

רבקה ניר

יוחנן המטביל בן דמותו של אליהו

להיבטיה של מסורת נוצרית



יוחנן המטביל בן דמותו של אליהו – להיבטיה של מסורת נוצרית

יוחנן המטביל תואר במסורת הנוצרית כהתגשמות דמותו של אליהו הנביא.¹ יסודותיה של טיפולוגיה זו משוקעים במסורת הקדומה ביותר על יוחנן המטביל באוונגליונים הסינופטיים. במה באה טיפולוגיה זו לידי ביטוי בתיאור דמותו של יוחנן? כיצד היא משרתת את תפקידו ואת מקומו בבשורה הטובה? והאם יש לטיפולוגיה זו שורשים במערכת האמונות והתפיסות של היהדות בימי בית שני? שאלות אלה עומדות במוקד מאמר זה.

הזיקה הברורה ביותר של יוחנן המטביל לדמותו של אליהו באה לידי ביטוי בציטטה ממלאכי שבאמצעותה הוצג יוחנן באוונגליון הקדום ביותר, האוונגליון על פי מרקוס. כנגד מי שסוברים כי 'כל עשה רע טוב בעיני ה' ובהם הוא חפץ' (מלאכי ב, יז) מכריז אלוהים בספר מלאכי: 'הנני שלח מלאכי ופנה דרך לפני. ופתאם יבוא אל היכלו האדון אשר אתם מבקשים ומלאך הברית אשר אתם חפצים הנה בא' (שם ג, א). אלוהים, הדובר, 'יבוא אל היכלו פתאום, והוא שולח את מלאכו, מלאך הברית, כדי שיפנה את דרכו בבואו לטהר את המקדש ממעשי הרשעה של המשרתים בקודש: 'וְטַהַר את בני לוי וְיָקָק אֶתֶם פְּזֹהֵב וְכֹכֶסֶף וְהָיוּ לֵה' מגישי מנחה בצדקה' (שם, ג). הפרשנים התלבטו בשאלת זהותו של המלאך הנזכר בפסוק זה.² אולם בפסוקים האחרונים של הספר מזהה הכתוב את המלאך עם אליהו: 'הנה אנכי שלח לכם את אליה הנביא לפני בוא יום ה' הגדול והנורא. והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם פן אבוא והכיתי את הארץ חרם' (שם, כג-כד).³

על יסוד פסוקים אלה התפתחה בנצרות התפיסה שאליהו צריך לבוא קודם למשיח, ולפנות את דרכו, כפי שנאמר במרקוס א, א: 'הנני שולח מלאכי לפניך ופינה דרכך'.⁴ כדי להתאים את הציטטה ממלאכי להשקפה זו עובד הפסוק ונוצקה לתוכו משמעות משיחית: המלאך שאלוהים שולח בא

בשער המאמר:
תבליט של אליהו
הרוכב על מרכבתו,
פרט מתוך סרקופג
סטייליקו (Stilicho)
מן המאה הרביעית
לסה"ג, העתק
יצוק, המוזאון
לתרבות רומית,
רומא (צילום: גיובאני
דל-אורטו); משמאל,
ציור קיר של יוחנן
המטביל במנזר
יוחנן במדבר, ליד
מושב אבן-ספיר
(צילום: נתי שוחט,
מכון ירושלים לחקר
ישראל)

1 ראו למשל: Aphrahat, *Demonstrations* 6, 13 (idem, *Les exposes*, I, trans. M.-J. Pierre [SC, 349], Paris 1988, pp. 397-398); Irenaeus, *Contra haereses* 3, 10, 1; 3, 10, 6; 3, 11, 4 (Irenée de Lyon, *Contre les hérésies*, II, ed.

A. Rousseau & L. Doutreleau [SC, 211], Paris 2002, pp. 115, 137, 151)

2 לאפשרויות השונות שהוצעו במחקר ראו: H.G. Mitchell, J.M. Powis-Smith, & J. Bewer, *Haggai, Zechariah, Malachi and Jonah: A Critical and Exegetical Commentary* (ICC), Edinburgh 1912, pp. 62-63; B.V. Malchow, 'The Messenger of the Covenant in Mal 3:1', *JBL*, 103 (1984), pp. 252-255; R.L. Webb, *John the Baptizer and Prophet: A Socio-Historical Study* (JSNTSup, 62) Sheffield 1991, pp. 250-252

3 פסוקים אלה נחשבים בדרך כלל תוספת מאוחרת, אך הם היו ידועים כבר לבן סירא, בראשית המאה השנייה לפסה"ג, ולכלל המקורות מתקופת הבית השני. לעמדה שפסוקים אלה הם חלק אינטגרלי של ספר מלאכי ראו: ב' דה-פריס, 'אליהו הנביא באסכולוגיה המקראית', ח"מ גבריהו ואחרים (עורכים), ספר בירם, ירושלים תשט"ז, עמ' 83; א' מרגליות, 'האסכולוגיה בספר מלאכי', ח"מ גרינץ וי' ליור (עורכים), ספר סגל, ירושלים תשכ"ה, עמ' 142-143.

4 הציטטות מהברית החדשה במאמר זה על פי התרגום החדש שהוציאו לאור 'החברות המאוחדות לכתבי הקודש', ירושלים 1976. ראו גם: שמות כג, כ. מתי ולוקס השמיטו ציטטה זו ממלאכי ג, א בהצגת דמותו של יוחנן אך שילבו אותה במקום אחר (מתי, יא, י; לוקס, ז, כז). מאחר שהציטטה אינה נמצאת בשני האוונגליונים בהקשר זה, היו שטענו כי זוהי גלוסה (פרוש שנוסף לכתב-היד) של מעתיק. להשערות השונות שהועלו כדי לפתור קושי זה ראו: W. Wink, *John the Baptist in the Gospel Tradition*, Cambridge 1968, p. 2

לפנות את הדרך לא לאלוהים כמו במלאכי ג ('ופנה דרך לפני'), אלא למישהו אחר ('הנני שולח מלאכי לפניך ופינה דרכך'; πρὸ πρόσωπου σου [...] τὴν ὁδὸν σου). שינוי זה הפך את המלאך למפנה הדרך למשיח, ותפקיד זה הוטל על יוחנן המטביל: יוחנן הוא המלאך, שליח האלוהים, הפועל בסמכות אלוהית כמפנה הדרך, מבשר וסולל הדרך למשיח; הוא אליהו שצריך לבוא לפני בוא יום ה', ו'יום ה'' הוא על פי הפרשנות הנוצרית יום הארון.⁵

זיהוי זה של יוחנן עם המלאך מפנה הדרך ועם אליהו מופיע לא רק בצורה רמוזה, באמצעות הציטטה ממלאכי שבה פתח האוונגליסט את הבשורה הטובה על פי מרקוס, אלא גם בצורה גלויה, מפיו של ישו. כאשר ירד ישו מן ההר לאחר ההשתנות (טרנספיגורציה), שאלו אותו תלמידיו: 'מדוע אומרים הסופרים כי אליהו צריך לבוא תחילה?'; וישו השיב להם: 'אליהו אמנם יבוא ראשונה וישיב את הכול; ואיך כתוב על בן האדם שיסבול הרבה וימאסו בו? ברם אומר אני לכם כי אכן בא אליהו ועשו בו כרצונם, ככתוב עליו' (מרקוס ט, יב-יג). מרקוס לא גילה במפורש למי התכוון ישו בדברו על אליהו שכבר בא 'ועשו בו כרצונם'. אבל במקבילה שבאוונגליון על פי מתי נאמר הדבר במפורש: 'אז הבינו התלמידים כי על יוחנן המטביל דיבר אליהם' (יז, יג).⁶

מפסוקים אלה עולים הקווים המרכזיים שבנו את דמותו של יוחנן באוונגליונים הסינופטיים בדמותו של אליהו:
א. יוחנן כמו אליהו צריך לבוא בראשונה, קודם למשיח ('מדוע אומרים הסופרים כי אליהו צריך לבוא תחילה?') (מרקוס ט, יא).

ב. יוחנן כמו אליהו צריך להשיב את הכול, כלומר לפתוח את העידן האסכטולוגי ('אליהו אמנם יבוא ראשונה וישיב את הכול') (שם, יב).
ג. יוחנן כמו אליהו צריך לסבול, וסבלו קודם לזה של ישו ורומז לו ('ואיך כתוב על בן האדם שיסבול הרבה וימאסו בו? ברם אומר אני לכם כי אכן בא אליהו ועשו בו כרצונם, ככתוב עליו') (שם, יב-יג).



דיוקן הנביא מלאכי, איקונין רוסי מן הרבע הראשון של המאה השמונה-עשרה

5 מלאך זה מקביל לקול שצריך לפנות את הדרך למשיח במדבר על פי ישעיה מ, ג. על הזיקה בין המלאך במלאכי ג, א לקול הקורא במדבר בישעיה מ, ג ראו: R. Mason, *The Books of Haggai Zechariah and Malachi* (Cambridge Bible Commentary), Cambridge 1977, p. 152; R. Macina, 'Jean le Baptiste était-il Élie? Examen de la tradition néotestamentaire', POC, 34 (1984), pp. 221-222. על הפרשנות של יום ה' כיום הארון ראו: יוסטינוס מרטייר, דיאלוג עם טריפון היהודי מט, ב (PG 6, col. 581); תרגום ד' רוקח, ירושלים תשס"ה, עמ' 144). על יום הארון ראו: האיגרת הראשונה אל הקורינתים ה, ה; האיגרת אל הפיליפים א, ו, י; ב, טז; האיגרת השנייה אל התסלוניקיים ב, א-ב.

6 ראו עוד: מתי יא, יד; לוקס ז, כד-כח; א, יד-יז.

יוחנן כמו אליהו צריך לבוא בראשונה, קודם למשיח

בפסוקים שלעיל התפיסה שאליהו צריך לבוא קודם למשיח יוחסה לסופרים: 'מדוע אומרים הסופרים כי אליהו צריך לבוא תחילה?'. ייחוס תפיסה זו לסופרים, המזוהים עם חכמי הפרושים, הוליד בין השאר את ההשערה המקובלת במחקר שבימי הבית השני רווחה ביהדות ההשקפה שאליהו צריך לבוא לפני המשיח, ושהמסורת הנוצרית על יוחנן/אליהו התפתחה על יסוד השקפה זו.⁷

אולם בחינה מדוקדקת של כל המקורות היהודיים מתקופת הבית אינה מאשרת השערה זו, כפי שהוכיח מוריס פיירשטיין.⁸ בניגוד למה שמקובל במחקר, אין בידינו שום הוכחה לכך שבמאה הראשונה לסה"נ רווחה ביהדות התפיסה שאליהו צריך לבוא לפני המשיח או דמות אסכטולוגית אחרת. תפיסה זו צמחה בחיק הנצרות והיא כולה חידוש נוצרי.

הניגוד בין המידע העולה מתוך האוונגליונים באשר לתפיסה זו לבין התמונה המצטיירת מן המקורות היהודיים של ימי הבית מעלה שאלה עקרונית – מה מידת מהימנותה של הברית החדשה כמקור להכרת עולם האמונות והדעות של הפרושים, שלהם מיוחסת מסורת זו? דוד פלוסר ראה בברית החדשה מקור בעל חשיבות רבה ביותר להכרת מסורת החכמים בימי הבית, כפי שסיכמו את עמדתו שניים מתלמידיו:

חשיבות זו רבה במיוחד בגלל קרבת המסורת הנוצרית הראשונה לעולם החכמים, היות שרוב הערויות ה'פנימיות' על עולם זה השתמרו רק בספרות חז"ל, כלומר מתחילת המאה השלישית (המשנה) ואילך. לעתים מתגלות מסורות משוקעות בברית החדשה כעדות המוקדמת ביותר על התפתחויות ומגמות בעולמם של חז"ל. כפי שהראה פלוסר במקרים לא מעטים, דווקא עדות האוונגליונים היא שמספקת את 'החוליה החסרה' המאפשרת תיאור של תהליכים ביהדות ראשיתם בספרות בית שני והמשכם בספרות חז"ל.⁹

אינני מכחישה את עובדת קיומן של מסורות חכמים באוונגליונים. ידוע לכול כי הנצרות, שהתגבשה בעשורים הראשונים של המאה הראשונה לסה"נ, ינקה ישירות מן המסורת היהודית, הן מן המסורת המקראית והן ממסורת החכמים של ימי הבית, וארגה בעזרתן את התאולוגיה שלה. אבל אינני מקבלת את הטענה שיש להעדיף את הברית החדשה על פני הספרות התלמודית כמקור היסטורי להכרת

7 J. Jeremias. s.v. *Ἠλιείας*, *TDNT*, II, Grand Rapids 1964, p. 936; S. Mowinckel, *He That Cometh*, trans G.W. Anderson, Grand Rapids 2005 (Oxford 1956), p. 299; D.C. Allison, 'Elijah Must Come First', *JBL*, 103 (1984), pp. 256–257; A. Weiner, *The Prophet Elijah in the Development of Judaism*, London 1978, p. 141; E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Time of Christ*, II, A New English Version Revised and Edited by G. Vermes, F. Millar & M. Black, Edinburgh 1973–1987, p. 515 ירושלים במחשבת ישראל, ב (תשמ"ג), עמ' 496–491.

