאמר זה של ר' עקיבא יושב המשיח על יד הקב"ה ("מימין הגבורה", כנוסח האבנגליון) ודן את העולם. ביסוד מאמרו של ר' עקיבא מונח אותו הצירוף של מזמור תהילים קי, א ודניאל ז, כמו במאמר האבנגליון. "הגבורה" הוא תואר אלוהי לגיטימי ביהדות "הנורמטיבית", כידוע. ולכל הענין השווה מה שהובא אצל P. Volz, Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neuteamentlichen Zeitalter, 1934, 206–207, 214, 215, 225, 275, 294 חנוך (פולץ, עמ' 214), הרי ספר זה לא נקי מחשד של השפעה נוצרית. ואין כאן המקום להאריך בעיקר הענין. אבל עי' מה שהבאתי במאמרי, הנוכח לעיל (הערה 31), על האסכולוגיה היהודית והנוצרית.

⁵⁸ לפי מרקוס יד, סד מתחילים מיד אחרי פסק הדין של ישיבת הלילה להתעלל בישו! כאן אסתפק להעיר הערה קצרה על פרשת בר-אבא (מרקוס טו, ו-טו, מקבילים). כבר העיר ביקרמן (שם, עמ' 197) שלפרשה זו אין סמך במה שידוע לנו מתולדות האינסטיטוציות של רומא. ועי' בייחוד בראנד, Evangel. Gesch., 94–105. וינטר (בספרו, עמ' 91–98) מבקש להוכיח שהסיפור מבוסס על יסודות היסטוריים מסויימים. נגד דעתו של וינטר – רוצה פלוסר (תרביץ, ל"א, 117) לקשור את הענין של חגיגת הפושע ליום החג במשנה פסחים ח, ו: "וכן מי שהבטיחוהו להוציא מביית האסורים... שוחטים עליהן". אך שם אין ענין לשחרור מעונש מיתא וצליבה. כידוע נזכרו במשנה כמה דינים של מי שיצא מביית האסורים או החבוש בביית האסורים, כגון מועד קטן ג, א-ב; סוטה ד, ה ועוד. פלוסר (עמ' 116, הערה 37) מטריח אפילו את מגילות מדבר יהודה, כדי להוכיח ששם

על קורים אחדים של הסנהדרין ההיסטורית, שהיא שונה כל כך מדמותה של הסנהדרין המתוארת באבנגליונים, ואחריהם גם בספר "מעשי השליחים". הסנהדרין של ישראל, שהלכותיה נמסרו במשנה ושמקום מציאותה הריאלית מושרש בתקופת שליטי החשמונאים⁶⁰, הוא מוסד סקראלי עממי, בית דין של חכמים. הוא מנהל את דיוניו לאור היום, באולם פתוח, בנוכחות ציבור רחב, ונותנים לתלמידי חכמים היושבים לפניו ולקהל אפשרות להביע דעה וללמד זכות, דברי המזכים והמחייבים נכתבים על ידי סופרי בית-דין, וההוכחות נגבות על ידי עדים ולא על ידי אינקוויזיציה והודאת פיו של הנאשם. מוכן שבמסגרת של דיני ישראל אין מקום לאותן ישיבות ולחקירות בלילה המתוארות באבנגליון. המשנה סנהדרין ד, א אומרת: "דיני ממונות דנין ביום וגומרין בלילה, דיני נפשות דנין ביום וגומרין ביום". אבל אין גומרים את הדין לחובה ביום אחד, אלא (סנהדרין ה, ה), "אם מצאו לו זכות פטרוהו, ואם לאו, מעבירין דינו למחר. היו מזדווגים זוגות זוגות, וממעטין במאכל, ולא היו שותין יין כל היום, ונושאים ונותנים בדבר כל הלילה, ולמחרת משכימין ובאים לבית דין". בזמן האחרון ניסה אברהם שליט (קרייט-ספר, ל"ז, 340) להשוות את "המשא ומתן בלילה" הנזכר במשנה לתקירה שנערכה לפי האבנגליון ע"י הכהן הגדול. לפי האמת שני המקרים הם שונים זה מזה ומנוגדים זה לזה. המשא ומתן הנאמר במשנה הוא ענין פנימי שבין אדם לחברו ובין איש לבין עצמו לשם ליבון הבעיה מבחינת ההלכה והמצפון (ע"י מפרשי המשנה, רש"י, רמב"ם ותו"ט). ואין כאן ישיבת בית דין ואין כאן חקירה של הנאשם והעדים. גמר הדין אינו מתקיים אלא ביום המחרת, בדומה לבית דין שבספר החוקים הפלאטוני (856—855) שדורש אפילו דיון של יום שני ושלישי נוסף בטרם שיגמרו את הדין. שונה מן הסנהדרין של ישראל בית הדין היוני הנותן לנאשם לבוא את נאוומו, ואילו אצלנו מוכתחים עניני הנתבע על ידי השתתפות הציבור הרחב המוסמך לדבר בזכותו. אבל בעיקר הדין ניכרת המגמה המשותפת לבעלי ההלכה ולחכם היווני. ב"אפולוגיה" הפלאטונית מתאונן סוקראטיס באוני אנשי אתונה שלא נתקבל אצלם החוק הידוע בעמים אחרים ושלפיו אין גומרים דיני נפשות ביום אחד אלא ממשיכים את הדיון במשך כמה ימים⁶⁰. מכאן נראה ברור שבדומה לספר החוקים הפלאטוני קיימו וקיבלו חכמי ישראל את תקנתם תוך ידיעת הנוהג אצל שכניהם הנכרים, וכך הכריעו וקבעו לעומתם את ההלכה השנויה במשנתנו. ולפי מידה זו צריך לקבוע את מקומם של דיני סנהדרין בהיסטוריה המשפטית בכללה. ויש לדחות מעיקרו את התיאור המוזר שהובא באבנגליון⁶¹.

דומה כמו Barabbas היה מצוי. ולזה בודאי לא היה צורך, כדי למצוא אישור לפרשה הנ"ל (מרקוס טו, ו-יג) שהיא אינה אלא יצירת השנאה.

