

# תעודה

קובץ מחקרים של בית הספר למדעי היהדות  
ע"ש חיים רוזנברג

כה

## בארץ ובתפוצות בימי בית שני ובתקופת המשנה ספר זיכרון לאריה כשר

עורך

יובל שחר

בשיתוף עם

אהרן אופנהיימר, רז מוסטיגמן



## המרת הדת של אסנת: התגיירות או התנצרות?

רבקה ניר

מבוא

על יסוד פסוקים מעטים בספר בראשית המספרים על נישואיו של יוסף לאסנת בת פוטי פרע כוהן און (בראשית מא מה, נ-נב) ועל שני הבנים מנשה ואפרים שנולדו להם, התחבר סיפור אהבה הידוע כיום בשם "יוסף ואסנת".<sup>1</sup> הסיפור מספר כיצד אסנת, בתולה יפת תואר ועובדת אלילים, התאהבה ביוסף שבא להליפוליס, עיר מולדתה במצרים, בשליחות של איסוף דגן מטעם פרעה. יוסף סירב לנשקה כי "לא נאה לגבר ירא אלוהים, המברך בפיו את האלוהים החי ואוכל את הלחם המבורך של החיים ושותה את הכוס המבורכת של הנצח ונמשח בשמן המבורך של הטוהר לנשק אישה זרה אשר מברכת בפיה צלמים מתים ואילמים ואוכלת משולחנם לחם של מתים ושותה מנסכם את כוס הכזב ומושחת (עצמה) בשמן האבדון" (יוסף ואסנת 8: 5). אסנת החליטה לקבל עליה את האמונה באלוהים. היא ניתצה את פסילי אליליה ובמשך שבוע שלם קיימה מנהגים של תשובה: היא פיזרה אפר על ראשה, לבשה שק על גופה, צמה, התפללה, התוודתה על חטאיה כעובדת אלילים וביקשה מחילה. בבוקר היום השמיני, ביום א בשבוע, היא ראתה לפתע פתאום את כוכב השחר מפציע במזרח. כדרך נס הופיעה דמות פלאית של "איש אלוהים",<sup>2</sup> שירד לחדרה מן השמים. הוא הורה לה להסיר את בגדי האבלות, לרחוץ את פניה "במים חיים" וללבוש בגד לבן וחדש שאיש לא נגע בו קודם לכן. הוא הודיע לה כי מעתה יהיה שמה כתוב בספר החיים בשמים, וכי היא תאכל את לחם החיים, תשתה את כוס הנצח, תמשח עצמה בשמן המבורך של הטוהר, ותהיה כלה ליוסף לעולמי עולמים. שמה לא יהיה עוד אסנת אלא "עיר מקלט", כי תחת כנפיה

1 בכתבי-היד החיבור נקרא: "הספר של אסנת", "התפילה של אסנת", "הוודוי והתפילה של אסנת" וכיו"ב.

2 בכתבי-היד היווניים הוא מופיע כ"איש מן השמים"; כ"איש האור מן השמים" או כ"איש האלוהים". לדעת רוב החוקרים הכוונה למלאך או לרב המלאכים מיכאל.

יבואו למצוא מקלט כל הדבקים באלוהים. לאחר שאסנת הציעה לאיש האלוהים לערוך לו שולחן עם לחם ויין הוא ביקש גם חלת דבש, ואותה היא מצאה בדרך פלא בביתה. חלת הדבש, הוא הסביר לה, היא מאכל המלאכים, שהוכן בגן העדן והוא מעניק חיי נצח. איש האלוהים שבר חתיכה קטנה מחלת הדבש, אכל בעצמו ושם את השארית בפיה של אסנת. לאחר שאכלה מחלת הדבש הסביר לה איש האלוהים, שהיא אכלה את לחם החיים, שתתה את כוס הנצח ומשחה עצמה בשמן הטוהר, ועתה היא יכולה להינשא ליוסף ולהיות לכלתו הנצחית.

"יוסף ואסנת", הוא חיבור אנונימי שנשתמר בכמה שפות, אך מוסכם שהוא חובר במקורו ביוונית.<sup>3</sup> קיומו מתועד לראשונה באמצע המאה השישית לסה"נ בתרגום לסורית, אך הוא נפוץ במיוחד במערב מימי הביניים ואילך. מי היו המחבר או המחברים של הטקסט הזה? מהו הרקע הדתי-התאולוגי שבו הוא נטוע, היכן התחבר ומתי? שאלות אלה שנויות במחלוקת בין החוקרים, והתשובות השונות משקפות הבנות שונות של החיבור, של רעיונותיו ושל מגמותיו.

פייר באטיפול, שפרסם את המהדורה הביקורתית הראשונה של החיבור בסוף המאה התשע-עשרה, הציג אותו כחיבור נוצרי מן המאה החמישית לסה"נ, המבוסס על סיפור אגדה יהודי. בחיבור זה יוסף ואסנת הם דמויות סימבוליות: יוסף מייצג את דמות כריסטוס, ואסנת, הבתולה המקודשת, מייצגת את הכנסייה או את הבתוליות, והסיפור כולו הוא פרשנות סימבולית לתהליך ההתקבלות לחיים הסקרמנטליים בכנסייה. לפיכך המרת הדת של

3 הגיעו לדיננו שישה עשר כתבי-יד בשפה היוונית המתוארכים מן המאה העשירית ועד המאה התשע עשרה ומעל לשמונים גרסאות בשפות שונות. כתבי-היד ביוונית נחלקים לשתי קבוצות: הגרסה הקצרה שפרסם פילוננקו: *M. Philonenko, Joseph et Aséneth: Introduction, text critique, traduction et notes* (SPB 13) Leiden 1968 והתרגום לאנגלית של H. F. D. Sparks (ed.), *The Apocryphal Old Testament*, Oxford 1984, pp. 465-503; והגרסה הארוכה שפרסם בורקהרד: *C. Burchard, Joseph und Aseneth*, Leiden 2003, ועליה מבוסס התרגום של C. Burchard, *Joseph and Aseneth*, in: J. H. Carlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, II, New York 1985, pp. 177-247. במאמר זה ההפניות הן לנוסח הקצר. כאשר ההפניה היא לנוסח הארוך היא תצוין בראשי התיבות – נ"א. לתולדות המחקר ראו: *R. D. Chesnutt, From Death to Life: Conversion in Joseph and Aseneth*, (JSP Supp. 16) Sheffield 1995, pp. 20-93.

המרת הדת של אסנת: התגיירות או התנצרות?

אסנת מייצגת את המעבר מעבודת אלילים לנצרות.<sup>4</sup> בעקבות באטיפול רווחה במחקר הדעה שזהו חיבור נוצרי. כך למשל טען ברוקס, שהמרת הדת של אסנת מייצגת הצטרפות לנצרות נזירית, שהעלתה על נס בתוליות ותשובה. הוא פירש את סצנת הסעודה של אסנת עם הלחם, כוס היין והשמן כביטוי לאוכריסטיה ולקבלת רוח הקודש (confirmation), וטען שאופיו הנוצרי של החיבור אינו מוטל בספק.<sup>5</sup>

ואולם באמצע המאה העשרים החל להיווצר קונצנזוס חדש, ולפיו "יוסף ואסנת" הוא חיבור יהודי שהתחבר בתפוצה ההלניסטית, כנראה במצרים, בפרק הזמן שבין שנת 100 לפסה"נ ל-115 לסה"נ בקרוב, והוא משקף תעמולת גיור של יהודים שפעלו בקרב החברה הנוצרית וקראו ללא יהודים לקבל עליהם את היהדות כפי שכותב דוד פלוסר: "אסנת היא הדוגמה החיה המייצגת את הרבים שנתגיירו בעת העתיקה: היא הופכת לסמל לכל הגויים הנכנסים תחת כנפי השכינה".<sup>6</sup>

נגד העמדה הרווחת יצאה רוס קריימר. על בסיס מחקר מקיף ומדוקדק היא הגיעה למסקנה כי החיבור התחבר לא לפני סוף המאה השלישית או הרביעית לספה"נ, כי מקורו יכול להיות בסוריה ולא דווקא במצרים, וכי על יסוד הקרבה הרעיונית בין "יוסף ואסנת" לבין חיבורים נוצריים קדומים אין לשלול את האפשרות שמחברו היה נוצרי.<sup>7</sup> על בסיס המסקנות העולות ממחקרה של

4 P. Batiffol, *Le Livre de la Prière d'Aseneth*, Studia Patristica: Etudes d'ancienne literature chrétienne, 1-2; Paris, 1889-1890, pp. 23-25, 29, 36-37.

5 E. W. Brooks, *Joseph and Asenath, The Confession and Prayer of Asenath Daughter of Pentephres the Priest*, London 1918, pp. xi, xv; A. Dillmann, "Pseudepigraphen des Alten Testaments", in: J. J. Herzog (ed.), *Real Encyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, XII, Hamburg 1854-1868, pp. 318-319; M. R. James, "Aseneth", in: J. Hastings (ed.), *A Dictionary of the Bible*, I, Edinburgh 1898-1902, p. 162-163; E. Schürer, *Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, Hildesheim 1909, III, p. 399-401; W. Bousset, *Die Religion des Judentums in neutestamentlicher Zeitalter*, Berlin 1903, p. 24.

6 ד' פלוסר, "יוסף ואסנת – רומאן יהודי הלניסטי", **דפים למחקר בספרות, אוניברסיטת חיפה**, 2 (1985), עמ' 73-81. לפרשנויות הרווחות כיום ראו הגיליון השלם שיוחד לחיבור: *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*, 14, 2 (2005).