8 M. M. Faierstein, 'Why Do the Scribes Say that Elijah Must Come First', *JBL*, 100 (1981), pp. 75–86; G.F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, II, Cambridge 1927, p. 359; J.A. Fitzmyer, 'More about Elijah Coming First', *JBL*, 104 (1985), pp. 295–296; J.A.T. Robinson, 'Elijah, John and Jesus: An Essay in Detection', *NTS*, 4 (1957–1958), p. 269; J.J. Collins, *The Scepter and the Star: The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature*, New York 1995, p. 116; J.P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, II, New York 1994, p. 226; M. Öhler, 'The Expectation of Elijah and the Presence of the Kingdom of God', *JBL*, 118 (1999), p. 463

9 ס' רוזר וא' קופסקי, 'הקדמות למהדורה העברית', ד' פלוסר, ישו, אורייחודה תשס"ט, עמ' 26.

עולמם של החכמים. הברית החדשה היא מקור נוצרי שמגמתו להפיץ את האמונה בכריסטוס ואת בשורת התשועה שהנצה עם הופעתו. גם אם חדרו לתוכה מסורות כאלה ואחרות מעולמם של חכמים, הן עובדו ועוצבו בהתאם למגמותיה התאולוגיות. הניסיון ללמוד מחיבורי הברית החדשה על מסורת החכמים כמוהו כניסיון ללמוד מתוכם על המסורת המקראית. פסוקי מקרא שנועדו לאשש את המשיחיות הנוצרית הובאו בברית החדשה בצורה מעובדת ומקוטעת, ואישים ואירועים מן המקרא הוצגו בה בהתאם לעקרונות הפרשנות הטיפולוגית וכתמונות סמליות המקדימות את התגשמותם המלאה בברית החדשה והוכפפו לצורכי התאולוגיה הנוצרית – כל אלה עשויים ללמד על שיטות העבודה והאמצעים שבהם טופלו גם מסורות החכמים מימי הבית.

לעומת זאת ספרות חז"ל משקפת את נקודת מבטם הפנימית של החכמים והיא מדובבת את תפיסות עולמם, השקפותיהם ואמונותיהם. היצירה התלמודית בעריכתה הסופית אכן מאוחרת מן הברית החדשה, אבל בשימוש מושכל וזהיר בכללים מתודולוגיים ביקורתיים ניתן להגיע אל הרבדים הקדומים של המקורות התלמודיים ולהפיק מתוכם מידע היסטורי אמין. ראש וראשון לכללים האלה הוא ההפרדה העקרונית שיש לעשות בין ענפיה הארץ-ישראליים של המסורת התלמודית, הקרובים יחסית בזמן ובמקום לתקופת הבית, והמשמרים עדיין זיכרונות היסטוריים אותנטיים, ובין ענפיה הבבליים של המסורת התלמודית, שנערכו ממרחק של זמן ומקום, ושמסקפים מגמות פנימיות והשפעות חיצוניות מאוחרות, ובכללן השפעות נוצריות.¹⁰ על פי השקפתו של פלוסר הברית החדשה יכולה לספק את החוליה החסרה בין מקורות מתקופת הבית לבין ספרות חז"ל. אולם דא עקא, הרעיון שאליהו צריך לבוא קודם למשיח, והציפייה להופעתו של משיח אסקטולוגי נסי שיביא גאולה אוניוורסלית כוללת, רעיונות אלה אינם מצויים כלל במסורת היהודית הקודמת לברית החדשה. מכאן שבמקרה זה הברית החדשה איננה חוליה חסרה אלא היא הרובד הראשון והקדום ביותר שממנו השתלשלו, ושמתוכו התפתחו, רעיונות אלה, קודם שחדרו לספרות התלמודית הבבליית המאוחרת.

דמותו של אליהו במקורות היהודיים מימי הבית השני

על יסוד הסיפור המקראי שלפיו אליהו לא מת אלא עלה השמימה ונעלם באופן מסתורי (מלכים ב, ב, יא-יב), התפתחה בראשית תקופת הבית השני ציפייה אסקטולוגית לחזרתו של אליהו בעתיד. ציפייה זו נקשרה כאמור במלאכי ל'יום ה' הגדול והנורא', המתואר במקומות אחרים כיום הדין, היום שבו יופיע ה' כדי לשפוט את עמו – להרשיע את הרשעים ולהכחידם ולהושיע את הצדיקים וההולכים בדרך, את 'כל אשר יקרא בשם ה'' (יואל ג, ה). זהו היום שבו יראה ה' את גדולתו ויכניע את אויביו. ליום זה יקדים אלוהים 'מופתים בשמים ובארץ דם ואש ותימרות עשן; השמש יִהפך לחשך והירח

10 י' אפרון, חקרי התקופה החשמונאית, תל-אביב תש"ם, עמ' 131-133; מ' בן-שלום, חסידות וחסידיים בתקופת בית שני ובתקופת המשנה, תל-אביב תשס"ח, עמ' 504-509; ר' מוסטיגמן, 'מהר המשחה ועד אימר למשמעותו ההיסטורית של קובץ מסורות חורבן בתוך סוגיית "ונלכדה ביתר" בתלמוד הירושלמי', עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל-אביב, תשס"ו, עמ' 3-11.

לדם' (שם, ג-ד).¹¹ תפקידו של אליהו יהיה להציל אנשים ממשפט אלוהים, מהחורבן הגמור ('חרם'), על ידי כך ששייב 'לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם', כלומר הוא יביא להשלמה בין אבות לבנים וישים קץ לרייב משפחה ולמתיחות בין הדורות. אולם בשום מקום במקרא לא נאמר שאליהו יבוא לפני המשיח. תפיסה זו אין לה כל רמז בפרקים המתארים את אליהו בספרי מלכים, ואין לה שום ביטוי בנבואת מלאכי במשמעותה המקורית.¹²

דמותו של אליהו אינה תופסת מקום מרכזי במקורות היהודיים מימי הבית. אולם אזכוריו המעטים במקורות מתקופה זו מתיישבים עם התמונה המצטיירת במקרא. שני קווים באישיותו הודגשו במקורות אלה. על יסוד התיאורים המקראיים של מלחמת החורמה שניהל כנגד נביאי הבעל, כוהניו, מאמיניו והפטרונים המלכותיים שלו ותביעתו לנאמנות ללא סייג לאלוהי ישראל, תואר אליהו, בדומה לפנחס, כאב־טיפוס של קנא שקינא לה' (מלכים א יט, י). ולצד מאפייניו הקנאיים הוא הופיע, על סמך הנבואה במלאכי, בהקשר אסכטולוגי: הוא יבוא קודם ליום ה', ישיב את הסדר על כנו, ישכין שלום והבנה הדדית, יקל את זעם אלוהים לפני המשפט, יביא לקיבוץ גלויות, ודמותו אף נקשרה לתחיית מתים.

בבואה זו של אליהו משתקפת בספר בן סירא, מראשית המאה השנייה לפסה"ג. בן סירא תיאר את אליהו הנביא כקנאי שהוא 'כאש ודבריו כתנור בוער'. בכוח אלוהים הוא עצר את השמים מלהמטיר גשם והוריד אש. 'מה נורא אתה אליהו ואשר כמוך יתפאר', קרא בן סירא. אליהו יכול לכלות ולהסיר את כעס ה' מישראל לפני שייחר חרונו ביום ה' הנורא ('הכתוב נכון לעת להשביט אף לפני חרון')

ולהשיב לב אבות על בנים. בן סירא אף תלה בדמותו את התקווה 'להכין [καταστήσει] שבטי ישראל', כלומר להחזיר את הפזורים ולבנות מחדש את האומה על ידי קיבוצה לארצה. וכן רמז לכוחו להביא לתחיית מתים: 'אשר רָאָךְ ומת כי אף הוא חיה יחיה'.¹³ אבל בכל התיאור המפורט הזה לא קשר בן סירא את חזרתו של אליהו לבואו של משיח, שלא נזכר כלל בספרו.

אפיון דומה של אליהו נמצא בצוואת מתתיהו שבספר מקבים א. בדומה לדמותו המקראית ולתיאורו אצל בן סירא, אליהו מייצג שם את הקנאות לתורה, שבזכותה הועלה השמימה ולא מת: 'אליהו בקנאותו קנאת התורה הועלה לשמים'.¹⁴ פילון תיאר את אליהו באופן דומה.¹⁵



אליהו נלחם בנביאי הבעל – פסל במנזר המוחרקה שעל הכרמל (צילום: תמר הירדני)

11 לביטוי 'יום ה' הגדול והנורא' ראו: יואל ב, יא, ג, ד; ירמיה ל, ז; צפניה א, יד. דימוי יום ה' לאש ראו: ישעיה לד, ח; סו, טו. לדברי קויפמן 'יום ה' הוא יום ישועה ומשפט על אויבי ישראל. ראו: 'קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, ד-ה, ירושלים ותל-אביב תשל"ו, עמ' 292.

12 'אפרון, 'חזון הגאולה בימי שיבת ציון', ד' גרא ומ' בן זאב (עורכים), אוהב שלום: מחקרים לכבודו של ישראל פרידמן בן-שלום, באר-שבע תשס"ה, עמ' 101-103.

13 בן סירא מח, א-יב (מהדורת מ"צ סגל, ספר בן סירא השלם, ירושלים תשל"ב, עמ' של).

14 מקבים א ב, נח (תרגום א' כהנא, הספרים החיצונים, ב, מהדורת א' כהנא, ירושלים תשל"ל, עמ' קח). 'הועלה' – בתרגום השבעים: ἀνελήθη.

15 Philo, *Questiones et solutiones in Genesis*, I, 86 (idem, *Questions and Answers on Genesis*, Supplement I, trans. W. Aharon, *The Prophet Elijah in the Development of Judaism*, R. Marcus [LCL], London 1953 p. 54) וראו: London 1978, p. 42



v אליהו מחיה את בן האלמנה
(באדיבות בתייה רחמילביץ)

ציורי קיר
מבית הכנסת דורא-אירופוס בסוריה
(המאה השלישית לסה"נ)

א קרבנו של אליהו בהר הכרמל
(באדיבות שולה לדרמן)



תיאורים אלה של אליהו, שהדגישו את קנאותו לאלוהים ולתורה, את התקווה לקיבוץ הגלויות שנתלתה בו, ושפילוי קשרו אותו לתחיית מתים, מתיישבים הן עם פעילותו המתוארת במקרא (מלכים א יז, יז-כד) והן עם מגמות הגאולה שרווחו בחברה היהודית בתקופת הבית השני. הגאולה שציפו לה הייתה גאולה ארצית, לאומית וראלית בעלת מאפיינים קנאיים-אקטיוויסטיים, ולא גאולה נסית טרנסצנדנטית בדמות של משיח.¹⁶ מסקירת מקורות זו עולה כי אין בידינו שום הוכחה לכך שהתפיסה שאליהו יבוא לפני המשיח הייתה ידועה בזרמים המרכזיים של היהדות בתקופת בית שני.¹⁷ בספרות התלמודית הלכו והתרבו האזכורים של דמותו של אליהו, אבל לפחות ברבדיה הארץ-ישראלים עדיין נשמרו הקווים המאפיינים את הדמות במקרא ובמקורות היהודיים של תקופת הבית. אליהו המשיך לגלם את דמות הקנא שנלחם בנביאי הבעל ומקנא לדבר ה',¹⁸ אך הודגשו תפקידיו האסכטולוגיים וזיקתו לגאולה: אליהו יחזיר לישראל שלושה דברים שנעלמו עם ארון הקודש לפני חורבן המקדש – צלוחית המן, צלוחית של מי נידה, צלוחית של שמן המשחה ויש אומרים אף מקלו של אהרון;¹⁹ הוא יישב מחלוקות, יהיה הבורר הסופי ויביא שלום בעולם;²⁰ הוא יפתור שאלות ובעיות הלכתיות שהחכמים לא יכלו להסכים עליהן או שלא הייתה להם תשובה עליהן;²¹ ובואו נקשר לתחיית מתים.²² אבל גם במקורות אלה אין כל זיקה בין אליהו לדמותו של המשיח. לדעת דייל ס' אליסון העובדה שבספרות התלמודית הקדומה לא נזכר אליהו כמבשרו של המשיח קשורה לפולמוס של החכמים עם הנוצרים, ואין בה כדי לשלול את האפשרות שתפיסה כזאת אכן רווחה ביהדות התקופה. כיוון שהנוצרים טענו שהמשיח כבר בא, ושמבשרו, יוחנן המטביל, דומה לאליהו, ניסו החכמים לטשטש את תפקידו של אליהו כמבשר והדגישו את התפקידים של אליהו שיוחנן המטביל לא הגשים, כגון תחיית מתים, החזרת צלוחית המן ופתרון בעיות.²³ ואולם כאמור המקורות התלמודיים הקדומים המשיכו את הקווים שאפיינו את תיאורי אליהו במקרא ובמקורות היהודיים של תקופת הבית השני. קשה להניח שתפיסה שאליהו הוא מבשרו של המשיח, אילו היא אכן הייתה קיימת, לא הייתה מבצבצת מתיאוריהם של בן סירא, ספר מקבים א ופילון.

