

משפטו ומותו של ישו הנוצרי

דוד פלוסר

מבני דורו היהודים, אפילו אינו בטוח כי היה ישו קיים כל-עיקר! ברם, כך הוא טוען, עובדה זו אינה חשובה כלל; אין לו עניין בהיסטוריותו של ישו; תפקידו רק לנתח את המקורות באיזמל הסבירות ההגיונית והסברה המשפטית, כדי לקבוע מה אפשר היה שיקרה ומה אי אפשר היה שיקרה בשום פנים.

השיטה שבה חוקרים טכסט מסויים צריכה — גם לגבי משפטן — להיקבע בראש ובראשונה על ידי אופי הטכסט עצמו: אינה דומה בדיקת אגדת-עם, שאינה באה לספר עובדות, לבדיקת תעודה דיפלומאטית, ואינן דומות זו וזו לבדיקת פסק-דין. שום חוקר רציני לא יבקש רקע עובדתי מא-חורי מעשיות עממיות כגון סיפור הכיפה האדום-מה, אולם החוקר את סיפורי צדיקים כגון שבחי הבעש"ט לא יוכל להתעלם מן השאלה, מה הוא היחס בין המציאות והאגדה. שאלה זו בודאי קשה למשפטן להימלט ממנה, מפני שמטבע הדברים הוא עוסק בענינים הקשורים במציאות. ברם למרות כוונותיו המוצהרות, כאילו אין לו צורך לבדוק את החומר מבחינת "היסטוריותו", עוסק חיים כהן על-כרחו ברקע ההיסטורי של המשפט, והוא אף נאלץ להתמודד עם בעיית נאמנותם של המקורות. הצהרתו שאכן ה"היסטוריות" של המ-אורעות אינה חשובה לגבינו פוטרת אותו לכאורה מן הביקורת הספרותית וההיסטורית הצרופה. אך שאלה תמורה היא אם גישה מעין זו אל האבנגל-יונים מאפשרת להגיע לתוצאות מניחות את הדעת פחות או יותר. לשון אחר: על החוקר העוסק באבנגליונים להכריע אם לפנינו אגדות גרידא, ובאיו מידה משתקפת בסיפורים הללו מציאות היסטורית. דובר זה מחזיר אותנו אל השאלה, מה טיבם הספרותי של האבנגליונים ומה הוא הקשר הספרותי שביניהם.

ספרו של חיים כהן אינו בשום פנים ספר אפולגיטי, אולם דבר זה צריך פירושו. בשעה

דברים אלה, הנכתבים בעקבות ספרו של השו-פט חיים ה. כהן*, אין כוונתם לנתח את הספר המעניין. המבקש להכיר את דרכו של חיים כהן עם המקורות הנוצריים על משפטו של ישו, יקרא את הספר עצמו. כאן תידון בעיקר שאלת השיטה המדעית של חקר המקורות על המשפט המפורסם הזה, ויש מקום לכך למרות שפע החיבורים בנו-שא זה, משום שהללו מתעלמים בדרך-כלל משי-אלה יסודית אחת והיא טיב המקורות הנוצריים הקדומים על ישו, הלא הם ספרי הבשורה או האבנגליונים. לכאורה אין ספק שהרוצה להבין את העובדות המסתרות מאחורי סיפורי האבנ-גליונים עליו לסקור את אופיים, את יחסם ההדדי ואת דרך התהוותם. וככל שברור כי האבנגליונים אינם המקורות הנאמנים ביותר, גובר הצורך בניתוחם הספרותי ובבדיקתם הפילולוגית המאפ-שרים לנו להתקרב אל האמת. והנה תמוה הדבר, שעבודה זו עדיין לא נעשתה במלואה. גרמו לכך לא רק דעות קדומות של החוקרים שרובם נוצרים או יהודים, אלא גם העובדה שרוב החוקרים שעס-קו במשפטו של ישו הם בראש ובראשונה תיאור-לוגים, חוקרי דת, היסטוריונים, או — כבמקרהו של השופט חיים כהן — משפטנים. כל אלה אינם מכירים את הערך האוטונומי של הפילולוגיה ושל הביקורת הספרותית. בבדיקת מקורות צריך המחקר הספרותי להיות קודם לכל מחקר מיוחד והוא השער האחד המוליך לעובדות ההיסטוריות. תחלה עליך לדעת כיצד מטפלים במקורות, ואחר-כך תטפל במציאות המשתקפת בהם.

שונה לחלוטין דרכו של חיים כהן. הוא משפטן מובהק, ומבחינה זו הוא ניגש אל מקורותיו על משפטו של ישו. הוא אינו בטוח שמן המקורות נשקף אפילו גרעין זעיר של מציאות, וכרבים

* משפטו ומותו של ישו הנוצרי מאת חיים ה. כהן. הוצאת דביר, תל-אביב תשכ"ח.

לכל, וגם למחברי האבנגליונים, שמייסד כת דתית זו, ישו הנוצרי, הוצא להורג כמורד בידי נציב רומי. אם ביקשה הנצרות להתקיים ואף להתפתח תחת שלטון רומי, מן ההכרח היה לפטור את פילאטוס מאשמת צליבתו של ישו.

פילאטוס ידוע משאר המקורות כאיש אכזר. אך האומנם נתקרב אל האמת אם נהפוך את מגמת המקורות ונטען שהנציב הרומי ברשעותו לא ביקש אלא להרוג את ישו. פילאטוס כזה יהיה, לדעתי, יצור בלתי-מציאותי. יש לציין בסיפוי שחיים כהן לא הלך בדרך זו לשם הסברת מניעי פעולתו של פילאטוס. לדעתו נהג פילאטוס במשפט על פי החוק הרומי — ובעצם אי אפשר היה לו לנהוג אחרת: ברור שחובתו היתה לדון למיתה אדם המתכוון להיות "מלך היהודים" ואף מודה בכך לפני השופט. הרי הודיית הגאשם היא העובדה המכרעת לפי המשפט הרומי.

נעיין בכתוב באבנגליונים על המשפט. בשלום-שת האבנגליונים הראשונים מסופר (עיין מרקוס ט"ו, ב'ה') שפילאטוס שאל את ישו: "האתה מלך היהודים?" וישו ענה: "אתה אמרת" — ויותר לא אמר כלום. חיים כהן טוען שבתשובתו הודה ישו במפורש כי הוא "מלך היהודים", אף על פי שתשובה זו היא אולי דו-משמעית. הצירוף "אתה אמרת" אינו רגיל באותו הזמן, ואם חיים כהן מסתמך על דברי קלוזנר, הנה חברי חוקרי התלמוד אישרו לי כי החומר שהביא קלוזנר כדי להוכיח שהביטוי הזה הוא לשון הסכמה חלש הוא מאד. בהבנת תשובתו הקצרה של ישו נחלקים מחברי האבנגליונים: מדברי מתי (כ"ו-כ"ה) אפ-שר לתלמוד שהוא רואה בכך לשון הסכמה. יוחנן, לעומת זה, סובר שיש כאן תשובה שלילית (י"ח, ל"ג-ל"ז). על שאלתו של פילאטוס "האתה הוא מלך היהודים?" משיבים: "המלבד תדבר זאת או אחרים הגידו לך עלי? ... מלכותי איננה מן העולם הזה... אתה אמרת כי מלך אנכי — לזה נולדתי ולזה באתי בעולם להעיד לאמת...". הרי שישו אומר, וחוזר ואומר: ההנחה שאני מלך הי-הודים היא הנחתך שלך, ואולי אחרים אמרו לך כך; אתה אומר שאני מלך היהודים, אך תכלית

שיהודי קורא את האבנגליונים חזקה עליו שיחוש יותר מן הנוצרי, ששמע סיפורים אלה מילדותו, את המתיחות המגמתית כלפי היהודים, או יהו-דים מסויימים, הבולטת בכתבים הללו, ומגמה זו בולטת ביותר בתיאורי משפטו של ישו. מגמת-יות זו, המחריפה והולכת במרוצת ההתפתחות הספרותית של הסיפורים הנוצריים על אודות ישו, ידועה גם לרוב החוקרים הנוצריים הרציניים. בעניין משפטו של ישו קיימים במקורות הללו שלושה סילופים יסודיים: (א) פילאטוס מתואר כאיש טוב ומיטיב, שביקש להציל את ישו ורק על כרחו הוציאו להורג. (ב) היהודים, או חלק מהם, מתוארים כשונאי ישו הרוצים במותו, אם כי מבחינה עובדתית לא ברור מן התיאורים למה הם בעצם כל כך רוצים במותו. (ג) מכאן שהמשפט איננו דומה בשום פנים למשפט לפי החוק היהודי.

כאמור, עובדות אלה ידועות לרוב החוקרים הרציניים, לא רק לקורא היהודי. ברור שהסילופים הללו מביאים לידי ציור שלילי של היהודים, ואם קורא או חוקר יהודי מסיק מקריאת האבנגליונים את המסקנה הנכונה הזאת, הוא עלול ללכת במחשבותיו או במחקרו בכיוון הפוך ממגמת החיבורים הנוצריים הללו. יש גם הצדקה מדעית מסויימת לדרך מחשבה זו: לפעמים אמנם יקרה במקורות כגון אלה, שמתוך גישה מגמתית חזקה באים לפרסם ברבים דווקא את ההיפך הגמור מן האמת העובדתית המרה, המזיקה ביותר לתועמ-לנים. ברם, אפילו במקרה הקיצוני הזה אין היחס בין השקר שבתעמולה לבין אמת העובדות כה פשוט: בדרך-כלל צריכה להיות איזו אסמכתא במציאות, המשמשת מבחינה טכנית כאמצעי לת-הפוכה זו.

לדוגמה תשמע לנו דמותו של פילאטוס בברית החדשה. שם מופיע הפקיד הרומי העליון ביהודה כאיש טוב, הרוצה ויהי מה להציל את ישו מידי היהודים, ורק לבסוף הוא נכנע ללחצם החזק. ברור שסילוף זה היה כמעט הכרחי, שהרי הנצרות ביקשה להימנע מלהיראות כתנועה מרדנית כלפי רומי — וקל היה לטעון טענה זו, כי ידוע היה

תו המשיחית. את פרטי התיאור תמצא בספרו של כהן.

נביא איפוא את תשובתו של ישו על שאלת הכהן הגדול אם הוא המשיח. לפי האבנגליונים עיקר תשובתו — או כל תשובתו — היתה: "מע" תה תראו את בן־האדם יושב לימין הגבורה". "בן־האדם" הוא כינוי יהודי למושיע של אחרית הימים. נראה לי שהמשיב כך על השאלה אם הוא המשיח השיב בחיוב, וכך הבינו הנמצאים באותו מעמד. ואף על פי כן אין התשובה עצמה מצטיינת בבהירות הכהן הגדול אם הוא המשיח. לפי האבנגליונים. שהאמינו כמובן שישו הוא המשיח, להפוך את תשובתו של ישו לחיובית וברורה יותר משהיתה באמת. לשם כך מקדים מרקוס (י"ד ס"ב) לפני התשובה כלל את המלים "אני הוא". כלומר ישו מסכים בדבריו במפורש שהוא המשיח בן האלהים או, כלשונו של מרקוס "בן־המבורך". ומתי (כ"ו ס"ד) מקדים את הצירוף "אתה אמרת", שהכרנהו ממעמדו של ישו לפני פילאטוס ואשר מתי תופסו כתשובה חיובית. אצל לוקס (כ"ב ס"ז-ע') התשרי בה היא מורכבת יותר וכוללת גם את "אני הוא" של מרקוס וגם את "אתה אמרת" של מתי. לפי סיפורו שאלו הנוכחים את ישו, "האתה הוא המשיח", והוא ענה ואמר: "כי אגיד לכם לא תאמינו, וגם אשאל לא תשיבו דבר: אבל מעתה יהיה בן־האדם יושב לימין גבורת האלהים. ויאמרו כולם, 'הכי אתה הוא בן־האלהים?' ויאמר אליהם: 'אתם אמרתם אני הוא'".

אין ספק שהתיאור אצל לוקס מוכיח את כשרוֹנו הספרותי המצויין. הוא הרגיש כי השאלה, האם ישו הוא בן־האלהים, אצל מתי ומרקוס, מזוהה מאד בפני השואלים היהודים, ולפיכך אצלו הם שואלים, האם הוא המשיח. ישו נוקט בתשובתו, אם אפשר לומר כן, שיטה סוקרטית: הוא מכריז שבן־האדם יושב מעתה לימין הגבורה. היהודים למדים מדבריו שהוא רואה את עצמו כבן־אלהים וישו יכול לסכם ולומר: "אתם אמרתם (כלומר, אתם מודים) כי אני הוא (כלומר, בן־האלהים)".

