

תוכן העניינים

1	לזיהויו של רעש כמפגע במשנת התנאים: בין קוואיסיטיקה להמשגה	שלמה גליקסברג
25	”אָבד תאבדון את כל המקמות אשר עבדו שם הגוים” - עקירת עבודה זרה בהלכות התנאים	מוטי ארד
71	”אלהים נָצַב בעדת אל” - השראת השכינה על ידי הקהל המתפלל	גלעד ששון
93	או זה או זה: האם שניהם כאחד טובים	אפרים בצלאל הלבני
105	הערות נוספות לפסוק ”כִּי־קָלַת אֱלֹהִים תְּלוּי”	מנחם בן שלום
133	ענף־נוסח חדש במסכת שבת בתלמוד הבבלי - שלושה חכמים ומעשיהם: עיון במלאכת היצירה ובמסורות הנוסח	שמא יהודה פרידמן
195	יחסם ההדדי של עדי הנוסח התימניים למסכת סוכה (בבלי)	רבין שושטרי
243	מאיר איש־שלום על ירידת בני יעקב למצרים, או ”מיהו יהודי”	ישראל חזני
293	The Talmudic discussion on building a porter's lodge and a door for the courtyard	Shulamit Valler
319	Cognizance of Sin and Penalty in the Babylonian Talmud and Pahlavi Literature: A Comparative Analysis	Yishai Kiel
369	Metasystemic and Structural Indicators of Late-Stage Babylonian Stammaitic Compositions	Jay Rovner

אוקימתא מחקרים בספרות התלמודית והרבנית • גיליון א (תשע"ג)

- | | | |
|-----|--|-----------------|
| 421 | Jewish Hawking in Medieval France:
Falconry, Rabbenu Tam, and the Tosafists | Leor Jacobi |
| 505 | Nachmanides and Targum Onkelos | Israel Drazin |
| 525 | | תקצירים בעברית |
| | | תקצירים באנגלית |

CONTENTS

Shlomo E. Glicksberg	Noise as a nuisance in Tannaitic literature, from Casuistics to Conceptualization (Heb.)	1
Moti Arad	"Ye shall surely destroy all the places, wherein the nations that ye are to dispossess served their gods" - The Annihilation of Idolatry in Tanaitic Halakha (Heb.)	25
Gilad Sasson	"God Stands in the Congregation of God" Divine Inspiration by the Praying Congregation (Heb.)	71
Ephraim Bezalel Halivni	Either X or Y: are both Options Equally Appropriate (Heb.)	93
Menahem Ben Shalom	Additional Notes on the Verse: "For an impaled body is an affront to God" (Heb.)	105
Shamma Friedman	Three Sage Stories in Light of a Recently Discovered. Unknown Textual Tradition of Tractate Shabbat (Heb.)	133
Rabin Shushtri	The Comparative Relation of the Yemenite Textual Witnesses for Tractate Sukkah of the Babylonian Talmud (Heb.)	195
Israel Hazani	Meir Ish-Shalom on the Emigration of Jacob's Sons to Egypt, or: "Who is a Jew?" (Heb.)	243
Shulamit Valler	The Talmudic discussion on building a porter's lodge and a door for the courtyard	293
Yishai Kiel	Cognizance of Sin and Penalty in the Babylonian Talmud and Pahlavi Literature: A Comparative Analysis	319
Jay Rovner	Metasystemic and Structural Indicators of	369

	Late-Stage Babylonian Stammaitic Compositions	
Leor Jacobi	Jewish Hawking in Medieval France: Falconry, Rabbenu Tam, and the Tosafists	421
Israel Drazin	Nachmanides and Targum Onkelos	505
Hebrew abstracts		525
English abstracts		I

הערות נוספות לפסוק "כִּי־קָלַלְתָּ אֱלֹהִים תְּלוּי"

מנחם בן שלום

מבוא

פרופ' דוד הנשקה חקר ובדק את השתלשלות הלכת חז"ל וההלכה הכיתתית (כפי שהיא באה לידי ביטוי במגילת המקדש) בזיקה לדינו של חייב המיתה במקרא, שם מצינו כתוב:

וְכִי־יְהִיֶּה בְאִישׁ חָטָא מְשַׁפְּטֵמּוֹת וְהוֹמַת וְתִלִּית אֹתוֹ עַל־עַץ: לֹא־תִלִּין נְבִלְתּוֹ עַל־הָעֵץ כִּי־קָבוֹר תִּקְבְּרֶנּוּ בַיּוֹם הַהוּא כִּי־קָלַלְתָּ אֱלֹהִים תְּלוּי וְלֹא תִטְמֵא אֶת־אֲדָמְתָהּ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נָתַן לָךְ נְחֻלָּה (דברים כא 22-23).

מסקנות מחקרו העיקריות הן:

1. מסורת התנאים הקדומה פירשה את הכתוב כפשוטו: הצירוף "קללת אלוהים תלוי" אינו הנימוק לתלייה, אלא אדרבה - להפסקתה, והוא מתייחס לתלייה הבאה לאחר המוות. מכאן נשתלשלו המדרשים השונים העוסקים בהלכה זו.
2. ההלכה הכיתתית שבאה לידי ביטוי במגילת המקדש, מתבססת על הכתוב ומבקשת לחדש את ההלכה של תלייה כאחת הדרכים של המתת בית דין.
3. מדרשיו של רבי מאיר לכתוב המקראי ממשיכים את פרשנותה הראשונית של הלכת התנאים כי מדובר בגנות התלייה ובהפסקתה המהירה תוך הענקת ממד מיוחד ליחסי אלוהים-אדם.¹

במאמר זה ברצוני לעסוק בדבריו של רבי מאיר בתוספתא סנהדרין ט, ז ובזיקתם למדרש הכתובים הנוצרי לנימוק המקראי: "כי קללת אלוהים תלוי", אם כי השאלה ראויה לדיון רחב ומעמיק בהרבה בשל השאלות שעוסקות בזיקת הגומלין הסמויה האפשרית בין ספרות חז"ל למקורות הברית החדשה כפי שהם באים לידי ביטוי בהגות הנוצרית הקדומה, המשתקפת בספרי הבשורה הקדומים ובספרות הנוצרית הנלווית

1 עיינו ד' הנשקה, 'לתולדות מדרש הכתוב "קללת אלוהים תלוי"', בין הלכה כתתית לחז"ל ובין משנה לתוספתא, תרביץ, סט (תש"ס), עמ' 507-537, ושם הפניות רבות למחקרים שקדמו.

לבשורות (האיגרות ומעשי שליחים). האם קיימת בכלל זיקה כזאת? הצגת השאלה נדרשת גם לבירור זיקת הספרות הנוצרית לספרות הכיתתית ובירור אופיה² של אותה ספרות וזיקתה לזרמים המרכזיים של יהדות הבית השני. בירור שאלות אלה עשוי להוסיף נדבך קטן ועקיף לדין הרחב המתקיים ביחסים שבין הזרמים והאמונות בסוף תקופת הבית השני בעת שהתהוותה הנצרות וכן לתרום להבנת הרקע ההיסטורי של מפת הזרמים.

כאמור, הדיון שבמאמר זה מצומצם מאוד ונוגע רק למאמרו של רבי מאיר בתוספתא ולזיקתו האפשרית הסמויה והעקיפה לברית החדשה.

וכך לשונה של דרשת רבי מאיר:

היה רבי מאיר אומ': מה תלמ' לומר 'כי קללת אלוהים תלוי'? לשני אחים תאומים³ דומין זה לזה, אחד מלך על כל העולם כולו ואחד יצא לליסטיא, לאחר זמן נתפס זה שיצא לליסטיא, והיו צולבין אותו על הצלוב, והיה כל עובר ושב או': דומה שהמלך צלוב, לכך נאמר 'כי קללת אלוהים תלוי'.
(תוספתא סנהדרין ט, ז).⁴

בסיפור שלפנינו רבי מאיר דורש את הנימוק 'כי קללת אלוהים תלוי' ומסבירו מתוך הקבלה למשל שני האחים התאומים שאחד מהם מולך על כל העולם כולו, ואילו אחיו תאמו שהפך ללסטים, נתפס ונצלב, ובשל דמיונו למלך אין העוברים ושבים מבחינים בין השניים ובראותם את התלוי אומרים: 'דומה שהמלך צלוב' לכך נאמר 'כי קללת אלוהים תלוי'.

2 עיינו למשל מחקריו של דוד פלוסר: ד' פלוסר, יהדות בית שני, קומראן ואפוקליפטיקה, ס' רוג' (עורך), ירושלים תשס"ב, עמ' 244-251; ד' פלוסר, 'טבילת יוחנן וכת מדבר יהודה', יהדות ומקורות הנצרות, מחקרים ומסות, תל אביב תשל"ט, עמ' 81-112; וכן עיינו מ' קיסטר, 'בין טקסטים מקומראן לטקסטים נוצריים קדומים', מגילות קומראן מבואות ומחקרים, ב, מ', קיסטר (עורך), ירושלים 2009, עמ' 629-648; ד' שורץ, 'קומראן והנצרות הקדומה', מגילות קומראן מבואות ומחקרים, ב, מ' קיסטר (עורך), ירושלים 2009, עמ' 613-628; ולעומתם עיינו י' אפרון, התהוות הכנסייה הנוצרית הראשונה, תל אביב 2006, עמ' 56-81; שם עמ' 207-281; ובמיוחד עמ' 238-248. אפרון מעמיד מתודולוגיה הפוכה לזו של פלוסר והבאים בעקבותיו ביחס למיון המקורות ומכאן שמסקנותיו הפילולוגיות וההיסטוריות שונות.

3 דיון בחילופי נוסח עיינו הנשקה, לתולדות מדרש הכתוב 'קללת אלוהים תלוי', עמ' 528 והערה 95 אצלו שם. בבבלי, סנהדרין מו ע"ב, התיבה היא 'דומין זה לזה'. ונראה שכתב יד ערפורט שילב בין שני נוסחים. עיינו אצל הנשקה שם. בין כך ובין כך הרעיון הגלום בתיבה חשובה זו הוא אותו רעיון.

4 מהדורת צוקרמנדל, עמ' 429.

על מדרש זה כותב הנשקה:

מדרש נועז לפנינו: האדם באשר הוא צלם אלוהים נחשב כאחיו התאום של האלוהים, והמותיר את האדם צלוב הרי זה כצולב את האלוהים. ונראים הדברים שמדרש זה מתחדד על רקע הפולמוס היהודי-נוצרי. הרי לפנינו תגובה רבת עניין על מיתוס הצליבה של בן-אלוהים, מיתוס שאכן נקשר על ידי פאולוס לכתוב זה: אכן יש מהות אלוהית בצלוב - אך דבר זה נכון גם בסתם כל לסטים החייב מיתה. פירוק המיתוס הנוצרי נעשה תוך אימוצו בדרך של הרחבה הנוטלת הימנו את עוקצו מניה וביה.⁵

שתי שאלות הקשורות זו בזו עולות מן המדרש: 1. כיצד נוצר הרעיון הנועז המרחיב כל-כך את מושג הבריאה בצלם, עד כדי ראיית האדם הנברא בצלם כאחיו התאום של מלך העולם (האלוהים)? 2. מדוע אחיו של מלך העולם כולו הוא לסטים שנגזר דינו? מהי הזיקה המיוחדת שנוצרה בין האחים ומניין היא יונקת?

במאמר אדון בשתי השאלות ואשתדל להראות שמדרשו של רבי מאיר שלפנינו חוצב כנראה את מרכיביו האמנותיים ממשפט ישו ומצליבתו,⁶ ובעשותו שימוש במרכיביה האמנותיים והרעיוניים של סצנת המשפט, הוא מנהל שיח סמוי עם הנצרות ומעמיד תמונת ראי הפוכה לזו של התאולוגיה הנוצרית.⁷

5 עיינו הנשקה, לתולדות מדרש הכתוב 'קללת אלוהים תלוי', עמ' 528-529 והערה 97 אצלו שם. וכן עיינו ש"י פרידמן, 'צלם, דמות ותבנית', סידרא כב (תשס"ז - 2007), עמ' 90-152. שם עמ' 116-117, ולהלן נשוב לדון בו.

6 אברהם גייגר כבר שיער כי הדברים כרוכים בפולמוס היהודי-נוצרי. והואיל ופאולוס פירש שכוונת הכתוב היא שקללת אלוהים חלה על כריסטוס התלוי, ביקשו חכמים להתרחק מביאור זה. עיינו: א' גייגר, 'סומוכוס המעתיק היווני, קבוצת מאמרים, ש"א פאזאנסקי (עורך), ורשה תר"ע, עמ' 29. ואילו י' מאורי ומ' ברנשטיין, טענו, שהלכות הנשענות על הפירוש שאלוהים הוא המתקלל, מצויות כבר במגילת המקדש ולפיכך פירוש זה לא צמח מן ההתנגדות לנצרות. י' מאורי, תרגום הפשיטתא לתורה והפרשנות היהודית הקדומה, ירושלים תשנ"ה, עמ' 201 הערה 553; מ' ברנשטיין, קללת אלוהים תלוי: M.J. Bernstein 'Study in Early Jewish Exegesis', JQR, 74 (1983), pp. 21-26, p. 43. במאמר המצומצם אינני עוסק, בשאלת ההלכה הכיתתית, אבל שמא ניתן להרהר בויקתה של אותה הלכה כיתתית לכתבים הכריסטולוגיים?