16 א"א אורבך, חז"ל: פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשל"ו, עמ' 593. האמונה בתחיית מתים שהתפתחה בראשית תקופת החשמונאים איננה סותרת תפיסה זו של גאולה.

17 ראו בדומה לזה: P.M.J. Lagrange, *Le Messianisme chez les Juifs*, Paris 1909, p. 213; M.J. Martyn, 'We Have Found Elijah', R. Hamerton-Kelly & R. Scroggs (eds.), *Jews, Greeks and Christians: Religious Cultures in Late Antiquity: Essays in Honor of William David Davies*, Leiden 1976, p. 189, n. 17; J.A. Fitzmyer, 'The Aramaic "Elect of God" Text from Qumran Cave 4', *idem, Essays on the Semitic Background of the New Testament*, London, 1971, p. 137; הנ"ל (לעיל, הערה 8), עמ' 296.

18 ראו למשל: ירושלמי, סנהדרין י, ב (כח ע"ב) – מלחמתו של יהושע ביריחו ואיסור הקמתה מחדש נשורה שם במלחמתו של אליהו בנביאי הבעל. וראו: בן-שלום (לעיל, הערה 10), עמ' 510-512.

19 מכילתא דרבי ישמעאל, ויסע ה (מהדרות הורוביץ-רבין, עמ' 172).

20 משנה, עדויות ח, ז; שם, בבא מציעא ג, ד-ה; שם, שקלים ב, ה.

21 תפיסה זו מובעת במונח תיקו, המסיים שמונה-עשר דיונים תלמודיים. המונח נגזר מן המילה הארמית 'תיקום', בעברית: תעמוד, כלומר הבעיה נשארת עומדת בלי להיות מוכרעת לכאן או לכאן. מונח זה התפרש על דרך הדרש: 'תשבי יתריך קושיות ובעיות'. ויש קביעות מפורשות יותר שהסוגיה תישאר פתוחה עד שיבוא אליהו. ראו למשל: משנה, בבא מציעא א, ב; ח, ג, ד, ה; שם, שקלים ב, ה.

22 ירושלמי, שקלים ג, ד (מז ע"ג); שם, שבת א, ה (ג ע"ג) וכן התוספת המאוחרת למשנה, סוטה ט, טו.

23 אליסון (לעיל, הערה 7), עמ' 257.

התפתחותה של המסורת על אליהו והמשיח במקורות התלמודיים המאוחרים

זיקה בין אליהו לבואו של המשיח מופיעה לראשונה במקורות תלמודיים מאוחרים, ואלה כבר הושפעו מתפיסות של המשיח שרווחו בנצרות. כך למשל המסורת בתלמוד הבבלי, במסכת סנהדרין, מספרת על שיחה בין ר' יהושע בן לוי, אמורא ארץ-ישראלי בן הדור הראשון, לבין אליהו על אודות המשיח. ר' יהושע בן לוי שאל את אליהו מתי יבוא המשיח, ואלהו שלח אותו אל המשיח עצמו לשאול אותו את השאלה. ר' יהושע בן לוי שאל היכן יושב המשיח, ומהו סימן ההיכר שלו, ובתשובה אמר לו אליהו כי הוא יושב בפתחה של העיר רומא בין עניים סובלי חולאים, וכולם מתירים תחבושות וקושרים בפעם אחת, כלומר מתירים תחילה את כל תחבושותיהם, מנקים את פצעייהם, ואחר כך חובשים את כולם, אבל הוא מתיר תחבושת אחת וקושר אחת כדי שאם יצטרכו אותו לגאולה לא יתעכב עד שיחבוש את כל פצעיו.²⁴ תיאור זה של המשיח הסובל, המבוסס על דמותו של עבד ה' בישיעה נג – 'איש מכאבות וידוע חלי [...] נגוע מִפְּהַ אֱלֹהִים וּמִעֲנָה' (שם, ג-ד) – הוא הבסיס לדמותו של ישו על ידי אדמות כמשיח הנדרף, הסובל והמעונה על פי התאולוגיה הנוצרית. למסורת הזאת קודם בתלמוד דיון, שגם הוא מיוחס לר' יהושע בן לוי, בשאלה אם בואו של המשיח קבוע מראש או שניתן להחישו ('בעתה אחישנה' [ישעיה ס, כב]), ואם הוא יבוא עם ענני שמים כמו 'בן אדם' (על פי דניאל ז, יג-יד) או עני ורוכב על חמור (על פי זכריה ט, ט). שתי אסמכתאות מקראיות אלה הן מרכזיות בדימויים של המשיח הנוצרי. המשיח הרכוב על חמור רומז לכניסתו החגיגית של ישו לירושלים (מרקוס יא, א-י והמקבילות), ודמותו של בן האדם העולה עם ענני שמים היא הבסיס למשיח הזוהר שלאחר מותו עלה השמימה לשבת לימין הגבורה. שתי אסמכתאות אלה רומזות גם לשתי הופעותיו של המשיח הנוצרי: הופעתו הארצית והופעתו השמימית.

בכרוניקה הידועה בשם 'סדר עולם רבה' אליהו מופיע כמי ש'נגנז' בשנה השנייה לאחזיהו 'ולא נראה עד שיבוא מלך המשיח. ונראה שנגנז שנייה, ואינו נראה עד שיבוא גוג ומגוג'.²⁵ מסורת זו משקפת רעיונות נוצריים ברורים: מדובר בה על שתי הופעותיו של המשיח, שתקדמנה להן שתי הופעות של אליהו,²⁶ וגם הדימויים של המשיח הגנוז והופעתו הסופית בקץ הימים, עם בואם של גוג ומגוג, לקוחים מעולמה של המסורת המשיחית הנוצרית.²⁷ חיים מיליקובסקי ביקש להוכיח על סמך מסורת זו כי האמונה בבואו של אליהו לפני המשיח רווחה כבר במאה הראשונה לסה"נ. לטענתו סדר עולם רבה הוא מקור תנאי קדום, והופעתה של אמונה זו בסדר עולם כחלק ממערכת שבוודאי

24 סנהדרין צח ע"א.

25 סדר עולם רבה יז (מהדורת ד"ב רטנר, מדרש סדר עולם, ירושלים תשמ"ח ווילנה תרנ"ד-תרנ"ז, עמ' לו). לפי כתיב-יד אחרים: 'עד שיבוא גוג'. ראו: Ch.J. Milikowsky, *Seder Olam: A Rabbinic Chronography*, Ann Arbor 1981, p. 324. ראו על תפיסה זו בנצרות: יוסטינוס מרטיר, דיאלוג עם טריפון היהודי מט, ג (PG 6, col. 584); תרגום רוקח ולעיל, הערה 5, עמ' 144) וכן ב'אפוקליפסה של אליהו' (להלן, הערות 57-58). על הזיקה בין מסורת זו לאפוקליפסה של יוחנן ראו: מסינה (לעיל, הערה 5), עמ' 71-99.

27 הביטוי 'גוג ומגוג' בצימודו למשיח ולחזון הקץ הוא תוצר של השפעה נוצרית. ביטוי זה מבוסס אמנם על נבואת יחזקאל לח-לט, אולם שם מדובר על 'גוג ארץ המגוג' ולא על 'גוג ומגוג', וההקשר אינו אפוקליפטי או משיחי. ראו: R. Nir, *The Destruction of Jerusalem and the Idea of Redemption in the Syriac Apocalypse of Baruch*, Atlanta 2003, pp. 177-179

מבוססת על מסורות קדומות על אודות אליהו מעידה שדעה זו רווחה בציבור והיתה לסמכותית קודם ליצירת סדר עולם.²⁸ ואולם לדעת חוקרים רבים, גם אם סדר עולם רבה מושתת על חיבור קדום שאמוראי בכל ייחסוהו לר' יוסי בן חלפתא, לא ברור מה הייתה צורתו הקדומה. החיבור לא נזכר בתלמוד הירושלמי ובמדרשים ארץ-ישראליים, והנוסח הגמור והשכיח שנפוץ מימי הגאונים, רבים בו הסימנים של הגהות, שיבושים ותוספות מאוחרות.²⁹

בפסיקתא רבתי מסופר על אליהו: 'קודם שלושה ימים שיבוא משיח בא אליהו ועומד על הרי ישראל ובוכה ומספיד עליהם'.³⁰ פרק הזמן של שלושה ימים קודם לבואו של המשיח מקביל לשלושת הימים שבהם שהה ישו בקבר, בין צליבתו לתחייתו, ואם כן הופעתו של אליהו מקדימה כאן את תחייתו של משיח כמו ישו.³¹ במדרשים מאוחרים אליהו מופיע כמי שמקדים את בואו של משיח בן דוד.³²

השפעות נוצריות גלויות קיימות במדרשי הגאולה האפוקליפטיים מימי הביניים שנקשרו לאליהו – מדרש סדר אליהו, ספר אליהו או פרק אליהו.³³ המלאך גבריאל יורד ביום בואו של המשיח 'משלוש שעות עד תשע שעות', מניין השעות המדויק של סצנת הצליבה על פי מרקוס;³⁴ צבאות גוג ומגוג מקיפים את ירושלים להילחם בה; המשיח בא והקדוש ברוך הוא נלחם עמם בעזרתו; לאחר מכן בא יום הדין, ולאחריו מתכונן גן העדן, המתואר כגן ובו נהר ועצי מאכל על גדותיו, וירושלים השמימית יורדת הדורה מן השמים עלי אדמות – כל התיאורים האלה מבוססים על חזון יוחנן כ-כא.

28 Ch.J. Milikowsky, 'Trajectories of Return, Restoration and Redemption in 496 עמ' (7, הערה 7), *Restoration: Rabbinic Judaism: Elijah, the Messiah, the War of Gog and the World to Come*, J.M. Scott (ed.), *Restoration: Old Testament, Jewish and Christian Perspectives*, Leiden 2001, p. 265. מיליקובסקי קשר את האמונה בשתי הופעותיו של אליהו בסדר עולם רבה להבחנה במקורות התלמודיים בין ימות המשיח לעולם הבא, אבל הודה שלא מצא בספרות התלמודית טקסט נוסף שמדובר בו על שתי הופעות של אליהו. ראו: שם, עמ' 275. לעומת זאת הוא הזכיר בהקשר זה את האפוקליפסה של אליהו, חיבור נוצרי גלוי המתוארך למאה השלישית לסה"נ; ראו על כך להלן.

29 א"ה וייס, דור דור ודורשיו, ב, ירושלים ותל-אביב תשכ"ד, עמ' 229-239; י"ל צונץ, הררשות בישראל, בעריכת ח' אלבק, תרגם מ"א זק, ירושלים תש"ז, עמ' 43; M. Seligson, 'Seder Olam Rabbah', *Jewish Encyclopaedia*, XI, 1905, p. 147; J.M. Rosenthal, 'Seder Olam Rabbah', *Encyclopaedia Judaica*², XVIII, New York & London 2007, p. 236; 'אפרון, 'מלכות השמונאי ושמעון בן שטח', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשכ"ב, עמ' 195.

30 פסיקתא רבתי לה (מהדורת איש שלום, דף קסא ע"א).

