

## שלמה המלך וישוע הנוצרי מתחרים על התואר "בן האלוהים"

בין שערי הכניסה הדרומיים לקתדרלה של שטרסבורג, מתחת לאורלוגיון, יושב המלך שלמה על כס מלכות ומעליו ישוע המחזיק בידו את כדור העולם. יעקב שביט הלך בעקבות הקשר המורכב בין ישוע לשלמה המתחיל באיגרת פאולוס אל העברים ועובר כחוט השני בתיאולוגיה הנוצרית

04:27 | 24.12.2010 | יעקב שביט

בתוך, בין שערי הכניסה הדרומיים לקתדרלה של שטרסבורג, ניצבים פסליהם של ה"אקלסיה" (הכנסייה הנוצרית) המנצחת ושל ה"סינגוגי" (היהדות) המושפלת. ביניהם, מתחת לאורלוגיון, המלך שלמה יושב על כס מלכות וחרב על ברכיו, ומעליו ישוע המחזיק בידו את כדור העולם. הפסל הזה (יחד עם עוד פסל וארבעה ויטרז'ים) מייצג ומסמל את מערכת היחסים הגלויה והסמויה המתקיימת בדמיון הנוצרי בין שלמה לישוע, השניים שהיו "בנים לאלוהים" ו"בני דוד".

ראשיתה של מערכת היחסים הזאת מוצפנת אולי ב"איגרת אל העברים" שבברית החדשה; איגרת שיחסה עד תקופת הרפורמציה לפאולוס, הלא הוא שאול התרסי יליד תרסוס שבקיליקיה, לשעבר פרושי מתלמידי רבן הלא הוא שאול התרסי יליד תרסוס שבקיליקיה, לשעבר פרושי מתלמידי רבן גמליאל הזקן, שזכה בהתגלות ויצא באמצע המאה הראשונה לספירה למסע שליחות באסיה קטנה במטרה להפיץ את בשורת ישוע. הבה נצייר לנו אותו מגיע בעת מסעו השלישי אל אפסוס שבאסיה הקטנה, ומדבר גם שם, כמו במקומות אחרים במסלול מסעו - לפי עדותו, "באומץ לב", מטיף שלושה חודשים תמימים "בעניין מלכות אלוהים" (מעשי השליחים יט: 8) ובניסיון לשכנע את הספקנים פונה אליהם בשאלה רטורית: אל מי מהמלאכים אמר (=האלוהים) מעולם, 'בני אתה אני היום ילדתיך?' ועוד: "אני אהיה-לו לאב והוא יהיה-לי לבן?" (האיגרת אל העברים א: 5).

מחבר האיגרת היטיב לדעת כי קהל שומעיו היהודי דורש לקבל ראיות מן המקרא, ולכן הוא פותח את דבריו באמירה המעוגנת בהם: בהבטחת ה' לדוד כי בנו "יבנה בית לשמי וכוונתי את כסא ממלכתו עד-עולם. אני אהיה-לו לאב והוא יהיה-לי לבן" (שמואל ב ז, יד). ההבטחה חוזרת בדברי הימים א כח, ה-ו. שם הבשורה נאמרת על-ידי דוד. "מכל בני כי רבים נתן לי ה' ויבחר בשלמה בני לשבת על כסא מלכות ה' על ישראל. ויאמר לי, שלמה בנך הוא יבנה ביתי וחצרותי כי בחרתי בו כבן ואני אהיה-לו לאב". ובמזמור תהלים ב, ז: "ואני נסכתי מלכי על ציון הר קדשי. אספרה אל חוק ה' אמר אלי בני-אתה אני היום ילדתיך".