7 אין בידינו להוכיח שאיבה ישירה של המדרש בתוספתא מהאבנגליון. אולם נראה שהברית החדשה מקדימה כאן את התוספתא. לשאלות עריכת התוספתא עיינו במבואו הגדול של ש"י פרידמן, תוספתא עתיקתא, רמת גן תשס"ג, עמ' 15-95. ח' אלבק, מחקרים בברייתא ובתוספתא, תל אביב תשט"ז. ועיינו לעיל הערות מס' 4-5.

1. צלם אלוהים במקורות חז"ל

לפני שנעבור לדיון במקורות הברית החדשה עלינו לברר את משמעות המושגים 'צלם אלוהים' ו'הבריאה בצלם' במקורות חז"ל. כיוון שאין כאן המקום לדיון רחב, אסתפק בביסוס הבירור על מקורות תנאיים שעד לסוף תקופת המשנה.

על דרשת רבי מאיר בתוספתא מוסיף ואומר יאיר לורברבוים את הדברים האלה:

משל האחים התאומים מגלם עיקרון אונטולוגי שעניינו 'הצלם כנוכחות'. עיקרון חמקמק זה, המיושם בנמשל על היחס שבין האדם לבורא, משמש כעין מצע תאורטי המבאר את דין התלייה ובמיוחד את הלשון 'קלני' שבמשנה⁸. גרעינו של המשל - מה שמכתיב את תפניתו הדרמטית - הוא הדמיון שבין שני האחים: האחד עלה לגדולה והפך למלך והאחר יצא לליסטינות... הנמשל ברור: האח שהפך למלך הוא הקב"ה... והאח הליסטיים הוא התלוי (במשנה לעיל), שכמו כל אדם 'עשוי בדמות דיוקנו של מקום'⁹. רעיון הבריאה בצלם, המובלע במשל דגן, מקבל בפי רבי מאיר ביטוי תאוסופי מפורש¹⁰...

מהו אותו רעיון תאוסופי של בריאה בצלם שמגולם באופן תמציתי בדברי רבי מאיר שבמדרש? לשם כך אקיים כאן דיון לבירור מהות רעיון הבריאה בצלם הקיים בתפיסתם של דורות התנאים שעד רבי מאיר.¹¹

במשנה מובא מאמרו של רבי עקיבא:¹²

הוא [רבי עקיבא] היה אומר: חביב אדם שנברא בצלם,¹³ חיבה יתירה נודעת לו שנברא בצלם, שנאמר: 'כי בצלם אלוהים עשה את האדם'.¹⁴ חביבין

8 משנה, סנהדרין ו, ה. ובנוסח כ"י קאופמן ו' י; לבירור שאלות הנוסח עיינו: הנשקה, לתולדות מדרש הכתוב 'קללת אלוהים תלוי' עמ' 531-532 והערות נלוות. וכן, ש"י פרידמן, 'קלעיני מראשי, קלעיני מזרועי' (סנהדרין ו, ה), על פי הבאר, מחקרים בהגות יהודית ובמחשבת ההלכה, מוגשים ליעקב בלידשטיין, אורי ארליך, חיים קרייסל, דניאל י' לסקר (עורכים), עמ' 437-448.

9 רש"י לבבלי, סנהדרין מו, ע"ב.

10 עיינו י' לורברבוים, צלם אלוהים, הלכה ואגדה, תל אביב, 2004, עמ' 287-288. את פרשנותו לברייתא בתוספתא גזור לורברבוים מהברייתא המקבילה בבבלי, סנהדרין מו, ע"ב.

11 אינני מתיימר כאן לברר לעומק את כל גלגולי הרעיון בנושא זה. כוונתי ללכת בעקבות המחקר כדי לראות במה דרשתו של רבי מאיר בתוספתא שונה או ייחודית ביחס למצע הרעיוני הקיים בזמנו.

12 משנה, אבות ג, יד.

13 ורש"י שם: 'חיבה יתירה חבבו שבראו בצלם עצמו' לשינויי נוסח והדיון בהם עיינו לורברבוים, צלם אלוהים, עמ' 366 הערה מס' 65.

14 בר' ט 6.

ישראל שנקראו בנים למקום חיבה יתרה נודעת להם, שנקראו בנים למקום, שנאמר: 'בנים אתם לה' אלוהיכם'. חביבין ישראל, שניתן להם כלי חמדה, חיבה יתרה נודעת להם, שניתן להם כלי חמדה שבו נברא העולם, שנאמר: 'כי לקח טוב נתתי לכם תורתִי אל תעזובו'.¹⁵

במאמרו של רבי עקיבא, האדם - כל אדם באשר הוא - חביב מעצם בריאתו בצלם. מכאן נובעות חשיבותו בהיררכיית הברואים ואהבת האל אותו. ובתקבולת - חביבין ישראל למקום על שום שנקראים בניו וניתנה להם תורתו שבמאמרה נברא העולם.¹⁶ המקום בהיררכיית הברואים תלוי בהתנהלות: אלו שהולכים בדרכי האל, מאמצים את מידותיו ומקיימים את תורתו הם המועדפים והמוצבים בשלב גבוה יותר בסולם. הווי אומר: הכלי האמתי שהועמד לרשותו של האדם, שהוא הצלם שנברא בו, הוא קיום הלכות התורה. האדם שנברא בצלם מנכיח¹⁷ את דמות האל במעשיו ומממש את תכלית הבריאה בהתנהגותו האנושית. רבי עקיבא מעניק פירוש מורחב למקורות יניקתו של החוק המקראי הפלילי האוסר את הרצה, כפי שהדבר בא לידי ביטוי בפסוק: "שופך דם האדם באדם דמו ישפך כי בצלם אלוהים עשה את האדם".¹⁸ מהעובדה שהאדם נוצר בצלם אלוהים נגזר האיסור על כל אדם אחר לרצוח אותו. ערכם של חיי אנוש מצוי מעל כל מערכת ערכים אחרת.¹⁹ וכך אומר רבי עקיבא מובא בתוספתא: ר' עקיבא אומ' כל השופך דמים הרי זה מבטל את הדמות שנ' שופך דם האדם דמו ישפך'.²⁰

לורברבוים קורא את דרשת רבי עקיבא כך:

- 15 והרמב"ם בפירוש המשנה ג יז למקומנו גורס כי ערכו של כל אדם נגזר מעצם בריאתו בצלם אלוהים וזכותו האנושית הבסיסית נובעת מעצם בריאתו בצלם. וכן עיינו פרידמן, צלם דמות ותבנית, ובמיוחד עמ' 125-133 על גישתו הפרשנית של הרמב"ם. אולם לעניות דעתי זה האופן שבו קורא הרמב"ם את המקורות התנאיים כפשוטם.
- 16 עיינו לורברבוים לעיל הערה 9 עמ' 366-368 ושם בעמ' 368 הוא אומר: א. "האל ברא את האדם: ב. בצלמו. הבריאה בצלם מלמדת לדעת התנא על חיבת האל לאדם. אך טבעי הוא, לפי רבי עקיבא, שהאל יחבב ויעדיף את כל מי שברא בצלמו שלו... משום שהאל אוהב את מי שדומה לו, את מי שברא בדמותו. גרעין הרעיון שבדברי רבי עקיבא הוא אפוא באהבה שהאל אוהב את עצמו, ולכן גם את הדומים לו. אולם נראה לי שכאן הפליג לורברבוים מעבר למה שיש במאמר כפשוטו".
- 17 עיינו לורברבוים, צלם אלוהים, עמ' 91-93 ושם סקירת המחקר והמשגותיה. ואינני נכנס בסקירה הקצרה כאן לעובי הקורה של המתודולוגיה המחקרית שעליה נשען לורברבוים.
- 18 בר', ט 6.
- 19 עיינו מ' גרינברג, הנחות יסוד של החוק הפלילי במקרא, תורה נדרשת, חיבורים בשאלות יסוד בעולמו של המקרא, תל אביב 1984, עמ' 13-37 ובמיוחד עמ' 24-25.
- 20 תוספתא יבמות ח ד סוף, מהד' צוקרמנדל עמ' 250; מהד' ליברמן ח ז עם שינויי נוסח קטנים עמ' 26. ומקבילות בראשית רבא פ"ל ד ו מהד' תיאודור אלבק עמ' 326; מכילתא יתרו פ"ח מהד' הורוביץ רבין עמ' 233.

מנין ששופך דמים ממעט את הדמות? שנאמר 'שופך דם האדם [הנרצח], באדם [כלומר בדמותו של האל] דמו ישפך [הדם נשפך, ומניין?] כי בצלם אלוהים עשה את האדם' ולפיכך שפיכת דמו של האדם כמוה כשפיכת דם האל הנוכח בדמותו.²¹

לדעת לורברבוים: "דרשת ר' עקיבא מנצלת את הקרבה הצלילית והאטימולוגית בין המילים דם-אדם-דמות ומגלגלת תיבה אחת אל חברתה".²² לורברבוים הולך בעקבות פלוסר שמציע שאת התיבה "אדם" מחליף ר' עקיבא בתיבה "דמות" כאילו לומר: "אל תקרי [שופך דם האדם] 'באדם' אלא 'בדמות' [דמו ישפך]" מופעה של התיבה 'דמות' בדרשה, לדעת לורברבוים ופלוסר כאחד, איננו מקרי שכן בפסוק התומך בה מופיעה המילה צלם ואך טבעי היה לומר 'ממעט את הצלם'.²³

פלוסר ולורברבוים מפתחים את תובנתם הפרשנית על בסיסם של מקורות תנאיים מאוחרים, שבהם כבר התפתח המונח: 'דמות', שבו מופנמת דו-משמעות והוא נסב על האדם ועל האל כאחד. ייתכן שבמקורות המאוחרים למשנה כבר מופנמים תכנים וצורות שלא היו בדרשה התנאית הקדומה.²⁴ כדי לפתח את דבריו ולבססם לורברבוים נשען על מקורות במדרש אבות דרבי נתן ובתלמוד הירושלמי והוא מביאם לחיזוק פרשנותו. הדימוי בדבר דם האל שנשפך, שנרמז לדעתו של לורברבוים בדרשת רבי עקיבא בתוספתא יבמות, מובא באבות דרבי נתן:²⁵

על שלוש עבירות נשים מתות בשעת לידתן על שאינן זהירות לא בנידה ולא בחלה ולא בהדלקת הנר. מפני מה מסרו מצות נידה לאשה ולא מסרו אותה לאיש. אלא שהיה אדם הראשון דמו של הקדוש ברוך הוא, באה חוה ושפכתו, לפיכך מסרו לה מצות נידה שיתכפר על הדם ששפכה... מפני מה מסרו מצות

21 בדרך זו מפרש את הדרשה גם דוד פלוסר: ד' פלוסר, 'אוהב את הבריות', יהדות בית שני, חכמיה וספרותה, ס' רוז'ר (עורך), ירושלים תשס"ב, עמ' 146-150, שם עמ' 149; וכן, ד' פלוסר, 'בצלם דמות תבניתו', ספר יצחק אריה זליגמן, מאמרים במקרא ובעולם העתיק, י' זקוביץ וא' רופא (עורכים), ב (החלק העברי), ירושלים תשמ"ג, עמ' 453-461.

22 על פי דיונו של שאול ליברמן, כי מובנו של 'אדם' בארמית גלילית הוא 'דם'. ש' ליברמן, הירושלמי כפשוטו, ירושלים תרצ"ח, עמ' 72.

23 עיינו פלוסר, הערה 21; לורברבוים, צלם אלוהים, עמ' 358-363.

24 עיינו בראשית רבא כז א מהד' תיאודור אלבק עמ' 255-256; פסיקתא דרב כהנא, פרה אדומה, (מהדורת מנדלבוים, א, עמ' 64. אמנם אלה נשענים על המסורת הארץ ישראלית האמוראית, אבל לא בלתי נמנע שגם בה כבר הופנמו צורות ותכנים שהושפעו ולו בעקיפין מעיצוב רעיוני מפותח למושג הצלם שלא היה קיים בתקופת התנאים. אולם לשם כך צריך להפריד את המקורות ולשאל מהו המידע שאנו מחלצים מכל מקור בנפרד.

25 נוסח ב, ט, מהד' שכטר עמ' 25 ועיינו גם בתמצית הרעיון המובא בבבלי שבת לא ע"ב-לב ע"א ומכאן מתגלגלת סוגיה אגדית ארוכה.

