



התמורות בווכוח הדת שבין יהודים לנוצרים במאה הי"ב

Author(s): ע' פונקנשטיין

Reviewed work(s):

Source: *Zion* / ציון, Vol. (תשכ"ח), חוברת ג-ד, pp. 125-144

Published by: [Historical Society of Israel](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/70054403>

Accessed: 19/11/2011 13:05

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at

<http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



Historical Society of Israel is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Zion* /.

<http://www.jstor.org>

התמורות בווכוח הדת שבין יהודים לנוצרים במאה הי"ב¹

מאת עמוס פונקשטיין

במאה הי"ב פותחו באירופה המערבית צורות חדשות של ווכוחי דת ובחלק מהן עורערו ההשקפות המקובלות בנצרות עד אז על מהות היהודים, דתם ותפקידם במערכת הקוסמו-הסטורית. הגם שהרעיונות ודפוסי הנוהג החדשים לא הרחיקו את הקודמים להם בעולם הנוצרי מכל וכל, הרי שנעשו פופולאריים יותר ויותר עד לשלהי הי"ב וגם על השקפות מחולבות מתקופת ההשכלה ואילך השאירו סימנים מובהקים. הפולמוס הדתי נגד היהדות, בכתב ובע"פ, הלך והחריף בעצומם של ימי הבינים, גרם לשריפת התלמוד בצרפת ובאיטליה², החיש ועודד המרות-דת ואת תהליך הדס-אינטגרציה של קהילות ספרד במאות הי"ד והט"ו, ולעתים אף הווה פתיחה לגזירות ולגירושים. שונה היה בין בתפקודו בין באבות-הטפוסים שלו מן הפולמוס באירופה המערבית בראשית יה"ב, ובדרך כלל עיקר מגמתו היתה נכורם ובדודם המחלט של היהודים — בידועין ובלא יודעין, בכל הרמות בהן נערך ולכל גווניו³.

כמדומני שאפשר להעמיד את הפולמוס הנוצרי העקרוני נגד היהדות מן המאה הי"ב עד למאה הי"ח על ארבעה אבות טפוסים: (1) הווכוח בנוסחו הישן — לקט ההוכחות מן המקרא לאמיתות הנצרות; (2) הווכוח השכלתני הקצוני — הנסיון לפתח את עקרונות הדוגמה באמצעי התבונה בלבד; המאה הי"ב הולידה אפילו מעין *theologia more geometrico demonstrata* ממש. בהמשך התפתחותה שללה הסכולסטיקה נסיונות כאלה. בהגותו של תומס ובוראי בהגותם של דונס סקוטס והאסכולה האוקהמיסטית לא היה להם מקום. ריימונדוס לולוס הוא יוצא מן הכלל. (3) הווכוח נגד התלמוד — וליתר דיוק נגד מכלול הספרות היהודית הבתר-מקראית, שכתוצאה ממנו הוחרמו או נשרפו ספרי התלמוד כמעט

1 מאמר זה הוא חלק מעבודה מקיפה יותר בתולדות הפולמוס הדתי שהמחבר עוסק בה. המאמר הורצה בצורה זו לפני החוג ללמודי היהדות בלוס אנג'לס, וסכום ממנו מתפרסם באנגלית בקובץ העוסק באספקטים של שנאת ישראל ביה"ב שייצא בקרוב. חובה נעימה היא לי להודות לאוניברסיטה של לוס אנג'לס עבור מלגת מחקר המסייעת בידי בעבודתי זו.