7 R. S. Kraemer, *When Aseneth Met Joseph: A Late Antique Tale of the Biblical Patriarch and His Egyptian Wife, Reconsidered*, Oxford 1998, pp. 5-6, 237-239, 253-274. ראו עמדות דומות של חוקרים מן העת האחרונה המצביעות על האפשרות שהחיבור נכתב על ידי נוצרי או שהוא מכיל שרובים נוצריים: Cook, *Joseph and Aseneth*; T. Holtz, "Christliche interpolationen in 'Joseph und Aseneth'", *NTS*, 14 ; p. 469

קריימר ובהמשך לתפיסה שהציע באטיפול אני מבקשת להוכיח במאמר זה שאת סיפור המרת הדת של אסנת יש להבין על רקע פולחני ההתקבלות לדת הנוצרית; אסנת איננה סמל "לגויים הנכנסים תחת כנפי השכינה", אלא לנוכרים, עובדי אלילים, הנקראים ללכת בעקבותיה, להשליך מאחורי גוּם את עולם האלילות ולהצטרף אל שורות הכנסייה.

### המרת הדת של אסנת<sup>8</sup>

במוקד סיפור המרת הדת של אסנת מצויה חלת הדבש, שאותה מצאה אסנת באורח פלא בביתה, וממנה אכלו אסנת ואיש האלוהים בסעודה המורכבת מ"לחם החיים", מ"כוס הנצח" ו"משמן הטוהר". חלת הדבש מתוארת כ"לבנה כשלג ומלאה בדבש ונשימתה היא כריח החיים" (4: 16), והדבש שלה מתואר כדבש שעשו "הדבורים של גן העדן [נ"א מן הטל של שושני החיים], ומלאכי אלוהים אוכלים ממנו, וכל מי שאוכל ממנו לא ימות לעולם" (8: 16). החוקרים רובם ככולם מסכימים שחלת הדבש בחיבור זה מסמלת את המן שירד במדבר בעבור בני ישראל.<sup>9</sup> כמו חלת הדבש, גם המן שהוריד אלוהים משמים נחשב במקורות יהודיים ללחם לבן ופלאי שמקורו בשמים, גם הוא מתואר כמאכל המלאכים, גם הוא קשור לדבש ולמתיקות, וגם בו נתלו ציפיות אסכטולוגיות.<sup>10</sup>

(1967-1968), pp. 482-497; M. Penn, "Identity Transformation and Authorial Identification in Joseph and Aseneth", *JSP*, 13.2 (2002), p. 182; J. A. Davila, *The Provenance of the Pseudepigrapha: Jewish, Christian, or Other?*, Leiden 2005, p. 195.

8 הציטוטים מתוך אבות הכנסייה ומן הספרות הנוצרית הקדומה המשולבים בפרק זה תורגמו מיוונית ומלטינית בעזרתה של ד"ר רחל צלניק-אברמוביץ, שליוותה את חוויית החקירה על אתגריה וגילוייה. תרומתה לקידומו של מחקר זה היא מכרעת ועל כך נתונה לה תודתי.

9 V. Aptowitz, "Asenath, the Wife of Joseph: A Haggadic Literary-Historical Study", *HUCA*, 1 (1924), pp. 282-283; M. Philonenko, "Initiation et mystère dans Joseph et Aséneth", in: C. J. Bleeker (ed.), *Initiation*, Supplements to Numen, SHR, 10; Leiden 1965, pp. 152-153; M. Hubbard, "Honey for Aseneth: Interpreting a Religious Symbol", *JSP* 16 (1997), p. 98; A. E. Portier-Young, "Sweet Mercy Metropolis: Interpreting Aseneth's Honeycomb", *JSP*, 14 (2005), p. 142; A. Lieber, "I Set a Table before you: The Jewish Eschatological Character of Aseneth's Conversion Meal", *JSP*, 14 (2004), p. 68; B. Lindras, "'Joseph and Aseneth' and the Eucharist", in: B. P. Thompson (ed.), *Scripture: Meaning and Method, Essays Presented to Anthony Tyrrell Hanson Pickering*, North Yorkshire 1987, p. 187.

10 המן מתואר במקרא כלחם פלאי שהמטיר ה' לעמו מן השמים: שמות טז יד-טו, לה; יוספוס, קדמוניות היהודים ג, 30; הוא נקרא משום כך "לחם שמים" – תהלים קה מ; נחמיה ט טו או

המרת הדת של אסנת: התגיירות או התנצרות?

ואולם על אף קווי הדמיון האלה, לחלת הדבש בחיבורנו יש מאפיין ייחודי: זוהי חלת דבש המעניקה חיי נצח. במקורות יהודיים לסוגיהם ובהסתעפויותיהם אין מקבילה למן המעניק חיי עולם. היבט זה קושר את החיבור למסורות שהילכו בעולם היווני והרומי, לפולחנים שרווחו במצרים ולפולחני מיתרה, שבהם היה מקום מרכזי לדבש ולחלת הדבש. הדבש, בדומה לאמברוסיה ולנקטר, נחשב למאכל האלים והמלכים, שמקורו בשמים. הוא מצטיין במתיקותו, בריחו הטוב ובתכונות המרפא שלו, מונע ריקבון של גוף המת, ומעניק חיי נצח.<sup>11</sup> אולם, את תיאורה של חלת הדבש ושיבוצה בסיפור המרת הדת אפשר להסביר רק על רקעה של התאולוגיה הנוצרית. הזיקה של הדבש וחלת הדבש למסורות שרווחו בעולם ההלניסטי-הרומי, והזיקה למן במקורות היהודיים, יכולות להצביע רק על מקורות היניקה של דימוי זה בחיבורנו, על השימוש הנרחב שעשתה הנצרות ברעיונות ובדימויים שהילכו בעולם הסובב אותה, ועל הדרך שבה היא שילבה אותם בתאולוגיה ובליטורגיה שלה.

חלת הדבש, המזוהה עם המן המקראי, מסמלת בחיבורנו את האֶוֹכְרִיסְטִיָה (*eὐχαριστία* ביוונית: הודיה), הסקרמנט המיוסד על הסעודה האחרונה, שבו משתתף המאמין בגופו ובדמו של ישו באמצעות אכילת הלחם ושתיית היין, והוא עומד במוקד הטקס הפולחני של ההתנצרות. אמנה להלן את הוכחותיי.

”לחם אבירים”: תהלים עח כה. במקורות התלמודיים נחשב המן למזון המלאכים: בבלי, יומא עה ע”ב; תנחומא, בשלח לג (מהדורת בובר, עמ’ 67); סדר אליהו רבה, כג (מהדורת איש שלום, עמ’ 129). המן מופיע כאחד הדברים הפולחניים שאליהו עתיד להעמיד לישראל: מכילתא דרבי ישמעאל, מסכתא ויהי בשלח, ה (מהדורת הורוביץ-רבין, עמ’ 172). במסורות מאוחרות יותר הוא נזכר כמזון לצדיקים, שאותו טוחנות הריחיים הנמצאות ברקיע השלישי, בשחקים (בבלי, חגיגה יב ע”ב), והוא אף נקשר להופעתו של המשיח: פסיקתא רבתי, טו (מהדורת איש שלום, עמ’ עג); שיר השירים רבה ב, ט ועוד. ראו: R. Nir, *The Destruction of Jerusalem and the Idea of Redemption in the Syriac Apocalypse of Baruch*, Atlanta (SBL) 2003, pp. 140–142.

Vergilius, *Georgica*, 4:149–152; Lactantius, *Divinae Institutiones* 1.22.19–20; 11  
Porphyrius, *De Antro Nympharum*, 16–19; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, III, , p. 401; D. W. Michaelis, s.v. “μέλι”, *TDNT*, IV, G. Kittel (ed.), Grand Rapids, Michigan 1967, pp. 552-554; M. Schuster, s.v. “Mel”, *Pauly Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, 15. 1, Stuttgart 1931, p. 381; W. H. Roscher, s.v. “Ambrosia und Nektar”, *Ausführliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie*, I, Leipzig 1884–1886, pp. 281-282; Kraemer, *When Aseneth Met Joseph*, pp. 167-172, 200; H. M. Ransome, *The Sacred Bee*, London 1986, pp. 24-34, 91-139.

1. המסורת הנוצרית זיהתה את המן, הלחם משמים, שעליו כאמור מבוסס תיאורה של חלת הדבש, עם גופו של ישו, וראתה בו פרה-פיגורציה (תמונה מקדימה) של האוכריסטיה (האיגרת אל הקורינתים י 1–4). ואולם שלא כמו המן שאכלו בני ישראל במדבר, ישו, כמו חלת הדבש, הוא לחם ה"נותן חיים לעולם" (יוחנן ו 32–33), ומי שיאכל ממנו "יחיה לעולם" (יוחנן ו 48–51).

2. זיקתה של חלת הדבש לאוכריסטיה עולה מזיהויה עם שלושת מרכיביה של הסעודה: "לחם החיים", "כוס הנצח" ו"שמן הטוהר". מדבריו של יוסף בסרבו לנשק את אסנת (5:8) עולה כי שלושת המרכיבים האלה הם חלק מסעודה פולחנית שגרתית שחוזרת על עצמה, חלק מעבודת האלוהים של יוסף, העומדת בניגוד לפולחן האילי שמקיימת אסנת.<sup>12</sup> הביטויים "לחם החיים" ו"כוס הנצח" הם המונחים השגורים ללחם וליין של האוכריסטיה: איגנטיוס מאנטווכיה מתאר את לחם האוכריסטיה: "סם הנצח, התרופה שלא נמות",<sup>13</sup> ואירנאוס אומר: "גופינו, לאחר שהם לוקחים חלק באוכריסטיה, כבר אינם בני חלוף, והם מחזיקים את התקווה של התחייה הנצחית".<sup>14</sup> בחיבור "מעשי תומא" מתוארת האוכריסטיה: "לחם של חיים, שהאוכלים ממנו לא מתים. לחם המשביע את הנשמות הרעבות בברכה שבו".<sup>15</sup> הכוס של האוכריסטיה נקראת "כוס הנצח", כמו שאומר גרגוריוס מניסה: "ולאחר שהוא נותן לו יין המשמח לבב אנוש, הוא (כריסטוס) מכניס בנפש את המשקה ההוא שאיננו משכר, כשהוא מעביר את המחשבות מדברים בני חלוף למה שהוא

12 חוקרים רבים הבחינו כי מדובר כאן בנוסחה פולחנית, והסבירו את מרכיביה של הסעודה כחלק מסעודות קודש שהיו נהוגות אצל כתות כגון קומראן, התרפויטים, אצל זרמים יהודיים מיסטיים או אצל חוגים אליילים שקיימו פולחני מסתורין ובעיקר פולחני איזיס. ראו: K. G. Kuhn, "The Lord's Supper and Communal Meal at Qumran", in: K. Stendahl (ed.), *The Scrolls and the New Testament*, New York 1975, pp. 74–77; M. Philonenko, "Initiation et mystère dans Joseph et Aséneth", *Initiation* (ed. C. J. Bleeker, Supplements to Numen, SHR, 10; Leiden: Brill, 1965), pp. 147–153; G. D. Kilpatrick, "The Last Supper", *ExpT* 64 (1952), pp. 4–8; J. M. G. Barclay, *Jewish in the Mediterranean Diaspora*, Edinburgh 1996, pp. 211–212.