60. ע"י מה שכתבתי בספרי "ישראל בעמים", 62 ואילך; ציון", יו, 9 ואילך, 17—19, הערה 58; ציון, כו, 130 והערה 30.

60*. השווה, Glenn R. Morrow, Plato's Cretan City, an historical interpretation of the Laws, Princeton 1960, 253—255. [והשווה א.א. הלוי, תרביץ, לו, 191.]

61. ייתכן שניתן למצוא סימנים של פרוצדורה פחות מתוקנת בדינו של "מסית" (משנה סנהדרין ז, י), אבל שם מדובר בפיתוי לעבודת אליילים ממש, ובודאי לא התכוונו האבנגליונים לדבר כזה. דין "זקן ממרא" נלמד בתנאים מיוחדים, שנסיטי לבארם בציון, כו, 130, והפרוצדורה נוקטת בתכלית הקפדנות. המעשה בבת כהן שונתה "והקיפה חבילי זמורות ושרפה" (סנהדרין ז, ב) מתפרש על פי הכלל של "קנאין פוגעין בו" (ט, ו), המקובל אצל כל האומות העתיקות, וכך נוהגים גם בזמן שבטלו (להלכה או מטעמים פוליטיים) דיני סנהדרין (לפי רב יוסף, בבלי סנהדרין, נב היה "בית דין של צדוקים"; אבל זאת היא קונסטרוקציה מאוחרת).

הכלל של "קנאין פוגעין בו" מונח גם ביסוד האזהרה בכתובת הידועה (OGIS, No. 598) המזהירה

הלכותיו של מוסד הסנהדרין הסקראלי, נלמדו בעל-פה – כמו שאר יסודות המשנה – ונמסרו מדור לדור, כדי שיתקיימו בזמנים הכשרים והראויים לכך. וכך אפשר שחזרו לתחייה בשנים האחרונות שלפני חורבן הבית, אחרי שעברו דורות של צמצום כוחם, וכך נתחדשו בצורה משתנית בתקופת יבנה, ואפשר שניסו להחיותו בימי בר-כוכבא במקורו הראשון. אבל לא ניתן להוציא מן האבנגליונים מין עדות לקיומה של סנהדרין בעלת תפקידים פוליטיים ומשטרתיים חילוניים, שהיתה קיימת – לדעתם של ביכלר, צייטלין, קלוזנר, הוניג, וינטר – על יד הסנהדרין הסקראלית המתוארת במקורות העבריים⁶¹. חלוקת סמכויות כזאת – כפי שרוצים להניח המלומדים הנזכרים – לא היתה קיימת במסגרת המוסדות העתיקים, שהיו עשויים לצמצם את פעולתם תחת לחצם של עריצים ומושלים זרים, אבל לא להתבטל מעיקרם. דמות הסנהדרין המתוארת בידי האבנגליונים אינה שייכת למציאות ההיסטורית הריאלית. סיפורי האבנגליונים על ייסוריו של ישו הנוצרי נכתבו בימי זעם ומלחמה על ידי חוג קטן של אנשים, שלא יכלו לדעת את תוצאות דבריהם לדורי דורות. אך לא ניתן לומר ש"גם שנאתם גם קנאתם כבר אבדה". נדמה שעדיין חייבת ההיסטוריוגרפיה היהודית לקיים חובת ביקורת לגבי פרשה זו, המשמשת כאספקלריא מעוקמת להכרעה דתית-היסטורית, שמגדולתה גם ההיסטוריון היהודי לא יוכל להעלים את עינו.

את הגוים שלא להיכנס אל החיל ולפנים מחומת העזרה. עי' ביכלר בספרו על הסנהדרין²²¹, הערה 96. ממה שמסופר אצל יוספוס (Ant. XIV, 175; XV, 369; XVII, 42 s.) על רדיפת החכמים (חברי סנהדרין ופרושים) יש להסיק שלמעשה נצטמצמה מימי הורדוס פעולת הסנהדרין בעניינים של פוליטיקה ושיפוט פלילי. כמעט המקום היחידי אצל יוספוס, שאפשר להביאו כמתכוון לקיומה של "סנהדרין" במובן המדויק, נמצא בסיפורו על משפט הורדוס (Ant. XIV, § 163–176). אבל גם סיפור זה אינו נקי מחשד. שם נאמר (בסעיף 172) – בנאום של Σαυίας – שמעיה או שמאי כביכול – שמי שנתבע לדין בפני הסנהדרין צריך להופיע בבגדי אבל שחורים וראשו פרוע ובהכנעה, כדי לעורר את רחמי השופטים. אבל זה הוא אחד ממנהגי רומא הפסולים שנשתרשו אצלם בדורות האחרונים של ימי הרפובליקה, Mommsen, Strafrecht, 390–391: "die wenig ehrbare Sitte" etc.) מחזקת את צורך להדגיש שדחיית דינו של הורדוס ליום המחרת עי' הורקנוס מטעמים פוליטיים – אינה מתפרשת כלל וכלל על דרך המשנה סנהדרין ה, ה ("מעבירין דינו למחר"). בנוגע לסיפור המובא אצל יוספוס בעניין יעקב, אחיו של ישו, הנשפט עי' חנן הכהן הגדול "הצדוקי" (Ant. 20, 9, 1, § 199–203) כבר הערתי בציון, יו, 18 (בהערה) שכל העניין ראוי להיחשב כאינטרפולציה נוצרית. ועל פרטים אחרים אצל יוספוס, שנתקשרו כביכול בסנהדרין, אין צורך לדון כאן עוד הפעם. אך לא מיותר לחזור ולהעיר שהדברים שהובאו בתלמוד בבלי בקשר לדינו של ישו הם ענייני מסורת פולמוסית מאוחרת לתקופת התנאים, ופרופ' יוסף קלוזנר ז"ל לא היה צריך לפתוח את ספרו על ישו הנוצרי בפרק "המקורות העבריים". כי אין כאן "מקורות". ועי' לעיל הערה 25. וכבר נאמרו עיקרי הדברים אצל M. Joel, Blicke in die Religionsgeschichte, II (1883), 54 s.

