

ירושלים בתפיסת הנצרות והיהדות בימי הביניים המוקדמים

יהושע פראוור

לא היה בעולם הדימויים של אנשי ימי הביניים, ובעקבותיהם כמעריך המושגים ההיסטוריים של מערב-אירופה עד ימינו, מושג הקשור יותר למסע-הצלב מאשר זה של 'שחרור ירושלים מעול הלא-מאמינים'.¹ שחרור העיר, חידוש הפולחן והעבודה הנוצריים במקומות-הקדושים שחוללו בידי המוסלמים — כל אלה היו והנם חלק אינטגרלי של תמונת מסע-הצלב. ואם כי נשמעים פה ושם היסטוריונים של היסטוריונים אם קבע האפיפיור אורבן השני את שחרורה של ירושלים מעול השליטה המוסלמית כמטרה סופית של מסע-הצלב,² הרי אין להטיל ספק במודעות של ההמונים של 'מסע-צלב של האיכרים' בדבר ירושלים כמטרת מסעם, ותכליתה הסופית של דרכם בתשובה ובמחילת עוונות. היו אלה אותם גייסות שהשקו את דרך צעידתם בארצות הריינוס ובעמקי הנובה בדם קהילות ישראל שנטבחו בידם. ומודעות זו בדבר ירושלים כתכלית המסע פיעמה גם חודשים מספר מאוחר יותר במחנות המאורגנים של מסע-הצלב של האבירים.

אין זו אלא אירוניה של ההיסטוריה שאחד הנאומים החשובים ביותר בתולדות אירופה, נאום של האפיפיור אורבן השני בקלרמון (נובמבר 1095), נאום שהסעיר את אירופה והשפיע על תולדותיה כמעט מאתיים שנה, לא נשתמר. רוב נוסחאות הנאום שבידינו נכתבו בידי כרוניסטים שלא השתתפו בוועידת הכנסייה בקלרמון ורק בודדים השתתפו במסע-הצלב. האחרים ישבו בשקט ובשלווה במנזרי אירופה ובכנסיותיה ופיתחו ועיבדו את 'החומר המזרחי' (materia Orientalis) שנודמן לידם מפי השמועה או מקטעי רשימות של אחרים, והפך, לעתים להפתעתם הגמורה, לחומר בעל

1 תודתי נחונה לגברת אורה לימור על עזרתה בעריכת מחקר זה. על עמדת אירופה הנוצרית בימי הביניים כלפי ירושלים ראה: S. Mahl, 'Jerusalem in mittelalterlicher Sicht', *Die Welt als Geschichte*, XXII (1962), pp. 11-26; A.H. Bredero, 'Jérusalem dans l'Occident médiéval', *Mélanges offerts à René Crozet*, Poitiers 1966, pp. 259-271; H. Nibley, 'Christian Envy of the Temple', *Jewish Quarterly Review*, L (1959-1960), pp. 97-125, 229-240; R. Konrad, 'Das himmlische und das irdische Jerusalem im mittelalterlichen Denken — Mystische Vorstellung und geistliche Wirkung', *Speculum historiale*, ed. C. Bauer, L. Boehm, M. Müller, *Festschrift Johannes Spörl*, Munich 1965, pp. 523-540; M. Sommerfeld, 'Die Reisebeschreibungen der deutschen Jerusalemspilger im ausgehenden Mittelalter', *Deutsche Vierteljahrschrift*, II (1924), p. 821 ff. וירושלים של מטה, 'ירושלים לדורותיה — הכינוס הארצי הכ"ה ליריעת הארץ, ירושלים תשכ"ט, עמ' 179-192; א' לינדר, 'ירושלים בין יהדות ונצרות בתקופה הביזאנטית', קתדרה, 11 (תשל"ט), עמ' 110-140. E.R. Labande, 'Recherches sur les pèlerins dans l'Europe des XIe et XIIe siècles', *Cahiers de civilisation médiévale*, I (1958), pp. 159-169, 339-347; P. Alphendery, 'Les citations bibliques chez les historiens de la première Croisade', *Revue de l'histoire des religions*, 1929, pp. 139-157. מחקר זה מתפרסם במקביל בשפה האנגלית: 'Jerusalem in the Jewish and Christian perspective of the Early Middle Ages', *Settimani Di Studi Sull'Alto Medio Evo*, Spoleto 1980

J. Cowdrey, 'Pope Urban II's Preaching of the First Crusade', *History*, LV (1970), pp. 177-188 2

אקטואליות לא-נלאית. בתארם את מסע-הצלכ שהרעיש את אירופה נזקקו לנאום האפיפיור כפוחת המסע או פרק בראשית של האפוס הצלבני הגדול, ונאום זה יצא מתחת עטם והנה הוא תואם להפליא את מאורעות המסע. אם אף נמצאו עדויות פשוטות של הנאום, הרי הוא נראה פשטני מדי, 'פפרי' אומר אחד הכרוניסטים, ולכן ראו צורך לעברו כדי שיהיה תואם את גדולת הזמן והמאורע. וכך הפך הנאום לקול-קורא, לנבואה אומרת הוד, והאפיפיור הפך לכעין נביא שהשקיף מפסגת-מעמדו על העבר ועל העתיד. דברי הנבואה התרחבו ונתקשטו כדי שיהא תוכנם תואם את המופלא במאורעות הזמן. אין תימה שמסיבות אלה הולידו נוסחאות נאום מפתיעות ולעתים אף מדהימות. כמה מהן אף הפכו את נאום האפיפיור לשיעור של פרשנות מקראית, ואחרות — למחרוזת של פסוקי-מקרא שחוליותיה רופפות, ויש אף שנאום האפיפיור הפך תחת קולמוסם לקיצור תולדות ירושלים על-פי פסוקים, מובאות וסיכומים של המקרא ושל הברית החדשה, יוסף בן מתתיהו, אבסביוס, היירונימוס ואחרים.³ אולם יש מן המשותף לנוסחאות הפשוטות של הנאום ולנוסחאות שהפכו חיבורים של רמז, דרש וסוד והוא המקום שיועד ככולם לירושלים. ירושלים תופסת בהם מקום היא למיקודה בפּרספּקטיבה הנוצרית של ההיסטוריה ובמערך הישועה הנוצרי.⁴ לכותבים אלה לא היה כתביעת העולם הנוצרי לשליטה פיסית בירושלים עניין שיש בו היסוס של ספק; התביעה נתקבלה כמובנת מעצמה ומכאן התגלגלה להיסטוריוגרפיה המודרנית ואף לזו החתומה בחותם הספקנות. יתירה מזו: המחקר החדש אף נראה כמאושש הנחות אלה.

מספר רב של מקורות נאסף ואף מחקרים לא מעטים הוקדשו לנושא, כדי להוכיח את מקומה המרכזי של ירושלים כהגות הנוצרית של ימי-הביניים המוקדמים.⁵ עם כל חשיבותם, לא נראה

3 לשיאם מגיעים הדברים אצל באלדריק, הכישוף של דול (Baudri de Dol), ואצל גיבֶרֶ מנוֹ'אן (Guibert de Nogent), מחבר התיאור ה'תיאולוגי' וה'מקראי' ביותר של מסע-הצלכ הראשון, כחיבורו *Gesta Dei per Fran-* פרק כא, הוא כותב: *sed quoniam in huius voluminis exordium quaedam exempla praeuimus, attendendum cos scripturarum quae huic tanto quod explicuimus negotio convenire putavimus, attendendum nunc etiam an Iherosolimitanae obsidioni aliquid consonum apud Zachariam prophetam reperiire possimus*. *RHC. HOcc*, IV, p. 237. 'אך משום שכתחילת ספר זה הצגנו דוגמאות מסוימות מן הכתובים הנראות כתואמות אותו עניין שתיארנו, נשקול-נא האם נוכל למצוא משהו תואם לכיבוש ירושלים בדברי זכריה הנביא'.

4 מה שהחל כתרגיל ספרותי, הפך לעתים לאני מאמין פוליטי של הצלבנים. כך בתולדות מסע-הצלכ הגנוזי, שנכתב על-ידי קאפארו (Caffaro, *RHC. HOcc*, V, pp. 62-65), הופך סיפור בדוי בזמן מצור קיסריה לוויכוח תיאולוגי-פוליטי של היריבים. האשמה מוסלמית נגד הצלבנים שכיבוש ארץ-הקודש הוא לא-חוקי, זוכה לתשובת-התגוננות של הפאטריארך, שארץ-הקודש היתה ירושת פטרוס הקדוש, ממנה גורש שלא כדין ונושל בידי המוסלמים. לפיכך תובעים לעצמם הצלבנים את שלהם. מנקודת-ראות זו הצלבנים הם, ניתן לומר, תנועה של דקולוניזאציה... ראה: 'פראוור, הצלבנים — דיוקנה של חברה קולוניאלית, ירושלים תשל"ו, עמ' 550.

5 ראה לעיל, הערה 2. אף לא אחד מן המחקרים הנוכחים עוסק בימי-הביניים המאוחרים (המאות הי"ד-הט"ו). מחקר כזה הוא עדיין בגדר משאלה. אשר לימי-הביניים המרכזיים ראה: E.R. Labande, 'Les pèlerinages chrétiens à travers les âges', *Semaine religieuse du diocèse de Poitiers*, Poitiers 1971, pp. 101-105, 118-123; idem, 'Recherches sur les pèlerins dans l'Europe des XIe et XIIe siècles', *Cahiers de civilisation médiévale*, I (1958), pp. 159-169, 339-347; idem, 'Eléments d'une enquête sur les conditions de déplacement du pèlerin aux Xe et XIe siècles', *Pellerinaggi e culto dei santi in Europa fino alla prima Crociata. Atti del IV Convegno di studi sulla spiritualità medievale*, Accademia Spirituality et vie. Tudertina, Toti 1963, pp. 97-111. המחקרים שהוזכרו לעיל הודפסו שוב בתוך: *littéraire de l'Occident Xe-XIve* (Variorum Reprints, London 1974-5); G. Constable, 'Monachisme et pèlerinage au Moyen-âge', *Revue historique*, 1971, pp. 3-27

שאלה מיצו את העניין כולו. מעורבות דתית ופרשנות תיאולוגית מכאן ועיסוקים ספרותיים מכאן מטביעים חותמם על המחקר ומכאן שרק לעתים רחוקות, אם בכלל, נתנה הדעת לתחומים שהם מעבר למסגרת פרשנית ומדרשית (ימי-ביניימית ומודרנית) זו.

שונה גישתנו לעניין. פטורים מדרכי האפולוגיה הנוצרית, אנו מקווים להוכיח שיחסה של הנצרות לירושלים לפני מסע-הצלב הראשון רחוק היה מלהיות אחיד; יתירה מזו, יחס זה לא רק שמצטיין בחוסר עקביות אלא שלמעשה הוא נע, מעשה מטולטלת, מן הקצה האחד אל הקצה האחר. מקומה של ירושלים במה שנכנה כ"שון קיצור" הפרספקטיבה הנוצרית היה רחוק מלהיות 'מסורתי', אם שם תואר זה מביע מושג של עבר היסטורי. התביעה החומרית לירושלים, כלומר תביעה לשליטה פיסית הלכה למעשה בעיר, היתה בתקופת מסע-הצלב הראשון בחינת חידוש כה מוחלט עד שאין כמעט למצוא לו אח ורע במשך ארבע-מאות השנים שקדמו לכיבוש הצלבני. יחס הנצרות לירושלים, לעתים בלתי מוגדר, לעתים מעורפל ודו-משמעי, עבר דרך התפתחות עקלקלה ומתפתלת. השוני שבעמדות, לעתים ניגודים קוטביים, אינם ניתנים להסבר על ידי שינוי שבאופנה או בהלכיי-רוח או שינויים בדרכי פרשנות המקרא. הסברה מצויה בתחום אחר לחלוטין, במערכת של שני מרכיבים שונים: מחד גיסא – הפולמוס האנטי-יהודי הנצחי המלווה בצורך של רכישת ביטחון עצמי ובצורך בהצדקה עצמית, ואחיו תאורמו, תוקפנות אנטי-יהודית שלוחת-רסן משום שאין הנצרות מצליחה להיפטר מן היהדות ולהינתק ממנה; ומאידך גיסא – מהלך הדורות והשינוי במסיבות הפוליטיות אשר הכתיבו לעתים התייחסויות אינטלקטואליות שהצדיקו מצבים שכבר נתקיימו הלכה למעשה.

כדי לעקוב אחר התפתחויות מפותלות אלה נתחיל מן הרגע שבו באה העמדה הנוצרית 'מסורתית' כביכול לידי ביטוייה השלם. ריימון מאגילר (Raymond d'Aguilers), רושם תולדותיו של מסע-הצלב הפרובנסאלי, גלש, לאחר תיאור ההתקפה האחרונה וכיבוש ירושלים (15 ביולי 1099) ומרחץ-הדמים שנערך באוכלוסייה המוסלמית והיהודית, לתיאור אכסטיאטי של רגשות הכובשים והלך-רוח המחנה. אנו מרגישים כעין סחרור שעה שהכרוניסטן נוקט לשון המקרא:

עד מה היללו הם בקראם ובזמרים שירה חדשה לאלוהים (תהלים לב ג), ולכותיהם מלאו שבחים לאל המנצח והכובש שאין להביעם במלים. יום חדש (ישעיה סה יז ואילך; פטרוס ג יג; חזון יוחנן כה א), שמחה חדשה (תהלים קיח כג), אושר חדש ונצחי של סיום העלילה ומפעל החסד העלו מלים חדשות, והשרו שירה חדשה. זה היום עשה ה' (תהלים קיז עד) נגילה ונשמחה בו... ביום זה (15 ביולי) פשטו השליחים מירושלים לרחבי תבל, ביום זה עצמו גאלו בני השליחים למען אלוהיהם ואבותיהם את העיר והמולדת. ביום זה (15 ביולי), יוחג לשבח ולפאר שם האלוהים, אשר נענה לתפילות כנסייתו ונתן את העיר והמולדת אשר נשבע לאבות. שבועה זו מילא כנאמנות, בברכו את הבנים.⁶

6 RHC. HOcc, III, p. 300E; *Le 'Liber' de Raymond d'Aguilers*, ed. J.H. et L.L. Hill, Paris 1969, p. 151: 'Quomodo plaudebant exultantes et cantantes canticum novum Domino (Ps. 32, 3). Etenim mens eorum Deo victori et triumphanti vota laudum offerebat, que explicare verbis non poterat. Nova dies (Is. 65, 17ff.; II Petr. 3,13; Apocal. 21,5), novum gaudium (Ps. 118,24), nova et perpetua leticia laboris atque devotionis consummatio, nova verba, nova cantica, ab universis exigebat... Hec dies quam fecit Dominus (Ps. 117,74), exultemus et letemur in ea... In hac

מנקודת מבטו של הכרוניסטן הפרובנסאלי, ארץ־הקודש היא מולדת־אבות (patria) של הנצרות,⁷ הארץ שהובטחה לה בשבועה. האבות העבריים הם אבותיהם הקדמונים (patres) של עמו (suus populus), העם הנוצרי. שיר זה היה ללא ספק שיר המעלות, אולם, כדברי ריימון עצמו, היו אלה במידה רבה 'מלים חדשות', רעיונות חדשים. בבקשו ביטויים הולמים לתיאור שמחתו ומלים תואמות את גודל המאורע, טבע ריימון למעשה, ואולי אף בלי־דעת, 'מלים חדשות', מושגים חדשים, ובה־בשעה העלה תביעות חדשות או תביעות שנשתכחו כמעט מלב. אין כוונתנו לטיעון שהנוצרים הם 'ישראל האמיתי' (verus Israel) או 'ישראל על־פי הרוח' (Israel iuxta spiritum), טיעון שהיה חלק מן האמונה הנוצרית מאז היווסדה. כוונתנו לזכות ה'קניין' על ארץ־הקודש בכלל ועל ירושלים בפרט, המבוססת על מעמדה של הנצרות כ'ישראל האמיתי'. משמעותה של התביעה הנוצרית למעמד של 'עם בחירה' לא היתה ולא נתפרשה מעודה כמכילה בתוכה תביעה להעברת בעלות ממשיה וחומרית — ובמקרה שלפנינו בעלות מדינית — מידי הנענש ומשולל הירושה (עם ישראל) לידי 'היורש החוקי' החדש. אף לא שבע־מאות שנים קודם־לכן, בזמן שלטון ביזאנטיין הנוצרית על ארץ־הקודש, לא גררה אחריה התביעה לירושה המעמד המיוחד בעולם הכריאה ובעולם המיתפיסי, מעמדו של עם ישראל, דרישת זכות לבעלות פיסית ולשליטה של ממש. אופנה ספרותית היא שעוררה מספר כה רב של כרוניסטים לתאר את מסע־הצלב הראשון במונחים מקראיים. מאורעות אלה היו לרבים (אם כי תכופות לאחר מעשה) בחינת התגשמות של מאורעות מקראיים (topoi) שתמיד יוחסה להם משמעות 'טיפולוגית', כלומר מאורעות וגיבורים מקראיים שנפרשו כרומזים לעתיד, בייחוד על דרך הרמז והדרש למאורעות ואישים של הברית החדשה. אולם פרשנות זו התמקדה לרוב ב'מושיעים' וב'מעשיה־ישועה'. יתירה מזו, גיבורי התנ"ך ועלילותיו מצאו הגשמתם בהתגלותו של המשיח הנוצרי. עם מסע־הצלב הראשון, כפי שכבר ציינו, חל שינוי משמעותי. המאורעות שקדמו וליוו את המסע נתפרשו כמילוי המשיח, ההיסטורי, של נבואות ומופתים מן הברית הישנה והברית החדשה. במסגרת חדשה זו ראוי לציון שינוי בתדירות השימוש בקטעים מקראיים ובהפניה למקרא. לא רק ספר תהלים, חביב הדורשים והפרשנים ככל הזמנים, אלא כל הנביאים ואף הספרים ההיסטוריים של המקרא מצוטטים כאילו הם רומזים ומכוונים אל אירועי־הזמן. אולפילאס (Ulphilas) חשש לתרגם את ספרי ההיסטוריה שבמקרא למען הברברים הגותים, צמאי־הדם, שלא נזקקו כלל לחומר מעורר נוסף. אלוהי מסע־הצלב הראשון היה 'יהוה אלוהי צבאות'.

כמה דוגמאות תבארנה מסגרת 'מקראית' זו שבהגות ואת הגוון המקראי המיוחד שיוחס למאורעות בני־הזמן. דוגמה בולטת ביותר הוא הנוסח הדמיוני של הנאום שנשא האפיפיור בקלרמון, כפי

autem die eiecti apostoli ab Ierosolymis per universum mundum dispersi sunt (15 July). In hac eadem die apostolorum filii, Deo et patribus urbem et patriam vendicaverunt. Hec celebrabitur dies, idus iulii, ad laudem et gloriam nominis Dei, qui dedit precibus ecclesie sue urbem et patriam quam iuravit patribus et reddidit in fide et benedictione filiiis'

7 יושם אל לב שאין הכרוניסטן מתייחס כאן לירושלים כ'אם כולנו', דהיינו quae est mater nostra של האיגרת אל הגלטיים ד. כו. לא ניתנת כאן אף אחת מן המשמעויות הרוחניות, אלא המובן המלולי או ההיסטורי בלבד. לגבי ריימון, כמו לגבי גיבר מנח'אן בן־זמנו. המאורעות הם הגשמתן הממשית של הנבואות. במובן זה, כפי שהבחין פ' אלפנדרי (לעיל, הערה 1), היה כאן חידוש בפרשנות המקראית. למעשה, כפי שנראה להלן, היתה זו חזרה חלקית לפרשנותן של המאות ה' עד ה'.