13 Ignatius, *To the Ephesians* 20, 1 (*The Apostolic Fathers*, LCL, I, p. 239).

14 Irenaeus, *Adv. Haer.* IV, 18, 5.

15 *The Acts of Judas Thomas*, in: W. Wright, (ed.), *Apocryphal Acts of the Apostles*, Amsterdam 1968, p. 268.



המרת הדת של אסנת: התגיירות או התנצרות?

נצחיי".<sup>16</sup> כפי שאנסה להוכיח להלן, גם "שמן הטוהר" שייך אינטגרלית לפולחן זה.

3. סדר הברכות על "לחם החיים" ו"כוס הנצח" מתיישב עם סדר הברכות בטקס האוכריסטיה, שבו הברכה על הלחם קדמה לזו שעל היין.<sup>17</sup> סדר זה משקף את הגרסה הקדומה, המבוססת על תיאור הלחם והיין שנתן מלכיצדק לאברהם (בראשית יד יח-כ), שהוא הפרה-פיגורציה של סקרמנט האוכריסטיה.<sup>18</sup>

4. הריח הנודף מחלת הדבש מצביע על זיקתה לאוכריסטיה. זוהי חלת הדבש ש"הריח שלה הוא ריח החיים, ריח בושם (6: 16 μύρον), וכשהיא נשרפת מתפשט בחדר ריח ניחוח (3: 17; 4: 16). ריח הבושם, הניחוח, נקשר לגופו של ישו משום שהוא הקורבן האמתי, והוא מגלם בגופו את גן העדן על בשמיו וניחוחיו. על-פי המסופר באוונגליונים ריח בושם זה ממלא את הבית כהכנה למותו ולקבורתו (יוחנן יב 3) והוא יופץ בכל העולם עם מותו (מתי כו 13).<sup>19</sup>

5. לפי הנוסח הארוך את חלת הדבש עשו הדבורים של גן העדן "מן הטל של שושני החיים שנמצאות בגן העדן וכל מלאכי אלוהים אוכלים אותה וכל הנבחרים של אלוהים וכל בני עליון. כי זוהי חלת דבש של חיים וכל מי שאוכל ממנה לא ימות לעולם" (14: 16). טל פרחי גן העדן הוא דימוי רווח בתיאורי גן

Gregory of Nyssa, *In Ascensionem Christi* (PG, XXXVI, col. 692); Jean Daniélou, *The Bible and the Liturgy* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1956), p. 185.

17 מרקוס יד 25–22; מתי כו 26–29; האיגרת הראשונה אל הקורינתים יא 23–26; *The Acts of Judas Thomas*, in: Wright, *Apocryphal Acts of the Apostles*, p. 257.

18 ראו למשל: Saint Cyprien, *Epist. LXIII*, 4 (*Correspondance*, II, trad. Le Chanoine Bayard), Paris 1961, p. 201; ב, 11–12 (1Q28). סדר שונה, שבו היין קדם ללחם מציעים לוקס כב 17–20; דידיכה 9: 2–4; וכך מצאתי גם אצל קלמנט מאלכסנדריה, 3, 161, 25, *Strom. IV*, Clement of Alexandria, *Strom. IV*, 25, 161, 3, Leiden 1979, pp. 162–163. לדעת ליצמן (H. Lietzmann, *Mass and Lord's Supper*, Leiden 1979, pp. 162–163) הקדמת היין ללחם היא שלב מאוחר יותר של המסורת שהושפעה מן הקידוש בסעודה היהודית, שבה קודמת הברכה על היין לזו שעל הלחם. לעומת זאת, לדעת פלוסר (יהדות ומקורות הנצרות, תל-אביב 1989, עמ' 116–119), הברכה אצל לוקס משקפת את הגרסה הקדומה ביותר, וממנה עולה שישו ותלמידיו נהגו על-פי המנהג היהודי.

19 ראו: יוחנן יב 3; יט 39–40; מתי כו 6–13; מרקוס יד 3–9; וכן: H. S. Ashbrook "St Ephrem on the Scent of Salvation", *JTS* 49 (1998), pp. 109–128; R. Nir, "The Aromatic Fragrances of Paradise in the Greek Life of Adam and Eve and the Christian Origin of the Composition", *NT*, 36 (2004), pp. 20–45.

העדן במקורות הנוצריים והוא מסמל את דבר האדון, את הבשורה הטובה שלו שיורדת כמו טל והיא מתוקה כדבש.<sup>20</sup> הטל של שושני החיים מופיע גם כ"טל המרפא" או "טל האדון",<sup>21</sup> שמרפא מן המוות ומבטיח חיי נצח בדומה ללחם האחד "שהוא הרפואה והסם שמאפשר לנו לא למות ולחיות בכל הזמנים עם ישו כריסטוס".<sup>22</sup>

ההוכחה העיקרית לכך שחלת הדבש מסמלת בחיבור זה את לחם האוכריסטיה מתבססת על ההיבטים הליטורגיים בסצנה זו. מן המקורות הנוצריים עולה, שהליטורגיה של האוכריסטיה בנצרות הקדומה הכילה ארבע פעולות:<sup>23</sup>

1. עריכת השולחן והנחת הלחם והיין (offertio). בספר מעשי השליחים (טז 34) מסופר, שכאשר הסוהר של פאולוס ושל סילאס קיבל עליו את הנצרות, הוא ובני ביתו נטבלו והוא "ערך שולחן (παρέθηκεν τράπεζαν) לפנייהם ושמח מאוד עם כל בני ביתו על שום שהאמין באלוהים". "עריכת השולחן" כאן מסמלת את האוכריסטיה, והיא באה בהקשר של קבלת הבשורה הנוצרית. עריכת השולחן מבוססת על הפסוק בתהלים כג ה: "תערוך לפני שולחן נגד צוררי דשנת בשמן ראשי כוסי רוייה", שאבות הכנסייה פירשוהו כדימוי לסעודת האוכריסטיה. אמברוסיוס שם את הפסוק הזה מתהלים בפיו של הנטבל החדש בבואו לשולחן המזבח לקחת חלק במיסה בפעם הראשונה: "הוא מתקרב, ובראותו את המזבח הקדוש הערוך הוא קורא: ערכת לפני שולחן".<sup>24</sup>

20 ראו למשל: D. Amand, M. C. Moons (eds.), "Une curieuse homélie grecque inédite, sur la virginité adressée aux pères de famille", *Revue Benedictine* 68 (1953), pp. 13,

39.

21 על יסוד ישעיהו כו יט על-פי תרגום השבעים. ראו ברוך 29: 6, וגם שם בהקשר למן האסכטולוגי; הודיות שלמה 1: 35; 5: 11-13.

22 Ignatius, *Eph.* 20: 2 (LCL, *The Apostolic Fathers*, I, p. 241).

23 G. Dix, *The Shape of the Liturgy*, London 1945, p. 48; Daniélou, *The Bible and Liturgy*, p. 127; L. Bouyer, *Liturgical Piety*, Notre Dame, Indiana 1954, p. 75; G. Rouwhorst, "Bread and Cup in Early Christian Eucharist Celebration", in: C.

Caspers, G. Lukken, G. Rouwhorst (eds.), *Bread of Heaven*, Kampen 1995, p. 30.

24 Ambrosius, *De Mysteriis* VIII, 43 (B. Botte, *Sources Chrétiennes* 25, Paris 1961, pp.

178-181); *De Sacramentis* V, 13 (Botte, pp. 124-127)

זה: "השולחן הסקרמנטלי": Gregory of Nyssa, *In Ascensionem Christi* (PG, XXXVI, (col. 692B).

המרת הדת של אסנת: התגיירות או התנצרות?

2. קורבן האוכריסטיה, שהיה מבוסס על תפילת הודיה שנאמרה על הלחם והיין.<sup>25</sup>

3. בציעת הלחם. הבציעה (ἀπόκλασις, κλάσις) הוא המונח הליטורגי שניתן לאקט המסמל את השותפות בגופו של ישו, והוא לב הפולחן של הסקרמנט הזה.<sup>26</sup> כך בספר מעשי השליחים (ב 42) נאמר על המתנצרים הראשונים, ש"הם היו שוקדים על תורת השליחים, על ההתחברות, על בציעת הלחם ועל התפילות" וב"דידכה" (14) נאמר: "ביום האדון, כאשר אתם נאספים, ביצעו את הלחם וקיימו את האוכריסטיה".<sup>27</sup>

4. הקומוניון (ביוונית: קוינוניה (κοινωνία), שפירושו: "נטילת חלק/לקיחת חלק עם", ובו נוטלים המאמינים יחדיו חלק בלחם וביין, המסמלים את גופו של ישו.