הנר לאשה ולא לאיש. אלא שהיה אדה"ר נרו של הקב"ה היה מאיר לכל באי עולם וכיבתו לפיכך מסרו לה מצות הנר... אדם דמו של עולם היה...

דרשה זו מוסבת על המשנה בשבת ב.ו. לורברבוים סבור שהדרשה מבטאת זיקה חזקה בין האל לאדם בבחינת: "דם האדם הוא הדם המתה את האל, כביכול, את גוף האל"... לדעתו ההיגד "אדם הראשון דמו של הקדוש ברוך הוא" קרוב לרעיון הצלם כנוכחות שכן הוא יוצר דימוי מיתי נועז בין האדם לבוראו.²⁶ מנחם קיסטר סבור שההיגד המציין שאדם הראשון הוא 'דמו של עולם' מאולץ ונוצר בעיקר בהשפעת הביטויים שקובעים את ייחוסו כ'חלתו של עולם' וכ'נרו של עולם' בבחינת מארג דרשות שנוצר מאשגרה מאולצת ומקרית על בסיס דרשה מקורית בבראשית רבה יז ה'²⁷ ומאשגרה של דרשה סתמית בירושלמי, שבת ב, ד (ה ע"ב)²⁸ שם מצאנו: 'אדם הראשון דמו של עולם. דכת' 'ואד יעלה מן הארץ' וגרמה לו חוה למיתה לפיכך מסרו מצות נדה לאשה'. אבות דרבי נתן אורג דרשות שמונחות לפניו לכלל יריעה אחת.²⁹ בין שיש כאן מארג מאולץ של דרשות שנוצר שלא בכוונת מכוון בשל אשגרת לשון ובין שיש כאן השפעה צורנית אמנותית שבאה מהשפעות עקיפות של דימויים של אדם-אל, כדמותו של המושיע הנוצרי,³⁰ נראה לי שיש כאן הרחבה פרשנית של המושג 'צלם אלוהים', שמרחיבה מאוד את תפיסת הצלם במובנה האימוני לכדי תפיסה הרחבה יותר מזו העולה מהמקורות התנאים, וזאת משום שהמדרש, שגוזר חלק ממסקנותיו ממקורות המאוחרים לתקופת התנאים, משקף התפתחות מושגית. גם אם אבות דרבי נתן נשען על הדרשה הסתמית בירושלמי, עדיין ישנו הבדל רב (לעניות דעתי) בין המושג 'דמו של עולם' למושג 'דמו של הקב"ה'. ייתכן שהדימוי נרמז או מצוי כמטפורה במונח 'דמו של עולם', אך אבות דרבי נתן קירבו מאוד לדימוי

26 לורברבוים, צלם אלוהים, עמ' 365-366.

27 מהד' תאודור אלבק, עמ' 160.

28 עיינו מ' קיסטר, עיונים באבות דר' נתן, נוסח, עריכה ופרשנות, ירושלים תשנ"ח, עמ' 94.

29 אבות דרבי נתן כפי שהוא מצוי לפנינו אינו עשוי מקשה אחת אלא הוא פרי תולדה של דורות רבים, שכל אחד הוסיף עליו משלו, ולפיכך אי אפשר לקבוע את זמנו, ובמחקר זהיר ראוי לשים לב לצורתו המאוחרת לא פחות מאשר ליסודו הקדום. זוהי תמצית מסקנתו של מנחם קיסטר, לעיל הערה 28, שם עמ' 5. אולם לדעתו של מנחם קיסטר, ניתן לחלץ מהחיבור הרב שכבתי המתגלגל של החיבור על בסיסן של ראיות טקסטואליות (כביכול) את החומרים הקדומים. אין כאן המקום לדון במתודולוגיה הנקוטה בידי של קיסטר.

30 עיינו למשל: מתי א 18-25; האיגרת אל הרומים א 3-6; שהוא על פי הבשר מזרע דוד ועל פי הרוח בן-אלוהים ולהלן בדיון כאן.

האמנותי והצורני של המושיע הנוצרי.³¹ יש כאן אפוא הרחבה פרשנית שהסקה ממנה על הדרשה התנאית בתוספתא יבמות נראית לי מרחיקת לכת.

מכאן ניתן לשוב לדרשת רבי עקיבא בתוספתא.³² ייתכן שבדרשה זו משתקפת תפיסת הצלם במובנה האייקוני שמשממע ממנו שכל אדם שנפחת ואיננו או שאינו מעמיד ולדות, ממעט משהו מדמות האל. אולם גם אם נקבל פרשנות זו אין בכוחה לשנות את הקביעה הבסיסית שלעולם קיימת הפרדה בין האדם לאל, ואין באדם עצמו משהו מממשות האל. חיזוק לקביעה הנ"ל ניתן למצוא בתוספתא סנהדרין:³³ 'אדם נברא באחרונה ולמה נברא באחרונה שלא יהו המינין אומרין שותף היה עמו במעשהו'. החשש מפני האפשרות שהנכחת האל באדם תגרור לרימוז או לדימוי של אל-אדם, כפי שקיים בתפיסתם של הנוצרים-היהודים, מובע כאן בגלוי, וכיוון שלתפיסת מקורות חז"ל בתקופה התנאית עד חתימת המשנה, דימוי כזה מנוע, הרי שנוצר חיץ ברור בין השקפת העולם הנוצרית להשקפת עולמם של התנאים.

וכך מובא במשנה:³⁴

כיצד מאימין על העדים... דיני נפשות - דמו ודם זרעיותיו תלוין בו³⁵ עד סוף העולם... לפיכך נברא אדם יחידי ללמדך שכל המאבד נפש אחת³⁶ מעלה עליו הכתוב כאילו אבד עולם מלא; וכל המקים נפש אחת מעלה עליו הכתוב כאילו קים עולם מלא. ומפני שלום הבריות, שלא יאמר אדם לחברו: אבא גדול מאביך; ושלא יהו המינין אומרים: הרבה רשויות בשמים. ולהגיד גדולתו של הקדוש ברוך הוא: שאדם טובע כמה מטבעות בחותם אחד, וכולן דומין זה לזה; ומלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא טבע כל אדם בחותמו של אדם הראשון, ואין אחד מהן דומה לחברו. לפיכך כל אחד ואחד חייב לומר: בשבילי נברא העולם...

מכאן שגם הנכחתו האייקונית של האל באדם שברא נשאת חמקמקה ואולי מטפורית. ייתכן אמנם שנארגו בה סמלים עתיקים מיתיים, אך מהותם השתנתה ברבות הימים, ועיקרה (לעניות דעתי) שנותר הוא בתכונות הנגזרות מצלם אלוהים וקיימות בהתנהגות האדם או נעדרות ממנה.

31 קשה לדעת אם הדבר נעשה בהיסח הדעת מתוך מארג מאולץ של דרשות או שפשוט הדרשן לא ראה כל בעיה בשימוש החופשי במושג שהתפתח וחדר באופן בלתי ישיר גם למקורות יהודיים.

32 תוספתא, יבמות ח, ד סוף.

33 תוספתא, סנהדרין ט, ז.

34 משנה, סנהדרין ד, ה.

35 מדובר בעד שעדותו עלולה להביא להרשעת הנאשם ובעקבותיה להריגתו.

36 'מישראל' במהדורת אלבק וילון, אבל במרבית כתבי היד הטובים אינו מופיע. וכך על פי פירוש הרמב"ם למשנה מהד' קאפח עמ' קיד. רמב"ם, משנה תורה הלכות סנהדרין, יב ג.

בריאת האדם בצלם מכתובה לאדם ההולך בדרכי האל לנסות ולהידמות לו כפי שמוצאים למשל בירושלמי:³⁷

אבא שאול או'. אדמה לו. מהו חנון ורחום. את תהא חנון ורחום. מעשה בר' ישבב שעמד והחליק את כל נכסיו לעניים שלח לו רבן גמליאל. והלא אמרו. חומש בנכסיו למצות... מונבז המלך עמד וביזבו את כל נכסיו לעניים. שלחו לו קרוביו ואמרו לו אבותיך... הוסיפו על שלהן ועל שלאבותיהן ואת ביזבותה את שלך ואת שלאבותיך. אמ' להן. כל שכן. אבותיי גנזו בארץ ואני גנזתי בשמיים.

במעשי הצדקה הרדיקליים החסידיים שלו, שנעשים בעולם הזה, כאן ועכשיו, האדם הנברא בצלם נדמה לבוראו. במעשיו הוא מגשים את דרכי האל ומעניק משמעות לבריאה בצלם. זוהי לרעתי השקפת העולם המופנמת בספרות התנאית הקדומה ביחס לבריאה בצלם.³⁸ מכל מקום, גם אם יש הנכחה של דמות האל בדמות האדם הנברא בצלם, לעולם קיימת בספרות התנאית הפרדה בין הדמות האיקונית, שייתכן שנרמזת, לבין דמותו הממשית של האל הנוכחת באדם-אל של המושיע הנוצרי.

מכאן ניתן לשוב אל דרשת רבי מאיר בתוספתא הנוגעת לניוולו של צלם האדם התלוי:

היה רבי מאיר אומר: מה תלמוד לומר 'כי קללת אלוהים תלוי'? לשני אחים תאומים דומין זה לזה, אחד מלך על כל העולם כולו ואחד יצא לליסטיא, לאחר זמן נתפס זה שיצא לליסטיא, והיו צולבין אותו על הצלוב, והיה כל עובר ושב אומר: דומה שהמלך צלוב, לכך נאמר 'כי קללת אלוהים תלוי'.³⁹

על דרשתו של רבי מאיר כותב ש"י פרידמן את הדברים האלה:

משל התאומים ברור לחלוטין. כיחס שבין הצלוב והמלך כתאומים זהים וכל אחד הוא כפילו של אחיו. כך אדם שנברא בדמות בוראו דומה לו כדמיון שני תאומים...⁴⁰ במקרה דידן הדמיון המוחלט עד כדי החלפה מוטעית הוא רעיון חיוני למשל בלבד. כדי להבין את הנמשל, כלומר האיסור הכתוב בתורה, די אף בדמיון כללי כדי שלא יבוא התלוי לידי ביזיון. אולם כניסת רעיון הדמיון המוחלט לַמִּשָּׁל, מקביל לעצם הדעה של יחס זה בין בורא לנברא הבא

37 ירושלמי, פאה א, א (טו ע"ב).

38 עיינו מ' בן שלום, חסידות וחסידים בתקופת בית שני ובתקופת המשנה, תל אביב 2008, עמ' 192-

196; שם עמ' 280-281.

39 כפי שצוין לעיל, תוספתא סנהדרין ט, ז, מהד' צוקרמנדל עמ' 429.

40 עיינו פירוש רש"י לבבלי, סנהדרין מו ע"ב: 'אף אדם עשוי בדיוקנו של מקום'.

ממקומות אחרים, ואם כיוצא בו היה קיים כבר לפני רבי מאיר, בודאי על רקע כזה נתאפשרה ונתחזקה דרשה זו.⁴¹

לברייטא שבתוספתא לעיל, מקבילה בתלמוד הבבלי במסכת סנהדרין:⁴²

תניא ר' מאיר משלו משל למה הדבר דומה לשני אחים תאומים בעיר אחת, אחד מינוהו מלך ואחד יצא לליסטיות, ציוה המלך ותלאוהו. כל הרואה אותו אומר המלך תלוי, ציוה המלך והורידוהו.

ישנם הבדלים אחדים בין הברייטא שבתוספתא לברייטא שבתלמוד הבבלי: בתוספתא מדובר בשני אחים תאומים שאחד מהם הפך למלך העולם כולו ואחיו - לשודד, ובבבלי מדובר בשני אחים תאומים מעיר אחת שאחד מהם הפך למלך ארצי, תפס את אחיו שהפך לשודד וציווה לתלותו. בתוספתא אין בפעולת העונשין שום זיקה ישירה בין המלך לשודד, ובבבלי המלך הוא שמצווה לתלות את השודד, והוא שמצווה להוריד את התלוי מאוחר יותר כאשר מתברר שהדמיון בין דמות התלוי לדמותו גורם לרינונים שלפיהם המלך הוא התלוי, ואלו מובילים לפגיעה בכבוד המלך. ייתכן שמשבצי הברייטא בבבלי נרתעו מִעֲצֻמְתָּהּ של הברייטא שבתוספתא ומהאפשרות, ולו המרומזת, לַדְמוּת שודד בשר ודם לאחיו התאום של האל ומשום כך שינו ושיפצו את הברייטא.⁴³

במשנה סנהדרין נאמר:⁴⁴ 'אמר ר' מאיר בזמן שאדם מצטער [שכינה]⁴⁵ מה הלשון אומרת קלעיני⁴⁶ מראשי, קלעיני מזרועי, אם כך אמר הכתוב מצטער אני על דמן שלרשעין, קל וחומר על דם צדיקים שנשפך'.