לוקס אכן בונה את המעמד בפקחות רבה, אבל אצלו, כמו אצל מתי ומרקוס, מדבר ישו בתשובתו

בואי הוא "להעיד לאמת", כי מלכותי אינה מן העולם הזה.

חיים כהן בונה את שיחזור המעשים בימי משיח פטו של ישו דווקא על הודאתו של ישו כי הוא המלך המשיח, שהרי הודאה מפורשת זו היתה לדעת החוקר הסיבה להוצאת ישו להורג. ברם, לפי המקורות כללה הודאה זו רק שתי המלים "אתה אמרת", וממקורות חז"ל אין לנו עדות ברורה כי משמען הסכמה, ושני האבנגליונים חלוקים, כאמור, בפירושו. ואף חיים כהן עצמו מודה שתשובתו זו של ישו לפילאטוס היתה דו־משמעית במתכוון! ועוד יש מקום לשאול: אילו היה ישו משיב על שאלתו של פילאטוס ואומר: "אמת הדבר, אני מלך היהודים!" — כלום היה פילאטוס נאלץ, מבלי לבדוק את הסכנה שבאיש, להוציא אותו להורג? אמנם איני משפטן, אך מתקשה אני להעלות על דעתי מערכת חוק שבה הודאת הנאשם, שאינה מתקבלת על הדעת, מחייבת את השופט להוציא מיד את פסק דינו. אך אולי שאלה זו מיותרת. נחזור ונראה מה קרה לפי המקורות הנוצריים. פילאטוס שאל את ישו: "האתה הוא מלך היהודים?" וישו ענה: "אתה אמרת", ותו לא. על פי איזה חוק תהפוך תשובה פרובלמטית זו להודאה ברורה?

בעיית תשובתו של ישו לפילאטוס מסתבכת עוד יותר אם נסיף ונבדוק מה אמר ישו קודם לכהן הגדול כשנשאל אם הוא המשיח. לפי שיטתו של חיים כהן היתה כוונת השאלה כאן לשכנע את ישו ש"ישתף פעולה" עם אנשי הסנהדרין, שביקשו להצילו מידי הגוי על־ידי שלא יודה לפני פילאטוס שהוא המשיח. לשם כך ערכו אנשי הסנהדרין, לדעת חיים כהן, כעין "חזרה כללית" לקראת העתיד להתרחש לפני הנציב הרומי. אולם ישו סירב ל"שתף פעולה" והודה ברור שאכן הוא רואה עצמו כמשיח. וכך נתברר בלי צל של ספק, שלא ינהג אחרת גם לפני פילאטוס וממילא יביא על עצמו את מותו. עיקשות זו של ישו גרמה, לדעת חיים כהן, להתפרצות זעם גדולה מצד היהודים, מפני שלא הצליחו להדריך את ישו שישתוק לפני פילאטוס ולא יאמר כלום על תודעתו

ישו חשב את עצמו למשיח, אך היא מוכיחה שאכן היו בין תלמידי ישו שראו במורם את משיח ישראל. יש חוקרים החושבים שישו ראה עצמו תמיד רק כנביא של אחרית הימים, שאחד מתפקידיו העיקריים הוא לבשר את בואו הקרוב של הגואל. לדעתי, כאמור, הזדהה ישו לבסוף עם הגואל, אך וודאי שאין לערער על העובדה שקיימת בעיית "סוד המשיחיות" שלו. ראינו שלפי המסורת הנוצרית, המשתקפת בשלושת האבנגלים יונים הראשונים, ענה ישו על שאלת פילאטוס אם הוא מלך היהודים "אתה אמרת", ועל סמך מה שאמרנו אין פלא שתשובה זו אינה ברורה, וכבר נתפרשה על ידי מחברי האבנגליונים עצמם הן לשלילה והן לחיוב. קיים איפוא "הסוד המשיחי" של ישו; למה יודה איפוא ישו ברור במשיחיותו דווקא לפני פילאטוס, כשלא עשה זאת אף פעם קודם לכן, ובייחוד כשפילאטוס לא שאל אם הוא המשיח, אלא אם הוא "מלך היהודים", כלומר, אם יש לו לישו שאיפות מדיניות מכל מקום המלים "אתה אמרת" דומה שאין בהן משום הודאה ברורה לפי החוק הרומי, שבגללה היה פילאטוס מוכרח לדון את ישו למיתה.

אולי ישאל השואל: איך אפשר שהאבנגליונים, שאינם תעודה היסטורית נאמנה אלא עדות לאמונה נוצרית, שמרו בנאמנות כה רבה על שיטתו של ישו לדבר על הגואל לא כמדבר בעדו, אלא כמדבר באחר? שאלה זו יוצאת מדעה קדומה, הרווחת גם בקרב החוקרים הנוצריים, ושהחוקרים היהודיים מקבלים אותה בדרך כלל בלב שלם, שאכן האבנגליונים נכתבו כדי להיות בשורה אידיאלוגית צרופה של האמונה הנוצרית. המחזיקים בדעה זו רואים ב"האמונה הנוצרית" את דת הכנסיה הנוצרית שהיא במידה רבה פרי מפעלו הכביר של פאולוס. אמנם נכון הדבר, שהבנגליון הרביעי, של יוחנן, הוא חיבור כנסייתי תיאולוגי, שהתיאולוגיה שלו אינה מושפעת מן האמונות והדעות של פאולוס. אך דווקא האבנגליון של יוחנן מראה איך נראה חיבור על ישו שעיקרו בשורה נוצרית ולא סיפור על ישו, ועל כן הכירו החוקרים שחיבור זה איננו נאמן כלל ואין הם

לכהן הגדול לא על עצמו, בלשון מדבר בעדו, אלא, בגוף שלישי, על "בן-האדם" שיישב לימין הגבורה. ואין פלא בדבר, שהרי כך דיבר ישו על המשיח תמיד — לא בגוף ראשון, אלא בגוף שלישי. עד כדי כך, שבאבנגליונים מצויות מימרות שבהן מבדיל ישו ברור בין ה"אני" שלו לבין המשיח העתיד לבוא. ואין הוא קורא למושיע זה "משיח", אלא תמיד "בן-האדם", הוא "בר-אנש" הידוע מספר דניאל ומחזיקורים יהודיים אחרים של ימי בית שני. שיגרתו של ישו לדבר על המשיח כאילו הוא אינו זהה עמו, היתה ידועה כל-כך לנוצרים הראשונים, עד שיצרו ויחסו לישו מימרות שלא אמר מעולם, באותה מתכונת של גוף שלישי וכינוי "בן-האדם", והללו אף מצאו מקומן באבנגליונים. הדברים האלה ידועים יפה לחוקרי הברית החדשה בני-זמננו, והם נאלצים לשאול את עצמם: האם שיגרתו של ישו לדבר על "בן-האדם" בגוף שלישי תמיד ולפעמים במימרות שברור מהן שהגואל העתיד לבוא אינו זהה עם ה"אני" המדבר, האם זו אשגרה סגנונית אישית של ישו, או שמא הבדיל ישו בין עצמו לבין הגואל העתיד לבוא. לשון אחר: האם חשב ישו שהוא עצמו עתיד להתגלות כמשיח, או שמא חשב וציפה שאחריו יבוא גואל אחר, "בן-האדם", שאינו זהה עמו? לא כאן המקום להרחיב את הדיבור בשאלה נוקבת זו. לדעתי אמנם היה זמן שחשב ישו כי אינו המושיע העתיד לבוא, אך לבסוף הגיע למסקנה שהוא עצמו עתיד להתגלות כמשיח. אני תולה דעתי זו בעיקר בתשובתו של ישו על שאלת הכהן הגדול — כמובן, אם רואים את המעמד הזה כבעל ערך היסטורי מובהק. אם שתגובתו על השאלה האם הוא המשיח, אמר שכן האדם ישב לימין הגבורה, הרי לא השיב בשלילה מוחלטת והנוכחים פירשו, כנראה בצדק, את תשובתו כהודאה.

מכל מקום, אם קיים הפרש בין האמונה הנוצרית בישו המשיח לבין תודעתו האישית של ישו, הרי נודעת לדבר חשיבות גדולה לגבי משפטו של ישו. הכתובת על הצלב "מלך היהודים" אמנם אינה מוכיחה בודאות שאכן פילטוס שוכנע כי

נים והקבלתם אפשר להתקרב אל הרבדים הקדור-מים של המסורת על ישו. דוגמה לשיטה של טיפול במקורות כבר הובאה כאן בענין צורותיה השונות של תשובת ישו לכהן הגדול. מכל מקום אסור להביא את הסוגיות המקבילות של האבנגל-יונים זו בצד זו כאילו אלו סיפורים עצמאיים, מבלי להתמודד עם העובדה שיש תלות ספרותית בין אותן הסוגיות בשלושת האבנגליונים. כן אסור לחלוטין לראות בכל הסתירות שבין האבנגל-יונים הוכחה לאי-נאמנותה של המסורת שבאבנגליונים, שהרי אין אבנגליון אחד "אשם" בשינויים שנעשו באבנגליון אחר, ובמקרים רבים אפשר דווקא על סמך הסתירות הללו לחדור בסבירות מרובה, מתחת לנוסח הקיים, אל הרבדים הקרובים יותר למצב ההיסטורי העובדתי.

כיום מכירים חוקרים נוצריים רבים בחשיבות הביקורת הספרותית של האבנגליונים, שיש לה דין קדימה לכל עיסוק באישיותו ההיסטורית של ישו ובתולדות חייו. אולם רובם תיאולוגים ולא חוקרי ספרות ופילולוגים או היסטוריונים, וכמעט שאינם מכירים את היהדות ואין להם גישה חפשית למקורותיה, ולפיכך אין הם יכולים להשתמש נכונה בשיטות הביקורת הספרותית שהם בטוחים בחשיבותה. חוקרים אלה יוצאים משלוש הנחות מוטעות: א) שלמן ראשית המסורת הנוצרית נאספו וסוגנו הסיפורים על ישו מתוך הבשורה על תחייתו של ישו, כלומר, שהחומר על ישו למן שלבי ליקוטו הראשונים ועד לעריכת האבנגליונים שבידנו לא נועד מעיקרו להודיע תולדות חייו או תורתו של ישו, אלא כדי לבשר ברבים את הבשורה הנוצרית המרכזית — שישו המשיח ובן האלהים קם לתחיה; ב) הצורות הספרותיות של הסיפורים היחידים והמימרות השונות השפיעו השפעה מרובה על עיצוב תוכנם. מלבד זה יש חציצה גדולה בין חייו של ישו, פעולותיו ומימרותיו, לבין מקומן בחיים בכנסייה הקדומה של הצורות הספרותיות שנוצרו מתוך הצרכים הרוחניים והמעשיים של הכנסייה ועיצבו, כאמור, את צורת הסוגיות באבנגליונים; ג) בזמן האחרון גוברת בקרב החוקרים הדעה שמחברי האבנגליו-

מרכים להזיק בו לגבי ישו ההיסטורי אם אין עדות מקבילה בשלושת האבנגליונים הראשונים, הנאמנים יותר. אמת, גם שנים משלושת מחברי האבנגליונים הראשונים, מרקוס ולוקס, חיו זמן-מה במחיצתו של פאולוס, אך החומר ה"פאוליני" מצוי שם, אם אפשר לומר כן, רק על פני השטח: מונחים כנסיתיים מופיעים בשלושת האבנגליונים הראשונים ביחוד בתוך הסגנון של העריכה האחרונה.

הבא לדון בשלושת האבנגליונים כמקורות יראה שהם אמנם שונים זה מזה בפרטים, אך יש ביניהם קירבה כה גדולה עד שברור כי הם תלויים זה בזה. התיאוריה הכללית, הנכונה כנראה, היא שהאבנגליון של מרקוס הוא הקדום ביותר, אמנם לא בצורתו הנוכחית. מרקוס קדום זה עיקר תוכנו הוא תולדות חייו ומעשיו המופלאים של ישו. הסיפור עדיין לא כלל את אגדת הלידה של ישו, אלא פתח בטבילתו בירדן ונסתיים בקבורתו וב-סיפור על קברו הריק. אבנגליון זה של מרקוס, בצורתו המקורית, שימש בסיס לשני האבנגליונים האחרים, של מתי ושל לוקס. שני האבנגליונים הללו השתמשו מלבד זה גם במקור אחר שתכנו לא היה תולדות חייו של ישו, אלא שיחותיו עם התלמידים, ונראה שמקור זה היה יותר נאמן ממרקוס בצורתו המקורית. זכותו של רוברט לינדזי², ראש העדה הבאפטסיסטית היושב בתוכנו, שקבע כי המעבד שיצר את האבנגליון הנוכחי של מרקוס נזקק בשעת עיבודו של החיבור המקורי גם לאבנגליון של לוקס, ואלו מתי נזקק לא רק למרקוס המקורי ולמקור ה"שיחות" אלא גם למרקוס המונח לפנינו. מי שאינו נותן דעתו על בעיית הזיקה ההדדית בין שלושת האבנגליונים הראשונים, אינו רשאי, לדעתי, לדבר לא על העובדות ההיסטוריות בחיי ישו ולא על תורתו, שהרי הוא דוחה שלא מדעת את הכלים לחדור אל מתחת לצורה המאוחדת של המקורות. והן רק על ידי ביקורת ספרותית של שלושת האבנגליו-

² Robert Lindsey, A Modified Two-document Theory, *Novum Testamentum*, 6, 1963, pp. 239-263.