עוד מאפיין הנלווה לטקס האוכריסטיה הוא ה"מסתורין", המבטא את ההתחדשות הפנימית ואת ההשתנות המיסטית המתרחשת בלב המאמין עם סקרמנט האוכריסטיה.<sup>28</sup> והנה, כל המאפיינים של הליטורגיה של האוכריסטיה מצויים בסצנה של חלת הדבש בחיבורנו, ובאותו הסדר. ראשית, הציעה אסנת לאיש האלוהים "לערוך לפניו שולחן" (θέσω τράπεζαν 14:15) ולשים עליו לחם ויין. לאחר שגילתה את חלת הדבש היא "שמה אותה על השולחן שהיא ערכה למענו" (10:16). אחר-כך ברך איש האלוהים ברכת הודיה על חלת הדבש: "ואיש האלוהים הושיט את ידו והחזיק בחוזקה בראשה ואמר: הינך מבורכת אסנת כי הדברים מלאי המסתורין של אלוהים נגלו לך. ומבורכים אלה

25 ברכה זו היא הביטוי לאוכריסטיה ממש, שפירושה ביוונית ברכת תודה (a giving of thanks).  
ראו: Justin Martyr, *I Apology* 65, 67; *The Acts of Thomas*, 49 (J. K. Elliott, *The Apocryphal New Testament*, Oxford 1993, p. 467

26 F. E. Warren, *The Liturgy and Ritual of the Ante-Nicene Church*. London 1912, p. 26; Lietzmann, *Mass and Lord's Supper*, p. 20; G. D. Kilpatrick, *The Eucharist in Bible and Liturgy*, The Moorehouse Lectures 1975, Cambridge 1983, p. 67; Rouwhorst, *Bread and Cup*, pp. 26–27.

27 לוקס כד 30; ספר מעשי השליחים כ 7; האיגרת הראשונה אל הקורינתים ימי Ignatius, *Eph.*; 12, 1 (LCL, *The Apostolic Fathers*, I, p. 241).

28 Cyril of Jerusalem, *Procatechesis*, 12 (PG, XXXIII, cols. 552–553); *The Acts of Judas Thomas*, in: Wright, *Apocryphal Acts*, p. 189; Lietzmann, *Mass and Lord's Supper*, p. 20; K. C. Felmi, "Customs and Practices Surrounding Holy Communion in the Eastern Orthodox Churches", in: C. Caspers, G. Lukken, G. Rouwhorst, (eds.), *Bread of Heaven*, Kampen 1995, p. 47; R. Cantalamessa, *Easter in the Early Church*, Collegeville 1993, p. xiv.

הנאמנים לאדון האלוהים כי הם אכלו מחלת הדבש. דבש זה עשו הדבורים של גן העדן ומלאכי אלוהים אוכלים ממנו ומי שיאכל ממנו לא ימות לעולם" (8–7:16). אחר-כך הוא פשט את יד ימינו ובצע (ἀπέκλασεν) מן החלה. ובשלב האחרון של הטקס, בקומוניון, הוא חילק את חלת הדבש בינו לבין אסנת: הוא עצמו אכל, ומה שנשאר הוא שם בידו בפיה של אסנת ואמר לה: "אכלי", והיא אכלה (15:16).

כמו האוכריסטיה, גם פלא חלת הדבש ב"יוסף ואסנת" מתואר כמסותורין וגם הוא מבטא היבטים אסכולוגיים: לפי הנוסח הארוך, נפתח בפני אסנת גן העדן (16:16), והיא הופכת להיות "עיר מקלט", המסמלת בחיבור זה את ירושלים השמימית והכנסייה. ולבסוף, בדומה לטקסי האוכריסטיה, גם הסעודה הזאת מתקיימת ביום ראשון, הוא יום האדון, וייתכן אף שבפסחא ממש.<sup>29</sup>

אחד הטיעונים העיקריים לדחיית הזיהוי של הסעודה של אסנת עם האוכריסטיה היא הזכרת "שמן הטוהר" כמרכיב שלישי בצד "לחם החיים" ו"כוס הנצח". לדעת החוקרים "שמן הטוהר" איננו מתיישב עם הסקרמנט הזה.<sup>30</sup> החוקרים שמסבירים את הסעודה הזאת על רקע יהודי, קושרים את

29 על הנהגה לקיים את האוכריסטיה ואת הטבילה ביום ראשון, הוא יום האדון, ראו למשל: *Didache* 14; Justin, *1 Apology*, 67; *Didascalica*, XIII (R. H. Connolly, *Didascalica Apostolorum*, Oxford 1929, p. 124); R. T. Beckwith, "The Solar Calander of Joseph and Aseneth: A Suggestion", *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period* 15 (1984), p. 101; Warren, *Liturgy and Ritual*, 102 על כך שהמרת הדת של אסנת מתרחשת לקראת הפסחא אפשר ללמוד מסדר הזמנים והתאריכים המצוינים בחיבור עצמו. יוסף נשלח בידי פרעה ביום החמישי לחודש השני, והוא בא אל בית הורי אסנת ביום ראשון ב-18 בחודש הרביעי (18 באפריל). פנטפרס מזמין את יוסף להישאר בביתו, אך יוסף מסרב. הוא עוזב את ביתו של פנטפרס וחוזר אליו לאחר שבוע, באותו היום, הוא יום ראשון (5:9). יום זה הוא 25 באפריל! במאות הראשונות לסה"נ הפסחא התקיימה בדרך כלל ב-25 במרס או ב-6 באפריל (T. J. Talley, *The Origins of the Liturgical Year*, New York 1986, pp. 8–13), אבל בשנת 387 למשל היא נחוגה באלכסנדריה ובצפון איטליה ב-25 באפריל (P. F. Bradshaw, "The Origins of Easter", in: *Passover and Easter, Origin and History to Modern Times*. P. F. Bradshaw and L. A. G. Hoffman [eds.], Notre Dame, Indiana 1999, p. 93). על קיומה של טבילה בפסחא ראו Wainwright, *Christian Initiation*, London 1969, p. 20.

30 C. Burchard, *Untersuchungen zu Joseph und Aseneth: Überlieferung-Ortsbestimmung*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 8, Tübingen 1965, p. 123; idem, "The Importance of Joseph and Aseneth for the Study of the New Testament: A General Survey and a Fresh Look at the Lord's Supper", in: idem, *Gesammelte Studien zu Joseph und Aseneth*. Studia in Veteris Testamenti

המרת הדת של אסנת: התגיירות או התנצרות?

השמן לשילוב המקראי של 'דגן, תירוש ויצהר', והם מצביעים על כמה מקבילות בספרות התלמודית לברכה על השמן בסעודות יהודיות.<sup>31</sup> לדעת צ'סנאט, הנוסחה המשולשת של הלחם, היין והשמן משקפת את ההקפדה היתרה שנהגו יהודים בטהרתו של השמן בצד השמירה על טהרתם של מאכל ומשקה, וזו מסמלת חיים 'יותר יהודיים' (more judaico).<sup>32</sup>

אני מבקשת להוכיח שהברכה על "שמן הטוהר" כצלע שלישית של הברכה על הלחם והיין משתלבת היטב בברכות של סקרמנט האוקריסטיה. בפרגמנט של ה"דידכה", בתרגומו לקופטית שנמצא באוקסירינכוס שבמצרים, יש פסקה שאין לה מקבילה בנוסח היווני: "בנוגע לאמירה על המשיחה (stinoufi) ברוך: אנו מברכים אותך אבינו בנוגע למשיחה (stinoufi) שהראת לנו, דרך ישו בנך. לך התהילה לעד, אמן".<sup>33</sup> החוקרים חלוקים בשאלה, האם הברכה שבתרגום הקופטי של הדידכה, שאינו מאוחר מן המאה החמישית, משקפת את הטקסט היווני המקורי, או שהיא השתרבבה לטקסט בשלב מאוחר יותר, והאם יש לתרגם את המונח stinoufi לשמן (μύρον) או שיש לתרגמו לבושם (incense). אם כך הוא, הברכה כלל איננה על השמן.<sup>34</sup>

ואולם ברור שברכה זו הובנה כברכה על השמן בחיבור "חוקות השליחים" (Constitutiones Apostolorum) פרק 7, שחלקו הראשון מבוסס על עיבוד

Pseudepigrapha, 13, Brill 1996, p. 274; idem, "Le livre de la prière d'Asénéth", in: *Introduction à la littérature religieuse Judéo-Hellénistique*. A. M. Denis et al. (eds.), Turnhout 2000, pp. 319–320; Philonenko, *Joseph et Aseneth*, p. 91; R. D. Chesnutt, "Perceptions of Oil in Early Judaism and the Meal Formula in Joseph and Aseneth." *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 14.2 (2005), p. 113; G. D. Kilpatrick, *Eucharist in Bible*, p. 61; idem, "The Last Supper", *ExpT* 64 (1952), p. 6; J. J. Collins, *Between Athens and Jerusalem*, New York 1983, p. 214.

31 בבלי, ברכות נג ע"ב; ברכות מג ע"ב.

R. D. Chesnutt, "Perception of Oil in Early Judaism and the Meal Formula", *Journal for the Pseudepigrapha* (14/2, January 2005) pp. 122–132; idem, *From Death to Life*, pp. 132, 134. ואולם צ'סנאט מודה, שהשילוב של לחם, יין ושמן, בסדר הזה, אינו קיים בארוחות יהודיות.

F. S. Jones and P. A. Mirecki, "Considerations on the Coptic Papyrus of the Didache", in: C. N. Jefford (ed.), *The Didache in Context*, Leiden 1995, p. 53; S. Gero, "The So Called Ointment prayer in the Coptic Version of the Didache: A Re-Evaluation", *HTR* 70 (1977), p. 67. הפרגמנט בקופטית מקביל לפרקים 10, 11–3, 2 של הדידכה ביוונית.