נראה לי, שלפי פשוטו, כוונת דרשתו של רבי מאיר שבמשנה היא שהאל מצטער בצערו ובסבלו המוחש של כל אדם, אפילו של רשע שנתלה, בבחינת 'בצרתם לו צר'.

41 עיינו ש"י פרידמן, צלם דמות תבנית, עמ' 115-117. אני מסכים כאן לחלוטין עם קביעתו של פרופסור פרידמן.

42 בבלי, סנהדרין מו ע"ב.

43 עיינו לורברבוים, צלם אלוהים, עמ' 287-288 והערה 39, שם הוא מפרש את נוסח התוספתא על פי הבבלי, אבל הבבלי נטרל את עוצמתו של המשל בתוספתא.

44 משנה, סנהדרין ה, ו; ובכ"י קויפמן ו י.

45 עיינו ד' הנשקה, לתולדות מדרש הכתוב 'קללת אלוהים תלוי', עמ' 529-531, ושם ברורים חילופי הנוסח של המשנה. לדעתו התיבה 'שכינה' נעדרה בגרסה המקורית של המשנה כפי שהיא מופיעה בכתיב היד הטובים. אך עיינו לעומתו ש"י פרידמן, קלעיני מראשי, עמ' 438-441, ובעיקר אצלו הערה 4.

46 חילופי הגרסה היו ידועים כבר בתקופת האמוראים. עיינו למשל ירושלמי סנהדרין פ"ו ה"י כג ע"ד; וראו הנשקה, לתולדות מדרש הכתוב 'קללת אלוהים תלוי', ובעיקר אצלו עמ' 530 והערות נלוות. וכן עיינו י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, תל אביב תשכ"ד, עמ' 87-88; הנ"ל, מבואות לספרות התנאים, תל אביב 1957, עמ' 155.

אחרי דיון לשוני וענייני ארוך בזיקת הגומלין בין מדרשו של רבי מאיר במשנה לדרשתו בתוספתא מסכם דוד הנשקה ואומר:

נראים הדברים שמדרשיו אלה של ר' מאיר נאמרו מתוך שתי מגמות שונות: נראה שהמדרש שבתוספתא נאמר לשם ביאור הכתוב [כי קללת אלוהים תלוי] ומסביר את השלילה שבתלייה לאחר ההמתה, אבל המדרש שבמשנה נושא אופי שונה מעיקרו. תחילה יש ליתן את הדעת למוטיב הדם - של הרשעים ושל הצדיקים: התלייה שבכתוב, הבאה לאחר ההמתה, אינה כרוכה בשפיכת דם כלל! ויתרה מזאת, נראה בבירור שהדרשן מכוון עצמו מתחילה לסוף המדרש: 'קל וחומר על דם צדיקים שנשפך'. סיום זה הוא תכלית הדרשה ומגמתה, וזו הרי מופקעת כליל מהקשרו של הכתוב. נראה אפוא שמדרשו של ר' מאיר במשנה לא בא כל עיקר לביאור הכתוב כשלעצמו. מדרש זה נראה שכוון כלפי הצליבה הרומאית, שבימי ר' מאיר, בעקבות המרד, הומתו בה צדיקים הרבה.

לורברבוים רואה זיקה הדוקה וישירה בין דרשותיו של רבי מאיר בברייתות שבתוספתא ובבבלי ובין דרשתו במשנה בסנהדרין. עיקרו של הגרעין המשותף נשען על היחס הדו־צדדי וההדדי בין האדם לאל אשר בצלמו הוא נברא עד כי מתקיימת זיקה אונטולוגית בין האדם לבין האל על ידי הנכחת האל בדמות האדם. השקפה זו, לדעתו, היא שמעצבת את השקפת עולמו של רבי מאיר בעניין דין התלייה.⁴⁷

ש"י פרידמן שב ובייר את היחס הספרותי-לשוני והרעיוני שבין המשנה לתוספתא.⁴⁸ פרידמן, בהסתייעו בדרכי מחקר חדשות, חוזר לתמוך בהשקפת עולמו של "נ אפשטיין"⁴⁹ ואומר, בניגוד לעמדתו של הנשקה, כי דרשותיו של רבי מאיר במשנה ובתוספתא הן שתי וריאציות של עניין מקורי משותף. פרידמן קובע כי:

בין שלפני מסדר המשנה נתפרש חילול שם שמים כרינון הבריות ובין שפירושו כביזוי הצלם, מכל מקום, מסדר המשנה רצה לכלול את דרשתו של רבי מאיר במשנתו, וראה לנכון לעבד אותה, והכניס אותה כדיבור מוסגר ברצף משנתו. עדיין השאיר בה את ההקבלה בין גופו של הנהרג לשכינה, אבל הסב את הדברים לסוג הדרשות של 'בצרתם לו צר'. עיקר האתגר היה לקשר את הדברים ללשון הכתוב: 'כי קללת אלוהים תלוי'⁵⁰...

47 לורברבוים, צלם אלוהים, עמ' 287-292.

48 פרידמן, קלעני מראשי, עמ' 437-448.

49 לעיל הערה 42.

50 עיינו פרידמן לעיל הערה 42 עמ' 442-443, וכן ראו לעיל הערה 46.

לדעתו של פרופ' פרידמן דרשתו הגבישית של רבי מאיר הייתה מונחת לפני עורך המשנה והוא עיבד אותה ושילבה בגוף המשנה. מכל מקום, אם אכן צודק פרידמן, ועורך המשנה נטע את דרשת רבי מאיר שבתוספתא בתוך גרסת המשנה, גרם השילוב, בדרך שנעשה, להעלמת זיקתו של הסיפור לסיפור הצליבה שבברית החדשה.

לאחר בירור קצר ותמציתי של סוגיית הבריאה בצלם ניסיתי לטעון כי: 1. השקפת העולם הרווחת בספרות התנאים לבריאה בצלם עיקרה שוויון ערך האדם בפני הבורא באשר הוא אדם. 2. ישראל הם אהובי האל בשל הליכתם בדרכי התורה. 3. אל האדם מופנית דרישה להידמות לאל, הידמות שתיווצר מתוך מעשיו עלי אדמות שכן מעשים אלו הם כבואה לאל בשמים. בהיררכיית הברואים מועדפים אלו שהולכים בדרכי האל, מאמצים את מידותיו ומקיימים את תורתו. כלומר הכלי האמתי של האדם הנברא בצלם לקיים את הצלם במהותו הוא קיום הלכות התורה. האדם שנברא בצלם מנכיח את דמות האל במעשיו. פרשנות זו נשענת על מקורות היניקה של החוק המקראי הפלילי שאוסר את הרצח, כפי שהדבר בא לידי ביטוי בפסוק: 'שופך דם האדם באדם דמו ישפך כי בצלם אלוהים עשה את האדם'. יצירת האדם בצלם אלוהים היא הסיבה לאיסור רציחתו בידי אדם אחר. ערכיותם של חיי אנוש היא עליונה וחורגת מכל מסגרת שהיא של ערכים אחרים שנקבעו בידי בני אדם. מכאן נובע כי מסורת התנאים הקדומה פירשה את הכתוב כפשוטו: 'קללת אלוהים תלוי' אינו נימוק לתלייה, אלא אדרבה להפסקתה כאשר התלייה באה לאחר המוות. מכאן נשתלשלו המדרשים השונים העוסקים בהלכה זו.⁵¹

שתי שאלות הקשורות זו בזו עולות אפוא ממדרשו של רבי מאיר בתוספתא סנהדרין:⁵² 1. כיצד נוצר הרעיון הנועז המרחיב כל-כך את מושג הבריאה בצלם, עד כי האדם הנברא בצלם נחשב כאחיו התאום של מלך העולם (האלוהים)? 2. מדוע אחיו של מלך העולם כולו הוא לסטים שנגזר דינו? מהי הזיקה המיוחדת שנוצרה בין האחים ומהיכן היא יונקת?

לשם כך יש לבדוק את פרשת הצליבה בברית החדשה וזיקתה האמנותית-צורנית לדרשה שבתוספתא.

51 להתפתחות המושג בספרות חז"ל ולאופנים השונים שבהם הוא מוצג עיינו שוב פרידמן, צלם, דמות ותבנית, עמ' 111-141.

52 תוספתא, סנהדרין ט, ז.

2. הברית החדשה

א. משפטי ישו אצל פונטיוס פילאטוס ובסנהדרין

וכך מצינו בברית החדשה:

בחג היה משחרר להם (פילטוס) אסיר אחד על פי בקשתם. איש אחד, בר אבא שמו, ישב אז בכלא עם המורדים שבצעו מעשה רצח בעת המרד. בא ההמון והחל לבקש שיעשה למענם כמנהגו. השיב להם פילטוס: 'האם רוצים אתם שאשחרר לכם את מלך היהודים?' כי ידע שמקנאה מסרו אותו ראשי הכהנים. אך ראשי הכהנים הסיתו את ההמון להעדיף שישחרר להם את בר אבא. הוסיף פילטוס ואמר להם: 'אם כן מה אעשה [זה שאתם קוראים לו] מלך היהודים?' 'צלוּב אותו!' צעקו. (מרקוס, 15, 6-14).⁵³

ובהמשך מצינו:

אז צלבו אותו... השעה היתה תשע בבוקר כאשר צלבו אותו. מעליו היה קבוע כתב אשמתו, 'מלך היהודים'. ויחד אתו צלבו שני שודדים, אחד מימינו ואחד משמאלו [בזה התקים הכתוב 'את פושעים נמנה'⁵⁴] והעוברים שם גדפו אותו, הניעו ראשם ואמרו: 'אהה! ההורס את בית המקדש ובונה אותו בשלושה ימים, הושע את עצמך ורד מן הצלב!'. כך גם התלוצצו ראשי הכהנים והסופרים באמרם זה אל זה: 'אחרים הושיע; את עצמו איננו יכול להושיע?! המשיח מלך ישראל, שירד עכשיו מן הצלב ונראה ונאמין!'. גם הנצלבים אתו חרפו אותו. (מרקוס 15, 24-32).⁵⁵

53 המקור ביוונית: ἦν δὲ ὁ ἄρχιερέων ἀπέλυεν αὐτοῖς ἕνα δέσμιον ὃν παρητοῦντο. ⁷ἦν δὲ ὁ λέγόμενος Βαραββᾶς μετὰ τῶν στασιαστῶν δεδεμένος οἵτινες ἐν τῇ στάσει φόνον πεποιήκεισαν. ⁸καὶ ἀναβὰς ὁ ὄχλος ἤρξατο αἰτεῖσθαι καθὼς ἐποίησε αὐτοῖς. ⁹ὁ δὲ Πιλάτος ἀπεκρίθη αὐτοῖς λέγων, Θέλετε ἀπολύσω ὑμῖν τὸν βασιλέα τῶν Ἰουδαίων; ¹⁰ἐγίνωσκεν γὰρ ὅτι διὰ φθόνον παραδεδώκεισαν αὐτὸν οἱ ἀρχιερεῖς. ¹¹οἱ δὲ ἀρχιερεῖς ἀνέσεισαν τὸν ὄχλον ἵνα μᾶλλον τὸν Βαραββᾶν ἀπολύσῃ αὐτοῖς. ¹²ὁ δὲ Πιλάτος πάλιν ἀποκριθεὶς ἔλεγεν αὐτοῖς, Τί οὖν [θέλετε] ποιήσω [ὃν λέγετε] τὸν βασιλέα τῶν Ἰουδαίων; ¹³οἱ δὲ πάλιν ἔκραξαν, Σταύρωσον αὐτόν. ¹⁴ὁ δὲ Πιλάτος ἔλεγεν αὐτοῖς, Τί γὰρ ἐποίησεν κακόν; οἱ δὲ περισσῶς ἔκραξαν, Σταύρωσον αὐτόν. ¹⁵ἡσούον γὰρ ἰουδαιοὶ 28, 18; ¹⁶ἡσούον γὰρ ἰουδαιοὶ 28, 18. בר אבא שהיה לליסטס.

54 יש' נג 12.

55 המקור ביוונית: ²⁴καὶ σταυροῦσιν αὐτόν καὶ διαμερίζονται τὰ ἱμάτια αὐτοῦ, ²⁵ἦν δὲ ὥρα τρίτη καὶ ἐσταύρωσαν αὐτόν. ²⁶καὶ ἦν ἡ ἐπιγραφή τῆς αἰτίας αὐτοῦ ἐπιγεγραμμένη, Ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων. ²⁷Καὶ σὺν αὐτῷ σταυροῦσιν δύο ληστᾶς, ἕνα ἐκ δεξιῶν καὶ ἕνα ἐξ εὐωνύμων

במקבילה במתי 27, 16-17 מצינו:

אותה עת היה להם אסיר מפורסם [ישוע]⁵⁶ בר אבא שמו. לכן כאשר נקהלו שאל אותם פילטוס: 'את מי אתם רוצים שאשחרר לכם, את [ישוע] בר אבא או את ישוע הנקרא משיח?.'