המעשה המסופר, ואילו ב'שיחה' מצוי הלקח העי-קרי בדבריו של הצדיק, בפתגם או אימרה חריפה שיצאה מפיו בסיטואציה מסויימת, כאשר הסיטואציה (שיש בה לעתים יסוד סיפורי) אינה אלא מעטפת לעיקר, שהוא מאמרו של הצדיק המובא כלשונו... (בתחילה) הבדילו החסידים היטב בין הסיפורים לבין ה'שיחות'. ערבוב התחומים חל בתקופה מאוחרת יותר, במחציתה השניה של המאה הי"ט, ומכאן ואילך רוב קבצי הסיפור החסידי כוללים ללא הבחנה 'סיפורים' ו'שיחות'". הרי לפנינו הקבלה מאלפת למסקנות הבטוחות שהגיעו אליהן חוקרי האבנגליונים. לדעתם קיי-מים שני מקורות מרכזיים של האבנגליונים: מרקוס (או ליתר דיוק, מרקוס המקורי), שעיקרו סיפורים על חייו ונפלאותיו של ישו; וה'שיחות' של ישו, שבא למסור את מימרותיו, ומתי ולוקס צירפו אחר כך את "שבחי ישו" אלה עם מקור השיחות, כל אחד לפי דרכו.

איך אפשר להסביר שאפילו באבנגליונים שלפ-נינו תופסת הבשורה הפאולינית על "כריסטוס" של הכנסיה מקום מועט כל-כך? כדי ליישב עוב-דה מוזרה זו, עלינו לשים לבנו אל עובדה אחרת, מוזרה עוד יותר: בשאר כתבי הברית החדשה, שרובה "פאולינית", אין כמעט זכר לחייו של ישו — חוץ ממעשה הצליבה — וכמעט שאין מר-באות שם מימרותיו! ברור איפוא שההפרש בין הבשורה ה"פאולינית" על כריסטוס שבשאר כתבי הברית החדשה לבין שלושת האבנגליונים הרא-שונים, הכוללים בעיקר את "שבחי" ישו ואת "שיחותיו", אינו מקרי בלבד. לפנינו פירות יציר-תם של שני חוגים נפרדים, שהיתה ביניהם כידוע מתיחות ואף איבה: החוג ה"פאוליני" מכאן, וה-סידי ישו היהודיים שבירושלים ובגליל מכאן. אין פירוש הדבר שלכל הנוצרים היהודים של ארץ ישראל היתה הבשורה התיאולוגית על מקומו של ישו המשיח בתולדות הישועה זרה לגמרי. נראה שהיו בארץ ישראל יהודים נוצריים שפיתחו לפי דרכם את ה"כריסטולוגיה" הנוצרית, ששימשה אחר כך בסיס לכריסטולוגיה ה"פאולינית". עם זה ברור שאפילו אותם החוגים בקהילות הנוצריות

נים שלפנינו לא ביקשו לכתוב ביוגרפיה של ישו, אלא כל אחד מהם היה תיאולוג כנסייתי בעל השקפת עולם תיאולוגית ואידיאולוגית עמוקה ומוגדרת, ומתוך גישה זו כתב את ספרו כדי שיש-מש כעין מניפסט להשקפתו.

שלוש ההנחות הללו הן מוטעות, בלתי מדעיות, אף על פי שהמחזיקים בהן אולי משוכנעים שיש בידם שיטה בקרתית צרופה. כל שלוש ההנחות מסקנתן היא שהחומר שבאבנגליונים אינו נאמן, משום שלוקט ועובד לא כדי לספר על ישו ההיס-טורי אלא כדי לבשר ברבים את האמונה ב"כריס-טוס" הנוצרי. ואולם כל קורא לא נוצרי, שקריאתו באבנגליונים אינה טבועה ברושם לימדו הדתי ודרשות שבכנסיות, רואה מיד שאכן קיים הפרש בין האמונה הנוצרית הרגילה לבין רוב החומר שבשלושת האבנגליונים הראשונים — ושרק הא-בנגליון הרביעי, של יוחנן, נכתב כדי לבשר את הבשורה הנוצרית הכנסייתית. לקורא הלא נוצרי ברור שכל עיקרם של שלושת האבנגליונים הרא-שונים הוא לספר על איש פלאות, על רפואותיו ונפלאותיו, כגון גירוש השדים וכדומה, על חייו ומותו של צדיק זה, ולמסור את מימרותיו. הדוג-מאטיקה הנוצרית אינה מודגשת באבנגליונים הללו, ועם זאת ברי שאין כאן תולדות חיים הכתובות בשיטת ההיסטוריון. מבחינת הסוג ה-ספרותי דומים הם לסיפורי מעשיהם של הקדושים הנוצרים בימי הביניים, או אולי נוח להבנת הקורא העברי לומר שהם מעין הסוג הספרותי היהודי שדוגמתו הראשונה הוא "שבחי האר"י" והמשכו אחר כך בספרות החסידים. כמו כאן כן גם באבנגליונים אחת המטרות היא לשבח את הצדיק המופלא. הנה אנו קוראים על התפתחות הספרות הביאוגראפית החסידית בספר מענין ש-פורסם זה לא כבר:³ "השינוי העיקרי שנתחולל בסיפור החסידי... הוא עירבוב התחומים שבין 'סיפורים' ל'שיחות'. בסיפור החסידי נובע הלקח המצוי בסיפור מתוך העלילה שבו, מהתפתחות

³ הנובלה החסידית. ליקט והוסיף מבוא יוסף דן. ספריית "דורות", מוסד ביאליק, ירושלים, תשכ"ו.

ישו הראשונים. בזה עדיין אין כדי לפסוק בדבר הנאמנות ההיסטורית של החומר, משום שסוג ספרותי זה, כאמור, איננו פרי עטם של היסטוריונים, אלא נוצר בקרב חסידי צדיקים וקדושים. אבל אם יש כאן סילופים, מקורם בדרך כלל איננו בדוגמאטיקה של הכנסיה הנוצרית, כי רוב החומר על ישו שבשלושת האבנגליונים לא בא מן החוגים שמהם צמחה הכנסיה הנוצרית. לא כאן המקום לעסוק בסיפורים על ישו שמחוץ לסיפור משפטו ומותו. די לומר שזכר מעשי נפלאותיו של ישו נשמר, כנהוג בכל הסוג הספרותי הזה, בקרב חוגים המעוניינים ביכולת הבלתי-ראציונאלית של הגיבור, וממילא מסרו הללו לא רק את העובדות הידועות להם אלא גם את פרי דמיונם. דבר זה בולט כשאתה מקביל את הסיפורים הללו כגירסתם באבנגליונים השונים: בשלבים המאוחרים גובר יותר ויותר היסוד העל-טבעי. רוב סיפורי ה"נסים" של ישו מספרים ברפואות ובגירוי רוח שדים, ואין יסוד לפקפק בדבר, שישו היה מרפא חולים בדרך "לא מקובלת". האווירה שבה פעל היתה דומה לזו שבה חיו המספרים הראשונים, ואלה בודאי הפליגו בסיפוריהם. המהימנים ביותר הם בודאי סיפורי הריפוי הקשורים קשר אורגאני בהתנהגותו ומימרתו של ישו שהיא אופיינית להשקפת-עולמו. לשם הבהרת הדברים נזכור את בקשת הגשמים של חוני המעגל. המעשה זה נזכר לא רק בספרות התלמודית אלא גם אצל יוסף בן מתתיהו. אולם לא בשל כך דוקא נוטים החוקרים לראות יסוד של אמת במעשהו העל-טבעי של חוני. האמון במעשהו של חוני נעוץ בהתנהגותו המיוחדת של איש-הפלאות הזה בשעת תפילתו, אף כי איננו יכולים "לשחזר" את המעמד עצמו ולהפריד בין גוזמה לעובדה היסטורית. על קרקע מוצק יותר אנו עומדים כשאנו עוברים מ"נפלאות" ישו ל"שיחות" שלו. מכל מקום, אפילו יש יסוד להניח שגרעינה של חטיבה כלשהי באבנגליונים אינו היסטורי, עדיין יש לנתח זה ניתוח של ביקורת ספרותית, הן בדרך הקבלת האבנגליונים השונים והן על ידי ניתוח פנימי, כדי להגיע אל מצב קדום ומקורי יותר של אותה

היהודיות שבארץ-ישראל אשר הרהרו במשמעה הדתי של ביאת ישו המשיח, גם הם היו מעוניינים בישו ההיסטורי, תורותיו וחזיון יותר מן הכנסיות הנוצריות ה"פאוליניות" שבחוץ לארץ, שרוב חבריהן היו גויים אשר ישו האיש והמורה היהודי היה זר להם לחלוטין; הגויים הנוצריים הללו נמשכו לנצרות ביחוד בגלל מעשה הישועה שעשה אלהים בשלחו לעולם את בנו כדי שעל ידי מותו יכופרו עוונות המאמינים. רק במרוצת הזמן נתעורר עניינם של אותם הגויים בישו המורה ובעל המוסר. הראשון מהם היודע ומביא את האבנגליונים שלנו הוא יוסטינוס, במחצית השנייה של המאה השנייה לספירה.

אם גם היו בין חסידי ישו בארץ ישראל מי שפיתחו בדרך המיוחדת להם את האמונה בישו המשיח והגואל, הנה מתולדות היהודים הנוצריים מתברר שרבים מהם — אולי רובם — לא היה להם ענין רב בכריסטולוגיה; אנשים יהודיים אלה לא האמינו בסיפורים המופלאים על לידתו של ישו מרוח הקודש, ולא הודיעו חשיבות יתירה לסיפורי תחייתו. אפילו אלה מהם שהאמינו כי ישו היה משיח ישראל, ראו בו בעיקר נביא ומורה יהודי שיש לקיים מה שדרש מתלמידיו. ברור שדווקא בחוגים יהודיים-נוצריים אלה היתה התענינות מרובה בחזיון ובתורותיו של ישו, ובתוכם התגבשו "שבחי ישו" וה"שיחות" שלו, שנעשו לימים עיקר תכנם של שלושת האבנגליונים הראשונים. חומר זה שלוקט בחוגים הללו כבר היה מגובש כל-כך עד שהטיל מרותו על שלושת מחברי האבנגליונים שלנו. הם לא יכלו עוד לשנות באופן עקרוני את אופי החומר; הם רק סיגנו אותו, והוסיפו תוספות שונות, לפי ההשקפות הכנסייתיות שרווחו בימיהם. הרוב המכריע של החומר הכנסייתי נמצא אפוא, לדעתי, על פני שטח האבנגליונים שבידנו והוא נתוסף על המסורת הקדומה רק בשלבים המאוחרים של עריכת החומר.