⁶¹ עי' דברי פינקלשטיין, התקופה ל (ניו-יורק תש"ו), 706: "אי-אפשר לפשר... ולומר שהיו שני בתי דינים... כל ההשערה של החוקרים הנ"ל וזה לרוחם של אבותינו שלא הבדילו בין עניני דת לעניני ממשלה". עי' S. B. Hoenig, The Great Sanhedrin, p. 165.

נספח

הסנהדרין ושאר עניני ישראל בספר "מעשי השליחים"

ספר "מעשי השליחים" נחשב עד היום כספר המשמש כעדות היסטורית נאמנה לקיומה ולפעולתה של הסנהדרין. אמנם בדרך כלל נתעזרה מהימנותו ההיסטורית של הספר המעניין על ידי מחקרים ביקורתיים שנכתבו במשך מאה ושלשים שנה על ידי תיאולוגים פרוטסטנטים ופילולוגים קלאסיים מצויינים⁶². מלאכה ביקורתית זו הביאה למסקנה, שבידי בעל "המעשים" היו יסודות היסטוריים מעטים של מסורת בעל-פה ושל רשימות בכתב (ביניהן "איטיגריום", סדר מסעותיו של פאולוס האפוסטולוס) שקשר אותם המחבר ביחד והשלים אותם על ידי סיפורים בדויים משלו ועל ידי נאומים שהם בעיקר יצורי הדמיון של המחבר עצמו. חלק מן הביקורת שהובעה על ידי המחקרים הנזכרים נוגע ישירות בהיסטוריה הפנימית של היהודים, אך בכמה נקודות אנחנו חייבים להמשיך את קווי הביקורת ולהסיק מסקנות שלא היו מענינם של המלומדים האלה.

כפי שנראה להלן, לא היו בידי בעל "מעשי השליחים" ידיעות מספיקות בדיני ישראל ובעניני בית המקדש. כדרכו של ישו באבנגליון נכנסים האפוסטולים אל בית המקדש (τὸ ἱερόν) ויוצאים כאילו אין שום מחיצות וטבילות. בארבעה פרקים של ספר "מעשי השליחים" הועמדה הסנהדרין במרכז הדיונים. בפרק ג, א – ד, לא, מסופר הקונפליקט הראשון שהתלקח בין הסנהדרין לבין פטרוס ויוחנן השליחים בגלל ריפוי של פיסח בשמו של ישו. בעוד שהאפוסטולים מדברים אל העם הנאסף ב"אולם של שלמה" שבהר הבית, ניגשים אליהם הכהנים (οἱ ἱερεῖς) והקצין (στρατηγός) של בית המקדש והצדוקים ושמים אותם במאסר. וביום המחרת (ד, ה) מתאספים המנהיגים (ἄρχοντες). הזקנים, הסופרים והכהנים ושואלים אותם: בכח מי ובשם מי עשיתם זאת? המחבר מזכיר את הכהנים בשמותיהם. שנים מהם, אנטוקיאפאס, הם יצוריו של "לוקאס" שהשתמש גם באבנגליון שלו (ג, ב) בשמות אלה לצרכי הכרונולוגיה המדומה שלו. השמות יוחנן ואלכסנדרוס, נראים במקום זה כבדויים⁶³. לכאורה בעלי המשרות הנזכרים הם – לדעת המחבר – חברי הסנהדרין שמקום ישיבתה נזכר להלן (ד, טו). הצדוקים הם – לפי "מעשי השליחים" – היוזמים המצווים לאסור את השליחים, כי הם (הצדוקים) היו נרגזים במיוחד על השליחים שהורו את הבשורה של תחיית המתים המקיימת בישו הנוצרי. כבר בפרק זה מופיעה ההנחה שהצדוקים, היושבים לכאורה בסנהדרין, הם המתנגדים העיקריים לנוצרים, ואילו הפרושים היו נוטים ליחסים נוחים יותר. זאת היא הקונסטרוקציה של בעל "המעשים" המתפרשת והמפורטת בפרקים הבאים. הרפואות בשמו של ישו הנוצרי גרמו, כידוע, למתיחות בין חכמי המשנה לאחר חורבן הבית. הפרשה הנדונה כאן בספר "המעשים" מסתיימת באזהרה שמזהירים מנהיגי היהדות את האפוסטולים שלא ידרשו ולא יורו להלן בשמו של ישו. פרשה שניה ודומה במקצת חוזרת ב"מעשי השליחים" ה, יב–מב. בגלל מעשי ניסים,

⁶² עיי' בדרך כלל E. Haenchen, Die Apostelgeschichte, Göttingen, 1956, עם מבוא מפורט (עמ' 106–1); M. Dibelius, Aufsätze zur Apostelgeschichte ed. H. Greeven, 1953; The Beginnings of Christianity, ed. by F. J. Foakes Jackson and Kirsopp Lake, London, 1920–1933.

⁶³ עיי' מה שכתב Haenchen עמ' 183 בשמו של Loisy, Les actes des apôtres, 1920, p. 242 s. ספר זה אינו ביד.

שנעשו בידי האפוסטולים, קמים נגדם "הכהן הגדול וכל אלה שהם אתו, היא כת הצדוקים". הם שמים את האפוסטולים במאסר. מלאך מן השמים פותח לשליחים את שערי הכלא, הם דורשים שוב בהיכל ברכים. "הכהן הגדול ואלה אשר אתו" מכנסים את "הסנהדרין ואת כל זקני בני ישראל": *τὸ συνέδριον καὶ πᾶσαν τὴν γερουσίαν τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ*. בצורה חגיגית כזאת – המודגשת על ידי הבאת הכתוב שמות יב, כא בתרגום השבעים – מציג המחבר בפני הקורא את המוסד הסקראלי העליון של היהודים, את הסנהדרין, שבתוכה תופסים הצדוקים מעמד מכריע⁶⁴. האפוסטולים, ששוחררו מן המאסר בדרך נס, מובאים שוב בפני הסנהדרין. הכהן הגדול חוזר ומוזהיר אותם בגלגל הטפתם הנוצרית. פטרוס משיב בנאום של אני מאמין נוצרי. ואז קם בסנהדרין פרושי (Φαρισαῖος) בשם גמליאל, מורה הוראה (νομοδιδασκαλος) מכובד בעיני כל העם; הוא מצווה להרחיק את השליחים ממקום ישיבת הסנהדרין, וגוואם את נאומו ההיסטורי המפורסם בדברו על המתפארים בשליחות שקדמו לישוע⁶⁵ ובכשלו, ומסיים: אם מאדם יצא הדבר, הוא יופר, ואם מאת אלהים הוא, לא תוכלו להפר אותו. פן תמצאו גלחמים באלהים (θεομάχοι – והוא מונח יווני). ואחרי נאום זה פטרו הסנהדרין את האפוסטולים במלקות ואזהרה⁶⁶.