שחואר בידי גיבֶר מנוז'אן (Guibert de Nogent).⁸ דברים רבים נאמרו על-ידי האב הקדוש בשאלת ירושלים שנתקדשה בסבלו של ישו ומותו. ואז הוא מוסיף באורח לא-צפוי: 'אפילו לא היו כל הדברים הללו מתרחשים, די היה לנו בדבר אחד ויחיד זה להסעיר אתכם לחוש לעזרת הארץ והעיר: "כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים" (ישעיה ב ג)'. בנצרות היתה זו מהפכה גמורה בהבנת הכתוב המקראי, שהרי בדרך-כלל פסוק זה שימש בהקשר שבו פורשה 'ציון' ככינוי לכנסייה או לנצרות, כאותו מקור שממנו נובעות התורה והדת. אך כאן הוסב הפירוש המסורתי לעילא בין כל הפירושים הנוצריים, ככיוון ההיסטורי והמלולי ביותר. ציון, העיר שבהרי-יהודה, היא זו שאליה חייבים לחתור, מציון זו יצאו התורה ודבר ה'.

ושוב, ירושלים, העיר הגשמית והארצית, היא-היא שתעמוד במרכז המאבק בין האנטיכריסט לבין המשיח;⁹ ודברי הברית החדשה 'והיתה ירושלים מרמס לגויים עד אשר ימלאו עתות הגויים' (לוקס כא כד) מתפרשים בנאום האפיפיור: 'עתות אלה אפשר שיתגשמו, אם יהדף כוחם של עובדי-האלילים, ובעזרת האל, על ידיכם... לפיכך חשבו בדבר, אם לא יעד אתכם הכל יכול, לקומם את ירושלים בעזרתכם, על-פני היותה כך למרמס'.¹⁰ אין דרך טובה לבאר את השקפתו של גיבֶר מנוז'אן על מסע-הצלב הראשון מעצם דבריו: 'שתתמלאנה בזמנינו-אנו דברי הנבואה, ומוטב לומר — דברי האלוהים' (prophetica nostris temporibus, immo oracula divina, compleri).

פולק משארטר (Fulk of Chartres), שהשתתף במסע-הצלב הראשון, רשם כי כיפת-הסלע היא 'מקדש האדון' (Templum Domini) של הצלבנים, הוא-הוא קודש-הקודשים של המקרא.¹¹ באלדריק, הבישוף של דול (Dol-de-Bretagne) נהג בנאומו של אורבאן השני כאילו הוא אוצר של מובאות מן המקרא, שבהם אין בני-ישראל היוצאים ממצרים וחילות דוד כובשי היבוסים, אלא התגלמות לעתיד (praefiguratio) של הצלבנים:¹² 'בני ישראל היוצאים ממצרים, אשר, לאחר עברם את ים סוף, כבשו בכוח נשקם את הארץ בהנהגת ישו, הם פּרַפִּיגורציה שלכם. את היבוסים ושאר העממים גירשו משם וישבו את ירושלים השמימית בדמות ירושלים הארצית'.

אין תימה שמלחמת הצלבנים בצבאות מצרים נזכרת לא רק כמשל למלחמת הצלבנים, או כבשורה לעתיד, אלא תוך זיהויים הממשי של בני-ישראל הלוחמים מלחמת-קודש בעמלק, בצלבנים הלוחמים נגד צבא מצרים הפאטמית. וכך מטיף פטריארך ירושלים למחנה הצלבנים: 'חובתנו היא להתפלל; וחובתכם להכות בעמלקים. אנו נישא עם משה כפינו הבלתי נלאות כתפילה לשמים; אתם, לוחמים ללא-חַת, תנעצו חרבכם בעמלק'.¹³ וכך שבים המאורעות המתוארים בספר שמות (יז

8 RHC. HOcc, IV, p. 138E 9 שם, עמ' 138H.

10 'Haec tempora... modo forsitan implebuntur, dum per vos, Deo cooperante, paganorum potentiae repellentur... Cogitate itaque quod vos ad hoc Omnipotens fortasse provideat, quatinus Jherusalem per vos a tanta conculcatione restituat' שם, עמ' 139F.

11 Fulcherius Carnotensis, *Hist. Hierosolymitana*, ed. H. Hagenmeyer, I, Heidelberg 1913, 28,2

12 Baldricus Dolensis, *Hist. Hierosolymitana*, RHC. HOcc, IV, p. 14E: 'Filii Israel ab Aegyptiis educti, qui, Rubro Mari transito, vos praefiguraverunt, terram illam armis suis, Jesu duce, sibi vindicaverunt; Jebuseos et alios convenas inde expulerunt; et instar Jerusalem coelestis Jerusalem terrenam incoluerunt'. וראה: שם, עמ' 15B.

13 שם, עמ' 15F: 'Nos extendemus cum Moysse manus indefessas, orantes in coelum; vos exerite et vibrare intrepidi praeliatores in Amalech gladium'

ח-ט) — ובמובן מסוים אף קמים לתחייה — באותה ארץ-כנען עצמה, שבה פגע לפנים עמלק ישראל ועמד בדרכו לשטן. הצו הניתן לצלבנים חוזר על דברי הצו האלוהי בספר דברים (כה יט): 'תמחה את זכר עמלק מתחת השמים לא תשכח'. דימוי ספרותי, מליצה ומשל ופרשנות מדרשית מפנים מקומם לזיהוי ממשי. דברי ריימון מאגילר הם הגלויים ביותר. בעת המצור על ירושלים, כשניסו אנשי-הכהונה רמיהמעהלה להכתיר פאטריארך, בטרם נבחר מלך, הם טענו:

לא תשימו לכם מלך במקום שבו סבל האדון והוכתר. לפי שאם יאמר בלבבו על כסא דוד אני יושב ובממלכתו אני שולט, לאמונה ולמעלותיו ולמידותיו הטובות של דוד הוא מתנכר. פן תהיה בו יד אלוהים ויקצוף על המקום והעם. ועל כן קרא הנביא: כשיבוא קדש קדשים תחתם המשיחה, ושהוא בא הרי זה ברור וגלוי לכל.¹⁴

נטייה זו של ריימון 'לינגד' כאילו את האירועים, יוצרת לא פעם ביטויים ומצבים מוזרים שיש בהם מן התמימות או מן הגיחוך. כזה הוא הסיפור על הבישוף של מאטוראנו (Maturano), שהשתלט באורח לא-חוקי על כנסיית-המולד בכית-לחם. מאורע זה במקום המקודש מתואר: 'כאשר כבש במרמה את כנסיית בית-לחם של דוד' (cum Bethleem Daviticam ecclesiam fraudulentem obtinuisset).¹⁵ גורלה של מצודת-ירושלים היא 'מגדל-דוד' שפר עליו יותר. הוא היה סלע-מחלוקת בין ריימון מסן ז'יל לבין גודפרי מבויזן, וכשהועבר לידי האחרון תואר כ'מבצר דוד, כלומר ראש כל הממלכה היהודית' (arx David scilicet totius regni iudaici caput).¹⁶ ביטויים אלה, אף שהם רווחים יותר אצל ריימון מאגילר, אינם מיוחדים לכרוניסטן הפרובנסאלי לבדו. הם תואמים הלך-רוח ואקלים רווי ציפיות משיחיות, אשר הפרשנות המקראית לא רק מילאה בו תפקיד חדש ומיוחד, אלא עירבה עצמה במציאות, ובהרגשתם של המחברים אף התלכדה עמה למהות אחת. משום כך קראו הצלבנים למדינתם לא רק 'ממלכת אנשי ירושלים' או 'ממלכת ירושלים', אלא אף 'מלכות דוד' (regnum David). כמה ממלכי הצלבנים הוכתרו בכית-לחם, ולא בשל היותה מקום המולד, אלא משום שהיתה מקום-הולדתם של בית דוד ושל דוד, מלך על כל ישראל.

היתה זו התכונה לקראת מסע-הצלב הראשון והמסע עצמו, כפי שנתפסו על-ידי הכרוניסטים, אשר עיצבו את ההשקפה המקובלת שכיבוש ירושלים, או 'שחרורה' מידי הכופרים במסגרת מסע-הצלב, הם חלק לא-נפרד ומובן מעצמו של הפרספקטיבה הנוצרית. ואף-על-פי-כן קריאה זהירה במקורות מראה שאף בתקופת מסע-הצלב הראשון, על המתח המשיחי והתהפכות שליווהו, לא היתה

14 RHC. HOcc. III, p. 296A: Raymond of Aguilers, ed. J.H. & L.L. Hill, p. 143: 'Non debere ibi eligere regem ubi Dominus passus et coronatus est. Quod si in corde suo diceret: sedeo super solium David et regnum eius obtineo, deneger [ver. degener] a fide et virtute David. Fortassis disperdet eum Dominus, et loco et genti irasceret. Propterea clamat propheta: "Cum venerit sanctus sanctorum cessabit unctio", qui advenisse cunctis gentibus manifestum erat' הפסוק מספר דניאל אינו מופיע בצורה זו במקורו (ט כד: שבעים שבעים ניתן על עמך ועל עיר קדשך לכלא הפשע ולחתם חטאות ולכפר עון ולהביא צדק עולמים ולחתם חזון ונביא ולמשח קדש קדשים) ובוולגטה יש לו, למעשה, משמעות שונה. כלום הומצא המשפט המצוטט לכבוד המאורע?

15 שם, עמ' 152.

16 שם, עמ' 154.

הסכמה מלאה על היחס שבין הנבואות העתיקות ומאורעות ההווה. ניכר היה חשש מסוים, מעין אי-נחת אינטלקטואלית מן הנסיונות לרדת לעומקם של המאורעות. לא רק לכתב-הקודש, אלא גם למאורעות ההווה היתה משמעות 'עמוקה' או חבויה. אפילו אֶקְהָרְד מאָוּרָה (Ekkehard de Aura) היסס במקצת בשלושה הפרקים האחרונים של ספרו, שהם מעין אפילוג היסטוריוסופי. אמת שקץ-הימים קרב ובא; נדמה כי נבואות קדמוניות באה עת התגשמותן; אלוהים השקיף ממרום קודשו ומרחם על ציון עירו, היא ירושלים (בהשראת תהלים קב יז ואילך; קהלת לו טו; ישעיה סו י). 'נבואה זו ואלפים דומים לה, אף שהן מתייחסות דרך ההעלאה (per anagogen) לירושלים אמנו, אשר למעלה' – יכולות להיות בעלות ערך כמובן ההיסטורי או המלולי בעיני העם הפשוט.¹⁷ עוד יותר בולט ההיסוס בדברי הגמון רס-המעלה בלדריק, הבישוף של דול. 'העיר אשר אתם רואים, כך נאמר בנאום שהביא לפני ההסתערות הסופית על ירושלים –

היא סיבת כל מאמצינו. ירושלים זו היא בת-דמות של ירושלים השמימית; לעיר זו ישנה הצורה של זו שאליה אנו שואפים... אם אכן תיטיבו ותעמיקו חשוב, תיווכחו כי ירושלים זו שאתם רואים, שאליה באתם ומולה אתם ניצבים, מגלמת ומציגה את העיר השמימית.

היחס בין ירושלים של מעלה לירושלים של מטה אינו מוסבר. אולם הבישוף מדול כיצע בטיעוניו תפנית לא-צפויה בהנמקה: מה יקרה אם המוסלמים יישארו בירושלים? 'ברור', הוא אמר, 'עלינו להתירא פן תינעל העיר השמימית לפנינו ותילקח מאתנו, אם נורחק בשל אוזלת ידנו מביתנו על-ידי נוכרים זדים'.¹⁸ כאן לפנינו לא רק יחס מיסטי, אלא קשר מאגי קושר את שתי הערים זו לזו. אוכדן ירושלים הארצית, הממשית, עלול לקפח את זכות החזקה והכניסה לירושלים השמימית. פנים מקבילות לגישה זו שבאדיקות אנו מוצאים בקרב ההמונים הנבערים של מסע-הצלב הראשון, שלא ברור היה להם אם צועדים הם אל ירושלים השמימית או אל ירושלים הארצית. ככלות הכול, היו פני הצועדים בפיקודו של האל (Deo duce) מכוונות לפאתי שמים, שבהם נבנו מזבחות הכנסיות ברחבי העולם הנוצרי כולו, כיוון השמש העולה.

יסוד אי-הוודאות שלעתים מבוטא בגלוי, ולרוב אך מורגש בלי להיות מנוסח בכירור, לא היה בכחינת פועל-יוצא של תנאים משתנים ובני-חלוף, אלא תוצאה של גישה אחרת בעלת שורשים

17 Ekkehard, *Hierosolymita, RHC. HOcc.* V, p. 38E: 'Haec et huiusmodi mille praesagia, licet per anagogen ad illam quae sursum est matrem nostram Jerusalem referantur; tamen infirmioribus membris ab uberibus consolationis praescriptae vel scribendae potatis, pro tanti contemplatione vel participatione gaudii, periculis se tradere etiam historialiter practica discursione cohortantur' *ibid.*, I, IV, c. 13, pp. 100G-101C: 'Haec, quam videtis, totius nostri causa est laboris. Haec tamen 18 Jerusalem coelestis instar est; haec civitas illius ad quam suspiramus forma est... Cette, si bene et recte considerare volueritis, ista Jerusalem, quam videtis, cui advenistis, illam civitatem coelestem et praefigurat et praetendit [vers. ostendit]... Pro certo timendum est ut civitas illa coelestis nobis claudatur, nobis auferatur, si nobis desidiolis a malignis hospitibus nostram domus Vorbild של ביחס 25) עמ' 1, הערה 1, (לעיל, מהל בצדק עלידי מהל (לעיל, הערה 1, עמ' 25) ביחס של Vorbild ר-Abbild בין ירושלים של מטה וירושלים של מעלה.

חזקים והנמקות מושתתות יפה במסורת הנוצרית, שהיתה מנוגדת בתכלית לפרשנות צלבנית חדשה זו. ואין המדובר במסורת ספרותית ששוקעה בפרשנות הנוצרית, אלא בהשקפה נוצרית, מסורתית ומקודשת שראתה בירושלים ובמקדש את לב-לבה של היהדות ומוקד הפולחן 'על-פי התורה' בטרם עלתה הדת החדשה 'על-פי החסד'. מקורה של השקפה זו עוד בימי ראשית הנצרות, שעה שהסתמן בה לראשונה הפירוד בין היהדות לבין הדת המשיחית החדשה. אם נעתיק את מבטנו אלף שנים לאחור, אל תקופת חיבורה של האיגרת אל הגלטיים, נגיע אל שורשיה של ההשקפה הנגדית, ההשקפה ששלטה בנצרות וכל ניסיון לערער אחריה נתפרש כמעט ככפירה. אנו קוראים באיגרת אל הגלטיים (ד כב-כז):

כי כתוב שני בנים היו לאברהם, האחד מן האמה והשני מן החופשייה; ובן האמה נולד לפי הבשר (natus est secundum carnem) ובן החופשייה על-פי הבטחה (per repromissio-nem). והדברים הם משל כי אלה הן שתי הכריתות: האחת מהר סיני היולדת לעבדות והיא הַנְּרָ. כי סיני הוא הר בְּעֶרְב וְהוא כנגד ירושלים של עתה (quae nunc est), כי בעבדות היא עם בניה. אבל ירושלים למעלה חופשייה היא והיא אִם כולנו (Illa autem, quae sursum est) (Jerusalem, libera est, quae est mater nostra)

ובחזון יוחנן (כא י ואילך): 'ויקחני ברוח על הר גדול וגבוה ויראני העיר הגדולה, ירושלים הקדושה, יורדת מן השמים מאת האלוהים'. שלא בתחום עניינינו עכשיו ומעבר ליכולתי לנתח את המקורות ואת מסיבות צמיחתם של רעיונות אלה שעיצבו את ההשקפות הנוצריות למשך מאות שנים. מאז גילוי מגילות ים-המלח יכולים אנו להבין טוב מאשר קודם-לכן את הפרק שלפני האחרון מתוך חזון יוחנן. מה שחשוב לעניינינו היא העובדה כי בעימות שבין עידן 'חוק התורה' לבין עידן 'תורת החסד' ירשו הנוצרים את מעמד העם הנבחר, והיו ל'ישראל שברוח' (iuxta spiritum), ואילו היהודים — כך טענה הנצרות — נשארו ברמה נחותה, 'ישראל על-פי הבשר' (iuxta carnem). מנקודת-הראות הנוצרית, זו שטענה לאוניברסאליות, איבדה ירושלים העיר את מעמדה ואת חשיבותה. ירושלים, ולאמיתו של דבר חורבותיה שבהרי-יהודה, הופכות מכאן לזכרון היסטורי בלבד, לזירת האירועים של ההיסטוריה העתיקה וההיסטוריה הקדושה, גיא-החזיון לסבלות המשיח. יתר על כן, חורבותיה המתות הן עדות חיה לנבואת החורבן של ישו, בהשקיפו על בית-המקדש ממרום הר-הזיתים (לוקס יט מב-מד); וכך נאמר במתי כד א-ב:

ויגשו תלמידיו להראות את בנייני המקדש, ויען ישו ויאמר אליהם: הראיתם את כל אלה? אמן אומר אני לכם, לא תישאר פה אבן על אבן אשר לא תתפרק (et non relinquent in te lapidem super lapidem)

ישראל החדשה שברוח, ירושלים של מעלה, היורשת את מקום ירושלים של מטה וקובעת עצמה כתכלית המאמינים, ולבסוף, חורבותיה של ירושלים של מטה, עדות חיה לדחייה שדחה אלוהים את היהודים — שלושת אלה עתידיים לקנות חזקה על ההשקפה הנוצרית על התרחשויות העבר, ההווה והעתיד, ועל פרשנות כתבי-הקודש במאות שתבואנה. אולם, ההשקפה כי הנוצרים ירשו את

היהודים וכי הם נחלו את הברית הישנה ואת ההבטחות לעתיד מופלא בקץ-הימים לא נתפסה כתביעה חוקית או כמקנה זכות על ארץ-הקודש או על ירושלים. נהפוך הוא: בתפיסת-העולם הנוצרית החדשה איבדו ארץ-הקודש וירושלים את משמעותן ואת חשיבותן. המסיון הנוצרי, אשר הושחת בכירור על שיטתו של פאולוס, הרחיב את הפער בין היהדות לבין הנצרות.