אפשר לשער כי שומע יהודי של הדברים האלה לא היה נרעש מן השימוש בביטויים "אב" ו"בן" והיה מבין אותם כמטאפורה למערכת של זכויות וחובות המתקיימת בין עם, או מלך, מצד אחד, ואלוהים, מצד אחר. האופי המטאפורי של הבחירה בשלמה כיוורשו של דוד עולה בבירור מלשון ההבטחה: שלמה הוא אחד מבניו הרבים של דוד, שמהם בחר בו ה' כ"בן". יהודי הבקי במקרא היה יודע כי "אבהות" האל כמטאפורה מופיעה במקרא בהקשרים שונים, וכך היא גם מופיעה בספרות חז"ל. לעומת זאת, אותו יהודי היה מגיב על הדברים בדחייה מוחלטת אילו סבר שכוונתם ל"אבהות" גשמית, כפי שהבינו אותה מלומדים פגאניים.

כך לדוגמה, הפילוסוף קלסוס, שחי ופעל בסוף שנות השבעים של המאה השנייה לספירה, לעג

ל"מריבה האווילית" בין היהודים לנוצרים על המשיח, ושם בפיו של "יהודי" את הטענה כי אין שום הבדל בין טענת הלידה מבתולה ובין סיפורי המיתולוגיה היוונית על נשים שזאוס הוליד מהם צאצאים. ישוע אינו אלא אחד מני רבים, כתב קלסוס, אך יש "הטוענים מתוך אקסטזה, ויש כשהם מחזרים על הפתחים, שבני אל הם שבאו ממרומים. אולם מי אתה, שלא עזרך האב, ולא מסוגל היית לסייע לעצמך? אם אומר אתה שכל אדם, כיוון שנוצר על פי ההשגחה האלוהית, בן האל הוא - במה נבדל אתה מאחרים" (תירגם דוד רוקח).

בכל מקרה, הראיות מכתבי הקודש לא הועילו לפאולוס. רוב קהל היהודים היקשה לבבו, סירב להאמין במלכות שמים (מעשי השליחים יט: 9). לא נדע מה השיבו לו, אבל הם יכלו, לענות לו בציטוט דברי שלמה בקהלת (ב, ז): "יש אחד ואין שני גם בן ואח אין לו" (שמות רבה כט, ה, דורש: "ד"א אנכי ה' אלהיך, א"ר אבהו: משל למלך ב"ו מולך ויש לו אב או אח. אמר הקב"ה: אני איני כן. אני ראשון - שאין לי אב; ואני אחרון - שאין לי אח (צ"ל: בן); ומבלעדי אין אלוהים - שאין לי בן (צ"ל אח)".

אותו קהל יכול היה גם להקשות: "אתה, פאולוס, שואל 'אל מי מהמלאכים אמר אלוהים (מעולם) בני אתה?" ובכן, אמנם נכון, מזמור תהלים אינו נוקב בשמו של זה שאליו פנה האלוהים, אבל אתה הרי יודע היטב שדברים בלשון זו נאמרו במפורש למלך דוד ולנתן הנביא על שלמה; אם כך הדבר, אדם מן הקהל היה יכול להוסיף ולשאל את פאולוס: האם כוונתך לומר לנו שהיו שני בנים לאלוהים?" במלים אחרות, האם שניים - שלמה מלך ישראל וישוע מנצרת - זכו לכתר של "בן"?

לא נדע מה היה בפי פאולוס להשיב על השאלה הזאת. הוא פרש מציבור באי בית הכנסת, "בהבדילו מתוכם את התלמידים", אבל הותר אחריו קושיה מאתגרת, שאחרי ניצחונה של הנצרות, כשבא הקץ לשלוש מאות שנות פולמוס נוצרי עם הפגאנים, נותרה פתוחה ועומדת בין הנצרות והיהדות, והציבה את שאלת הזיקה בין "שלמה" לישוע על סדר היום של התיאולוגיה והכריסטולוגיה הנוצרית.