2 ש. בארון *A Social and Religious History of the Jews*, New York 1952 sqq., IX (62, sqq.) ניסה להמעיט בחשיבותן החמרית של החרמות ספרי התלמוד ושריפתם בטענה שכמות הספרים שנשרפו בפועל קטנה היתה בהרבה מזו שנשמדה בעקבות קטסטרופות טבעיות. אפילו אם נתעלם מעובדת דלדולן הרוחני של קהילות יה"ב אחרי משפט התלמוד במאה הי"ג (ור' א. אורבך, בעלי התוספות, תולדותיהם, חבוריהם ושיטתם, מוסד ביאליק, ירושלים תשט"ו, 377 ואילך) הרי שאין חשיבותה של רדיפות התלמוד ניתנת להתפס בקטגוריות סטטיסטיות בלבד. מכאן ואילך לא היה תלמוד התורה שבע"פ בטוח מסכנות חוץ בתודעת לומדיה; ואולי העיקה גם הידיעה שספרותנו נעשתה פתוחה בפני בעלי הווכוח הנוצרים שעסקו בה מאז המאה הי"ג בשיטתיות. ור' בענין זה את הערותיו של D. J. Silver, *Maimonidean Criticism and Maimonidean Controversy*, 1180-1240, Leiden, 1965, H. Davidson, JSS, 30/1 (1968), 46-7. esp. 15 sq.

3 ורק הבדל כמות מבדיל בין רובו של הפולמוס התיאולוגי לפולמוס הוולגארי, שבו עדים אנו בהמשך יה"ב לדה-הומניזציה ולדמוניזציה של דמות היהודים כפי שעקב אחריה טרכטנברג (J. Trachtenberg, *The Devil and the Jews. The Medieval conception of the Jews and its Relation to Modern Antisemitism*, New York, 1961). מעלתו הסינתטית של הספר היא גם חסרונה. חסרה בו דיפרנציאציה של סוגי הווכוח ושל הרמות האינטלקטואליות בהן נערך, וחסר בו הדין הכרונולוגי. הערות חשובות בנושא נמצאות גם אצל Baron, *Social and Religious History* XI, 122 sqq.

בכל מאה לאחר ווכוח פריס. (4) נסיונם של מספר תיאולוגים נוצרים להוכיח לא רק מתוך המקרא, אלא גם בעזרת המסורת שבעל פה, הלכה ויותר ממנה אגדה ומדרש, את משיחיותו של הנוצרי ואת עיקרי הדוגמה. ברי, שטפוסים אלו לעתים קרובות במעורב באו.

להלן אנסה להבהיר את המפנה בתודעה הנוצרית הבא לידי ביטוי בחלק מצורות אלו, ובמקום אחר למנות את סבותיו ההסטוריות הפועלות והמספיקות של מפנה זה הפתאומי ביחס, ולנתח את צורות התגובה ביהדות הזמן [אגב עיון בכתביהם של אנסלם מקנטרבורי, פטרוס אלפונסי, פטרוס ווגראביליס ואלאנוס אב אינסוליס]. לא מקרה הוא שכבר במאה הי"ב פותחו צורות ווכוח חדשות אלו, הגם שסכנתן נתממשה רק במאות שלאחריה, לכשנשתכלל ארגונה של הכנסייה ונשתכללו אמצעי הסברתה וגדל כוחה הפוליטי.

אמנם מאז ראשית יה"ב לא עברה מאה מבלי להשאיר לפחות כמה Sermones contra Judaeos, Tractatus contra Judaeos או Dialogi cum Judaeis, אלא שלמן המאה השישית עד למאה הי"ב כמעט ולא באו בהם בכתבים אלו שבלומנקרנץ תארם בספרו⁴ נמוקים חדשים, ולעתים קרובות הגם העתק מלולי או עניני מכתביהם של טרטוליאן, קיפריאן ואוגוסטין. ברובם מונים כתבים סטראוטיפיים אלו את ההוכחות מן המקרא לאמיתות משיחיותו של הנוצרי ולאמיתות שאר פרטי הדוגמה, בצד ההוכחות הלקוחות ממצבה של היהדות בהווה, דהיינו מעובדות גלותה והשפלתה. כמעט אף אחד מהם אינו משקף ווכוח שהתקיים ממש; כבר הדיאלוג של טרטוליאן אינו אלא פיקציה ספרותית. ואולי היה ה"דיאלוג עם טריפון היהודי" שנכתב יוונית בידי יוסטין מרטיר באמצע המאה השניה הווכוח הישיר האחרון בכתובים⁵, שכן בד בבד עם הסתתו של המרץ המיסיונארי של הנצרות הקדומה מן היהודים אל ה-Θεοσεβείς (יראי ה' שבמקורותינו) ומהם והלאה אל הגויים ממש⁶ — תהליך שהסתיים בערך בסוף המאה השניה — שנה הפולמוס הדתי את טבעו ואת מטרותיו. בהדרגה הפך הפולמוס עם היהודים לפולמוס נגדם⁷, לתחרות מיסיונארית, שבה

4 B. Blumenkranz, Les auteurs chrétiens latin du moyen âge sur les Juifs et la Judaisme, Paris, 1963. סקירתו של בלומנקרנץ מסיימת במאה הי"א. דיוננו להלן מבוסס על הספרות הלטינית בלבד.