לו שלטה ההשקפה הפאולינית ככיפה היתה ירושלים נשכחת מלב. אולם הפרשנות החדשה לא השכילה להשכיח דרכי-חשיבה על-ידי הכרזתן כמושנות, ואף לא הצליחה לגדור עצמה מעיקרי-דת ומאמונות מושרשות היטב. בעמדה הנוצרית היתה סתירה פנימית. לא היה אפשר לנצרות שתכריז על עצמה כיורשת הברית הישנה ויחד עם זאת לפסוח על עניין המעמד של ירושלים על-פי כתבי-הקודש. ירושלים ההיסטורית היתה חלק כה מהותי של כתבי-הקודש,¹⁹ עד שלא היה אפשר שתישכח מלב. אף את מצוות העלייה לירושלים בשלושת הרגלים לא היה אפשר להשכיח תוך הבאתה לדרגת מצווה מגוחכה של אומה מנודה כביכול.

וכן, מעבר להשקפה הרשמית ומעבר לעמדה העקבית וה'הגיונית' של מה שאפשר לכנות 'הכנסייה המלומדת הלמדנית' (église savante), קם והתהווה תת-זרם, שריד של מסורת קדומה, שאפשר לכנותו 'אמונה עממית' (croyance populaire), ולו עמדות ונוהגים של 'כנסייה עממית' (église populaire). אלה נזקקו למגעים אנושיים מוחשיים עם המקומות-הקדושים.²⁰ ירושלים וארץ-הקודש, שההשקפה החדשה על הגאולה שללה את חשיבותן, שבו והצליחו לבסס את מעמדם. גם אם היה זה מעמד שנוי במחלוקת, שהתגנב מבעד לשער האחורי של הצליינות. הצליינות עצמה עמדה בסימן של מחלוקת עזה. העליות הנוצריות לרגל אל ירושלים החלו ללא ברכת הכנסייה. הן נערכו מאות שנים לפני שהקצו להן ה-Libri penitentiales, אלה 'החיבורים על החשובה', מקום של חשיבות כלשהי מנקודת-ראות דתית, טרם הפכו תנאי למחילה או הקנו זכויות כפרה.²¹ צליינים בני האמונה החדשה שוטטו בארץ-הקודש ללא הדרכה, כשהם נעים ונדים בין זכרונות המקרא לבין זכרונות הברית החדשה.²²

19 ואף יותר מכך, אם נזכור את מקומם של ירושלים ושל הר-הזיתים, באסכטולוגיה הנוצרית. נכון שאף הם פורשו כנעדרייקשר למקומות מוגדרים וכמרמזים על משמעויותיהם הרוחניות של מקומות שונים. כך הפך עמק-יהושפט (שזוהה מאז אבסכיוס עם הקדרון) ל'עמק יום-הדין'.

20 כמה מחברים נוצרים מודעים למצב שנתהווה ומבארים אותו בצורך חומרי של ההמונים בלבד, שאין שכבת העלית או הכמורה נזקקים לו. דוגמה מובהקת לכך הוא הקארדינאל אַנרי מאלבאנו בתקופת מסע-הצלב השלישי. ראה: 'פראוור, תולדות ממלכת הצלבנים, ב, ירושלים תשכ"ג, עמ' 96. בתקופה קודמת מושמע טיעון כגון זה על-ידי יוחנן מדמשק (המאה הח'): 'Oratio III adversus eos qui sacras imagines abjiciunt', PG, 94, col. 1353; השווה אקהרד (ראשית המאה הי"ב), לעיל, הערה 17.

21 מחקרים רבים עוסקים בנושא. ראה סיכום: 'פראוור, הצלבנים – דיוקנה של חברה קולוניאלית, ירושלים תשל"ו, עמ' 200 ואילך. וראה עוד: 'פראוור, תולדות ממלכת הצלבנים בארץ-ישראל, א, ירושלים תשל"א, עמ' 252-255, פרק שני וביבליוגרפיה. למחקרים מאוחרים יותר, ראה: J. Wilkinson, *Egeria's Travels*, London 1971; *Jerusalem Pilgrims before the Crusades*, Jerusalem 1977 G. Constable, וכן: 6, 5; הערות 17, 18; לעיל, הערות 17, 18.

22 נראה לנו, אף כי הנושא טעון חקירה נוספת, כי הצליינות הנוצרית של סוף העת העתיקה היתה קשורה יותר לאתרים מקראיים מן הצליינות של אמצע ימי-הביניים ואחריהם. על 'ניצורים' של יסודות יהודיים קלאסיים ראה להלן, הערות 45-46.

שני אבות-כנסייה גדולים פעלו בארץ-ישראל במאה הד' – הראשון כאמצעה, והשני כסופה: אבסכיוס (נפטר בשנת 340) בקיסריה שעל חוף-הים והיירונימוס (נפטר בשנת 420) בבית-לחם. אבות-כנסייה אלה לא ייצגו כל-כך מגמות חדשות בגישה הנוצרית אל ירושלים, כשם שהביעו רגשות שהיו קיימים וניסחו אותם באופן שעתיד היה לשמש מקור השראה וסמכות לדורות הבאים.

את אבסכיוס, אבי ההיסטוריוגרפיה הנוצרית, יש להעריך ולהבין בהקשר לעניינינו, במסגרת המהפכה של המערכת הפוליטית והדתית של זמנו. התנצרותו של הקיסר קונסטאנטינוס הגדול ועליית הקיסרית הלנה אמו לרגל לארץ-הקודש סימנו את תחילת התמורה המופלגת שחלה באופיה ובמבנה של איליה קאפיטולינה הקטנה והרדומה, שהפכה לירושלים המשגשגת. לאבסכיוס היתה בניית כנסיית-התחייה (326-335), במצוות קונסטאנטינוס, מעשה שרוח אלוהים שורה עליו. בעיניו דומה היה העניין לדבר אלוהים שפקד על דוד ושלמה, מלכי ישראל, לבנות לו משכן.²³ הבאסיליקה הזוהרת הפכה חיש-מהרה למרכז החדש של העיר ואבסכיוס חש כי הבניינים החדשים לא זו בלבד שהכריזו קבל עם ועדה על נצחון הנצרות, ולא רק שהיו מוכרת פאר לאירוע המופלא ביותר בהיסטוריה האנושית, אלא שמשמעות מיוחדת נודעת להם אף בתכנית האלוהית של הישועה. מי שהעלימו וכיסו על הקבר האמינו כי יהיו מסוגלים לגנוז את האור האלוהי, אולם הצו של קונסטאנטינוס, הכריז אבסכיוס בתרועת-ניצחון, הוציא לאור את האמת שאין לכסותה. סיפור מעשה הקבר מקביל לסיפור מעשה המושיע: המושיע צלל למחשכים וקם לתחייה – כך אירע גם לקבר, שפרץ משכחה לאור.²⁴ לאחר תיאור הבניינים החדשים, בחן אבסכיוס את השמחה שעוררו ההישגים החומריים. הם הצביעו, הוא חשב, על ערכים נעלים ביותר ועל משמעויות עמוקות ביותר: 'על מציבת הגאולה' (= כנסיית-הקבר) –

נבנתה ירושלים החדשה, כנגד זו הנודעת משכבר הימים, אשר לאחר היטמאה ברצח המשיח סבלה חורבן מוחלט ושילמה מחיר עוונם של יושביה החטאים. מנגד לה הקים הקיסר לתלפיות, בעושר ובנדיבות, יד לנצחוננו של המושיע על המוות. אולי זוהי אותה ירושלים מזורה וחדשה, שעליה הכריזו הנביאים ועליה השמיעו פרקי נבואה ארוכים, ברוח הקודש, ורמזי שיר עד אין סוף.²⁵

כפוי על-ידי המסיכות, חייב היה אבסכיוס להסביר משמעותה של תנופת-בנייה גדולה ומקודשת זו בירושלים. הקמת הבניינים המפוארים קדמה להצדקה התיאורטית שחייבת היתה להיות לה משמעות תיאולוגית. לבניינים החדשים, הסביר הבישוף של קיסריה, נודעת יותר ממשמעות אחת. לא זו בלבד שהם מנציחים את זכרו של המושיע; בעצם קיומם הם מפגינים גם כדי שיווכח כל איש במו-עיניו בניצחון האמונה האמיתית. הניצחון אינו, כפי שאפשר היה לשער, ניצחון על הפאגאנים. הניצחון הוא על היהדות ועל היהודים. שהרי מנגד למכלול הבניינים החדשים ניצבות היו הריסות

Eusebius, *De vita Constantini*, PG 20, I, III, c. 25-26, cols. 1085-1087 23

שם, פרק כח, טורים 1089-1088. 24

שם, פרק לג, טור 1094. השווה: Palestine Pilgrims Text Society, I (1896), pp. 6-7. 25

בית-המקדש היהודי. 'ירושלים החדשה', כך טען אבסכיוס, צופה פני ירושלים העתיקה. אולם 'חדש' בהקשר זה אינו שם-תואר כפשוטו, המכוון למה ש'זה עתה נבנה', בניגוד ל'ישן'. חבוייה כאן משמעות פנימית מרחיקת-לכת. 'ירושלים החדשה' – אבסכיוס מהסס להגדיר זאת בוודאות, אבל ודאי שהוא נוטה להאמין בכך – היא העיר שעליה נסבה הנבואה, 'העיר הקדושה, ירושלים החדשה', יורדת מאת האלוהים מן השמים. והיא מתוקנת ככלה המקושטת לבעלה' (חזון יוחנן כא ב.)²⁶

וכך קמה ירושלים עתיקה-חדשה, אמנם בנויה מחדש אך נטבלת כדת וכדין, והנה היא שבה ותנבעת את מקומה תחת השמש הנוצרית, כאשר האימפריה הרומית כולה הפכה נוצרית. היא נתקוממה מחדש במסע ניצחון, כשהיא משונה פניה בחסד הנוצרי ולובשת חזות נוצרית. אמת, היו קשיים בפרשנות זו. אבסכיוס היה הססני; ירושלים, כפי שהיטיב לדעת, איבדה את ערכה בפרשנות הפאולינית, שהיתה בבחינת כלל-יסוד לאבות-הכנסייה שחיו באימפריה הפאגאנית, ובה איליה קאפיטולינה פאגאנית. אולם במסיבות החדשות היה צורך להתבונן בירושלים ובמקומה באימפריה הנוצרית במבט חדש. ירושלים חדלה להיות עיר אלילית, וחסד הקיסרות העלה את קרנה ברחבי האימפריה. המסורת היהודית המתמידה להתקיים, התלהבות ההמונים והצורך העממי לגעת בקודש, או כמה שנחשב לקדוש, הפכו את העיר למוקד מקודש לצליינות, מטרת אלפים אין-ספור שנדרו מזרחה. אבסכיוס היה עד חשוב לתמורה זו. הקיסרית הלנה וכן בנה, הקיסר קונסטאנטינוס, אשר זה-עתה נטשו את האלילות, לא גילו אף שמץ של נוחם, או היסוס, כבנותם כנסיות באתרים הקדושים ליהדות. הם לא נשאו על גבם את משא הפולמוס האנטי-יהודי, אף לא את עול הפרשנות המקראית, ששינתה את מצוות-עשה של היהדות, בהופכה אותן לשפעת סמלים בעלי משמעויות 'פנימיות', ואילו את סיפורי-המעשה ההיסטוריים הפכה לסיפורי מוסר-השכל או לסיפורי-נבואה.

על אבסכיוס הוטל הצורך לפשר בין המעשה לבין ההלכה.

היירונימוס, שפעל שלושה דורות אחר-כך, ניצב לפני שאלות דומות, ועמדתו, שתכופות לא היתה נטולת-מרירות מחמת הפולמוס שהתחולל סביבה, אופיינית להתגעשות הפנימית ולמחלוקת במחנה הנוצרי. היירונימוס עצמו העלה במסיבות שונות דעות מנוגדות זו לזו, אולם התוצאה לא תהיה פשרה בין הדעות אלא מעין אישור לתוקפן של שתי העמדות כאחד. עמדת-היסוד שלו כלפי המקומות-הקדושים וירושלים היא, במידת-מה, פרי תפיסתו את כתבי-הקודש. עמדה זו הוא כתב בהקדמה שהקדיש לגבירה אוסטוכיוס, כבארו את ספר ישעיה:

כיצד יש להבין את חזון האפוקליפסה של יוחנן הקדוש? אם נקבל אותו ככתבו נימצא מתייהדים; אם נפרש אותו באופן רוחני כפי שהוא אמנם כתוב, נמצא עצמנו בסתירה עם דעותיהם של קדמונים רבים. מבין הלאטינים: טרטוליאנוס, ויקטורינוס, לקטניוס; מבין היוונים, אם אפסח על האחרים, אזכיר את איקניוס, בישוף העיר ליון אשר נגדו כתב דיוניסוס,

26 ידידי ועמיתי א' לינדר רואה מעין התפתחות בעמדתו של אבסכיוס. ראה: A. Linder, 'Ecclesia and Syna- goga', *Rev. belge de philologie et d'histoire*, LIV (1976), esp. pp. 1030-1032

אמן-הדיבור, כישוף אלכסנדריה, חיבור מעודן, ובו שם לצחוק את סיפור ממלכת אלף השנים ואת שיקומו בזהב ובאבני-חן של מקדש ירושלים עלי אדמות וכו'.²⁷

התשובה לכך ניתנה מפני אפולינאריס, ורכים בעקבותיו. קשיים אלה המלווים את היירונימוס בכל תרגומו מתגלים בחריפות-יתר כאשר אמורים הדברים בפרקים הטעונים משמעות אסכטולוגית, למשל בפירושו לספר יואל.²⁸ העמדה הנקוטה בדרך-כלל, בניגוד לפרשנותם ההיסטורית של היהודים, היא שנבואות הברית הישנה התגשמו עם בוא המשיח. וכך כתב:

'ציון מדבר היתה ירושלים שממה' (ישעיה סד ט). היהודים סוברים כי כל אלה נתמלאו בימי האשורים והבבלים, ואילו אנו, על-פי אלה המאורעות שהתרחשו עם הופעת המושיע... 'נמצאתי ולא ביקשוני' (ישעיה סה א) אנו מייחסים כל אלה לזמן הנצחון הרומי... אשר יוספוס, כותב ההיסטוריה היהודית מסביר בשבעה כרכים.²⁹

מנקודת ראות זו מהווה חורבן ירושלים היהודית הוכחה לאמיתות קיומה של הנצרות:

מה בצע לרון כמה שנראה לכל עין, כלומר שמה שהיה יקר מכל-יקר הפך לחורבה והמקדש, שנודע בכל העולם, היה למְזַלְזָל של העיר החדשה אשר שמה הוסב על-פי שם מייסדה, אֵיליה; והוא המקדש, נהפך לקן אוחים. לשווא אומרים הם מדי יום בבתי תפילתם: 'הַעֵל אֵלֶּה תתאפק ה' תחשה ותעננו עד מאוד' (ישעיה סד יא).³⁰

אולם עתה נוצרה מציאות חדשה: לא עוד אֵיליה קאפיטולינה של האימפריה האלילית, נוצרית היא ירושלים מזה מאה שנים. כיצד יש להתייחס לירושלים הזו הנוצרית? שני גורמים שונים השפיעו

Comment. in Esaiam, I, XVIII, *Corpus Christianorum, Series Latina (CCSL)*, LXXIII A, pp. 740-741: 'Et qua ratione intellegenda sit Apocalypsis Joannis, quam si iuxta literam accipimus, iudaizandum est. Si spiritaliter, ut scripta est, disserimus, multorum veterum videbimur opinionibus contraire: Latinorum, Tertulliani, Victorini, Lactantii; Graecorum, ut ceteros praetermittam, Irenaei, tantum Lugdunensis episcopi mentionem, adversum quem vir eloquentissimus Dionysius, Alexandrinae ecclesiae pontifex elegantem scribit librum, irridens mille annorum fabulam et auream atque gemmatam in terris Hierusalem instaurationem templi...'

Comment. in Ioelem, II, *CCSL* LXXVI, pp. 192-193 (*PL*, XXV, cols. 974-975) 28
'פראוור, האוטוביוגרפיה של עובדיה הגר הנורמני, חרביץ, מה (חשלו'), עמ' 291-292.

Comment. in Esaiam, VII, *CCSL* LXXIII A, p. 739 (*PL*, 24, col. 626): "'Sion deserta facta est. Hierusalem desolata" (Is. 64:9)... Quae omnia Iudaei Assyriorum et Bayloniorum temporibus putant esse completa. Nos autem iuxta ea quae ex persona Salvatoris sequuntur... "Inventus sum ab his qui me non quaerebant" (Is. 65:1), ad tempus Romanae victoriae universa referimus... quae Josephus, Iudaicae scriptor historiae, septem explicat voluminibus...'

Ibid., p. 740 (*Comment. in Esaiam*, c. 64): 'et superfluum est ea sermone disserere, quae oculis pateant, cum omnia desiderabilia eorum versa sint in ruinas, et templum in toto orbe celebratum, in sterquilinum urbis novae, quae a conditore appellabatur Elia; et in habitaculum transierit noctuarum, frustra que cotidie dicunt in synagogis suis: "Super his omnibus, Domine, et sustinebis et affliges nos, atque humiliabis vehementer"' 30

על השקפתו של היירונימוס. מחד גיסא, ברור כי לא יכול היה אלא לקבל את פרשנותה הרשמית של 'הכנסייה הלמדנית'. מנקודת-ראות נוצרית, בין אם עוסקים בתפילה בין אם בגאולה, אין מייחסים לירושלים כל יתרון או מעלה. ואף-על-פי-כן, למרות שמן הבחינה העיונית כל המקומות שווים בעיני אלוהים, יש לה לירושלים משמעות מיוחדת, אם לא במסגרת הישועה הרי לפחות במסגרת החסידות. מכתב שכתבו פאולה (Paula) ואוסטוכיוס (Eustochium) בבית-לחם למארקלה (Marcela) ברומא, שהכל מסכימים כי נוסח למעשה בידי היירונימוס עצמו, הוא מעין חיבור דחוס וממצה על המקומות-הקדושים; משלימה אותו רשימת הפרפריגוראציות שבמקרא. ואולם, מכתב זה אינו חיבור דידאקטי בלבד: מתוכו נשמעות בנות-קול של קריאות הקרב של היירונימוס, שיצא להגנת המקומות-הקדושים בכלל וירושלים בפרט, ולפיכך הוא קשור לכמה מכתבים אחרים שעניינם דומה. במנותו כמה אירועים חשובים מן המקרא, על משמעותם 'העמוקה',³¹ הוא מציג הסתייגות מקובלת, ואפשר אף להגיד כמעט מובנת, לאמור: 'תאמר כי כל זאת אירע בשכבר הימים כאשר אלוהים הרעיף אהבה על שערי ציון, אבל עתה כאשר הכל חרב, שונים הדברים, כמשתמע מנבואת ישו (מתי כג לז-לח; כז גא): 'כל קדושתה של יהודה וקרבתה לאלוהים משכבר הימים הועתקו בידי השליחים אל בין הגויים'.³² האם פירוש הדבר כי מאום לא נותר בציון? להיירונימוס היה זה עניין כאוב, שהניע אותו להרים קול-רוגז בעת הוויכוח: 'אם מקום זה קלה רובצת עליו לאחר מסכת יסוריו של ישו, כפי שטוענים באופן נפשע, מדוע זה חפץ פאולוס לשוב ולחנוג את חגי-השבועות בירושלים?'³³ מדוע פנה לאלה אשר הניאוהו מזאת, באומר: 'מה לכם כי תכבדו ותמסו את לבבי, ואני הנני נכון להיאסר וגם למות בירושלים בעבור ישו האדון' (מעשי השליחים כא יג). הטיעון הזה לא נראה לו תקף דיו ומשכנע, וכדי לסבר את האוזן פנה היירונימוס להיסטוריה ולתחום הפולחן. כתימוכין לו הוא מנה חכמי כנסייה, קדושים מעונים והגמונים, לא ייספרו מרוב, שבאו לירושלים במרוצת-הדורות 'בסכרם שעניים הם בדת וכדעת וכי לא יטלו מלאה-חופניים מידות טובות, עד אם יעבדו את המשיח באלה המקומות'.³⁴ נעלה מכל ספק אפוא שאין להטיל דופי בארץ שבה התקבצו קדושים כה רבים ומצויות בה כנסיות כה רבות שהן כדגלים לניצחון ולאמונה. היה זה כתב-הגנה מרשים על ירושלים של מטה, המעוגנת בהווה, הממשית.

