

מגילות

מחקרים במגילות מדבר יהודה

יג

תשע"ז

עורכים

מנחם קיסטר

יונתן בן־דב



האוניברסיטה העברית בירושלים
המכון למדעי היהדות ע"ש מנדל
מרכז אוריון לחקר מגילות מדבר יהודה



מוסד ביאליק
ירושלים



אוניברסיטת חיפה
הפקולטה למדעי הרוח

הקובץ יוצא במימון

קרן פרי לחקר המקרא, המכון למדעי היהדות ע"ש ג'ק, ג'וזף ומורטון מנדל,
האוניברסיטה העברית בירושלים

הפקולטה למדעי הרוח, אוניברסיטת חיפה
הקתדרה ע"ש ג'ורג' ופלורנס וייז ליהדות בעת העתיקה, אוניברסיטת חיפה



התקנה ועריכת לשון: ישראל רונן

ISBN 978-965-536-247-3

ISSN 2309-3501

©

כל הזכויות שמורות למוסד ביאליק • ירושלים, לאוניברסיטת חיפה ולאוניברסיטה העברית
בירושלים, תשע"ה

הפקה: היחידה להוצאה לאור של האקדמיה ללשון העברית
לוחות והדפסה: אופסט שלמה נתן בע"מ

<http://megillot.haifa.ac.il>

<http://orion.mscc.huji.ac.il>

<http://www.bialik-publishing.co.il>

תוכן העניינים

	ההדרה ולשון חנן אריאל	מתמוטטים, כושלים, נידחים ושבוים: עיוני סמנטיקה ופירוש בדימויי החטא במגילות	3
	משה בראשר	על כמה לשונות בשתיים ממגילות מדבר יהודה: פתיל שהוא 'חגור', רעדודיה, בעורה	27
	כנה ורמן	שתי בריתות מברית העולם ובמהלך הדורות: הצעת פירוש לקטעי 4Q158	49
	אלכסיי (אליהו) יודיצקי	מגילות פשרים לספר בראשית: הערות לפענוח ולתוכן	71
	איתמר כסלו	מגילת מלכים ממערה 6 בקומראן והביקורת הספרותית של סיפור מצור שומרון (מלכים ב ו 24 – ז 20)	85
	נושאים במגילות ובספרות הבית השני	מחלוקת הכיתות בישראל לאורם של תיקונים בנוסחי המקרא	93
	דויד אנדרו טיטר	פולמוס כיתתי או הבהרה פרשנית? מבט אחר על שמואל א ז 6 בגרסת תרגום השבעים	115
	עתר לבנה	אברהם בסקירות ההיסטוריות בספרות הבית השני	119
	דבורה דימנט	ספר טוביה כסיפור חצר	159
	אריין באקר	שבח המאורות בספר המשלים ומקבילותיו בקומראן	171
	איתי קגן	נוסחאות חוק במגילת אסתר ובחגי ספר היובלים	185
	איל רגב	מקדש כמעט: דימויי הקהילה למקדש במגילות קומראן ובברית החדשה – ההבדלים והקשרים ביניהם	197
	יורם ארדר	דיני מעשר ראשון ומעשר שני במגילת המקדש ובספר היובלים לאור השיח הקראי הקדום	231

	ביקורת ספר
	יאיר פורסטנברג
	הלכות שבת בקומראן: בין לשון המקרא למסורות
	ההלכה ועל: Alex Jassen, <i>Scripture and Law in the Dead</i>
271	[<i>Sea Scrolls</i> , Cambridge 2014
283	רשימת קיצורים
VII	תקצירים באנגלית

רשימת המשתתפים בחוברת

- פרופ' יורם ארדר, החוג להיסטוריה של עם ישראל, אוניברסיטת תל אביב, תל אביב 6997801, erder@post.tau.ac.il
- חנן אריאל, בית ספר ג'ק, ג'וזף ומורטון מנדל ללימודים מתקדמים במדעי הרוח, האוניברסיטה העברית בירושלים, הר הצופים 9190501, chanan.ariel@mail.huji.ac.il
- ד"ר אריין באקר, Faculty of Theology and Religious Studies, KU Leuven; החוג למקרא, אוניברסיטת חיפה, חיפה 3498838, arjen.bakker@theo.kuleuven.be
- פרופ' משה בראשר, האקדמיה ללשון העברית, ירושלים 9190401, mbarasher@mail.huji.ac.il
- פרופ' דבורה דימנט, החוג למקרא, אוניברסיטת חיפה, חיפה 3498838, ddim@research.haifa.ac.il
- ד"ר אסתר הבר, האקדמיה ללשון העברית, ירושלים 9190401, sirpad@zahav.net.il
- פרופ' כנה ורמן, המחלקה להיסטוריה של עם ישראל, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, ת"ד 653, באר שבע 8410501, cana@bgu.ac.il
- פרופ' דויד אנדרו טיטר, Harvard Divinity School, Cambridge MA, ateeter@hds.harvard.edu
- ד"ר אלכסיי (אליהו) יודיצקי, האקדמיה ללשון העברית, ירושלים 9190401, yudickya@hebrew-academy.org.il
- ד"ר איתמר כסלו, החוג למקרא, אוניברסיטת חיפה, חיפה 3498838, ikislev@gmail.com
- ד"ר עתר לבנה, המחלקה למקרא, ארכיאולוגיה והמזרח הקדום, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, ת"ד 653, באר שבע 8410501, atarlivneh@gmail.com
- ד"ר יאיר פורסטנברג, החוג לתלמוד, האוניברסיטה העברית בירושלים, הר הצופים 9190501, yair.furstenberg@mail.huji.ac.il
- איתי קגן, בית ספר ג'ק, ג'וזף ומורטון מנדל ללימודים מתקדמים במדעי הרוח, האוניברסיטה העברית בירושלים, הר הצופים 9190501, kagan.itai@gmail.com
- פרופ' איל רגב, המחלקה ללימודי ארץ ישראל וארכיאולוגיה, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן 5290002, eyal.regev@biu.ac.il
- פרופ' אלכסנדר רופא, החוג למקרא, האוניברסיטה העברית בירושלים, הר הצופים 9190501, alexander.rofe@mail.huji.ac.il

מקדש כמעט: דימויי הקהילה למקדש במגילות קומראן ובברית החדשה – ההבדלים והקשרים ביניהם

איל רגב

לזכר סבי
ד"ר מקס בוכמן ז"ל
(נירנברג 1896 – טבריה 1972)
חובב מגילות ונצרות קדומה

א. מבוא

קהילה כמקדש (community as temple) הוא מטבע לשון רווח בקרב חוקרי הברית החדשה ומגילות קומראן וכוונתו שימוש במונחים מקדשיים או במקדש עצמו ככינוי המתייחס לקהילה הנוצרית או לכת היחד. במאמר זה אעמוד על הבדלים בשימושים בדרכי ההסמלה של הקהילה כמקדש בסרך היחד ובפלורילגיום, לבין אלו המצויים בברית החדשה: בשתי איגרות של פאולוס אל הקורинתיים, באיגרת אל האפסים ובאיגרת הראשונה המיוחסת לפטרוס. אבחן מחדש את הזיקה שיוצרים ביטויים אלה בין הכת לבין המקדש, ואנסה לענות על השאלה, אם נכונה ההנחה הרווחת, שהכת מחליפה את המקדש.

רבים עסקו בסוגיה זו בעבר. כאן אציע בחינה מחודשת של הלשון, הסגנון, הסמלים והמטאפורות, והקשרם של כל אלו. עצם ההשוואה בין כתבי כת היחד שנמצאו בקומראן לכתבי הנוצרים הראשונים שופכת אור חדש על הדרכים שבהן רעיונות וסמלים מקדשיים כוננו זהויות דתיות וחברתיות, ועל האופן שתחום מקודש זה נתפס בעיני יהודים שונים בימי בית שני.

מי שהסב את תשומת הלב להתתייחסות לקהילה כמקדש בנצרות הקדומה היה ונשכויטץ במחקרו על הספיריטואליזציה של המונחים הפולחניים בברית החדשה.¹ מאז עסקו בכך רבים, בעיקר בעקבות גילוי סרך היחד ופלורילגיום, שבהם יש לכאורה תופעה מקבילה. גרטנר וקלינצינג ייחדו לכך מונוגרפיות שלמות, ושניהם טענו שפאולוס הושפע מן המגילות. האחרון ראה כאן לא ספיריטואליזציה אלא מעין

* תודתי לפרופ' מנחם קיסטר ולקורא האנונימי מטעם המערכת על הערותיהם המועילות.
1. H. Wenschkewitz, "Die Spiritualisierung der Kultusbegriffe: Tempel, Priester und Opfer im Neuen Testament", *Angelos* 4 (1932), pp. 70–230, esp. 116–132

פרשנות מחדש (Umdeutung) של עבודת הקורבנות.² מונח הספיריטואליזציה של הקורבן זכה לביקורת של שוסלר-פירנזה משום היותו שיפוטי-שלילי כלפי עבודת הקורבנות. תחת זאת היא העדיפה להגדיר את התופעה הן אצל פאולוס הן במגילות כמונח 'העברה' (transference) של מושגים פולחניים למציאות שאינה פולחנית. היא אף טענה בקצרה שקיימים הבדלים בנסיבות וההשלכות של השימוש במונחים הפולחניים אצל פאולוס ובמגילות קומראן.³ חוקרים מודרניים רבים שדנו באיגרות פאולוס אימצו את התפיסה שפאולוס השתמש במונחים הפולחניים כדי להחליף את עבודת המקדש בתפיסות נוצריות חדשות.⁴ ואולם לאחרונה מתחזקת מגמה הפוכה, וחוקרים אחדים רואים בהתייחסות הענפה של פאולוס לתחום עבודת המקדש בכללה עדות להערכתו את עבודת הקורבנות, אך אין הם מתמקדים בהשוואה מחודשת לזיקה בין הכת לעבודת הקורבנות במגילות.⁵

הפסקאות בסרך היחוד היוצרות זיקה בין הקהילה למקדש נדונו שוב ושוב בידי חוקרי קומראן, אך על פי רוב הללו הזכירו את התחליפים הטקסיים לקורבנות בסרך היחוד בלי לנתח את הקטעים עצמם.⁶ בעקבות זאת, גם מי שראו זיקה בין 'מקדש אדם' בפלורילגיום לדימוי חברי היחוד למקדש בסרך היחוד לא העמיקו בניתוח המאפיינים

2. גרטנר, מקדש וקהילה; קלינצינג, פולחן, וביחוד עמ' 214–217, 221. לטענה בדבר השפעה כזאת ראה גרטנר, מקדש וקהילה, עמ' 49–50, 100–101; קלינצינג, פולחן, עמ' 167–196, 211–210.

3. ראה E. Schüssler Fiorenza, 'Cultic Language in Qumran and in the NT', *CBQ* 38 (1976), pp. 159–177, esp. 160–162. פלוסר, כת מדבר יהודה והנצרות, עמ' 332, ראה במגילות השוואה של הכת למקדש, אך ללא כוונה למקדש ממש, כש'חיי הכת שקולים לעבודת המקדש' ואילו באיגרת פטרוס מצוי 'הרעיון שהכנסייה היא בבחינת מקדש ברוח'.

4. ראה מקלווי, המקדש החדש, עמ' 92–178; פינלן, מטאפורות פולחניות, בייחוד עמ' 69, 218; W. Strack, *Kultische Terminologie in ekklesiologischen Kontexten in den Briefen des Paulus*, Weinheim 1994, pp. 70, 380, 397; G.K. Beale, *The Temple and the Church's Mission: A Biblical Theology of the Dwelling Place of God*, Nottingham 2004, pp. 253–259; M. Vahrenhorst, *Kultische Sprache in den Paulusbriefen* (WUNT 230), Tübingen 2008, pp. 225–227, 346.

5. ראה הוגטרפ, פאולוס; J.R. Lanci, *A New Temple for Corinth: Rhetorical and Archaeological Approaches to Pauline Imagery*, New York 1997; C. Böttrich "Ihr seid der Tempel Gottes:" Tempelmetaphorik und Gemeinde bei Paulus', in B. Ego, A. Lange and P. Pilhofer (eds.), *Gemeinde ohne Tempel / Community without Temple*, Tübingen 1999, pp. 411–425; F.W. Horn, 'Paulus und der Herodianische Tempel', *NTS* 53 (2007), pp. 184–203; P. Fredriksen, 'Judaizing the Nations: The Ritual Demands of Paul's Gospel', *NTS* 56 (2010), pp. 232–252.

6. גרנט, כפרה, עמ' 64–67; רגב, מקדש טמא, עמ' 268–269; L.H. Schiffman, 'Community without Temple: The Qumran Community's Withdrawal from the Jerusalem Temple', in B. Ego A. Lange and P. Pilhofer (eds.), *Gemeinde ohne Tempel. Community without Temple*, Tübingen 1999, pp. 267–284, esp. 268–269, 272–273.

המקדשיים הייחודיים של אותו מקדש בהשוואה לאלו שבסרך היחד.⁷ דומה שטרם הוברר כיצד ראו המחברים את הזיקה בין כת היחד למקדש, ובאיזו מידה הכת או החברים מחליפים את הקורבנות, ועל כן יש מקום לעיון מחודש בקטעים אלה. ואולם מטרתו העיקרית של מאמר זה היא להעמיד על ההבדלים בין אותן איגרות בכרית החדשה לבין סרך היחד ופלורילגיום בנוגע לאופייה ולמטרתה של הזיקה בין המקדש לבין הכת. ההבדלים וגם נקודות הדמיון אף יובילו לבסוף להערכה, האם מחברי האיגרות שבכרית החדשה הכירו את התפיסות הקומראניות או הושפעו מהן.

ב. האיגרות אל הקורינתים, האיגרת אל האפסים והאיגרת הראשונה של פטרוס

באיגרת הראשונה אל הקורינתים ג 16–17 מכריז פאולוס: 'הלא ידעתם כי היכל (ναός) אלוהים אתם ורוח אלוהים שוכן בקרבכם; ואיש אשר ישחית את היכל אלוהים, האלוהים ישחית אותו כי היכל אלוהים קדוש ואתם היכלו'. פאולוס טוען כי הקהילה של המאמינים הקורינתים בישו היא היכל קדוש, שבו שוכנת רוח ה'. הוא מדגיש זאת פעמיים בהתבססו על הרעיון שהאל שוכן במקדשו. בקהילה עצמה שוכנת רוח האל, כפי שהיא שוכנת במקדש.⁸ דומה שאין ליחס לקהילה מידה נעלה מזאת. אבל יש לשים לב למטרה שלשמה פאולוס משתמש בטיעון הזה, כפי שעולה מהקשרם של הדברים. בפס' 3–6 הוא מכנה את הקורינתים 'בלתי רוחניים', ומבקר אותם על שיש ביניהם קנאה ומריבה, וכל אחד טוען שהוא שייך למי שהטביל אותו במקום שיהיו מאוחדים באמונתם במשיח. דברים אלה אינם עולים בקנה אחד עם דימוי קהילה זו למקדש. בתגובה לכך, בפסוקים הבאים פאולוס מנסח מסרים שנועדו לאחד אותם (כגון 'שדה אלוהים אתם, בניין אלוהים אתם', ג 9), ובהקשר זה הוא אף מדמה אותם להיכל.⁹ התייחסותו של פאולוס לשכינת רוח אלוהים במקדש ולהדגשה שההיכל הוא קדוש הם חלק משימוש חוזר ונשנה במושגים 'רוח' ו'קודש' באיגרת זו,¹⁰ באמצעותה הוא

7. ראה למשל ברוק, מדרש, עמ' 186–187; ברוק, מקדש אדם; טורפ, הנטע הנצח, עמ' 119–126, 165–177. יוסף באומגרטן ורבורה דימנט, לעומת זאת, ראו חשיבות רבה בהקבלות לסרך היחד (ראה להלן הערה 72).

8. ראה הוגטרפ, פאולוס, עמ' 327–331; N. Gupta, *Worship that Makes Sense to Paul: A New Approach to the Theology and Ethics of Paul's Cultic Metaphors*, Berlin 2010, pp. 66–67. קונצלמן (קורינתים, עמ' 76) טען שמשותפת כאן ציפייה אפוקליפטית למקדש באחרית הימים.