31 על ההשפעות הנוצריות במדרש פסיקתא רבתי ראו: I. Levi, 'Notes Critiques sur la Pesikta Rabbati', *REJ*, 35 (1897), pp. 284-285; ניר (לעיל, הערה 27), עמ' 115-117. צונץ תארך את המדרש למחצית השנייה של המאה התשיעית לפחות. ראו: צונץ (לעיל, הערה 29), עמ' 118. ראו עוד: בבלי, עירובין מג ע"א-ע"ב.

32 ראו למשל: מ' איש שלום, 'מבוא', סדר אליהו זוטא (תנא דבי אליהו), ירושלים תשכ"ט (וינה תרס"ב-תרס"ד), עמ' 11. על זמנו המאוחר של מדרש זה ראו: צונץ (שם), עמ' 54-57.

33 מדרשים אלה נקבעו על ידי יהודה אבן שמואל, מדרשי גאולה², ירושלים ותל-אביב תשי"ד, עמ' 31-54; וכן ראו: א' ילינק, בית המדרש, ג, ירושלים תרצ"ח (לייפציג תרט"ו), עמ' 65-68. הם תוארכו לתקופה שמן המאה השביעית עד מאה העשירית. ראו: צונץ (שם), עמ' 53-57; אבן שמואל (שם), עמ' 35; ל' גינצבורג, אגדות היהודים, ו, רמת-גן תשל"ה, עמ' 196, הערה 70.

34 במרקוס טו, כה נאמר ביוונית שצלבן את ישו בשעה השלישית (ὥρα τρίτη), 9 בבוקר). במרקוס טו, לג נאמר שהוא היה על הצלב מהשעה השישית (12 בצהריים) עד השעה התשיעית (3 אחר הצהריים). אם כן כל סצנת הצליבה נמשכה שש שעות, מהשעה השלישית עד התשיעית (מ-9 בבוקר עד 3 אחרי הצהריים).



אליהו כמבשר המשיח בנצרות

הרעיון שאליהו יבוא לפני המשיח ויגלה ברכים את דבר בואו הופיע לראשונה בכרית החדשה. הוא משתמע מזהויו של יוחנן המטביל עם אליהו, אבל כאמור הוא גם הובע בגלוי מפי ישו.³⁵ רעיון זה הופיע שוב בצורה מפורשת באמצע המאה השנייה לסה"נ, אצל יוסיטנוס מרטיר ב'דיאלוג עם טריפון היהודי'.³⁶ בוויכוח עם יוסיטנוס אומר טריפון: 'אשר למשיח (כריסטוס) אם אכן נולד הוא וקיים במקום כלשהו, אין הוא מוכר, ואף הוא עצמו עדיין אינו מכיר את עצמו, ואין בידו כוח כלשהו עד אשר יבוא אליהו וימשח אותו ויגלה אותו לכל'.³⁷ ובמקום אחר הוא אומר: 'כולנו מצפים שכריסטוס יהיה בן אדם מבני אדם ושאליהו ימשה אותו בכואו'.³⁸ מדברי טריפון עולה שרווחה כביכול מסורת יהודית שלפיה אליהו צריך לבוא קודם למשיח, לגלותו ברכים ולמשוח אותו.

אליהו עולה
השמימה במרכבת
אש, ציור קיר
ממנזר מר אליאס
בכניסה הדרומית
לירושלים

(צילום: נתי שוחט, מכון
ירושלים לחקר ישראל)

35 מרקוס ט, יא-יג; מתי יז, א-יג; לוקס ט, כח-לו.

36 הדיאלוג עם טריפון מתוארך לשנת 160 לסה"נ לערך. ראו: L.W. Barnard, *Justin Martyr: His Life and Thought*, Cambridge 1967, p. 23 (רוקח (לעיל, הערה 5), עמ' 2-4).

37 יוסיטנוס מרטיר, דיאלוג עם טריפון היהודי ה, ד (PG 6, col. 494); תרגום רוקח (לעיל, הערה 5), עמ' 65-66.

38 שם מט, א (PG 6, col. 582); תרגום רוקח (שם), עמ' 143.

אולם 'דיאלוג עם טריפון היהודי' איננו יכול לשמש מקור מהימן להכרת עולם האמונות הרעות שרווחו ביהדות. כפי שהסביר יהושע אפרון, חיבור זה לפי תכליתו הוא פולמוס מקיף כנגד היהדות.³⁹ החוקרים חלוקים בשאלה אם טריפון היה דמות ראלית אם לאו, בכל מקרה הוא לא ביטא עמדה יהודית מובהקת ואף לא גישה טיפוסית של ציבור, פלג או סיעה מסוימים ביהדות. הוא מילא את תפקיד היהודי שעמד כנגד יוסטינוס הנוצרי על בימת התנצחות תאולוגית והובס.⁴⁰ טריפון לא הביך את יוסטינוס בתשובותיו ולמעשה היה מכשיר בידיו: הוא כרה אוזן ברוח אוהדת לטענות התעמולה הנוצרית האנטי־יהודית והודה ברובן בהסתייגויות רפות ומעטות. לטריפון לא הייתה ידיעה מינימלית במקרא העברי ובלשון העברית.⁴¹ היעדר ההשכלה העברית תמוה בהתחשב במוצאו מארץ־ישראל ובהיותו עברי מן הנימולים, כפי שהעיד על עצמו, פליט ממרד בר כוכבא שהיה לתושב יוון. לעומת זאת הוא היה מעורה בתרבות היוונית, מלומד בשדה הפילוסופיה היוונית ובקיא בתרגום היווני של הכתובים. יתרה מזו, עמדותיו אינן מתיישבות עם התפיסות שרווחו ביהדות כפי שהן ידועות לנו ממקורות יהודיים. למשל הוא הסכים עם יוסטינוס כי המשיח אולי כבר נולד אך הוא עדיין נסתר והתגלותו צפויה בשתי הופעות: הראשונה בהשתפלות ובייסורים (על פי ישעיה נג) והשנייה בתפארתו כבן האדם הנוסק למרומים (על פי דניאל ז).⁴² הוא הסכים, בניגוד למסורת היהודית הקדומה, שדמותו של עבד ה' בישיעה נג מסמלת את המשיח,⁴³ ושישו מסומל באבן (על פי דניאל ב, מה).⁴⁴ הוא לא הזדעזע משתי טענות נוצריות מובהקות ואף הודה בהן במקצת: הטענה שהעול הכבד של המצוות המעשיות והפולחניות הוטל על היהודים בלבד, בגלל מריים וקשיות עורפם,⁴⁵ והטענה שתורת משה התבטלה בהתגלות כריסטוס.⁴⁶ כל המידע על היהדות בחיבור זה הוא של יוסטינוס, שלעומת שקידתו והתעמקותו בפילוסופיה היוונית אין בכל כתביו קורטוב של השכלה עברית שורשית. אמנם יש בחיבוריו פרטים על טקסי פולחן והלכות מחייבות ביהדות, אבל הם נלקטו מתוך שמועות קלושות ששמע במגעיו עם יהודים, או מפרי היכול של אפולוגטיקנים קודמים, ואף יש בחיבורו שגיאות היסטוריות, בלבולים וסירוסים מקראות.

39 'אפרון, התהוות הכנסייה הנוצרית הראשונה, תל־אביב תשס"ו, עמ' 177-181.

40 E.R. Goodenough, *The Theology of Justin Martyr*, Jena & Amsterdam 1923-1968, pp. 90-100. גודאיניף הגדיר אותו 'איש קש' שאומר את הרבר הנכון במקום הנכון. מנגד ראו: J.M. Lieu, *Image and Reality: The Jews in the World of the Christians in the Second Century*, Edinburgh 1996, p. 104.

41 דיאלוג עם טריפון היהודי לא; לב; לו; לט; מ; פט; צ; קי; קיא; קכה.

42 שם לו, א PG 6, col. 553; תרגום רוקח ולעיל, הערה 5, עמ' 118; לט, ז PG 6, col. 561; תרגום רוקח ושם, עמ' 126; צ, א PG 6, col. 689; תרגום רוקח ושם, עמ' 228. וראו: A.J.B. Higgins, 'Jewish Messianic Belief in Justin Martyr's Dialogue with Tripho', *NT*, 9 (1967), pp. 302-305.

43 על היעדר האמונה במשיח הסובל במקורות היהודים הקדומים ראו: שירר (לעיל, הערה 7), עמ' 547-549.

44 דיאלוג עם טריפון היהודי לו, א: טריפון משיב ליוסטינוס: "נניח כי אכן כך הם הדברים האלה, כפי שאתה אומר, וכי נבאו שכריסטוס נועד לשאת ייסורים, ושהוא נקרא אבן, וכי הוכרו שאחרי ביאתו הראשונה, שבה יתגלה כמי שנועד לסבול ייסורים, הוא עתיד לבוא עטור תהילה, ומלבד זאת הוא גם עתיד להיות שופט כול, מלך וכוהן לנצח" (תרגום רוקח ולעיל הערה 5, עמ' 118). טריפון מוכן להסכים לרעיונות אלה, אך רק דורש הוכחות שעל ישו כריסטוס נאמרו הדברים האלה.

45 דיאלוג עם טריפון היהודי מו PG 6, cols. 573-576; תרגום רוקח ושם, עמ' 138-140).

46 שם טז, ט-י PG 6, col. 632; תרגום רוקח ושם, עמ' 185-186).

יוסטינוס שם את כל האמירות הנוגעות לאליהו ולמשיח בפיו של טריפון היהודי וביקש ליצור את הרושם שזו מסורת יהודית. תחבולה דומה נקטו מרקוס ומתי בייחסם לסופרים את התפיסה שאליהו עתיד לבוא לפני המשיח. בשני המקרים הכוונה הייתה לאשש את משיחיותו של ישו בעדויות כביכול של נבואות המקרא ובמסורות יהודיות של סופרים וחכמים מתקופת הבית. על האפשרות ללמוד מטריפון על היהדות אמר עמוס הולץ: 'For a faithful representation of the Judaism of the Second Century we can therefore hardly look to figures like Trypho [...] we do not look with confidence 47. to a document against Judaism for a faithful account, at least in details, of what Jews believe' עם זאת ניתן להבין מדברי יוסטינוס מה היה הרקע התאולוגי להתפתחותה של מסורת זו. המשיח הנוצרי הוא לא רק בן אלוהים המיועד שנולד מרוח הקודש אלא גם אדם בשר ודם, ילוד אישה, שחי עלי אדמות ככל האדם, ושמעמדו המשיחי המיוחד היה נסתר ובלתי ידוע אפילו לו עצמו, ומישהו צריך היה לגלותו ברבים ולמשוח אותו. דמותו האסכטולוגית של אליהו כפי שהיא משתקפת במקרא ובמקורות היהודיים של תקופת הבית והציפייה לבואו הכשירו אותו למלא תפקיד זה. אם כן הקישור בין אליהו למשיח נולד בחיקה של האמונה הנוצרית, והוא בא לידי ביטוי באוונגליונים ובספרות הנוצרית הקדומה.

בואו של אליהו קודם למשיח בספרות הפסידואפיגרפית

גם בספרות הפסידואפיגרפית האפוקליפטית הוצג אליהו כמי שעתיד לבוא לפני המשיח, אם כי תפיסה זו שכיחה פחות מן הצפוי בסוגה ספרותית שבמוקדה ציפייה להופעתו של משיח אסכטולוגי בקץ הזמנים. אני מבקשת להוכיח שבדמותו של אליהו בספרות זו בא לידי ביטוי אחד מערוציה של המסורת הנוצרית שקשר אותו לחנוך.

המקור היחיד בספרות הפסידואפיגרפית שמדובר בו במפורש על בואו של אליהו לפני הקץ והופעת המשיח הוא החיבור הנוצרי 'חזונות הסיבילות', ספר שני.⁴⁸ בתיאור הקץ והמשפט האחרון נאמר שם שאליהו יופיע כשהוא נוהג במרכבתו השמימית. הוא ירד מן השמים לארץ ויצג לכל העולם שלושה סימנים לקץ הימים.⁴⁹ לאחר מכן מתוארים הרס העולם על ידי האש, המשפט ותחיית

A.B. Hulén, 'The Dialogues with the Jews as Sources of the Early Jewish Arguments against Christianity', *JBL*, 47 (1932), pp. 63–64; מובינקל (לעיל, הערה 7), עמ' 328; רובינסון (לעיל, הערה 8), עמ' 289; M. de Jonge, 'Jewish Expectations about the "Messiah" according to the Fourth Gospel', *NTS*, 19 (1973), pp. 246–270, עמ' 32.