Jones and Mirecki, *Considerations on the Coptic Papyrus*, pp. 84–85. רשימת החוקרים ועמדותיהם ראו אצל:

הדידכה ביוונית: "ועל השמן, ברכו כך: אנו נותנים לך ברכה אלוהים בורא הכול, גם על ריח המתיקות של השמן (καὶ ὑπὲρ τῆς εὐωδίας τοῦ μύρου), וגם על חיי האלמוות אשר גילית לנו באמצעות ישו בנך, כי לך התהילה והכוח לעולם ועד, אמן".<sup>35</sup> עדות אחרת לברכה על השמן בהקשר לאוכריסטיה מצויה בחיבור "סדר הכנסייה" המיוחס להיפוליטוס. לפי חיבור זה הברכה על השמן צריכה להיאמר באותו אופן שבו נאמרת הברכה על הלחם והיין.<sup>36</sup> עוד עדויות לקיומה של ברכה על השמן בהקשר לאוכריסטיה מצויות בין השאר אצל קירילוס מירושלים (315–386 לערך), אצל קיפריאנוס (מחצית ראשונה של המאה השלישית) ואצל אפרים הסורי (306–373 בערך).<sup>37</sup> גם הפעולות שאסנת עושה לפני שהיא נוטלת חלק באוכריסטיה מתיישבות עם הליטורגיה ועם הפרקטיקות של פולחני ההתקבלות לנצרות במאות הראשונות לסה"נ, כפי שהן מתוארות אצל סופרים נוצרים קדומים.<sup>38</sup> לאחר שהיא מחליטה להמיר את דתה, פושטת אסנת את בגדיה ולובשת בגד שחור; היא חוגרת שק על מותניה, מפזרת אפר על ראשה; צמה שבעה ימים וביום השמיני קמה על ברכיה, פונה מזרחה, פושטת את ידיה, מרימה את מבטה כלפי השמים, מתפללת ומתוודה תוך כדי גירוש השטן (פרקים 10–13).  
 לברוש של שק ואפר ובייחוד תפילות וצום אפיינו את מנהגי התשובה שהיו כרוכים בהתקבלות לנצרות. לפני שאדם היה נטבל ולפני שיכול היה להשתתף בקומוניון הוא היה חייב לצום. לדברי יוסטינוס מרטיר: "כל אלה אשר

F. X. Funk, *Didascalia et constitutiones apostolorum*, Paderborn 1905, p. 414, lines 10-14 (*Les Constitutions Apostoliques* 27 [SC, 336], M. Metzger, *Introduction, text critique, traduction et notes*, [Paris 1987] p. 59). ראו גם את הברכה על השמן בתרגום

האתיופי של הדידסקליה: J. M. Harden, *The Ethiopic Didascalia*, London 1920, p. 172. "חוקות השליחים" הם מעשה הרכבה של מקורות, המתוארך בדרך כלל לשנת 375 או לשנת 400 לספה"נ. ששת הספרים הראשונים מבוססים על הדידסקליה, הספר השביעי מתחיל עם הדידכה והמקור של הספר השמיני הוא "סדר הכנסייה" המיוחס להיפוליטוס.

Hippolite de Rome, *La Tradition Apostolique*, 5 (Botte, pp. 54-55). 36

Cyril of Jerusalem, *Mystagogical Catecheses* VI, 8, 1-10 (PG, XXXIII, col. 1104; 37 *NPNF*, VII, p. 152); Cyprianus, *Epistula* LXX, 2 (= CSEL, III, 3 p. 768); Ephrem the Syrian, *HVirg.* 37, 2-3 (CSCO 223, Syr. 94, p. 133); Pseudo Dionysius Areopagita, *Hier. Eccles.* IV 472D-473A, *Corpus Dionysiacum* (Berlin-New York 1991), II, p. 95.

ראו תיאורים של פולחני התקבלות אצל ארבעה סופרים בני המאה הרביעית: קירילוס מירושלים, אמברוסיוס ממילנו, יוחנן כריסטומוס ותאודורוס ממופסואסטיה: H. M. Riley, *Christian Initiation*, Washington D.C. 1974, pp. 54-84.

המרת הדת של אסנת: התגיירות או התנצרות?

מאמינים ובוטחים שהדברים האלה אשר אנחנו הורינו ואמרנו הם אמת, והם מתחייבים להיות מסוגלים לחיות כך, הם לומדים להתפלל ולבקש תוך כדי צום מאלוהים כפרה על חטאי העבר, כשאנו מתפללים וצמים עמם.<sup>39</sup> יש עדויות אצל דיוניסיוס מאלכסנדריה, בחיבור מעשי פאולוס ותקלה, בעדות של אגריה ואצל קירילוס מירושלים על קיומו של צום בן שבוע ימים לפני הפסחא כפי שצמח אסנת.<sup>40</sup>

צום רווח מאוד כאמצעי להשיג היטהרות וכפרה על חטאים, ובייחוד אלה הקשורים לחטא האלילות, ובצד התפילות הוא נחשב גם כאמצעי לסילוק השטן שהתגלם בפולחן האלילי.<sup>41</sup> משום כך אקט גירוש השטן וההתכחשות לעולם האלילי שנמצא תחת שליטתו עמד במרכז טקסי הפולחן שהכינו את המועדים לטבילה והיה השלב הראשון בפולחן ההתקבלות לנצרות. אקט זה נמצא גם במוקד התפילות של אסנת. ב-12: 7–11 מתארת אסנת בוודיויה את בריחתה מן השטן: "הצילני מאלה הרודפים אותי [...] טוֹף אותי מידי האויב.

Justin Martyr, *I Apol.* 61.2 (PG, VI, col. 420); *Die Pseudoklementinen*, hom. III, 73, 39  
1 (B. Rehm p. 83); Hippolyte de Rome, *La Tradition Apostolique*, 20 (Botte, pp. 78–  
79); Tertullianus, *On Baptism*, XX (PL, I, col. 1223; ANF, III, pp. 678–9);  
*Didascalia*, IV, (Connolly, pp. 52–53); XXI (Connolly, p. 180). Warren, *Liturgy and  
Ritual*, p. 63; J. Daniélou, *The Theology of Jewish Christianity*. vol. 1. London,  
Darton 1964, p. 320; W. Rordorf, "Baptism According to the Didache", in: J. A.  
Draper (ed.), *The Didache in Modern Resarch*, Leiden 1996, p. 216; .F. J. Dölger,  
*Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual*, Paderborn 1909, pp. 80–86.

Dionysius of Alexandria, *Ep. ad Basilidem* 1 (ANF, vol. 6, p. 95); *Acts of Paul and* 40  
*Tecla*, 20, in: E. Hennecke and W. Schneemelcher (eds.), *New Testament Apocrypha*,  
vol. II. London 1965, p. 359; Cyril of Jerusalem, *Catechesis* II, 12 (PG, XXXIII, col.  
400; *NPNF* vol. VII, p. 11) מסע אגריה, 28, בתוך: א' לימור, **מסעות ארץ הקודש**,  
ירושלים 1998, עמ' 97 וראו שם עמ' 96. על הצום לפני הפסחא ראו: Bradshaw, "The  
Origin of the Easter", p. 86; Warren, *Liturgy and Ritual*, p. 92; M. E. Johnson,  
"Preparation for Pascha? Lent in Christian Antiquity", *Passover and Easter, Two  
Liturgical Traditions*, vol. 6 (P. F. Bradshaw and L. A. Hoffman eds.), Notre Dame,  
Indiana 1999, pp. 37–38.

*Didascalia*, XXI (Connolly p. 184); Apocalypse of Elijah, 1: 20–22 in: J. H. 41  
Charlesworth, (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. I. Garden City, New  
York 1938, p. 738; The Acts of Peter, 22 (Elliott, *The Apocryphal New Testament*, p.  
415); Dölger, *Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual*, pp. 80–86; Daniélou,  
*Jewish Christianity*, p. 321; N. Mitchell, "Baptism in the Didache", in: C. N. Jefford  
(ed.) *The Didache in Context*, Leiden 1995, p. 251; A. Vööbus, *Liturgical Traditions  
in the Didache*, Stockholm 1968, p. 20.

כי ראה, אריה פראי קדמון רודף אחרי וילדיו הם האלים של המצרים, אשר אותם השלכתי ממני והשמדתי אותם. והאב שלהם, השטן, מנסה לבלוע אותי". גם תנוחת התפילה של אסנת ומחוות גופה מתיישבות עם מחוות הגוף שהיו נהוגות בפולחן ההתקבלות לנצרות. כמו תנוחת התפילה של אסנת, גם התפילות בנצרות היו בכריעת ברכיים. לדברי אוריגנס, כריעה על הברכיים הכרחית לווידי בדבר החטאים לפני אלוהים,<sup>42</sup> ואוסביוס מביא את תיאורו של הגסיפוס הנסוב על יעקב אחי האדון, שמרוב תפילה "ברכיו התקשו כברכי גמל".<sup>43</sup> תנוחה זו של כריעה על הברכיים סימלה את הקשר עם השטן שמתקיים עדיין לפני הטבילה, אך היא ביטאה גם את ההודאה בשלטון המוחלט של כריסטוס בהתבסס על האיגרת אל הפיליפים ב 10: "למען תכרע בשם ישוע כל ברך בשמים ובארץ ומתחת לארץ וכל לשון תודה כי ישוע המשיח הוא האדון, לתפארת אלוהים האב".

בדומה לתפילה של אסנת, גם התפילה הנוצרית כוונה מזמנים קדומים ביותר לעבר המזרח, מקום זריחת השמש. לעומת המערב, שסימל את מקומו של השטן, סימל המזרח את ישו, שהוא האור המאיר את החשכה, האור שאיננו מעריב, שמש הצדקה (על-פי מלאכי ג 20). טרטוליאנוס מספר שאנשים מביין הנוכרים האשימו את הנוצרים שהם עובדים לשמש, לא רק משום שיום השמש (Sunday, Dies solis) היה היום הקדוש להם ולא רק משום שהם התפללו עם עלות השמש, אלא גם בגלל המנהג הידוע שלהם לפנות אל המזרח בשעת התפילה.<sup>44</sup> הפנייה לעבר המזרח במהלך התפילה הייתה חשובה במיוחד בפולחני ההתקבלות לנצרות משום שהמזרח סימל את גן העדן (על-פי בראשית ב ח), שנפתח לפני המועדים עם ההתנערות מן האלילות. הפנייה בתפילה לעבר המזרח נחשבה כביטוי לכמיהה לגן העדן, כפי שאומר בזיליוס 'הגדול' בישוף קיסריה שבקפדוקיה: "הודות לכך כולנו מסתכלים לעבר המזרח בזמן התפילות; אבל מעטים מאתנו יודעים שאנחנו מחפשים את המולדת הישנה,

Origenes, *De Oratione*, 31 (PG, XI, col. 552). 42

אוסביוס, *תולדות הכנסייה* ב, 23, 6. ראו דוגמאות רבות נוספות אצל: Warren, *Liturgy and Ritual*, pp. 132–133.