9. ראה הוגטרפ, פאולוס, עמ' 324–325; ליו, קורינתים, עמ' 122–123.
10. לביטויים מעין אלה באיגרת הראשונה אל הקורינתים ראה למשל: 'קודשו במשיח... להיות קדושים' (א 2); 'קודשתם' (ו 10); הבעל והאישה קדושים (ז 14); תרומות לקדושים, כלומר לקהילה הנוצרית בירושלים (טז 1, 15); מתנה רוחנית (א 7; יב 1); רוח אלוהים, רוח האדם,

מנסה לרומם את הקורינתים ולהנחות אותם באמונה וביחסים בתוך הקהילה. לפיכך לדימוי הקורינתים למקדש יש מטרת מוגבלת, לעודד אותם לשפר את התנהגותם, ואף המסר המגולם בו אינו יוצא דופן בשיח האופייני לפאולוס באיגרת זו. בהמשכה של האיגרת הראשונה אל הקורינתים יש הכרזה דומה של פאולוס: 'או הלא ידעתם כי גופכם הוא היכל רוח הקודש השוכן בקרבכם אשר היה לכם מאת האלוהים ולא שלכם אתם' (ו 19). כאן פאולוס מדגיש שהגוף של המאמינים הוא מקדש ובו שוכנת רוח הקודש, כלומר רוח האל שוכנת בקרבם ממש. חוקרים נחלקו האם הכוונה לקדושתם של כל מאמין ומאמין באופן אינדיבידואלי,¹¹ או שהכוונה היא לקדושה משותפת ולמעין גוף משותף של כלל המאמינים.¹² נברר את משמעותו של הביטוי המקדשי – בהמשך אגדיר אותו כמטאפורה ואסביר מהי מטאפורה – לאור הקשרו. פאולוס דוחק בקורינתים להתרחק מכל דבר ניאוף וזנות.¹³ הוא יוצר ניגוד בין חטאים מיניים לקדושת המקדש, ברוח ההלכה היהודית (שמות יט 15; מגילת המקדש מה 11–12). קריאתו לקדושה היא אפוא ממוקדת מטרה – למשמע את ההתנהגות המינית של קוראיו. תחום הקדושה שאליו הוא מתייחס הוא מוגבל, ומוטיב המקדש נזכר לא כקדושה בפני עצמה אלא כדי לעודד את הקורינתים להימנע מחטאים מסוימים.

באיגרת השנייה אל הקורינתים הקהילה שוב מדומה למקדש, וביתר פירוט: 'ואיזה קישור יש להיכל אלוהים עם האלילים, כי אנו היכל אלוהים חיים, לכן... נטהרה את עצמנו מכל טומאת בשר ורוח להשלים קדושה ביראת אלוהים' (ו 16; ז 1). קטע זה אף מייחס לקהילה טהרה וקדושה תוך ציטוט פסוקים ('ונתתי משכני בתוכם... הברו... וטמא אל תגעו', שם ו 16–17, בעקבות ויקרא כו 11–12; יחזקאל לו 26–27; ישעיה נב 11). כאן לא מדובר אך ורק בזיהוי מילולי של הקהילה עם המקדש. למטאפורה המקדשית ישנן השלכות: על הקורינתים להתרחק מן האלילים ולהיות טהורים.¹⁴ מאפיינים בסיסיים של ההתנהגות הנדרשת מבאי המקדש מוחלים על הקהילה. הציטוטים המקראיים מבססים את ההתייחסות לקהילה כמקדש, אם כי אין הם עוסקים במקדש במישרין (בייחוד לא ישעיה נב 11). אין ספק שהדגש כאן הוא ההתנהגות הבסיסית הנדרשת ממי שנתפסים כקדושים, ולא דווקא התפיסה שהקורינתים מהווים מקדש ומתפקדים כמקדש, כלומר תופסים את מקומה של עבודת הקורבנות.

רוח העולם, רוח המשיח, האדם הרוחני, דברים רוחניים והגדרות רוחניות (ב 10–16); אנשים רוחניים ובלתי רוחניים (ג 1, 3); מאכל ומשקה רוחני (י 3–4).

11. ראה הוגטרפ, פאולוס, עמ' 340; ליו, קורינתים, עמ' 160.

12. ראה מקלווי, המקדש החדש, עמ' 104, וסקירת המחקר אצל הוגטרפ, פאולוס, עמ' 338–339.

13. רוזנר הציע שפאולוס יצא כאן נגד זנות במקדשים הלניסטיים: B.S. Rosner, 'Temple Prostitution: in 1 Corinthians 6:12–20', *Novum Testamentum* 40 (1998), pp. 336–351.

14. ראה ליו, קורינתים, עמ' 201–211, 229–232. אף ברמיזה כי טימוטיאוס ידע כיצד להתנהג ב'בית האלוהים' שהוא קהילת אלוהים חיים (הראשונה אל טימוטיאוס ג 15) – הדימוי למקדש נועד לעודד התנהגות מוסרית ראויה.

קיים ויכוח במחקר, האם מחברו של קטע זה הוא אכן פאולוס, או שזהו קטע שנוסף לאיגרת מידי מחבר מאוחר.¹⁵ כן טענו שהמחבר הושפע מאוד ממגילות קומראן, שכן משתקפת כאן תפיסה דואליסטית של ניגוד בין המשיח לבליער (קרי: בליעל) ובין אור לחושך (שם ו 14–15).¹⁶ מכל מקום, מורגש שכאן, בדומה לקטעים שלעיל באיגרת הראשונה אל הקורינתים, הדימוי למקדש הוא לא רק הכרזה, אלא בעיקר דגם התנהגותי להתרחקות מהפושעים בעבודה זרה ומטומאה.

באיגרת אל האפסים, שייחוסה לפאולוס מוטל בספק, המחבר קושר בין ישו, הקהילה והמקדש: 'ישוע המשיח הוא אבן הפינה; אשר חובר בו יחד הבניין כולו עד אשר יגבה להיכל קודש (vaðv ãγίov) לה'; ובו נבנים אתם להיות משכן (κατοικητήριov) אלוהים ברוח' (ב 21–22).

בפסוקים הקודמים (ב 19–20) האפסיים קרויים בני עירם של הקדושים ובני בית האלוהים. מטרת הקטע אם כן לרומם אותם מבחינה רוחנית כקרובים לאל, ולקבוע כי הבניין הרוחני שלהם מבוסס על האמונה בישו. הקטע כולו מתאר קדושה באמצעות מטאפורות של אבן פינה, בניין, היכל/משכן ועיר. להבדיל מן ההתייחסויות של פאולוס אל הקהילה כמקדש, כאן המשכן של המאמינים אינו עומד בפני עצמו, אלא מקביל או זהה להיכל שבסיסו עומד על ישו. כלומר המטאפורה של מבנה קדוש מחברת בין המאמינים לבין ישו ובכך מוקנה לה הקשר כריסטולוגי. אך גם כאן התוצאה היא שהאל שוכן עם המאמינים ללא הבדל ביניהם.¹⁷ המקדש הוא אפוא מטאפורה של קדושה. ודברים אלה באים לאחר שהמחבר הדגיש את המעבר של האפסים מגויים חוטאים ותאבי תשוקות הגוף לאנשים הקרובים למשיח. מכאן נראה שמטאפורת המקדש נועדה לצקת בהם תחושת שייכות לתנועה הנוצרית.

באיגרת פטרוס הראשונה (המיוחסת לפטרוס, אך מוסכם שהתחברה מאוחר יותר) מצוי מבנה מורכב של נושאים מקדשיים: 'וגם אתם כאבנים חיות נבניתם לבית רוחני (oĩκος πνευματικὸς), לכהונת קודש (εἰς ἱεράτευμα ἄγιον) להעלות זבחי רוח (πνευματικὰς θυσίας) לרצון לאלוהים באמצעות ישוע המשיח' (ב 5). מדובר במערכת משולשת: (1) משכן/מקדש; (2) כוהנים; (3) קורבנות – הנמענים מדומים הן לבית רוחני (כשכולם יחד הופכים למעין מקדש) הן לכוהנים המקריבים קורבנות. רוב החוקרים זיהו את 'הבית הרוחני' כמקדש. הדבר עולה בקנה אחד עם

15. ראה הדיון אצל הוגטרפ, פאולוס, עמ' 365–372. הוא רוחח טענות ברבר אינטרפרולציה מאוחרת המתבססות על הלשון המיוחדת כביכול בקטע. בטץ טען שהתפיסה הבדלנית המשתקפת בקטע אינה יכולה לנבוע מקולמוסו של פאולוס: H.D. Betz, '2 Cor 6:14–7:1: An Anti-Pauline Fragment?', *JBL* 92 (1973), pp. 88–108

16. ראה J. Fitzmyer, 'Qumran and the Interpolated Paragraph in 2 Cor 6:14–7:1', *CBQ* (1961), pp. 271–280. והשווה גרטנר, מקדש וקהילה, עמ' 49–56, שהסיק שקיים בהכרח קשר בין שתי קבוצות הטקסטים בגלל הרעיון המשותף של הקהילה כמקדש. לסיכום ביניים של המחקר ראה ברוק, מדרש, עמ' 211–217. לטענה שפאולוס השתמש במקור 'איסי' ראה R.P. Martin, *2 Corinthians* (WBC 40), Waco 1986, pp. 193–195

17. וראה גרטנר, מקדש וקהילה, עמ' 64–65; מקוולי, המקדש החדש, עמ' 108–110, 117.

ההתייחסות לכהונה וזבח בהמשך הפסוק,¹⁸ ואם כך אפשר לומר שקהילת המאמינים היא טיפוס חדש של מקדש.¹⁹

ואולם אליוט טען כי 'בית רוחני' הוא בית ולא מקדש. הוא התבסס על המבנה והתוכן של הקטע בהקשרו הרחב, הנע סביב המוטיב של משק בית (household). אליוט הוסיף, כי ביתר המקומות בברית החדשה שבהם הקהילה מדומה למקדש, משתמשים במונח 'היכל' (ναός) ולא 'בית' (οἶκος). לדידו הנמענים נמשלים ל-household, המורכב מכוהנים המביאים קורבנות רוחניים. כמו כן אין הם יכולים להיות בעת ובעונה אחת מקדש דומם, וכוהנים המעלים מעין קורבנות.²⁰ דעתו לא נתקבלה על דעת חוקרים אחרים, שביקרו אותו על פרשנות מאולצת כחלק מן התזה שלו על המשמעות של בית באיגרת כולה.²¹

אם נקבל את הפירוש ש'בית רוחני' הוא מקדש, זהו הקטע היחיד בברית החדשה הכורך יחדיו מקדש כוהנים וקורבנות, אלא שהמקדש והזבחים מוגדרים במפורש 'רוחניים', והכוהנים אינם בני אהרן אלא חברי הקהילה, המאמינים בישו. בניגוד לאיגרות אל הקורינתים והאפסים, שבהן נזכר רק מקדש שהוא קהילה, מחבר איגרת פטרוס הראשונה לא הסתפק במרכיב פולחני אחד ההופך לרוחני, והוא מונה את שלושתם ובכך ממחיש ומדגיש שמדובר במערכת מקבילה בערכה לזו של הקרבת הקורבנות בידי הכוהנים במקדש. סביר לשער שהוא הכיר את המטאפורה הפאולינית של הקהילה כמקדש והרחיב אותה.

מדוע נזקק המחבר לדימויים פולחניים אלו? הקשרם הוא הטפות מוסריות (ב 1, 11–12) ובהן קריאה להסרת רשע, מרמה, קנאה ותאוות בשרים, ולפני כן (א 14–15) הציב המחבר ניגוד בין תאוות לבין עצם היות המאמינים קדושים. זיקה כזאת בין דימויי המקדש בהקשר של התנהגות מוסרית כבר מצאנו באיגרת הראשונה ואולי גם בשנייה אל הקורינתים. ואולם יש גם הקשר רחב יותר המשמעותי לענייננו.

18. ראה למשל אכטמאייר, פטרוס, עמ' 156, 159, והפניות שם. מהותה של הכהונה הנזכרת כאן, האם היא תחליף לכוהנים בני אהרן או ל'ממלכת כוהנים וגוי קדוש' הנזכרת בהמשך (על כך להלן) היא עניין נפרד: V. Gäckle, *Allgemeines Priestertum: Zur Metaphorisierung des Priestertitels im Frühjudentum und Neuen Testament*, Tübingen 2014, pp. 422–429, 444–470.

19. גרטנר, מקדש וקהילה, עמ' 73; מקלווי, המקדש החדש, עמ' 125–131; T. Wardle, *The Jewish Temple and Early Christian Identity* (WUNT II/291), Tübingen 2010, pp. 216–217. גרטנר אף הניח שהמסורת מבוססת על הרעיון שישו הוא הכהן הגדול המקריב את עצמו ובכך שם קץ לעבודת הקורבנות.

20. ראה J.H. Elliott, *1 Peter* (AB 37B), New York 2000, pp. 414–418.

21. R. Feldmeier, *The First Letter of Peter: A Commentary on the Greek Text*, Waco 2008, pp. 135–136. אלא של 'כינוי קולקטיבי של קדושה'; גופלט (איגרת פטרוס הראשונה, עמ' 141) מציין שביית אלוהים נזכר בפרק ד', 17, ושם אין ספק שמדובר במקדש. דורינג (ישראל באיגרת פטרוס) רואה במקדש קודם לכול מבנה פיזי קדוש.

המחבר קורא למאמינים להיות קדושים בצטטו את ציוויי הקדושה לישראל בשמות יט 6 וויקרא יט 2 (א 16; ב 9). הקביעה שהנמענים קדושים כמקדש איננה שטחית כבאיגרת הראשונה אל הקוריינים, אלא מפותחת תוך פירוט חלקי המערכת הפולחנית וציון ציווי הקדושה שבתורה. משמע שמטרתו של דימוי המקדש—כזהנים—קורבנות היא להעלות את ערך הקדושה העצמית של הנמענים הן כדי שייזוהרו בהתנהגות בין אדם לחברו הן כדי להנחיל להם תודעה של קהילה קדושה בדומה לקדושת עם ישראל כלפי אלוהיו.²²

בבואנו לסכם את הזיקה בין הקהילה הנוצרית למקדש בארבע האיגרות הללו בטרם השוואה עם המגילות, אזכיר שבכל חמשת המקרים הללו, הדימויים המקדשיים נועדו להתוות תודעה של קדושה לנמענים, שהם ציבור קדוש. סביר להניח שמקור הקדושה הזאת טמון באמונה בישו כמשיח, אך הדבר נאמר במפורש אך ורק באיגרת אל האפסים (באיגרת פטרוס הראשונה ישו או האמונה בו מצוינים או נרמזים לפני ואחרי הקטע המדובר, א 19, 22–23; ב 9). המחברים טווים את הזהות הרוחנית של נמעניהם על ידי שימוש במונחים הנעלים ביותר כדי להמחיש שכעת האל שוכן ביניהם. עם זאת, הקשרם של הדברים באיגרות פאולוס אל הקוריינים מעיד כי משמעותם מוגבלת למטרה רטורית מסוימת. הדברים באים לאחר הטפה מוסרית או קריאה להיטיב את התנהגותם של הנמענים. מטאפורות המקדש באות לעורר או להצדיק את הדרישה לשינוי נורמות של יחסים בין אדם לחברו, וכן התרחקות מזנות ומעובדי אלילים. העברת תחושת הקדושה במקומות אלו אינה עומדת בפני עצמה ואינה מתקשרת ישירות למאמרים כריסטולוגיים על אודות האמונה בישו. לעומת זאת, באיגרת אל האפסים ובאיגרת הראשונה של פטרוס יש למטאפורות המקדש משקל רב יותר. באיגרת אל האפסים המקדש־קהילה עומדים על אבן הפינה המזוהה עם ישו (ראשיתו של הזיהוי במרקוס יא 10), ואילו באיגרת הראשונה של פטרוס נוספו למקדש (אם אמנם מדובר במקדש ולא בכית) גם כזהנים המעלים קורבנות, כדי להעלות כלפיהם דרישות מוסריות ולהעצים את היותם עם קדוש.

נעיין שוב באיגרות פאולוס ונסה כעת לבחון מה מידת הזהות או הקרבה בין דימויי הקהילה למקדש לבין המקדש הארצי, על קורבנותיו וכזהניו, כמוסד ממשי וכרעיון. האם כשפאולוס קובע שקהילת המאמינים בישו היא מקדש, הוא מתכוון שהיא תופסת את מקומו ואת תפקידיו של המקדש? האם הקהילה משמשת באופן דומה לעבודת הקורבנות במקדש בירושלים, קרי שוכנת בה קדושה יותר מכלל ישות ארצית אחרת, וזאת משום שעצם ההשתייכות לה מספקת – אולי בשל האמונה בישו והכפרה באמצעותו (לצורך הקיצור אכנה גישה זאת 'מקדש ממש')?²³

22. על מוסר והזדהות עם ישראל באיגרת ראה דורינג, ישראל באיגרת פטרוס. אכטמאייר, פטרוס, עמ' 158, מציין דרכים אחרות להבין את המשמעות של הקורבנות הרוחניים 'דרך' ישו.

23. למחלוקת בין חוקרי פאולוס ראה סקירת המחקר במבוא. לדעת דאן, התאולוגיה של פאולוס, עמ' 545, 721, המאמינים והקהילה הם המקדש החדש שתפס את מקומו של המקדש בירושלים והפך אותו למיותר, לפחות בעבור הנוצרים הלא יהודים. השאלה עד כמה היה פאולוס נאמן

מלבד שלוש ההתייחסויות הנ"ל של פאולוס לקהילה כמקדש הוא משתמש פעמים רבות במטאפורות פולחניות אחרות של קורבנות, כוהנים וכדומה. אפרוס את אלו בקצרה, ואנסה לברר איזה משקל תופסת המטאפורה של המקדש כקהילה במכלול המטאפורות המקדשיות של פאולוס: האם היא בעלת משמעות סמלית מוגבלת המשמשת בפיו מטבע לשון לצרכים רטוריים, או שזהו מוטיב בעל משקל ערכי יוצא דופן שפאולוס ייחס לו חשיבות רעיונית מרכזית. הטבלה להלן מסכמת את הנתונים מאיגרותיו של פאולוס (ובכלל זה האיגרות הדויטרו־פאוליניות והאיגרת הראשונה של פטרוס, המסומנות בטבלה להלן בין סוגריים מרובעים) המעידים על שימוש שכיח ורב משמעות בנושאים מקדשיים.