ל"אבהות האל" ול"בן אלוהים" ניתנו בתיאולוגיה של הנצרות משמעויות שונות. בכולן בולט ההבדל המהותי והמכריע בין "בן האלוהים" בברית החדשה ל"בן האלוהים" במקרא ובספרות היהודית הבת-מקראית. בברית החדשה, ישוע הוא בין היתר "בן האלוהים" הנמצא עם "אביו" בשמים מקדמת דנא. כלומר, הוא פרה-אקסיסטנטי, הוא "בכור הנבראים", הוא מי שהאל ("האב") גאל את הנוצרים כשהעביר אותם "משלטון החושך אל מלכות בנו אהבו" (אל הקולוסים, א: 15). והוא "שווה לאלוהים". ואולם, למרות ההבדל המכריע הזה, נדרשה הנצרות להבדיל באופן חד-משמעי בין שני ה"בנים" ולהרחיק את שלמה מישוע.

כך, לדוגמה, באמצע המאה השנייה לספירה קבע יוטינוס (המכונה יוטינוס מרטיר), באפולוגיה שלו "דיאלוג עם טריפון" (שהיה, לדבריו, פליט יהודי מהמלחמה היהודית הבקי בפילוסופיה יוונית, שפגש, אולי, באפסוס): "לימדונו כי כריסטוס הוא בנו-בכורו של האלוהים" - הוא ולא אחר. האפולוגיה הזאת היתה מכוונת כנראה לא רק ליהודים, "שלא האמינו בישוע כבאל", אלא גם לפגאנים אויבי הנצרות כמו קלסוס, שקבע: "הוי יהודים ונוצרים! שום אל או בן אל לא ירד לארץ ואינו עתיד לרדת".

דברים מעין אלה השמיע כמאתיים שנה אחר כך הקיסר יוליאנוס ("הכופר"), שטען שאין דבר בדברי הנביאים המורה כי ישוע הוא "הבן היחיד של האלוהים" ו"בכור כל בריאה". חיבור פולמוסי אחר, "דיאלוג בין טימותיאוס ועקילס" (שנכתב באלכסנדריה בסוף המאה הרביעית, או בתחילת המאה החמישית לספירה), מתאר "ויכוח" בין נוצרי בשם טימותיאוס ויהודי בשם עקילס, שבו, כצפוי, ידו של הנוצרי על העליונה.

הדיאלוג נסב, בין היתר, על הפירוש הנכון לכמה פסוקים מתהלים ומנבואות ישעיהו, שאותם מפרש טימותיאוס כמתכוונים לישוע. כדי לבסס את הטענה שאין הכוונה במקרא לשלמה, מדגיש טימותיאוס את ההבחנה בין ישוע לשלמה, ומזכיר לבעל הפלוגתא היהודי שלו כי שלמה נכנע לפיתוי הדמונים,

ואילו ישוע הכניע אותם ושולט בהם לעד, ולכן הוא "גדול משלמה". כעד לדבריו מביא טימותיאוס את שלמה עצמו, שבספר הפסבדו-אפיגרפי "צוואת שלמה" המיוחס לו (שנתחבר במצרים בין המאה הראשונה לרביעית לספירה) מכריז על עליונותו של ישוע. טימותיאוס אינו מתכחש לכך שאלוהים ראה בשלמה את בנו האהוב ("ידידיה") אבל טוען, כי אהבת האלוהים נשללה מ"בנו" זה כעונש על חטאיו. היו תיאולוגים נוצרים שטענו כי שלמה היה "בן מאומץ", ואילו ישוע היה בן "לפי הטבע", ואב הכנסייה אורגינס (185-254 לערך), דחה לגמרי את מעמד ה"בן" של שלמה, וכתב כי "היהודים המקראיים" כלל לא יכלו להכיר את "האב", משום שאין "אב" בלי הולדת "בן".

היתה עוד סיבה לצורך שחשה הנצרות להרחיק את שלמה מישוע. האוונגליונים על פי מתי ועל פי מרקוס הבחינו בין ישוע "בן אלוהים" וישוע "בן דוד". "בן דוד" הוא ישוע "הזמני-הארצי", ואילו "בן האלוהים" הוא ישוע העל-זמני, הנצחי. האוונגליון על פי לוקס ביטל את ההבחנה הזאת, ולפי ישוע הוא "בן האלוהים", מפני שהוא "בן דוד" האמיתי, כלומר, המשיח.