אם כן, הרוב המכריע של החומר על ישו שהגיע אלינו בשלושת האבנגליונים הראשונים הוא ספרות — שבתחילה נמסרה בעל פה — של חסידי

מתי (כ"א יב) ו"תיקן" את הסיפור שבמרקוס, ולא אמר כי ישו "החל" לגרש את התגרים, אלא — "ויגרש משם את כל המוכרים והקונים במקדש". ואצל יוחנן (ב י"ד—ט"ז) כבר מצא ישו במקדש "מוכרי בקר וצאן ובני יונה ואת מחליפי כסף יושבים שם, ויקח חבלים ויעבתם לשוט ויגרש כולם מן המקדש ואת הצאן ואת הבקר ויפור את מעות השולחנים ויהפוך שולחנותיהם". אין ספק כי נסיונו של ישו לשכנע את המוכרים במקדש — כנראה בלי הצלחה — היה בו משום פגיעה בסדרי בית-המקדש. ואולם הסיפור כצורה תו הדראמאטית במרקוס ובעקבותיו במתי ויוחנן אינו מתקבל על הדעת. איך יכול ישו לחדור לתוך המקדש ולעשות כל מה שעשה מבלי שיעכבו בידו? דבר זה מנסה ליישב הסופר היהודי יואל קרמייכל⁵ כך: ישו ציפה למלכות השמים וכשלא באה זו מעצמה, החליט לפעול. יחד עם לוחמי חירות שלו כבש את בית המקדש וגייר משם בין השאר את הסוחרים. פעולה זו הצליחה רק לזמן-מה, וישו הוצא להורג על ידי הרומיים בגלל מעשה זה כראש המרד. הדעה שישו היה ראש קבוצת קנאים המורדים ברומי אינה חדשה והיא קונה לה חסידים יותר ויותר. היא נשענת על העובדה ההיסטורית הבלתי-מעוררת שישו הוצא להורג על ידי פילאטוס כ"מלך היהודים", אך אינה מביאה בחשבון עובדה חשובה אחרת, והיא תורתו המיוחדת של ישו עצמו, אשר הטיף לאהבת האוייב והתנגד להתקוממות כנגד הרשע⁶. דעה זו שישו היה לוחם למען חירות עמו מוצאת לה מהלכים בתקופתנו הפשטנית, אם משום שב-ימינו קשה יותר מבעבר להבין השקפות-עולם כגון אלה של ישו, או משום הערצת לוחמי חירות למיניהם: כיום קל מאד להציג את ישו כמין צ'ה גוארה או כראש מחתרת אנטי-רומית (כדרך שעשה, למשל, יגאל מוסינזון בסיפורו על יהודה איש קריות). הלומד מן החומר לא תתקבל

חטיבה. ואם בסוגיות שגרענים אולי בלתי היסטורי כד⁴, בסוגיות המלמדות על חייו, מעשיו ומימרותיו של ישו על אחת כמה וכמה. נחזור אל משפטו של ישו. ברור שחסידי ישו היו מעוניינים לשמור את זכרון ימיו האחרונים של מורם, ועל-ידי ניתוח המקורות ובדיקת ההבדלים שבין האבנגליונים נוכל להגיע למסורות קדומות יותר. לא תמיד גרמה מגמתיות כנסייתית לעיבור דים ולהרחבות; לפעמים אין הסיבה לכך אלא הרצון לדראמאטיזציה של העובדות ההיסטוריות. דוגמה לכך היא פרשת גירושם של התגרים מבית המקדש בידי ישו. הצורה המקורית ביותר לפרשה זו נשמרה אצל לוקס ("ט מה—מו). שם מסופר רק זה שישו נכנס לבית המקדש והתחיל להוציא את המוכרים באמרו להם: "כתוב בתי בית תפי" לה ואתם עשיתם אותו למערת פריצים". נראה שמקור הסיפור הוא ב"שיתות" ישו. עיקרו הוא ערעורו של ישו על המנהג לעסוק במסחר בתחום המקדש. במימרתו מעמיד ישו פסוק מישעיה המ-ציין את הרצון כנגד צירוף מירמיה המציין את המצוי. מענין שרק מרקוס ("א י"ז) משלים את המובאה על בית המקדש מישעיה (נו ז) "כי ביתי בית תפילה ייקרא לכל העמים" — אולי כדי להדגיש את הצד האוניברסאלי של הנצרות. מר-קוס הרחיב את מקורו והפך את המסופר שם לסיפור דראמאטי ממש. אחת הסיבות לכך היא שהמילה היוונית שבה מתרגמים בברית החדשה את המלה העברית "להוציא", מובנה העיקרי ביוונית הוא "להשליך החוצה" "לגרש". אם לפי הסיפור הקדום התחיל ישו להוציא את המוכרים על ידי שדיבר על לבם, אבל לא סופר שם מה הצליח לפעול, הנה מרקוס ("א ט"ו—י"ז) כבר יודע לספר שישו נכנס למקדש — "ויחל לגרש משם את המוכרים ואת הקונים ויהפך את שולחנות השולחנים ואת מושבות מוכרי היונים". בא

⁴ אגב, אי-האמון כלפי המקורות משום שהמסופר בהם אינו מתקבל על הדעת, אינו מוצדק תמיד. אילו קראנו בעוד אלפיים שנה על אופן כיבושה של שכם במלחמת ששת הימים, ספק אם היינו מאמינים; אני עצמי, למשל, הייתי מתקשה מאד להאמין ששם ראש עיריית שכם היה אז כנען דוקא.

⁵ Joel Carmichael, *The Death of Jesus*, New York 1965.

⁶ קרמייכל אמנם מבחין בקושי הזה ועל כן הוא סבור שישו החליף במשך הזמן את תורת האהבה באקטיביזם של לוחם.

הוא גופו של ישו המת והקם לתחיה — כך נאמר בפירוש ביוחנן ב' כ"א—כ"ב ("והוא דיבר על היכל גותו" וגו'). כן נאמר בכל שלוש צורותיה של המימרה כי ישו יקים את בית המקדש בשלש-שה ימים, שהרי הנוצרים מאמינים שישו קם לתחיה ביום השלישי. אבל מכבר טענו חוקרים בצדק שבצורתה המקורית היתה המימרה נבואתו של ישו על חורבן הבית והקמתו מחדש בידי הקדוש ברוך הוא בכבודו ובעצמו. סימנים של נבואות דומות אמנם מצויים בספרות הקץ והגאון-לה מימי בית שני, ובאחרונה גם במגילות מדבר יהודה. מתקבל על הדעת איפוא שהמימרה היא אותנטית, וכי ישו אמר אותה, כפי שמעיד יוחנן, בשעה שהחל להוציא את הסוחרים מן המקדש. בשעה שקרא לבית המקדש "מעתה פריצים", או בשעה שאמר, כדבר יוחנן, "ואל תעשו את בית אבי לבית מסחר", אולי ניבא על חורבנו ועל הקמת מקדש אחר במקומו שיהיה ראוי להיקרא "בית תפילה".

נבואה זו על חורבן הבית אינה יחידה בדברי ישו. מסתבר שישו בא לירושלים לפני צליבתו לא לשם עליה לרגל בפסח בלבד, אלא בעיקר כדי להופיע שם כנביא החורבן. את נבואתו הראשונה של חורבן הבית אמר ישו בשעה שהכריז על רצונו ללכת מן הגליל לירושלים (לוקס י"ג ל"א—ל"ה). כשבא אחר-כך לירושלים והטיף בתחום המקדש, שאלוהו "הכהנים הגדולים והסופרים והזקנים" מי נתן לו רשות לכך, וישו ענה להם מה שענה (מרקוס י"א כ"ו—ל"ג). לפי המקור הקדום סיפר להם ישו דווקא אז את משל הכרם, שבו עבדו פועלי אוון, ועתיד בעל הכרם לבוא ולאבד את הרשעים הללו ולתת את הכרם לאחרים (מרקוס י"ב א—י"ב). אז יבקשו לתפוש את ישו אבל פחדו מפני העם, כי הבינו שעליהם אמר את המשל: הכרם הוא ישראל, והפועלים שה' ישמיד אותם הם ההנהגה השנואה על העם. מן ההקשר ומכל פרשת שהותו של ישו בירושלים, מסתבר שהקבוצה השנואה הזאת היתה אותם הכהנים וחבריהם ששלטו בבית המקדש והם כנראה "הכהנים הגדולים והסופרים והזקנים"

על דעתו סברה זו שישו היה קנאי מורד במלכות. ראינו איך נוצר באופן ספרותי, בדרך הדראמא-טיזאציה, הסיפור על גירוש המוכרים מבית המקדש, וקשה למצוא בסיפור זה אסמכתא לדעתו של קרמיכיל שישו אמנם כבש לזמן-מה את בית המקדש מידי הרומיים. גוזמה גוררת גוזמה, ואם בסיפורו של לוקס יש יסוד מתקבל על הדעת, הרי אם תאמין בשאר הסיפורים שנשתלשלו ממנו סופך לומר שישו באמת כבש את המקדש. מכך אתה נמנע אם אתה עומד בדרך ביקורת ספרותית על התפתחות הסיפור בתוך המקורות הכתובים מלוקס למרקוס ומשם למתי וליוחנן.

אף על פי שיוחנן התרחק מרחק רב מאד מן הסיפור המקורי שנשמר בלוקס, דווקא הוא מסר לנו פרט היסטורי חשוב מאד, החסר בשלושת האבנגליונים הראשונים. רק אצלו (ב' י"ט) מסו-פר כי בשעת המעשה עם המוכרים במקדש הש-מיע ישו את הכרזתו המפורסמת על חורבן הבית ובנייתו מחדש. בשלושת האבנגליונים הראשונים אין מימרה זו מופיעה בסיפור מעשה המוכרים, אך היא נזכרת במרקוס (י"ד ג"ח) ובמתי (כ"ו ס"א) מפני העדים שהעידו ב"משפט ישו" לפני הסנהדרין⁷. אמנם נכון שלפי מרקוס העדים שה-עידו כי ישו אמר דברים אלו הם עדי שקר, אך מתי משימענו כי אחרי שורת עדי שקר באו שני עדים שאמרו כי אכן אמר ישו את הדברים. מסת-בר כי מתי התכוון לומר שעדות זו היתה עדות אמת, ועל כל פנים אינו אומר כי עדות שקר היא. יוחנן סבור שאכן באמת דיבר ישו על חורבן הבית ובנייתו מחדש; רק מרקוס לבדו שולל את מהימ-נותם של דברים אלה. מכאן שקשה לפרנס את דעתו של חיים כהן שהסנהדרין ניסתה, לשם הצלת ישו, להכריז על כל העדים שהם עדי שקר. מימרה זו של ישו נתיימה בשלוש צורות (אצל מתי, מרקוס ויוחנן) וכולן מושפעות מן הפירוש הנוצרי, שהבית אשר ייהרס ויחזור וייבנה

⁷ כל הסיפור על שמיעת העדים לפני הסנהדרין חסר בלוקס, אך האשמה דומה מצויה ב"מעשי השליחים", ספר שאף הוא נתחבר בידי לוקס — בפי עדי השקר נגד סטפנוס (מעשי השליחים ו' י"ד, וכן עיין שם ו' מ"ח).

המקורות שהמוסרים אותו לפילאטוס האשימוהו שהכריז בפומבי על חורבן הבית, אולם דבר זה מתקבל יפה על הדעת, שהרי בשעת שנחקר ישו על ידי הכהן הגדול, היתה השאלה הראשונה האם אמר את הדברים על חורבן הבית. השאלה השניה היתה, כידוע, אם הוא המשיח. אפילו נניח, על סמך פעילותו של ישו בירושלים ובבית-המקדש, כי נבואות החורבן שלו אמנם עוררו חששות בקרב ראשי כהני בית המקדש, מכל מקום מבחינתם נוח היה להם יותר לבסס לפני פילאטוס את ההאשמה על טעות המשיחיות. ייתכן איפוא שנבואות החורבן לא הוזכרו כלל לפני פילטוס, או שמא פסחו המקורות על האשמה זו, מפני שלא היתה לה חשיבות מבחינה נוצרית, בעוד שעניין משיחיותו של ישו הוא עיקר חשוב באמונה הנוצרית. ואולם מסיפורי האבנגליונים עצמם, נראה לי שבידי ראשי הכהנים עצמם נבואות החורבן הן שהיו הסיבה העיקרית למסירת ישו לפילאטוס.

סברה זו, שהכהן הגדול ומקורביו הצדוקים השנואים על העם הם אשר פעלו נגד ישו, המעורר את העם נגדם וקורא לבית המקדש "מערת פריצים", סברה זו מתאשרת אם אתה מעיין במקורות עיון ביקורתי. אפילו באבנגליונים שבידינו בולט התפקיד שהיה לכהן הגדול ולאחיו הכהנים במסירת ישו לרומיים, וכבר אמרנו שבשלושת האבנגליונים הראשונים אין הפרושים נזכרים במפורש כצד ב"משפט". ייתכן מאד כי בשלב קדום יותר של המקורות היה תפקידם של הכהן הגדול ומקורביו בולט עוד יותר, אבל גם דברי המקורות שבידינו ומהלך הסיפור דים להעמידנו על המצב. בשעת בגידתו פנת יהודה, אחד השליחים, אל הכהנים הגדולים דוקא (מרקוס י"ד י"א), וכן מסופר שכאשר נתפס ישו, קיצץ אחד מתלמידיו בחרבו את אוזן עבדו של הכהן הגדול דוקא. יוחנן יודע לספר רק על הכהן הגדול וחתנו, ואינו מזכיר ישיבת סנהדרין באותו ענין. לוקס עדיין אינו יודע שאותה ישיבת הסנהדרין פסקה כל פסקידין שהוא — דבר זה הוא לפי כל הנראה המצאתו של מרקוס, שנתקבלה על דעתו של מתי. מצב זה מתישב לכאורה עם

ששאלו את ישו מי נתן לו רשות ללמד במקדש; הסופרים הם אולי סופרי בית-המקדש והוקנים זקני הכהונה. ידוע לכל שמשפחות הכהנים הגדולים הצדוקיים ששלטו בבית המקדש, מחמת ייחוסן, היו שנאות על העם, ולא כן הפרושים, שהעם אהבם. אנב, בספרו החשוב "על משפט ישו" קבע וינטר⁸ כי בשלושת האבנגליונים הראשונים אין הפרושים נזכרים במפורש כצד פעיל במשפטו של ישו.