מוטיבים פולחניים באיגרות פאולוס (ובאיגרות אל האפסים והראשונה לפטרוס)

שונות	כוהנים	קורבנות	מקדש	
כפורת – רומים ג 25		קורבן חטאת – קורינתים ב ב 21; רומים ח 3. קורבן פסח – קורינתים א א 7 אפסים ה 2		ישו
ריח ניחוח – קורינתים ב ב 14–16. חולקים יחד את המזבח באוכריסטיה – קורינתים א י 16–18	[פטרוס א ב 5]	רומים יב 1; רומים טו 16	קורינתים א ג 16 – 17; 19 ו 19; ב ו 16 – 1 ז אפסים ב 21–22; פטרוס א ב 5]	הקהילה הנוצרית או המאמינים
נסך על המזבח – אל פילמון ב 17	קורינתים א ט 13; רומים טו 16			פאולוס כשליח

צר המקום מלדון במסגרת זו בכל שימושו של פאולוס בדימויים של קורבנות, כהונה וכדומה,²⁴ אך עצם הצגת הנתונים מאפשרת כמה מסקנות כלליות. פאולוס

לעבודת הקורבנות או הזדהה עם המקדש בירושלים מבחינה הלכתית היא סוגיה נפרדת. כל מענה על כך קשור לשאלה האם מקבלים את עדותו של לוקס בספר מעשי השליחים בדבר ביקוריו של פאולוס במקדש לצורך הקרבת קורבנות. השווה D. Marguerat, *Paul in Acts and Paul in His Letters*, Tübingen 2013, pp. 106–129. יתר על כן, הדבר כרוך בסוגיה כוללת יותר: האם פאולוס עצמו היה יהודי שומר מצוות אף שהטיף לנמעניו הגויים שאין צורך לשמרן? על הדעה הרווחת שפאולוס לא היה נאמן למצוות התורה, וטענות חדשות נגד דעה זו, ראה D.J. Rudolph, *A Jew to the Jews: Jewish Contours of Pauline Flexibility in 1 Corinthians 9:19–23*, Tübingen 2011; P. Fredriksen, "Why Should a "Law-Free" Mission Mean a "Law-Free" Apostle?", *JBL* 134 (2015), pp. 637–650.

הנושא מצריך בירור מעמיק יותר ובכוונתי להקדיש לו מחקר נפרד כחלק ממנוגרפיה על תפיסת המקדש בנצרות הקדומה.

עושה שימוש נרחב ביותר במוטיבים מקדשיים ופולחניים: לא רק מקדש, אלא גם קורבנות חטאת ופסח, נסך, מזבח, כפורת ואף ריח ניחוח. לכאורה הוא מאמץ את המערכת המקדשית בכללה ומשליך אותה על המערכת הדתית הנוצרית, כאילו האמונה בישו תופסת את מקום המקדש. אבל מבט מקיף (אם כי לא מעמיק, בשל קוצר היריעה) על השימושים של פאולוס במטאפורות אלו מגלה שהוא משתמש בהן באופן גמיש. ברצוני להראות שהדבר מלמד כי המשקל שהוא מייחס להן מוגבל. ראינו שהקהילה הנוצרית כמוה כמקדש. ואולם במקומות אחרים הקהילה היא קורבן חי לאל (אל הרומים יב 1) או קורבן כלשהו (שם טו 16). האם הקהילה יכולה להיות מקדש וקורבן גם יחד? הרי אם היא מקדש, מעשיה עשויים להיחשב לקורבן, אך היא עצמה אינה יכולה להיות זהה עם הקורבן! ואם נייחס זאת לחילוק בין האיגרת אל הרומים לאיגרות אל הקורינתים שבהן הקהילה או המאמינים מזוהים עם המקדש, הרי באיגרת השנייה אל הקורינתים (ב 14–16) בני הקהילה מדומים לריח הניחוח העולה מן הקורבנות. והרי אם פאולוס חשב באמת שהם מקדש, אין הם יכולים להצטמצם באחת לקורבן או לריח ניחוח המסמל את היות הקורבן רצוי לפני האל. הגמישות שפאולוס נוקט בדימויים מקדשיים מתבררת כשבאותה איגרת עצמה הוא מזהה כקורבן הן את גופם של בני קהילת הרומים (אל הרומים יב 1, כשהכוונה היא כנראה לאמונה והתמסרות מוחלטת, מן הסתם לישו) הן את ישו עצמו כקורבן חטאת (אל הרומים ח 3; וכן באל האפסים ה 2). ואף ישו עצמו אינו רק קורבן, אלא בד בבד הוא גם הכפורת המונחת על ארון הברית, היא מקום השכינה (אל הרומים ג 25). אמנם לכל אחת מן המטאפורות הללו ישנם סייגים והקשרים רחבים יותר (הנוגעים בדרך כלל להזדהות עם ישו והקורבן שהקריב במותו בעד חטאי המאמינים בו),²⁵ אך לא אוכל לדון באלה כאן, שכן במסגרת זו חשוב לי להצביע אך ורק על הגמישות של השפה הפולחנית של פאולוס.

מכיוון שהן ישו הן המאמינים הם קורבן, אם הקהילה עצמה היא גם מקדש וגם קורבן, ואם ישו הוא בו בזמן קורבן וכפורת גם יחד, משמע שפאולוס איננו מזהה אותם באופן מוחלט ככאלו. המונחים המקדשיים (וליתר דיוק המטאפורות המקדשיות) הללו הם גמישים, לא מוחלטים. ככתבי פאולוס הם יכולים להיות גם וגם, הכול לפי הצורך הספרותי והרטורי. אף חשוב לשים לב שפאולוס אינו מנסה כלל לקשור זו לזו את שלל המטאפורות הפולחניות שהוא מפזר באיגרותיו, ואינו כורך אותן יחדיו – וזאת בניגוד לזיקה בין מקדש, כוהנים וקורבנות באיגרת הראשונה של פטרוס. באיגרת פטרוס כל אחד מן הנמענים מהווה מעין אבן חיה והם מצטרפים ל'בית רוחני', אך בכך גם הופכים לכוהנים, ובתור כוהנים (או מקדש?) הם מעלים 'זבחי רוח'. אלא שה'רוח' החוזרת פעמיים מבהירה לקוראים חד-משמעית שזוהי מטאפורה. יתרה מזאת, הזיקה הכפולה של הנמענים לפולחן באיגרת פטרוס, שהם כביכול הן מקדש הן כוהנים, מחלישה את זיקתה של המטאפורה למקור שלה – המערכת

25. ראה למשל דאן, התאולוגיה של פאולוס, עמ' 212–223, 543–545.

הפולחנית הממשית: המאפיינים המשותפים לחברי הקהילה עם המקדש מחד גיסא ועם הכוהנים מאידך גיסא נעשים כלליים ושטחיים כשאין הם מוגבלים למכלול המקדש כמבנה ומוסד, או לחלופין לכוהנים, אלא כוללים את שניהם גם יחד. בדומה לכך, הגמישות שפאולוס משתמש במונחים הפולחניים הללו מגלה כי אין הוא סבור שהקהילה היא המקדש במלוא מובן המילה. הוא אינו חושב שהקהילה תופסת באופן מלא את תפקידו ואת משמעותו של המקדש, ושכל או רוב המאפיינים הדתיים או הפולחניים של המקדש חלים כעת על הקהילה.

ננסה להבין כעת מה הם בעצם אותם מונחים מקדשיים. אין ספק שבני הקהילה אינם באמת בעלי תכונות של ריח ניחוח, בדיוק כפי שפאולוס לא יצמצם את מהותו לנסך על המזבח (האיגרת אל פילמון ב 17). במונחים שנבחנו יש לקהילה ולמקדש (או לפאולוס כשליח ולריח הניחוח העולה מן הקורבן) מאפיינים משותפים, שאותם פאולוס ומחברי האיגרות אל האפסים והראשונה לפטרוס מבקשים להדגיש. אלו הן מטאפורות. שכן מטאפורה מעבירה משמעות או חוויה ומורכבת מ'מקור' מוכר (המקדש) וידוע ל'יעד' חדש (הקהילה), ובכך יוצרת הבנה חדשה של משמעות המקדש ומקנה לאותו 'יעד' משמעות חדשה ומיוחדת.²⁶

במקרים המצוינים בטבלה, באמצעות השימוש במטאפורה, השדה הסמנטי והסמלי המוכר של המקדש או הקורבן מועברים לקהילה הנוצרית המסוימת, לישו ולפאולוס כשליח; זאת משום שמאפייני היסוד המובהקים של המושג 'מקדש' חסרים בעולם המונחים החדש שיצרו פאולוס ומחברי האיגרות האחרות, ויש לייבא אותם מתחום אחר, מובן ומוערך אצל המחבר ואצל קוראיו.²⁷ מכיוון שפאולוס וקוראיו מייחסים למקדש ולקורבנות קדושה, נוכחות של האל ומסירות כלפיו, פאולוס נוקט שוב ושוב שיטה של ניכוס אותן תכונות למערכת החדשה של אמונות וכללים שהוא יוצר באיגרותיו – קהילה המאמינה בישו. זוהי מערכת ענפה של מטאפורות, וכדרך של מטאפורות, יש בה גמישות לפי צרכיו של המחבר.

מובן כי עצם השימוש במטאפורה עצמה אינו מעיד על משמעותה ומשקלה. היא יכולה להיות מעין 'קישוט' להמחשה, ויכולה לשמש אבן יסוד לרעיון מרכזי. אופן השימוש בה, ההקשר שבו היא מופיעה וכיצד, אם בכלל, היא נקשרת למונחים

26. ראה N. Quinn, 'The Cultural Basis of Metaphor', in J.W. Fernandez (ed.), *Beyond Metaphor: The Theory of Tropes in Anthropology*, Stanford 1991, pp. 56–93. לשימוש של

פאולוס במטאפורות ראה פינלן, מטאפורות פולחניות; E. Konsmo, *The Pauline Metaphors of the Holy Spirit*, New York 2010

27. על המבנה ודרך פעולתן של מטאפורות ראה Z. Kövecses, *Metaphor: A Practical Introduction*, New York 2002, pp. 4–11, 324, 329. לדוגמה לאופן שבו הקורבן משמש מטאפורה פולחנית,

מבלי לעקור את המשמעות הפולחנית המקורית החיובית, ראה J. Klawans, 'Interpreting the Last Supper: Sacrifice, Anti-Spiritualization and Anti-Sacrifice', *NTS* 48 (2002), pp. 1–17. למסקנה דומה ביחס לפאולוס, אם כי ללא ראיות ונימוקים, ראה קונצלמן, קורינתים,

עמ' 77.

אחרים, הם שיעידו על משמעותה.²⁸ ההגדרה של מטאפורה משמעותית להמשך דיוננו, שכן גם במגילות קומראן נפגוש תופעה דומה של מטאפורות המעבירות את מושגי הקדושה והפולחן לתחום חיי הקהילה והחברה. אכן לתחום המקדש שייכים מגוון מונחים ומושגים המאפשרים לדמיין קדושה הן מבחינה מושגית והן מבחינה מעשית (הטקסים לפרטיהם), ואילו מונחים הקשורים לקהילה וחברה יש בהם על פי רוב אופי של חולין ושגרה.

אשר למטאפורות הפולחניות של פאולוס, מסקנתי היא כי עצם מניפת השימושים המגוונת שלו בהן מעידה שאין הוא רואה את הקהילה וזהה לחלוטין עם המקדש. לכן המטאפורה של קהילה כמקדש אינה מרוקנת מתוכן את המקדש המקורי בירושלים – שעדיין עמד על מכונו בימי פאולוס – ואת עבודת הקורבנות בו, ואין היא הופכת אותם לבלתי רלוונטיים.²⁹ נראה שהמקדש הוא אחת מן המטאפורות שפאולוס משתמש בהן כדי להפוך את מושג הקהילה מחול לקודש, כאמצעי רטורי ואולי גם פרשני: בכך הוא מחיל על הקהילה הנוצרית תכונה מרכזית של המקדש – היותו מקום ששורה בו קדושת האל; הוא עושה זאת למטרות רטוריות פונקציונליות וממוקדות, כלומר כדי לעודד התנהגות 'בקדושה'.³⁰ לעומת זאת, באיגרות אל האפסים והראשונה של פטרוס מצויות מטאפורות מקדשיות מעמיקות יותר ובעלות ממשות רבה יותר. באיגרת אל האפסים יש התייחסות אל המקדש כמבנה המיוסד על ישו המשמש אבן פינה, והאיגרת הראשונה של פטרוס קושרת את המאמינים לכהונה ולקורבנות, ולא רק למקדש או לבית. בהמשך אשוב ואדון במאפיינים משותפים להן עם המטאפורות המקדשיות בסרך היחד.

ג. סרך היחד ופלורילגיום

ביטויים המדמים את הקהילה הדתית או את הכת למקדש מצויים בשלושה קטעים בסרך היחד. אנסה להראות שלקטע המפורסם המזכיר "מקדש אדם", בחיבור המכונה במחקר 4Q174 Florilegium (להלן פלורילגיום), ששירדן בפירוט להלן, יש תכונות

28. ראה G. Lakoff and M. Johnson, *Metaphors We Live By*, Chicago and London 1980.

29. וזאת בניגוד למסקנה הרווחת כי שכירת האל סרה מן המקדש ועברה לקהילה הנוצרית, כגון גרטנר, מקדש וקהילה, עמ' 58; קלינצינג, פולחן, עמ' 171; M. Newton, *The Concept of Purity at Qumran in the Letters of Paul*, Cambridge 1985, pp. 54–55, 58–60. וראה לעיל הערות 4–5.

30. פאולוס משתמש בשלושים פעם בכינוי 'קדושים' (ἅγιοι) לכל הנוצרים כולם, ועל פי רוב אינו מפרט במה נתקדשו. זהו אמצעי ליצירת זהות ואחדות בין המאמינים, שאין לו קשר ישיר לדיומי המקדש. ראה P. Trebilco, *Self-Designations and Group Identity in the New Testament*, Cambridge 2012, pp. 128–137. כינויים אלו הם חלק משיטתו של פאולוס להעצים את הקהילה הנוצרית ולהקנות לחברים בה זהות משותפת ייחודית. ראה דאן, התאולוגיה של פאולוס, עמ' 533–564, 598–593.

משותפות עם אותם קטעים. אבחן את השימוש במוטיבים מקדשיים ופולחניים בקטעים אלה, על מרכיביהם ומטרותיהם, ואפתח בציטוט הכתבים עצמם:³¹

ליסד מוסד אמת לישראל ליחד ברית עולם. לכפר לכל המתנדבים לקודש באהרן ולבית האמת בישראל והנלוים אליהם ליחד ולריב ולמשפט (סה"י ה 5–6).

בהיות אלה בישראל נכונה (ה)עצת היחד באמת (ל) למטעת עולם, בית קודש לישראל וסוד קודש קודשים לאהרן, עדי אמת למשפט וב(י)חירי רצון לכפר בעד הארצ ולהשב לרשעים גמולם (שם ח 6–7).

מעון קודש קודשים לאהרן בדעת כולם לברית משפט ולקריב ריח ניחוח ובית תמים ואמת בישראל להקים ברית לחו(ק)ת עולם והיו לרצון לכפר בעד הארץ ולחרוץ משפט רשעה (שם ח 8–10).³² בעת ההיא יבדילו אנשי היחד בית קודש לאהרון ולהיחד קודש קודשים ובית יחד לישראל ההולכים בתמים (שם ט 5–6).

ליסוד רוח קודש לאמת עולם לכפר על אשמת פשע ומעל חטאת ולרצון לארצ מבשר עולות ומחלבי זבחותרומת שפתים למשפט כניחוח צדק ותמים דרך כנרכת מנחת רצון (שם ט 3–5).

ויואמר לבנות לוא מקדש אדם להיות מקטירים בוא לוא לפניו מעשי תורה (7–6+21+2+174Q4; ויש גורסים כאן: מעשי תורה, וראה להלן).

ליכט כינה את הקטעים הללו מסרך היחד 'סיסמות בית קודש'.³³ לפני ניתוח פרטי המונחים המקדשיים ומשמעותם, יש לשים לב לשני מאפיינים מרכזיים וחשובים. ראשית, בסרך היחד המילה 'מקדש' איננה נזכרת כלל. המונחים האחרים הרומזים למקדש או לכל הפחות לקדושה קשורים לשורש קד"ש ויוצרים הרמז למקדש – בית קודש, מעון/סוד קודש קודשים לאהרן. הימנעות זו ודאי מכוונת, ותידון בהמשך. הביטוי המוקשה 'מקדש אדם' בפלורילגיוס, שיידון להלן, מדגיש את העדר המונח המפורש 'מקדש' בסרך היחד.³⁴ שנית, יש להפריד בין שני החלקים המרכיבים את

31. לציטוטים מסרך היחד (1QS), עמודות ה, ח, ט, ראה קימרון, מגילות, א, עמ' 218, 224, 226. ההפניות לסרך היחד ממערה זו יובאו לשם קיצור בצורה סה"י, ולברית דמשק מן הגניזה (CD) בצורה ב"ד. לפלורילגיוס (שקימרון מכנה אותו 'פשר על אחרית הימים א'), ראה קימרון, מגילות, ב, עמ' 289. קימרון (שם, עמ' 287) אימץ את דעתה של שטוירל שגם הקטע המסומן 4Q177 ('פשר על אחרית הימים ב') שייך לאותו החיבור.