31 בניית המקדש בגורן ארונה היבטי מוכיחה, דרך משל, כי הכנסייה תיכנה בקרב הגויים; מלכיצרק המביא יין ולחם מייצג את סעודת האָוכריסטיה, אדם הראשון חי ומת בגולגותא, כך שדמו של המשיח (ישו), הוא אדם השני, מחה את חטאיו של קודמו. השילוש מוצג בשלושה שמות: יבוס, שלם וירושלם. מובנו של הראשון הוא 'מובס' (-calcata), השני 'שלום' (-pax) והשלישי 'חזון השלום' (ירושלום — 'visio pacis'): S. Hieronymi *Epistulae*, ed. I. Hilberg, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (CSEL)*, LIV, ep. XLVI 2, 2-3, 3

32 שם, 4, 3-1: 'tunc omne — dicas haec olim fuisse, quando dilexit dominus portas Sion'. אך עתה — sacramentum Iudaeae et antiquam Dei familiaritatem per Apostolos in nationes fuisse translata'

33 שם, 8, 2: 'si post passionem domini, ut scelerata vox concrepat, hic detestabilis locus est, quid sibi — voluit Paulus Hierosolyman festinare, ut ibi faceret Pentecosten?'

34 שם, 9, 1: 'Putantes se minus religionis, minus habere scientiae, nec summam, ut dicitur manum — accepisse uirtutum, nisi in illis Christum adorassent locis, in quibus primum evangelium de patibulo coruscauerat'

לרוע המזל, טען. נתחלפה עיר זו, מתוך אי-הכנה, בירושלים של מעלה. וכך יש אומרים כי תחית הקדושים שרכים צפו בה (אל העברים יב כב) אירעה בירושלים של מעלה. מה נס הוא זה, זעק היירונימוס, אם התרחש בירושלים של מעלה?³⁵ הלשון התקיפה שבה נהג בפולמוסיו, הגבירה את תוקפה כשמעיבות על הנושא שאלות חומריות. כך היה במקרהו של אחד ויגילאנטיוס, שזכה להכנסת-אורחים בבית-לחם, אולם בחזרוו לאירופה החל במערכת הטלת שיקוצים על ארץ-הקודש, מקומותיה הקדושים ונהגי הפולחן. הוא כך את פולחן שרידי הקדושים עם העלייה לרגל, ומתוך הגיונם של הדברים התנגד לכך ששיגור כספים לעניי קהילת ירושלים יחשב למידה תרומית. היירונימוס המציא תחילה רשימת אספנים ארוכה של שרידי קדושים ומעריציהם, שעל-פי המוניטין שיצאו להם לא יכלו להיות מחללי הקודש; כאן הזכיר הקדוש מבית-לחם לוויגילאנטיוס, כשהוא מצויד תמיד במובאה המתאימה לעניינו, שאפילו פאולוס הורה לקבץ כספים ולשלחם ירושלימה (מעשי השליחים כד יז). יתר על כן, היהודים ממשיכים במסורת זו עד היום הזה. פאולוס מעולם לא הורה כן לגבי מקום אחר:

אולם הוא חפץ לתיתם לעניי המקומות הקדושים, אשר למען המשיח השליכו מאחורי גוום את רכושם, ובכל מאורם הקדישו עצמם לעבודת האל... זהו מנהג המוסיף להתקיים ביהודה, לא רק כינינו, אלא אף בין העברים, והללו אשר תורתו יהגו וליה (תהלים א ב), ויתומים המה מאב על פני האדמה, זולתי אלוהים, נסמכים על עזרת בתי-הכנסת והעולם כולו.³⁶

לירושלים נודעה אצל היירונימוס משמעות אישית וייחודית, וזו, הוא חש, צריך שתהא גם לנחלת הרבים. בהקדמה לתרגום ספר דברי הימים הוא לימד זכות על חשיבות הקשרים המוחשיים, החומריים, עם ארץ-הקודש, כצורך להבנת כתבי-הקודש:

כשם שאלה אשר ראו את אתונה יבינו טוב יותר את ההיסטוריה היוונית... כך יקנה לו הבנה ברורה יותר של כתבי-הקודש כל אשר יראה במו-עיניו את ארץ-יהודה ויכיר את זכר הערים העתיקות או המקומות העתיקים בשמותיהם שלהם או בשמותיהם שהוחלפו.³⁷

אולם, על אף נטיותיו הברורות לארץ-הקודש ויחסו החם אליה, היטיב היירונימוס להכיר את עמדתה הרשמית של הפרשנות הפאולינית. שעל כן במכתב לפרסביטר פאולינוס אנו עדים לגישה

35 שם, 7, 6: -'Nec statim Hierosolyma caelestis, ut plerique ridicule arbitrantur, in hoc loco intellegitur, cum signum nullum esse potuerit apud homines Domini resurgentis, si corpora sanctorum in caelesti Hierusalem visa sunt'

36 *Contra Vigilantium*, PL, XXIII, cols. 339-352, col. 350: 'Sed sanctorum locorum pauperibus dare cupiebat, qui suas pro Christo facultatulas relinquentes, ad Domini servitutum tota mente conversi sunt... Hac in Judaea usque hodie perseverante consuetudine, non solum apud nos, sed et apud Hebraeos, ut qui in lege Domini meditantur die ac nocte, et patrem non habent in terra, nisi solum Deum, synagogarum et totius orbis foveantur ministeriis'

37 *Praefatio in librum Paralipomenon iuxta LXX interpretes*, PL, 29, col. 401: 'Quomodo Graecorum historias magis intelligunt, qui Athenas viderint... ita Sanctam Scripturam lucidius intuebitur, qui Iudaeam oculis contemplatus est, et antiquarum urbium memorias locorumque vel eadem vocabula vel mutata cognoverit'

הפוכה, הן בהלוך-הרוח הן בעצם הטיעונים. הפרשנות המלומדת גויסה במלוא-תוקפה כדי לייעץ לפאולינוס לבל ילך לירושלים. אלוהים אינו כלוא בפיסת-ארץ מצומצמת. אין איש חייב להתפלל בירושלים דווקא או על הר-גריזים, לפי שאין שום אתר פנוי מרוח-הקודש. אלה הקוראים 'מקדש אלוהים' חייבים לזכור כי אתה הוא המקדש שבו שורה רוח-הקודש: 'טרקלינו של רקיע נפתח מירושלים כשם שהוא נפתח מבריטניה, יען כי מלכות האלוהים מצויה בתוכנו'.³⁸ התפנית שעשה היירונימוס היא מעשה לוליינות ממש. עתה הוא בא וטען לזכות כל מי שלא ביקרו במקומות-הקדושים, ואף-על-פי-כן, אין אף צל של ספק כי נכנסו לגן-העדן. כל ההרצאה המייגעת באריכותה נכתבה 'לכל תחשוב כי חיסרת דבר-מה באמונתך על שלא חזית בירושלים; וגם אל לך לחשוב אותנו לנעלים עליך משום שאנו זוכים לחיות במקום זה'.³⁹ 'לא', אמר בפסקנות, 'לא להיות בירושלים, אלא לחיות בירושלים ביושר ובצדק — הוא הראוי לשבח'.⁴⁰ ולפתע ירושלים שאלה צריך אדם לשאוף היא ירושלים אחרת, לא העיר שקטלה את נביאיה ושפכה את דמו של המשיח (מתי כג לז; לוקס יג לד), אלא העיר השוכנת על ההר ואין להסתירה, שהשליח כינה אותה 'אם כולנו' (אל הגלטיים ד כו). שינוי פתאומי ולא-צפוי בעמדתו של היירונימוס מתבאר מתוך המסיבות החדשות, שתלווינה את הנצרות מאות בשנים. פאולינוס היה איש-כמורה ולהשתקעותו בירושלים, סבר היירונימוס, היה אופי מנוגד למה שביקש: לא התבודדות ואף לא דירבון להתבוננות פנימית או לחיזוק הרוח. אדרבה: בעיר היו חצר השלטון, חיל-משמר, ליצינים, 'היא גדושה בכל מיני בריות, וכה רבה בה הדחיסות של בני שני המינים, עד כי בדיוק הדבר מפניו תנוס, על כורחך תגיע עדיו'.⁴¹

'חילוניתה' של ירושלים — לעומת בית-לחם למשל, העיירה נסוכת השלווה הכפרית — הפך אותה למקום לא-מושך לישיבתו של איש-כמורה חסיד השקוד על גאולת נשמתו. אולם, אסור כי שיקול מעשי זה יאפיל על הכרזות אחרות הכלולות באיגרת, דהיינו, כי לא שמור לירושלים כל מקום מיוחד מנקודת-ראותה של הנצרות. אפשר לטעון שהיירונימוס אמר דבריו אלה רק כדי לחזק את המלצתו, שפאולינוס לא ישב בירושלים, אלא שלא נתלוותה לכך כל הפצרה להתיישב במקום אחר בארץ-הקודש, מחוץ לירושלים. עצה מעין זו לא ניתנה, והנימוק לכך הוא זה שנסחו מאז בעלי הזרם האורתודוקסי ביותר כנצרות. וכך עולה שהיירונימוס טען — ובאורח משכנע ביותר — לשתי השקפות מנוגדות בתכלית, שעניינן הוא מקומה וחיבתה של ירושלים בהשקפה הנוצרית.

Ad Paulinum Presbyterum, CSEL, LIV, ep. 58: 'sed non audeo dei omnipotentiam angusto fine concludere et artare paruo terrae loco, quem non capit caelum', 3.1. 'Qui dicunt "templum domini, templum domini, templum domini"' (Hier. 7, 4), audiant ab apostolo: "vos estis templum dei et spiritus sanctus habitat in vobis" (I Cor. 3, 16). Et de Hierosolymis et de Britannia aequaliter patet aula caelestis: regnum enim dei intra nos est', 3, 3

שם, 4, 1: 'Videlicet ne quicquam fidei tuae deesse putes, quia Hierosolymam non vidisti, nec nos: idcirco meliores aestimes, quod huius loci habitaculo fruimur'

שם, 2, 3: 'Non Hierosolymis fuisse, sed Hierosolymis bene vixisse laudandum est'

שם, 4, 4: 'Plena est civitas universi generis hominibus et tanta utriusque sexus constipatio, ut, quod alibi ex parte fugiebas, hic totum sustinere cogaris'

F. Stummer, 'Die Bewertung der Palästinas bei Hieronymus', *Oriens Christianus*, X (1935), pp. 60-74

בחנו בפירוט-מה את עמדתו של היירונימוס בסוגיית ארץ-הקודש, משום שהיא אופיינית לתחילת המאה ה', ובמידת-מה היא מסכמת את עמדתה השנויה במחלוקת של הנצרות. כמה גורמים הסותרים זה את זה לא הגיעו לכלל פשרה, ואף לא אחד מהם האפיל על האחרים. החשוב שבגורמים אלה היו העליות לרגל, ביטוי לחסידות העממית ולכת-לווייתא המובנת מאלוהי: הענקת חשיבות ערכית מנקודת-ראות נוצרית למקומות מסוימים, בהועדה להם מעמד הרבה מעבר לחשיבותם כציונים סתם של מאורעות מן ההיסטוריה הקדושה. האמונה העממית יחסה יסוד אקטואלי של קדושה למקומות אלה. גישה זו התנגשה בכיורר בתפיסה השלטת בהשקפה הנוצרית האורתודוקסית, ואשר, כפי שנראה, לא בטלה מעולם, כלומר זו המבוססת על נבואת ישו ממרום הר-הזיתים, הקללה שלא תישאר 'אבן על אבן' מן המקדש ומן העיר. אמנם אפשר היה לטעון שקללה זו התגשמה באיליה קאפיטולינה. אולם איך לישב את הקללה עם עירו של קונסטנטינוס, עיר משגשגת ופורחת (למעט הפסקות קצרות-מועד), שהגיעה למלוא פריחתה בימי יוסטיניאנוס קיסר באמצע המאה ה-5? העימות כאן מרחיק יותר מאשר מציאותם של תל-חורבות כנגד עיר פורחת. הקללה הרובצת על העיר היא אכן קללה שנתכה על ראש היהודים ואיש לא פקפק בתוקפה. אולם הרפיה החומרית, הממשית — עיר-בירתם החרבה — שגשוגה עורר קושיות. מהי משמעותה האמיתית של שרשרת האירועים ההיסטוריים — החורבן, הכיבוש וייסודן של איליה קאפיטולינה הרומית ולאחריה העיר הביזנטית, שהיא ירושלים הנוצרית? לא לכל הקושיות היה מענה. חלקן עתיד היה לעלות מחדש אף שש-מאות שנים לאחר-מכן, על חלקן לא הושגה מעולם הסכמה.

ובינתיים, במרוצת שלושה הדורות המפרידים בין אבסכיוס להירונימוס — הפרק הראשון של השלטון הנוצרי בעיר — דמו הכנסיות החדשות, כדברי היירונימוס, לדגלים רבים, שהונפו לכבוד נצחון האמונה החדשה. ירושלים הנוצרית לא רק שקנתה לה מקום על מפת העולם הנוצרי, למרות הנכואה והפרשנות, אלא אף עברה שינוי אחר, מעודן אך רכיח-שיבות. שינוי זה תואר כהפקעה נוצרית של כל המשמעויות שיש למקום, בלי ליטול חזקה על המקום גופו.⁴² תיאור מעין זה מדויק ללא ספק, אולם חשיבותו של התהליך מרחיקה הרבה מעבר לכך. מערך שלם של מסורות יהודיות הועתק ממקומו בהר-הבית אל... כנסיית-הקבר! לא היתה זו רק עקירה ממקום למקום, אלא גם עקירה של זכויות-קניין, העברת החזקה על העתיקות והנערצות שבמסורות העבר הדתי. העברה ממין זה, אף כי אפשר היה לקיימה עוד קודם-לכן, לא היתה אפשרית למעשה, עד לכיצורה של ירושלים ולהקמת הכנסיות מחד ועד שירושלים העיר קנתה לה מקום כבוד מחדש, והפעם בתכנית הרעיונית הנוצרית מאידך.

העדות הקדומה ביותר למיתמורפוזת משונה זו באה מפי אַגְרִיה (אם זה אכן שמה של הצליינית הידועה בשם זה), כת זמנו של היירונימוס, שפקדה את המקומות-הקדושים בין השנים 381-385. אשה זו נקשרה באהבה למקומות-הקדושים ושהתה בארץ במשך שלוש שנים כמעט. היא ראתה את הגולגותא ואת הצלב הקדוש שנשמר בקנאות על-ידי הפאטריארך והדיאקונים מפני אדיקות יתירה של המאמינים, שאחד מהם נגס בפיו קיסם מן העץ הקדוש בעת שרכן לנשקו. היא גם ראתה את...

טבעת שלמה המלך ואת קרן־המשיחה של מלכי יהודה, ומן הסתם שרידים אחרים מעין אלה שאין
 אנו יודעים מספרם, משום שכתב־היד פגום בחלקו.⁴³ מדרך הטבע שהיינו מצפים למצוא משכיות־
 חמדה אלה במקדש. ואכן כך האמינו הנוצרים אלא שהם זיהו את הר־המוריה עם ... גבעת־
 הגולגותא! אין תימה אפוא שאַגְרִיה שחזתה בתהלוכה הנודעת ביום ראשון של התמרים' שצעדה,
 כביכול, בעקבות ישו מהר־הזיתים, והנה זו פנתה לא אל הר־הבית והמקדש אלא לכנסיית־התחייה.⁴⁴
 המסורות שנבחרו 'להטבילן' לנצרות לא נבחרו באקראי. הן אלה שהוזכרו כבר בדבר אַגְרִיה, הן
 אלה שנוספו מאוחר יותר (וראה להלן) תבנית חופפת להן; כולן ניתנות להתבאר באורח טיפולוגי.
 טבעת מלכות שעליה חקוק השם המפורש העניקה לשלמה את הכושר לראות את העבר ואת העתיד,
 את היכולת לשלוט בממלכה ואת הידע לבנות את המקדש. קרן־המשיחה תחילתה בימי שאול ודוד
 (שמואל א י א; טז א), שאל ביתו התייחס ישו. אשר לגבעת־הצליבה היא הגולגותא שבאה במקום
 הר־המוריה, נמנה להלן מספר ניכר של מסורות המצביעות בבירור על 'החלפתו' של בית־המקדש
 שבהר־הבית במקדשה החדש של הנצרות.⁴⁵

באמצע המאה ה' לערך היתה כבר בידי מחבר ה'פְּרוֹוִיאְרִיוֹס', הוא ה'תיאור הקצר של ירושלים'
 (*Breviarius de Hierosolyma*), רשימה מלאה ומעובדת היטב של מסורות יהודיות ש'הוטבלו
 לנצרות'. בגבעת־הגולגותא מוצגים בזמנו קרן המשיחה של דוד ושלמה, והטבעת שבה כלא שלמה
 המלך את אשמדאי. עניין חשוב יותר, המצביע על דרך חשיבה מיוחדת, היינו העברתם של כמלים
 לממשויות גשמיות, הוא הצגת המקום שבו נברא אדם הראשון. ובגולגותא, באותו מקום עצמו שבו
 נערכה הצליבה, היתה עקידת יצחק.⁴⁶ הבאתו של אדם הראשון לגבעת־הגולגותא (לימים זוהי

43 יש מהדורות אחדות של מקור חשוב זה. אנו מצטטים מתוך: *Itinerarium Egeriae*, ed. A. Franceschini & R. Weber, *CCSL*, 175, *Itineraria et alia Geographica*, Turnholt 1965, c. 67, 3, p. 81: 'At ubi autem osculati fuerint, pertransierint, stat diaconus, tenet anulum Salomonis, et cornu illud, de quo reges unguebantur. Osculantur et cornu, attendunt et anulum...'
 44 תיאור תהלוכת יום ראשון של התמרים' (יום א' שלפני הפסחא), ראה: שם, פרקים ל-לא. התהלוכה יורדת מהר־
 הזיתים: 'et sic deducetur episcopus, in eo typo, quo tunc Dominus deductus est. Et de summo monte usque ad civitatem, et inde ad Anastase... deducunt episcopum'. 'וכך מובל הבישוף באותו אופן שבו הובל גם האדון. ומפסגת ההר ועד העיר ומשם אל האנאסטסיס... מובלים את הבישוף', שם, פרק לא, 3-4 (עמ' 77).