בהודמנות אחרת אמר ישו שמבית המקדש "לא תישאר אבן על אבן" (מרקוס י"ג ב'). אין אולי צורך לומר שישו היה רחוק מלהתנגד לעבודה שבבית-המקדש, ואף לא ראה אותו טמא כמו האסיים, שהרי הוא עצמו הקריב בו קרבן פסח. ממשל הכהן ומהתנגדותו למסחר בחצרות הבית יש להסיק שנבואות החורבן שלו נבעו בעיקר מהתנגדותו לכת הצדוקים השולטת במקדש. ברור שבאווירה הכללית העויינת לקבוצה זו ובגלל רבבות העולים שבאו לירושלים לכבוד חג הפסח, נחשב המתנבא על חורבן הבית ברבים למסוכן בעיני ראשי הכהנים הצדוקים שבמקדש. לכל ענין משפטו של ישו בידנו הקבלה מאלפת ביותר אצל יוסף בן מתתיהו (מלחמות ו', סוף פרק ה'): "ארבע שנים לפני המלחמה" קם בחג הסוכות בחצר בית המקדש איש ושמו ישוע בן חנניה, והתחיל מתנבא על חורבן ירושלים והבית. "ראשי העם" מסרו אותו לידי אלבינוס, נציב רומי, אך זה שיחררו (לאחר שציוה להלקותו בלי להוציא מפיו דבר של טעם) כי חשב אותו למשוגע. מכאן שהיו אז בישראל אנשים שראו נבואות חורבן בפומבי כדבר המסכן את הסדר הציבורי. אם נמסר ישוע בן חנניה לבסוף, בגלל נבואות החורבן שלו, לנציב רומי, יש לשער שהיתה לתוכן הנבואות נגיעה לסמכות רומי, שהרי הרומים שמרו בכל מקומות מלכותם בהקפדה יתירה על הפולחנות המקומיים, ונבואות כאלו יכלו להיחשב בעיניהם כפגיעה בפולחן ובמקומות הקדושים. בפרשת ישו עצמו איננו שומעים מפי

Paul Winter, On the trial of Jesus, Berlin⁸ 1961.

ובהמשך הסיפור נזכרים "הכהנים הגדולים וכל הסנהדרין" (מרקוס י"ד נ"ה), ואין ספק שזהו צירוף מוזר מאד, כי הכהנים הגדולים לא היו גוף נפרד, אלא חברי הסנהדרין. המלה סנהדרין מעורר-פלת עוד יותר במרקוס ט"ו א', שם מסופר כי "הכהנים הגדולים עם הזקנים והסופרים וכל הסנהדרין" מסרו למחרת בבוקר את ישו לפילאטוס. מתי (כ"ז א') הרגיש כנראה שצירוף כזה קשה להלמו ופסח על המלים "וכל הסנהדרין" — או שמא היה בידיו נוסח טוב יותר והמלים "וכל הסנהדרין" נתוספו כאן על דעת מרקוס לבדו? אם כן, מצד הביקורת הספרותית הזכרת הסנהדרין בפרשת "משפטו" של ישו איננה משכנעת והיא כנראה מכלל התוספות המאוחרות על החומר הקדום יותר. בתיאורי שלושת האבנגליונים אין הרבה עובדות שיש בהן כדי לפרנס את ההנחה שאכן נתקיימה אז ישיבת הסנהדרין; ואין לשכוח שאצל לוקס לא נזכר שום פסק דין של אותה ישיבה, ואצל יוחנן לא נזכרה הישיבה כלל. אפשר איפוא להניח כמעט בודאות שבלילה גת-אספו בביתו של הכהן הגדול לא חברי הסנהדרין אלא ועד בית-המקדש, אותו הועד שניסה למנוע מישו את הרשות ללמד במקדש. בודאי מקורבי הכהן הגדול הם שאספו כפי יכולתם את העובדות על אודות ישו, הן בענין נבואות החורבן שלו והן בענין משיחיותו, ולמחרת נתכנסו שוב ומסרו או-תו לפילאטוס. גם בהמשך הסיפור (מרקוס ט"ו י"א), בשעת המשא ומתן לפני פילאטוס, נזכרים הכהנים הגדולים שהסיתו את ההמון לבקש את שחרורו של בר-אבא דווקא, דבר שגרם בעקיפין, כפי שעוד נראה, לצליבתו של ישו.

לא כך דעתו של חיים כהן. לדעתו אמנם קויי-מה באותו לילה ישיבת הסנהדרין, אך דבר זה נעשה לטובת ישו כדי להצילו מידי פילאטוס; אנשי הסנהדרין, שלא היו חביבים על העם, ביקשו להתחבב מחדש על-ידי הצלת ישו, גיבורו הפופר-לארי של העם. על כן פסלו כל עדות אפשרית נגד ישו כעדות שקר (כבר ראינו שהעדים המעיי-דים על דברי ישו בדבר חורבן הבית הם עדי שקר רק לפי מרקוס ולא לפי מתי). כיון שהצליחו

הנחתו היסודית של חיים כהן, שישבת הסנהדרין לא נועדה לדון את ישו למיתה, אלא להיפך, היא באה להצילו מידי הרומיים. חיים כהן מחלק את החוקרים לכתות-כתות, שאחת מהן, לדבריו, שוללת את קיום ישיבת הסנהדרין לפני מות ישו. אני מודה שאני משתייך ל"כת" זו. זו לא נוסדה מתוך שרירות-לב כתתית, אלא מתוך שיקול-דעת פשוט: בתיאורי שלושת האבנגליונים הראשונים אין בעצם שום עובדה המתאימה לידוע לנו על ישיבת הסנהדרין באותם הימים. אבל גם העיון בשלשת המאורעות המתוארים באבנגליונים, והביקורת הספרותית של הסוגיה הנידונה, דומה שהם מחזקים דעה זו. האנשים שנתאספו אז בביתו של הכהן הגדול נקראים במקורות "הכהנים הגדולים" והסופריאם והזקנים". כך נקראים גם במקור-מות אחרים באבנגליונים אלה שגרמו למסירת ישו לידי פילאטוס, אך לא נאמר עליהם שהם הסנהדרין. וחשוב יותר, שכך נקראים עוד קודם גם אלה שבאו למנוע את ישו מללמד בבית-המקדש. ברור שהללו היו לא מאנשי הסנהדרין הגדולה בכבודם ובעצמם, אלא מהנהלת בית-המקדש. הסופרים אולי היו סופרי בית-המקדש והזקנים זקני הכהונה. מכל מקום אין הדבר מובן מאליו, ש"הכהנים הגדולים והסופרים והזקנים" הם הסנהדרין ולא שמענו שכך היו מכנים אותה או שכך היה הסיווג בתוכה. וחשוב מכל: אם תבדוק את המסופר על האנשים שבאו לבית הכהן הגדול באותו לילה, תראה שהמלה "סנהדרין" צורפה לחומר בשלבים האחרונים של עריכתו: אצל לוקס מסופר שישו הובא בלילה אל בית הכהן הגדול (כ"ב נ"ד), ובבוקר "נקהלו זקני העם והכהנים הגדולים והסופרים ויעלוהו אל הסנהדרין שלהם ויאמרו, האתה הוא המשיח, אמור לנו" (כ"ב, ס"ו). לא אעמוד כאן על שאר הפרטים, אך ברור ש"סנהדרין" הוא כאן המקום ולא המוסד עצמו. נראה שלוקס רצה ליישב את הקשי-יים שהיו במקורו, שהיה דומה למרקוס ולמתי, שלפיהם התנהל המשא והמתן עם ישו בלילה, ובבוקר הוא נמסר לרומיים. בלילה נאספו "הכהנים הגדולים והזקנים והסופרים" (מרקוס י"ד נ"ג),

ופעולתו הצבאית נכשלה, הוצא להורג בידי הרומים. אף אלמלא היה בנוסח של לוקס משום פתרון הבעיה, אסור היה לתלות בסיפור על גירוש התגרים משא כה כבד, הסותר את שאר הידיעות על תורתו של ישו. אם אתה מוצא באבנגליונים סיפור מוזר, שאינו מתקבל על הדעת מבחינה היסטורית, אינך צריך להיתלות דוקא בו. סיפור כזה, אם אינך מוצא לו פתרון ואף אינך מסוגל לגלות מגמה שמתוכה הומצא, מוטב שתודה כי אינך יודע למה נוצר, ובוודאי שאין לך להסתמך על הזרות שבו כנקודה ארכימדית לפתרון כל תעלומת ישו הנוצרי.

עוד יותר מוזרות הן נקודות המוצא של "הגיי-לויים המרעישים" שבספרו של שונפילד⁹. הנוצרים מאמינים כידוע שישו היה המשיח, וכן עובדה היסטורית היא שאותו ישו הוצא להורג בידי פילאטוס. ברור שאין ביהדות — לא בספרות הרבנית, ולא בספרות החיצונית ולא במגילות — האמונה שהמשיח יוצא להורג (האמונה במשיח בן יוסף שימות בקרב היא ענין אחר). הנוצרים שמשיחם הוצא להורג היו צריכים לחפש לכך אסמכתא במקרא. אותו פרק מפורסם, ישעיה נ"ג קיבל את פירושו הנוצרי רק בשכבה מאוחרת יותר של הברית החדשה. המסורת הנוצרית ניסתה להוכיח על-ידי פסוקים שהמשיח היה צריך למות, והנוצרים מאמינים שישו קם לתחיה וקברו נשאר ריק. במרקוס נזכר הקבר הריק, אך עדיין לא סופר במפורש על ישו הקם לתחיה והנגלה לתלמידיו. מתי מדבר על הופעה אחת של ישו הקם לתחיה; לוקס ויוחנן מרבים בסיפורי ההופעות הללו אך אין התאמה בסיפורים אלה בין לוקס ויוחנן. לנוצרים רבים ברור כל-כך שהיתה בישראל האמונה שהמשיח מוכרח למות כקרוב-כפרה, עד שלפעמים קשה להם להאמין לחכמי ישראל הטוענים שאין הדבר כך. כבר בברית החדשה אומר ישו, במקומות לא אותנטיים, שהוא כמשיח צריך למות "לפי הכתובים". אולם ידיעתו זו של ישו באבנגליונים אינה זהה בשום פנים עם

במלאכה זו, ביקשו להבטיח כי ישו ישתוק ולא יודה במשיחיותו לפני פילאטוס. לשם כך שאל אותו הכהן הגדול אם הוא המשיח, אך ישו ענה בחיוב, וכך עלו בתוהו כל נסיונות הסנהדרין להציל את ישו, ומכאן רוגזם של הכהן הגדול ואנשי הסנהדרין כלפי ישו הסרבן.

לעומת סברה זו ניסינו אנחנו לראות את סיפורי המשפט בויקתם למעשיו של ישו קודם למאסרו. נתברר שישו באמת פעל בירושלים, על-ידי נבואות החורבן ודברי הביקורת על בית המקדש, נגד האינטרסים של הכהונה הגדולה הצדוקית, וזו היתה פעילה בענין ישו. גם ראינו שתשובתו של ישו לשאלת הכהן הגדול, אם הוא המשיח, אינה תשובה חד-משמעית, ושעל כל פנים המלים "אתה אמרת" אין בהן משום הודאה שבגללה נאלץ פילאטוס על פי החוק הרומי להוציא את ישו להורג מיד. סברתו של חיים כהן שכל המעשים באותו הלילה לא נעשו לשם מסירת ישו לרומיים אלא לשם הצלתו היא ממין ה"גילויים המרעישים" השכיחים בדיונים על מות ישו, ואף היא אינה מתקבלת על הדעת מבחינה מתודית ומבחינת המציאות ההיסטורית גם יחד. חיים כהן ודאי לא התכוון בספרו לפתרון סנסאציוני של החידה, אך משום מה ניגש אל העובדות שבמקורות באותה שיטה הנקוטה בידי המבקשים להעמיד סיפור מרעיש על ישו, ועל כרחו העלה בידו מסקנות "מרעישות".