32. המילים 'והיו [...] רשעה' נכתבו כתוספות מעל השורה וחסרות ב-4Q^c 17 ב 19–17. הציטוטים מקטעי סרך היחד ממערה 4 אף הם על פי קימרון, מגילות, א, עמ' 225, 227.

33. ליכט, מגילת הסרכים, עמ' 170–172. על כמה מן המאפיינים המבניים המשותפים לפסקאות אלה עמד קלינצינג, פולחן, עמ' 50–74.

34. צ'ארלסוורת' וסטראון הציעו לקרוא 'מקדש' ב-4Q^c 1 ג 1 במקום 'יבדלו' לקדש בתוך עצת אנשי היחד' (סה"י ח 11; קטע שאינו נדון כאן): J.H. Charlesworth and B.A. Strawn, 'Reflections on the Text of Serakh ha-Yahad Found in Cave IV', RQ 17 (1996), pp. 403–435,

הפסקאות האלה: בכל אחת משלוש הסיסמאות בסרך היחד אנו מוצאים מונחים מקדשיים ('בית', 'מעון', 'יסוד' ואף ובפלורליגיום כאמור 'מקדש') המכוונים למקום או לישות מפורטת, כשמצורת אליהם הפרדה בין ישראל לאהרן, ואחריהם מפורטים תפקודים (פונקציות) מקדשיים: לכפר בעד הארץ, להקריב ריח ניחוח, לכפר על אשמת פשע ומעל במקום עולה וזבח.³⁵ כעת אנתח את הזיקה בין המונח המקדשי לתפקודו והאופן שבו אלו וגם אלו רומזים למקדש ולקורבנות, וזאת על מנת להבין את משמעותן ותפקידן של "סיסמאות" אלו, ולשם כך נייעזר בטבלה הבאה:

תפקודים מקדשיים	מונחים מקדשיים	טקסט
ליחד ברית עולם לכפר	לכל המתנדבים לקודש באהרן ולבית האמת בישראל	סה"ה 5-6
לכפר בעד הארץ	בית קודש לישראל וסוד קודש קודשים לאהרן	סה"ה ח 6-7
ובדעת כולם לברית משפט ולקריב ריח ניחוח והיו לרצון לכפר בעד הארץ	מעון קודש קודשים לאהרן ובית תמים ואמת בישראל	סה"ה ח 8-10
לכפר על אשמת פשע ומעל חטאת ולרצון לארץ מבשר עולות ומחלבי זבחותרומת שפתים למשפט כניחוח צדק ותמים דרך כנדבת מנחת רצון		סה"ה ט 3-5
	בית קודש לאהרון להיחד קודש קודשים ובית יחד לישראל ³⁶	סה"ה ט 5-6
להיות מקטירים בוא לוא לפניו מעשי תורה	מקדש אדם	4Q1741+2+21 6-7

³⁵ esp. 426-427. ואולם איש מן המהדירים האחרים לא גרס כך (וראה קימרון, מגילות, א, עמ' 225), מה גם שהתחביר של הקריאה שהם מציעים אינו סביר. בין המינוח והתפקוד בסה"ה י 3-6 חוצצות המילים 'בעת היא' (ט 5), מהן אפשר להסיק שמדובר בנושא חדש, ולפניהן מופיע סימן הסופר של מעין > בין שורות 5-6. קימרון, מגילות, א, עמ' 226, סימן את סימן הסופר בנקודתיים, וראה בדברי המבוא, שם, עמ' כח; נראה שאלו סימני סופרים שנוספו עם ההעתקה או לאחריה; וראה E. Tov, *Scribal Practices and Approaches Reflected in the Texts Found in the Judean Desert*, Leiden 2004, p. 169. ואולם, בעותק המגילה 4QS^d 6 אין רווח יוצא דופן בין המילים 'רצון' ו'בעת היא', והן נכתבו ברצף. מכיוון שבסיסמאות 'בית קודש' הקודמות נכרכים יחדיו המונח והתפקוד, סביר להציע שהמונח המקדשי כאן כרוך בתפקוד באופן הפוך לסיסמאות הקודמות. השאלה האם וכיצד נוצרה הפרדה בין שני חלקים אלה היא נושא לבירור נפרד.

³⁶ 4QS^d 6-7 גורס: 'בית אהרן לקודש לכל עדת ישראל [ליחד לישראל ההולכים בתמים]. משמע, 'קודש הקודשים' נשמט.

1. בית, מעון סוד, וכפרה

נפתח בבסיסים של המונחים שאת רובם שעל פניו אפשר לכנותם מקדשיים: 'בית', 'מעון' ו'סוד'. אלו אינם מושגים מקדשיים מובהקים. 'בית' נזכר בכל ארבעת המקרים בסרך היחד, ועל כן הוא מונח יסוד להבנת הזיקה בין הכת למקדש כאן. 'בית' משמש לעתים במקרא ובמגילות כמילה נרדפת למקדש, אך מובן שאין זו משמעותו הראשונית והעיקרית. משמעות המילה מבנה באשר הוא.³⁷ במגילות הכיתתיות יש ל'בית' מובן חברתי-קהילתי, בין שמדובר בעדת קומראן ובין שמדובר ביריביה-אויביה: 'בית יהודה' (ב"ד 11; פשר חבקוק ח 1), 'בית נאמן' (ב"ד ג 19), 'בית התורה' (ב"ד כ 10, 13); ולעומתם: 'בית אבשלום' (פשר חבקוק ה 9), 'שני בתי ישראל... אפרים מעל יהודה' (ב"ד ז 12). 'בית' הוא אפוא כינוי לקבוצה באשר היא, כגון 'בית פלג' (ב"ד כ 22), ואף תת-קבוצה – 'בית מעמדו' (סה"י ב 22–23).³⁸ שימוש במונח 'בית' בהקשר של קד"ש וכפ"ר יוצר ככל משמעות של קהילה ומקדש.

על פי רוב 'מעון' אינו משמש בלשון המקרא וקומראן כשם נרדף למקדש; משמעות אחרונה זו אופיינית דווקא ללשון חכמים.³⁹ במגילות 'מעון' מכוון למעונו של האל באופן כללי (כגון בשמים),⁴⁰ והוא בא בסמיכות ל'קודש'.⁴¹ יש אפוא זיקה בין המונח 'מעון' לשכינת קדושת האל. ייחוס מעון קודש הקודשים לאהרן דווקא, מלמד שכאן לא מדובר במעון האל באותו מובן, אך נוצרת זיקה הדוקה בין אהרן לבין האל, שמתחזקת לנוכח אפיון המעון כקודש קודשים.

'סוד', הנזכר בנוגע לקודש קודשים לאהרן, הוא מונח מרכזי במגילות הכיתתיות, ומשמעו קבוצת אנשים (כגון 'סוד שוא ועדת בליעל'⁴²) ומשמש שם נרדף ליחד,⁴³

37. ליכט, מגילת הסרכים, עמ' 171, ראה בבית סמל לליכודה הרעיוני של החבורה. על בית כמקדש ראה פלורילגיום 2, א, 3, 10; מקצת מעשי התורה ב 68; מגילת המקדש כט 3, ל 4, נא 14; 4Q390 2 i 2; 4Q365 Reworked Pentateuch^c 23 6 8; וראה גם קלינצינג, פולחן, עמ' 77–78.

38. על מטאפורות הבית והיסוד והאופן שבו הן תרמו להגדרת זהותה העצמית של הכת ראה מאייר, סימבוליזם, בייחוד עמ' 55–66.

39. בלשון המקרא המעון הוא משכנו של האל, ככל הנראה בשמים (דברים כו 15; תהלים סח 6; דברי הימים ב לו 15; ליכט, מגילת הסרכים, עמ' 180), אך צירוף המילים 'בית' ו'מעון' מכוון למקדש ('אהבתי מעון ביתך' תהלים כו 8). לספרות חז"ל ראה למשל משנה כריתות א, ז, ו, ג; משנה כתובות ב, ט.

40. 'מעון חוקו' (סה"י י 1), 'מעון כבוד' (שם י 3), 'מעון כבודכה' (הודיות כד 11). המעון הוא מקום משכנם של המלאכים 4Q403 ShirShabb^d 2, 4–6; 4Q400 ShirShabb^b 2, 13; 4Q287Ber^b 2, 13.

41. 'מעון קודש רום וכבוד' (סה"י י 12), 'כמלאך פנים במעון קודש' (סרך הברכות ד 25), 'מעון קודשכה' (מגילת המלחמה יב 2), 'מעון קודש' (הודיות כ 2).

42. הודיות י 22. והשווה 'מעדת [שוא] ומסוד חמס' (שם, יד 5). במקומות אחרים משמעו רו, כגון 'סוד פלאיכה ברוח קודשכה' (הודיות כ 12), 'סוד אמת/אמתכה' (הודיות יג 26; יט 9).

43. 'סוד היחד' (סה"י ו 19), 'סוד אנשים' (ב"ד יד 10), 'סוד עם' (ב"ד יט 35), ואולי גם 'דרך סוד [היחד]' 4Q259S^c 3 17–18.

וכן בסמיכות לקודש.⁴⁴ נראה שמשמעה דומה בחלק מן המקרים לפחות ל'יסוד', שהוא הגוף החברתי של הקבוצה, בהתבסס על הפסוק 'הנני יסד בציון אבן, אבן בחן פנת יקרת מוסד מוסד, המאמין לא יחיש' (ישעיה כח 16 המצוטט בשה"י ח 7).⁴⁵ אם כך, סוד קודש קודשים לאהרן, בדומה לבית, הופך את הקבוצה למקודשת. לסיכומה של בחינת המונחים כולה – 'בית', 'מעון' ו'סוד' – אפשר לקבוע שהם רומזים לעיתים למקדש ולעיתים לקבוצה עצמה, ונראה שכפל משמעות זה מכוון. מיד לאחר אותם מונחים לקבוצה עם רמיזה למקדש באה תמיד חלוקה לשתי קבוצות – אהרן וישראל, כשלרוב אהרן קודם לישראל. הבחנה זו אופיינית לסרך היחד גם בתקנות ובמשפטים, וגם למגילות כיתתיות אחרות.⁴⁶ היא מדמה אצל הקורא מדרג בין ישראלים לכוהנים הלקוחה מתחום המקדש ומקנה למינוח את אופיו המקדשי-פולחני. על כך נוסף עוד מרכיב והוא השימוש בתואר 'קודש' או 'קודש קודשים'. הצירוף של בית או מעון עם התואר המקדש הוא שיוצר אצל הקורא את תמונת המקדש בלי שהדבר נאמר במפורש. תואר הקודש מצורף תמיד לאהרן דווקא, ובמקרה שהוא מיוחס לישראל (שה"י ח 6–7), מעלתו של אהרן גבוהה יותר – קודש קודשים, ובכך נשמר המדרג, כשהבכורה לאהרן.⁴⁷ החלוקה בין קודש לקודש קודשים מקורה בתורת הכהונה וביחזקאל (שמות כט 37; ויקרא ב 3; במדבר יח 9; יחזקאל מח 12), ואחריתה בהלכות חז"ל ('קדשי קדשים'// 'קדשים קלים' של ישראל יש חלק באחרונים, כגון משנה זבחים ה, א–ט), אולם כאן היא יוצאת מידי פשוטה וממילא

44. כגון: 'בעצת קודש וכני סוד עולמים' (שה"י ב 25), 'יניחילם בגורל קודשים ועם בני שמים חבר סודם לעצת היחד וסוד מבנית קודש למטעת עולם' (שה"י יא 8).

45. 'יסודי הברית' (ב"ד י 6), 'יסוד היחד' (שה"י ז 17; ח 18), 'יסודות עדת הקודש' (סרך העדה א 12). ליכט, מגילת הסרכים, עמ' 179, 229–231, מזהה סוד עם יסוד ומפרשו כחבורה או קהילה; וראה הנ"ל, מגילת ההודיות, ירושלים תשי"ז, עמ' 123, 249. על השורש יס"ד (ליסד, מוסד, סוד) ראה שה"י ה 5–6, ח 6–7, ט 3–5; קיסטר, השורש נד"ב, עמ' 122; הנ"ל, אוצר מילים וסגנון, עמ' 160–165; H. Muszyński, *Fundament, Bild und Metapher in den Handschriften aus Qumran: Studie zur Vorgeschichte des ntl. Begriffs ΘΕΜΕΛΙΟΣ*, Rome 1975. וראה גם 'סוד מבנית קודש למטעת עולם' (שה"י יא 8) וכן 'סוד בשר, חבר סודם' (שם 7, 9).

46. על ההבחנה בין בני אהרן לישראל במגילות ראה למשל 'ויצמח מישראל ומאהרן שורש מטעת' (ב"ד א 7; שה"י ה 21–22). היא נזכרת גם בפלורילגיום (4Q174 ח 2; קימרון, מגילות, ב, עמ' 290). וראה C. Hempel, 'The Sons of Aaron in the Dead Sea Scrolls', in A. Hilhorst (ed.), *Flores Florentino: Dead Sea Scrolls and Other Early Jewish Studies in Honor of Florentino García Martínez*, Leiden 2007, pp. 207–224.

47. אמנם דומה כי בעיני סופר שה"י ט 5–6 אהרן אשר בַּיַחַד מהווים הן בית קודש והן קודש קודשים, וישראל אשר בַּיַחַד הם 'בית' בלבד. ואולם הכפילות בין קודש לקודש קודשים, ושרוב המונח 'יחד' למושגי הקודש מלמדים כי ייתכן שנפל כאן שיבוש. מכל מקום, במקבילה ב-4QS^d ז 6–7 (שככל הנראה משקפת גרסה קדומה יותר) אהרן הם קודש, ואילו ישראל די להם בכך שהם הולכים בתמים. לסברה בדבר קרמותם של כמה מן הנוסחים בעותקים של סרך היחד 4QS^{bde} ראה S. Metso, *The Textual Development of the Qumran Community Rule*, Leiden 1997.

החלוקה איננה מוחלטת אלא יחסית: פעמים שאהרן הם קודש (וישראל הם 'בית' ותו לא), ופעמים קודש קודשים (וישראל קודש).
 נעבור כעת לתפקודים המקדשיים. בסרך היחד כולם עוסקים בכפרה. זהו מונח פולחני מובהק, ובתורת הכהונה דם הקורבן מכפר בעקבות החטאים. בשניים מן הקטעים בסרך היחד הלשון היא 'לכפר בעד הארץ'. נוסף עליהם, בסה"י ט 3–5 הלשון הפולחנית ארוכה ומפורטת, אך היא כוללת גם את המילים 'לכפר... לארץ', אלא שביניהן מפרידות התיבות 'על אשמת פשע ומעל חטאת ולרצון'. דומה שלא נפל כאן שיבוש (המקבילה ב-4Q^d ז 4–6 כמעט זהה), ומכאן שהמילה 'לארץ' שלכאורה מיותרת וחסרת פשר, היא חשובה ומלמדת על המשכיות של סיסמת הכפרה בעד הארץ בשני הקטעים הקודמים. כלומר, הסיסמה הקושרת משפט, ניחוח צדק ותרומת שפתיים לעולות וזבחים אינה אלא פירוט כיצד חברי היחד מכפרים בעד הארץ. אמנם בסה"י ה 5–6 מופיע הפועל 'לכפר' ללא ארץ, סמוך לקודש באהרן ובית האמת בישראל, ושם הכפרה היא לכל המתנדבים והנלווים עליהם.⁴⁸ וראוי לזכור כי רעיון כפרתם של חברי הכת על חטאים נפוץ מאוד, הן בסרך היחד ובהודיות, והן בכרית דמשק ובחיבורים אחרים.⁴⁹

2. לכפר בעד הארץ

רעיון הכפרה 'בעד הארץ' בסרך היחד מוקשה. השורש כפ"ר בא בצירוף מילת היחס 'בעד' פעמים מספר בתורת הכהונה.⁵⁰ הכפרה היא בעד אדם או בעד העם כולו, כגון בעבודת יום הכיפורים. כאשר הכפרה נקשרת למקום ולא לאדם, אזי היא מתבצעת במקום הקדוש (ויקרא ו 23; טז 17, 27, 20), כלומר כפרה בקודש איננה בעבור הקודש עצמו, מלבד יוצא דופן אחד – 'וכלה מכפר את הקודש' (ויקרא טז 20). מכל מקום, בתורת הכהונה הארץ עצמה איננה נקשרת למעשים פולחניים. אם כך מדוע מצאו לנכון אנשי היחד לכפר בעדה?

דומה כי בסרך היחד מצויה הרחבה של התפיסה בדבר טומאתה של הארץ. רעיון זה נזכר למשל ביחזקאל כב 24. אפשר שייסודו במדבר לה 33–34, שם נאמר כי הארץ שבה שוכן ה' תטמא אם יילקח כופר על מעשה רצח ולא יכופר לדם שנשפך בה. אף ייתכן שרעיון הכפרה בעד הארץ מתבסס על האזהרה בויקרא יח 24–28 על כך שהארץ נטמאת מחטאים ותועבות ('ותטמא הארץ ואפקוד עונה עליה ותקא

48. במקבילה ב-4Q^b ט 4–5 חסר הפועל 'כפר' והלשון היא 'ליסד [מסד] אמת לישראל ליחד לכל המתנדב לקדש באהרן ובית אמת לישראל'. ייתכן שהוא נוסף בעותק של 1Q^s כאשרגרה מן הלשון בסה"י ח-ט.