כדי להדיר או להרחיק את שלמה מדוד, ש"מזרעו הביא אלוהים, כפי ההבטחה, מושיע לישראל - את ישוע", העלימו האוונגליונים (לבד ממתי א) את שלמה מהשרשרת הגניאולוגית, לא הזכירו כי היה מזרע דוד מלך ישראל, ושני לשושלת "בית דוד", ועשו את ישוע ליורש כיסאו המשיחי של דוד. וכך, המלאך גבריאל מבשר למרים: "אל תפחדי, מרים, כי מצאת חן לפני אלוהים. והנה תהרי ותלדי בן, ותקראי שמו ישוע. והוא גדול יהיה ובן-עליון ייקרא, וה' אלוהים ייתן לו את כסא דוד אביו; וימלוך על בית יעקב לעולם ואין קץ למלכותו" (לוקס א, 30-33). כשישוע רוכב על עיר לפני כניסתו לירושלים, קוראים ההולכים אחריו "תבורך מלכות דוד אבינו הבאה עלינו!" (מרקוס יא: 10), ולפי מתי הוא מתקבל בקריאה: "הושע-נא לבן דוד ברוך הבא בשם ה'" (מתי כא: 9), וכ"בן דוד" הוא מתקבל בחצר המקדש (שם, 15).

ישוע עצמו שואל את הפרושים: "מה דעתכם על המשיח? בן מי הוא?" השיבו לו: "בן-דוד". אמר להם: "אם כן כיצד, בהשראת הרוח, קורא לו דוד 'אדון' באמרו: 'נאום ה' לאדני: שב לימיני עד אשית אויבך הדום לרגליך?' (תהלים קי, א). ובכן אם דוד קורא לו 'אדון' כיצד הוא בנו? אף אחד לא היה יכול לענות לו דבר, ומאותו יום גם לא העז איש להוסיף לשאול אותו" (מתי כב: 43-46). ופאולוס כתב ב"איגרת השנייה אל טימותיאוס" (ב: 8): "זכור את ישוע המשיח שניעור מן המתים, אשר הוא מזרע דוד כדבר בשורת".

ישוע נקרא "בן דוד" מן הסתם כדי לקשור אותו לתקוות המשיחיות הקשורות בשמו של דוד. לשלמה לא יכול להיות מקום בתקוות האלה.

אך לא תמיד זה כך. ישוע בתפקידו כמרפא חולים ומגרש שדים ממשיך להיקרא על ידי מעריציו "בן דוד". וכך פונה אליו העיוור ברטימי: "בן-דוד, ישוע, רחם עלינו" (מתי כ: 30). או כשישוע מרפא אדם עיוור ואילם שאחז בו שד, ההמון הצופה במחזה שואל: "הכי זה בן דוד" (מתי יב: 22-24). כלומר, בהקשרים של ריפוי ועשיית נסים נתפש עדיין ישוע כבן דמותו של שלמה, כנראה מפני ששמו של שלמה נקשר בתקופת הבית השני עם מאגיה, עם נוסחי השבעות ופירושים מאגיים לגירוש העין הרעה ורוחות רעות.

אבל בדרך כלל מופיעה דמותו של שלמה בדמיון הנוצרי כפרפיגוריציה של ישוע וכמופת למלך האידיאלי (דוד המלך לא היה יכול למלא את התפקיד הזה שהרי היה "אביו" של ישוע). שלמה נחשב לפרפיגוריציה של דמות ישוע גם בכך שישוע כונן את מקדש ה' בירושלים השמימית ו"לא באבן ובעץ", כמו שעשה שלמה. זאת כתב הבישוף איזידור מסיביליה (560-636 לערך). שלמה כדמות מופת מופיע, לדוגמה, בשיר הגרמני "שבחי שלמה" שנכתב ב-1159, והמהלל את שלמה לא רק כמלך שוחר שלום, כמלך גדול, וכשופט חכם, שנסמך, אולי, על מזמור עב ("לשלמה") בתהילים, המתאר את

המלך האידיאלי כך: "אלוהים משפטך למלך תן וצדקתך לבן-מלך. ידין עמך בצדק ועניין במשפט (...). יפרח בימי צדיק ורב שלום (...). וישתחוו לו כל-מלכים כל גויים יעבדוהו".