45 בבלי, גיטין סח ע"א-ע"ב. המסורת על בריאת אדם הראשון מן האדמה שעליה נבנה המקדש, וכמו כן המסורות על מזבחותיהם של אדם, קין, הבל ונח במקום זה הן יהודיות. מדרש בראשית רבה, מהדורת תיאודור ואלבק, ירושלים 1965, עמ' 132; פרקי דרבי אליעזר יב: 'חבה יתירה חבב הקב"ה לאדם הראשון שבראו ממקום טהור וקדוש ומאיזה מקום לקחו — ממקום בית המקדש... ראה גם: שם, לא כח-לב: 'הראהו הקב"ה לאברהם ואמר לו זה הוא המזבח, הוא המזבח שהיה אדם הראשון מקריב בו מקדם, הוא המזבח שהקריבו בו קין והבל, הוא המזבח שהקריבו בו נח ובניו... וראה להלן, הערה 46.

46 *Breviarius de Hierosolyma*, ed. R. Weber, *CCSL*, 175, p. 110: 'Golgotha... ubi est illud cornu (sic!), quo David unctus est et Salomon. Et ille anulus ibidem, unde Salomon sigillavit demones et est de electro. Ubi plasmat Adam. Ubi obtulit Abraham Ysaac, filium suum in sacrificium in ipso loco, ubi crucifixus est dominus'; 'גולגותא שבה אותה קרן שבה נמשחו דוד ושלמה. ואותה טבעת אשר בה חתם שלמה את השדים והיא מזהב אלקטרום. שם נברא אדם. שם העלה אברהם את יצחק בנו לעולה באותו מקום שבו נצלב האדון'. הטבעת והשדים מתייחסים בבירור לאשמדאי שבמסכת גיטין, שם. באנאסטסיס: 'altare, ubi Zacharias sanctus occisus est ubi arescit sanguis ejus'

הקאפלה של אדם הראשון בבסיס סלע הגולגותא), בדומה להצמדתה של גולגולת מתחת לצלב באיקונוגראפיה הנוצרית, נתכונה להראות איך מחלחל דמו של הגואל בסלע הסדוק ומטהר את אדם הראשון מן החטא הקדמון. עקידת יצחק היא 'פְּרִיפִיגוראציה', כעין דימיון נבואתי, המבשר את הצליבה. הצליין מפיאצ'נצה (Piacenza) במאה ה' מחבר עקידה זו עם הגשת היין והלחם בידי מלכיצדק (בראשית יד יח ואילך), כמאורע המבשר את קורבן הלחם והיין הנוצרי – האֶבְכֵאריסטיה.⁴⁷ במסיבות אלה לא היה עוד הבדל כלשהו כשקורן המשיחה הוצגה מאוחר יותר לא בכנסיית-הקבר אלא בכנסיית הר-ציון, בצוותא עם כתר הקוצים, שהושם על ראשו של ישו, ועם הרומח שדקרה את גוף הנצלב על הצלב.⁴⁸ לקראת סוף המאה הז' (שנת 680 לערך) הציגו לפני אַרקולפוס במקום העקידה, הסמוך לגולגותא, שולחן לאיסוף נדבות. אך עם תיאורו של אַרקולפוס, כפי שהועלה על-ידי אֶדְמֵנְדוֹס,⁴⁹ אנו נכנסים כבר לתקופה חדשה.

תהליך הפיכתה של ירושלים, אֵיליה קאפיטולינה, לעיר נוצרית נתקל בהתנגדות קלה בלבד, משום שהאוכלוסיה האלילית לא עוררה קשיים ממשיים, ואילו היהודים היו מנועים מהתגורר בעיר מאז ימי האדריאנוס קיסר. ניצור העיר הביא בעקבותיו לשינוי מהפכני במתכונתה ובמראה-פניה. ירושלים עוטרה מנורים וכנסיות, שצצו כפיטריות. היירונימוס מצא, כאמור, ערך פנימי חבוי בעצם היותה של ירושלים עיר נוצרית ובאתריה הקדושים. ב-בזמן חל, בעקבות העליות לרגל, תהליך 'התקדשותה' של העיר, ודמותה החדשה כעיר קדושה התפשטה בעולם הנוצרי. תמורה כללית ומהפכנית זו לא היתה לרצון הכל. נותרו רגשות של הסתייגות, ואולי אף של טינה גלויה, שמפעפעים בה הדים לגישה הפאולינית. כדי לרחות את ההסתייגויות האורתודוקסיות, במקום שבו הפרשנות המקראית נמצאה בלתי-מספקת, כפי שהתברר בפולמוסיו של היירונימוס, השתמשו בטיעונים אחרים. מייצגם היה הבישוף של אלפסנדריה, אתאנאסיוס (שנפטר בשנת 373). כבר במחצית הראשונה של המאה ה' חש אתאנאסיוס צורך להציג את החידוש שבירושלים הנוצרית בהקשר לפולמוס האנטי-יהודי:

אילו נשארו המוסדות בידי היהודים היה ביכולתם [של היהודים] להכחיש את ביאת המשיח. אולם עתה בא הכל אל קצו. מתת-הנבואה, עירם הקדושה ומקדשם ניטלו מהם לעד.⁵⁰

משמע, שליטתה הממשית של אימפריה נוצרית בירושלים היתה בחזקת הראייה המוחלטת לאמיתותה של הדת הנוצרית. במקום אחר הוא שב והדגיש כי השליטה המדינית על 'ציון', מקום שבו התרחשה גאולת העולם, ועצם העובדה שהעיר נתונה עתה בידיים נוצריות, מראה בכירור שגם

נראה דמו', השווה בערך באותו זמן תיאודוסיוס על גולגותא: 'ibi Abraham obtulit fillum suum holocaustum, et quia mons petreus est, in ispo monte, hoc est ad pedem montis ipsius, fecit Abraham altario': 'שם אברהם העלה את בנו לעולה, ומשום שההר סלע הוא, הרי באותו ההר, כלומר למרגלותיו, עשה

אברהם מזבח'. Theodosius, *De Situ Terrae Sanctae*, ed. P. Geyer, *CCSL*, 175, c. 7, p. 177. מהדורה ביקורתית חדשה: C. Milani, *Itinerarium Antonini Placentini*, Milan 1977, c. 19, pp. 146 ff. שם, עמ' 84.

Adamani *de Locis Sanctis*, ed. Z. Bieler, *CCSL*, 175, l. I. c. VI (p. 191)

Athanasius, *Oratio de Incarnatione verbi*, c. 40., *PG*, 25, col. 165

אם הקיסרות שולטת לא בירושלים של מעלה אלא בירושלים הארצית, של מטה, משמש הדבר הוכחה לכך שהמשיח לעולם לא היה מסגיר את המקומות הקדושים בידי עובדי האלילים.⁵¹ ברור שירושלים החזירה לעצמה את מקומה בנצרות, זו אשר גזרה את גורלה ארבע-מאות שנים קודם-לכן. בשנת 451 העניקה ועידת הכנסייה בחלקדון (Chalcedon) לירושלים מעמד של פאטריארכיה. זו אירוניה היסטורית שירושלים היא האחרונה (לאחר רומא, קושטא, אלכסנדריה ואנטיוכיה) מבין בירות הפאטריארכיות שזכתה למעמד זה.

שינוי היחס לירושלים, שהיה קשור ישירות למעמדה כעיר נוצרית, לא נתקבל, כאמור, כהסכמה כללית. כמה מאבות הכנסייה הגדולים נקטו עמדה תקיפה נגד שיבתה של ירושלים, אפילו בכסות נוצרית, למעמד בכיר בפרספקטיבה הנוצרית. אמת שהתנגדותם לא כוונה כלפי ירושלים לבדה, אלא שבעיר זו מיקדו את זעמם נגד פולחן השרידים והמקומות הקדושים בכלל ונגד תחיית העליות לרגל, שדבקו בהן משמעויות-לוואי עתיקות. בין אליליות ובין יהודיות. קצתם ניסו למצוא פשרה בקידושו – המוסווה בקושי – של מצב הקיים דה-פאקטו; אולם אחרים התנגדו והפגינו עוינות גלויה.

וכך, למרות שירושלים היתה לעיר נוצרית בצורתה ובפנימה, כתב אֶכְכְּרִיוֹס הבישוף של ליון (נפטר בשנת 449), על-פי מיטב המסורת הפאולינית, כי ירושלים במקרא מובנה כנסייה או נפש. וכל מה שיכולים ליחסו לכנסייה, יכולים ליחסו לנפש. הוא הדין במלה 'ציון' (תהלים קמז יב), 'ובני ציון' (תהלים קמט ב) שאין הם אלא בני הכנסייה. ארון-הברית בפרשנות זו הוא גוף המשיח או הכנסייה.⁵² טיפוס זה של פרשנות יכול להתגדר בשמות גדולים כמו פרוספר מאקוויטאניה, קאסידורוס, קאסיאנוס ואבגוסטינוס, אשר עיר האלוהים שלו שהתמזגה לעתים עם עיר שמימית, הביאה לידי בלבול בפרשנות על ירושלים.⁵³ מהם שאב אֶיִדוֹר מֶסְבִּילִיָה (נפטר בשנת 636) את ההשראה לפרק העתיד לקבוע לדורות דימויים של הפרשנות הנוצרית:

Idem, *Quaestiones ad Antiochum Ducem*, XLIV, PG, 28, col. 625 51

St. Eucherius Lugdunensis, *Formulae Spiritualis Intelligentiae*, c. 9, CSEL, XXXI, p. 51; PL, 50, 52 col. 766

Johannes Cassianus, *Conlatio*, XIV, : (מת בשנת 435) 53
 המפורש ביותר והקדום ביותר הוא יוהנס קאסיאנוס (מת בשנת 435) :
 'in historicam inter-: לביאור: יש שתי דרכים לביאור: cap. VIII, CSEL, 13, pp. 404 ff. (PL 49, cols. 962 ff.)
 'pretationem et intelligentiam spiritualem', 'ביאור היסטורי ומשמעות רוחנית'. את האחרונה אפשר לחלק
 לשלושה סוגים: טרופולוגיה (tropologia), אליגוריה (allegoria) ואנאוגה (anagoge); נסמך כביכול על
 משלי כב כ: הלא כתבתי לך שלישים במעצות דעת. Vulgata: 'Ecce descripsi tibi tripliciter, in
 cogitationibus et scientia (עמ' 405) פירוש על אל הגאלטיים ד כב: 'Igitur praedictae
 quattuor figurae in unum ita, si volumus, confluent ut una atque eadem Hierusalem quadrifarie
 possit intellegi: secundum historiam civitas Iudaeorum, secundum allegoriam Ecclesiae Christi,
 secundum anagogen civitas Dei illa caelestis, quae est mater omnium nostrum, secundum tropo-
 :logiam anima hominis, quae frequenter hoc nomine aut increpatur aut laudatur a Domino'
 'ובכן אותן ארבע פיגורות מתמזגות לאחת, כך שירושלים האחת ניתנת להבנה בארבע אופנים: על-פי
 ההיסטוריה – עיר היהודים; על-פי האליגוריה – כנסיית המשיח; על-פי האנאוגה – אותה עיר האלוהים
 השמימית שהיא אם כולנו; על-פי הטרופולוגיה – נפש אדם, אשר בשם זה לעתים נזופת או משתבחת על-ידי
 אלוהים. חשוב לענייננו בשל נימת הפולמוס האנטי-יהודית שלו הוא פרוספר מאקוויטניה (מת בשנת 450):
 Prosper Aquitanus, *Expositio Psalmorum*, PL, 51, col. 332. Ad. Ps. 115:19: "'In medio tui
 Jerusalem" Jerusalem vero interpretatur visio pacis. Tunc ergo quod offeretur gratum est, si de

היהודים טוענים כי שם, בנו של נח, לו הם קוראים מלכיצדק, היה הראשון אשר הקים בסוריה לאחר המבול את העיר שֶלֶם (Salem), שבה התקיימה מלכותו של אותו מלכיצדק. עיר זו החזיקו מאוחר יותר היבוסים, אשר מהם נגזר השם יבוס; וכך, על-ידי צירוף שני השמות, יבוס ושֶלֶם, נקראה עיר ירושֶלַם ומאוחר יותר כונתה בפי שלמה הירוסולימָה (Hierosolyma). כאילו הירוסולמוניָה (Hierosolomoniam). צורה זו עוותה בידי המשוררים שקראו לה סולימָה (Solyma), ובתקופה מאוחרת יותר קראה אֵיליוס אדריאנוס 'אֵיליה', והיא ציון, שפירושה בעברית speculatio – 'מקום מצפה' – על שום שנבנתה נישאת על סביכותיה ונראית מרחוק, ואילו ירושלים תתורגם ללשוננו כ'שלמה' [= שלוה]. אולם לשם ציון השלום העתידי של המולדת היא נקראת ירושלים (Hierusalem), מכיוון שירושלם מתפרשת כ'חזון השלום' [= יראה-שלם].⁵⁴

pace atque in pace reddatur. Qui autem non sunt filii hujus ancillae bellum quam pacem potius amaverunt'. ההלים קטו, טו (ולגאחה קטו, טו ואילך): "אנא יהוה כי אני עבדך בן אמתך התרת למורי. לך אזבח זבח תודה, וכשם יהוה אֶקְרָא. גרדי ליהוה אשלם נגדה נא לכל עמו. בתצרות בית ה' בתוככי ירושלים" ופירוש ירושלים – חזון השלום. לכן כל הזוכה זכח מתרצה קורבנו אם ניתן מן השלום ובשלום. אולם אלה שאינם בני אותה אֶמָה, אוהבים יותר את המלחמה מאשר את השלום. Ad Ps. 116: "Laudate Dominum, omnes gentes, laudate eum, omnes populi". In fine superioris psalmi, ne in Jerusalem Judaei gloriarentur, et hanc dignitatem sibi Israel etiam carnalis assumeret: qui sint Israelitae, et in quibus sit Jerusalem, psalmi huius principio demonstratur. Omnes scilicet gentes, et omnes populi, qui per imitationem fidei facti sunt filii Abraham et spirituale semen Israel (Rom. 4:13. Galat. 3:2) "הללו את ה' כל גויים, שבחווהו כל לאומים". בסיומו של מזמור תהלים שלעיל כדי שהיהודים לא יתהללו בירושלים, ולא יטלו לעצמם בני-ישראל על-פי הכשר כבוד זה מפרש תחילתו של מזמור זה של תהלים מי הם בני-ישראל ולמי שייכת ירושלים. כל הגויים וכל הלאומים שאֶמְצו לעצמם את האמונה נעשו בני אברהם וזרעו הרוחני של ישראל (אל הרומים ד יג; אל הגלטיים ג כ). השווה: Cassiodorus, *Expos. in Psalterium in Ps. LXIV*, 3. השווה: *De Civitate Dei*, XVIII, 3, ואוגוסטינוס *CCSL*, 97 (*PL*, 70, cols. 443-444). שלוש משמעויות לנבואה: חלקה מתייחס לירושלים הארצית, חלקה – לשמימית, וחלקה – לשתייהן (מתייחסת במפורש לאֶמָה ובאופן פיגוראטיבי לאשה החופשית). אין כאן זיקה לעיר השמימית אלא דרכים של פרשנות. שם, XIX, 11: 'אשר לשמה המיסטי משמעה של ירושלים "חזון השלום".'

Isidore of Seville, *Etymol.*, XV, I, 5: 'Iudaei asserunt Sem. filium Noe, quem dicunt Melchisedech, 54 primum post diluuium in Syria condidisse urbem Salem, in qua regnum fuit eiusdem Melchisedech. Hanc postea tenuerunt Iebusaei, ex quibus et sortita vocabulum est Iebus; sicque duobus nominibus copulatis Iebus et Salem vocata est Hierusalem, quae postea a Salomone Hierosolyma quasi Hierosolomoniam dicta est. Haec et corrupte a poetis Solyma nuncupata est, et postmodum ab Aelio Hadriano Aelia vocitata est. (In) Ipsa est et Sion, quae Hebraice interpretatur speculatio, eo quod in sublimi constructa sit, et de longe venientia contempletur. Hierusalem (autem) pacifica in nostro sermone transfertur'. Cf. *ibid.*, VIII, I, 5-6: 'Pro peregrinatione autem praesenti Ecclesia Sion dicitur, eo quod ab huius peregrinationis longitudine posita promissionem rerum caelestium speculetur; et idcirco Sion, id est speculatio, nomen accepit. Pro futura vero patriae pace Hierusalem vocatur. Nam Hierusalem "pacis visio" interpretatur. אטימולוגיה דמיונית זו של הבישוף מסביליה שאולה, קרוב לוודאי, חלקית לפחות, ממסורת יהודית. השווה: מדרש בראשית רבה נו יד (ככל הנראה, בסוף המאה ה-ד'): 'ויקרא אברהם שם המקום ההוא ה' יראה... (שמות כב יד) שֶם קרא אותו שלם שנאמר (בראשית יד י'): 'ומלכי צדק מלך שלם'. אמר הקב"ה: "אם קורא אני אותו יראה, כשם שקרא אותו אברהם, שֶם, אדם צדיק מתרעם; ואם קורא אני אותו שֶלֶם, כשם שקרא אותו אברהם, אדם צדיק מתרעם. אלא הריני קוראו כמו שקראו אותו שניהם ירושלים, יראה שלם". באשר לשם המורכב אחרי הכיבוש היבوسی, השווה להלן, ואלאפריד סטראבו הערה 69.

כך התיך הבישוף מסביליה את כל הדקויות הסמליות לכלל אטימולוגיות, מן הציוריות והמשעשעות שנערמו אי-פעם על עיר הקודש.