הפרשה השנייה הזאת של הבאת השליחים בפני הסנהדרין מעוררת כמה בעיות וקושיות, וכבר העירו על כך המלומדים, אך לא הסיקו את כל המסקנות המחייבות בעניני היהדות. גמליאל הוא היחיד מבין חכמי ישראל שנזכר בכתבי ה"ברית החדשה" בשמו. אך למעשה לא היה ידוע לבעל ה"מעשים" אלא שמו בלבד. נאומו הוא יצור דמיוני של "לוקאס". הנטייה "הפרו-נוצרית", המיוחסת לגמליאל בנאום זה הוכחה – כפי שהעיר כבר פ' כר' בואר⁶⁷ – ע"י בעל ה"מעשים" עצמו, כי להלן נזכר אצלו אותו גמליאל כמורה של שאול איש טרסוס, שקם תחילה כרודף אכזרי של הנצרות, ואילו כאן מיעץ גמליאל למתינות וסבלנות כלפי התנועה הדתית החדשה. בואר הביע גם את דעתו שקשה לקבל כעובדה היסטורית את דברי ה"מעשים" בענין הניגוד בין צדוקים ופרושים בתוך הסנהדרין, אלא מאוחר שדרשתם של השליחים מתכוונת בעיקר לתורת תחייתו של ישו, נמצאו הצדוקים, הידועים מימי האבנגליון ככופרים בתחיית המתים, כראויים ביותר להיראות כמתנגדים החריפים של תלמידי ישו. זאת היא הבעיה שתעסיק אותנו גם להלן. ואנחנו רשאים להמשיך

64. Haenchen (עמ' 208, הערה 1) מעיר על הכהנים – שבכלל אינם נזכרים כאן (ה, כא) בשם, אלא רק בפרשה הקודמת (ד, ה) –: "קאיאפאס היה צדוקי" – הנחה רווחת, אבל בלתי מבוססת לגמרי; אם אנס (Hannas!) היה צדוקי, איננו יודעים, [בכלל איננו יודעים, אם כהן בעל שם משונה כזה היה קיים!]; ואחר כך הוא מזכיר את חנן השני שהצטרף לכת הצדוקים לפי יוספוס, קדמוניות כ, 199 – וכבר הוכחתי שאין ערך לאינטרפולציה זו – ולבסוף הוא מסיק: וזה מתנגד להנחה שכל הכתנים הגדולים היו צדוקים. וכך הוא פוגם בספרו המצויין ע"י השערות כאלה שאין להן שחר. דברים כאלה שייכים לסוג של gelehrten Roman שעליו מדבר מחבר זה עצמו (בעמ' 257 של ספרו).

65. על הבלבולים ההיסטוריים שבנאום זה דנו רבים (ע' באחרונה Haenchen, p. 215), ואינני צריך להתעכב בזה.

66. Jeremias, Z.N.W., 36 (1937), p. 205–212 רוצה להוכיח ששתי הפרשיות ב"מעשי השליחים" ד, א–כב; ה, יז–מב מתפרשות יפה על-פי דיני סנהדרין של ישראל, ועל סמך זה הוא מבקש לפטור את שתי הפרשיות האלה מן הטענה שהן Dubletten, כלומר חזרות על אותו נושא במילים שונות. אבל ידיעותיו של החכם הנוכח אינן מספיקות, כדי להוכיח את כוונתו. קשה למצוא בפרקים אלה סימנים לידיעת ההלכה. אותו הדבר בנוגע לדעתו של חכם זה (במאמרו, עמ' 212) בענין התנהגותו של שאול (פאולוס) רודף הנוצרים ב"מעשי השליחים" ט, א.

67. F. Chr. Baur, *Paulus, der Apostel Jesu Christi*, ed. Eduard Zeller, I 1866, p. 41.

בשיטת הביקורת ולאמר שהרקע האמיתי לסיפורים אלה הוא בהתנגדותם של נציגי היהדות לרפואות ולשאר מעשי נסים שקיימו בשמו של ישו הנוצרי, ואילו הסנהדרין ופילוגה לכתות מהווים רק את המסגרת החיצונית, שבדה המחבר מלבו, ואין להסיק מכאן מסקנות על קיומה של הסנהדרין ועל פעולתה באותם הזמנים.