חז"ל גרסו כי המזמור לא מתייחס לשלמה, אלא למשיח בן דוד, והפרשנות הנוצרית הבינה את המזמור כמוהם, כמתכוון ל"ישוע בן דוד", ומצייר את תמונת מלכותו הנצחית עלי-אדמות. מזמור עב, טוען יוסטינוס מרטיר, לא יכול להתכוון לשלמה, שכן תמונת העתיד המתוארת בו לא התגשמה בימיו. ההפך הוא הנכון, שלמה לא קיים את מצוות האל, הפר את הברית וחטא בחטאים כבדים, כאלה שהמכירים באל יוצר-כל דרך ישוע הצלוב לא חטאו - ואף היו מוכנים למסור את נפשם כדי לא לחטוא בהם. ישוע הוא "מלך הכבוד", "המלך הנצחי" שבמזמור, שממלכתו פרושה על תבל כולה, ותעמוד לנצח נצחים.

וכותב אב הכנסייה אוריגנס: מזמור עב מתייחס ל"שלמה האמיתי", הלא הוא ישוע, ואילו שלמה הוא סמל לריקנות הבאה מעושר רהבתי, ולא סמל לענווה ולעליונות הנפש על הגוף. האם כשביקש ישוע ללמד את הערכים האלה, לא אמר: "התבוננו אל השושנים הצומחות ואינן טוות ואינן אורגות ואני אומר לכם כי גם שלמה בכל-הדרו לא היה לבוש כאחת מהנה" (לוקס יב: 27). ברוח זו גם כתב אב הכנסייה טרטוליאנוס (160-220 לערך), וכן אב הכנסייה אוזביוס (260-339 לערך), כי מזמור עב וההבטחה בשמואל ב אינם יכולים להתכוון לשלמה.

על כן לא נלאו פרשני המקרא הנוצרים והתיאולוגים הנוצרים לספר על חטאי שלמה, אך גם ניסו לתרץ אותם ולהבין אם חזר בתשובה באחרית ימיו, ואם נמחל לו. הסיבה העיקרית לכך היא, כאמור, המעמד והמקום שתפש שלמה בנצרות; מעמד ומקום שנקבעו בזכות שלושת הספרים שהמסורת מייחסת לו (שיר השירים, משלי וקהלת), ובזכות כמה ממעשיו, שהם פרפיגוריציה וטיפולוגיה לישוע, לכנסייה, ולאמונה הנוצרית.

דוגמה אחת מרבות: ביקור מלכת שבא מטרים את ביקור שלושת האמגושים בבית לחם, והמלכה מסמלת את הגויים ("כולם משבא יבואו, זהב ולבונה ישאו", ישעיהו ס, ו), שהכירו בישוע ונתקבצו בכנסייה הנוצרית.

מעמד זה של שלמה בכריסטולוגיה הוסיף נדבך חשוב ל"תחרות" בין ישוע לבינו, ועורר את הצורך לעסוק בשאלה אם שלמה ניחם על חטאיו, והאם נמחל לו, והשאלה אם שלמה, המטרים את ישוע, נמנה עם הנגאלים או עם המקוללים, היתה לנושא שהספרות הנוצרית הרבתה לעסוק בו.