ובהמשך שם פסוק 41 ואילך מצינו:

כך גם התלוצצו ראשי הכהנים עם הסופרים והזקנים באמרם: 'אחרים הושיע; את עצמו איננו יכול להושיע?! מלך ישראל הוא! שירד עכשיו מן הצלב ונאמין בו! בטח באלוהים, עתה יפלטהו אם חפץ בו,⁵⁷ כי אמר "בן-אלוהים אני"⁵⁸.'

αὐτοῦ. ²⁸Καὶ ²⁹οἱ παραπορευόμενοι ἐβλασφήμουν αὐτὸν κινουῦντες τὰς κεφαλὰς αὐτῶν καὶ λέγοντες, Οὐὰ ὁ καταλύων τὸν ναὸν καὶ οἰκοδομῶν ἐν τρισὶν ἡμέραις, ³⁰σῶσον σεαυτὸν καταβάς ἀπὸ τοῦ σταυροῦ. ³¹Ὁμοίως καὶ οἱ ἀρχιερεῖς ἐμπαίζοντες πρὸς ἀλλήλους μετὰ τῶν γραμματέων ἔλεγον, Ἄλλους ἔσωσεν, ἑαυτὸν οὐ δύναται σῶσαι: ³²ὁ Χριστὸς ὁ βασιλεὺς Ἰσραὴλ καταβάτω νῦν ἀπὸ τοῦ σταυροῦ, ἵνα ἴδωμεν καὶ πιστεύσωμεν. καὶ οἱ συνεσταυρωμένοι σὺν αὐτῷ ὠνείδιζον αὐτόν. ³³Καὶ γενομένης ὥρας ἕκτης σκότος ἐγένετο ἐφ' ὅλην τὴν γῆν כאחד. עיינו 'אפרון, ראשית הנצרות ואפוקליפטיקה, תל אביב 2004. עמ' 167-169.

המקור ביוונית:¹⁶ 56
εἶχον δὲ τότε δέσμιον ἐπίσημον λεγόμενον [Ἰησοῦν] Βαραββᾶν. ¹⁷συνηγμένων οὖν αὐτῶν εἶπεν αὐτοῖς ὁ Πιλᾶτος, Τίνα θέλετε ἀπολύσω ὑμῖν, ὁ ρוצא, מכתבי היד הטובים של הברית החדשה, אך הייתה עדיין מוכרת ורווחת בזמנו של אוריגינס, ראו J. Markus, Mark 8–16, The Anchor Yale Bible, A :16-8 מרק R.E. Brown, the Death of the Messiah: מות המשיח: pp 135 – 138; From Gethsemane to the Grave, A Commentary on the Passion Narratives in the B.M. Metzger, Textual Four Gospels, New York 1994, p. 798 ;. מצגר, פרשנות: Commentary on the Greek New Testament, London/New York 1971. p. 68

על פי תה' כב 9. המקור ⁴¹ 57
ὁμοίως καὶ οἱ ἀρχιερεῖς ἐμπαίζοντες μετὰ τῶν γραμματέων καὶ ⁴¹ 58
πρεσβυτέρων ἔλεγον, 42 Ἄλλους ἔσωσεν, ἑαυτὸν οὐ δύναται σῶσαι: ביוונית: 58
βασιλεὺς Ἰσραὴλ ἐστίν, καταβάτω νῦν ἀπὸ τοῦ σταυροῦ καὶ πιστεύσωμεν ἐπ' αὐτόν.

לפנינו פרשת משפטו של ישו אצל פילטוס וצליבתו. בתיאור משפטו של ישו אצל פילטוס מאשימים היהודים את כריסטוס במרד מדיני כנגד המלכות⁵⁹ כדי שייקל עליהם להרשיעו, אך מתיאור משפטו המובא בסנהדרין⁶⁰, עולה שאשמתו היא גידוף האלוהים. מיהותו האלוהית של כריסטוס מסתברת ממשפטו בסנהדרין דווקא. שם מצינו:

הוליכו את ישוע אל הכהן הגדול ושם נקהלו כל ראשי הכהנים והזקנים והסופרים... אותה שעה חפשו ראשי הכהנים וכל הסנהדרין⁶¹ עדות נגד ישוע כדי להמית אותו ולא מצאו, כי רבים העידו עדות שקר נגדו והעדויות לא היו תואמות. כמו אחדים והעידו נגדו דבר שקר באמרם: 'אנחנו שמענו אותו אומר "אני אהרוס את ההיכל הזה שנעשה בידי אדם ובשלושה ימים אבנה אחר שאיננו מעשה אדם"' (מרקוס 14, 53-58).

במרכזה של סצנת משפטו של כריסטוס לפני הסנהדרין עומדת העדות הדו-משמעית והמוזמת אודות כריסטוס המתעתד להרוס את היכל הקודש בשלושה ימים ולבנות במקומו היכל שאינו מעשה ידיים.⁶² על פי העדים הכוזבים, התכוון כריסטוס למותו הצפוי על הצלב ולתחיית היכל גופו שיחליף את המקדש הישן לאחר שלושה ימים, כפי שמסתבר מפרשנותו של יוחנן.⁶³ כי אין האל שוהה אלא בהיכל שאינו מעשה ידיים, והוא לעולם בשמים, כפי שאנחנו מוצאים בפרשנות הנוצרית גם בספר מעשי שליחים ובאיגרת השנייה אל הקורינתים, וזאת בניגוד להיכל הנמצא בירושלים שנבנה בידי שבי ציון.⁶⁴ הרעיון נחשב מהכתוב: 'מקדש אדוני כוננו ידיך'⁶⁵ ומהדימוי המובא בספר

59 עיינו מרקוס 15, 12; 15, 25. וכן עיינו לוקס 23, 1, שם מרחיב האוונגליסט את היריעה מתקן ומבהיר כי היהודים מאשימים את כריסטוס בכך שהוא מדיח את העם ומונע ממנו לפרוע את המס לקיסר באמרו שהוא מלך המשיח ובכך הוא מצטייר כמורד פוליטי. עיינו למשל יוסף בן מתתיהו, קדמוניות היהודים יז 285; יוסף בן מתתיהו, מלחמת היהודים ב 443-444. מסתבר שסממני המרד הם סירוב לשלם מס לקיסר והתיימרות לשאת את התואר מלך. כלומר בזאת מוכח הפשע כנגד האדנות הרומית, ומי שנמצא אשם בפשע זה דינו מוות. ועל כך עיינו גם קובלר, מאיסטס: B Kübler, 'Maiestas', PW-RE. 14 (1928), col.542-544.

60 עיינו היירונימוס בפרושו למתי 27, 11. משם עולה בבירור שהעילה למשפטו של ישו היא עילה של מרד והוא מלך היהודים הפוליטי המורד ברומא, אם כי התנהגותו הסבילה עומדת בניגוד לדמות (ישו), בר אבא השודד המורד האלים.

61 על דמותה של אותה סנהדרין ודרכי משפטה עיינו י' אפרון, חקרי התקופה החשמונאית, תל אביב 1980, שם עמ' 269-280.

62 מרקוס 14, 56-61; וכן עיינו, מרכוס, מרק 8-16, עמ' 101-104.

63 יוחנן, 2, 19-21.

64 על בסיסו של יש' סו, א. עיינו מעשי שליחים 7, 48; שם 17, 24; האיגרת השנייה אל הקורינתים, 5,

1. וכן עיינו, בארט, השליחים: C.K. Barrett, A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles, Edinburgh: 1994 – 98, p. 1373. וכן עיינו הערה 59 לעיל.

דניאל⁶⁶ 'דִּי מְטוּרָא אֶתְגַּזְרַת אֲבָן דִּי-לֹא בִּידֵינָן'. האבן הנזרקת מן ההר מנתצת את המרות האלילית בתבל המסומלת בדיוקן צלם אדיר, ובכך מסתיים העידן האלילי. מכוח המרד המזוין האקטיבי של המורדים במרד החשמונאים. בספר דניאל נותצי האלילות הם המורדים האקטיביים נציגי עם ישראל כולו בדמותו של עבד ה' בישעיהו,⁶⁷ ואילו בברית החדשה האבן מגלמת בתמונה פיגורטיבית אמנותית את כריסטוס המחליף את ישראל באספקלריה הנוצרית.⁶⁸ מכאן שהיכל אלוהים מתגלם בנצרות בגופו של כריסטוס אשר גופו הרוחני מתגשם בקרב מאמיניו.⁶⁹ המקדש היהודי בירושלים, שהוא מעשה ידיים, מצטייר בעיני הנצרות הקדומה כמטפורה לאלילות הנתעבת המצטיירת במקרא בכלל ובדיומיי ספר דניאל בפרט.⁷⁰

העדות המוזמת על פי מרקוס אינה כוזבת בעיקרה, אלא בלתי מתואמת ובלתי מדויקת משום שהעדים העידו שכביכול שמעו את כריסטוס אומר שהמקדש ייהרס ולא תישאר בו אבן על אבן (מרקוס 13, 2-1),⁷¹ אולם המשמעות הייתה מסולפת משום שכריסטוס התכוון להיכל גופו בית האלוהים השמימי, שייבנה תוך שלושה ימים לאחר שיקום מן המתים⁷² ולא התכוון לבית המקדש הירושלמי המסואב שנגזר עליו להיחרב.⁷³

מיהותו האלוהית של כריסטוס מתאמת סופית בתשובת כריסטוס לכוהן הגדול:

-
- 65 שמ' טו 18.
 66 דנ' ב 45.
 67 עיינו י' אפרון, חקרי התקופה החשמונאית, 1980, עמ' 111-130. וכן ראו י' אפרון, 'חזון הגאולה בימי שיבת ציון', אוהב שלום מחקרים לכבודו של ישראל בן שלום, דב גרא, מרים בן זאב, (עורכים), באר שבע תשס"ה, עמ' 29-110, שם עמ' 74-87.
 68 עיינו מרקוס 12, 10. התמונה האמנותית נשענת כבר על המטפורה הפילונית, השגורה גם בתרגום השבעים גוף מול רוח שעל פיה: 'מקדש אדוניי כוננו ידיך', מייצג רוחניות לעומת גופניות. עיינו: Philo (LCL VI, 1950), Vita Mos II (18) 88; Sept. Levit. 26:1; Is. 19:1. וכן ראו, אפרון חזון הגאולה, עמ' 36-38; שם עמ' 70-74.
 69 למשל מרקוס 14, 22-25; מתי 26, 26-29; האיגרת הראשונה אל הקורינתים 6, 15-20; האיגרת אל הרומים 6, 13-1; שם 4-5; וכן עיינו י' אפרון, ראשית הנצרות ואפוקליפטיקה, עמ' 148-151; י' אפרון, התהוות הכנסייה, עמ' 68-69.
 70 עיינו, י' אפרון לעיל הערה 50; מרכוס, מרק 8-16, עמ' 796-801; שם 868-874.
 71 ועיקרי הדברים נכונים, שהרי כריסטוס מנבא את הריס המקדש בתשובה לתלמידיו.
 72 עיינו מרקוס 10, 32-34; שם 9, 30-32; שם 8, 31-32; מתי 16, 21-28; לוקס 9, 22-27.
 73 עיינו י' אפרון, ראשית הנצרות ואפוקליפטיקה, עמ' 150. וכן עיינו לעיל הערות: 48-49 ואצל החוקרים המצויינים שם סקירה רחבה של המחקר.

קם הכוהן הגדול, עמד באמצע ושאל את ישוע: 'אינך משיב דבר על מה שאלה מעידים נגדך?' אך הוא שתק ולא השיב דבר. הוסיף הכהן הגדול ושאל אותו: 'האם אתה המשיח בן המבורך?' אמר ישוע: 'אני הוא.'⁷⁴ ואתם תראו את בן האדם יושב לימין הגבורה ובה עם ענני השמים'. קרע הכוהן הגדול את בגדיו ואמר: 'מה לנו עוד צורך בעדים? שמעתם את הגדוף'...

כריסטוס מודה בפני הכוהן הגדול שהוא המשיח, זרע דוד, 'בן-האדם', על פי הבשר, ובן-אלוהים ממש, מרוח הקודש אשר נועד להושיע את עמו מחטאתיהם.⁷⁵ המגדף נענש משום שגידף את אלוהים.⁷⁶ ראוי לשים לב כי הגידוף כאן אינו תואם את הלכת חז"ל במשנה,⁷⁷ אולם הכוונה הפנימית של הברית החדשה היא להבהיר את מיהותו האלוהית האמתית של ישו כפי שהיא מסתברת מדברי ישו עצמו: 'והסופרים אשר ירדו מירושלים אמרו: "בעל זבול בו... אמן אומר אני לכם כל החטאים יסלחו לבני האדם, וכן גם כל הגידופים אשר יגדפו, אך המגדף את רוח הקודש אין לו סליחה לעולם כי אשם הוא בחטא עולם זאת מפני שאמרו רוח טמאה בו".'⁷⁸

כלומר, מבין השיטין מסתברת מיהותו האלוהית של כריסטוס⁷⁹ הנמצא מגודף, ועל כן עולה, לפחות ברמז, שהסופרים גידפו את האל ועל כן אין להם סליחה עולמית.⁸⁰ על פי המקורות שסקרתי והחוקרים שעליהם אני נשען נראה כי מיהותו האלוהית של כריסטוס מופנמת בנצרות מראשיתה ברבדיה הספרותיים הקדומים ביותר.