הפרק השלישי, הקשור בסנהדרין, – המרטריון של סטיפנוס (מעשי השליחים ו, ח ואילך) ונאומו הגדול – הוא בעיקרו מעשה ספרותי פרופאגאנדיסטי לאמונה הנוצרית. כיסוד הפרשה שימשה לכאורה מסורת על התעוררות בין יהודים, בני העדות ההילניסטיות בירושלים, נגד סטיפנוס, ועל מותו של סטיפנוס שנגרם בקשר לכך. הפרוצדורה המשפטית היא בדויה. היהודים ההילניסטים מסיתים את "הזקנים והסופרים" ומביאים את הנאשם אל הסנהדרין ומעמידים נגדו עדי שקר, המעידים בו שאמר דברים נגד תורת משה ונגד ההיכל, והכהן הגדול פותח בחקירתו. הדבר ברור וידוע שבעל "המעשים" לקח לדוגמה את משפטו של ישו המתואר באבנגליון – אלא משפטו של סטיפנוס מסתיים במעשה לינך וסקילה, שלא כדרך ההלכה, ואין צל של אמת בכל תיאור הפרוצדורה הזאת, מלבד השנאה והקנאה, שרחשו בעלי המסורת הזאת ליהודים. המחבר מוסיף פרט הלקוח מן הספרות היוונית: העדים שרגמו את סטיפנוס באבנים פשטו את בגדיהם⁶⁸ (!) ושמו אותם לרגלי בחור אחד ושמו שאול (ז, נח). על ידי זה הוכנס שאול – הוא פאולוס – לתוך סיפורי "המעשים". שאול זה היה אחד הפעילים הנמרצים ברדיפה הגדולה שנגזרה אז על הכנסייה הנוצרית אשר בירושלים (ח, א–ג). כך אומר בעל "המעשים", אבל יש לשאול אם הרדיפה הגדולה הזאת שייכת למציאות ההיסטורית? בכל אופן המרטריון של סטיפנוס לא יוכל לשמש כהוכחה לקיומה של סנהדרין של ישראל הדנה דיני נפשות⁶⁹.

כידוע וכאמור מתאר בעל "המעשים" את שאול כרודף אכזרי של הכנסייה הנוצרית הצעירה, עד שזכה לחזון ישו בעיר דמשק. וכידוע כמו כן, מופרכים הסיפורים האלה על ידי דברי פאולוס עצמו באגרת אל הגלטים א, יג–יד. לפי דבריו שם היה רודף את הכנסייה (τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ), אבל כנראה בארץ מולדתו בלבד, ולא בירושלים⁷⁰, כי לשם הוא הגיע רק אחרי התנצרותו. לפי ספר "המעשים" (ט, א–ב) קיבל שאול מן הכהן הגדול אגרות לדמשק אל בתי הכנסיות, כדי שיאסור אנשים ונשים השייכים ל"דרך"

⁶⁸ Acta 7, 58. ענין זה חוזר להלן Acta 22, 23. כמובן אין כאן שמץ של מסורת מהלכות ישראל אלא נוהג יווני. עי' Cadbury, Beginnings, V, 269 s; Haenchen, p. 566, n. 2. הלשון καὶ ἐκβαλόντες ἔξω τῆς πόλεως לוקאס ד, כט.

⁶⁹ ויגמר מנסה להביא את המרטריון של סטיפאנוס כהוכחה לקיומה של סנהדרין הדנה דיני נפשות: P. Winter, On the Trial of Jesus, 76; 192, n. 3. אבל עי' לעומת זה את מסקנות הביקורת אצל Jackson-Lake, Beginnings, II (1922), p. 148 s.; Haenchen, App., p. 237–258. שונה באופיה מסיפורי רדיפה כזו היא הידיעה במעשי השליחים יב, א ואילך, שלפיה שלח (בתחילת שנת 44 לספ"ה?) המלך הורדוס (אגריפס) את ידו באחידים מאנשי הכנסייה (הנוצרית) והרג את יעקב אחי יוחנן (בן זבדי) בחרב, וכאשר ראה שהדבר רצוי בעיני היהודים, אסר גם את פטרוס, שהצליח לברוח מן הכלא בדרך נס. כאן בכלל לא נזכר נציגיהם הרשמיים של היהודים, לא סנהדרין ולא כהנים גדולים ולא פרושים (בניגוד לדעות שהוזכרו אצל Haenchen, עמ' 57 ועמ' 331). E. Schwartz, Zur Chronologie des Paulus, Nachrichten der Gesellsch. der Wiss., Göttingen, Phil.-hist. Kl., 1907, p. 283: "In ihrer Wut brachten die Juden den König dazu loszuschlagen" etc.

⁷⁰ Mommsen, Die Rechtsverhältnisse des Apostels Paulus, ZNW, 2, 85 s., Ges. Schr., III, 435 s, E. Schwartz, Zur Chronologie, 275, Haenchen, 275–276.

(הנוצרית) ויביא אותם לירושלים. הוא קבל סמכות מן הכהנים הגדולים לאסור את כל אלה הקוראים בשמו של ישו (ט, יד). אותם הדברים חוזר ומפרט פאולוס – לפי "עדותו" של בעל "המעשים" – כנאאמו שנאם בשעת משפטו בירושלים (כב, ג ואילך) ואחר-כך בפני אגריפאס המלך בקיסריה (כו, י ואילך). כל הדברים האלה הם פיקטיביים והם מוסיפים להטיל ספק בכל עניני הסנהדרין המסופרים ב"מעשים". וכן מתבטלים – כאמור לעיל – דברי הספר הזה (כב, ג) שהשליח הנוצרי הגדול למד וישב בנעוריו לרגליו של גמליאל⁷¹. לבסוף נדונו עניני סנהדרין בספר "המעשים" בקשר לעלייתו האחרונה של פאולוס לירושלים. כדי להוכיח את נאמנותו למסורת יהודית, משתף פאולוס את עצמו במצוותם של ארבעה יהודים שחל עליהם נדר של נזירות. הוא קיבל על עצמו את ההוצאות, "כדי שיגלחו את ראשם" ויקריבו את קרבנם, ואף טבל (ἀγνισθείς) כדי, מקודם שנכנס לעזרה⁷², הסיפור הזה על השתתפותו של פאולוס בקרבן הנזירים מבוסס לכאורה על מסורת קדומה. בניגוד לתורתו והטפתו בתפוצות מופיע האפוסטולוס בירושלים כמקיים את מצוות היהדות בפרהסיא. קל להבין שהיהודים, שבאו מ"אסיה" ושהכירו את מעשי פאולוס, עוררו רעש והפיצו את השמועה שפאולוס הכניס נכרי אל בית המקדש. לרגלי השמועה הזו התקהלו האנשים והוציאו את פאולוס בכוח מבית המקדש, ומיד נסגרו השערים של בית המקדש (מעשי השליחים כא, ל; ἐκλείσθησαν αἱ θύραι; ⁷³).