49. למשל: 'לרצות עוון בעושי משפט' (סה"י ח 3); רגב, כיתיתות, עמ' 73–80; M.A. Jason, *Repentance at Qumran: The Penitential Framework of Religious Experience in the Dead Sea Scrolls*, Minneapolis 2015

50. 'בעד' משמע 'בעבור'. ראה שמות לב 30; ויקרא ט 7; טז 6, 11, 17, 24; יחזקאל מה 17, 22; J. Milgrom, *Leviticus 1–16* (AB 3), New York 1991, pp. 255–261, 1079–1084

הארץ את יושביה', שם, 25), וההקשר הוא של עריות. טומאה זו עלולה להביא לידי כך שהארץ תקיא את עם ישראל כפי שהקיא את הגויים שקדמו להם.⁵¹ הדים לרעיון טומאת הארץ אנו מוצאים בספרות הלא כיתתית במגילות. ביובלים שפרכת דם מטמאת את הארץ, ובמזמור החיצוני 4Q381 הארץ הייתה לנידת טומאה בשל תועבות הגויים.⁵² הרעיון מפותח גם במגילות הכיתתיות. בפשר המכונה Testimonia טומאת הארץ מיוחסת ככל הנראה לחשמונאים האחרונים [ועשו חנופה] בֶּאֱרָצָה וְנִאֲצָה גְדוּלָה כְּמִלֵּם.⁵³ מעניין לציין שבפשרים 'הארץ' פירושה ערי יהודה או ארץ יהודה.⁵⁴ ואמנם בכרית דמשק 'ארץ יהודה' היא המקום שממנו יצאו 'שבי ישראל', משמע שהיא נתפסת כמקום החטא (ב"ד 3; ו 5). בב"ד ה 20–21 הארץ בכללה נתפסת כחברה ושוממה מחמת פועלם של 'מסיגי הגבול' שהתעו את ישראל. נוכל אפוא לפרש כי בעבור אנשי היחד הארץ טמאה עקב חטאים שנעשו בה, בעיקר חטאים מוסריים, בין היתר בשל מעשיהם של ישראל, 'אנשי הבליעל' שאינם חברים ביחד. אם לא תכופר חטאתם אפשר שכל יושביה ייענשו בגלות והשמדה. אם נניח שהארץ (אם ארץ ישראל המקראית ואם 'ארץ יהודה' המיושבת ביהודים או נשלטת בידי החשמונאים) אינה נחלת חברי הכת בלבד, אזי הכפרה בעד הארץ נועדה להגן גם על כלל ישראל, ולא רק על חברי היחד.⁵⁵ האם בכך כיוונו אנשי היחד להחיש

51. הפועל טמ"א נזכר בפסוקים אלה חמש פעמים ו'תועבות' פעמיים. לטומאת הארץ בשל חטאים מיניים במה שמכונה 'אסכולת הקדושה' (H) ובכלל, ראה J. Milgrom, *Leviticus 17–22* (AB 3A), New York 2000, pp. 1572–1573. ב"י שורץ, תורת הקדושה: עיונים בחוקה הכוהנית שבתורה, ירושלים תשנ"ט, עמ' 235, מעיר כי יש כאן הרחבה של תפיסת תגובת הקודש למגע עם הטומאה. על התועבה כטומאה, ועל הרחבת הקדושה למשפט החברתי והחלתה על הארץ באסכולת הקדושה, ראה י' קנוהל, מקדש הרממה: עיון ברובדי היצירה הכוהנית שבתורה, ירושלים תשנ"ג, עמ' 169–180. על הרחבת קדושת המקדש לכל ארץ ישראל בשל שכירת האל בה, והררישה לשמור על טהרתה, ראה J. Joosten, *People and Land in the Holiness*, Code, Leiden 1996, pp. 176–180. דומה שהתפיסה של הארץ המקיאה את החוטאים מאומצת בפשר ישעיהו ב ב 1: 'לאחרית הימים לחובת הארץ מפני החרב והרעב', ובהמשך הקטע מדובר בחורבן שיבוא על ערת אנשי הלצון אשר בירושלים. לעומת זאת, בכרית דמשק הכת מבטיחה את עתיד הארץ: 'ובכולם הקים לו קריאי שם למען התיר פליטה לארץ' (ב"ד ב 11). עם זאת, גרנט, כפרה, עמ' 66, סבור שעונשם של הרשעים הוא המביא כפרה לארץ, ואין הרברים נראים, כי אם כך לחברי היחד עצמם, הנדרשים לכפר, אין שום תפקיד.
52. יובלים כא 19 (והנוסח מקומראן 2 19 4Q221); 2 69 4Q381.
53. 28–29 Testimonia 4Q175 (וראה קימרון, מגילות, ב, עמ' 72, שורה 14). על חנ"ף כטומאה ראה במדבר לה 33.
54. פשר חבקוק יב 9; פשר צפניה (1Q15) 5.
55. ראשיתה של הכפרה בעד הארץ ככל הנראה במגילה החיצונית לבראשית (י 13), שם נח מכפר על כל הארץ בקורבנות הנשרפים כליל בטרם צאתו מהתיבה: 'ועל כול ארעא כולהא כפרת'. ראה D. Machiela, *The Dead Sea Genesis Apocryphon: A New Text and Translation*, with Introduction and Special Treatment of Columns 13–17, Boston 2009, p. 52. גם ביובלים ו 2 נח מכפר בקורבן על 'חטאת הארץ', אולם כנה ורמן, ספר היובלים: מבוא וטרגום

את גאולתם של ישראל ואת התקוות המשיחיות שאותן הם פירטו בחיבורים רבים ובכלל זה בסרך העדה לאחרית הימים? האם ביקשו למנוע את גירוש בני ישראל החוטאים מעל אדמתם אף על פי שהם מצויים בעידן 'קץ הרשעה'? זוהי תפיסה בלתי כיתתית בעליל, הנוגדת את העוינות והבדלנות של אנשי היחד כלפי 'אנשי העוול' ואת הציפיה שהם ייענשו מידי שמים.⁵⁶

שמא אפשר לפרש את תפיסתם של אנשי היחד את הארץ בפסקאות אלו באופן שונה לחלוטין. הארץ איננה נתפסת כנחלת כלל עם ישראל (שייתכן שכבר איבד את זכותו עליה בגלל חטאיו, כפי שנאמר בברית דמשק) או ארץ ישראל כולה, אלא היא המרחב הכיתתי. זוהי הארץ שבה יושבים אנשי היחד (ולא 'ארץ דמשק' כנאמר בברית דמשק). אם כך, הכפרה בעד הארץ נועדה למנוע אך ורק את הקאתם/גלותם של אנשי היחד מנחלתם. עליהם לכפר על חטאיהם ולשמור על משפט ומוסר כדי להמשיך ולחיות באותו מקום. ואמנם סכנת הגלות מהדהדת בפשרים כחוויה קיומית של אנשי היחד, בייחוד נוכח רדיפת 'הכוהן הרשע' אחר 'מורה הצדק' (כגון פשר חבקוק יא 6).

מעניין כי במקומות אחרים בסרך היחד אנו מוצאים שהארץ היא מרחב הקיום של היחד: מטרת הכת היא 'ולעשות אמת וצדקה ומשפט בארץ' (סה"א 5–6, בעקבות ירמיה ט 23). ואף בסמוך לאחת מסיסמאות 'בית הקודש' נאמר שמטרת היחד היא 'לשמור אמונה בארץ' (ח 3).⁵⁷

ואולם המשמעות הגאוגרפית של 'הארץ' נותרה סתומה. למעשה יש דבר מה משותף ל'ארץ' ולמונחים המקדשיים בראשיתן של פסקאות 'בית הקודש' ודומיהן – המקום או המרחב. בכולן כאמור הנושא הוא 'בית' או 'מעון' של קודש. הללו לא רק רומזים למקדש, אלא קודם לכול לצמצומו המרחב הכיתתי ליחידת שטח מסוימת, ולו באופן סמלי.⁵⁸ אם כן היחד תופס את עצמו כיחידה מרחבית, כ'מקום', או אולי גם כיישוב,

ופירוש, ירושלים תשע"ה, עמ' 223, מפרשת שמדובר בכפרה על אנשי הארץ, ולא על הארץ עצמה.

56. ראה למשל קללתם של אלו שלא הצטרפו לברית היחד, סה"ב 5–18; על 'אנשי העוול' ראה שם, ה 1–2, 9–13. חשוב לציין כי לאחר הסיסמאות לכפר בעד הארץ מופיעה הקריאות 'ולהשב לרשעים גמולם' (סה"ח 6–7), 'ולחרון משפט רשעה' (שם ח 10), בעוד הכת היא 'חומת הבחן' (שם ח 7) שככל הנראה משמשת מפלט מן העונש לכלל העם. וראה ליכט, מגילת הסרכים, עמ' 175 על 'נכונותה של הכת לקחת חלק בהבאת הפורענות על הרשעים בעתיד'. אלא שלא מפורש מה היא עונשם, ושמה לא לגלותם ייחלו אנשי היחד, שמא יהיו לכך השלכות קשות על עדת קומראן (אמנם גלות היא העונש הצפוי לישראל בספרות הנבואה).

57. על סה"ח 3 וקטעים דומים ראה, M. Kister, 'Commentary to 4Q298', *JQR* 85 (1994), pp. 247–249.

58. ואין כוונתי שיש כאן התייחסות מרומזת לאתר בחורבת קומראן, שכן יש להניח שפעילות היחד לא הצטמצמה לאתר זה בלבד, ואף קדמה ליישוב בו. וראה א' רגב, 'כמה כתות היו בעדת קומראן? על ההבדלים בין היחד, ברית דמשק, האיסיים וחורבת קומראן', קתדרה 148 (תשע"ג), עמ' 36–40. זאת ועוד, מונחי מרחב ומקום במגילות הם על פי רוב חסרי משמעות גאוגרפית

וייתכן ש'ארץ' מכוונת בראש ובראשונה למרחב שלהם עצמם.⁵⁹ ולכן, כאמור, ייתכן שכפרתם בעד הארץ אינה אלא כפרה בעבור יישוביהם ו'מקומם' ותו לא.

3. תרומת שפתיים, משפט כניחוה צדק, ותמים דרך

בסה"י ח 8–10 המחברים אינם מסתפקים בתפקוד המקדשי הכללי של כפרה בעד הארץ, אלא הוא קורם עור וגידים לכדי פעולה פולחנית ברורה – 'ולקריב ריח ניחוה'. אין כאן קורבן של בשר, אש ועשן, אלא שימוש מטאפורי: המשפט, ההליכה בתמים ובאמת נתפסים כאילו האל רואה אותם רצויים וראויים בדומה לריח ניחוה העולה מן הקורבן. והרי זו מטאפורה דומה למטאפורות הפולחניות של פאולוס.⁶⁰ אישוש לפירוש זה מצוי בקטע הבא הגורס בבירור כי תמים דרך הוא מעין תחליף לקורבן. בסה"י ט 3–5 אנו מוצאים תפקוד מקדשי מפורט במיוחד במקום המילים 'לכפר בעד הארץ'. הלשון מליצית, ואותיות בכל"ם היוצרות את היחס או את הזיקה בין התיבות לבין חלקי המטאפורה (בין ה'מקור' ל'יעד'; ראה לעיל) פותחות עשר (!) מן המילים ומערפלות מאוד את היחס בין מרכיביה, ועל כן קשה לפרשה במדויק. הפסקה מכילה שלושה מרכיבים השלובים זה בזה: (א) הגדרת ערכים או מטרות כלליות של קדושה, כפרה וכו'; (ב) האמצעים הפולחניים שהכת באה למלא באופן אחר או 'רוחני'; (ג) התחליפים שהיא מציעה להם.

המטרות או הערכים הם: רוח קודש לאמת עולם; לכפר על אשמת פשע ומעל חטאת ולרצון לארץ.⁶¹ אפשר לראות כאן חזרות לצורך הדגשה: אשמת פשע, מעל וחטאת הן מילים נרדפות לחטא. לכפר ורצון נרדפות אף הן, שכן הכפרה מרצה את

G.J. Brooke, 'Room for Interpretation: An Analysis of Spatial Imagery in the Qumran Pesharim', in idem, *Reading the Dead Sea Scrolls: Essays in Method*, Atlanta 2013, pp. 137–150

59. על כך שכת היחד תופסת עצמה כ'מרחב' ראה A. Schofield, 'The Wilderness as Heterotopia in the Dead Sea Scrolls', in E. Mason et al. (eds.), *A Teacher for All Generations: Essays in Honor of James C. VanderKam*, Leiden 2012, pp. 469–490

60. האיגרת השנייה אל הקורינתים ב 14–16 (השווה אל האפסים 2; אל הפיליפים ד 18). לרקע הפולחני המקראי ראה J. Reumann, *Philippians* (AB 33B), New Haven and London 2008, pp. 712–713. על הניחוה, מקורו וסמליותו ראה להלן. המבנה התחבירי של הפסקה בסה"י ח 8–10 כולל הבחנה בין התפקודים של אהרן לאלו של ישראל (ובתוך כך יש הקבלה בין 'ברית משפט' ל'ברית חוקות עולם'), והקרבת ריח הניחוה מיוחסת לאהרן: (א) 'מעון קודש קודשים לאהרן בדעת כולם לברית משפט ולקריב (ריח) ניחוה'; (ב) 'ובית תמים ואמת בישראל להקים ברית לחוקות עולם'; ועל שניהם יחדיו נסוב (ג): 'והיו לרצון לכפר בעד הארץ ולחרון משפט רשעה'.

61. על הקשיים התחביריים בהבנת הפסקה ובתרגומה (בעיקר מכיוון שהחוקרים התמקדו באותיות היחס הנ"ל ולא במבנה הכולל שלה) ראה F. Schmidt, *How the Temple Thinks: Identity and Social Cohesion in Ancient Judaism*, trans. J. E. Crowley, Sheffield 2001, pp. 140–141

האל. אשר לאמצעים פולחניים והתחליפים להם, מחברי סה"י ט 3–5 מציגים שתי מערכות מקבילות:⁶² (א) בשר עולות וחלבי זבח מוחלפים בתרומת שפתיים (המונח 'תרומה', המתבסס על התרומה הניתנת לכוהן, הוא מטאפורה פולחנית – נתינה לאל), שמשמעה במגילות ברכה והודיה, ובאופן כללי ניתן להגדיר זאת תפילה;⁶³ (ב) משפט ותמים דרך מהווים תחליף לניחוח צדק, נדבת מנחת רצון.⁶⁴ מבחינה לשונית ההחלפה מתבצעת באמצעות כ"ף הדימוי – כניחוח צדק, כנדבת מנחת רצון.⁶⁵ 'ניחוח צדק' משמעו שלניחוח העולה מן הקורבן מתלווה צדק, בדומה ל'זבחי צדק', ומכל מקום האקט הפולחני-הטקסי, המקביל ל'נדבת מנחת רצון', נקשר להתנהגות אנושית ראויה.⁶⁶ השימוש בכ"ף הדימוי מלמד שהמחברים ראו בניחוח הקורבן ובמנחה סמל מרכזי המקנה משמעות דתית חדשה ומיוחדת לתרומת שפתיים, משפט ותמים דרך. מעצם הדימוי ניתן להסיק שעקרונות המחברים מעריכים את משמעותה הדתית של עבודת הקורבנות, והם מנסים להעתיקה לעשייה הדתית בתוך קהילתם. מובן שהם לא דחו את עצם המשמעות העקרונתית של עבודת קורבנות הבשר,

62. קשה להכריע היכן להפריד בין רצף המילים 'ומחלבי זבחתורמת שפתים למשפט כניחוח צדק'. ליכט, מגילת הסרכים, עמ' 189, כרך את 'למשפט' עם 'תרומת שפתים' כאילו התפילה 'תיחשב לזכות במשפטו של האל', אך הכיר בזרותו של פירושו כשהודה שאין עוד משפט בהקשר דומה. וכמוהו מרטינו וטיכלר, מגילות, עמ' 91: 'the offering of the lips in compliance with the decree'. אלא ש'משפט' מתקשר יפה יותר לצדק מאשר לתרומת שפתיים. הלמ"ד שבתחילת 'למשפט' אינה קושרת אותו בהכרח לתיבה שלפניו, כפי ש'לרצון לארץ' בפסקתנו הוא עניין חדש ולא חלק אינטגרלי מ'מעל חטאת' שלפניו (וכך גם 'ליסוד' בראשית הפסקה, בהנחה שהכוונה לשם עצם ולא לפועל, שלא כבסה"י ה 5), והשווה גם 'וישמעו הקטן לגדול למלאכה ולממון' (שם 2 ו 4QS^d, 5, קימרון, מגילות, א, עמ' 227, מסמן רווח כפול – בן שתי אותיות במקום בעותק אחת – בין המילים שפתים ולמשפט, ולכן אפשר להציע שהסופר ראה אותן כאילו היו שני עניינים שונים).