הפרשנויות השונות שהוזכרו לעיל היו למעשה חזרה למסורת האורתודוקסית. למערב לא היה טעם של ממש לתמוך בהן או להתנגד להן. אבל לא כך, כנראה, למזרח. כאן הותקפו ירושלים והעליות לרגל אליה בשצף קצף על-ידי אב־הכנסייה רב הסמכות גרגוריוס מניסה (Nyssa; נפטר בשנת 394 לערך): 'כאשר זימן אלוהים את המבורכים להכנס למלכות השמים, לא מנה את הדרך לירושלים בין המצוות אשר יוליכו לתכלית זו'. אלוהים מצוי בכל מקום, ואם לדון על-פי המתרחש בירושלים (או בעת העלייה לרגל אליה), הרי מצוי הוא יותר בקאפאדוקיה מאשר בירושלים. ידעתי על הלידה מן הבתולה קודם שהייתי בבית-לחם. האמנתי בתחיית המתים קודם שראיתי את הקבר הקדוש. הודיתי בעלייה השמימה קודם שראיתי את הר־הזיתים. לכן 'צאו למסע הצליינות, אולם מתוך גופכן אל האלוהים, ולא מקאפאדוקיה לפליסטינה!' ⁵⁵ אולם גרגוריוס עצמו יצא למסע צליינות לירושלים! הוא ערך אותו, הוא מספר, כדי לראות את המתרחש ב'כנסייה של עֶרֶב', ומכל מקום הוא שהה רק במנזרים, ופיו לא פסק מלזמר פרקי תהלים.

זוהי יותר מהתנגדות לירושלים גופא — למעשה היתה זו התקפה על מסכת שלימה של נוהגים דתיים שרווחו בכנסיות ברחבי האימפריה. אפשר כמעט לגלות כאן, אף שאין קשר ישיר בין הדברים, בת־קול של רגשות דומים שהביע בדור שאחר־כך אב־הכנסייה יוחנן כריסוסטומוס (נפטר בשנת 407). כאחת מדרשותיו הוא אמר: 'אם נוצרי אתה, עיר אין לך על פני האדמה. האזריכל והבנאי של עירנו הוא האלוהים, אף כי יכולים אנו להחזיק בעולם כולו, לעד ניוותר זרים וצליינים' ⁵⁶.

רגשות אלה — נעלים ככל שהיו, או אולי דווקא בשל רוחניותם ונשגבותם — לא ביטאו את התחושה הכללית המקובלת על כלל המאמינים. ירושלים חיתה את שעות תפארתה הגדולות בימי יוסיטיניאנוס כבת־תחרות לרומא ולקונסטנטינופול, לאלכסנדריה ולאנטיוכיה, ערי הפאטריארכיה הוותיקות, תחילה כמרכז של צליינות ולבסוף כארץ המובטחת של הפרישות והניזירות. החליפות והתמורות הפוליטיות, וכן הדת העממית, כבשו לעיר מעמד שהיה רחוק מלשקף את הנבואה שנאמרה על הר־הזיתים או את התמורה שחולל פאולוס במנהגי־הדת היהודיים ובפרשנות המקרא. חשיבותה של ירושלים ומעמדה המקודש מושתתים היו — בין גורמים אחרים — על המסיבות הפוליטיות; אלה לא התקיימו יותר משלושה דורות לאחר תקופת השיא שאליהן הגיעה בימי יוסיטיניאנוס. הקיסר הראקליוס השיב לירושלים את 'הצלב האמיתי' בשנת 629, חמש־עשרה שנים לאחר שנשבה בידי הפרסים. תהלוכת הניצחון הקיסרית נכנסה העירה דרך שער הזהב אשר מכאן ואילך עתיד היה להיות סגור (להוציא חגיגה חד־שנתית של 'עילוי הצלב' [Exaltatio crucis]), כ־14 בספטמבר, בציפייה לכיאת המשיח. כעשר שנים אחר־כך, בשנת 638, הוטל מצור על העיר והיא נפלה בידי כובשים חדשים — המוסלמים.

St. Gregorius Nyssenus, *Epistola*, II, 'De iis qui adeunt Jerosolyma', *PG*, 46, cols. 1009-1016 55

Johannes Chrysostomus, 'Ad populum Antiochenum', *Homil.*, XVIII, *PG*, 49, cols. 177-178 56

ולפתע התגלחה תמורה קיצונית, אפשר לומר מהפך, בעמדת העולם הנוצרי. אף-על-פי שהיבטים אשר פותחו בתקופה הקודמת, כמו מסורות מקראיות שהועברו בשלימות מאתריהם היהודיים למקומות-קדושים נוצריים, נותרו כאתרם החדש, החלו מנשבות רוחות חדשות. 'ירושלים של מעלה' החלה מבצרת מקומה מחדש בהותירה את 'ירושלים של מטה' במעמד משני ונחות. שנהבים מגולפים מן התקופה הקארולינגית הדגישו את ההבדלים בין היהדות לבין הנצרות, בעמדתן לגבי ירושלים. הראשונה יוצגה על-ידי 'בית-הכנסת' (Synagoga) ונשאה כתר בצורה של חומת-עיר. השנייה יוצגה על-ידי אשה אשר מבנה-כנסייה שימש לה רקע ועליה כתובת ירושלים (Hierusa-lem) או הכנסייה הקדושה (Sca ecclesia).⁵⁷ הראשונה היא ירושלים הארצית, עיר של בניינים וחומות-אבן, השנייה היא העיר הרוחנית של הפרשנות הנוצרית האורתודוקסית. הנצרות היתה שקודה על הכלטת הרוחניות שבמושג 'ירושלים', ברצותה להבליט את הניגוד שבין ירושלים של מעלה, שלה ורק לה נזקקה הנצרות, לבין העיר הממשית, ירושלים של מטה, שבויה בשליטה המוסלמית. יכול אדם לעבוד את כרמו, בלי שיתעניין בירושלים הארצית, אשר ההשגחה, שדרכיה נסתרות, העבירה מידי הנוצרים לידי המוסלמים, מחללי הקודש.

הורדתה של ירושלים למקום משני ונחות נתמכת היטב, כפי שנראה, בפרשנות המקראית של התקופה. ואולם, פרשנות זו לא היתה חזקה דיה כדי למנוע מירושלים הארצית להופיע מחדש בהשקפה הנוצרית והפעם כמסגרת לא-צפויה ושונה לחלוטין. כוונתנו לחצר המלכות של השליט רב-הכוח ביותר במערב, קארל הגדול. השליט שאך-זה נמשח לקיסר, היה למקורביו 'דוד', והקאפלה שבארמונו באַקס לה-שאפֶל ייצגה את כנסיית-הקבר, שסמלה את ירושלים של מעלה.⁵⁸ כך גם מתבארת איגרתו של מלומד החצר אַלקווין (Alcuin) לקארל הגדול, שבה נאמר כי אין הקיסר שולט באותה ירושלים בת-חלוף שעלתה כלהבות, אלא בעיר השלום הנצחי, אשר המשיח כוננה בדמו היקר.⁵⁹ ואף-על-פי-כן, נחקקה עמוק בזכרון הקולקטיבי של המערב המשלחת מן המזרח שהביאה לקארל את מפתחות כנסיית-הקבר ואת דגל העיר ירושלים, מידי הפאטריארך של עיר-הקודש — חפצים, במיוחד אמורים הדכיים בדגל, שלא לשולח ולא למקבל היו זכויות עליהם.⁶⁰ ואף אם ספק בידנו בכוננות הסברה שהשליטה הפיסית על ירושלים נחשבה לאחת הזכויות או החובות הנלוות לתואר הקיסרי,⁶¹ חש קארל הגדול משום התחייבות להבטיח את נוכחותה של הקיסרות המערבית בירושלים, באמצעות תרומות וייסוד מנזרים.⁶² כך התקיימו, זה לצד זה, הפרשנות שצעדה בדרכים סלולות והמעשים שהפנו לה עורף והמנוגדים לה ברוחם.

57 מאהל (לעיל, הערה 1), עמ' 13, הערה 8.

58 קונרד (לעיל, הערה 1), עמ' 527 ואילך.

59 צוטט על-ידי קונרד, שם, עמ' 528: 'Dum vestrae potentiae gloriosam sublimitatem non periturae Chaldeis flammis Hierusalem imperare scio. sed perpetuae pacis civitatem pretioso sanguine Christi constructam regere et gubernare', *MGH, Ep.*, IV, no. 198, p. 327

60 פראוור, תולדות, א, עמ' 49 ושם ביבליוגרפיה, עמ' 15.

61 כך: קונרד (לעיל, הערה 1), עמ' 530.

62 ראה: *Commemoratorium de casis Dei vel monasteriis*, ed. T. Tobler, *Descriptiones Terrae Sanctae*, Leipzig 1874, pp. 77 ff. וראה ביבליוגרפיה לעיל, הערה 60.

הפרשנות המוסמכת של אותה תקופה אינה מותירה ספיקות באשר למטרתה. בפירושו לבשורה על-פי מתי אמר פסחזיוס רדברטוס מקורבי (Paschasius Radbertus de Corbie; נפטר בשנת 860 לערך) במפורש: 'ירושלים של מטה... אלוהים בחר בה זמנית, כך שתישא את דמות ירושלים של מעלה, עד בוא נצר לזרע בית-דוד למלוך בה לעד'.⁶³ יריבו במחלוקת על האבכאריסטיה, רבנוס מאורוס (Rabanus Maurus), ראש מנזר פולדה וארכיבישוף של מיינץ, וכן תלמידו ואלאפריד סטראבו (Walafrid Strabo; נפטר בשנת 849) חוזרים על אותם פירושים. וכך אומר רבנוס מאורוס:

ציון היא העיר ירושלים, והיא נקראת כך על שום ההר שבחלקה הדרומי. לשמה יש מובן מיסטי, משום ש'ציון' פירושה מצפה (specula) או התבוננות פנימה (contemplatio), והיא מציינת את הכנסייה או את הנפש המאמינה או את המולדת השמימית. על-פי ההיסטוריה [כלומר לפי הפירוש המלולי], היא מציינת את העם היהודי, או את העיר שעל הר ציון, הנקראת ירושלים... על דרך האליגוריה היא-היא הכנסייה הקדושה... על דרך ההעלאה-אנאגוגיה (anagoge) היא המולדת השמימית... 'בנות ציון' הגן הכנסייה או הנפש הקדושה.⁶⁴

בהקשר לענייננו, ואלאפריד סטראבו הוא הפרשן המובהק והמעניין ביותר. בחיבור מיוחד, 'על חורבן ירושלים',⁶⁵ סיכם ואלאפריד את התקופה שחלפה והניח את היסודות לעתיד. מיוחדת במינה היא דרכו, לא רק בפירושן של הנבואות, אלא בפירוש מאורעות היסטוריים. הקיסרים אספסיאנוס וטיטוס מופיעים כמכשירים המבצעים את רצון אלוהים או כמטה-זעמו של אלוהים, בהגשימם את הנבואה בדבר חורבן העיר (לוקס יט מא ואילך). ואלאפריד לא הסתפק במבואות מכתבי יוסף בן-מתתיהו כדי לתאר את ממדי החורבן;⁶⁶ הוא אף מביא לחורבן זה הוכחה מיוחדת במינה:

עד עצם ימינו מראים את מקום העיר, כיוון שבמקום שעליו עמדה העיר לא נותרה אבן על אבן. בתקופה מאוחרת יותר, מחוץ לשערי העיר, במקום שבו נצלב המשיח, נכנתה העיר מחדש בידי איליוס אדריאנוס, והיא מכונה עתה אֵיליה.⁶⁷

63 Paschasius Radbertus, *Expositio in Mattheum*. I. 1. PL, 120, col. 68: 'Istam vero terrenam Jerusalem... elegit quidem ad tempus, sed ut figuram coelestis Hierusalem portaret, quousque venisset ille de semine David qui in ea Rex in aeternum sederet'

64 Rabanus Maurus, *De Universo*, I, XIV; PL 111, col. 379: 'Sion, eadem civitas, propter montem in ea situm in australi parte ipsius civitatis nominatur, et sensum mysticum habet. Nam Sion, specula, sive contemplatio interpretatur, et significat Ecclesiam sive animam fidelem sive coelestem patriam. Sion juxta historian plebs est judaeorum, vel ipsa civitas in monte Sion, quae et Jerusalem dicitur... Secundum allegoriam vero sanctam Ecclesiam designat... Secundum anagogen autem coelestem patriam designat... Filia Sion est Ecclesia, sive sancta anima' וראה: איזידור מסביליה, לעיל, הערה 54.

65 Walafrid Strabo, *De subversione Jerusalem*, PL, 114, cols. 966 ff. שם, טור 969.

66 שם, טור 969: 'Monstratur locus usque in hodiernum diem, quia in eodem loco, ubi tunc sita erat, lapis super lapidem non remansit. Sed postea foris portam civitatis, ubi Dominus crucifixus fuit, ab Aelio Adriano reaedificata est, et nunc Aelia vocatur'

נקמת האל, הוא סיפר, היתה כה מלאה, עד כי יש להצביע לפני המבקר על המקום שבו עמדה העיר לפניו. אם יותר לנו לטבוע מטבע לשון, הרי לפנינו 'נימוק מתוך ריקנות' (*argumentum ex vacuo*); בדרך דומה, אך בהקשר שונה, יוכיחו מאוחר יותר את אמיתותה של תחיית ישו על-ידי הצבעה על... ריקנותו של הקבר הקדוש.⁶⁸ ואלאפריד סטראבו קישר את הקמת איליה קאפיטולינה לחורבן ירושלים בידי טיטוס ולא לחורבן שבא בעקבות מרד בר-כוכבא. זו היתה הדעה המקובלת, ספק מחמת הבורות ספק מתוך ניסיון להסמך את החורבן באופן ישיר לקללת הר-הזיתים. גם שמה של ירושלים נעלם, והעיר שבהרי-יהודה, בת דורו של ואלאפריד סטראבו, אינה ירושלים אלא איליה קאפיטולינה. החציה שבין השתיים מוחלטת; איליה קאפיטולינה היא עיר חדשה. מעוררת סקרנות השאלה אם אמנם ידע ואלאפריד שהמוסלמים קראו לעיר שאותה כבשו מידי הביזנטים בשם איליה (כלומר איליה) או אל-קדס (= הקודש), או שמא העדיף להשתמש בשם הרומי רק מטעמים פרשניים.

ברור שכהיסטוריון לא היה כוחו של ואלאפריד רב, ועוד פחות מכך הצטיין באטימולוגיה היסטורית. אך הוא עשה כמיטב-יכולתו כשהוא מפיץ את מה שקנה מאיזדור מסביליה, וכך הוסיף להתפשטות הסיפור:

שכחתי לציין לעיל שאת ירושלים של מטה יש להבין בארבעה אופנים: הראשון היסטורי, העיר אשר כוננה שם, בנו של נח, על הר המוריה, וקראה שלם; השני, עיר היבוסים, ומכאן השם יבוס; השלישי, העיר אשר בנה שלמה וקראה היירוסולימה (*Hierosolyma*), שהוא צירוף השמות יבוס (*Jebuseus*) ושלמה (*Solomon*), כאילו נתכוון לומר יבוסולימה (*Jebusolyma*) ואחר שחרכה בידי הרומאים נבנתה על-ידי איליוס אדריאנוס, ועל שמו היא קרויה איליה.⁶⁹

הוא ממשיך עם ההסברים האליגוריים והאנאגויים, כשהראשונים מרמזים על הכנסייה הקדושה, היא ירושלים שמימית. עניין זה, חזון השלום (*visio pacis*), יחול רק על מי שמצאו שלום באמונה במשיח. ההסבר האנאגוי מתכוון לנשמה הקדושה או המתקדשת, הזוכה לראות את האדון בהסתכלה אל תוכה פנימה. הוא מסיים בתפילה שאלוהים שהחריב את ירושלים הארצית וציווה על ירושלים השמימית ימחה את חטאי הגוף והנפש ויובילנו אל חדרי כלתו, שם נחזה עמו לבטח

68 דרך משל: *Petrus Venerabilis, Sermo in laudem Sepulchri Domini, PL, 189, col. 991*: 'Sciunt quidem jam in illo te sepulcro non jacere ut mortuum, sed in coelis regnare ut Deum vivum' כנראה בויקה אל האיגרת הראשונה אל הקורנתים טו יז: 'Quod si Christus non resurrexit, vana est fides vestra'. והשווה: E.R. Labande, *Recherches*, p. 160

69 *Walafrid Strabo, PL, 14, col. 973*: 'Omiseram supra quia Hierusalem terrestris quatuor modis intelligenda est: historialiter primo, civitas quae in monte Moria sita est, aedificata a Sem Noe filio, et vocata Salem: secunda possessa a Jebusaeo, ex qua sortita est vocabulum Jebus. Tertia a Salomone, et inde vocata est Hierosolyma, ex Jebusaeo et Salomone, quasi Jebusolyma: postea destructa a Romanis, reaedificata est ab Aelio Adriano, a quo nunc Aelia vocatur: ecce ad litteram'. והשווה: איזדור מסביליה, לעיל, הערה 54.

באושרה של ירושלים.⁷⁰ ושוב מחזירה אותנו ירושלים, כשמעליה סוככת חשרת-עבים של פרשנות מלומדת, אל הפרשנות הפאולינית. ירושלים של מטה, אף שהיא קיימת ללא ספק על המפה, אין לה אחיזה בהשקפת-העולם הנוצרית. הדברים כה הרחיקו לכת, עד כי הצליינים לארץ-הקודש לא חשו עצמם בנוח, עד כדי כך שחשו מעין צורך להצטדק על עלייתם לרגל. קונראד, הבישוף של קונסטנץ (נפטר בשנת 976), כתב כי עלה לירושלים כדי לחזות בזו הארצית את אותה ירושלים שהכיר בעיני האמונה.⁷¹ המניע של קולמאן הקדוש (St. Colman) בשנת 1022 לעלות לראות את 'ירושלים הארצית' היה 'דחף האהבה של ירושלים השמימית'.⁷² פונוניוס הקדוש (St. Bononius) בתחילת המאה הי"א, מצא את הגרסה האופיינית ביותר לתיאור יחסו לעיר: 'היא נעדרת ונוכחת' (absens) ⁷³(et presens)

במאמץ גלוי זה להוריד את קרנה של ירושלים הארצית שוב חל שינוי משמעותי במהלך המאה הי"א. היתה זו אחת מתוצאותיה הישירות של החסידות החדשה, שנבעה מאימת 'שנת האלף' (המילניום). מציאות פוליטית ואקלים רוחני עיצבו את הגישה לירושלים הארצית מפרספקטיבה שונה. על אף שהיא נשלטת בידי האסלאם, חוזרת העיר ומופיעה בפסגת הציפיות האסכטולוגיות של הנצרות. ברור שתופעה זו לא היתה חדשה לחלוטין. ספרי המקרא מלאים נבואות כיליון, שבי, נחמה, קיבוץ-גלויות, יום-הדין ואחרית-הימים. זמן רב לפני חורבן בית שני, היתה אחרית-הימים קשורה לעמק יהושפט (יואל ד ב, יב) והמקום זוהה עם נחל קדרון, לרגלי 'הר הזיתים אשר על פני ירושלים מקדם' (זכריה יד ד).⁷⁴ הר-הזיתים, אשר זה-המכר נתקשר במסורת היהודית עם השכינה, שגלתה עמם מן העיר,⁷⁵ היה בנצרות מקום העלייה (של ישו) לשמים (Ascensio Domini).⁷⁶ מאז המאה הדי' עיצבו 'הנבואות הסיבילניות' על יסודות יהודיים אלה את הציפיות הנוצריות לקץ הימים.⁷⁷ נבואות אלה זכו לחיים חדשים ולהשפעה במאה הי"א.⁷⁸ בשנות השלושים למאה הי"א

70 שם, עמ' 974: 'quatenus nos introducat in cubiculis sponsae suae, ut cum eo videamus indeficienter bona quae sunt in Hierusalem'

71 Vita Chounradi, *MGH, Scriptores*, IV, p. 433: 'Non pro nichilo ducens, si terram repromissionis aspectu intuetur carnis, ubi patriarcharum figuris et prophetarum trascensis oraculis, ipsum Deum hominem quem praecinebant septem humanitatis assumptae reserantem signacula, fidei contempletur oculis'

72 Passio S. Cholomanni, *MGH, SS*, IV, p. 675: 'Terrestrem celestis amore Jerusalem cum aliis currens'

73 *Acta Sanctorum*, 30 Aug. VI, Venetia 1753, 627-9

74 G. Kretschmar, 'Festkalender und Memorial Stätten Jerusalems in altkirchlicher Zeit', השוה: *ZDPV*, LXXXVII (1971), pp. 167-205

75 מדרש רבה, פתיחתא דאיכה רבתי, כה.