בגלל המהומה, שנגרמה על ידי התנהגותו של פאולוס, מתערב הקצין הרומי (χίλιάρχος) אורס (τῆς σπειρης, tribunus militum), אורס את פאולוס, ולבסוף הוא נותן לו רשות לנאום באוזני היהודים, כשהוא (פאולוס) "עומד על המעלות" (של הר הבית?). הנאום שבעל "המעשים" שם בפי השליח, אינו דבר התנצלות כלפי היהודים, אלא נאום פרופא-גאנדיסטי לאמונה הנוצרית כלפי חוץ. פאולוס חוזר ומספר את דרכו שהובילה אותו מרדיפת הנוצרים עד להתנצרותו בכוח החזון שראה בדמשק, ומוסיף שעכשיו בעמדו בתפלה בבית המקדש (!) זכה לראות שנית את "האדון" שציווה אותו ללכת ולהביא את הבשורה הנוצרית אל הגויים. מובן שדברים כאלה לא היו מכוונים לאזני הקהל היהודי, שהוא עמד בפניו. אך אפשר להבין את זעם ההמון היהודי שקם להרוג את האיש הבא בכל אופן להטיף לפניהם את בשורת הנצרות.

הקצין הרומי מציל את פאולוס מידי העם הפרוע, וביום המחרת הוא מצווה (!) שיתכנסו "הכהנים הגדולים וכל הסנהדרין" לשיבה (מעשי השליחים כב, ל). כבר תמהו מלומדים ושאלו, איך ייתכן שקצין רומי פשוט יצווה להושיב את הסנהדרין בישיבה⁷⁴. לעומתם

71. בענין זה הובעו ספקות גם ע"י בולטמן Theologie des Neuen Testaments, 1958, p. 188.
72. מעשי השליחים כא, כג–כו. הדברים מתיישבים עם ההלכה, כפי שהעירני אברמסון; ועי' י' נ' אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, עמ' 384. בילרבק, ב, 757 והיוכן (Haenchen), עמ' 548–549 נתקשו בלשון ἀγνισθεῖτε σὺν αὐτοῖς, אבל המדובר הוא כנראה בטבילה, המוטלת על כל איש מקודם שיכנס לעזרה (עי' משנה יומא ג, ג ומפרשים). וכך ניתן בכל אופן לחזק את מסקנתו של הינכן (עמ' 548) שבעל "המעשים" לקח את המעשה הנדון ממסורת קדומה (אפשר מן ה"איטנרירום").

73. אפשר שגם ענין זה שייך ליסודות ההיסטוריים של הסיפור. השווה פסחים פ"ה, מ"ה: "נעלו דלתות העזרה".

74. cf. E. Schwartz, Zur Chronologie, p. 288; Dibelius, 179; Haenchen, 573.
R. Taubenschlag, Le procès de l'apôtre Paul en lumière des papyri (Cracovie, 1919); Opera Minora (Warszawa, 1959), II, 721 s. Cadbury, Beginnings of Christianity, V, 300–305. Sherwin-White, Roman Society, etc. in the NT, p. 54; 67.

ביקשו היסטוריונים ומשפטנים לחזק את אמתת הפרוצידורה על יסוד הנוהג בפקידות ההליניסטית והרומית. אך ברור הדבר, שבעל "המעשים" מפרז, כשהוא מדבר על כינוס "הכהנים הגדולים וכל הסנהדרין". אין ספק שכאן – כמו במקומות הקודמים של הספר, וכדרך האבנגליון במשפט ישו – מתכוון בעל "מעשי השליחים" בהגדרתו התגנית ל"סנהדרין גדולה של ישראל" הידועה במשנה כמוסד סקראלי עליון מימי האוטונומיה המדינית. אך המליצה הגבוהה של בעל "המעשים" לא היתה הולמת אסיפה פשוטה שנתכנסה תחת הנהגתו של קצין רומי או אפילו תחת הנהגתו של הפרוקוראטור הרומי עצמו. המוסד שבפניו הובא פאולוס לדין לא היה אלא חוג של מנהיגים ומיוחסים, *δυνατοί*, כלשון בעל "המעשים" במקום אחר (כה, ה) וכלשונו של יוסיפוס בכמה מקומות, ומסתבר שראש המדברים היה הכהן הגדול. למעשה לא היתה בידי נציגי היהדות היכולת לעשות שום דבר על דעת עצמם נגד איש שבא להתעלל בגלוי במסורת הדתית של עמו. והקורא יבין את חומרת הענין, כשיזכור מאורעות דומים בעיר יוונית, כגון אתונה במאה החמישית והרביעית. ומתמיה הוא מהלך הדיונים בפני ה"סנהדרין" המדומה. פאולוס מתחיל לדבר. חנניה, הכהן הגדול, מצווה להכות את פאולוס על פיו. פאולוס מגיב – לכאורה בלשון "אלה הכתובה בתורה" – ואומר "יככה אלהים" (דברים כח, כב; משנה שביעות ד, יג)⁷⁵, "הקיר המסוייד" (*τοῖχε κεκονιάμενε*). לשון גנאי זה מזכיר את דברי האבנגליון של מתי כג, כז הממשיל את "הסופרים והפרושים" "לקברים מסויידים" (*τάφοις κεκονιάμενοι*)⁷⁶. הביטוי הושאל איפוא מאוצר הלשונות הטיפולוגיים של הפולמוס האבנגליסטי המאוחר – וצריך לתרגם: "ציון מסוייד" (של קבר) – ואינו יכול לשמש להגדרת אופיו המיוחד של חנניה הכהן הגדול, אלא כדרך בעלי הפולמוס ההם, רוצה גם המחבר שלנו לציין את הכהן היהודי כאיש שאין תוכו כברו, כי הוא בא לשפוט את פאולוס על פי דיני התורה ועושה מעשה שלא כדין, כשהוא מצווה להכות את הנאשם. אפשר להניח כיסוד היסטורי שקרה באמת איזה מקרה של התנגשות בין פאולוס לבין חנניה כהן גדול, איש, שלפי תיאורו של יוספוס לא היה נקי לגמרי מפגם של אלימות, אבל בעיקר פעל לטובת כל בני עמו, ובגלל עמדתו הפשרנית נהרג לבסוף על ידי הקנאים. מובן שמנהיגי היהדות לא יכלו להעלים את עיניהם מפני חילול הדת הכרוך בהתנהגותו של פאולוס. אבל פיקטיבי בהחלט נשאר מה שמסופר להלן על המשא ומתן בפני הסנהדרין. פאולוס מניח שהסנהדרין מפולגת בין צדוקים ופרושים, והוא מתכוון לנצל את מחלוקת הכיתות לטובתו. הוא צועק באזני הסנהדרין דרין שהוא פרושי, בן פרושים, ונתבע לדין בגלל אמונתו בתחית המתים. ואז קמה בסנהדרין מהומה וצעקה בגלל המחלוקת באמונה שבין שתי הכתות. "אחדים מבין הסופרים של כת הפרושים" טוענים: לא מצאנו שום דבר רע באיש הזה. והנאשם הוצא עוד הפעם בכוח הקצין הצבאי מידי הסנהדרין.