48 חזונות הסיבילות ב, 187–189 (trans. J.J. Collins, 'Sibylline Oracles', J.H. Charlesworth [ed.], *Old Testament*); וראו: J.E. Taylor, *The Immerser: John the Baptist within Pseudepigrapha*, I, New York 1983–1985, p. 349; *Second Temple Judaism*, Grand Rapids & Cambridge 1997, p. 285; טיילור קיבלה את עמדת קולינס שהקטע ב'חזונות הסיבילות', גם אם שולב בו חומר יהודי, ידוע רק בצורתו הנוצרית. ראו: קולינס (לעיל, הערה 8); שירר (לעיל, הערה 7), עמ' 515; וב (לעיל, הערה 2), עמ' 253.

49 לשלושת הסימנים המבשרים את קץ העולם במסורת הנוצרית ראו: *Didache* 16, 6 (*The Apostolic Fathers*, I, ed. trans. B.D. Ehrman [LCL, 24], Cambridge, MA 2003, p. 443); עמ' 934. ראו גם: D. Flusser, 'Hystaspes and John of Patmos', S. Shaked (ed.), *Irano-Judaica*, I, Jerusalem, 1982, pp. 42–43; פלוסר קשר את שלושת הסימנים ל'חזון היסטספס', שהשתמר אצל לוקיוס קטנטיוס וסבר שזוהי מסורת יהודית. הוא דחה כל קשר בין מסורת זו ל'דידכה'.

מתים. אלוהים ישב על כיסאו בשמים, וכריסטוס יופיע ויעלה בזוהר על ענני שמים, מלווה במלאכים, לעבר אלוהים. הוא ישב לימין הגבורה וישפוט את הצדיקים והחוטאים. משה, אברהם, יצחק ויעקב, יהושע, דניאל ואליהו, חבקוק ויונה וכל מי שהעבריים הרגו, כולם יעברו דרך נהר האש: הצדיקים יינצלו, והחוטאים ייכחדו.

חוקרים זיהו בחיבורים נוספים את אליהו כמי שעתיד לבוא לפני המשיח, אף שבאותם חיבורים אין מדובר בו בצורה מפורשת. במיוחד ציינו קטע מתוך חזון החיות שבחננוך א שבו אומר חננוך:

ואחרי כן אחזוני שלושת לבושי הלבן בידי, אלה אשר קודם לכן העלוני [בגעז: 'alla qadimu 'a'raguni, ויד האיל הזה (או: אותו האיל; [lawə'ətu dābelā] אחזה בי גם כן והרימו אותי⁵⁰ והושיבוני [wa'anbaruni] בתוך הצאן ההם לפני היות [בציפייה שיהיה; [ʾənbala təkun] המשפט [kʷənnanē] (חננוך א, צ, לא).⁵¹

מרבית החוקרים זיהו את האיל שבפסוק זה עם אליהו; הוא ושלושת המלאכים לבושי הלבן שהובילו את חננוך בראשית החזון אל המגדל הנישא (שם פז, ג-ד), אחזו בו ו'העלו אותו אל הצאן' לפני היות המשפט, כלומר לפני שנערך המשפט של קץ הימים.⁵² לאחר מכן הופיע המשיח, המתואר כ'פר אחד לבן' בעל קרניים גדולות, ולאחר הופעתו שונו כולם והיו לפרים לבנים (שם צ, לב-לח), בדומה לאדם הראשון, שהיה גם הוא פר לבן (שם פה, ג). כך חזר העולם להיות גן העדן הקדום. אם האיל בפסוק זה אכן מסמל את אליהו, הרי על פי פסוקים אלה הוא עתיד לבוא לפני הקץ ולפני בואו של המשיח.⁵³ עם זאת יש בזיהוי האיל עם אליהו שתי בעיות. ראשית, אליהו הופיע כבר קודם לכן בחזון החיות, ושם תואר לא כאיל אלא כאחד מהצאן (שם פט, נא-נב). שנית, מניסוח הדברים ניתן להבין שמדובר כאן באיל שכבר נזכר בפסוקים ט-טז, ושמקובל לזהותו עם יהודה המקבי – כיצד אפשר ליישב את שני הזיהויים השונים של אותו האיל? יוזף תדאוש מיליק זיהה את האיל הן בפסוקים ט-טז והן בפסוק לא עם יהודה המקבי, ולדבריו הוא שהוביל את חננוך יחד עם שלושת המלאכים למקום המשפט האחרון.⁵⁴ אולם קשה לקבל את הצעתו כיוון שבשום מסורת לא סופר על עלייתו

50 לדעת בלק מדובר כאן לא בהרמתו של חננוך למעלה אלא בירידתו מן המגדל הגבוה אל הארץ, למקום שבו נמצאת הצאן. ראו: M. Black, *The Book of Enoch or I Enoch* (SVTP, 7), Leiden 1985, p. 279; A. Dillmann, *Das Buch Henoch*, Leipzig 1853, p. 286; G.W.E. Nickelsburg, *I Enoch 1*, Minneapolis 2001, p. 405

51 הציטטות מחננוך א כאן ולהלן על פי תרגום א' כהנא וי' פייטלוביץ, עם תיקונים שלי. ראו: הספרים החיצונים, א, מהדורת כהנא (לעיל, הערה 14), עמ' כט-קא. ראו גם: עזרא הרביעי ו, כד-כח (תרגום א' כהנא, שם, עמ' תרכב).

52 בלק (לעיל, הערה 50).

53 מיטשל, פרויס-סמית וביואר (לעיל, הערה 2), עמ' 82; R.H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, II, Oxford 1913, p. 259; M. Francois, *Le Livre d'Hénoch*, Paris 1906, p. 233; O. Cullmann, *The Christology of the New Testament*, 931; עמ' 7, הערה 7, עמ' 299; ג'רמיאס (לעיל, הערה 7), עמ' 931; R. Bauckham, *The Martyrdom of Enoch and Elijah: Jewish or Christian?*, *JBL*, 95 (1976), p. 451; G. Vermes, *Jesus the Jew*, Philadelphia 1973, p. 94; טיילור (לעיל, הערה 48), עמ' 285.

54 J.T. Milik, 'Problèmes de la Littérature Hénochique à la Lumière des Fragments Araméens de Qumrân', *HTR*, 64 (1971), p. 359; J.T. Milik & M. Black, *The Books of Enoch*, Oxford 1976, p. 45; P.A. Tiller, *A Commentary on the Animal Apocalypse of I Enoch*, Atlanta 1993, p. 63. בגעז. בשני המקומות האלה האיל נקרא dābelā, לעומת מקומות אחרים בחזון החיות שבהם הוא משתמש במילה hargē.

של יהודה המקבי השמימה ולא על צימודו לחנוך בהקשר אסכטולוגי. לעומת זאת עלייתו של אליהו השמימה נזכרת במפורש בחזון החיות, ובמסורות רבות הוא מופיע לצד חנוך בהקשר אסכטולוגי. אין

זה המקום להיכנס לשאלת זיהוי האיל שבפסוקים ט-טז,⁵⁵ אבל נראה שהצימוד של האיל בפסוק לא לדמותו של חנוך והעובדה שהוא נמצא עם חנוך בשמים ועומד בשורה אחת עמו לפני המשפט הסופי בקץ הימים, קושרים תיאור זה למעגל המסורות שבהן אליהו וחנוך מופיעים לפני הקץ.

מסורת נוצרית תיארה את אליהו וחנוך, שני האישים שעלו השמימה ולא טעמו טעם מוות, מופיעים מחדש לפני הקץ, עורכים מלחמה עם השטן, מתים מות מרטיריון, קמים לתחייה ועולים חזרה השמימה. אחד החיבורים הקדומים שמסורת זו מופיעה בו הוא חזון יוחנן יא, ג-יב. שני העדים, המזוהים במסורת הנוצרית עם אליהו וחנוך, תוארו שם נלחמים בחיה ומתים.⁵⁶ גופותיהם הושלכו ברחוב הראשי, ולאחר שלושה ימים וחצי הם קמו לתחייה ועלו חזרה השמימה. גרסה מפותחת יותר של מסורת זו נמצאת ב'אפוקליפסה של אליהו', שהגיעה לידינו בקופטית. בחיבור זה אליהו וחנוך מופיעים פעמיים. בפעם הראשונה מסופר כי שמעו שהשטן בא לירושלים, והם ירדו וערכו עמו מלחמה. הם נזפו בו, והוא התרגו ונלחם כנגדם בעיר הגדולה שבעה ימים. הם מתו והיו מוטלים שלושה ימים

וחצי בכיכר השוק, וביום הרביעי קמו לתחייה, הבטיחו כי ישוּבו להרגו ועלו חזרה השמימה.⁵⁷ עד כאן מסורת זו וזהה בקוויה העיקריים לזו שבחזון יוחנן. הופעתם השנייה של אליהו וחנוך ב'אפוקליפסה של אליהו' מתוארת בהקשר של משפט אלוהים בקץ הימים.⁵⁸ הוא ישפוט את השמים והארץ וישלח

אליהו (מימין)
וחנוך, איקונין מן
המאה השבע-
עשרה, המוזאון
ההיסטורי של
סאנוק, פולין



55 העמדה המקובלת במחקר וזיהתה איל זה עם יהודה המקבי, אך לדעתי אפשר לזהותו עם אליהו. ראו: J. Pedersen, 'Zur Erklärung der eschatologischen Visionen Henochs', *Islamica*, 2 (1926), pp. 416-429 וכן ניתן לזהותו עם מנהיגה הדתי של כת רפורמטיבית שחזון החיות מתאר את תולדותיה, כפי שהציע קיסטר. ראו: מ' קיסטר, 'לתולדות כת האיסיים: עיונים בחזון החיות, ספר היובלים וברית דמשק', תרביץ, נו (תשמ"ז), עמ' 5. ראו גם: E. Regev, *Sectarianism in Qumran: A Cross-Cultural Perspective*, Berlin & New York 2007, pp. 208-209

56 המסורת במקורה כוונה ככל הנראה למשה ואליהו, כפי שניתן להבין מפסוק ו, אולם אבות הכנסייה זיהו את שני העדים עם אליהו וחנוך. ראו: W. Bousset & A.H. Keane, *Antichrist Legend: A Chapter in Christian and Jewish Folklore*, trans. W. Bousset, London 1896, p. 208; קלמן (לעיל, הערה 52), עמ' 18; ג'רמיאס (לעיל, הערה 7), עמ' 941-941; R.L. Petersen, *Preaching in the Last Days: The Theme of "Two Witnesses" in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, New York & Oxford 1993, p. 9

57 trans, J.M. Rosenstiehl, *L'Apocalypse d'Élie*, Paris 1972, pp. 101-103 (3, 25-38); trans. O.S. Wintermute, 'Apocalypse of Elijah', *צ'רלסוורת (לעיל, הערה 48)*, עמ' 748-747 (4, 7-19).

58 תרגום רוניטאל (שם), עמ' 114-116 (3, 90-96); תרגום וינטרמיט (שם), עמ' 752-753 (5, 30-39).

אש שתכלה את החוטאים ואת השדים. הוא ישפוט את הרועים, ולאחר מכן ירדו אליהו וחנוך. הם יורידו את גופם הגשמי ויקבלו גוף רוחני. הם ירדפו אחר בן הבליעל ויהרגו אותו, הוא יימס כמו קרח המומס על ידי אש וייעלם. הם יאמרו לו: זמנך עבר ולכן אתה וכל מי שהאמינו בך תושלכו אל התהום. אז יופיעו כריסטוס וכל קדושו מן השמים. הוא יברא שמים חדשים וארץ חדשה, ושום שטן לא יהיה ביניהם, וכריסטוס ישלוט עם קדושו 1,000 שנה.

תיאור הופעתם השנייה של אליהו וחנוך ב'אפוקליפסה של אליהו' והקשרה בחיבור זה מתיישבים היטב עם האזכור שלהם בחזון החיות (חנוך ז', לא), ויש יסוד להניח שמדובר באותה מסורת. בחנוך ז', יח-כז מתואר המשפט על ידי אדוני הצאן: אלוהים לקח את מטה זעמו והכה את הארץ, וזו נבקעה וכל החיות ועופות השמים נפלו מתוך הצאן ונבלעו בה. לאחר מכן ישב אלוהים על כיסאו, נפתחו הספרים החתומים ונערך המשפט. החייבים הושלכו לשרפה אל עמק האש. בית המקדש הישן הושלך לדרום הארץ ובמקומו הובא בית מקדש חדש. אז, בקץ הימים, מופיעים חנוך ואליהו ובעזרת שלושה מלאכים חנוך מובל אל הצאן בציפייה למשפט. לאחר מכן מתכוננים ירושלים והמקדש החדשים, המסומלים בבית הגדול והמלא מאוד שאליו מתאספים 'כל האובדים והפזורים וכל חיות השרה וכל עוף השמים' (שם, לב-לו), ולאחר מכן מופיע המשיח.