63. ל'תרומת שפתים' במשמעות זו ראה קיסטר, השורש נד"ב, עמ' 126. המ"ם מבטאת העדפה: 'מבשר עולות' ומחלבי זבח'. השווה האופן שבו השיר (או התפילה) תופס את מקום הקורבן בפסוק המקראי 'ויתב לה' משור פר מקן מפריס' (תהלים סט 32). בעותק 4QS^d 5–6 המילה 'מבשר' חסרה בשל קרע, ובהמשך הלשון היא 'וחלבי זבחים' (במקום 'ומחלבי זבח') ללא מ"ם המציינת החלפה או העדפה. כן נגרס שם 'וחלבי זבחים ותרומות ונדבת שפתים' כלומר זבחים ברכים במקום זבח יחיד, ותרומות תחת תרומת ביחיד. 'נדבת' נוסף כאן בנוגע לתפילה, אף שהוא נזכר גם בנוגע למנחת רצון. שמא ניתן לשער כי הלשון של 1QS מקורית מכיוון שהיא חסרה. וראה קיסטר, השורש נד"ב, עמ' 125 הערה 60.

64. קיסטר טען כי המילה 'משפט' כאן רומזת לסה"י ח 6 – 'עדי אמת למשפט' בהקשר של כפרה, ושם ח 9 'לברית משפט ולקריב ריח ניחוח'. ראה קיסטר, אוצר מילים וסגנון, עמ' 162.

65. כ"ף הדימוי הזאת אינה הכרחית. מחבר תהלים קמא 2 לא נקט אותה כשהציע את התפילה כתחליף לקטורת: 'תכון תפילתי קטרת לפניך משאת כפי מנחת ערב' (ולא: כמנחת ערב).

66. על 'זבחי צדק' (תהלים נא 21) ראה א' רגב, 'זבחי צדק: הביקור במקדש והבאת קרבן כחוויה דתית במזמורי תהלים', תרביץ עג (תשס"ד), עמ' 371–373.

שהרי הם ביססו עליה את משמעותן של המטאפורות הפולחניות,⁶⁷ אך לאמיתו של דבר הם לא התייחסו כלל לסוגיה זו.

בדרך מליצית זו מפורט כיצד הכפרה בעד הארץ מתבצעת כשתמים דרך ותרומת שפתיים תופסים את מקומם של עולה, זבח, מנחה וניחוח הקורבן (דומה שרק נסך חסר כאן). מעצם הפירוט של המוחלפים והתחליפים אין ללמוד בבירור האם לדעת המחברים בית המקדש ועבודת הקורבנות בירושלים עדיין לגיטימיים ועדיין מכפרים ליתר עם ישראל. עם זאת, מובן שהיזקקותם למערכת חלופית חדשנית זו מלמדת כי עבודת המקדש בזמן הנוכחי אינה מספקת אותם. הדברים מתבררים אך ורק ממגילות כיתתיות אחרות, שרבים סבורים שיש להן זיקה לסרך היחד. ממגילות אלו עולה שאנשי היחד ציפו למקדש ולקורבנות של ממש באחרית הימים, והטילו דופי במקדש החשמונאי עד כדי החרמתו, בין היתר בגלל טומאה מוסרית שדבקה ב'כוהן הרשע' וב'אנשי השחת'. מכאן יש להסיק שהתחליפים בסרך היחד אינם סופיים ומוחלטים המבטלים את עבודת הקורבנות מכאן ולעולם.⁶⁸ מצד אחד הם רק 'כמו' מנחה וניחוח, ויש הכרה בכך שמשמעותם הדתית מבוססת על עצם החשיבות שאנשי היחד מייחסים לקורבנות. אבל אף שהם זמניים ונובעים מנסיבות היסטוריות מיוחדות, ואולי אף מאילוצים דתיים ופוליטיים, בכל זאת הם תופסים את תפקידם ומהותם של עולות זבחים ומנחות בכך שהם מביאים לידי כפרה על חברי הכת. מכל מקום, זוהי תאולוגיה מחושבת ובנויה לתלפיות, והיא נוגעת לעניין מרכזי ביותר בעולמם הדתי של אנשי היחד.⁶⁹

67. לך שהקטע מציג את הקורבנות כדגם דתי חיובי, ומדובר בתחליפים זמניים, ראה J. Carmignac, 'L'utilité ou l'inutilité des Sacrifices Sanglants dans la "Règle de la Communauté" de Qumrán', *RB* 63 (1956), pp. 524–532.

68. סרך הברכות ג 1–2; ד 28, בהמשך מגילת הסרכים מרמות על תקוות המחברים לחדש את עבודת המקדש ובכלל זה ברכות לכוהן הגדול באחרית הימים המזכירות את עבודת הקורבנות ואת הנזר של הכוהן הגדול. הציפיות לשוב למקדש ולחדש את עבודת הקורבנות מצויות במגילת המלחמה ב 1–6. וראה רגב, מקדש טמא; רגב, כיתתיות, עמ' 95–132. בדומה לכך, לדעת מאייר, סימבוליות, עמ' 87, 103–106, בית קודש וקודש קודשים הם מטאפורות של קדושה, חלק ממכלול המטאפורות במגילות לקהילה, כגון 'יסוד' ו'שורש מטע', שנועדו לצרכים רטוריים ופולמוסיים, אך לא מורכב בתחליף (Ersatz) או העברה (Übertragung). המונחים המקודשים אינם מכוונים לתפוס את מקום המקדש באופן בלעדי אלא לבטא תחושה או זהות של אנשי קודש.

69. במגילות אחרות יש עדויות חלקיות לתפיסה זו של תרומת שפתיים, משפט ותמים דרך כתחליפים לקורבנות: העדפה תפילת צדיקים על זבח הרשעים מצויה בב"ד 20–21 (אם כי עצם השוואת התפילה להעלאת קורבנות או הקטרת קטורת נזכרת כבר בתהלים סט 31–32, קמא 2. וראה גם המזמור החיצוני, תהלים קנד: 'ואדם מפאר עליון ירצה כמיגש מנחה, כמקריב עתורים ובני בקר', בתוך 11QP^s יח 7–9; קימרון, מגילות, ב, עמ' 349). טקס שבו החבר הנענש נקרא לראות את עונשו מקביל לקורבנות חטאת ואשם מפורט במגילת ברית דמשק (4QD^a 7 I 15–17 // 4QD^a 11 I 1–3). והשווה 'זבחי אלוהים רוח נשברה' (תהלים נא 19).

4. מקדש אדם ומעשי תורה כמטאפורה פולחנית

קטע נוסף ובו מונח מקדשי ותפקוד מקדשי נזכרים כאמור זה לצד זה בחיבור המכונה במחקר פלורילגיום: 'ויאמר לבנות לוא מקדש אדם להיות מקטירים בוא לוא לפניו מעשי תורה' (4Q174 1+2+21 6-7; ויש גורסים: מעשי תורה, וראה להלן). הביטוי 'מקדש אדם' קשה ביותר ושנוי במחלוקת. האם זהו מקדש מעשה ידי אדם שייבנה לעתיד לבוא,⁷⁰ מקדש מעשה ידי אדם שנבנה בעבר (בימי בית ראשון),⁷¹ מקדש המורכב מבני אדם, כלומר קהילת חברי הכת כמקדש בנוסח פאולוס,⁷² או שמא מקדש אידאלי החוזר לימי אדם הראשון.⁷³ חלק ניכר מן החוקרים פירשו את משמעותו של 'מקדש אדם' לאור מונחים אחרים הנזכרים בחיבור זה: 'מקדש אדוני', 'הבית' שלא יבואו בו זרים, 'מקדש ישראל', 'הבית' שנבואת נתן לדויד בשמואל ב ז וכן ההתייחסויות לאחרית הימים בהמשך הקטע. לא אוכל לדון בכל אלה ואתמקד בזיקה בין המונח המקדשי לתפקוד המקדשי החלופי המוצע כאן ואבחן האם יש כאן זיקה בין מקדש לקהילה.

ייחודו של 'מקדש אדם' בפעילות המתרחשת בו: 'להיות מקטירים בוא לוא לפניו מעשי תורה/תודה'. תפקודים ומעשים פולחניים המתבצעים במקדש אינם נזכרים בזיקה למקדשים האחרים הנזכרים או נרמזים בפלורילגיום. עצם הפירוט של התפקוד המקדשי עשוי לרמז על כוונה מיוחדת. שמא אין מדובר במקדש מאבן שבו מוקרב בשר בעלי חיים (בניגוד לדעת המגדירים אותו מעשה ידי אדם, בניגוד ל'מקדש אדני כוננו יריך' הנזכר בשורה 3 של החיבור בעקבות שמות טו 17, הוא המקדש שייבנה על ידי האל באחרית הימים). לו היה זה מקדש של ממש, מדוע ראו המחברים צורך להזכיר הקטרה במקדש הזה, והרי הדבר מובן מאליה? ואמנם הפועל המופיע כאן, 'להקטיר', הוא פולחני-מקדשי טכני מובהק, ובניגוד לקטעים שבחנו בסרך היחד אין זה פועל שאפשר לייחס לו משמעות רוחנית כללית התלויה בעבודת הקורבנות באופן בלתי ישיר, כגון 'לכפר'. 'להקטיר' נוסך משמעות ברורה של עבודת הקורבנות.

70. ראה קלינצינג, פולחן, עמ' 82-83, 86; D. Flusser, 'Two Notes on the Midrash on 2 Sam; 86, 83-82', *IEJ* 9 (1959), pp. 99-109, esp. 102 vii.

71. ראה 83-91, pp. 'The Three Temples of 4 Q Florilegium', *RQ* 10 (1979), D.R. Schwartz. מ' קיסטר, 'עוללות מספרות קומראן', תרביץ נז (תשמ"ח), עמ' 320-321.

72. גרטנר, מקדש וקהילה, עמ' 34-35; ברוק, מדרש, עמ' 184-193 (והמחקרים המצוטטים בהערות 291-292 המסיקים שמדובר במקדש המורכב מבני אדם); ברוק, מקדש אדם, עמ' 288-291; דימנט, פלורילגיום, עמ' 179-182, 188-189, אם כי לדעתה מדובר בתחליף זמני; J.M. Baumgarten, 'The Exclusion of "Netinim" and Proselytes in 4QFlorilegium', *Studies in Qumran Law*, Leiden 1977, pp. 82-84.

73. ראה וייז, מקדש אדם, ושם סקירת מחקרים קודמים. וייז סבור שמקדש אדם זהו למקדש אדוני - המקדש האסכטולוגי באחרית הימים. הוא קשור לנחלת אדם (הראשון) בברית דמשק (ב"ד ג 29 ובפשר לתהלים לו 1-10; ג, 10-11) וזהו למקדש שייבנה ביום הבריה' במגילת המקדש לו 8-10. וכגון זה גם ברוק, מקדש אדם, עמ' 288-291.

אך מה מקטירים לפני האל במקדש (ה)אדם? יש מחלוקת בין החוקרים האם לגרוס 'מעשי תורה' או 'מעשי תודה'.⁷⁴ שיקולים אחדים מטים את הכף לטובת הקריאה 'מעשי תורה'. המונח 'מעשי תודה' אינו מוכר ממקום אחר במגילות; לעומת זאת, 'מעשי התורה' נזכרים כ'מקצת מעשי התורה', במגילה הקרויה במחקר על שם מונח זה, אשר פירושו חוקים שיש לשמור אותם. אם פרסומה של מגילה זו הוברר שפאולוס עשה שימוש דומה במונח $\xi\rho\gamma\omega\nu \nu\acute{o}\mu\omicron\upsilon$ (אל הגלטים ג 10).⁷⁵ מעשי תורה אלו אינם צריכים להיות מוגבלים לתחום הקורבנות גרידא, ויש להניח שהם נוגעים לכלל תחומי התורה.⁷⁶ אף השורש עש"ה + תורה שכיח בפשר חבקוק, בסרך היחד ובכרית דמשק, ו'עושי התורה' מזוהים עם היחד ואנשי ברית דמשק.⁷⁷

שיקולים פרשניים נוספים גורמים להעדיף את התורה מהתודה ולהציע שמדובר לא בתיאור ראי פשוט, אלא במטאפורה פולחנית, וזאת משום הזיקה המיוחדת בין הקטרת 'מעשי תורה' לבין 'מקדש אדם'. בהקטרת מעשי תודה – בין שהכוונה לקורבנות תודה ובין שהכוונה לקטורת – אין שום חידוש. אם זהו מקדש ארצי, 'מקדש אדם', יהיה זה מקדש ככל המקדשים. ואם הוא מקדש מטאפורי-רוחני הרי הוא מחקה את הקטרת קורבנות התודה באמצעות תודות, כלומר תפילות תודה, אבל

74. הקריאה 'תורה': J.M. Allegro, *Qumran Cave 4, I (4Q158–186)* (DJD 5), Oxford 1968, p. 53; דימנט, פלורילגיום, עמ' 160, על בסיס שיקולים פלאוגרפיים; קימרון, מגילות, ב, עמ' 289, גרס אף הוא רי"ש אך העיר: 'האות השלישית שחוקה וההבדל בין רי"ש לדל"ת אינו מובהק תמיד בכתב היד [...] בחרתי בקריאה תורה על פי דרך העברית שנמצאו בה צירופים של עש"י + תורה ולא נמצאו בה צירופים של עש"י + תודה'. דימנט שינתה את דעתה בהוצאה מחודשת של מאמרה, שם היא גם מפרטת את המושג תודה במגילות כקורבן תודה וכשירות ותשבחות. ראה D. Dimant, *History, Ideology and Bible Interpretation in the Dead Sea Scrolls*, Tübingen 2014, pp. 271–274

הקריאה 'תודה': ברוק, מדרש, עמ' 185, 187 (ופירש שאלו הם קורבנות, אך במשמעות מטאפורית); קלינצינג, פולחן, עמ' 84; J. Strugnell, 'Notes en marge du Volume V des "Discoveries in the Judaean Desert of Jordan"', RQ 7 (1970), p. 221 של סטרנגל אינו פילולוגי אלא יצירת התאמה לפועל 'מקטירים' (והוא כנראה מפרש מעשי תודה כקורבנות ממש); מרטינו וטיכלר, מגילות, עמ' 353; A. Steudel, *Der Midrasch zur Eschatologie aus der Qumrangemeinde (4QMidrEschat^{a-b})*, Leiden 1994, p. 44

75. מקצת מעשי התורה א 1-2; ג 27. יפה תורגם המונח באל הגלטים, מהדורת פ' דליטש, 'מעשי התורה'. וראה J.D.G. Dunn, '4QMMT and Galatians', NTS 43 (1997), pp. 147–53, esp. 150–151

76. לעומת זאת, וייז, מקדש אדם, עמ' 109–110, 131–132, ואחרים פירשו כי מעשי תורה מכוונים לחוקי הקורבנות. אך כפי שהעירה דימנט, פלורילגיום, עמ' 178 הערה 30, לו התכוונו המחברים לקורבנות גרידא, הם היו משתמשים במונחים פולחניים ברורים (והשווה סה"ט ט 3–5 שנדון לעיל).

77. דימנט, פלורילגיום, עמ' 179. ראה למשל 'עושי התורה' (פשר חבקוק ז 11 ועוד); 'לעשות ככל החוקים האלה להיחד לעדת קודש' (סה"ה ה 20); 'לעשות כפירוש התורה' (ב"ד ד 8; א 14).

אלו הרי התקיימו ממילא במקדש בירושלים. אלא ששמו המיוחד, המדגיש את חלקו של האדם במקדש עשוי לצפון בחובו ייחודיות ביחס לפעילות הפולחנית. לימוד או קיום מצוות התורה כפעילות אנושית מקודשת כעין תחליף או תוספת לפולחן של קורבנות הם בהחלט חידוש ראוי לציון ומתאימים להיחשב מאפיינים 'אדמיים' אלו. על כן יש התאמה בין התואר (ושמא זו מטאפורה) 'אדם' לבין הפעילות האנושית של 'מעשי תורה'. מעשי התורה המוקטרים במקדש האדם אינם בעלי היבט פולחני מובהק הנוגע לעבודת הקורבנות שכן תורה אינה דבר המתבצע במקדש דווקא, ומעשים הם דברים כללים בעלמא. אף שאין בידינו להכריע באופן מוחלט מה טיבו של 'מקדש אדם', שכן יש שיקולים לכאן ולכאן בפירושו של החיבור כולו, נראה לי כי מאפיינים אלה של הכינוי המיוחד למקדש ושל 'מעשי תורה' תואמים מקדש רוחני-מטאפורי.

חיוזק לכך יש בדמיון לסיסמאות 'בית קודש' בסרך היחד, שגם בהן יש כאמור מונחים מקדשיים ותפקודים מקדשיים. ואמנם המאפיינים המשותפים לפלורליגיוס ולסרך היחד רבים וחשובים מכפי שהבחינו בהם חוקרים קודמים. בסה"י ח 8-10 נזכר 'מעון קודש קודשים לאהרן ובית תמים ואמת בישראל', ובסמוך לו פועל מובהק המסמל את הקרבת הקורבן, 'ולקריב ריח ניחוח', המקביל ל'להיות מקטירים' בפלורליגיוס. אם בפלורליגיוס ההקטרה היא של מעשי תורה, בסה"י ח 8-10 הקרבת ריח הניחוח משמעה 'להקם ברית לחוקות עולם'. בשני המקרים המעון/בית או 'מקדש אדם' אמונים על שמירת התורה (ככל הנראה באופן הייחודי לכת היחד), ומעשיהם מדומים לעבודת המקדש.