74 המונח היווני הוא: "ἐγὼ εἶμι". כבר בספר מעשי שליחים (2, 36-3), רעיון אלוהותו של כריסטוס מופנם ודמותו כבן-אלוהים ממש שקיבל מן האב את רוח הקודש. דיונים במסורת הנוסח של האבנגליון של מרקוס, ראו, מרכוס, 8-16, בפרשנות לאבנגליון של מרקוס עמ' 105-108. לטעמי שינויי הנוסח לא משנים את המשמעות התאולוגית והרעיונית כאן. ניתוח רחב, מפורט וחדשני בדמותו האלוהית של כריסטוס, או אולי בישותו האנושית-אלוהית כאחת, בבחינת דו-ישות נמצא בספרו הגדול של הורטאדו, האל ישו: W.L. Hurtado, Lord Jesus in Earliest Christianity, Michigan/Cambridge U.K. 2003. שם עמ' 370-376; וכן עיינו קמפטורן, תשובת ישו: Kempthorne, R. "The Marcan Text : of Jesus Answer to the High Priest (Mark XIV 62)' NovT 19 (1977), pp. 197-208. שם עמ' 296; 28-36; שם עמ' 280-296. מתי א 18-21. הורטאדו, האל ישו, דן במושג 'בן האדם', עמ' 295-300 ומראה שגם מושג זה ייחודי לכריסטוס ולדמותו האלוהית.

76 שם' כב 27; במ' טו 30.

77 משנה, סנהדרין ז, ב; כריתות א, ב.

78 מרקוס ג 22-28.

79 מיהותו האלוהית יכולה להסתבר לפחות בעקיפין גם מהאווונגליון של מרקוס (1, 22-23).

80 אותה משמעות עולה בפרשת הטרנספיגורציה (מרקוס 9, 2-8 ובמיוחד שם פסוק 7; מתי 17, 1-13; לוקס 9, 28-36).

בסצנה הדרמטית של המשפט אצל הנציב הרומי תובע ההמון הסוער והמוסת על ידי ראשי הכוהנים, לשחרר מהכלא אסיר אחד בשם בר אבא (באראבאס), מן המורדים אשר ביצעו מעשה רצח בעת המרד.⁸¹ השם בר אבא נחשב מנוסח קדום שנשתמר אצל אוריגינס שבו מכונה האסיר המורד: "ישוע (יזוס) בר אבא".⁸² בתמונה האוונגליונית מתאמץ הנציב הרומי בכל כוחו להציל את המושיע הנוצרי, ואילו ההמון היהודי המוסת וצמא הדם תובע לשחרר את בר אבא ולהמית את כריסטוס על הצלב. הסצנה האוונגליונית המשתקפת באספקלריה הנוצרית ממחישה את האמת שהיהודים מעדיפים מורד ולוחם חירות כנגד רומא⁸³ על פני הגואל המבשר אהבה אוניברסאלית ושלוש נצח ביקום.⁸⁴ בר אבא מייצג משיח כוזב כעין אנטי כריסטוס. השם בר אבא תואם בדיוק את הביטוי המושמע מפי כריסטוס עצמו הפונה אל אביו שבשמים בלשון הארמית וקורא לו אבא, כי הוא בן־האלוהים ממש.⁸⁵ מכאן מסתבר שמו של בר אבא: כ'ישוע בר אבא', היינו יריבו של כריסטוס המדמה בהתנשאותו להיות מושיע כוזב מוכתר באותו כינוי

- 81 אמינותה של הסצנה האבנגליונית בעניין החנינה האינדיבידואלית המיוחדת לחג מוטלת בספק. עיינו דיונו של ' אפרון, ראשית הנצרות ואפוקליפטיקה, עמ' 156-157. וכן עיינו בדיון אצל ניר-גריןשטיין, הנצרות הקדומה שלוש המאות הראשונות, רעננה תשס"ט, עמ' 255-257.
- 82 עיינו: Origen, In Mat. (27: 16-18) Comment. Ser. (PG 13: col 1772-1773; PG 17, col 308) על תפוצתו ומקורותיו של הנוסח: ישוע בר אבא מעיד אוריגינס. לדירו נעקר ויהוי בר אבא בשמו של ישו בצדק על ידי קברניטי הכנסייה למען כבודו של כריסטוס, ועל כן נשאר בנוסח המתוקן שמו של השודר המורד: בר אבא. עיינו דיון והפניות, ' אפרון, ראשית הנצרות ואפוקליפטיקה, עמ' 157-158. וכן, עיינו, ריג, בר אבא: H.A. Rigg, 'Barabbas', JBL 64 (1945) pp. 417-456; וכן, מקובי, ישו ובר אבא: H.Z. Maccoby, 'Jesus and Barabbas', NTS 16 (1970), 55-60.
- 83 למושג ליסטים כמושג המבטא מרדנות לאומית עיינו: יוסף בן מתתיהו, קדמוניות כ 5; שם כ 124; יוסף בן מתתיהו, מלחמת היהודים ב, 238; וכן ראו, הנגל, הקנאים: M. Hengel, Die Zeloten, Leiden 1961, pp 39 (תשמ"ז), עמ' 3-36; ' בן שלום, בית שמאי ומלחמת הקנאים ברומי, ירושלים תשל"ד, עמ' 140-156.
- 84 עיינו הדרשה על ההר: מתי 5, 38-48; לוקס 6, 27-36. וכן ראו נאום פטרוס בספר מעשי שליחים, 3, 14 שם נאמר: "אתם התכחשתם לקדוש ולצדיק אך ביקשתם לחון בשבילכם איש רוצח". וכן עיינו אוריגינס, לעיל הערה 62; וכן, גרוטיוס, תאולוגיה: Hugo Grotius, ad Mat. 27: 16 Opra, Omnis Theologica II I, Amsterdam (1679), p. 266.
- 85 כלומר כריסטוס עצמו במהותו הוא בן־אלוהים. עיינו מרקוס 14, 36; האיגרת אל הרומים 8, 15; האיגרת אל הגלטיים 4, 6. דמות של שודר רצחן מעניק אובסביוס לדמותו של בר כוכבא בתארו את מרד היהודים. בר כוכבא מגלם שודר רצחן בדמותו של משיח כוזב או אנטי משיח. עיינו: Eusebius, Historia Ecclesiastica, IV, 6. K Lake: (ed), LCL, London 1953 pp. 311 - 310 עיינו, מ' בן שלום, חסידות וחסידיים, עמ' 91-103; שם עמ' 91 הערה 67; שם עמ' 192-196. החסידות הלוחמנית הקנאית נתפסת כאנטי תזה לנצרות. ובעיקר לענייננו פירושו של אוריגינס למתיה 25, 15.

הולם דהיינו: 'בן האב' השוכן בסתר עליון. כלומר היהודים מבקשים לשחרר את ישוע בר אבא השודד-הלוחם, המורד באלים, שמגלם את משיחם, במקום מושיע האמת כריסטוס המשיח בן-האלוהים אשר מכפר במותו על הצלב למאמיניו על חטאיהם.

ב. הזיקה לפסוק 'כי קללת אלוהים תלוי' בפרשנות הפאולינית

וכך מצינו באיגרת אל הגלטיים, 3, 10-14:

הנשענים על קיום מצוות התורה נתונים תחת קללה, שהרי כתוב, 'ארור כל מי שלא יקים את כל הדברים הכתובים בספר התורה לעשות אותם'.⁸⁶ דבר ברור הוא שאיש לא יוצדק לפני אלוהים על ידי התורה שכן צדיק באמונתו יחיה והתורה איננה נזקקת לאמונה, אלא שיעשה האדם את דבריה וחי בהם. המשיח פדה אותנו מקללת התורה בכך שהיה לקללה בעדנו שכן הכתוב אומר: 'קללת אלוהים תלוי על עץ'.⁸⁷

לדעת פאולוס היהודים נאמני התורה המקיימים את מצוותיה, שרויים תחת קללה, שהרי כתוב שארור יהיה כל מי שלא יקים את כל הדברים הכתובים בספר. מכיוון שלא תיתכן שמירת כל מצוות התורה כראוי בשל רפיון האדם,⁸⁸ שומרי תורת משה לעולם

86 על פי דב' כו 26; שם כח 48-49.

87 המקור ביוונית:¹⁰ ὅτι γέγραπται γὰρ ὅτι ὅσοι γὰρ ἐξ ἔργων νόμου εἰσὶν ὑπὸ κατάραν εἰσὶν: Ἐπικατάρατος πᾶς ὃς οὐκ ἐμμένει πᾶσιν τοῖς γεγραμμένοις ἐν τῷ βιβλίῳ τοῦ νόμου τοῦ ποιῆσαι αὐτά. ¹¹ὅτι δὲ ἐν νόμῳ οὐδεὶς δικαιούται παρὰ τῷ θεῷ δῆλον, ὅτι Ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται: ¹²ὁ δὲ νόμος οὐκ ἔστιν ἐκ πίστεως, ἀλλ' Ὁ ποιήσας αὐτὰ ζήσεται ἐν αὐτοῖς. ¹³Χριστὸς ἡμᾶς ἐξηγόρασεν ἐκ τῆς κατάρης τοῦ νόμου γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατὰρα, ὅτι γέγραπται, Ἐπικατάρατος πᾶς ὁ κρεμᾶμενος ἐπὶ ξύλου, ¹⁴ἵνα εἰς τὰ ἔθνη ἡ εὐλογία τοῦ Ἀβραᾶμ γένηται ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ἵνα τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος λάβωμεν διὰ τῆς πίστεως ובנוסח השבעים לספר דברים כא כב-כג: "ארור כל התלוי על עץ". וכן עיינו: ברנשטיין, קללת אלוהים תלוי, עמ' 21-26; שם עמ' 43.

88 כי אין אדם אשר לא יחטא על פי מקראות מפורשים: מלכים א, ח 46; דברי הימים ב, ו 36; קהלת ז 20; לפי האתיקה הנוצרית מתעלם פאולוס לחלוטין מכל אפשרות של כפרה על ידי זבח וקרבתן שהרי אלה בטלו כליל. וכן עיינו מרקוס 10, 1-10; מתי 5, 27-30. כי קשי לבו של האדם ויציריו אינם מאפשרים לו שלא לחטוא. ומכאן שהיהודים בקיום מצוותיה של התורה מעולם לא קיימו אותה כראוי כפי שעולה למשל מן הדרשה על ההר מתי 5, 17-20; האיגרת אל הרומים 4, 10-10 שם 7, 14-20. וכן עיינו: בלוויל, בכפוף לחוק; L. Belleville, 'Under Law, Structural Analysis and the Pauline Concept of Law in Galatians 3.21 - 4.11', JSNT 26 (1986), pp 60-62. דה ויט, האגרת אל הגלאטיים, JCC 1921, (repr.1959).pp. 414-510. Commentary on the Epistle to the Galatians,

לא ייצדקו.⁸⁹ רק כל הנצדק באמונתו במושיע הנוצרי, יצדק ויזכה לחיי עולמים. מכאן שישוע המשיח פדה את מאמיניו בכך שהיה לכפרתם, בלקחו את קללתם עליו, בעלותו למענם על הצלב. מכאן נובע שבפרשנות הנוצרית הפאולינית משמעות הביטוי 'קללת אלוהים תלוי' נגזרת מכך שבן־האלוהים נתלה בחייו על הצלב כדי לכפר לעדת מאמיניו על חטאיהם ולפדותם מן הקללה שהושתה עליהם בשל חטא קדמון. מכאן שבן־האלוהים העולה על הצלב, הופך (באופן דיאלקטי) למושא החיובי לקללה, בכך שהוא מקבל על עצמו את חטאי מאמיניו וקללתם ומכפר בעדם.⁹⁰

בסצנת המשפט והצליבה הנוצרית, זו שנגזרת ממשפט ישו בסנהדרין וממשפט ישו אצל פונטיוס פילאטוס, עומדות זו מול זו דמותו של ישוע המשיח בן־האלוהים, שהוא במהותו בן־אלוהות ואדם כאחד⁹¹ ודמותו של ישוע בראבא (בראבאס), השודר הרצחן ובן ניגודו של בן־האלוהים, בחזקת אנטיכריסט, בן־אלוהים (או בן־שטן), בעצמו. בסצנת המשפט הנצלב הוא דווקא ישוע המשיח, והסיבה לצליבתו היא בחירתם של היהודים באנטיכריסט. בצליבתו ובסבלו פדה כריסטוס את מאמיניו לגאולת נצח ולמלכות עולם שתתגשם סופית עם השלמת הופעתו השנייה משמים.