76 בשל הרגום מוטעה של תהלים קלב ז: 'Introibimus in tabernaculum ejus, adorabimus in loco ubi steterunt pedes eius' Hieronimus, ep. 48, *ad Desiderium* רגליו). המקור בתהלים קלב ז: 'נבואה למשכנותיו נשתחוה להדם רגליו'.

77 A. Kurfess, *Sybillinische Weissagungen*, Munich 1951. נבואות סיבילניות הללו היו נפוצות בימי הביניים, במיוחד החיבור של Beda Venerabilis, *Sybillinorum verbarum Interpretatio*, PL, 90, cols. 1181-1186 והשוה: pp. 29 ff.

78 N. Cohen, *The Pursuit of the Millenium*, London 1970, pp. 29 ff. פראוור, תולדות, א, עמ' 96 ואילך.

סיפר ראדולף גלאבר (Radulph Glaber) על התקבצות שטרם נודעה כמותה של בני כל המעמדות ומכל קצות העולם לירושלים כשכולם מצפים לקץ הימים.⁷⁹ בעולם שרר פחד מפני האַנטיכריסטוס מבשר בלהות הקץ. אולם תחושה עממית זו, שמן הסתם עוררה במרוצת המאה הי"א מניין הולך וגדל של עליות לרגל לירושלים של יחידים ושל קבוצות, גלוותה לה תחיתו של חזון אחרית-ימים מדהים בהדרו. במחציתה השנייה של המאה הי' החיה אַדסו (Adso), ראש מנזר מונטייה-אן-דר (Montier-en-Der),⁸⁰ את הנבואות הסיביליניות; בתחילת המאה הי"א הפיצן ברבים אַלבואין מגורז (Albain of Gorze). בחזון זה של אחרית-הימים עתיד קיסר המערב לבוא לירושלים, לעלות על הר-הזיתים (או לגולגותא), שם יניח את שרביטו ואת כתרו, וכך יקדם את פני יום-הדין.⁸¹ ירושלים של מטה, שנדחקה מספירה אחת שָׁבָה ומופיעה באחרת והיא חותמת עתה את תולדות האנושות, כפי שבזמנו פתחה את 'עידן החסד' הנוצרי.

עם מסע-הצלב הראשון הושלם המהפך. ירושלים שוב עמדה במרכז עניינו של העולם הנוצרי. מעמדה החדש קודש על-ידי האפיפיור עצמו. ירושלים, בית-לחם ונצרת, ולא קונסטנטינופול, שלכאורה עמדה בסכנת כליה, הן שקראו לחזרה בתשובה, והטעינו את העלייה לרגל ואת חזונות אחרית-הימים בשאיפה עזה לפדות את ירושלים מן השבי המוסלמי. מסע-הצלב הראשון יצא לדרכו באקלים של ציפיות משיחיות. ירושלים באה במצור, והאמונה נתרווחה שאם יקיפו החומות בתהלוכה יחפיר-גל בצום ובתפילה תיפולנה החומות מאליהן, כחומות יריחו...

אין זה בתחומו של מאמר זה לדון בהתפתחות המאוחרת של רעיונות אלה, אולם מן הדין להשקיף דור אחד מאוחר יותר לאחר כיבוש ירושלים בידי הצלבנים, ולהביא את דברי ברנאר מקלירוו (Bernard de Clairvaux) באיגרתו לאלכסנדר, הבישוף של לינקון (Lincoln), על איש-כמורה צעיר שהיה בדרכו מאנגליה לארץ-הקודש:

הוא כבר חצה את הים הגדול ורחב-הידיים ובהפליגו בהצלחה הגיע לחוף הנכסף וירד לנמל המבטחים של הגאולה. עומדות היו רגליו בטרקליני ירושלים, והוא עָבַד אותו, אשר קולו נשמע באפרתה... אולם ירושלים זו אינה ירושלים הסמוכה להר-סיני שבערב (אל הגלטיים ד כה) זוהי... קלירוו.⁸²

⁷⁹ Radulph Glaber, *Historiarum sui temporis libri V*, ed. M. Prou, Paris 1885, l. IV, c. 6, p. 109

השווה: G. Duby, *L'An Mil*, Paris 1967

⁸⁰ Adso Dervensis, *De ortu et tempore Antichristi*, ed. D. Verhelst, *CCCM*, 45, pp. 21-30; *PL*, 101, cols. 1288-1298

⁸¹ תהפוכות גורלן המופלא של הנבואות הסיביליניות וה-*Endkaiserglaube* לאחר המאה הי"א חורגות ממסגרת מחקר זה.

⁸² Ed. and trans. B.S. James, no. 67, p. 91; *PL*, 182, col. 169: "Tranferavit in brevi hoc mare magnum et spatiosum, et prospere navigans attigit jam litus optatum, atque ad portum tandem salutis applicuit. Stantes sunt jam pedes ejus in atriis Jerusalem; et quem audierat in Ephrata, inventum in campis silvae libenter adorat in loco ubi steterunt pedes eius... Sed... civis conscriptus Jerusalem, non autem terrenae hujus, cui Arabiae mons Sina conjunctus est... Et, si vultis scire, Clara-Vallis est"

הרוחניות של המסדר הציסטריאני, שברנאר היה מנהיגו, לא קיבלה את הפרשנות הלא-פאולינית, אלא חזרה אל שורשי הנצרות ואל נקודת פרידתה מן היהדות. טיעונו של אנרי מאלבאנו ערב מסע-הצלב השלישי עתיד להצמיח שתי רמות של התנהגות ומוסר: לשימושם של החלשים, אלה שאמונתם צריכה היתה משענת מוחשית כצלב, מסע-צלב ומטרתו ירושלים הארצית, והשנייה זו שנועדה לנוזרים, השוקדים על הרוחניות שלא נזקקו לכל אלה.⁸³

גם היהודים, שראו את בירתם ואת מקדשם עולים בלהבות, עיצבו את יחסם אל ירושלים באפיקים שונים זה מזה. מחד גיסא, נתקיימה הגישה היהודית האוטונומית שנשענה על מושגייסוד דתיים ולאומיים; מאידך גיסא, נודעו בתקופות מיוחדות וברמות מחשבה מסוימות, התפתחויות אחרות, מקבילות או דומות לאלה שבנצרות.⁸⁴

אין ספק שקיומה של גישה לאומית, שלא החמצתה בגישה דחית כלבד, בדור שלאחר החורבן ואובדן העצמאות, יצרה פרספקטיבה יהודית שונה ועצמאית. הנצרות הפכה את היהדות בלתי-לאומית ובאמצעות שיטת הפרפיגוראציה, הוציאה את המקרא מפשוטו. היא דלתה מן המקרא את מה שראתה כבשורה אוניברסאלית, ושמה את 'ישראל הרוחני' במקום ישראל ההיסטורי, זה שכונה על-ידי 'ישראל לפי הבשר' (iuxta carnem). ואולם היהדות, למרות השואה הלאומית, מעולם לא דנה את עצמה במושגים של דחייה על-ידי האלוהות, אף לא ויתרה על תוארה ומעמדה כעם נבחר

ועל זכות-קניינה על ירושלים, כבירתה הממשית והארצית. גם לאחר חורבן העיר והמקדש העזו היהודים פנים נגד איסורים ממלכתיים, עלו לרגל למקומות-הקדושים ולא הטילו ספק בחשיבות העלייה לרגל, אף שהיא חדלה להיות בחינת מצוות-עשה, שבה חייבים בכל הזמנים ובכל הדורות.⁸⁵ בעיית ירושלים, בתקופה שאחרי החורבן, כאשר רק בנייני מחנה חיל-המצב הרומאי העידו על זוהרה בעבר, הציבה לפני היהדות שאלות של מהות וקיום, הנוגעות למעמדה בהווה ובעתיד במסגרת ההיסטוריה והגאוליה. היתה זו הנחה אקסיומאטית ביהדות שגורל העיר קשור לנצח בתולדות העם. העתיד, ממשי או אגדי, השבת הממלכתיות על כנה, חזרה לקיום נורמאלי, הנמדד באמות-מידה מקובלות — כל אלה ייצבו לירושלים מקום-מסד במחשבה התיאולוגית-המדינית של היהדות. חזיון טראגי וביטוי פאטטי ליאוש המחלחל בעם שקיומו וחיייו הוטלו על כף-המאזניים, מגיעים אלינו דרך הדימויים הרוטטים של השכינה היוצאת בגלות והולכת בעקבות העם המנוצח לשבי. ר' עקיבא, אשר זמן-מה האמין שבר-כוכבא הוא המשיח המיוחל, העתיד לשים קץ לממשל הרומי, אמר:

83 *Tractatus de peregrinante civitate Dei*, PL, 204, cols. 350 ff. השווה: פראוור, תולדות, 2, עמ' 37.

84 על ההיבטים השונים ראה: ש' קרויס, 'המעלות שנתעלתה בהן ירושלים', קדמוניות התלמוד, א, ברלין 1914, עמ' 92-113; ב' דינבורג, 'דמותה של ציון וירושלים בהכרתו ההיסטורית של ישראל', ציון, טז (תשי"א), עמ' 1-17; א' אפטוביצר, 'בית המקדש של מעלה לפי האגדה', תרביץ, ב (תרצ"א), עמ' 137-153; א"א אורבך, 'ירושלים של מעלה וירושלים של מטה', ירושלים לדורותיה, תשכ"ט, עמ' 156-171; י"א זליגמן, 'ירושלים במחשבה היהודית ההלניסטית', יהודה וירושלים — הכינוס הארצי השנים-עשר לידעת הארץ, ירושלים תשכ"ח, עמ' 156-171; צ"י ורבלובסקי, 'ירושלים המטרופולין של כל הארצות', שם, עמ' 172-178. ראה גם: J.G.F. Branon, *The Fall of Jerusalem and the Christian Church*, London 1951; H. Nibley, 'Christian Envy of the Temple', *Jewish Quarterly Review*, L (1959), pp. 97-123, 229-240

85 על העליות היהודיות לרגל בדור שלאחר חורבן הבית ראה: מכות כד ע"ב; יבמות מט ע"ב; ברכות נח ע"א. השווה: אורבך (לעיל, הערה 84), עמ' 166.

וכן אתה מוצא כל זמן שישראל משועבדים כביכול, שכינה משועבדת עמהם... וכן אתה מוצא בכל מקום שגלו ישראל כביכול גלתה שכינה עמהם... וכשעתידין לחזור כביכול שכינה תזרת עמהם...⁸⁶

התפוצה היהודית הגיעה לממדים גדולים זמן רב לפני חורבן המקדש, אך בעולם היס-תיכוני המלא מושבות של יוונים ורומים לא ראו בכך תופעה יוצאת-דופן. יהודי ארץ-ישראל אולי ריחם על בני-עמו שישבו מחוץ לארץ-ישראל, ואולי אף חש שיש כחיים מחוץ לתחומי הארץ טעם לפגם או אף משום חטא; ⁸⁷ אולם כיסודו של דבר התקבל מצב זה על-ידי יהודים ולא-יהודים. ירושלים תוארה כ'מטרופולין' – עיר האם, ואילו הקהילות היהודיות מחוץ למדינה תוארו כ'מושבות', שהיו כחינת 'מולדת' ליושביהן היהודים. זה היה אוצר הביטויים היווני, או נכון יותר ההלניסטי, המקובל לתיאור תהליך הקולוניזציה. הדבר נעשה כמתכוון, כדי להבהיר את זכויותיהן ההיסטוריות של הקהילות היהודיות החיות ברחבי-התפוצה.⁸⁸ אולם, לאחר חורבן המקדש נשתנה המצב כפזורה היהודית. בחלקים מסוימים של הפזורה נתקבל המצב כבלתי-טבעי, מצב שיתוקן על-ידי ההשגחה. אובדן הממלכתיות שינה כמובן זה את תנאיה הקיומיים של התפוצה. בעיני אחרים היה גורל התפוצה קשור עתה בגורל הבירה החרבה ירושלים. רבי שמואל בר נחמני (סוף המאה הג') טען:

מסורת אגדה היא שאין ירושלים נבנית עד שיתכנסו כל הגלויות. אם יאמר לך אדם שנתכנסו כל הגלויות ואין ירושלים נבנית, אל תאמין, שנאמר: 'בונה ירושלים ה' ואחר כך, 'נדחי ישראל יקבץ' (תהלים קמז ב).⁸⁹

ואולם, היהדות לא היתה מעודה דת מונוליתית. כמהלך הדורות הציגו זרמי מחשבה שונים פרשנויות שונות ומגוונות, וחזו את העתיד באורח לא-אחיד. היהדות הרשמית, כפי שיוצגה בפי חכמי המשנה והתלמוד באותה התקופה הקלאסית של עיצוב התיאולוגיה הנצרית – הבחינה הבחנה ברורה וחשובה ביותר בין המקדש לבין ירושלים העיר, והעיר השמימית לא מילאה תפקיד ראשון כמעלה בדרך חשיבתם בתקופה מוקדמת זו. ירושלים הארצית לא היתה מעין בכואה של העיר השמימית. היחס בין העיר הארצית לבין העיר השמימית היה בעל אופי שונה לחלוטין. נקודת-המוצא היא הפירוש להושע יא ט: 'כי אל אנוכי ולא איש בקרבך קדוש ולא אבוא בעיר', והפירוש לישעיה נב ה: 'ועתה מה לי פה נאום ה' כי לוקח עמי חינוס'. היהדות יצרה דימוי דתי מדהים של אלוהים שנשט את עירו ויצא לגלות. האל הכל-יכול מסרב לשוב ולבוא לירושלים כל עוד עמו

86 מכילתא דרבי ישמעאל, מסכת דפסחא בא, פרשה יד.

87 השוה, למשל: כתובות קי ע"ב: 'שנו רבותינו, לעולם ידור אדם בארץ-ישראל אפילו בעיר שרבה נכרים... שכל הדר בארץ-ישראל דומה כמי שיש לו אלוה וכל הדר בחוץ-לארץ דומה כמי שאין לו אלוה'. ראה: ספר האגדה, בעריכת ח"ג ביאליק וי"ח רבניצקי, תל-אביב 1930, עמ' 282 ואילך.

88 כך, פילון, נגד פלקוס, ו, 45-46. הביטויים המשמשים הם patris ו-metropolis. והשווה: המשלחת לגיוס, מצוטט על-ידי: זליגמן (לעיל, הערה 84), עמ' 197; א' כשר, 'ירושלים כמטרופוליס בתודעתו הלאומית של פילון'. קתדרה, 11 (1976), עמ' 45-56.

89 מדרש תנחומא פרשת נח, יז (מהדורת בובר, כב ע"ב); השוה: ברכות מט ע"א: 'אימתי בונה ירושלים ה', בזמן שנדחי ישראל יקבץ'.

בגלות. על העיר להיבנות כטרם ישוב, אבל חשוב מכל הוא שירושלים חייבת להיבנות ועתידה להיבנות לא בדרך נס אלא במאמצים אנושיים וארציים. היהדות מכירה ירושלים של מעלה, אולם ירושלים זו נוסדה בידי אלוהים ואינה יורדת לארץ. מקורותיה של עיר שמימית זו מנוגדים בתכלית למה שיטענו מאוחר יותר בנצרות. הונוריוס מאוטון (Honorius of Autun; תחילת המאה הי"ב), לדוגמה, סיכם את המחשבה הנוצרית: 'שם, אזרח ירושלים של מעלה, ייסד את ירושלים של מטה כצלמה וכדמותה של העיר אשר מעלה'.⁹⁰ הגישה היהודית היתה היפוכו המוחלט של האמור בדברים אלה. ואלה דברי רבי יוחנן במדרש תנחומא:

דמתבניא ברקיע בקרתא לאתחברה כחדא בארעא ונשבע ששכינתו לא יכנס בשל מעלה עד שיבנה של מטה. כמה חביבין ישראל לפני הקב"ה. ומנין שכן? דכתיב: 'בקרוב קדוש ולא אבוא בעיר'. ואומר: 'ועתה מה לי פה נאום ה' כי לוקח עמי חינם'. רוצה לאמר ועתה מה לי פה נאום ה', מה אני מבקש פה בירושלים אחר שלוקח עמי ממנה; כחנם שאבוא בה — לא אבוא.⁹¹

ברור שרבי יוחנן, ומן הסתם גם חכמים הקודמים לו, הלכו בעקבות מתכונות מחשבה שרווחו במזרח הקדמון, כי העיר הארצית שימשה דגם לעיר השמימית ולא להיפך.⁹² אולם הקמתה מחדש של העיר הארצית שלא בדרך נס אינה מקבילה להקמה מחדש של המקדש. המקדש אכן ייבנה בדרך הנס, על-ידי אלוהים עצמו.⁹³ כאן טמונה ההבחנה הברורה בין שני המושגים: ירושלים של מטה והמקדש.

אך אף שהיתה זו, כאמור, העמדה הרווחת של חז"ל, התקיימו לצדה זרמים אחרים של מחשבה יהודית, החלוקים עליה. קבוצות יהודיות שעיוניהן שמורים בספרות האפוקריפית שנתחברה אחרי חורבן הבית, דגלו בהשקפה שונה. כתביהן של אלה, כמו ספר ברוך (פרק ה) וספר עזרא הרביעי (י נד) ואפילו ספר חזון יוחנן (פרק כא) הנובע מן האפוקאליפסה היהודית, מפתחים את רעיון ירושלים של מעלה, ולעתים קרובות ממזגים אותו ברעיון המקדש השמימי, המתואר כיורד משמים על הארץ.

תפיסה זו של ירושלים של מעלה, שאומצה מסיבות שונות על-ידי נוצרים, על-ידי קבוצות מסוימות של יהודים וכן על-ידי מינים כמקראיים, הצמיחה התנגדות עזה בקרב פרשני היהדות הרשמיים.⁹⁴

90 Honorius Augustodensis, *Speculum ecclesiae*, PL, 172, col. 1094; 'Sem itaque civis coelestis Hierusalem, terrestrem Hierusalem in figura illius supernae condidit' (לעיל, הערה 1) עמ' 25.