בשתי המסורות, ב'אפוקליפסה של אליהו' ובחנוך ז', סדר העניינים הוא כדלקמן: משפט אלוהים (שכולל את המשפט של הרועים); הופעתם של אליהו וחנוך; המשפט (של האנטי-כריסטוס); הופעת המשיח וגן העדן השמימי שנפתח למאמיניו.⁵⁹

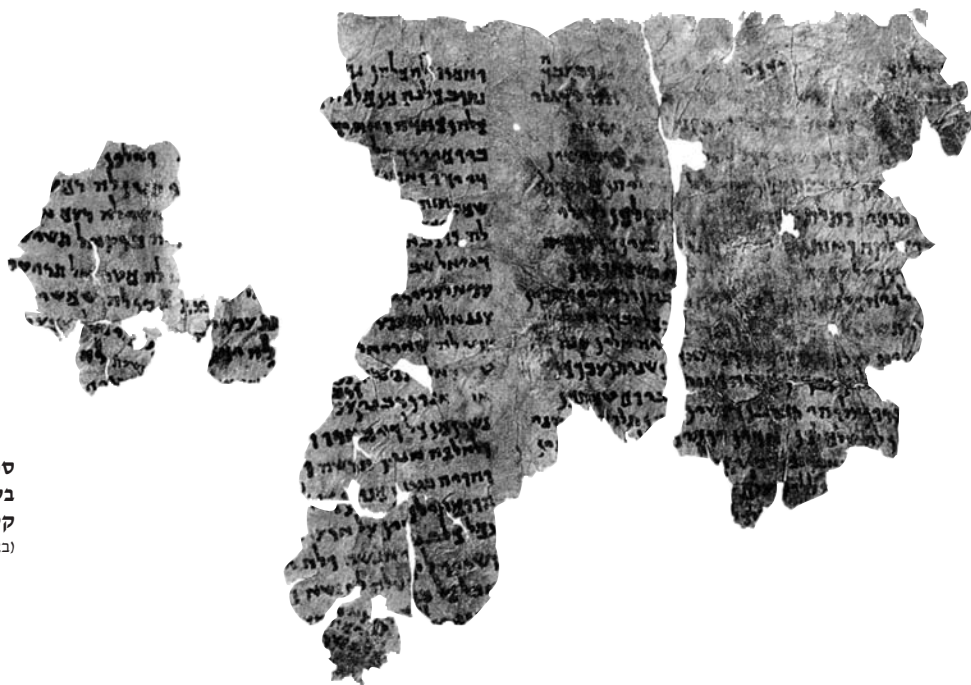
אם אמנם מדובר באותה המסורת יש ב'אפוקליפסה של אליהו' כדי להסביר מהו המשפט שנזכר בחנוך ז', לא. חוקרים עמדו על הקושי להסביר את המילים 'לפני היות המשפט' לאחר הופעתם של אליהו וחנוך. הרי המשפט של אדוני הצאן תואר כבר קודם לכן, בפסוקים יח-כז. יתרה מזו, מפסוק זה ניתן ללמוד כי חנוך ואליהו הופיעו לאחר המשפט הזה. כיצד אם כן חזרו 'לפני היות המשפט'? מהו המשפט שמדובר בו?⁶⁰ המונח בגעז שנקט מחבר חזון החיות, *kʷannanē*, פירושו לא רק משפט אלא גם פסק דין, האשמה, הרשעה, עונש, עינויים.⁶¹ ונראה כי כוונתו הייתה להוצאתו להורג של האנטי-כריסטוס בידי אליהו וחנוך בהופעתם השנייה כפי שתואר ב'אפוקליפסה של אליהו', כדברי ז'אן מרק רוזנטיאל: 'כאן אליהו וחנוך חוזרים בתור המוציאים לפועל של פסקי הדין של המשפט'.⁶²

59 שני משפטים נזכרים גם בחזון יחנן כ: המשפט שנערך בראשית אלף השנה (שם, ד) והמשפט האחרון לאחר מפתל השטן (שם, יא-טו).

60 ניקלסברג העלה את האפשרות שהביטוי 'לפני היות המשפט' איננו עומד במקומו הנכון או שזוהי גלוסה של סופרים. ראו: ניקלסברג (לעיל, הערה 50); וראו עוד: R.H. Charles, *The Book of Enoch or 1 Enoch*, Oxford 1912, p. 215; טיילור (לעיל, הערה 68), עמ' 379; כולם בעקבות דילמן (לעיל, הערה 50). להצעות נוספות ראו: בלק (לעיל, הערה 50), עמ' 82, 279; M. Black, 'The "Two Witnesses" in Jewish and Christian Apocalyptic Tradition', E. Bammel, C.K. Barrett & W.D. Davies (eds.), *Donum Gentilicum: New Testament Studies in Honour of David Daube*, Oxford 1978, p. 229

61 W. Leslau, *Concise Dictionary of Ge'ez*, Wiesbaden 1989, p. 155

62 רוזנטיאל (לעיל, הערה 50), עמ' 115.



ספר חנוך שנמצא
בקומראן, 4Q201,
קטע 1, טורים ב-ג
(באדיבות רשות העתיקות)

מהו מקורה של מסורת זו? היו שהציעו שמקורה ביהדות. כך למשל קשר מתיו בלק את המסורת על הופעת חנוך ואליהו ב'אפוקליפסה של אליהו', בחנוך צ', לא ובחזון יוחנן יא, ג-יב ואילך לשני העדים שעל פיהם יקום דבר במשפט העברי (דברים יז, ו).⁶³ אולם בחינת המקורות היהודיים מימי הבית והספרות התלמודית הקדומה איננה מאשרת טענה זו. במסורת היהודית אליהו לא הופיע לצד חנוך בהקשר של המשפט בקץ הימים והופעת המשיח, והציפייה האסכטולוגית להופעתו נקשרה ביהדות בו בלבד, ללא דמות נוספת. לעומת זאת המסורת שזיווגה את אליהו עם חנוך, ושיפרה על מלחמתם בשטן, על מות המרטיריון שלהם ועל תחייתם יש לה ביטוי נרחב במקורות נוצריים קדומים.⁶⁴

63 בלק (לעיל, הערה 60), עמ' 229-232. בדומה לכך קשר פרנקפורטר את המרטיריון ב'אפוקליפסה של אליהו' למסורת יהודית של מרטיריון כמו מקבים ב, מקבים ד והספרות המדרשית. ראו: D. Frankfurter, *Elijah in Upper Egypt: The*

Apocalypse of Elijah and Early Egyptian Christianity, Minneapolis 1993, pp. 144-145
64 בוסה וקין (לעיל, הערה 56), עמ' 203-217. המסורת הייתה ידועה כבר לאירנאוס, להיפוליטוס ולטרטוליאנוס. ייחודה של המסורת שב'אפוקליפסה של אליהו' במכלול המקורות המתארים את מות המרטיריון של אליהו וחנוך, בכך שמדובר בה על שני משפטים ועל שתי הופעות של אליהו וחנוך. ראו: באוקהם (לעיל, הערה 53), עמ' 447-458; מסינה (לעיל, הערה 5), עמ' 80-84; רובינסון (לעיל, הערה 8), עמ' 276. על נוצריותה של מסורת זו כתב פטרסן: 'While important parallels may be found in Jewish literature, the appearance of two witnesses prior to the Last Judgment seems unique. It underscores the Christian nature of this vision, whatever its earlier source in literature or prophetic inspiration' (פטרסן ולעיל, הערה 56, עמ' 7). יוספוס הזכיר את אליהו וחנוך כמי שהסתלקו ואין איש יודע דבר על מותם, אבל כאמור הם לא נזכרו יחד בהקשר אסכטולוגי. וראו: קרמונית היהודים ט, 28 (תרגום שליט, עמ' 315).

לכן אשלח לאליהו,
 קטע שנתגלה במערה
 4 מקומראן
 (באדיבות רשות העתיקות)



יוחנן המטביל
 המנבא על הופעתו
 של בן האלוהים
 (יוחנן א', כט, לד),
 ציור קיר במנזר
 יוחנן במדבר
 (נצילום: נתי שוחט, מכון
 ירושלים לחקר ישראל)



יוחנן (מימין)
 מטביל את ישו
 בירדן; ציור על
 כיפת בית הטבילה
 האריאני ברוונה
 (סוף המאה
 החמישית או
 ראשית המאה
 השישית לסה"נ)

אם המשפט הנזכר בחנוך הוא אכן גזר דין המוות שנגזר על האנטי־כריסטוס או עינויו בידי אליהו וחנוך כפי שסופר ב'אפוקליפסה של אליהו', הרי המסורת הקדומה בחנוך הייתה הביטוי הראשון, ולו בצורה רמוזה בלבד, למסורת שהופיעה מאוחר יותר בצורה מפותחת וגלויה ב'אפוקליפסה של אליהו'.⁶⁵ למסקנה זו יש משמעות מרחיקת לכת במה שנוגע למקורו התאולוגי של חזון החיות בחנוך ולזיקתו למעגליה של המסורת הנוצרית, והיא מתיישבת עם מסקנותי הקודמות: במסורת היהודית הקדומה העיקרית מימי הבית לא בא אליהו לפני הופעתו של המשיח והוא איננו מופיע יחד עם חנוך לפני המשפט בקץ ימים. מסורת זו על כל שלוחותיה וענפיה נולדה בחיקה של המסורת הנוצרית.

הציפייה לבואו של אליהו בקומראן

במגילות קומראן, כמו בספרות הפסידואפיגרפית, ושלא כצפוי בכתביה של כת בעלת אופי אפוקליפטי, דמותו של אליהו שולית, ומהקטעים הספורים ששמו נזכר בהם בהקשר אסכטולוגי אין כל ביטחון שהוא נקשר להופעתו של המשיח.

לדעת ז'ן סטרקי בקטע מקומראן שנאמר בו: 'לכן אשלח לאליהו קדם...' (4QarP = 4Q558), נרמז בואו של אליהו לפני המשיח, והדבר מעיד כי תפיסה זו רווחה בקומראן.⁶⁶ כפי שכבר העירו חוקרים, סטרקי עמד בצדק על הקשר בין טקסט זה למלאכי, אבל אין כל ביטחון שיש להשלים לאחר המילה 'קדם' – 'משיח'.⁶⁷ שני קטעים נוספים מקומראן (4Q521) הוזכרו בקשר לציפייה לבואו של אליהו.⁶⁸ משברירי הפסוקים שם הרומזים לאליהו קשה לדעת אם אכן משתקפת בהם ציפייה לבואו האסכטולוגי של אליהו בזיקה למשיח, אם כי לאור הקרבה הרעיונית שבין חזון החיות שבחנוך א לבין מגילות קומראן אין לפסול אפשרות זו על הסף.⁶⁹

יוחנן כמו אליהו צריך להשיב את הכול, יוחנן הוא הנביא האסכטולוגי

הפסוקים על אליהו הנביא בנבואת מלאכי חותמים את דברי הנביאים במקרא, שמלאכי הוא האחרון שבהם. לאחר מכן שררה ההכרה שפסקה הנבואה, ועמה פסק דבר אלוהים ישירות לעמו.⁷⁰ אבל

65 ה'אפוקליפסה של אליהו' בגרסתה הקופטית כפי שהיא בידינו מתוארכת בדרך כלל לאמצע המאה השלישית לסה"נ. ראו: שירר (לעיל, הערה 7), III, 2, עמ' 803; W. Bousset, *Die Religion des Judentums in späthellenistischen*; 75; בלק (לעיל, הערה 60), עמ' 228. על הנוצריות של ה'אפוקליפסה של אליהו' ראו: פרנקפורטר (לעיל, הערה 57), עמ' 75; בלק (לעיל, הערה 60), עמ' 17-18; קולינס (לעיל, הערה 8); אוהלר (לעיל, הערה 8). גם מי שסברו כי החיבור כולל חומרים יהודיים הסכימו כי כמו שהוא בידינו זהו חיבור נוצרי. ראו: R.J. Bauckham, 'Enoch and Elijah in the Coptic Apocalypse of Elijah', *Studia Patristica*, 16 (1985), pp. 69, 70; J. Starcky, 'Les Quatre Etapes du Messianisme à Qumran', *RB*, 70 (1963), pp. 497-498. 66 קולינס (לעיל, הערה 17). 67 פיצמאיר (לעיל, הערה 17). 68 4Q521, קטע 2, טור ב; קטע 2, טור ג. ראו: קולינס (לעיל, הערה 8), עמ' 116-119; טיילור (לעיל, הערה 48), עמ' 284. 69 לזיקה שבין חזון החיות למגילות קומראן ראו: G.W.E. Nickelsburg, 'Historical Traditions about the Founding of the Groups', *SBL Seminar Papers*, 1986, pp. 342-360. 70 מקבים א ט כז (תרגום כהנא ולעיל, הערה 14), עמ' קמ); ד, מד-מו (שם, עמ' קיז); יד, מא (שם, עמ' קסט); תהלים עד, ט; יוסף בן מתתיהו, נגד אפיפן א, 41-42 (מהדורת א' כשר, נגד אפיפן, ירושלים תשנ"ז, עמ' כ). וראו: B.D. Sommer, 'Did Prophecy Cease? Evaluating a Reevaluation', *JBL*, 115 (1996), pp. 31-47.