כבר הזכרנו את ספרו של קרמייכל. הוא הלך בעקבות החושבים את ישו למורד קנאי נגד רומי. דעה זו נשענת בעיקר על העובדה שישו הוצא להורג כ"מלך היהודים" וכן על מימרות מסויימות של ישו הניתנות להתפרש גם פירוש אחר. דעה זו מתעלמת מכלל תורתו של ישו, שלימד בין השאר כי אין להתקומם נגד הרשע. קרמייכל נתלה בפרט המוכיח, כביכול, את ההנחה שישו היה מורד במלכות. מן הסיפור על גירוש התגרים בתחום המקדש הוא דולה אמת היסטורית שאין לה זכר בברית החדשה: ישו אפשר היה לו לגרש את הסוחרים רק אילו תפס את בית המקדש בכוח הורוע והחזיק בו לפחות זמן-מה, וכיון שעשה כן

⁹ Hugh J. Schonfield, *The Passover Plot*, London 1965.

ההשערה הזאת אצל אחרים לבין שימושה אצל שונפילד. הוא החליט משום מה שישו אמנם היה מת מדומה, אך אחר־כך מת באמת; הסיפור על מותו המדומה של ישו משמש לו לשונפילד רק לפתרון שתי קושיות: ראשית, דבר זה שחב־ריו של ישו הוציאו אותו מן הקבר כדי להחיותו, מסביר מפני מה התחילו אותם התלמידים שלא היו שותפים לקשר, להאמין שהקבר ריק משום שישו קם לתחיה. שנית, שונפילד משער כי ישו, משנתעורר לזמן־מה מתרדמתו, הספיק למסור הודעה לתלמידיו שהוא יבוא אליהם; את הידיעה הזאת הפיץ השליח בקרב המאמינים, אף כי בינ־תיים ידע שישו מת באמת. המאמינים היו כה מבובלים, עד שזיהו את השליח הפעלתני עם ישו הקם לתחיה.

שונפילד מקבל איפוא מקודמיו את הרעיון שישו היה רק מת מדומה, אך בניגוד לדעתם הוא סבור שישו מת לבסוף מן הצליבה. אחרים סבורים שישו אמנם התעורר אחרי הצליבה. את המשך חייו של ישו לאחר הצליבה מסביר רוברט גריי־בס, למשל, בכך שהוא יצא את הארץ והגיע להודו. יש עוד הבדל בין שונפילד לבין קודמיו. הללו, אם אינני טועה, סבורים שישו היה מת מדומה רק במקרה, מפני שהורד מן הצלב מוקדם מדי, ואילו אצל שונפילד הכל, המיתה והתחיה גם יחד, הוא פרי תכנון קפדני של ישו עצמו. מכל מקום, כל המפרשים הללו מקבלים את הסיפורים על ישו הקם מן המתים כעובדה היסטורית, ומנסים להס־ביר אותם הסבר "הגיוני". בעיני יש בפירושים משונים כאלה טעם לפגם הרבה יותר מאשר בא־מונה התמימה של ראשוני הנוצרים, אך יש לדעת ש"חכמות" כאלה הומצאו בכל התקופות, למן ראשית הנצרות. על פירוש משונה כזה כבר נמסר באבנגליון של מתי (כ"ח י"ג—ט"ו): היהודים מסבירים "עד היום" את הקבר הריק של ישו בכך שתלמידיו של ישו גנבו משם את גופתו. השערה זו מצאה אחר־כך את ביטויה ב"תולדות ישו", הספר היהודי העוסק על דרך הפולמוס בישו הנוצרי. מעניין ש"עלילת־היהודים" בדבר גניבת גופו של ישו כגירסה באבנגליון של מתי נתקבלה

רצונו למות כדי להראות שהוא באמת המשיח. צעד נוסף זה נעשה על־ידי כמה חוקרים בתקופה החדשה, והדגול בהם הוא אלברט שוייצר¹⁰; כאשר ראה ישו שלא באה מלכות שמים, גמר בנפשו למות כמשיח כדי להביאה על ידי מותו, אולם מותו לא היה אלא כשלוגו השני. שונפילד, כיהודי וכחוקר, דין היה שידע כי אין ביהדות אמונה במשיח שיוצא להורג, ושאמונה זו נוצרה בנצרות לאחר המעשה. ומוזר שדווקא הוא יוצא מהנחה מוטעית זו וטוען שישו, על סמך האמונה שהמשיח ייהרג, לא רק רצה במותו, אלא תיכנן וביים אותו בצורה גאונית, ברוח קונספיראטיבית מובהקת, והכל על סמך דברי המקרא שהנוצ־רים — ולא היהודים — השתמשו בהם כבר בברית החדשה כדי להוכיח את החידוש שבמשיח המוצא להורג! אולם שונפילד הולך עוד צעד הלאה: לדעתו תכנן ישו בקפדנות גם את תחייתו; הוא הצליח לסבב שצליבתו תתקיים ביום ששי אחר הצהריים, כדי ששורידוהו מן הצלב לפנות ערב בעודנו כחיים¹¹ לשם כך סידר ישו מלכתחילה שיתנו לו על הצלב סם הרדמה כדי שייראה מת, וכן בחר לו איש נאמן הנקרא בברית החדשה יוסף הרמתי, שעתיד היה להוריד את המת המדו־מה מן הצלב. חבל מאד שמזימתו של ישו לא הצ־ליחה! ישו כבר נרדם בגלל הסם, ויוסף רץ אל פילאטוס כדי לקבל רשות להוריד את גופו. אלא שחייל רומי תקע רומח בגופי של ישו. הנוצרים מספרים שישו קם לתחיה וקברו היה ריק. ואמנם, מסביר שונפילד, הוא הוצא מן הקבר כדי שית־אושש מתרדמתו, אך הוא מת מן הפצע שפצע אותו החייל הרומי.

שיחזורו של שונפילד מתבסס על ההנחה שישו לא מת על הצלב אלא נקבר בעודנו חי. השערה זו אינה "תגליתו" של שונפילד, והוא אף מזכיר (עמ' 163) כמה מקודמיו. אבל יש הבדלים בין

¹⁰ Albert Schweitzer, *Geschichte der Leben-*
Jesu-Forschung, Tübingen 1951.

¹¹ נראה שהיהודים הורידו את הצלובים בדרך כלל בערב, ולא דווקא ערב השבת; מפני השבת המתקרבת בוודאי הוחשה הורדת ישו וחבריו מן הצלב.

על משפטו של ישו, ואילו המגמה להאשים את היהודים בצורה זו או אחרת במותו של ישו נתגבשה בשלב מאוחר לערך: מגמה זו, המופנית נגד כלל ישראל שלא קיבלו את האמונה בישו המשיח, סימניה הראשונים כבר מצויים כנראה בחומר הסיפורי על ה"משפט" לפני כתיבת האבנגליונים, אך באה על ביטוייה המובהק רק באבנגליונים כפי שהגיעו לידינו. מסקנה זו של ביקורת ספרותית נבונה מאפשרת לנו, מתוך השוואת האבנגליונים, לשחזר את תפקידם של "היהודים" במשפטו של ישו ביתר ודאות מאשר את תפקידו של פילאטוס במשפט. דבר זה אינו ידוע בדרך-כלל. לפיכך החוקרים, וביחוד היהודים, אינם משערים כי אפשר, פחות או יותר, להסיר את רוב העיבוד המגמתי פשוט מתוך השוואת האבנגליונים שבידנו ולברר אילו היו המוסדות המשפטיים היהודיים שהיו מעורבים במות ישו. מתוך אי-ידיעת הכלל הזה נוהגים החוקרים להחשיד את כל המסופר על תפקידם הפעיל של מוסדות יהודיים כלשהם ב"משפט" של ישו. במחקריהם לא נודע כמעט תפקיד לאיוה יהודי שהוא וכל ה"אשמה" נופלת על שכמו של פילאטוס הרומי. עם החוקרים האלה נמנה במידת-מה וינטר, ויותר מכן חיים כהן.

כבר אמרנו שחיים כהן על כרחו נתפס ל"גילוי מרעיש" בפירושו דיוני הסנהדרין. רשאי חיים כהן להניח שבאמת היתה ישיבת הסנהדרין באותו לילה. קשה יותר להניח שהתשובה הסתומה של ישו לפני פילאטוס "אתה אמרת" אילצה את הנציב הרומי להוציא את ישו להורג מיד. ואולם אם אתה מפריד את המסקנה הזאת מן ההקשר של כלל העובדות שנשתמרו באבנגליונים, ואתה מקיים את ההנחה בדבר ישיבת הסנהדרין הגדולה אבל אינך מקיים — בצדק — את הידיעה הנמצאת במרקוס ובמתי, שאכן פסקה הסנהדרין דין מוות לישו, עליך להסביר למה בעצם ישבה באותו הלילה הסנהדרין הגדולה. מלבד זה הן לא היתה לפרושים, שהיו חלק נכבד מאד מן הסנהדרין, סיבה סבירה לרצות במותו של ישו בידי הרומים. נזכור שקשיים כאלה מצויים רק אם נקרא את

גם על דעתו של הדיאיסט הגרמני הרמן סמואל רימרוס (1768-1694). תלמידיו של ישו התרגלו בימי רבם לחיים של נוחות ולא רצו לוותר אחרי מותו על "חיים מתוקים" אלה, ועל כן גנבו את גופתו והפיצו את השמועה שישו קם מקברו ובוזה הבטיחו לעצמם מחייה על חשבון אחרים. ואולם אף על פי שדווקא רעיון זה אינו מעיד על עומק מחשבתו של רימרוס בנקודה זו, הנה בשאר דיוניו בישו ובשורתו יש בהם משום ציון-דרך בחקר אישיותו של ישו. רימרוס היה הראשון שלא רק ראה את ישו כיהודי לכל דבר¹², אלא גם טען שבשורתו של ישו יש להבינה כחלק מן האמונה המשיחית היהודית באותם הימים. קטעים מתוך חיבורו הגדול של רימרוס פורסמו אחרי מותו על-ידי גוטהולד אפרים לסינג. מפירסומו של לסינג למד אלברט שויצר את דעותיו של רימרוס. על סמך הדעות הללו פיתח שויצר את השקפתו על ישו. יש לציין עוד את ספרו של פאול וינטר, שכבר הזכרנו, הראוי לשבח מיוחד על שום כמה הישגים מדעיים בנייתוח המקורות. אולם כמו חיים כהן גם וינטר מחשיב פחות מדי את נאמנות המקורות. שני המחברים אינם רואים כחטיבה אחת את כל מסכת הסיפור המשתקף במקורות ומוצאים מגמתיות במקומות שאולי העיבוד הוא מגמתי אך העובדות הן היסטוריות. שני המחברים, הרואים סתירות בין האבנגליונים, למדים מכך על אי-נאמנותם של המקורות הן בעניין הגידון והן בכלל גישתם ואינם מביאים בחשבון שבמקרים רבים הסתירות יכלו להיווצר מפני שמקור אחד אותנטי יותר והאחרים מעובדים יותר. כאן יש להוסיף הערה הנוגעת לשני החוקרים האלה. בעניין המגמתיות הגוברת של המקורות במהלך התהוותם, הרי מתוך ביקורת ספרותית אחראית אתה מגלה שהמגמה לעבור ככל האפשר בשתיקה על תפקידו המכריע של פילאטוס במותו של ישו ניכרת בשלבים קדומים מאד של המסורת

¹² בענין זה קדם לו הדיאיסט האנגלי יון טולאנד John Toland, Nazarenus, London 1718. בספרו זה הוא אחד הספרים הטובים ביותר על ראשית הנצרות.

עדות? הלא באזנינו שמענוה מפיו! אם תשווה את נוסח לוקס עם זה של מרקוס (ומתי), תמצא שהאשמת ישו כמגדף שם שמים וקריעת בגדיו של הכהן הגדול הן תוספות מפרי דמיונו של מרקוס. מובן איפוא שדוקא שתי התוספות הללו של מרקוס מעמידות קשיים, ובצדק טוען חיים כהן (עמ' 80) ש"לא היה לא במלים שהשתמש בהן ישו ולא ביזמרה המשיחית שבאה בהן לביטוי, כל דבר המגלה עבירה לפי הדין היהודי". אם כן, מרקוס בדה מלבו את ענין הגידוף, וכיוון שידע כי נוהגים לקרוע לשמע דברי גידוף, המציא את קריעת בגדיו של הכהן הגדול, דבר שאף הוא חסר בנוסח של לוקאס. תחת לראות בכך המצאה בלתי מוצלחת של מרקוס, מנסה חיים כהן לפרש תוספת זו לפי דרכו: מאחר שלא עלה בידי הסנהדרין להביא את ישו לידי שיתוף-פעולה למען הצלתו ולידי שתיקה בדבר משיחיותו, קרע הכהן הגדול את בגדיו מרוב צער: "ויש... סימוכין לכך שגם רבים מיתר הנוכחים, אם כי לא קרעו בגדיהם, נתנו ביטוי לצערם על ידי שתקפו את ישו בידים... נביח שלאחר דברי ישו על משיחיותו, ונוכח פני המשמעות הטראגית של דברים אלה, אמנם נמצאו מאנשי הסנהדרין אשר לא שלטו ברוחם ותקפו את ישו והיכוהו; ייתכן ובחברה "מתורבתת" מאד ושלוחה מאד היו מביעים את שאט נפשם בשתיקה של בון, או היו מוצאים את המלים הקולעות לבטא מרירות לבם; בזמנים הנרעשים והנרגשים ההם בירושלים הכבושה, ועוד אחרי לילה מתוח והוומה שכוה, אין להתפלל או להתרעם על כך אם לא תמיד שלטו על רוחם ולא תמיד הצליחו לרסן את עצמם מלהגיב אף בצורה תוקפנית" (עמ' 84).