Tertullianus, *Apol.* Ch. XVI, 9, 16 (PL, I, cols. 371–372; ANF, vol. 3, p. 31); Clement of Alexandria, *Stromata*, VII, Ch. 7; Origen, *De Oratione*, 32 (PG, II: 556); Cyril of Jerusalem, *Catecheses*, IX, 6 (PG, XXXIII: 664; NPNF, vol. VII, p. 52); *Constitutiones Apostolorum* II, 57, 14 (Funk, p. 165); VII, 45, 2 (Funk, p. 450); *Didascalia*, XII (Connolly, p. 119).



המרת הדת של אסנת: התגיירות או התנצרות?

את גן העדן, אשר אותו נטע אלוהים בעדן במזרח".<sup>45</sup> בניגוד לאדם הראשון, שנפל ברשת שלטונו של השטן וגורש מגן העדן, המועמד לטבילה, בהיותו אדם חדש, משתחרר משלטון השטן ונכנס מחדש אל גן העדן. כך לדברי קירילוס מירושלים: "כאשר אתה מתנער מן השטן, כשאתה רומס את הברית כולה עמו, אתה מתיר את החוזה הישנים עם האדם, גן העדן של אלוהים נפתח לך, אשר אותו הוא נטע בצד מזרח, אשר ממנו אבינו הקדמון גורש בגלל החטא".<sup>46</sup>

גם פשיטת הידיים תוך כדי הפניית המבט כלפי מרום מאפיינת את התפילה הנוצרית, כפי שאומר טרטוליאנוס בדברו על הטבילה: "אנו הנוצרים מרימים את עינינו למעלה בידיים פשוטות כי הן טהורות",<sup>47</sup> ועל-פי "הודיות שלמה" פשיטת הידיים בתפילה מסמלת את סימן הצלב: "פשטתי את ידי וקידשתי את האדון. כי מתיחת ידי היא הסימן שלו ופשיטת ידי היא הצלב הזקוף".<sup>48</sup> לאחר שהתנערה מן העולם האלילי, מוכנה אסנת לקבל עליה את השלב השני בפולחן ההתקבלות לנצרות, את הטבילה, שמקדימה את האוכריסטיה והיא תנאי לקומוניון. חוקרים רבים דוחים את האפשרות שתיאור המרת הדת של אסנת משקף התנצרות משום שלטענתם לא נזכר בחיבור אקט של טבילה, ואין להעלות על הדעת פולחן התקבלות לנצרות בלא אקט הטבילה, שהוא אחד משני הסקרמנטים הקדומים ביותר בנצרות. להלן אנסה להוכיח שבחיבורנו מופיעה "רחצה" המכילה את הסממנים המרכזיים של הטבילה

Basil of Caesarea, *De Spiritus Sanctus* XXVII, 66, (PG, XXXII, col. 192; B. Pruche, 45  
*Sur le Saint Esprit*, SC, 17, Paris 1968, pp. 484–485); *Constitutiones Apostolorum* II, 57 (Funk, p. 162).

Cyril of Jerusalem, *Catecheses* IXX, 9 (PG, XXXIII, col. 1073B; *NPNF*, VII, p. 46  
146); Gregory of Nyssa, *De Oratione Dominica* V (PG, XLIV, col. 1184 B-D);  
Daniélou, *The Bible and the Liturgy*, pp. 32–33.

Tertullianus, *Apol.* XXX, 4 (PL, I, col. 442; *ANF* III, p. 42); Cyril of Jerusalem, 47  
*Mystagogical Catechesis* I, 2 (PG, XXXIII, col. 1068; *NPNF*, VII, p. 144); Warren,  
*Liturgy and Ritual*, p. 95.

*The Odes of Solomon*, 27; 42; Tertullianus, *On Baptism* XX (PG, I, col. 1224; *ANF* 48  
III, p. 679); Chrysostom, *Baptismal Instructions* 9, 32 (P.W. Harkins, trans. New  
York 1963, p. 142); Theodore of Mopsuestia, *Bapt. Hom.* II, 16 (A. Mingana ed.  
*Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lord's Prayer and on the Sacraments  
of Baptism and the Eucharist*, Woodbrooke Studies, VI, Cambridge 1933, p. 45); *The  
Acts of John*, 43 (Elliott, *The Apocryphal New Testament*, p. 323), 111 (Elliott, *The  
Apocryphal New Testament*, p. 337); Warren, *Liturgy and Ritual*, p. 133.

הנוצרית. בפרק 14: 12–13, לאחר שבוע הצום והתפילות, פוקד איש האלוהים על אסנת להסיר את הבגד השחור שאותו לבשה, לרחוץ את פניה וידיה "במים חיים" (או "במים טהורים":  $\epsilon\nu\ \ddot{u}\delta\alpha\tau\iota\ \kappa\alpha\theta\alpha\rho\ddot{\omega}$ : 17: 14), ללבוש בגד לבן שעדיין לא נגעו בו<sup>49</sup> ולחגור את מותניה בחגורה לבנה, כפולה, של התולין: חגורה אחת מסביב למותניה ואחת מסביב לחזה. לאחר שעשתה כמצווה עליה, נאמר שהיא "נעשתה כחדשה, התעצבה מחדש והיא התמלאה ברוח חיים" (4: 15). תיאור זה מכיל את סממני הטבילה הנוצרית כפי שזו הוצגה לפני המועמדים לטבילה (הקטכומנים) שעברו את טקסי ההתקבלות לכנסייה: ראשית, היה המועמד לטבילה מופשט מבגדיו. הסרת הבגדים הישנים הייתה פעולה סמלית, שבה הסיר המועמד את האדם הישן ואת מעשיו, כפי שאומר גרגוריוס מניסה: "הסר את האדם הישן כמו בגד מלוכלך. קבל את הכותונת של הטוהר שכריסטוס מציע לך"<sup>50</sup>. הבגד השחור שאותו פשט הנטבל, והבגד החדש הלבן שאותו לבש, שניהם סימלו את נטישת עולם החטא, עולם החושך והמוות הנתון לשליטתו של השטן, ואת פתיחתם של חיים חדשים, חיי טוהר ואור של אמונה בכריסטוס, חיים של נצח שאין בהם חטא. בדומה ל"רחצה" של אסנת, גם הטבילה הנוצרית הייתה "במים חיים", כמו מי נהר או מי ים, שנחשבו למים בתוליים המסמלים את ישו (יוחנן ד 13–14)<sup>51</sup>. ואולם אופייני

49 פרטי הבגד החדש שעל אסנת ללבוש מופיעים בצורה שונה בכתבי-היד ובתרגומים המבוססים עליהם. על-פי כתב-היד הארוך, שעליו התבסס בורקהרד (Burchard, *Joseph und Aseneth*, pp. 182, 184–185), הבגד מתואר כבגד פשתן חדש שלא נגעו בו או כבגד טהור:  $\sigma\tau\omicron\lambda\eta\ \lambda\iota\nu\eta\ \kappa\alpha\iota\nu\eta\ \ddot{a}\theta\iota\kappa\tau\omicron\varsigma$  (12: 14), ובהמשך נאמר, לפי הנוסח הזה, שהיא לבשה את בגד הפשתן החדש, המיוחד, שעדיין לא נגעו בו:  $\sigma\tau\omicron\lambda\eta\ \lambda\iota\nu\eta\ \kappa\alpha\iota\nu\eta\ \acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\eta\mu\omicron\varsigma\ \ddot{a}\theta\iota\kappa\tau\omicron\varsigma$  (14: 15). אבל אצל באטיפול (Batiffol, *Le Livre de la Prière d'Aseneth*, p. 60) מתואר הבגד כ**בגד לבן**, שעדיין לא נגעו בו (או בגד טהור:  $\sigma\tau\omicron\lambda\eta\ \lambda\epsilon\upsilon\kappa\eta\ \ddot{a}\theta\iota\kappa\tau\omicron\varsigma$ ), וגם אצל פילוננקו (Philonenko, *Joseph et Aseneth*, p. 180), המסתמך על הנוסח הקצר, נאמר שהיא לבשה בגד חדש ולבן:  $\kappa\alpha\iota\nu\eta\ \kappa\alpha\iota\ \lambda\alpha\mu\pi\rho\acute{\alpha}$  (16–15: 14). קריאה זו קיבל גם צ'סנאט: Chesnutt, *From Death to Life*, pp. 126, 192.

50 Gregory of Nyssa, *De Baptismo* (PG, XLVI, col. 420C); Cyril of Jerusalem, *Mystagogical Catecheses* II, 2 (PG, XXXIII, col. 1077; NPNF VII, p. 147); Theodore of Mopsuestia (Mingana, pp. 53–54, 68); *Odes of Solomon*, 11, 9–11; 15, 8; 21, 2; Chrysostom, *Baptismal Instructions* 2, 25 (Harkins, p. 52). J. Daniélou, "Terre et Paradis chez les Péres de l'Église", *Eranos Jahrbuch*, XXII, Mensch und Erde, Zürich 1954, pp. 462–463.

51 כך מעשי השליחים ח 36; טו 13; *Pseudo-*; 13; *Didache* 7, 1; *Odes of Salomon*, 30, 1; *Clementine Literature, Recognition of Clement* 67 (ANF, VIII, p. 132); Justin Martyre, *I Apol.* 61. וראו גם חזון יוחנן ז 17; כא 6; כב 1.

המרת הדת של אסנת: התגיירות או התנצרות?