דברים אלה בדה ללא ספק בעל "המעשים", כפי שהכירו המלומדים מימיו של F. Chr. Baur ואילך. אשמתו האמיתית של פאולוס היתה שהסית והסיר את היהודים שבתפוצות מתורת משה והורה שלא יהיו חייבים למול את בניהם וללכת במנהגי האבות (כא, כא).

⁷⁵ Haenchen, 571.

⁷⁶ הקשר בין שני הביטויים (אצל מתי וב"מעשי השליחים") נקבע ע"י הינכן, E. Haenchen, Z.Th.K., 48 (1951), p. 50: Vermutlich war "geweisste (Grabes-) Wand" ein gängiges jüdisches Schimpfwort. אבל לפי האמת הביטוי לא היה לשון גנאי יהודי, אלא אנטי-יהודי. בספרו על "מעשי השליחים" (1956), עמ' 571 חזר בו Haenchen כנראה מפירושו הקודם – בלי צדק. ונראה שבעל "מעשי השליחים" לא התכוון אל הכתוב ביחזקאל יג, ייב כפי שנוהגים לפרש.

ושהוא דרש ודיבר בכל מקום נגד האומה ונגד התורה ונגד בית המקדש (כח, כח). ואילו עכשיו, בנאומו בפני ה"סנהדרין", טוען "פאולוס" שהוא נתבע לדין בגלל אמונתו בתחיית המתים וכי אמונתו זו היא אמונתם של חלק חשוב בתוך הסנהדרין עצמה⁷⁷. הקושיה המתעוררת כאן נפתרת יפה על ידי הנחתם והצעתם של מלומדים אחרונים⁷⁸. הנאום ששם בעל "המעשים" בפיו של פאולוס אינו מכון כנגד המצב המציאותי של הנאשם העומד בפני סנהדרין של ישראל, אלא נאום זה נתחבר על ידי בעל "המעשים", כדי להצדיק את עמדתם ההיסטורית של הנוצרים בתוך אומות העולם. הוא רוצה להוכיח שהנצרות היא יורשתה של תורת ישראל בדרך של רציפות וירושה לגיטימית, וכי האמונה בתחיית המתים, המוחזקת בידי הפרושים, היא גם האמונה המקיימת קיום סופי על ידי אמונתם במשיח הנוצרי שקם לתחייה אחרי מותו.

שלוש פעמים מביא בעל ה"מעשים", לפי שיטתו, את ענין הצדוקים ואת כפירתם בתחיית המתים, כגורם עיקרי להתנגדות היהודים לאמונה הנוצרית. אין טעם ואין אמת בקונטרסוקציה היסטורית כזאת. דמותה של הסנהדרין המפולגת לשתי כתות של פרושים

F. Chr. Baur, Paulus, I, 231 s: "Dass die Erscheinung des Apostels in Jerusalem tumultu-⁷⁷ arische Auftritte veranlasste, in welchen er zwar durch die römische Militärgewalt in Jerusalem aus den Händen der Juden errettet wurde, aber dagegen in die römische Gefangenschaft kam, ist ohne Zweifel der thatsächliche Hergang der weiteren Erzählung, aber es ist dieses im Grunde auch das Einzige, was sich mit Sicherheit aus ihr erheben lässt... Wenden wir uns sogleich zu der Hauptszene dieser mit einem gewissen dramatischen Interesse sich entwickelnden Darstellung, zu dem Verhör des Apostels vor dem Synedrium (23, 1-10), wie unwahrscheinlich und undenkbar, ja selbst wie unwürdig des Apostels ist hier alles. Am meisten muss der Kunstgriff auffallen, dessen sich der Apostel bedient haben soll, die das Synedrium bildenden beiden Parteien der Sadducäer und Pharisäer in Streit mit einander zu bringen, und durch diesen Streit nicht nur die Aufmerksamkeit und und Leidenschaft des Synedriums von sich abzulenken, sondern auch das Interesse des einen Theils für sich zu gewinnen... (235s) Wie lässt es sich also denken, dass die Pharisäer, während sie im Synedrium als Richter dem Apostel gegenüberstünden, als die Verfechter seiner eigenen Sache auftraten, dass sie über dem leeren Schein der Identität seines Glaubens mit dem ihrigen das was ihnen gerade als Pharisäern das Anstößigste an dem Apostel sein musste und der eigentliche Anklagepunkt war, die Untergrabung der Auctorität des Gesetzes und die ihm schuldgegebene Entweihung des Tempels als etwas höchst Indifferentes u. keiner weitem Erwähnung Werthes betrachteten? Alles dieses ist im höchsten Grade unwahrscheinlich und beweist so klar als irgend etwas, dass diese ganze Verhandlung vor dem Synedrium, in der Gestalt, in welcher wir sie hier vor uns haben, eine von dem Verfasser der Apostelgeschichte angelegte Scene ist, bei welcher nicht einmal auf die Charakterwürde des Apostels die schuldige Rücksicht genommen ist. Deswegen darf es nun auch offen gesagt werden, dass auch das die tumultuarische Verhandlung eröffnende Vorspiel zwischen dem Apostel und dem Hohepriester etwas des Apostels so Unwürdiges ist, dass man einer Kritik, die den Apostel von diesem Flecken seines Charakters mit gutem Grunde zu befreien weiss, Dank wissen sollte..." E. Meyer, Ursprung u. Anf. d. Christentums, III, 66: "Die Scene ist so anschaulich geschildert und so echt jüdisch — wir sehen die Rabbiner vor uns, wie sie mit Gestikulationen u. Geschrei aufeinander losfahren, dass es wirklich schwer zu begreifen ist, wie man ihre Realität hat bestreiten können".