אף לפסקה בסה"י ט 3-5, המציעה תרומת שפתיים ותמים דרך ב'בית קודש לאהרן' כתחליף לקורבנות, יש מבנה ומשמעות דומים לאלה שבפלורליגיוס, אם כי כאן נעדר פועל פולחני מובהק כגון קט"ר או קר"ב. גם כאן פעולות לא מקדשיות בקרב חברי היחד תופסות חלק מכריע מתפקידי המקדש.

ועוד נקודת השקה בין שני הקטעים הללו מסרך היחד למקדש אדם היא שבשניהם נזכר ניחוח ('ולקריב ריח ניחוח', 'כניחוח צדק'), והרי אותו ניחוח עולה כשמקטירים דבר-מה, כפי שעושים במקדש אדם. מכאן עולה שכפי שבסרך היחד הניחוח הוא שמירת משפט וקיום החוק, כמו גם תמים דרך, כך במקדש אדם עשיית מצוות התורה מעלה ניחוח כאילו הקטירו אותם. הניחוח או ההקטרה הם מטאפורה המדמה את העשייה הדתית של החברים לקורבן כמובן שאלו ואלו רצויים לפני האל.⁷⁸

78. על ניחוח כשם כולל לפולחן ראה יחזקאל ו 13. ניחוח כמסמל שעבודת הקורבנות רצויה לאל: 'ריח ניחוח ארצה אתכם' (יחזקאל כ 41); 'לערוך מקטרת ניחוח לרצון אל לכפר בעד כול עדתו' (מגילת המלחמה ב 5), וראה גם בבלי שבעות טו ע"א. ניחוח מכוון לעתים להקטרת קטורת, ולעתים לבקשת כפרה: 'להקטיר ריח ניחוח ואזכרה לכפר על ישראל' (בן סירא מה 16). על ניחוח כסמל לריצוי האל במגילות ראה סרך הברכות ג 1; מגילת המלחמה ב 5; 10-11, 4Q512 29-32. ובהקשר של כפרה במגילות: 'כפורי ניחוח לפני אל' (סה"י ג 11). בפלורליגיוס נזכרים מונחים כוהניים-פולחניים נוספים, 'לוא' (=לו) ו'לפניו' בשורות 6-7,

ואולם בשונה מסופרי סרך היחד, מחברי פלורילגיום הרחיקו לכת ובחרו במינוח מקדשי מובהק בהשתמשם במילה 'מקדש'. אפשר שהם סייגו זאת בכך שאין מדובר במקדש רגיל, אלא במקדש אדם, ובכך סתמו ולא פירשו. מכל מקום, חשוב לשים לב להימנעותם של מחברי סרך היחד מלכנות את הכת או את הפעילות המקודשת שלהם כמקדש. הם הסתפקו בנגזרות חוזרות ונשנות של קד"ש ובהבחנה בין אהרן לישראל. סיכומו של דבר, התפקוד המקדשי בפלורילגיום ('מקטירים לפניו') וקווי הדמיון לסיסמאות בית הקודש בסרך היחד מחזקים את האפשרות שאין מדובר במקדש באחרית הימים ואף לא במבנה פולחני, אלא במטאפורה פולחנית המייצגת תחליף כיתתי לעבודת המקדש.

ד. על ההבדלים והקשרים בין סרך היחד לאיגרות בכרית החדשה

1. ההבדלים

כעת ייתכן שיש בידינו לברר האם פאולוס ומחברי האיגרות אל האפסים והראשונה לפטרוס הכירו או הושפעו מן הקטעים או מהתפיסות שבסרך היחד ובפלורילגיום, והרי שאלה זו היא שהציתה את העניין הרב במטאפורות אלו מלכתחילה. כדי שיווצרו תנאים סבירים להיכרות או להשפעה, יש לצפות לדמיון בזיקה קהילה-מקדש בשני הקורפוסים. ככל שנמצא הבדלים רבים ומשמעותיים בין הקטעים הנדונים במגילות ובכרית החדשה, תקטן האפשרות לתלות של הנוצרים הראשונים בתפיסות קומראניות. עיקר תשומת הלב הופנתה בעבר למינוחים המקדשיים – היכל (ναός) בכרית החדשה, ובית או מעון בסרך היחד ומקדש אדם בפלורילגיום. התפקודים המקדשיים וההקשרים של המטאפורות, לעומת זאת, הוזנחו. כעת נעמוד על שלושה הבדלים מרכזיים ביחס לזיקה בין הקהילה למקדש בשני הקורפוסים שבחלקם טרם הבחינו: (א) המונחים המקדשיים; (ב) התפקודים המקדשיים; (ג) ההקשר הכולל של התייחסויות לקהילה כמקדש.

א. מינוח: להבדיל מן הכרית החדשה, בסרך היחד אין שימוש במונח המפורש מקדש (וליתר דיוק היכל), אלא במונחים אחרים שרק רומזים אליו, ואף כורכים יחדיו משמעות פולחנית וקהילתית. מחברי סרך היחד לא הרהיבו עוז לכנות את עצמם מקדש, ולא העניקו לעדתם תארים מקדשיים מפורשים. הם אמנם הציגו את הכת כתחליף מסוים למקדש, אך מבחינה מושגית נמנעו להציג עצמם כמקבילה לו מבחינת המעמד/הסטטוס. לעומת זאת, המונח מקדש אדם הוא פריצת דרך מהפכנית. אבל שמא התוספת 'אדם' נועדה לסייג את משמעותו ולהבהיר שאין מדובר במקדש ככל המקדשים? כך אפשר אולי לפרש אם אכן מקטירים בו 'מעשי תורה', כלומר מבצעים בו פעילות אנושית שאיננה פולחנית.

וראה ברוק, מדרש, עמ' 185. על ניחוח כקורבן רוחני ראה גם פלוסר, כת מדבר יהודה והנצרות, עמ' 328–329.

אמנם גרטנר וליכט זיהו את ה'בית' לישראל כמילה נרדפת למקדש;⁷⁹ גרטנר אף פירש את ההבחנה בסרך היחד בין קודש לקודש קודשים כרומזת לחדרי המקדש, ההיכל והדביר, ומכאן הסיק שמדובר במקדש מסוג חדש ובקורבנות מסוג חדש המוקרבים בו.⁸⁰ ואולם ראינו שבית מגלם הן את בית האל הן את הקבוצה החברתית; ההתייחסות לבית בהקשר של כפרת חברי הכת משתמשת בכפל משמעות זה, ולפיכך אין לצמצם את משמעות הבית למילה נרדפת למבנה המקדש.⁸¹ ובנוסף, קודש וקודש קודשים הן דרגות של קדושה, ואילו הדביר מכונה במגילת המקדש 'קודש הקודשים'.⁸² אף ייתכן ש'מעון' אינו שם נרדף למקדש, אלא רומז לשכינת האל, ומעון קודש קודשים לאהרן פירושו אולי שהאל שוכן בקרבם. ולבסוף, המונח סוד קודש קודשים בסרך היחד אינו שם נרדף למקדש,⁸³ אלא מתייחס כנראה ליסוד, המוסד החברתי של הכת. דומה שכינוי הקהילה 'היכל' באיגרות פאולוס גרם לחוסר תשומת לב לתחכום ולעידון שבמונחים המקדשיים שנרמזו בסרך היחד.

פירוש בלתי מדויק זה למונחים המקדשיים בסרך היחד (כמו גם חוסר תשומת לב להבדלים הנוספים שאמנה להלן) גרם לחוקרים רבים לטעון שבקומראן, כמו באיגרות פאולוס, הקהילה תפסה את מקומו של המקדש ולמעשה החליפה בפועל ולחלוטין, ולא באופן זמני, את עבודת הקורבנות, ולכן אין עוד צורך במקדש הארצי ובקורבן. ובעקבות זה באה המסקנה שפאולוס הושפע מכת היחד בראותו בקהילה

79. גרטנר, מקדש וקהילה, עמ' 22, 25. ליכט, מגילת הסרכים, עמ' 172, לא הוציא מכלל אפשרות כי ה'בתים' הנפרדים לאהרן ולישראל מתייחסים למקדש ממשי אסכטולוגי: 'אפשר שהכוונה לעבודתו של בית המקדש העתידי, שהכת תנהיג אותה לפי חוקתה שלה לכשתגיע לשלטון... ואפשר שהכוונה לפעולתם של הכהנים בכת בהווה, הנמשלת להקרכת קורבנות בשל טהרתה'. וראה גם קלינצינג, פולחן, עמ' 52, 63; A.R.C. Leaney, *The Rule of Qumran and its Meaning*, London 1966, p. 205

80. גרטנר, מקדש וקהילה, עמ' 26–27.

81. ואמנם מרטינו וטיכלר, מגילות, עמ' 89, 91, תרגמו בדין 'בית' כ-house וכך גם קלינצינג, פולחן, עמ' 51, 60, 67; מאייר, סימבוליות, עמ' 76. זאת ועוד, לו בית היה מילה נרדפת למקדש ותו לא, 'בית קודש לאהרון... ובית יחד לישראל' (סה"ט 6) היו כביכול שני בתי מקדש שונים, לאהרון ולישראל! סביר לשער שיש כאן תקבולת, אך לאור ההבחנה השיטתית בין אהרן לישראל (ראה לעיל) מדובר בשני גופים חברתיים הנתפסים נפרדים אך פועלים במשותף.

82. ראה, M. Bockmuehl, 'Redaction and Ideology in the Rule of the Community (1QS/4QS)', *RQ* 18 (1998), p. 555; והשווה מגילת המקדש לה 1. אמנם במגילות יש מקרים רבים של 'קודש קודשים' ללא היידוע (סורפ, הנטע הנצחי, עמ' 135), אך כמעט כולם בשירת עולות השבת, והם מתארים את העולם השמימי. על הקודש כדרגה פולחנית ולא כמקום ראה 'הצרועים באים עם טהרת הקודש לבית' (מקצת מעשי התורה ב 68): 'המה בני קודש משכתוב קודש ישראל' (שם 76 בהקשר לזנות או נישואין). וכפי שמבחינים המחברים בשתי הדרגות: 'בגלל שהמה (קרי, ישראל) קדושים, ובני אהרן קדושי קדושים' (שם 79).

83. 'אין כל קשר מהותי בין הדימויים המקדשיים והיציבות שבפסוק בישעיהו' (פלוסר, כת מדבר יהודה והנצרות, עמ' 330). ואולם מוטיב הסוד/יסוד מצטרף למונחים מקדשיים כגון 'סוד קודשים קודשים'.

הנוצרית תחליף מלא המייתר את המקדש, והקורבנות הרוחניים תופסים את מקומם של קורבנות בעלי חיים.⁸⁴

פער נוסף בין סרך היחד לאיגרות פאולוס אל הקורינתים והאיגרת אל האפסים נוגע להתייחסות לקהילה במטאפורות המקדשיות. מחברי האיגרות פונים אל הנמענים בלשון רבים באופן כללי, ללא התייחסות למאפיינים ומרכיבים מיוחדים של הקהילה (אם כי עניין זה עולה שוב ושוב במקומות אחרים לאורך האיגרות הללו). מעצם הזיקה של הנמענים כולם כאחד למקדש, למוסד או לסמל אחד, משתמע כי דימוי המקדש אמור לאחד אותם – הם משולים לישות אחת. ואולם אין במטאפורות עצמן כל התייחסות מפורשת לעצם הקהילה, המבנה שלה והקשרים בין החברים, כפי שמצאנו בסרך היחד: החלוקה הפנימית לאהרן וישראל, ופעילויות, כגון כפרה, תרומת שפתיים משפט ותמים דרך.⁸⁵ אכן בניגוד לסרך היחד, לדעת מחברי איגרות אלו הכפרה אינה מושגת על ידי פעילות הקהילה, אלא היא תוצאה של האמונה והדבקות בישו כמשיח, אשר במותו כיפר על חטאי המאמינים בו.⁸⁶ חשוב להדגיש שבאף אחת מהאיגרות (כולל הראשונה של פטרוס) נושא הכפרה אינו נזכר כלל בזיקה או בסמוך למטאפורת הקהילה כמקדש (וזאת בניגוד לכינוי ישו ככפורת, אל הרומים ג 25). מכאן שקיים הבדל מהותי, תאולוגי, בין מטאפורות הקהילה כמקדש בנצרות הקדומה לבין בית קודש כאמצעי כפרה בסרך היחד.

לעומת זאת, בסרך היחד (כת) היחד או עצת היחד עצמם נזכרים תמיד. במקרה אחד בסרך היחד דימוי הקהילה כמקדש משולב בכינוי ייחודי ליחד – 'מוסד אמת'. אף המונחים המקדשיים עצמם רומזים לגוף חברתי – בית, (י)סוד. רק במקרה של 'מקדש אדם' בולטת בהיעדרה התייחסות כזאת לגוף החברתי. עולה מכך כי בסרך היחד התפיסה הקהילתית-החברתית מודגשת יותר מאשר באיגרות הכרית החדשה, והזיקה בין הקהילה למקדש או לפולחן חזקה יותר.

עניין אחר הנוגע למונח המקדשי הוא ה'רוח'. מושג זה נזכר בארבעה מתוך חמישה דימויי המקדש בכרית החדשה: 'היכל אלוהים אתם ורוח אלוהים שוכן בכם' (ראשונה אל הקורינתים ג 16), 'היכל רוח הקודש' (שם ו 19), 'משכן אלוהים ברוח' (אל האפסים ב 22), 'משכן רוח... זבחי רוח' (הראשונה אל פטרוס ב 5). הרוח

84. כגון גרטנר, מקדש וקהילה, עמ' 39–50, 99–101; קליניצ'נג, פולחן, עמ' 167–196, 210. וראה ביקורתו של ניקופרובצקי על ספרו של גרטנר, שבה הוא מדגיש את היעדרו של הסימבוליזם הפולחני החיובי של פילון האלכסנדרוני מדיונים מעין אלה: V. Nikiprowetsky, 'Temple et Communauté', *REJ* 126, 1 (1967), pp. 7–25. פאולוס היה דווקא פילון האלכסנדרוני: J. Coppens, 'The Spiritual Temple in the Pauline Letters and Its Background', *Studia Evangelica* 6 (1973), pp. 53–60. ואולם צר המקום כאן כדי להשוות את התפיסות הקומראניות ושל פאולוס לאלו של פילון.

85. המצב שונה במקצת באיגרת הראשונה של פטרוס כשהפן המעשי נדון בהעלאת קורבן רוחני, והתייחסות מפורטת יותר לקהילה עצמה מצויה שם, ב 9–10.

86. האיגרת הראשונה אל הקורינתים טו 3; אל האפסים ה 2; הראשונה לפטרוס א 18–19.

היא למעשה המשגה של הקדושה ובאמצעותה הדימויים המקדשיים הללו מבצעים העתקה של הקדושה מן המקדש לקהילה. אף על פי ש'הרוח' הוא מונח נפוץ מאוד במגילות,⁸⁷ אין הוא נזכר בשלושה מתוך ארבעת הקטעים מסרך היחד שנדונו כאן. בסיסמאות אלה המחברים אינם תולים את היותם בית/מעון/יסוד קודש בכך שרוח הקודש נודדת או מואצלת מן המקדש לכת, אלא מתוקף פעילותם – כפרה. ואולם דווקא היכן שהתפקודים המקדשיים הם המפורטים ביותר, רוח הקודש נזכרת. הפסקה בסה"י ט 3–5 פותחת במילים 'ליסוד רוח קודש לאמת עולם'. זוהי נקודת דמיון חשובה בין סרך היחד לפאולוס ויתר האיגרות. עם זאת, בסה"י ט הזיקה בין המינוח המקדשי לרוח הקודש הדוקה פחות מאשר אצל פאולוס. רוח הקודש אינה המהות או ה'תוצר' של המקדש המטאפורי-רוחני, אלא משמשת למחברים מעין רקע ואולי מעין תנאי (יחד עם אמת).

ב. תפקוד: לבד מן האיגרת הראשונה לפטרוס (שתידון בהמשך), בארבעת המקומות האחרים בברית החדשה לא מוסבר במה זהה או דומה הקהילה למקדש, ואין כל תפקוד מקדשי מעבר לעצם המטאפורה היוצרת את הזיקה בין הקהילה למקדש. השימוש הגמיש של פאולוס בשלל מטאפורות פולחניות מלמד שהוא לא טען שהקהילה ממלאת את מכלול התפקידים של המקדש, תופסת את מקומו באופן מלא ומהווה 'מקדש ממש'. ככלל, מטרת מחברי האיגרות הנדונות הייתה לנסוך בנמענים אווירה של קדושה, של רוח הקודש, ולחולל בהם זהות של קהילה דתית קדושה. אך מעבר לכך פאולוס ומחבר האיגרת אל האפסים לא ציינו במה מתאפיינת הקהילה כמקדש, ואיזו פעילות מקדשית היא מחוללת.