במיוחד לטבילה הנוצרית היה הבגד הלבן שלבשו הקטכומנים לאחר טבילתם.<sup>52</sup> בגד זה מסמל את 'האדם החדש', בעוד שהבגדים הישנים, שאותם הסירו לפני הטבילה, סימלו את 'האדם הישן'. המונחים "בגד מאיר" ( ἔνδυμα ) ו"בגדים" "חדשים ולבנים" הם מונחים טכניים לטבילה, והם מסמלים את טוהר הנשמה וטוהר הגוף. הבגד הלבן מצביע על מקומו המרכזי של גן העדן במערכת הסמלים והדימויים של פולחן ההתקבלות לנצרות ומסמל את החזרה לחיי הטוהר של אדם לפני שגורש מגן העדן. הזיקה של הבגד הלבן לגן העדן מסבירה לא רק את הבגד הלבן שלבשה אסנת לאחר הטבילה, אלא גם את חגורת הבתוליות הלבנה שהיא כרכה סביב מתניה וחזה. החגורות או כותנות העור שלבשו אדם וחיה לאחר שחטאו (בראשית ג ז, כא) מסמלות את השחור והמוות, ואילו החגורה הלבנה שלובשת אסנת מסמלת את האלמוות, את האור ואת התחייה.<sup>53</sup>

'התחדשותה' של אסנת לאחר הטבילה, ו'החיים החדשים' שהוענקו לה (5:15) תואמים את הרעיון הבסיסי של הטבילה הנוצרית, שמשמעותה מוות עם ישו ולידה מחדש. הטבילה היא סמל לחיים חדשים, לבריאה חדשה ולהתחדשות. היבט זה של הטבילה מתבסס על דברי פאולוס באיגרת אל הרומים (1 ו 3-4): "האינכם יודעים כי כולנו אשר נטבלנו למשיח ישוע למותו נטבלנו? נקברנו אתו על-ידי טבילה למוות כדי שנתהלך גם אנחנו בחיים חדשים". פאולוס קורא לנטבל החדש "בריאה חדשה" (השנייה אל הקורינתים ה 17) ובאיגרת אל טיטוס (ג 5) נקראת הטבילה "רחיצת הלידה החדשה וההתחדשות ברוח הקודש".

עם זאת, תיאור הטבילה של אסנת מעורר שתי בעיות. שלא כמו הטבילה הנוצרית, שהייתה בדרך כלל טבילה של הגוף כולו, הטבילה של אסנת היא רחצה של הפנים והידיים בלבד, ודומה שהמחבר איננו מקדיש את המקום הראוי לטקס זה והוא מנסה להצניעו. ואולם אין בבעיה זו כדי לערער את טיעוני בלוקס יא 38 רחצת הידיים נקראת "טבילה", ויש בידינו עדויות רבות על כך שהטבילה הנוצרית נעשתה גם על-ידי הזיה, ואף על ידי הזיה על הראש

52 חזון יוחנן 17-9; PG, XXXIII, 8; Cyril of Jerusalem, *Mystagogical Catecheses* VI, 8 (PG, XXXIII, 8; 17-9; col. 1104; *NPNF*, vol. VII, p. 152); Daniélou, *The Bible and the Liturgy*, p. 35, 49; Wainwright, *Christian Initiation*, p. 15; Batiffol, "Le Livre de la Prière d'Aseneth", p. 26.

53 Gregory of Nissa, *De Baptismo* (PG, XLVI, col. 600A); Ephrem the syrian, *HParad.* VI, 9. תיאור כותנות העור של אדם הראשון ככותנות אור נמצא גם בספרות התלמודית, למשל בראשית רבה כ, יב.

בלבד.<sup>54</sup> ייתכן גם, שבקרב החוגים שאצלם נוצר החיבור, התקיימה 'טבילה' חלקית זו בקרב נשים, מטעמים של צניעות. מחיבוריהם של אבות הכנסייה על הבתוליות עולה, שנשים שהחליטו לקיים אורח חיים של בתוליות ופרישות מינית נדרשו להימנע מלהציג את גופן במרחצאות ציבוריים והיה עליהן לרחוץ עצמן בצניעות, כמו יונה, כפי שאומר אתנאסיוס, כלומר, הזיה עדינה באגן הרחצה.<sup>55</sup> הסבר זה עולה בקנה אחד עם בתוליותה של אסנת ועם המגמות האסקטיות של החיבור.<sup>56</sup> ועוד, שלא כמו הנוהג הרווח בכנסייה, לא נזכרת בחיבור משיחה בשמן בצד הטבילה, לא לפני הטבילה, כפי שהיה נהוג בכנסייה המזרחית לפחות מן המאה הרביעית, ולא לאחריה, כפי שהיה נהוג בכנסייה המערבית.<sup>57</sup> אם החיבור נכתב בסוריה, כפי שאני סוברת, היעדר המשיחה בצד הטבילה עשוי אולי להציע טרמינוס אד קוום לחיבור.<sup>58</sup>

לסצנת המרת הדת של אסנת נקשרות עוד שתי אפיזודות המתיישבות היטב עם פרשנותי. מיד לאחר טבילתה כיסתה אסנת את ראשה בבגד קל, אבל איש האלוהים אמר לה להסיר אותו, "כי הנך בתולה טהורה היום, והראש שלך הוא כמו של גבר צעיר", והיא הסירה את הכיסוי מראשה (1:15–2). בכנסייה היה נהוג שבתולות לאחר הטבילה היו מכסות את ראשן. מקורו של המנהג בתפיסה, שנערות שהגיעו לפרקן ונשים בכלל צריכות להסתיר את יופיין ואת מראה פניהן מטעמי צניעות והכנעה. אסנת מכסה את ראשה לאחר הטבילה בהתאם לנוהג. אם כן, מדוע פוקד עליה איש האלוהים להסיר את הכיסוי?

54 על יסוד במדבר ח ז; יט יח; יחזקאל לו כה; C. F. Rogers, "How did the Jew Baptize", *JTS* 3 (1965), p. 413; Warren, *Liturgy and Ritual*, pp. 12, 60

55 J. Lebon (ed.), "Athanasiana Syriaca II: Une lettre attribuée à Saint Athanase d'Alexandrie", *Museon* 41 (1928), p. 196; T. M. Shaw, "Askesis and the Appearance of Holiness", *Journal of Early Christian Studies* 6, 3 (1998), p. 488.

56 על מגמות אסקטיות בחיבור זה ראו: R. Nir, "Aseneth as the 'Prototype of the Church of the Gentiles'", in: C. A. Evans & H. D. Zacharias (eds.), *Early Christian Literature and Intertextuality*, New York, 2009), pp. 109–137; R. Nir, *Joseph and Aseneth, A Christian Book*, Sheffield 2012

57 על המשיחה בצד הטבילה ראו: R. Falsini, s.v. "Confirmation", *Dictionnaire Encyclopédique de la Liturgie*, D. Sartore and A. M. Triacca (eds. Adaptation française sous la direction d'H. Delhougne), I, Brepols 1992, pp. 205–206; Felmi, "Customs and Practices" p. 49; R. Murray, *Symbols of Church and Kingdom*, Cambridge 1975, p. 21; Riley, *Christian Initiation*, pp. 104–138

58 מסקנה זו מתיישבת עם התיארוך שהציעה קריימר (Kraemer, *When Aseneth Met Joseph*) – המאה השלישית או הרביעית לספירה.

המרת הדת של אסנת: התגיירות או התנצרות?

ב"מעשי תומא" (13–14), מסופר על בתו של המלך שקיבלה עליה את האמונה בכריסטוס ביום חתונתה ובחדר כלולותיה. כשנכנסו המלך והמלכה אל החדר הם ראו אותה יושבת מול החתן בלי כיסוי לראשה. לשאלת אמה ואביה מדוע היא יושבת ללא כיסוי ראש היא עונה להם: "באמת אמי, אני שרויה באהבה גדולה ולאדוני אני מתפללת שאמשיך באהבה הזו שהרגשתי אותה בלילה הזה ואקרא לחתן טהור שהתגלה לי בלילה הזה. ושלא מתכסה אני – זה משום שהכיסוי של השחיתות נלקח ממני; וזה שאינני מתביישת זה מפני שמעשה הבושה התרחק לו ממני; וזה שאינני מצטערת זה מפני שהחרטה שמחזירה לחיים נשארה בי; [...] וזה שאני בזה למעשה השחיתות הזה ולהשחתה של משתה הנישואין הזה שבא לסימו זה בגלל שלמשתה הנישואין האמתי הזמנתי; ושלא הזדווגתי עם הבעל בנישואין [...] זה מפני שלבעל האמתי התארסתי".<sup>59</sup>

קליין קשר קטע זה לאיגרת השנייה אל הקורינתים ג 7–18: <sup>60</sup> "ואין אנו כמשה ששם מסווה על פניו כדי שבני ישראל לא יתבוננו אל קץ הדבר שמתבטל. ברם קהו ליבותיהם, כי עד היום הזה בקוראם כברית הישנה נשאר אותו המסווה בלתי מסולק, שכן במשיח הוא מתבטל. עד היום הזה, כאשר הם קוראים את משה, המסווה מונח על לבם. אך כאשר יפנה לבם אל האדון (κύριος) יוסר המסווה. האדון הוא הרוח והיכן שרוח האדון שם החירות. אבל אנחנו כולנו בפנים מגולים מראים (משקפים) במראה את כבוד ה' ונהפכים לאותו צלם, מכבוד אל כבוד, כמו מיד ה' – הרוח." מקטע זה עולה כי השותפות במשיח וההתאחדות עם רוחו מבטלת את המסווה. אסנת, כמו בת המלך במעשי תומא, אינה צריכה עוד כיסוי על ראשה משום שלאחר טבילתה היא 'במשיח', היא בשותפות רוחנית עמו.