.Dibelius, Aufs. z. Apg., 198 sq., Haenchen, Apg., 575-576 .78

וצדוקים היא יצירתו של "לוקאס", בעל ספר "מעשי השליחים". אחרי שמצאנו שכל הסיפורים האלה על עמידתו של פאולוס בפני הסנהדרין הם צרור של סתירות ופנטזיות, לא נוכל לקבל אותם כעדות היסטורית לפעילותה של ה"סנהדרין" בדור האחרון שקדם למרידה הגדולה של העם היהודי נגד הקיסרות הרומית.⁷⁹

אין תפקידנו כאן להאריך ולדון בהמשך משפטו של פאולוס בקיסריה. בתחילת המשא ומתן שם, בפני הפרוקוראטור פליקס, מופיע עדיין חנניה, הכהן הגדול, בלוויית "כמה זקנים" ובצירופו של עורך דין (ῥήτωρ) נכרי ("מעשי השליחים" כד, א), שהוא הדובר והמביא את טענות היהודים לאזני הפקיד הרומי הגבוה.⁸⁰ ועוד הפעם בזמן ביקורו של Festus בירושלים מביאים הכהנים הגדולים וראשי היהודים (οἱ πρῶτοι τῶν Ἰουδαίων) את תלונתם לפני הפרוקוראטור החדש ומבקשים ממנו לעשות עמהם חסד (!) ולשלוח את פאולוס שוב לירושלים (כה, א ואילך). כפי שמוסיף בעל ה"מעשים", התכוננו היהודים להתנפל על פאולוס מן המארב ולהמיתו בדרך. ואמנם פסטוס השיב שנציגי היהודים (οἱ ἐν) ὅμην δυνάτοί יוכלו לרדת לקיסריה ולהשמיע שם את תביעתם נגד פאולוס. ואחרי שחזר פסטוס לקיסריה, ישב לדין על ה"בימה" (כסא המשפט), ויצו להביא לפניו את פאולוס, "והיהודים שירדו מירושלים סבבוהו והשמיעו נגד פאולוס האשמות רבות וקשות אשר לא יכלו להוכיח". פסטוס שאל את פאולוס: "האם אתה רוצה לעלות לירושלים, ולהישפט שם לפני (או תחת הנהגתי; εἰ ἐπ' ἐμοῦ) על ענינים אלה?" (כה, ט). פאולוס הצהיר שהוא רוצה להיות נידון בפני הקיסר, והפרוקוראטור הסכים לדרישתו. פסטוס לא הציע להעביר את משפטו של פאולוס לידי בית דין של ישראל. אבל פאולוס רצה למנוע שיחזירו את דינו לירושלים, כי שם יכלו היהודים להשפיע על מהלך הדיונים גם כשיתנהל המשפט תחת הנהגת הנציב הרומי. הסנהדרין לא נזכרה בכל הפרשה המאוחרת הזאת. מאז הבאתו של פאולוס לקיסריה ואילך, לא נזכרה הסנהדרין בתור בעלת סמכות משפטית ולא בתור מוסד פוליטי עליון, שבשמו יכלו נציגי היהודים לעשות את שליחותם בפני פקידי רומא או בפני אגריפס המלך. כל כבודה של הסנהדרין נדף כחלום אחרי ששימש למחבר הנוצרי לצרכים המגמתיים שלו.

79. עי' לעומת זה דברי אורבך בהרצאתו הנוכרת (עמ' 40 בהערה) על קיומה (של סנהדרין) "העולה גם מתיאור משפטו של פאולוס (ראה וינטר) וכו'. וינטר בספרו עמ' 76 ואילך משתדל להוכיח את קיומה של הסנהדרין ואת זכותה לדון דיני נפשות בין השאר גם על סמך הפרקים האמורים ב"מעשי השליחים" המוקדשים למשפטו של פאולוס. בעמודים אלה מתעלם וינטר אפילו מדברי הביקורת שהובעו בספרים המצוטטים על ידו. וינטר מסתמך בין השאר (בעמ' 86) על דברי פאולוס בנואמו הבדוי (בספר "המעשים" כו, י), שבכוח הסמכות שקבל מן הכהנים הגדולים אסר כמה מן ה"קדושים" והטיל את אבן ההצבעה (Ψήφον) בעד הריגתם. אמנם וינטר מודה שהנאום הוא בדוי, אך עדיין מקיימת אצלו השקפתו של "לוקאס" שבידי הסנהדרין היתה הרשות לדון דיני נפשות, והשקפה זו היא עדות היסטורית בעיני וינטר! אך סיפור זה חוזר כאמור ב"מעשי השליחים" שלוש פעמים (9, 1 s.; 22, 4; 26, 10) והוכח ע"י כמה מלומדים כבדיה של "לוקאס". ולא כדאי לחזור ולדון עוד הפעם בפרוטרוט בדברים אלה.

80. לפי הנוסח המערבי של ספר "מעשי השליחים" אמר עורך הדין הנוכר בשם היהודים בין השאר: "רצינו לדון אותו (את פאולוס) בהתאם לדין שלנו" (κατὰ τὸν ἡμέτερον νόμον), אלא שהקצין הרומי בא ולקח את פאולוס בכוח מידי היהודים. אבל דברים אלה הם לכאורה הוספה מאוחרת.

ע"י Cadbury, Beginnings, V, 302; Haenchen, 586, n. 4.
81. ע"י Sherwin-White, Roman Society, 67; Haenchen, 598, n. 4.