מפסוקי הסיום של נבואת מלאכי, שהבטיח כי אלוהים ישלח את אליהו הנביא לפני בוא יום ה', עולה כי רווחה בתקופת הבית ציפייה להתחדשות הנבואה בעתיד ולהתחדשות הקשר הישיר בין העם לאלוהיו, שהנביא נתפס כמתווך ביניהם. התחדשותה של הנבואה נצפתה כאירוע אסכולוגי שיתרחש באחרית הימים, וציפייה זו באה לידי ביטוי במקורות נוספים מתקופת הבית.⁷¹ בואו של יוחנן המטביל, שנחשב נביא בדומה לאליהו, נתפס כאירוע בעל משמעות אסכולוגית: הנה הופיע שוב נביא כמו הנביאים הקדומים, ומכאן שאלוהים שוב מדבר באמצעות נביאיו, ואם כן אחרית הימים הגיעה. תפקידו של יוחנן כנביא נועד גם לאשש את הבחירה במשיח שעל בואו הכריז, כבחירה המבטאת את רצונו של אלוהים שיוחנן, כמו הנביאים מן המקרא, הוא מתווכן.⁷² זהותו של יוחנן כנביא אסכולוגי משקפת את ההתלבטות של התאולוגיה הנוצרית באשר למקומו בהיסטוריה של התשועה:

הם הלכו וישוע החל לדבר אל המון העם על אודות יוחנן: 'מה יצאתם למדבר לראות? קנה מתנועע ברוח? ובכן, מה יצאתם לראות? איש לבוש בגדים מעורנים? הרי הלוֹבשים לבוש מעורן בבתי מלכים הם. מה בכל זאת יצאתם לראות? נביא? כן, אני אומר לכם, אף יותר מנביא. זה הוא אשר כתוב עליו "הנני שולח מלאכי לפניך ופינה דרכך לפניך". אמן. אומר אני לכם, לא קם בילודי אישה גדול מיוחנן המטביל, אך הקטן במלכות השמים גדול ממנו. ומימי יוחנן המטביל ועד עתה מלכות השמים פורצת והפורצים אווזים בה. הן כל הנביאים והתורה עד [εως] יוחנן ניבאו. ואם תרצו לקבל הרי הוא אֵלֶיהָ העתיד לבוא. מי שאזניים לו שישמע' (מתי יא, ז-יד).⁷³

הזיהוי של יוחנן עם אליהו נרמז בקטע זה פעמיים. בפעם הראשונה זיהוי זה נועד לבסס את מעמדו המיוחד כנביא. יוחנן הוא נביא ואף יותר מכך, כי עליו נאמרה הנבואה במלאכי ג: 'הנני שולח מלאכי לפניך ופינה דרכך לפניך'. זהו אליהו שכבר בא, והוא המלאך מפנה הדרך למשיח. במעמדו זה יוחנן הוא הגדול בעידן ילודי האישה, כלומר בשורת נביאי המקרא שניבאו עד אליו. בפעם השנייה יוחנן מושווה במפורש לאלהו, אבל זהו אליהו האסכולוגי, העתיד לבוא (Elijah redivivus), ובמעמדו זה יוחנן ניצב כפתחה של מלכות השמים. עם הופעתו פרצה מלכות השמים, והוא נמצא על ספה של התקופה החדשה ופותח אותה.⁷⁴ הביטוי 'מימי יוחנן המטביל ועד עתה', עד הרגע שבו ישו אומר את הדברים, מציין חטיבת זמן שבה המבשר והמשיח עומדים יחד כנגד הכוחות המתפרצים בכוח למלכות ומתנגדים לה.⁷⁵ יוחנן כאלהו העתיד לבוא איננו עומד כאחד משורת הנביאים של התקופה הישנה,

71 בן סירא לו, ו-ז (מהדורת סגל ולעיל, הערה 13), עמ' רכה); מקבים א, ד, מד-מו (תרגום כהנא ושמ), עמ' קיז); יד, מא (שם, עמ' קסט).

72 ויגן (לעיל, הערה 4), עמ' 3-4; קלמן (לעיל, הערה 53), עמ' 15; אוהרר (לעיל, הערה 8), עמ' 476; אפרון (לעיל, הערה 12), עמ' 109.

73 קטע זה הוא ממקור Q ויש לו מקבילה רק בלוקס ז, יח-לה; טז, טז. על יוחנן המטביל כנביא ראו גם: מרקוס יא, לב; מתי יד, ה; לוקס א, עו. האוונגליון הרביעי שלל מיוחנן המטביל את כתר הנבואה לגמרי. ראו: יוחנן א, כא.

74 J.P. Meier, 'John the Baptist in Matthew's Gospel', *JBL*, 99 (1980), p. 397; J.S. Kloppenborg, *The Formation of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Collections*, Philadelphia 1987, p. 109.

75 פלוסר קשר את המילים 'ועד עתה מלכות השמים פורצת והפורצים אווזים בה' למיכה ב, יג: 'עלה הפרץ לפנייהם פרצו ויעברו שער ויצאו בו ויעברו מלכם לפנייהם וה' בראשם'. הפריצה לפי פרשנותו היא 'פריצתה המכרעת של הגאולה אל תוך ההיסטוריה האנושית', והפורצים האווזים בה אינם הכוחות המתפרצים בכוח אל המלכות ומתנגדים לה, אלא

אלא הוא עומד בזמן ההתגשמות לצד ישו, ופעילותו פותחת את קץ הזמנים. בניגוד לביטוי שנקט לוקס 'התורה והנביאים עד יוחנן' (לוקס טז, טז), ביטוי ששייך את יוחנן לתקופה הקדומה בהיסטוריה של התשועה של התורה והנביאים, ושהציג אותו כאחרון הנביאים,⁷⁶ הפך מתי את יוחנן לחלק מתקופת ההתגשמות של הנבואות שניבאו כל הנביאים ושל ההבטחות שניתנו בתורה.⁷⁷ עמידתו לצד ישו כשליחיה של מלכות השמים כנגד מי שמאיימים עליה ורוצים לתפוס אותה, מביאה לידי ביטוי את הזיקה של יוחנן לאליהו הסובל (ראו להלן).

בקטע זה נרמזה לראשונה גם חזרתו הכפולה של יוחנן כאליהו: בהופעתו הראשונה, הארצית, יוחנן היה ההתגשמות של אליהו על פי מלאכי ג, ובהופעתו השנייה האסכטולוגית, 'הרי הוא אליה העתיד לבוא' (השוו: מתי יז, יג). כך הבין את הכתובים האלה גם יוסטינוס מרטיר, שדיבר על שתי הופעותיו של אליהו לפני שתי הופעותיו של כריסטוס. בהופעתו הראשונה של אליהו אמר עליו כריסטוס כי 'אליהו כבר בא ולא הכירוהו אלא עשו בו כרצונם' (שם, יב), והתלמידים הבינו כי הוא מדבר על יוחנן המטביל. אבל אליהו עתיד לבוא משמים לפני בואו של כריסטוס בשנית, כאשר הוא 'יקרב לבוא מן השמים עטור תהילה'.⁷⁸

בהופעתו הראשונה יוחנן כאליהו הוא הדגם לנביא עלי אדמות, שקדם לישו הארצי, ושהורדוס כלא אותו והתיו את ראשו. מות המרטיריון שלו, כמו זה של אליהו, מקדים את סבלו ומותו של בן האדם. אבל יוחנן כאליהו יבוא גם לפני הופעתו השנייה של ישו. בדמותו האסכטולוגית יוחנן עומד על ספה של מלכות השמים והוא אליהו הנביא שלעתיד לבוא.

על יסוד תפקידו האסכטולוגי של אליהו ל'השיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם', כדברי מלאכי וכן סירא, תואר יוחנן, הפותח את התגשמות העידן האסכטולוגי, כמי שתפקידו לקרוא לתשובה.⁷⁹ הוא קרא ל'טבילה של תשובה' (מרקוס א, ד) ו'שובו בתשובה כי קרבה מלכות השמים' (מתי ג, ב). הוא קרא לפרושים ולצדוקים לעשות פרי 'הראוי לתשובה' (שם, ח), והוא הגדיר את טבילתו כטבילה 'במים לתשובה', בניגוד לטבילה של זה שיבוא אחריו, שתהיה טבילה 'ברוח הקודש ובאש' (שם, יא).

בתפקידו כנביא אסכטולוגי נשא יוחנן, כמו נביאי המקרא, נבואת תוכחה (מתי ג, ז-י; לוקס ג, ז-ז), נבואה שיש לה זיקות גם לזהותו כאליהו, בעיקר כפי שתיאר אותו בן סירא.⁸⁰ כמו אליהו,

הכוונה לאליהו, שהוא 'הפורץ לפניהם' ובא תחילה, ובעקבותיו באים האחרים עם מלכם, המשיח, ומשתלטים על המלכות. ראו: פלוסר (לעיל, הערה 9), עמ' 67.

76 לוקס השמיט את הפועל ἐπιποφίτευσαν שבמתי יא, יג ובכך העניק לפסוק משמעות זמנית. ראו: וינק (לעיל, הערה 4), עמ' 46-47; H. Conzelmann, *The Theology of St Luke*, New York 1961, pp. 22-23, 25; H. Flender, *St. Luke: Theologian of Redemptive History*, Philadelphia 1967, pp. 123-128.

77 וינק (לעיל, הערה 4), עמ' 30; מאייר (לעיל, הערה 74), עמ' 396-397; C.A. Willoughby, *Gospel According to St. Matthew*, London & New York 2000, p. 117.

78 יוסטינוס, דיאלוג עם טריפון היהודי מט, ב-ג PG [לעיל, הערה 15, טור 584; תרגום רוקח ולעיל, הערה 15, עמ' 144].
79 בן סירא מח, י (מהדרת סגל [לעיל, הערה 13], עמ' של) ולוקס א, יז נקטו את אותו הפועל ביוונית: ἐπιστρέψαι להשיב.

80 ראו לעיל, הערה 13.

שדמותו נקשרה לאש,⁸¹ איים יוחנן בנבואתו כי 'כל עץ אשר איננו עושה פרי טוב ייגדע ויושלך לתוך האש'; כמו אליהו, שעל פי בן סירא 'השמייע בסיני תוכחות ובחורב משפטי נקם', נשא יוחנן נאום תוכחה נזעם; ובדומה לאליהו, שעל פי בן סירא עתיד 'להשבית אף לפני חרון', העמיד יוחנן במוקד נאומו את החרון (ὄργη) האסכטולוגי.

יוחנן כמו אליהו צריך לסבול, וסבלו קודם לזה של ישו ורומז לו

בדברי ישו אליהו מוצג כדגם לנביא הסובל, הנביא שבא, ושלא הכירוהו 'ועשו בו כרצונם' (מרקוס ט, יג), וסבלו של אליהו, המזוהה עם יוחנן, רומז לסבלו של 'בן האדם שיסבול הרבה וימאסו בו' (שם, יב). השימוש בביטוי 'ועשו בו כרצונם', ההקבלה בין גורלו של אליהו לבין ענותו ומותו של ישו, שנרמזים בפועל 'לסבול' (πάσχειν),⁸² והקשר הישיר של קטע זה לדיון בתחייתו של ישו ולתמיהתם של התלמידים מה פירוש 'לקום מן המתים' (מרקוס ט, ט-י; מתי יז, ט) – כל אלה רומזים אולי לא רק לסבלו של אליהו אלא גם למותו ולתחייתו. אך מהם הסבל, המוות והתחייה של אליהו שמדובר בהם?