תוך הישענות על לשון הפסוק: 'כי קללת אלוהים תלוי', ובנוסח השבעים: 'כי כל התלוי על עץ מקולל על ידי אלוהים',⁹² הגדיר פאולוס את המשמעות התאולוגית לצליבתו של כריסטוס בקובעו שבן־האלוהים שנצלב בחייו כיפר בקרבנו על חטאי מאמיניו. על ידי שקיבל על עצמו את קללתם - כיפר עליהם. מכאן שהקללה הוסבה על אלוהים עצמו כמושאה החיובי.

ושם, עיקרי הפרשנות הלשונית הצורנית והתכנית. וכן ראו: לול, הגלאטיים, David J.Lull, 'The Law was our Pedagogue: A Study in Galatians 3:19 – 25', JBL 105 (1986), p. 481.

89 עיינו האיגרת אל הרומים 7, 7-27. עיינו דיוניו של 'אפרון, התהוות הכנסיה, עמ' 20-24.

90 עיינו ד' הנשקה, לתולדות מדרש הכתוב 'קללת אלוהים תלוי', עמ' 508-509 והערות נלוות. וכן עיינו 'אפרון, לעיל הערה 69.

91 עיינו מרקוס 1, 22-27; שם 2, 23-27; שם 3, 1-12; ועל הכול ראו דיוניו של 'אפרון, ראשית הנצרות ואפוקליפטיקה, עמ' 61-110.

92 דב' כא 22-23. המקור ביוונית: Ἐὰν δὲ γένηται ἓν τι ἀμαρτία κρίμα θανάτου καὶ ἀποθάνῃ καὶ κρεμάσῃτε αὐτὸν ἐπὶ ξύλου, 23 οὐ κοιμηθήσεται τὸ σῶμα αὐτοῦ ἐπὶ τοῦ ξύλου, ἀλλὰ ταφῆ θάψετε αὐτὸ ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ, ὅτι κεκατηραμένος ὑπὸ Θεοῦ πᾶς κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου· καὶ οὐ μὴ μιανεῖτε τὴν γῆν, ἣν Κύριος ὁ Θεὸς σου δίδωσί σοι ἐν κλήρῳ.

המשמעות המגולמת בצליבתו של כריסטוס המשיח בן-האלוהים שהוא אל ואדם כאחד⁹³ מצויה כבר בדברי יוסטינוס מרטיר בדיאלוג עם טריפון היהודי. התודעה המופנת בדיאלוג נשענת על התודעה של האיגרת אל הגלטיים. וכך אומר טריפון בדיאלוג פסקה פ"ט:⁹⁴

וטריפון אמר: 1.1. דע לך היטב כי עמנו כולו מצפה למשיח⁹⁵... 2. אבל ספק בעינינו אם המשיח נצלב באורח כל כך מעטה קלון. שהרי נאמר בתורה שהנצלב ארור הוא והילכך לגבי דבר זה הנני בלתי משוכנע לחלוטין. אמנם ברור הדבר שהכתובים מכריזים שהמשיח בר יסורים הוא, אולם חפצים אנחנו ללמוד אם באמצעות ייסורים המקוללים בתורה יש בידך להוכיח גם בעניין זה.

תשובתו של יוסטינוס מרטיר ניתנת בפסקות צ"ה וצ"ו:⁹⁶

צ"ה:

שכן כל המין האנושי יימצא תחת קללה על פי תורת משה. שהרי נאמר: 'ארור כל אשר לא יעמוד בכל (הדברים) [הכתובים] בספר התורה לעשות אותם'⁹⁷ ושאיש לא עשה את כולם במדוקדק אף אתם לא תעזו להכחיש... ואם אלו שתחת התורה הזאת מתגלים (כשרויים) תחת קללה מכיוון שאינם שומרים את כל (המצוות) - כלום לא יתגלו כל העמים כשרויים תחת קללה על אחת כמה וכמה אשר גם עובדים לפסילים⁹⁸...

93 כבר עמדנו על כך לעיל בדיון. וכן עיינו, ד' רוקח, יוסטינוס מרטיר, הדיאלוג עם טריפון היהודי, ירושלים תשס"ד.

94 במהדורת רוקח לעיל הערה 93, עמ' 227.

95 ספק רב מאוד אם בתקופת הדיאלוג של יוסטינוס מרטיר כבר קיימת תודעה של משיח סובל ושל דמות משיחית גואלת שמגולמים בה כוחות ודימויים ניסיים ועל אנושיים. נראה שבתקופה זו התפיסה הרווחת היא של גואל יחידי שהוא הקב"ה לבדו. עיינו למשל ירושלמי תעניות פ"א ה"א, סג ע"ד; מכילתא דר"י מסכתא דעמלק מהד' הורוביץ רבין עמ' 185-187; שם עמ' 240; ספרי דברים סז מהד' פינקלשטיין עמ' 132; עיינו מ' בן שלום חסידות וחסידים עמ' 230-234; שם עמ' 382-383; שם עמ' 400. וכן ראו י' אפרון, חזון הגאולה, עמ' 29-111 ובמיוחד שם עמ' 29-75. יוסטינוס מרטיר נוטע בפיו של טריפון השגות והגיגים שאינם מתאימים לרוח המקורות התנאיים של התקופה ביחס לדמות המשיח. אלו ילכו וישתנו עם הזמן ויקבלו השפעות נוצריות עקיפות או ישירות.

96 יוסטינוס מרטיר מהד' רוקח לעיל הערה 89 עמ' 236-237.

97 על פי דב' כז 26.

98 השווה האיגרת אל הגלטיים ג 10; שם ה 3; אותה תובנה ואותה אתיקה שורות בכל הבשורות ובמיוחד בדרשה על ההר מתי 5: 13 - 7: 26. על פי השקפה זו היהודים מעולם לא קיימו כראוי את

אם אפוא גם אבי הכול רצה שכריסטוס שלו יקבל על עצמו למען כל בני המין האנושי את הקללות של כולם, בידעו שהוא עתיד להקים (לתחיה) את זה שנצלב ומת - מפני מה משיחים אתם כעל מקולל על זה שנתרצה לסבול ייסורים אלה על פי רצון האב...

צ"ו:

וזה שנאמר בתורה 'כי מקולל כל התלוי על עץ' מאשש את תקוותנו התלויה בכריסטוס הצלוב, לא משום שהאל קילל את הצלוב הזה אלא משום שהאל הקדים ואמר את הדברים העתידיים להיעשות על ידי כולכם ועל ידי הדומים לכם, כשאינכם יודעים שהלה הוא זה שהיה קיים לפני הכול, והכוהן הנצחי של האל,⁹⁹ ומלך המשיח¹⁰⁰

ושדבר זה מתרחש יכולים אתם לראות כמו עיניכם: שהרי אתם מקללים בבתי כנסיותיכם את כל אלו שנעשו נוצרים בעקבותיו, ואילו העמים האחרים מממשים את הקללה בהרגם את אלו שרק מודים שנוצרים הם.

הדיון של יוסטינוס מרטיר משקף את העמדות של אב הכנסייה הקדום בתקופת רבי מאיר, מהן עולה דימויו של כריסטוס כאדם-אל שנתלה כדי לקבל על עצמו את קללת האנושות החוטאת ולכפר על עוונות המאמינים בו. לעומת זה ספק אם עמדותיו של טריפון היהודי הולמות את גישת המקורות התנאיים בני התקופה ביחס למשיח הסובל.

סיכום ומסקנות

מכל האמור עד כאן נראה אפוא שמדרשו של רבי מאיר בתוספתא חוצב כנראה את מרכיביו האמנותיים ודימויו ממשפט ישו וצליבתו.¹⁰¹ רק על בסיסה של תמונת המשפט היו יכולים להיווצר הדימויים של מלך העולם-אלוהים ואחיו התאום שנעשה לשודד. גם הסבתו של המדרש על הפסוק "כי קללת אלוהים תלוי" נחצבה ביסודה מן הפרשנות

מצוות התורה. במקום מצוות התורה מציע כריסטוס אתיקה חלופית למילוי מצוות אלה, שעיקרה הוא: עצם האמונה בכריסטוס. עיינו 'אפרון, התהוות הכנסייה, עמ' 19-23 ובמיוחד שם 20-22; דה ויט, האיגרת אל הגלאטיים, ושם פרשנות לפרק ג במיוחד פסוקים 18-20; לול, הגלאטיים, עמ' 481-498.

99 השווה האיגרת אל העברים פרק 8: שם פרק 9: כריסטוס לבדו יהיה הכוהן הגדול במקדש שאיננו מעשה ידיים כאשר תיכרת הברית החדשה השנייה. וכן עיינו 'אפרון, התהוות הכנסייה, עמ' 69-73 והערות גלויות.

100 וכפי שראינו בדיונו לעיל גם זהו דימויו האלוהי של כריסטוס.

101 בין שמרכיביה של סצנת המשפט נלקחו משם במישרין ובין שנלקחו בעקיפין.

הנוצרית שהעניק פאולוס לפסוק זה, כאשר ייחס אותו לקללה שקיבל עליו כריסטוס בן־האלוהים כדי לכפר על חטאי קהל מאמיניו ולהביאם לידי הגאולה הנוצרית.

רק על בסיסה של תמונת כריסטוס הנלעג בסבלו על הצלב יכולה הייתה להיווצר התמונה שבה כל עובר ושב אומר: 'דומה שהמלך צלוב', לכך נאמר: 'כי קללת אלוהים תלוי'.

בסיפור הנוצרי של המשפט והצליבה חייב כריסטוס למות על הצלב שאם לא כן לא ימלא את ייעודו. כבן אנוש אין הוא רוצה למות בייסורים, אך כבן אלוה הוא חייב לעלות על הצלב כדי שיוכל לכפר על חטאם של הרבים.¹⁰² בדרמה התאולוגית של המשפט והצליבה בוחרים היהודים להציל את השודד הרצחן בר אבא, תאומו ובן ניגודו של כריסטוס. מנקודת ראות נוצרית, היהודים בוחרים לקיים את תורת החטא שמגולמת בתורת משה ולא את תורתו הרוחנית של כריסטוס, ועל כן לא יזכו לגאולה בכפרת כריסטוס לעולמי עד.¹⁰³

לעומת זאת במדרשו של רבי מאיר לא נותר דבר מהמשמעות התאולוגית הנוצרית. המלך עצמו הוא אלוהים, והנצלב איננו המלך כי אם תאומו השודד הדומה לו; המלך אינו חוטא אך גם אינו מכפר על פשעי חוטאים אחרים; ובוודאי שאין הוא עושה פעולה מסוג זה על הצלב שהרי איננו נצלב כלל.¹⁰⁴ השודד המוזכר במדרש אינו בן ניגודו של המלך, אלא אדם פשוט שנעשה שודד ובשל חטאו נדון לתלייה על אף ייחוסו - אחיו תאומו של המלך. כדי להעצים את רעיון הבריאה בצלם בחר רבי מאיר לומר שאפילו השודד שנתלה כדן, אינו ראוי שיישאר תלוי כי צלם אלוהים בו ממש, משום שהוא נדמה לאלוהים כתאומו האמתי. הקללה במדרש מוסבת על כל חוטא שנתלה ובאה לצמצם למינימום את הזמן שנקבע בהלכת התנאים לתלייה שלאחר המוות, משום שהיא מבזה את האדם שנברא בצלם אלוהים ומתפרשת כאילו האל עצמו נצלב, נתקלל ונתבזה. בדרשת רבי מאיר שבתוספתא לא אלוהים הוא שנצלב, אלא אחיו תאומו. רבי מאיר השתמש ברכיביו האמנותיים של הסיפור הנוצרי, עקף אותם מתכניה של התאולוגיה הנוצרית והרחיב עד למקסימום את דימויו של האדם הנברא בצלם כתאומו של מלך העולם. מדרשו של רבי מאיר בא ללמדנו כי כל אדם נענש בחטאו אפילו הוא אחיו של המלך, אך גם מי שנענש בחטאו כדן, כיוון שאף הוא נברא בצלם האלוהים, אין ראוי להשאירו תלוי על הצלב. בדברי רבי מאיר אפשר לראות קריאת תיגר על

102 עיינו לעיל הערות ראו מרקוס 14, 32-36; י' אפרון, ראשית הנצרות ואפוקליפטיקה, עמ' 146-147 והערות נלוות. וכן ראו בראון מות המשיח לעיל הערה 42. והערה 43.

103 עיינו לעיל הדין בעמ' 16-17 והערות שם עמ' 66-70.