השותפות בכריסטוס המשחררת את המאמין מכיסוי הראש מוסברת בכך שכל המאמינים "משקפים במראה את כבוד האדון ונהפכים לאותו צלם". באותו אופן מורה פאולוס באיגרת הראשונה אל הקורינתים (יא 7) כי האיש "אינו חייב לכסות את ראשו, מהיותו צלם אלוהים וכבודו". כל הנוצרים הנמצאים במשיח מאוחדים, אפוא, בצלם של כריסטוס וכבודו ומשום כך אינם

59 *The Acts of Thomas*, 14 (Elliott, *The Apocryphal New Testament*, p. 453). בדומה לכך, לאחר שמיגרדוניה נטבלה וקיימה את האוכריסטיה, היא עמדה לפני תומא בראש גלוי: *The Acts of Thomas*, 10 (Wright, *Apocryphal Acts of the Apostles*, p. 121); Kraemer, *When Aseneth Met Joseph*, p. 262.

A. F. J. Klijn, *The Acts of Thomas*, Leiden 2003, pp. 56–58. 60

צריכים לכסות את ראשם. התפיסה שהנוצרים נהפכים ל"צלם אלוהים וכבודו" יכולה להסביר גם את הדימוי של ראש אסנת כראשו של "גבר צעיר". המונח "צלם אלוהים" יכול לרמוז למצב שהתקיים עם הבריאה שבו "זכר ונקבה ברא אותם" (בראשית א כ), כלומר, שהזכר והנקבה היו שניהם בצלם אלוהים ולא היה הבדל בין המינים.<sup>61</sup> על פי התפיסה הנוצרית, חלוקה זו בין המינים, שמקורה בחטא הקדמון, תבטל עם בואה של מלכות השמים, כאשר "השניים יהיו לאחד והזכר עם הנקבה יהיו לא זכר ולא נקבה",<sup>62</sup> וכולם יהיו כ"מלאכים בשמים" (מתי כב 30; מרקוס יב 25; לוקס כ 36). מצב זה שורר, על-פי דברי פאולוס, עם הטבילה, כאשר לובשים את המשיח: "כי כולכם אשר נטבלתם למשיח לבשתם את המשיח. אין יהודי אף לא גוי, אין עבד אף לא בן חורין, לא זכר אף לא נקבה, משום שכולכם אחד במשיח ישוע" (האיגרת אל הגלאטים ג 28). אסנת איננה חייבת אפוא לכסות את ראשה משום שעם טבילתה היא נהפכה להיות "צלם אלוהים", היא בשותפות רוחנית עם כריסטוס והופעתה השתנתה – עתה היא כמו גבר צעיר, בדמות של מלאך, שהוא לא זכר ולא נקבה. תיאורה של אסנת לאחר טבילתה כ"בתולה טהורה" והזיקה שיוצר איש האלוהים בין בתוליותה הטהורה לבין הדימוי של ראשה כשל "גבר צעיר" מבטאים את ההיבטים האסקטיים של החיבור.

האפיזודה השנייה שנקשרת לטבילה היא רישום שמה של אסנת "בספר החיים". לאחר טבילתה אומר לה איש האלוהים, ששמה נכתב בספר החיים והוא לא יימחק לעולמי עד (3: 15). הנוסח הארוך משנה את הביטוי "ספר החיים" ל"ספר של אלה החיים בשמים", והוא מדגיש ששמה נכתב בתחילתו של הספר, השם הראשון שבו, ונכתב באצבעו של איש האלוהים (4: 15 נ"א). רישום שמה של אסנת בספר החיים, או בספר של אלה החיים בשמים, מתיישב היטב עם רצף הפעולות של פולחן ההתקבלות לכנסייה הנוצרית. הרישום בספר החיים מופיע בספרות הנוצרית הקדומה כחלק מההכנה של המועדים

61 כפי שאומר אפרים הסורי בפרשנותו לספר בראשית: "אדם היה גם אחד וגם שניים; אחד, בכך שהוא היה אדם, שניים בכך שהוא נברא זכר ונקבה": Ephrem the Syrian, *In Gen. 2*, 12 (CSCO 152, Syr. 71, p. 32). הרעיון, שאדם הראשון היה אנדרוגינוס עם בריאתו, מקורו במסורת שרווחה בעולם היווני והוא נקלט בנצרות וביהדות. ראו: Murray, *Symbols of Church and Kingdom*, p. 302; ל' גינצבורג, *אגדות היהודים*, א, רמת-גן תשכ"ו, עמ' 182–183, וכן בתורות הגנוסטיות ראו: Wilson, R. McL., *The Gospel of Philip*, 71 (trans. R. McL. Wilson, London 1962, p. 44).

62 1 Clement, *To the Corinthians*, 12, 2 (The Apostolic Fathers, LCL, I, p. 182); Murray, *Symbols of Church and Kingdom*, pp. 301–304.

המרת הדת של אסנת: התגיירות או התנצרות?

לטבילה. לאחר שבדקים את רצינות כוונותיו של המועמד לטבילה בא הרישום עצמו שאבות הכנסייה נתנו לו פירוש סימבולי. גרגוריוס מניסה אומר: "תנו לי את השמות כדי שאחרות אותם בספרים המוחשיים ואכתוב בדיו. אבל אלוהים יסמן בטבלאות לא כלות (נצחיות) כשהוא כותב באצבע שלו, כפי שהוא כתב פעם את התורה לעברים".<sup>63</sup> הרישום הגלוי והנראה לעין ברשימות הכנסייה מסמל את רישום השמות של הנטבלים באצבע אלוהים, בלוחות השמים הנצחיים שבכנסייה השמימית, שמחליפים את לוחות הברית. תיאור מפורט של רישום זה מצוי אצל תאודור ממופסואסטיה. ישו ייסד מלכות בשמים והוא ייסד אותה כעיר. זוהי ירושלים השמימית. הבכורים, בני האלמוות, הנצחיים, הראויים להיות בני התחייה, נרשמים בשמים כאזרחיה של העיר הזאת. המועמד לטבילה בא לכנסייה כשהוא מצפה להימנות עמו. הוא מתקבל על-ידי האדם הממונה על הרישום ששואל אותו על חייו כדי לדעת אם הוא ראוי להיות אזרח בעיר הזאת: "חובה על כולנו, הנמצאים תחת הכוח של מלכותו שנתפלל ונשתוקק שבעזרת האמונה נקבל את הטבילה ונהיה ראויים להיכתב בשמים".<sup>64</sup> גם שמה של אסנת, נרשם בשמים לאחר טבילתה, והיא ראויה מעתה להימנות עם אזרחיה של ירושלים השמימית.

### סיכום

המרת הדת בחיבור יוסף ואסנת תופסת מקום חשוב בדיון בשאלת קיומם של חוקי גיור בתקופת הבית השני. מכיוון שלא נזכרים בחיבור הלכות גיור כלשהן ואף אין אזכור של התורה והמצוות, נטען שהחיבור משקף יהדות שחייתה בתפוצה, שלא הקפידה על קיום מצוות ושלא אימצה את הלכות החכמים. המסקנה העולה מתוך מחקרי היא, שהמרת הדת של אסנת אין בה כדי ללמד דבר על פניה של יהדות הבית השני, לא בארץ ישראל ולא בתפוצה, ואין בה כדי ללמד דבר על קיומם או על אי-קיומם של חוקי גיור בתקופה ההיא. הדיון בהמרת הדת של אסנת קשור לחקר תולדותיה של הכנסייה הקדומה, לחקר

Gregory of Nissa, *De Baptismo*, (PG 46, col. 417B); Ephrem the Syrian, *HNat.* 18:2; 63 *The History of John the Son of Zebedee*, p. 41–42; *Apoc. Paul* 19 (Elliott, *The Apocryphal New Testament*, pp. 627–628); *The Pseudo-Titus Epistle* (Hennecke, et al., *New Testament Apocrypha*), II, p. 166; Daniélou, *The Bible and the Liturgy*, p. 22; Daniélou, *The Theology of Jewish Christianity*, I, pp. 192–204 ספר היובלים ל: 22; 1QM12.1.

Theodore of Mopsuestia (Mingana, I, p. 154; II, pp. 23–28). 64

המיסיון שהיא ניהלה במרחבי העולם ההלניסטי במאות הראשונות לסה"נ ולהתפתחות הליטורגיה וטקסי ההתקבלות של נוכרים אליה. אסנת היא דגם של מתנצרים מן הנוכרים, הנקראים להשליך מאחורי גוּם את העולם האלילי, לקיים מנהגי תשובה, ליטול חלק בשני הסקרמנטים המרכזיים של ההתקבלות לנצרות, טבילה ואוכריסטיה, ולזכות בתשועה ובחיי נצח המובטחים להם בחיק הכנסייה. אסנת המקראית נבחרה לגלם דגם זה בהיותה סמל לכנסיית הגויים בקרב אבות הכנסייה הסורים במאה השלישית והרביעית: כמו שיוסף בחר באסנת, בתו של פוטי-פרע הכוהן הנוכרי, כך גם ישו בחר בכנסייה מביין הנוכרים.<sup>65</sup> הדיון בסמליותה של חלת הדבש מצביע על השימוש הנרחב שעשתה הנצרות במסורות ובדימויים שרווחו ביהדות ובעולם ההלניסטי-הרומי, והוא מדגים את היצירתיות ואת הכישרון שאפיינו את הדרכים שבהן עיבדה הנצרות דימויים ומסורות אלה ושילבה אותם בתיאולוגיה שלה. ולבסוף, חיבור זה, כמו שאר החיבורים הנמנים עם האסופה שנוהגים לכנותה "פסבדואפיגרפה של המקרא", מאיר אחד מערוצי ההשפעה שבהם הפיצה הנצרות הקדומה את אמונתה. היא השתמשה לא רק בחיבורים נוצריים מפורשים אלא גם בספרות סמויה, שאינה מזכירה במפורש את כריסטוס או את הכנסייה, אך היא עשירה בסמלים ובדימויים כריסטולוגיים, שסללו את הדרך והכשירו את הלבבות למיסיון הגלוי.

Aphrahat, *Dem XXI*, 9, 3–5 (PS, I, 957); Ephrem the Syrian, *HVirg.* 21, 9 (CSCO 65 223, 94, p. 73).