אם כן, לדעתו של חיים כהן ספג ישו מכות משום שהסנהדרין "התיאשה מכל תקוה להציל את ישו מדינם של הרומיים והתאכזבה על כשלונו מאמציה בליל שימורים ארוך ויגע" (עמ' 84). חיים כהן מסתמך במיוחד על המקור הבלתי נאמן — על יוחנן ("ח כ"ב—כ"ג"), אך אם תקרא את הנאמר שם ודאי שלא תמצא דמיון רב בין דברי יוחנן לבין דברי חיים כהן. מה קרה באמת?

האבנגליונים ללא ביקורת ספרותית, שהרי ישיבת הסנהדרין באותו לילה אינה נזכרת כלל באבנגליון של יוחנן, ושם מופיעים רק ראשי הכהנים, ובאבנגליונים הסינאופטיים המילה "סנהדרין" כמעט תלויה באויר. בנקודות המוצא של חיים כהן מצויה, איפוא, אותה חולשה המביאה כמעט בהכרח לידי "גילויים מרעישים". הוא מסתמך על ידיעות משניות ולא דאיות המעמידות ממילא קשיים הגיוניים, ואת הקשיים המשניים הללו אפשר לך ליישב רק אם אתה מפקיע מכלל מערכת הסיפורים שבאבנגליונים את הידיעות שאינן היסטוריות אלא הומצאו במהלך המסורת הסיפורית.

כדי להתגבר על הקשיים הללו, הנראים לנו מיותרים, אמנם מקבל חיים כהן את רוב הידיעות המשניות הללו, אך הופך את תוכנן מן הקצה אל הקצה. אם אנו קוראים שישבת הסנהדרין כוונתה היתה למסור את ישו לרומים או אפילו לדון אותו למיתה, הרי לדעת חיים כהן לא באה הישיבה אלא כדי להצילו מידי הרומים. אם אנו קוראים במרקוס בלבד, כי עדי שקר היו העדים שהעידו לפני הסנהדרין על אימרתו של ישו בדבר חורבן הבית, הרי לדעת חיים כהן אולי היו הללו עדי אמת, אך אנשי הסנהדרין, מתוך מאמץ עליון להציל את ישו, פסלו את עדותם כעדות-שקר. אם אנו קוראים שהכהן הגדול או הסנהדרין שאלו את ישו האם הוא המשיח כדי להאשימו אחר-כך לפני פילאטוס שהוא מורד במלכות, הרי לדעת חיים כהן נשאלה שאלה זו כדי להניע את ישו שיתכחש למשיחיותו ולא יענה לפילאטוס דבר שיביא לידי הוצאתו להורג. כל זאת עשו אנשי הסנהדרין משום שישו היה אהוב על העם, והם, שלא היו חביבים על העם, ביקשו לקנות בכך את לב העם.

לאחר שהשיב ישו לכהן הגדול מה שהשיב בדבר משיחיותו, מסופר במרקוס (י"ד ס"ג—ס"ד) שהכהן הגדול קרע את בגדיו באמרו כי תשובתו של ישו אינה אלא "גידוף", ומתי (כ"ו ס"ה) קיבל את המסופר ממרקוס. לפי לוקס (כ"ב ע"א) אומרים הנוכחים רק זאת: "מה לנו עוד לבקש

בליל המעצר בביתו של הכהן הגדול, לעגו לו משרתיו באכזריות ושמו לעג את הנביא הגלילי. כל זה מתקבל יפה על הדעת ביחוד אם נזכור שאף בשנת 62 לספירה נמסר נביא-חורבן אחר לידי נציב רומי.

אין איפוא יסוד — זולת אפולוגיטיקה מיו-תרת — לפקפק שהכהן הגדול ופמלייתו היו מעוני-ינים בסילוקו של ישו. מצד אחר אין גם שום סיבה להניח שפילאטוס התיחס לישו דוקא באה-דה יתירה, מה-גם שנודע כאכזר. עם זאת אין שום הכרח להניח שפילאטוס ראה בישו סכנה למלכות רומי. כפי שאמרנו, ביקורת ספרותית של האבנגליונים מראה שתפקידו של פילאטוס ב-”משפטו” של ישו טושטש בלי ספק קודם, משגב-רו בסיפורים על ישו המגמות נגד כלל ישראל. מכאן שקל יותר לשחזר את פרשת מעצרו של ישו ומסירתו לנציב רומי מלדעת מה אירע באמת בין מסירתו של ישו לפילאטוס לבין צליבתו. אבל יש ענין אחד המאפשר לנו לשער כיצד נהג פילאטוס כאשר הובא ישו לפניו, והוא ענין בר-אבא. והנה דוקא באמיתות מעשה זה מפקפקים משום-מה גם פאול וינטר וגם חיים כהן. שניהם מטילים ספק בנאמנות הידיעה שמלכות רומי נה-גה לשחרר לכבוד חג הפסח אחד מאסיריה היהודיים. אילו נשתמרה הידיעה על חנינה זו רק בברית החדשה, גם אז לא היה קל לדחותה, כי קשה להסביר למה היו ממציימים דוקא נוהג זה. והנה גם במקורות התלמודיים אנו מוצאים כי השלטון הרומי, וכנראה השלטון היהודי לפניו, נוהג כך¹⁴. מן האבנגליונים אנו למדים שבין האסירים היה איש ושמו בר-אבא (או בר-רבא) שהיה מן המורדים נגד רומי. כשתבע ההמון מפילאטוס שחרורו של אסיר לכבוד חג הפסח, קרא אליהם פילאטוס: ”התחפצו כי אפטור לכם את מלך היהודים?” (מרקוס טו ט) ואולם ראשי הכהנים הסיתו את ההמון לבקש חנינה לבר-אבא דוקא, וכששאל אותם פילאטוס מה לעשות ב”מלך היהודים”, צעקו לו: ”הצלב אותו”. לפי

המעשה אירע בלילה שהוחזק ישו בביתו של הכהן הגדול. מרקוס (ובעקבותיו מתי) אינו אומר מי היו המתעללים בישו, אך לוקס (כ”ב ס”ג—ס”ה) שומר גם בענין זה את הנוסח המקורי: ”והאנשים אשר אחזו את ישו התעללו בו ויכהו. ויחפו את ראשו ויכהו על פניו וישאלוהו לאמר: הנבא, מי הוא ההולם אותך?” המקרה ברור: משרתי הכהן הגדול הצדוקי, שכמו אדונם לא האמינו לא בתח-יית המתים ולא במלאך ולא ברוח הקודש (עיין מעשי השליחים כ”ג ח’) לעגו באכזריות לנביא הגלילי האסור.

אמת פשוטה זו אין לה כמובן מקום בשיחזורו של חיים כהן, שהרי לדעתו כל הנאספים או בבי-תו של הכהן הגדול לא רצו אלא להציל את ישו מידי הרומיים; על כן הוא נאלץ להוציא את המסופר מידי פשוטו ולפסוח על הפרטים החשו-בים והנאמנים¹⁵ ולשוות למה שנשאר מן המע-שה מובן חדש: חברי הסנהדרין לא משלו ברוחם והכו את האיש שביקשו להצילו. ואולם המעיין בכובד-ראש בשלשלת המאורעות הטבועה ביסוד סיפורי האבנגליונים, ייווכח לדעת שמעשה ההת-עללות בישו, כפי שהוא מסופר במקורות, מש-תלב יפה במאורעות שקדמו לו. כשבא ישו לירושלים, התקיף בדברים את בית-המקדש המושחת והתנבא על חורבנו. בכך קנה את אהבת העם ששנא את הכהונה הצדוקית שבבית-המקדש. ברור שדבר זה לא היה לפי רוחם של ראשי הכה-נים וישו נתפס והובא לפני הכהן הגדול, ושם ניסו לברר אם אמנם התנבא על חורבן הבית, ושם גם נשאל האם הוא המשיח, כי טענה משי-חית היתה ענין רציני לגבי השלטון הרומי, ולמח-רת בבוקר נמסר ישו לנציב הרומי. אולם קודם,

¹⁴ כל שלושת האבנגליונים הראשונים מוסרים כי המתעללים בישו ביקשו שינבא להם. מרקוס גרם לערפול הסיפור ודילג על העובדה שהאנשים עטפו תחילה את ראשו של ישו, וכן קיצר את בקשתם. לעומת זה הוסיף מרקוס (ובעקבותיו מתי) שהאנ-שים הללו ירקו בישו, וזה פרט שהוא העתיק ממעשה הלעג שלעגו אחר-כך לישו החיילים הרומיים. מרקוס (ובעקבותיו מתי) טישטש את זהותם של המתעללים בישו, אולי כדי לעורר את הרושם שא-לה היו אנשי הסנהדרין או המקורבים להם.

¹⁵ עיין שמואל ספראי, העליה לרגל בימי הבית השני, תל-אביב, 1965 עמ' 159-160, 173 (הערות 6-285).

כי היסוסיו של נציב רומי אמנם נגרמו על-ידי המשא-ומתן בדבר חנינת בר-אבא. פרשה זו הריהי עוד דוגמה — לאו דוקא אופיינית ביותר — לדרך שבה יש לגשת לחקר חייו של ישו בכלל ולהבהרת "משפטו" בפרט. יש להשתמש בשתי שיטות, שבחירתן אינה שרירותית, אלא הן הנכונות מבחינה מדעית ומתאימות לחומר. השיטה הראשונה היא ביקורת ספרותית-פילולוגית כפי שפותחה בחקר הטכסטס היווניים והרומיים וש-נוקטים בה בהצלחה בטכסטס של ימי הביניים. בעזרת שיטה זו יש לחקור מחדש את היחסים שבין האבנגליונים השונים ולהסיק ממחקר זה מסקנות לגבי כלל החומר ולגבי הפרטים. אפילו אם לא נדע את כל הפרטים על היחס ההדדי של המקורות, ואפילו לא יהיו מסקנותינו בדבר מוצא אה של סוגיה מסויימת ממקור זה או אחר מדוייקות, עדיין חשובה עבודה ביקורתית זו והיא מקרבת אותנו אל שלב קדום ומקורי יותר של הסיפור. פרופ' חירם פרי ז"ל¹⁵ ערך בעזרת תלמידיו מחקר על שיטת קביעתו של אילן-יוחסין בין כתבי-יד שונים של המקורות, ונתברר שאפילו אותם התלמידים שמסקנותיהם לא היו מדוייקות הגיעו על ידי מחקרם לנוסח טוב באופן יחסי. שורת הגיון נותנת, שהפרדת החומר הקדום יותר מן העיבודים המאוחרים היא הפעולה הראשונה שיש לעשותה לפני כל בדיקה אחרת, אך ברור גם כן שתוצאות הבדיקה הזאת, צריך שיתאימו לתוצאות השיטה השנייה שנקרא לה "השיטה ההיסטורית". עיקרה שלשיטה זו היא שהחוקר, כשהוא עוסק בפרטי חייו ותורותיו של ישו, צריך לראות את כל העובדות, הודאיות פחות או יותר, על האיש. כשאנו דנים ב"משפטו" של ישו אסור להפריד בין פרשה זו לבין שאר תולדות חייו של ישו, ובשעה שעוסקים בסוף חייו של ישו אסור לשכוח את השקפת עולמו ואת בשורתו הכללית. כך, למשל, אם אתה מכיר מן האבנגליונים את השקפת עולמו של ישו, יקשה עליך

Hiram Peri, Une méthode expérimentale de¹⁵ critique des textes, VIII Congresso Internazionale di Studi Romani, Firenze 1956, Atti, Vol. II, Firenze 1960, pp. 719-747

יוחנן (י"ט ו') יצאה קריאה זו מפי הכהנים הגדולים ומשרתיהם. סיפור זה נשמר בנוסח הטוב ביותר אצל מרקוס (ט"ו ו'—י"ד). רק שם מציע פילאטוס להמון סתם את שחרור ישו "מלך היהודים", ואילו ההמון דורש את שחרורו של בר-אבא דוקא. אצל מתי מעמיד פילאטוס לפני ההמון את הברירה: ישו או בר-אבא. אצל לוקס, מתי ויוחנן צועק ההמון שאינו רוצה בשחרורו של ישו אלא בשחרורו של בר-אבא. ברור ששינויים אלה נתכוונו להביא את הקורא לידי הדעה שההמון היהודי לא רק רצה בשיחרורו של בר-אבא, אלא אף, כביכול, במותו של ישו. כל האבנגליונים, כל אחד לפי דרכו, מדגישים ושונים את קריאת ההמון לצלוב את ישו.