104 לכאורה, המלך עצמו, כמו כריסטוס, יכול להוות דמות של אדם ואל כאחד, שהרי מצד אחד הוא מלך על כל העולם, אולם מצד שני הוא אחיו תאומו של שודד שנידון לצליבה בשל חטאו. אבל שלא כמו בסצנת הצליבה בכרית החדשה, המלך אינו נצלב.

הפרשנות הנוצרית הפאולינית לביטוי "קללת אלוהים תלוי", המוסבת באופן דיאלקטי חיובי לצלוב, ומביאה גאולה וחיים ראויים רק למי שנפדה בגופו של כריסטוס אשר כיפר למאמיניו באמצעות הקללה שקיבל על עצמו. הרחבת הבריאה בצלם באה להעצים את צמצום עונש התלייה בהלכה היהודית הנובע מכך שבכל הנבראים חקוק צלם אלוהים כאילו היו אחיו התאומים. זוהי קריאת תיגר על הפרשנות הנוצרית והעמדת תמונת ראי הפוכה לאמור: שומרי ההלכה היהודית וכל הנבראים בצלם הם שמתקנים עולם במלכות שדי ולא באמונת כריסטוס, אלא בצמצום התלייה לאחר המוות.

ייתכן כי בדרשת רבי מאיר בתוספתא כבר הוסרו סייגים לשימוש עקיף בצורות ובדימויים שאולים מתוך הדרמה הנוצרית משום שסכנת המינים שוב אינה קיימת בחברה היהודית בתקופה שלאחר מרד בר כוכבא.

אולם לדעתי, כפי שניסיתי לטעון בדיון לעיל, גם אם יש כבר השתקפות ונוכחות איקונית בדימויו של האדם הנברא בצלם בספרות התנאית, הרי היא בחזקת דימוי מטפורי ולא ממשות. לעולם קיימת הבחנה ממשית בין האדם לאל, ומשמעות הבריאה בצלם עיקרה ההידמות לאל במעשה הטוב ובמצוות. זכויות היסוד של כל אדם שנברא בצלם קיימות ומביאות לאיסור הרצח משום שדמו השפוך של האדם ממעט את ה"דמות" על ידי מעשי האדם, ובכך פוגע בצלם הבורא שמוטבע בנברא. בדרשת רבי מאיר נוצר דימוי נועז, חדשני ומרחיק לכת, שלא היה לפניו בספרות התנאית, הנוגע לכריאת כל אדם בצלם האל ממש, כאילו הוא אחיו ממש. ביטוי אמנותי זה שאול כנראה ממיטוס הצליבה הנוצרי.

עדיין נשארת פתוחה לפחות שאלה אחת המצריכה עיון והיא: מהי זיקת הגומלין המתקיימת בין המשנה¹⁰⁵ לתוספתא?¹⁰⁶ פרידמן הראה, ולדעתי אף הוכיח, שהמשנה מעבדת, או לחילופין נוטעת, את עיקרי דרשת רבי מאיר בדיון ההלכתי שלה, דבר המצביע על כך שהדרשה הגבישית הייתה מונחת לפני עורך המשנה, והוא מצאה ראויה לתמיכת דיונו ההלכתי. אך עדיין נשאלת השאלה בדבר הצורך לעבד את הדרשה באופן שיקהה את נועזות הדמיון בין האדם לאל. הייתכן שלפני עורך המשנה היה מונח נוסח השונה מנוסח התוספתא שלפנינו? הייתכן שהנוסח שהיה לפניו היה נועז פחות וגם מידת הקשר בינו לבין דימויי התאולוגיה הנוצרית הייתה פחותה? או לחילופין, שמא בחר עורך המשנה להקהות את נועזות הדרשה ולהביאה לפנינו כפי שהביאה לפנינו מטעמי צנזורה?¹⁰⁷ ואם נשער שדרשת רבי מאיר בתוספתא היא שעמדה לפני עורך

105 משנה, סנהדרין ו, ה.

106 תוספתא, סנהדרין ט, ז.

107 בשיטה הנקוטה בידי אין אפשרות להתייחס לנוסחים שאינם לפנינו, אבל בשל אופי עריכת התוספתא השאלה נשאלת ונשארת פתוחה. עיינו לעיל הערה 6.

המשנה, נדמה שנצטרך להודות שהשפעות נוצריות (ולו בעולם הדימויים ובעיצוב האמנות?) כבר חדרו לספרות התנאית מוקדם מאוד. הקשיים הללו מצריכים מחקר. גם ההשוואה לנוסח שבירושלמי מעלה תהייה: בירושלמי ההתייחסות לרכיבי התאולוגיה הנוצרית ולדמותו של כריסטוס, ואפילו לדימויים אמנותיים מטפוריים, מוחלשת מאוד. האם מגמות שונות ביחס לנצרות הקדומה עמדו בבסיס עבודת העריכה ומיון החומרים שנכנסו לספרות התלמודית? על השאלות הללו אין בידי להשיב כרגע והן מצריכות מחקר לעצמו.¹⁰⁸

108 עיינו י' אפרון, התהוות הכנסיה, עמ' 230. וכן לא עסקתי כאן בזיקה של כתבי קומראן לספרות הנוצרית הקדומה.

רשימת הקיצורים הביבליוגרפיים

איזק, ליסטטים = ב' איזק, 'ליסטטים ביהודה ובפרובינקיה ערביה', קתדרה 39 (תשמ"ז), עמ' 36-3.

אלבק, מחקרים בברייתא ובתוספתא = ח' אלבק, מחקרים בברייתא ובתוספתא, תל אביב תשט"ו.

אפרון, התהוות הכנסיה = י' אפרון, התהוות הכנסיה הנוצרית הראשונה, תל אביב 2006.
 -----, חזון הגאולה = י' אפרון, 'חזון הגאולה בימי שיבת ציון', ד' גרא, מ' בן זאב (עורכים), אוהב שלום מחקרים לכבודו של ישראל בן שלום, באר שבע תשס"ה (עמ' 29-110).

-----, חקרי התקופה החשמונאית = י' אפרון, חקרי התקופה החשמונאית, תל אביב 1980 (עמ' 111-130).

-----, ראשית הנצרות ואפוקליפטיקה = י' אפרון, ראשית הנצרות ואפוקליפטיקה, תל אביב 2004.

אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה = י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, תל אביב תשכ"ד.
 -----, מבואות לספרות התנאים = י"נ אפשטיין מבואות לספרות התנאים, תל אביב 1957.

C.K. Barrett, a Critical and Exegetical Commentary on = בארט, השליחים = the Acts of the Apostles, Edinburgh, 1994–98

L. Belleville, 'Under Law: Structural Analysis and the = בלוויל, בכפוף לחוק = Pauline Concept of Law in Galatians 3.21 - 4.11', JSNT 26 (1986), pp. 53–78

בן שלום, בית שמאי = י' בן שלום, בית שמאי ומלחמת הקנאים ברומי, ירושלים תשל"ד.
 -----, חסידות וחסידים = מ' בן שלום, חסידות וחסידים בתקופת בית שני ובתקופת המשנה, תל אביב 2008.

E. Brown, The Death of the Messiah: From . = בראון, מות המשיח = Gethsemane to the Grave. a Commentary on the Passion Narratives .in the Four Gospels, New York, 1994

M.J. Bernstein, 'Study in Early Jewish = ברנשטיין, קללת אלוהים תלוי = .Exegesis', JQR, 74 (1983), pp.21–46

גייגר, סומוכוס המעתיק היווני = א' גייגר, 'סומוכוס המעתיק היווני', ש"א פאזנאנסקי (עורך) קבוצת מאמרים, ורשה תר"ע.

, H. Grotius, ad Mat. 27: 16, Opra Omnis Theologica II = תאולוגיה (Amsterdam (1679

גרינברג, הנחות יסוד = מ' גרינברג, 'הנחות יסוד של החוק הפלילי במקרא', תורה נדרשת, חיבורים בשאלות יסוד בעולמו של המקרא, תל אביב 1984 (עמ' 13-37).

E. De Witt Burton, A Critical and = דה ויט ברטון, האגרת אל הגלאטיים = Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians, JCC 1921, (repr.1959). pp510 – 514

L.W. Hurtado, Lord Jesus in Earliest Christianity, = הורטאדו, האל ישו = Michigan/Cambridge U.K. 2003

M. Hengel, Die Zeloten, Leiden 1961 = הנגל, הקנאים =

הנשקה, לתולדות מדרש הכתוב 'קללת אלוהים תלוי' = ד' הנשקה, 'לתולדות מדרש הכתוב "קללת אלוהים תלוי", בין הלכה כתתית לחז"ל ובין משנה לתוספתא', תרביץ, סט (תש"ס), עמ' 507-537.

D.J. Lull, 'The Law was our Pedagogue: A Study in = לול, הגלאטיים = Galatians 3:19 – 25', JBL 105 (1986), pp.481-498.

לורברבוים, צלם אלוהים = י' לורברבוים, צלם אלוהים הלכה ואגדה, תל אביב 2004.

ליברמן, הירושלמי כפשוטו = ש' ליברמן, הירושלמי כפשוטו, ירושלים תרצ"ח.

מאורי, תרגום הפשיטא = י' מאורי, תרגום הפשיטא לתורה והפרשנות היהודית הקדומה, ירושלים תשנ"ה.

B.M. Metzger, a Textual Commentary on the Greek New = מצגר, פרשנות = Testament, London / New York, United Bible Societies 1971

H.Z. Maccoby, 'Jesus and Barabbas', NTS 16 (1970), = מקובי, ישו ובר אבא = pp. 55-60

Joel Markus, Mark 8 – 16, The Anchor Yale Bible, A = מרכוס, מרק 8-16 = New Translation with Introduction and Commentary, Yale University Press, New Haven & London

ניר-גרינשטיין, הנצרות הקדומה = ר' ניר-גרינשטיין, הנצרות הקדומה, שלוש המאות הראשונות, רעננה תשס"ט.

פלוסר, אוהב את הבריות = דוד פלוסר, 'אוהב את הבריות', ס' רוז'ר (עורך), יהדות בית שני, חכמיה וספרותה, ירושלים תשס"ב (עמ' 146-150).

-----, בצלם דמות תבניתו = ד' פלוסר, 'בצלם דמות תבניתו', י' זקוביץ וא' רופא (עורכים), ספר יצחק אריה זליגמן, מאמרים במקרא ובעולם העתיק, ב, ירושלים תשמ"ג (עמ' 453-461).

-----, טבילת יוחנן וכת מדבר יהודה = ד' פלוסר, 'טבילת יוחנן וכת מדבר יהודה', יהדות ומקורות הנצרות, תל אביב תשל"ט (עמ' 81-112).

-----, קומראן ואפוקליפטיקה = ד' פלוסר, יהדות בית שני, קומראן ואפוקליפטיקה, (ס' רוז'ר), ירושלים תשס"ב, עמ' 244-251.

פרידמן, צלם, דמות ותבנית = ש"י פרידמן, 'צלם, דמות ותבנית', סידרא כב, (תשס"ז), עמ' 90-152.

-----, קלעיני מראשי = ש"י פרידמן, 'קלעיני מראשי, קלעיני מזרועי' (סנהדרין ו, ה), א' ארליך, ח' קרייסל, ד"י לסקר (עורכים), על פי הבאר, מחקרים בהגות יהודית ובמחשבת ההלכה, מוגשים ליעקב בליד שטיין (עמ' 437-448).

-----, תוספתא = ש"י פרידמן, תוספתא עתיקתא, רמת גן תשס"ג.

B. Kübler, 'Maiestas', PW-RE. 14 (1928), col. 542-544. = קובלר, מאיסטס

קיסטר, בין טקסטים מקומראן לטקסטים נוצריים קדומים = מ' קיסטר, 'בין טקסטים מקומראן לטקסטים נוצריים קדומים', מ' קיסטר (עורך), מגילות קומראן מבואות ומחקרים, ב, ירושלים 2009 (עמ' 629-648).

-----, אבות דר' נתן = מ' קיסטר, עיונים באבות דר' נתן, נוסח עריכה ופרשנות, ירושלים תשנ"ח.

R. Kempthorne, 'The Marcan Text of Jesus Answer = קאמפתורן, תשובת ישו = to the High Priest (Mark XIV 62)' NovT 19 (1977), pp. 197-208.

רוקה, יוסינוס = ד' רוקה (תרגום מיוונית והוסיף מבוא והערות), יוסינוס מרטיר, הדיאלוג עם טריפון היהודי, ירושלים תשס"ד.

H.A. Rigg, 'Barabbas' JBL 64 (1945), pp. 417-456. = ריג, בר אבא

שוורץ, קומראן והנצרות הקדומה = ד' שוורץ, 'קומראן והנצרות הקדומה', מ' קיסטר (עורך), מגילות קומראן מבואות ומחקרים, ב, ירושלים 2009 (עמ' 613-628).