91 מדרש תנחומא, פרשת פקודי, א, מהדרות בוכר, השווה: תענית ה ע"א: 'אמר לו רב נחמן לר' יצחק: מאי דכתיב בקרבך קדוש ולא אבוא בעיר? אמר לו הכי. אמר ר' יוחנן: אמר הקב"ה לא אבוא בירושלים של מעלה עד שאבוא לירושלים של מטה ומי איכא ירושלים למעלה אין דכתיב "ירושלים הבנויה כעיר שחוכרה לה יחדיו"'.
ראה: אפטוביצר (לעיל, הערה 84), עמ' 277.

92 המקורות מצוטטים על-ידי אורבך (לעיל, הערה 84), עמ' 158 הערות 10-11.

94 הטיעון המרכזי במחקרו המצויין של אפטוביצר הוא כי השפעת המזרח הקדמון על תפיסת העיר השמימית כיהדות מחד גיסא, ושתיקתם של המקורות העבריים מימי בית שני על ירידת העיר השמימית מאידך גיסא, מקורם בהתנגדות לטיעונים הנוצריים. אורבך טען ששתיקה זו אינה פרי ההתנגדות לנצרות, שבתקופתה הפורמאטיבית היתה תפיסה זו לא-ידועה לה עדיין, אלא התנגדות לחוגים שייצגו זרמי מיסטרורין וסוד, שמקרבם צמחה הספרות האפוקריפית.

באותה שעה חלה תמורה בראייה היהודית של ירושלים הארצית. גם אם לא הוטל ספק בכך שעתידה ייקבע במעשי-אנוש, כבר הודבקו לה תווים משל והיא התקשטה כדימויים שגברו ועצמו ככל שרחק הזמן מן החורבן. נאמר:

מניין שעתידה ירושלים להיות מגעת עד דמשק שנאמר: 'ודמשק מנוחתו', ואין מנוחתו אלא ירושלים (תהלים קלב יד: זאת מנוחתי עדי עד פה אשב כי איויתה) ... שעתידה ארץ-ישראל להיות מרחבת ועלה מכל צדדיה כתאנה זו שצרה מלמטה ורחבה מלמעלה ושערי ירושלים עתידים להיות מגיעים עד דמשק... וגלויות באות וחונות בתוכה.⁹⁵

ירושלים תתנשא מעלה-מעלה עד שתגיע למשכן אלוהים; היא תשמש מטרופולין לכל מדינות העולם ולבכסוף תתמלא אבני-חן, זהב וכסף.⁹⁶ כל אלה הם תווי-היכר אגדיים, אבל הם – וזה העניין העיקרי – מתייחסים לעיר הארצית, אם גם דמותה דמיונית, מעין אבן-חן ארצית של הבריאה.

עמדה ממין זה התקיימה כמעט עד לסוף התקופה הביזנטית. החקיקה הרומית והביזנטית, שאסרה על היהודים לשבת בירושלים, הפכה גם את העיר הממשית והארצית למטרה תמידית, אך לא-מושגת. היהודים שעלו לרגל לירושלים צפו מהרהזיתים על העיר ועל תלי-האשפה שברחבת המקדש. מצוות חדשות שיקפו את המציאות העגומה החדשה. בראותו את ירושלים כחורבנה, אמר העולה לרגל את תפילת האבלים על המת וקרע את בגדו. ואף-על-פי-כן התערבו דמעותיו בשמחה, בראותו מעבר לשטח המקדש המחולל את עוצמת ממדיה של העיר הזוהרת בלבושה הביזנטית. היתה זו עיר שרחובותיה עוטרו בעמודים. עיר של כנסיות ומנזרים, של שוקים ובזארים; על דמותה אנו למדים מתיאורה במפת-הפסיפס שנתגלתה במידבא. היתה זו ירושלים שביום מן הימים עתידים היהודים לשוב ולהתקבץ בה. היהודים לא הסתפקו בכך שהפרו איסורים להשתקע בעיר, אלא פעלו לשינוי המצב מיסודו. בעת הפלישה הפרסית (בשנת 614) התמרדו יהודי הגליל, שעדיין יושב בצפיפות על-ידי יהודים, והצטרפו לפולשים, כשהם לוקחים חלק בכיבוש ירושלים ובלחימה נגד תושביה הנוצרים.

התקווה הפרסית הכזיבה וירושלים של מעלה השתלטה יותר ויותר על עולם הרגש והמחשבה היהודית. הקרקע הפורה שבו הבשילה התפתחות זו היה העולם המוסלמי. מסע-נצחוננו סיכן את ביזנטיון וצמצם את גבולותיה. בשנת 638 נפלה ירושלים בידי הכובשים הערבים. ניצחון זה על ביזנטיון הרשעה התקבל על-ידי היהודים כפתח לתקופה חדשה. בחיבורים אפוקליפטיים יהודיים של תקופה זו, כתפילת ר' שמעון בר יוחאי וכתוסרות רבי שמעון בר יוחאי, על צפיותיהם המשיחיות, גוברים הנס והמופלא על היסודות הארציים.⁹⁷ בו-בזמן נעשתה התפילה היומית לחזרה

95 ספרי דברים, מהדורת א' פינקלשטיין, עמ' 7.

96 פסיקתא דרב כהנא, פסקא כ, מהדורת י"י מנדלכאום, ניר-יוק תשכ"ב, עמ' 316, 318; ספרי דברים, א, מהדורת א' פינקלשטיין, עמ' 7, וגרסה שונה בהערה; פסיקתא רבתי, מא, קעב ע"ב; שיר השירים רבה ז ה; שמות רבה כג י; פסיקתא דרב כהנא, שם, עמ' 299. המקורות מצוטטים על-ידי: אורבך (לעיל הערה 84) עמ' 159-160, 171.

97 שפעת המקורות האסכטולוגיים היהודיים בני אותה תקופה נערכה בנוסח ביקורתית על-ידי: אבן-שמואל, מדרשי גאולה – פרקי האפוקליפסה היהודית מחתימת התלמוד הבבלי ועד ראשית האלף השני, ירושלים תשי"ד. ספר אליהו הקדום ביותר וספר זרובבל זמנם הוא תחילת המאה הז'.

לירושלים טקסית יותר; מקומם של מעשי-אדם ניטשטש ופינה את מקומו לתקוות של האיין-סופי. ירושלים, הכירה ההיסטורית של העם, היתה קשורה קשיר לשיר לציפיות משיחיות. אלה נתעוררו כל אימת שנראה היה כי מהלך ההיסטוריה עומד לפני הכרעות גורליות. כך היו הדברים בעת ההתנגשות הגדולה בין ביזנטיון לפרס, ושוב בזמן הופעת האסלאם, עם עלייתם של העבאסים ואפילו בתקופה מאוחרת יותר, עם הפשיטות המונגוליות בתחילת המאה ה-13.⁹⁸ בכל המסורות האפוקליפטיות, ללא יחס למקום ולזמן שבהם חוברו, מסמלת ירושלים השבויה לא רק את השלטון הזר, אלא גם את אי-הצדק ואת הרשע. השבטים האבודים והגלויות מתקבצים, בתיאורים האסכטולוגיים, בדרך נס בארץ-ישראל ולוחמים לשחרורה של ירושלים. שחרורה זוהה בגאולה. לפעמים נזכר כמפורש השער המזרחי (הפונה אל הר-הזיתים), זירת המאבק האחרון של מי שעתידים לגלות שנית, לפני בוא הגאולה. לפעמים נזכר חלקה של 'עיר דוד' היא 'צלע האלף'. אין פדות לגלות ואין גאולה לעם ללא שחרור ירושלים וכינון שלטון יהודי בתוכה. העיר שמרה, למרות כסותה האסכטולוגית, על קיום פסי וארצי, אף כי בפרקי-הסיום של כמה חיבורים יורדת העיר השמימית עלי אדמות. שתי הערים מתקיימות זו לצד זו וממלאות את תפקידיהן כדראמה הגדולה של ההיסטוריה.

הציפייה לביאת המשיח – ועמו השבת השלטון היהודי בירושלים על כנו – היא תר-היכר קבוע של אסכטולוגיות אלה בימי-הביניים המוקדמים, וככלל זה מצויות הציפיות המשיחיות של שנת תתנ"ו (1096) המבוססות על פירוש פסוק בירמיהו (לא ז).⁹⁹ אין ספק שציפיות אלה ניזונו מן המתרחש בעולם הנוצרי. אולם לענייננו דווקא תגובות אחרות משמעותיות יותר. יהודי אירופה ידעו היטב את המניע ואת המטרה של מסעי-הצלב. לא כך היה המזרח; אלה, כעולם המוסלמי הסובב אותם, חסרו ידיעה ברורה על המניע של נדידת עמים זו. וכך נוצרה במזרח פרשנות מיוחדת במינה. איגרת שמקורה באימפריה הביזנטית ונפוצה ברחבי המזרח היא עדות חשובה להלכ-הרוח אלה. ערב חדירתם של מתנות הצלבנים לבאלקאנים, הגיעו לאוזני יהודי מסאלוניקי, כפי שלמדים אנו מתוך איגרתו, שמועות, שהצלבנים אינם אלא עמים שנדחקו ממקומות-מושבים על-ידי אומות, שאלפסנדר הגדול פָּלַא מעבר להררי-החושך. המסע, כך הובן העניין, היא תנועה על-פי צו ההשגחה, ובמרכזה היהודים. היהודים הגיבו, בדרך שתאפיין את תגובתם פעמים רבות במרוצת-הדרורות: מכרו את רכושם, עטו טליתות וחיכו לביאת המשיח. ומוסיף כותב האיגרת: 'ובשעה שילכו האשכנזים כולם בארץ ישראל ויתמלא הגורן אז יאמר אלהינו: "קומי ודושי, בת ציון" (מיכה ד יג).'¹⁰⁰

98 א"א אורבך, 'מדרש גאולה מימי מסעי הצלב האחרונים', ארץ-ישראל, ו (תשל"א), עמ' 58-63.
 99 שלמה בר שמשון, ספר גזירות אשכנז, מהדורת א"מ הברמן, ירושלים תשל"ו, עמ' כד: 'זיהי בארבעת אלפים ושמונה מאות וחמישים ושש שנה, שנת אלף ועשרים ושמונה לגלותינו, באחת עשרה שנה למחזור רנ"ו אשר אז קיינונו לישועה ולנחמה, כנבואת ירמיהו הנביא: "רנ"ו' ליעקב שמחה וצהלו בראש הגויים" וגו', ונהפוך הוא ליגון ואנחה, בכי וצוחה ומצאוהו רבות רעות האמורות בכל התוכחות'. היהודים בימי-הביניים קבעו את זמן חורבן בית-המקדש בשנת גתתכ"ח (3828) לבריאת-העולם. מחזור 256 השנים החל בשנת דתתמ"ה (4845) והשנה האחת-עשרה בו היא דתתנ"ו שהיא 1096 לספירת הנוצרים. ראה ב"צ דינור, ישראל בגולה, כ, ספר א, ירושלים תשכ"ה, עמ' 7.

100 המכתב פורסם על-ידי: י' מאנן, 'התנועות המשיחיות בימי מסעי הצלב הראשונים', התקופה, כג (תרפ"ה), עמ' 255.

לא פחות מעניינת מה שאפשר לכנות 'השקפה א־היסטורית' של ההיסטוריה. כיבוש ירושלים בידי הצלבנים (1099), שמוסלמים ויהודים הגנו עליה, וטבח התושבים שבא בעקבותיו, עוררו הדים קשים בקהילות ישראל במזרח ובמערב. כינונו של שלטון נוצרי בארץ-ישראל, אשר הסעיר את דמיונו של המערב הנוצרי, היכה בהלם את שרידי הקהילות שנצלו מגזירות תנ"ו. תגובתם הרגשית היא כחינת אֶסְקֶפִּיזם א־היסטורי. לא הסיכתיות ולא הרצף הכרונולוגי שולטים במאורעות. גדול המשוררים העבריים בימי הביניים, יהודה הלוי התלונן: 'היה אדום אורח כארמוני, וידי ערב שלטו ואדמוני'. בעיניו, אחת היא מיהו השולט בעיר, האסלאם או העולם הנוצרי; כך או כך זהו שלטון רשע ועוול. למשורר בן אותה תקופה, יצחק בן סעדיה, נראים הדברים אפילו באופן חריף יותר. כיצד קרה, הוא שואל, 'איך שונאי כל טהרה שכנו בציון? מי האמין בזה, ומי עלה לו ברעיון?' בשעת הכיבוש הנוצרי של העיר עברו היהודים בשתיקה על העובדה שירושלים היתה נתונה מזה ארבע-מאות שנה לשלטון מוסלמי וכי הצלבנים כבשו את העיר מידי המוסלמים ולא מידי היהודים. היהודים ראו והנה צבאות נוצריים נוכריים כובשים את בירת ישראל ירושלים, ור' אפרים מבון, שרשם את תולדות הגזירות, סיים את תיאורו בתפילה: 'צור צח ואדום את אדום יהפוך כסדם, למען יזמך כבוד ולא ידום, ואם ישמעאל הארורה, יהפוך כעמורה...'¹⁰¹

העולם הנוצרי תבע את ארץ-הקודש בהיותו 'ישראל האמיתי'. על סמך זה טענו לעצמם לא רק מעמד מיוחד בעיני אלוהים, אלא אף את הזכות לירושת ישראל. שני מושגים מתבלטים מעכשיו במיוחד. האחד 'ישראל האמיתי' והאחר – שעלה בעת המתח המשיחי של מסע-הצלב הראשון – הציפייה ליום-הדין. אחת התוצאות המפתיעות של מסגרת הטיעונים החדשה היתה התגירותם של נוצרים בזמן מסע-הצלב הראשון ומיד לאחריו. הכולטים בקרב הגרים היו יוהאנס-עובדיה המפורסם, הגר הנורמאני, וג'ר אחר, אשר האוטוביוגרפיה שלו (וליתר דיוק, קטע ממנה) נשתמרה.¹⁰² שני דברים משותפים להם: שניהם חונכו לשרת ככנסייה ויעדו לכמורה ושניהם התגיירו בעקבות לימוד כתבי-הקודש. אין הוכחה כלשהי, כפי שנהגו לטעון, כי סבלות היהודים בתקופת מסע-הצלב הראשון הם שהביאום לכלל התגירות. בלי להיות ציניקן לטבע האנושי, אפשר להוציא מחשבון מניע זה. השערתי היא כי היה זה לימוד כתבי-הקודש שהוליכם למשבר דתי ולספיקות באמיתותה של הנצרות. שני הגרים הדגישו כי למדו לשון הקודש, עברית, למדו מקרא במקורו והסיקו את מסקנותיו. משמעות מסקנותיהם היא שהפרשנות הנוצרית הרשמית לגבי 'ישראל האמיתי' כוזבת. 'ישראל האמיתי' הם היהודים. העולם כולו ציפה לביאת המשיח, אולם המשיח יבא גאולה לישראל האמיתי, הוא זה של המקרא העברי.¹⁰³ בין סוף מסע-הצלב הראשון לבין שנת 1122, השנה האחרונה המצוינת באוטוביוגרפיה של עובדיה, קמו מפעם לפעם תנועות משיחיות, מאיספהן שבמזרח ועד לסאלוניקי שבמערב. בכולן מילאה ירושלים תפקיד מרכזי. בפעם האחרונה אנו שומעים על עובדיה בעת פגישתו עם יהודי קראי, סלומון, שראה עצמו משיח. השניים הבטיחו להיות בירושלים בחג-החנוכה, המציין את נצחון המקבים ואת טיהור בית-המקדש.

101 לחיבורים דומים ראה: פראוור (לעיל, הערה 21), עמ' 257 ואילך; דינור (לעיל, הערה 98), עמ' 443.
 102 ש' אסף, 'תעודות חדשות על גרים ועל תנועות משיחיות', ציון, ה', (ת"ש), עמ' 118-121; הנ"ל, במקורות ומחקרים בתולדות ישראל, א, עמ' 149.
 103 לדיון בכעיה זו ראה: פראוור (לעיל, הערה 28).

ירושלים היתה אותה עת סגורה ומסוגרת לפני היהודים, בתוקף חקיקה צלבנית, שחידשה את האיסורים הרומיים והביזנטיים. הגר והקראי ציפו אפוא לשחרורה ואין ספק שציפו לשחרורה המשיחי.

ההתנגשות של שני הענקים, הנצרות והאסלאם, בתקופת מסעי-הצלב, מיקד את תשומת-לב העולם למאורעות שהתרחשו בארץ-ישראל ולגבי היהדות ארץ-ישראל וירושלים חד הוא. חייבת היתה להימצא לקרב ענקים זה משמעות עמוקה יותר, משמעות אשר תעלה בקנה-אחד עם דרכיה הנסתרות של ההשגחה. דרך אחת להתבונן בדברים היא ההשקפה שאימצו להם כמה מגדולי היהדות במאה ה"ג. בשנים 1209-1210 עלו רבני צרפת ואנגליה לירושלים. בשנת 1257 ביקש ראשי-שיבת פאריס, רבי יחיאל, לעלות לירושלים ולחדש בה את הקורבנות. בשנת 1267 היה זה הרמב"ן שיצא את ספרד ארצו והתיישב בירושלים, וב-1288 ניסה ר' מאיר מרוטנבורג, המאור הגדול של יהדות גרמניה, לעלות לארץ-ישראל, אך נאסר כלומבארדיה. תחייה גדולה זו של עליות לארץ-ישראל ולירושלים היתה קשורה ללא ספק במסעי-הצלב. את המפתח להבנת המניע לעליות אלה סיפק הרמב"ן, שסיים את כתיבת פירושו לתורה בירושלים. בבארו את ויקרא כו לב, 'והשימותי אני את הארץ ושממו עליה אויביכם היושבים בה', הוא אמר:¹⁰⁴

היא בשורה טובה מבשרת בכל הגלויות, שאין ארצנו מקבלת את אויבינו, וגם זו ראייה גדולה והבטחה לנו, כי לא תמצא בכל היישוב ארץ אשר היא כה טובה ורחבה ואשר הינה נושבת מעולם והיא חרבה כמוה. כי מאז יצאנו ממנה לא קבלה אומה ולשון. וכולם משודלים להושיבה ואין לאל ידם.

הרמב"ן דן בארץ המובטחת הממשית ולא בזו השמימית. היו אלה הריסותיה של ארץ-הקודש, תולדת מאתיים שנות מלחמה בין האסלאם לבין הנצרות, שהביאוהו למסקנה שהארץ המובטחת חסרת-תועלת ממשית היא, ואנשיה בשר ודם, במאמצייהם ישכינו בה שגשוג ובניין.

104 על העליות ועל פרשנותו של הרמב"ן (ושם גם מובאות אחרות מן הרמב"ן) ראה: י' פראוור, 'חוכבי ציון בימי הביניים', מערכו של גליל וחוף הגליל, ירושלים תשכ"ה, עמ' 129-136.