אם נתעלם מן השינויים המגמתיים הללו, הרי הסיפור עצמו, אף שאינו נקי מחספוסים, מתקבל על הדעת פחות או יותר. נראה לי שאלמלא היה קיים נוהג החנינה לפני חג הפסח ואילמלא היה בין האסירים גם אחד מחשובי הקנאים, לא היה פילאטוס מהסס להוציא את ישו להורג. אולם ה"עובדות מראות שהוא, ולא ההמון היהודי, הועמד לפני הברירה לשחרר את "מלך היהודים" ישו או את בר-אבא, מחשובי הקנאים; ברי שאם הוא חונן את ישו יוכל לצלוב את בר-אבא יחד עם שני האסירים האחרים, הם שני הליסטים (הקנאים), שיש לשער כי היו חבריו של בר-אבא, ובאמת נצלבו לבסוף יחד עם ישו. מובן איפוא למה הציע פילאטוס לחון את ישו, וכן מובן מדוע ראשי הכהנים, שמסרו קודם את ישו לפילאטוס, עוררו את ההמון לדרוש את שחרורו של בר-אבא דוקא. ההמון נשמע להם הפעם, כי אפילו נניח שאהבתם לישו היתה עזה, הדעת נותנת שבר-אבא הקנאי החשוב היה קרוב ללבם יותר, כאן יש להעיר שאמנם גם לפי לוקס (כ"ג ד, י"ד) אומר פילאטוס שאינו מוצא בישו כל אשמה, אך להלן (פסוקים ט"ו וכ"ב) אינו אומר אלא שישו לא עשה דבר שחל עליו עונש-מוות והריהו מציע: "אייסרנו ואפטרנו".

למרות כל הקשיים שמקורם בטשטוש תפקידו של פילאטוס בצליבתו של ישו, אין סיבה לפקפק

פרשה היסטורית אם מגתקים קצת פרטים מהקשרם ומשווים להם משמעות חדשה.

אין פירוש הדבר שבמקרה כגון זה, בהעדר מקורות ישירים, אינך עלול לטעות בפירוש המקורות ההיסטוריים הסיפוריים. דוגמה מובהקת לקורשי הרב לראות מה באמת מסתתר אפילו מאחורי דברי היסטוריונים נאמנים, יש במקרה האסיים, שלפני גילוי המגילות הכרנו אותם לא מתוך דבריהם שלהם, אלא מתוך סיפורים עליהם, וכיחוד מדברי יוסף בן מתתיהו. התיאור המגמתי במקורות ההיסטוריים העתיקים גרם שהאסיים נצטיירו לנו כעין חסידי טולסטוי פאציפיסטיים ואוהבי הבריות; והנה מגילות מדבר יהודה, שהן לדעתם הנכונה של רוב החוקרים, ספרות של האסיים עצמם, גילו את טיבם האמיתי של האסיים: הפאציפיזם שלהם היה פאציפיזם על-תנאי, והם קיוו שבאחרית הימים ינצחו במלחמת בני אור עם בני חושך. אהבת הבריות אמנם היתה מצויה בקרבם, אבל רק כלפי בני העדה; כלפי העולם החיצוני עליהם לשמור "שנאת עולם ברוח הסתר". נכון כי בשעה שאנו קוראים לאחור תגלית המגילות את דברי יוסף בן מתתיהו, יכולים אנו למצוא בהם גם רמזים לתורות הללו. אולם ברי שבלעדי המגילות לא היינו מסוגלים להבין מה מסתתר מאחורי התיאורים המגמתיים של האסיים במקורות ההיסטוריים. אבל אין בזה כדי להצידיק את השיטה להוציא את המקורות מידי פשוטם. להיפך, עתה נתברר כי אלה שחשבו שדברי יוסף בן מתתיהו על האסיים אינם נאמנים, טעו טעות מרה. כן נתברר שאותם חוקרים רבים, שכל אחד מהם השתמש רק בקצת פרטים מתיאורי האסיים ונתן להם פירוש רומאנטי משלו, חטאו חטא חמור לאמת. מגילות מדבר יהודה הראו שהאסיים לא היו חבורה של בודהיסטים יהודיים, לא פילוסופים חסידי פיתאגוראס, לא עובדי אלהי השמש, לא דת מיסתורין יוונית-מזרחית ולא "בונים חופשיים" של התקופה העתיקה. כך נתבדו כל ההשערות הללו, וכמעט כל פרט ופרט בתיאורי האסיים של יוסף בן מתתיהו מוצא במגילות מדבר יהודה הסבר שלא היינו מעלים בלעדיהן.

לראות את צליבתו של ישו כתוצאה מפעולותיו המרדניות נגד רומי; להיפך, אם אתה מכיר במידת האפשר את אפיו של ישו, יקל עליך להבין את התנהגותו הסבילה בשעה שהוא עומד לפני פילאטוס. אם אתה מכיר, על סמך ניתוח של כל המצוי באבנגליונים, את בעית התודעה המשיחית של ישו, שלפי כל הנראה היתה גם בעייתו האישית, לא תוכל להניח באותה הפשטות, כפי ששעה חיים כהן, שישו רצה בכל עת לפרסם את טענתו המשיחית, בשעה שבאמת מעולם לא דיבר על עצמו באופן ברור כמשיח. ולבסוף: אם אתה יודע, כמה קשה היה על ישו שלא להימלט מן המוות המאיים, לא יסתבר לך שישו תיכנן את מותו כדי לעשות, כביכול, מעשה ישועה למען אחרים, כפי שסוברים אלברט שוויצר ושונפילד.

לפי שיטה היסטורית נכונה ברור, שכדי להבין את נסיבת מותו של ישו חייב אתה להתבונן בכל שלשלת המאורעות שביסוד הסיפורים על ביקורו האחרון של ישו בירושלים. אכן בשעת מעשה עליך להתעלם מן השינויים המגמתיים שבאבנגליונים — וזאת תשיג על-ידי השיטה הביקורתית הרגילה — ועליך לשאול: מה בעצם קרה? אם תלך בדרך זו, יתברר לך דבר שבדרך-כלל אינו ידוע: מסכת העובדות המסתתרת מאחורי הסיפורים הללו היא הומוגנית וסבירה. ההתנגשות החמורה של ישו עם הנהגת בית-המקדש גרמה למסירתו לידי הרומים; בשל פרשת בר-אבא היסס פילאטוס להוציא את ישו להורג, אך לבסוף חנן את בר-אבא וציוה לצלוב את ישו.

וכלום צריך לחזור ולהדגיש שאסור להוציא מכלל סיפורי האבנגליונים פרט אחד או שנים הנוגעים למשפט ישו ולהחדיע לו חשיבות יתירה מתוך התעלמות ממהלך המאורעות האחרים? חטא זה חוטאים כל אלה שחבירו על "משפטו" של ישו ספרים הכוללים "גילויים מרעישים". כלל זה חל על כל הפירסומים לא רק בענין ישו הנוצרי — המחדשים, כביכול, דברים שהקורא לא היה מעלה על דעתו כלל כשהוא קורא את המקורות כפשוטם. אפשר לגלות פנים שלא כהלכה בכל

היית יכול להאשים את כל הצרפתים במותה של ז'אן דארק, ואין סוף לדברי הבל כיוצא כאלה. אף על פי כן נעשה ענין מותו של ישו בצדק ענין רגיש ביותר בלב רבים מאתנו, והדבר מובן הי-טב. ואם מאשימים אותך באשמה כה גוראה כמו רצה האלהים, בודאי שתנסה להתגונן, גם כלפי חוץ וגם כלפי פנים, בגלל הנטל הרגשי הכביר הכרוך בענין. משום כך מסקנותיו של חיים כהן, אף שלא נתכוון לכתוב ספר אפולוגטי, יש בהן כדי לגרום סיפוק רב לאלה מן היהודים הנגשים למשפטו של ישו בגישה רגשית. הרי ספרים אחרים רק "ניקו" את היהודים מן האשמה במותו של ישו, והנה בא ספרו של חיים כהן להוכיח שהיהודים לא זו בלבד שהם חפשים מפשע זה, אלא שהמוסדות המוסמכים של היהודים, הסנהדרין הגדולה, הכהן הגדול ופמלייתו, אף עשו מאמץ כביר להצילו! אין ספק שמסקנות כאלה תזכינה להד חיובי ביותר בקרב אלה מבני עמנו, שלגביהם הם האשמה במות ישו היא בגדר בעיה וקושי, מה-גם כשספר זה נכתב בידי איש-משפט יהודי מובהק ודגול.

אמת נכון, מאמרי זה נכתב בעיקר כדי למסור לפני הקורא העברי דין-וחשבון על הבעיות בחקר האבנגליונים בכלל ובחקר מותו של ישו בפרט, והבעיות המדעיות הטהורות עומדות במרכז מא-מר זה. ואולם אין ברצוני להתכחש לצד הרגשי. המאמר מופנה גם לאותם קוראים שמצאו קורת-רוח בעיקר משנתעורר בהם הרושם שסוף-סוף הוכרע ענין אשמת היהודים במותו של ישו לטוב בתנו. בעצם נראה לי שאין כאן את מי להאשים ואין מה לתקן. ישו מת מיתה אכזרית, וכל אלה שהיו קשורים בפרשת מותו, יהודים ורומים כאחד, אינם עוד. מה שנשאר ומה שמפריע הם משפטים קדומים מכאן ופצעי נפש מכאן. ועל דברי רים אלו דומני אי-אפשר להתגבר על-ידי חזרה על אותן פרשיות ואמללות של האשמה והתגורנות, אלא על ידי שנראה תמיד את עצמנו כמו שהננו ואת אישי העבר בכל גדולתם וחולשתם.

בענין ישו הנוצרי מצבנו מכמה בחינות טוב יותר מאשר בענין האסיים לפני גילוי המגילות, שכן באבנגליונים נשמרו — אמנם לפעמים בעיי-בוד — דברים אותנטיים מפי ישו עצמו. אשר ל"משפטו" של ישו, אף על פי שהרבה עובדות חשובות אינן ידועות, אסור לנו למלא את החסר על ידי הוצאת העניין מידי פשוטו על סמך אסק-מכתאות כוזבות. התוצאות של גישות כאלה הן אמנם לפעמים משעשעות, ולפעמים יש בהן פגיה-מה בטעם, אך אם לא נסמוך על הנס, ברור שגם בענין משפטו של ישו ראוי ללכת בדרך הביקורת הספרותית ולהתחשב בשעת שחזור המאורעות בכל העובדות המונחות ביסוד הסיפורים שבש-לושת האבנגליונים הראשונים.

לא הייתי עוסק כאן במותו של ישו, אילו יכולתי לכתוב על מה שמענין אותי באמת ומה שהוא לדעתי עיקר הענין באבנגליונים בשבילנו. זה בודאי אינו "משפטו" של ישו, אלא אישיותו ותורתו ומקומו בתוך יהדות זמנו. לרוב צערי לא זה הדבר המענין ביותר את הקוראים. לא אנחנו היהודים אלא הנוצרים גרמו להעלאת בעיית האשמה במותו של ישו, החל מן האבנגליונים עצמם. אחת הסיבות העיקריות להאשמת היהודים במותו של ישו היתה מאז ועד היום העובדה שהיהודים, אשר ישו היה אחד מהם, לא קיבלו את הדת הנוצרית שהאמונה בישו עומדת במרכזה. עד היום הזה האשמה זו, בצורות מצורות שונות, קיימת בקרב הנוצרים, ואין צריך לעמוד כאן על הסבל האיום שגרמה לנו האשמת-שווא זו במרוצת הדורות. לפיכך כל-כך קשה לחוקר היהודי, ביחוד כשהוא חי בסביבה נוצרית, לדון דיון שקט ועניני בפרשת מותו של ישו. האשמה זו היתה מופרכת מעיקרה אפילו היו היהודים בני זמנו באמת דוחים אותו ואפילו היתה הסנהדרין הגדולה באמת דנה אותו למוות. שום אדם אינו טוען שהיונים הקדמונים, ואין צריך לומר היוונים בני זמננו, אשמים במותו של סוקרטס, מפני שהוא נידון למוות על ידי ערכאות אתונה. באותו אופן