לעומת זאת, בסרך היחד מצוין פעם אחת התפקוד 'לכפר' ללא פירוט, פעמיים 'לכפר בעד הארץ', ופעם אחת מובאת מערכת תחליפים שיטתית של כפרה, ובה תרומת שפתיים, משפט ותמים דרך תופסים את מקום הקורבנות. בפלורילגיוס הצעתי כי התפקוד של 'מקדש אדם' הוא קיום מצוות התורה. התפקודים הללו מסבירים כיצד הקהילה מתפקדת כמקדש, ובכך הם נוסכים מהות וממשות במונחים המקדשיים במגילות. במגילות קומראן המחברים לא משתמשים במקדש רק כתואר או מטאפורה כדי להביא ל'מיתוג' דתי של הקהילה, אלא מכריזים כי כעת כפרה מושגת דרך היחסים והמעשים בתוך הכת בדומה לאופן שהיא מושגת באמצעות עבודת הקורבנות.

אם כך במה הנמענים של האיגרות לקורינתים ולאפסים זהים או דומים למקדש, ומה עליהם לעשות, אם בכלל, על מנת לממש פוטנציאל קדוש זה? התשובה מפורטת במקומות אחרים לאורך אותן איגרות: אמונה בישו, התרחקות מעבודת אלילים ויחסי

87. סה"י ג 6–8 (רוח הקודש שורה על החבר ביחד ומביאה לידי כפרה); ד 21 (רוח הקודש מטהרת מעולות הרשע); A.E. Sekki, *The Meaning of Ruah at Qumran*, Atlanta 1989. אמנם המונח הכללי רוח במיוחד במגילת ההודיות בשימושים דומים לאלו שאצל פאולוס, וראה פלוסר, כת מדבר יהודה והנצרות, עמ' 341–346.

אחוזה בינם לבין עצמם. אבל כשאלו מפורטים בקטעים אחרים באיגרות אין הם נכרכים בתפקודים מקדשיים. היעדר זה עשוי ללמד, שבנצרות הקדומה המטאפורה של קהילה כמקדש איננה מתיימרת לטעון שהקהילה תופסת את מכלול תפקידיו ואת מקומו של המקדש, אלא רק מכונה כך לצורך האדרת והמחשת קדושתה. באיגרת הראשונה של פטרוס, לעומת זאת, התפקוד המקדשי מפורט יותר, כפי שיורחב להלן.

ג. הקשר: הדימויים המקדשיים בסרך היחד ובפלורילגיוס אינם באים בהקשר מסוים מצומצם אלא בהקשר הצהרתי-שיטתי. האמור בסה"י ח 5-6, 9-10, וט 4-6 הוא הכרזות על המטרות הכלליות של היחד. המילים הפותחות מכריזות חגיגית 'בתכון העת בהיות אלה בישראל' או 'בהיות אלה בישראל ככל התכונים האלה' (ח 4; ט 3). הן מבשרות על מצב חדש או על כללים חדשים ב'ישראל' ביחס ל'תכון'/'תכונים', הנוגעים הן לזמן והן לחוק.⁸⁸ גם עצם החזרה המשולשת בסרך היחד על המונחים והתפקודים המקדשיים מעיד על מרכזיות הנושא בעיני המחברים. ואשר לפלורילגיוס, הקטע כולו עוסק במקדשים בכללם בעבר, בעתיד וככל הנראה גם בהווה, תוך התייחסות לאיומים על המקדש מפני 'זרים' המאיימים לחללו.

כנגד זה, בשלושת הקטעים הרלוונטיים באיגרות אל הקורינתים, המטאפורות מובאות כאמור בהקשר המגביל את משמעותן למתן מוטיבציה להתנהגות חברתית מסוימת, כגון הימנעות מריבים פנימיים, מזנות או מקשרים עם עובדי עבודה זרה. כך למשל, בני קהילת הקורינתים, שפאולוס מכנה אותם מקדש, אינם מכפרים כקורבנות המקדש, אלא היותם כמו מקדש דורשת מהם שלא להיטמא. המטאפורות המקדשיות אינן עומדות בפני עצמן, ולכן כנראה פאולוס איננו מפרט תפקודים מקדשיים. המטרות הרטרוריות והמעשיות הללו מצמצמות את האופק הדתי של המטאפורה של הקהילה כמקדש. אין זה מאפיין דתי מרכזי של אותן קהילות ואף לא טיעון תאולוגי מרכזי של המחברים. בסרך היחד, לעומת זאת, זוהי אולי התכלית המרכזית של הכת, והרי רעיון הכפרה באמצעות החיים בכת הוא מרכזי וחוזר שוב ושוב בכרית דמשק, בהודיות ועוד.

2. הדמיון בין האיגרת אל האפסים והראשונה לפטרוס לסרך היחד

ישנם קווי דמיון מעניינים בין סרך היחד לאיגרת אל האפסים ובעיקר לאיגרת הראשונה של פטרוס ב 5, שכבר ראינו שההקשר והמשמעות שלהן עמוקים ורחבים יותר מאשר באיגרות אל הקורינתים. למונח מוסד/סוד בסרך היחד ('מוסד אמת לישראל', 'סוד קודש קודשים' 'ליסוד רוח קודש') יש כאמור זיקה משותפת לפסוק 'הנני יסד בציון אבן בחן פנת יקרת מוסד מוסד המאמין לא יחיש' (ישעיה כח 16). והנה באל האפסים ובראשונה של פטרוס האבן משמשת דימוי מרכזי לצד מטאפורת המקדש כקהילה. באל האפסים ישו הוא אבן הפינה לבניין-היכל, הוזהר עם הנמענים, כלומר משמש במשמעות של יסוד. בראשונה של פטרוס (ב 4-6) נאמר תחילה כי ישו ('האדון')

88. לכפל משמעות זה של תכ"ן ראה ליכט, מגילת הסרכים, עמ' 124, 179, 181, 189.

הוא 'אבן חיה', לאחר מכן הנמענים הם 'כאבנים חיות... למשכן הרוח' (ואפשר שאבנים אלו רומזות לאבן הבחן), ואילו הפסוק הבא מצטט את ישעיה כח 16.⁸⁹ ישעיה כח 16 לפי פשוטו אינו עוסק במקדש (וכך גם לדוגמה באיגרת אל הרומים ט 33), והשילוב של מדרש הפסוק עם מטאפורת הקהילה כמקדש הוא תופעה מיוחדת. שילוב זה חוזר בצורות שונות: בסרך היחד במשמעות של יסוד הקהילה ואף בהקשר של 'קודש קודשים לאהרן', באל האפסים כאבן פינה הזוהה עם ישו, היסוד לבניין-קהילה, ובאיגרת פטרוס הראשונה כאבנים חיות ורוחניות. משותף לכל המקורות הללו המדרש של 'אבן הבחן', הנקשר לזיקה בין הקהילה למקדש. על כן אפשר שיש לכל אלה בסיס משותף, או שמא השפעה כלשהי של המקורות או של התפיסות הקומראניות על מחברי האיגרות אל האפסים והראשונה של פטרוס.⁹⁰

קווי דמיון נוספים ומשמעותיים קיימים בין האיגרת הראשונה של פטרוס לסרך היחד. באיגרת פטרוס יש תפקוד מקדשי יוצא דופן לעומת יתר הקטעים מן הברית החדשה שנבחנו לעיל. הנמענים מעלים קורבנות רצויים לאל, וזאת בדומה לסה"י ט 3–5, שם נזכרים 'לרצון לארץ' ו'מנחת רצון'. אמנם בניגוד לסרך היחד המציג את תרומת השפתיים, המשפט ותמים הדרך כאמצעי כפרה חדשים, האיגרת הראשונה של פטרוס איננה מפרטת את הקורבנות, וכיצד בדיוק הנמענים מתפקדים ככוהנים (אם כי לפי ההקשר המדידי בפס' 3–4 והמשכו של פס' 6 המזכירים את ישוע המשיח יש להניח שהכוונה לאמונה בישו).

ויש עוד קווי דמיון. שלא כמו בשאר המטאפורות של קהילה כמקדש בברית החדשה, באיגרת פטרוס נזכרים גם כוהנים (הנרמזים ב'אהרן' הנזכר בשלושת הקטעים בסרך היחד). התייחסות משולשת זו למעין מקדש, כוהנים ותחליפי קורבנות מצאנו רק בסה"י ט 3–5. מוטיב משותף נוסף לשני המקורות הוא הבית: בסה"י ט 3–5 נזכר בית (לאהרן ולישראל), ואף באיגרת מופיע בית (oikos) ולא היכל (ναός), כביתר המקומות שבהם דנו בברית החדשה.

בשל קווי הדמיון הרבים הללו, ייתכן שמחבר האיגרת של פטרוס הכיר את סה"י ט 3–5 או שאב הראה ממנו. מובן שהוא, כמו גם מחבר האיגרת אל האפסים, הושפע קודם לכול מן המטאפורות הפולחניות של פאולוס, אלא שהאופן שבו הוא

89. פלוסר עמד על הזיקה המשותפת לישעיה כח 16 בסה"י ח 4–10 ובקטע הנ"ל מאיגרת פטרוס הראשונה, וטען כי מדרש 'אבן הבחן' על ישו מתבסס על קריאה של הפסוק בעברית (אבן הבוחנת, ולא האבן הנבחנת כפי שפורש הביטוי ביוונית), והציע שגם רעיון זה הגיע מספרות קומראן (למשל הודיות יד 26–28). הוא אף מצא נקודות דמיון כלליות נוספות ביחס להיותם של הקהילה בחירי האל בין המשך הקטע באיגרת (ב 9–10) למגילות הכיתיות. ראה D. Flusser, 'From the Essenes to Romans 9:24–33', in idem, *Judaism and the Origins of Christianity*, Jerusalem 1988, pp. 76–81; וראה עוד להלן.

90. על מוטיב האבן באיגרת הראשונה לפטרוס ובמסורת הנוצרית, ומשמעותה הכריסטולוגית, ראה גופל, איגרת פטרוס הראשונה, עמ' 136–140.

הרחיב ופיתח אותן בכיוונים דומים לאלו שבסרך היחד מעלה את הסבירות להיכרות עם התפיסה הקומראנית המסוימת הזאת.⁹¹ ולסיום, האם סבירה האפשרות שפאולוס עצמו הושפע מסרך היחד או מפלורילגיוס? כפי שראינו, בכתבי קומראן הזיקה בין הכת למקדש מפורטת יותר מזו שבכרית החדשה, מורכבת יותר ובעלת השלכות משמעותיות יותר מצד אחד, אך נעדרת שימוש במונח המפורש של מקדש/היכל. לו הייתה כאן השפעה קומראנית ממשית, היינו מצפים שדימויי הקהילה למקדש בכרית החדשה לא היו כה שטחיים, ואין סיבה להניח שאצל פאולוס סיסמאות בית הקודש הקומראניות 'התנוונו'. חשוב מכך, שלא כמו בקומראן, מטאפורות המקדש-קהילה הן חלק משלל מטאפורות פולחניות ומורכבות הנוגעות בין היתר לפאולוס ככוהן או כנסד, ובראשן ישו כקורבן וככפורת. המטאפורות של קהילה כמקדש אצל פאולוס הן חלק ממערכת שלמה של דימויים פולחניים, שאין לה זיקה למגילות. נראה שפאולוס פיתח את כל אלה בעצמו, והדבר מלמד שהתחום של מקדש-כוהנים-קורבנות היה קרוב ללבנו, לפחות מן ההיבט המושגי.

קיצורים ביבליוגרפיים

- P.J. Achtemeier, *1 Peter* (Hermeneia), Minneapolis 1995 = פטרוס
 G.J. Brooke, *Exegesis in Qumran: 4QFlorilegium in Its Jewish Context*, Sheffield 1985
 ברוק, מדרש =
 G.J. Brooke, 'Miqdash Adam, Eden, and the Qumran = מקדש אדם =
 Community', in B. Ego, A. Lange and P. Pilhofer (eds.), *Gemeinde ohne Tempel, Community without Temple*, Tübingen 1999, pp. 285–301
 גופלט, איגרת פטרוס הראשונה =
 L. Goppelt, *A Commentary on I Peter*, =
 Grand Rapids, MI 1993

91. על הדמיון בין סה"ח 5–8 לאיגרת הראשונה של פטרוס כבר עמד באופן כללי פלוסר, כת מדבר יהודה והנצרות, עמ' 329–330, שגם הצביע על ההתייחסות המשותפת לישעיה כה 16. בעקבות זאת הוא ראה בעצם רעיון הכנסייה כמקדש ברוח תוצאה של השפעה קומראנית (שם, עמ' 332). ניכר כי היעדרה של בחינה יסודית של סרך היחד גרם לכך שהבחינו רק בחלק מנקודות הדמיון המצוינות כאן. אכטמאייר, פטרוס, עמ' 151–152, פוסל הסתמכות ישירה של המחבר על המגילות, וסובר שאם הייתה השפעה, היא הגיעה דרך גורם מתווך נוצרי קדום כלשהו. אלא שספק אם יש קטע אחר בנצרות הקדומה שכה דומה (אך איננו זהה בתוכנו) לקטע קומראני מקביל. גופלט, איגרת פטרוס הראשונה, עמ' 136, סבור שעל אף הדמיון ביחס למקדש, אין זו מסורת קומראנית מכיוון שבמגילות אין חשיבות למקראות הסמוכים באיגרת – שמות יט 6 ותהלים קיח 22. הם נוספו כנראה ממסורת נוצרית, ופורשו מחדש. דורינג, ישראל באיגרת פטרוס, רואה דמיון רב לסרך היחד, אך השפעה עקיפה ותו לא.

- B. Gärtner, *The Temple and the Community in Qumran and the New Testament*, Cambridge 1965
- P. Garnet, *Salvation and Atonement in the Qumran Scrolls*, = כפרה, = Tübingen 1977
- J.D.G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, = דאן, התאולוגיה של פאולוס = Grand Rapids 1998
- L. Doering, “You Are A Chosen Stock...”: = דורינג, ישראל באיגרת פטרוס = The Use of Israel Epithets For The Addressees in First Peter’, in Y. Furstenberg (ed.), *Jewish and Christian Communal Identities in the Roman World* (AJEC 94), Leiden 2016, pp. 243–276
- D. Dimant, ‘4QFlorilegium and the Idea of the Community as Temple’, in A. Caquot, M. Hadas-Lebel and J. Riaud (eds.), *Hellenica et Judaica: Hommage à Valentin Nikiprowetzky*, Paris 1986, pp. 165–189
- A.L.A. Hogeterp, *Paul and God’s Temple* (Biblical Tools = והוגטרפ, פאולוס = and Studies 2), Leuven 2006
- M.O. Wise, ‘4QFlorilegium and the Temple of Adam’, = וייז, מקדש אדם = RQ 15 (1991), pp. 103–132
- Y. Liu, *Temple Purity in 1–2 Corinthians* (WUNT 2.343), = ליו, קורינתים = Tübingen 2013
- ליכט, מגילת הסרכים = י’ ליכט, מגילת הסרכים, ירושלים תשכ”ה
- J. Maier, ‘Bausymbolik, Heiligtum und Gemeinde in den Qumrantexten’, in A. Vonach and R. Messner (eds.), *Volk Gottes als Tempel*, Vienna 2008, pp. 49–106
- R.J. McKelvey, *The New Temple: The Church in the New Testament*, Oxford 1969
- F. García Martínez and E.J.C. Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, I–II, Leiden, Grand Rapids and Cambridge 2000
- P. Swarup, *The Self-Understanding of the Dead Sea Scrolls Community: An Eternal Planting, A House of Holiness* (LSTS 59), London 2006
- S. Finlan, *The Background and Content of Paul’s Cultic Atonement Metaphors*, Atlanta 2004
- פלוסר, כת מדבר יהודה והנצרות לפני פאולוס’, יהדות ומקורות הנצרות, תל אביב 1979, עמ’ 313–358
- H. Conzelmann, *1 Corinthians* (Hermeneia), Philadelphia = קונצלמן, קורינתים = 1975

- קימרון, מגילות, א = א' קימרון, מגילות מדבר יהודה: החיבורים העבריים, כרך ראשון, ירושלים תש"ע
- קימרון, מגילות, ב = א' קימרון, מגילות מדבר יהודה: החיבורים העבריים, כרך שני, ירושלים תשע"ג
- M. Kister, 'Some Observations on Vocabulary = אוצר מילים וסגנון and Style in the Dead Sea Scrolls', in T. Muraoka and J.F. Elwolde (eds.), *Diggers at the Well: Proceedings of a Third International Symposium on the Hebrew of the Dead Sea Scrolls and Ben Sira*, Leiden 2000, pp. 137–165
- קימרון, השורש נד"ב = מ' קיסטר, 'השורש נד"ב במגילות וצמיחתם של טקסטים קומראניים', מגילות יא–יב (תשע"ד–תשע"ה), עמ' 111–130
- G. Klinzing, *Die Umdeutung des Kultus in der = קלינצינג, פולחן Qumrangemeinde und im NT*, Göttingen 1971
- E. Regev, *Sectarianism in Qumran: A Cross-Cultural = רגב, כיתתיות Perspective*, Berlin 2007
- E. Regev, 'Abominated Temple and a Holy Community: = רגב, מקדש טמא The Formation of the Concepts of Purity and Impurity in Qumran', *DSD* 10 (2003), pp. 243–278