מן הידועות היא שמצד אחד, המסורת היהודית החמירה מאוד עם שלמה. בחטאיו נתלו אסונות גדולים שקרו לעם ישראל ועונשו על חטאיו היה קשה, אם כי בד בבד הרבתה ספרות חז"ל גם באפולוגטיקה נמרצת עליו וסיפרה על שחזר בתשובה ועל המחילה שזכה בה: אכן הוא היה מלך חוטא ומחטיא, אבל הוא היכה על חטא והודה שנכשל. ובכל מקרה, לא בשר ודם הם הרשאים לדון אותו לכף חובה. כשפוסקת הסנהדרין כי שלמה אינו ראוי לעולם הבא, בת קול משמים מתערבת לזכותו (שיר השירים רבה, א, ה). ולא זו בלבד שנמחלו לשלמה כל עוונותיו, אלא גם "שרתה עליו רוח הקודש ואמר שלושה ספרים: משלי וקהלת ושיר השירים" וכיסאו "שולט מסוף העולם ועד סופו" (שם, א, י).

לפי פרשני מקרא יהודים מימי הביניים - אפשר שכתגובה על דמותו של שלמה בספרות הנוצרית - מלך בחיר האל כשלמה לא היה יכול להתפתות לאמונת הבל ולשיקוצים.

הספרות הנוצרית, לעומת זאת, שוב, אולי בשל חפצה להדיר ככל האפשר את שלמה מישוע, הרבתה לתאר את חטאי המלך, וטענה כי אין במקרא שום רמז לכך שעשה תשובה וזכה במחילה; ולכן אינו ראוי להיות מופת של הטוב במלכים, שלא לדבר על "משיח בן דוד". על טענת טימותיאוס כי שלמה הכעיס את אלוהים מפני שזבח לאלילים, עונה עקילס היהודי, באותו ויכוח שנזכר לעיל, תשובה רפה: "הוא לא הקריב להם, אלא כתש אותם בידו", ועל כך עונה טימותיאוס בלעג: האם נוכל לקבל כבן

האלוהים את מי שלא חזר בתשובה?

עונשו של שלמה, המלך החוטא, שלא חזר בתשובה, מסמל בנצרות את עונשם של היהודים על שדחו את משיחיותו של ישוע, ועל צליבתו. לפי אוגוסטינוס, שלמה מסמל הן את הדרך הנכונה (הנצרות), והן את הבחירה ברע. אבל היו גם תיאולוגים נוצרים שביקשו "לטהר" את שלמה. אם ר' יוסי מסביר כי "המלך שלמה אהב נשים נכריות" כדי "למושכן לדברי תורה ולקרבתן תחת כנפי השכינה" (ירושלמי, סנהדרין פב, עג), הרי שאוריגנס סבור כי ב"הרבה נשים" הכוונה היא ל"הרבה אומות" שמהן ביקש שלמה ללמוד תורות רבות וסוגים שונים של פילוסופיה, ואולם לא הלך אחריהן שולל.

שלמה, כניגוד מוחלט לישוע, משמש אפוא את הדיון בסוגיית החטא, העונש, הכפרה והמחילה. מצד אחד, הוא ראייה שמעשים טובים אינם יכולים לכסות על חטאים, ומצד אחר, שראוי למחול לחוטאים אם חזרו בתשובה. כך יכול שלמה להיות פרפיגוריה של ישוע, אך הרחקה שלו מישוע חייבה להפוך אותו למלך "ארצי" בשר ודם, שאינו יכול להיות לא "בן אלוהים" ולא "בן דוד".

ואולם, מכיוון שהתיאולוגיה והתרבות הנוצרית לא רצו ולא יכלו להדיר לגמרי את שלמה מישוע, נפתח בהן פתח לעיסוק תיאולוגי, פרשני ואגדתי ביחסים בין השניים.

יעקב שביט

הציטוטים מהברית החדשה הם מהוצאת החברה לכתבי הקודש, 1991. תודתי לפרופ' מנפרד אומינג (Oeming) מאוניברסיטת היידלברג, שהפנה את תשומת לבי לפסלי שלמה וישוע בקתדרלה של שטרסבורג.



השער הדרומי בקתדרלת שטרסבורג: שלמה על כס מלכות ומעליו ישוע. שני בני דוד

.....