אליהו מתואר במקרא כנביא שעמד בודד מול מתנגדיו שביקשו את נפשו, והוא אף שאל את נפשו למות. אולם המסורת היהודית, הן המקראית והן זו של תקופת הבית, לא עסקה כלל בסבלו של אליהו, וודאי שלא ידעה על מותו. להפך, על פי המסורת היהודית אליהו לא מת אלא עלה השמימה, והוא חי וקיים לעולם.⁸³ המסורת הנוצרית היא שהפכה את אליהו לדגם של הנביא הסובל, ובה גם התפתחה המסורת על מות המרטיריון שלו ותחייתו. כפי שראינו, על פי חזון שני העידים שבחזון יוחנן יא, ג-יב, אליהו הומת בידי האנטי-כריסטוס וגופתו הושלכה ברחוב העיר, ולאחר שלושה ימים וחצי הוא קם לתחייה ועלה חזרה השמימה. מסורת זו מופיעה בצורה מפותחת ב'אפוקליפסה של אליהו', ויש לה ביטוי נרחב אצל אבות הכנסייה ובספרות הנוצרית הקדומה. למסורת אפוקליפטית נוצרית זו רומזים אולי דברי ישו המעגנים את סבלו של אליהו בכתובים – 'ככתוב עליו' (מרקוס ט, יג).

המוטיב של אליהו הסובל, מות המרטיריון שלו ותחייתו, מוטיב שרווח במסורת הנוצרית מראשיתה, הוא הנדבך הראשון שעליו ניתן היה להשתית את תיאור סבלו של יוחנן ומותו בידי הורדוס אנטיפס. חוקרים רבים כבר עמדו על קווי הדמיון שבין מערכת היחסים של אליהו עם אחאב ואיזבל

81 באמצעות האש העמיד אליהו למבחן את האמונה באלוהי ישראל לעומת האמונה בנביאי הבעל (מלכים א יח, כב-מ); האש הופיעה במחזה שראה אליהו בחורב (שם יט, יב); האש ירדה משמים ואכלה את אנשי צבאו של אחזיה (מלכים ב א, ט-ד); ולבסוף, אליהו עלה בסערה השמימה 'כרכב אש וסוסי אש' (שם ב, יא). זיקתו של אליהו לאש באה לביטוי גם בתיאור 'מלאך הברית' (מלאכי ג, ב), המזוהה בסיום הפרק עם אליהו. מוטיב האש חוזר בדברי בן סירא, שתיאר את אליהו כ'נביא כאש ודבריו כנור בוער'; ברבר אל הוא עצר את השמים והוריד שלוש אישים, והוא נלקח בסערה השמימה בגדודי אש מרום. ראו: בן סירא מח, א-ב, ט (מהדרות סגל [לעיל], הערה 13, עמ' של).

82 ראו למשל: מתי טז, כא; מעשי שליחים א, ג; האיגרת הראשונה של פטרוס ב, כא.

83 ראו: קדמוניות היהודים ט, 28 (תרגום שליט, עמ' 315); גינצבורג (לעיל, הערה 33), עמ' 191, הערה 32; וינק (לעיל, הערה 4), עמ' 14.

לבין יחסיו של יוחנן עם הורדוס אנטיפס והרודיאס. בדומה לאלהיו, שיצא במפגיע כנגד אחאב ואיזבל בגלל עוולותיהם המוסריות (מלכים א, כא, יז-כד), יצא יוחנן כנגד הורדוס אנטיפס והרודיאס משום שעברו בנישואיהם על איסור מן התורה. אליהו ויוחנן עמדו לבד ובאומץ לב כנגד השליטים בעלי השררה ונרדפו משום כך על ידי נשותיהם, איזבל והרודיאס, שביקשו את נפשם. המסורת הנוצרית על תחייתו של אליהו יכלה להצמיח את ההשערות בדבר יוחנן ש'קם מן המתים', כפי שהאמינו רבים, על פי הכתוב, וכפי שקבע במפורש הורדוס אנטיפס (מרקוס ו, יד, טז; מתי יד, ב). אבל תיאור ענותו של אליהו ומותו, כמו ענותו ומותו של יוחנן, נועד לשקף בראש ובראשונה את סבלם ומותם של הנביאים והצדיקים 'מדם הבל הצדיק עד דם זכריה בן ברכיה' (מתי כג, כט-לו)⁸⁴ ולהיות דגם ותמונה מקדימה לענותו ומותו של ישו, שכמו אליהו ויוחנן 'עשו בו כרצונם', מאסו בו והרגוהו.

להיבטים מרכזיים אלה בתיאורו של יוחנן המבוססים על זיקתו לאלהיו, ניתן להוסיף את זירת הפעולה הגאוגרפית של יוחנן, שכמו זו של אליהו נקשרה למדבר ולירדן;⁸⁵ את פרטי לבושו, המבוססים (בחלקם) על אלה של אליהו – יוחנן 'לבוש שער גמלים וחגור חגורת עור במתניו' (מרקוס א, ו), בדומה לאלהיו, שתואר כ'איש בעל שער ואזור עור אזור במתניו' (מלכים ב א, ח);⁸⁶ ואת תפקידו בהכשרת ממשיכו, ישו, בדומה לתפקידו של אליהו בהכשרת אלישע.

לאור זהות זו בין יוחנן לאלהיו אין פלא שהמסורת הנוצרית מן המאה הרביעית ואילך זיהתה את המקום שבו היה יוחנן מטביל עם מקום עלייתו של אליהו השמימה, עם תשבי, עיר הולדתו של אליהו, ועם נחל כרית, שבו הוא מצא מסתור מפני אחאב.⁸⁷

84 שמו של זכריה בן יהוידע, שנרצח בפקודת יואש בחצר בית ה' (דברי הימים ב כד, כ-כא), התחלף באוונגליון בשמו של זכריה בן ברכיה (ישעיה ח, ב [בן יברכיהו]; זכריה א, א).

85 אליהו הסתתר מפני אחאב בנחל כרית 'אשר על פני הירדן' (מלכים א, יז, ג-ד); בכרחו מאיזבל 'הוא הלך במדבר' (שם יט, ד); ולאחר שאכל ושתה הוא הלך ארבעים יום וארבעים לילה עד הר האלוהים חורב (שם, ח-טז). אליהו הכה באדרתו את מי הירדן והם נחצו לשניים, ומן הירדן עלה בסערה השמימה (מלכים ב ב, ח-יב). ראו: ר' ניר, 'זירת הפעולה של יוחנן המטביל – היסטוריה ותיאולוגיה', 'חן וא' שגריר (עורכים), לראות ולגעת, עלייה לרגל ומקומות קדושים ביהדות, בנצרות ובאסלם, מחקרים לכבוד אורה לימור, רעננה 2011, עמ' 101-124.

86 אוהלר (לעיל, הערה 8), עמ' 470. יש חוקרים שדחו את הזיהוי של יוחנן המטביל עם אליהו. הם טענו למשל שהביטוי 'בעל שער' במלכים ב א, ח יכול לציין אדם שער, וש'שער גמלים' עשוי להיות שמלה מן הסוג שבדוויים לובשים כדי להגן על עצמם מחום היום ומן הקור בלילה. ראו: מאייר (לעיל, הערה 8), עמ' 47; C.H. Kraeling, *John the Baptist*, 14-15. New York 1983, pp. 14-15. יתרה מזו, לא רק אליהו אלא נביאים בכלל לבשו 'אדרת שער' (זכריה יג, ד). וראו גם: עליית ישעיהו ב, י ('Martyrdom and Ascension of Isaiah', trans. M.A. Knibb, 'צ'רלסוורת [לעיל, הערה 48], ב, עמ' 158).

87 'משם אל הירדן, שם נטבל האדון בידי יוחנן, חמישה מילין. שם, מעל הנהר, גבעה על הגדה ההיא, המקום שממנו נלקח אליהו השמימה' (מסע מבורדו 11 א' לימור, מסעות ארץ הקודש, ירושלים תשנ"ח, עמ' 36); 'במקום שנטבל האדון יש עמוד אחד של שיש, ובעמוד נקבע צלב ברזל. שם כנסיית יוחנן הקדוש המטביל אשר בנה הקיסר אנטסטיסוס [...] מעבר לירדן, במקום שבו נטבל האדון, שם הר קטן הנקרא חרמון [Armon] [...] שם נלקח אליהו הקדוש' (תאודורוסוס, על מקומה של ארץ הקודש 20 (שם, עמ' 188)); 'בצד ההוא של הירדן המעיין אשר בו הטביל יוחנן הקדוש, שני מילין מן הירדן. בעמק הזה הסתתר אליהו כאשר הביא לו העורב לחם ובשר. בעמק ההוא סביב יש המוני הרמיטים' (מסע אנטונינוס 9 (שם, עמ' 224)).

סיכום

דמותו של יוחנן המטביל כפי שהיא מתוארת באוונגליונים הסינופטיים, וכיחוד במרקוס ובמתי, מבוססת על זהות עם אליהו. זהות זו עומדת ביסוד שלושת ההיבטים העיקריים בתיאור דמותו: מבשר המשיח ומקדימו, דמותו האסכטולוגית כנביא ופרשת סבלו ומותו. אף שזהות זו, בהתאם לעקרונות הטיפולוגיה הנוצרית, מבוססת בעיקרה על תיאוריו של אליהו במקרא ובספרות היהודית של תקופת הבית השני, ניתנה להם באוונגליונים פרשנות חדשה לחלוטין; פרשנות זו תאמה את מגמותיה של התאולוגיה הנוצרית ואת התפקיד שהועידה לאליהו וליוחנן בבשורה הטובה. העובדה שלוקס רופף זהות זו והאוונגליון הרביעי דחה אותה במפורש (יוחנן א, יט-לג), רק מדגישה את חלקן של ההשקפות התאולוגיות ביצירת זהות זו או בדחייתה. הראשון משלושת ההיבטים של זהות זו, תפקידו של יוחנן כמבשר המשיח, עומד במוקד הדיון ההיסטורי בשאלת מקור הזיקה של אליהו להופעת המשיח – אם יש לחפש אותה בזרמים המרכזיים של יהדות הבית השני. שאלה זו היא בעלת חשיבות מכרעת להבנת עולם הדעות והאמונות של יהדות העת העתיקה והתפתחותה של התפיסה המשיחית. על יסוד ניתוח המקורות – סיווגם לחטיבותיהם על פי מאפייניהם הדתיים והרעיוניים (מקורות יהודיים, נוצריים, ספרות פסידואפיגרפית ומגילות קומראן) ועל פי זמן חיבורם – ניסיתי להוכיח כי התפיסה הקושרת בין אליהו להופעת המשיח, תפיסה שבאה לידי ביטוי באוונגליונים, אצל יוסינוס מרטיר ובספרות הפסידואפיגרפית, נולדה בחיק התאולוגיה הנוצרית והיא כולה חידוש נוצרי. בהשפעת הנצרות חדר רעיון זה לימים לעולם המחשבה והאמונה היהודית, והוא משתקף בתלמוד הבבלי, בספרות מדרשית בתר-בבלית ובמדרשי גאולה אפוקליפטיים מימי הביניים.

בהיבט האסכטולוגי של הזהות שבין יוחנן לאליהו משתקפת ההתלבטות של התאולוגיה הנוצרית בשאלת מקומו של יוחנן המטביל בהיסטוריה של התשועה: האם כנביא הפותח את העידן האסכטולוגי הוא כבר נכלל בעידן זה, או שהוא עומד על ספו מבלי להיכנס אליו. מתי פתר דילמה תאולוגית זו על ידי שתי הופעות של יוחנן, המבוססות על שתי הופעותיו של אליהו – הופעתו הארצית כדגם לנביא הסובל עלי אדמות והופעתו האסכטולוגית שלעתיד לבוא, שבה הוא עומד בזמן ההתגשמות לצד ישו, ופעילותו פותחת את קץ הזמנים. ההיבט השלישי בזיקה שבין יוחנן המטביל ואליהו, פרשת סבלו ומותו של יוחנן, התפתח על יסוד תיאורו של אליהו במסורת הנוצרית והפסידואפיגרפית כדגם לנביא הסובל והמעונה, שמת כמרטיר וקם לתחייה. המסקנה העולה מכלל הדיון היא שדמותו של יוחנן באוונגליונים הסינופטיים, על כל שלושת היבטיה, כבן דמותו של אליהו, הוצגה כבר באספקלריה נוצרית.