5 M. Simon, Verus Israel, Étude sur les relations entre Chrétiens et Juifs dans l'Empire Romain (135-425), Paris, 1964, 166 sqq. גם מ. אבייונה, בימי רומא וביונטיון, ירושלים תש"ו, 101; J. Parkes, The Conflict of the Church and the Synagogue, London 1934, 71 sq., 98 sqq. ברוך שבחלקו הגדול גם הדיאלוג עם טריפון הוא פיקציה, אלא שסברא בדבר, שהן ה-dramatis personae הן עובדת הווכוח אינם פיקציה. כמו כן ברור שגם במאות שלאחר כך היו מקרי ווכוח ישיר (כגון זה עליו מבוסס חבורו של קריספין; בלומנקרנץ, 279 ואילך), אלא שמעטים מהם הועלו על הכתב. ועליהם לאחרונה ש. פינס, הכנוי האיראני לנוצרים ויראי ה', דברי האקדמיה הלאומית הישרא-לית למדעים ב/7, ירושלים תשכ"ו, עמ' 3—5; סקירה מקיפה על כל בעיות הגיור אצל B. J. Bamberger, Proselytisation in the Talmud Period, Cincinnati, 1939.

7 אשר לשיטת טעונם של הנוצרים הקדומים, מסתמא לא היתה שונה מזו של שאר הכתות האפוק-ליפטיות שגם הן ראו את עצמן כ"עדת קודש" שבידה ניתן ה"פשר" משום עמדתה סמוך לקץ הימים (מתי י"ג, 10 ואילך; 35, לפי תהלים ע"ח ב'; והשווה K. Elliger, Studien zum Ha-bakuk-Kommentar vom Toten Meer, Tübingen 1953, 150 sqq. למית הקונקרטית היו לנוצרים בסוף הזמן העתיק שני ארגומנטים שונים שמקורם בתיאולוגיה הפאולינית. את היותם "ישראל שברוח" עליו עברה הבחירה הסבירו למבינים בהסטוריוזיה של המקרא כ-παλαγγος εἰς χριστόν, כ-praeparatio evangelica — שלב היסטורי שעבר זמנו, והשלם, התעלה והודחק ע"י הנצרות. כלפי יהודים וכלפי ה-Judaizantes בשורותיה של הנצרות עצמה טענו לעתים שבאמת נתנה תורה לישראל רק כדי להכביד על עולו וחטאיו

מוטל היה על הנוצרים נטל ההוכחה בפני הגויים וביחוד בפני המשכילים שבהם הכיצד מחזיקים הם בתנ"ך ויהודים בכל זאת אינם⁸. גם כש"נהפכה מלכות למינות", ואפילו בימי הביניים הקדומים, בה היו היהודים במערב אירופה (להוציא את ספרד הוויזיגוטית) מעוט בין מעוטים אחרים, נשאר פחדה של הכנסייה בפני השפעתה של היהדות על ה"Judaizantes" בשורותיה; בספרד ובצרפת הקארולינגית חששה להשפעתם משום עמדתם החברתית, ומה גם שעד למאה העשירית בערך היה נצורה של אירופה המערבית שטחי ביותר: אמונות ומנהגים אליים מושרשים היו יותר מן האמונה הנוצרית ודרשו מיסיונאריזציה פנימית אינטנסיבית. אבל בעיקר נשאר הווכוח חיוני לשם הגדרתה העצמית של הכנסייה. עצם העובדה שקיימים היו יהודים בתוך תחום השפעתם של ה"militans ecclesia" עוררה תמיהה ולעתים גם התפעלות וזקוקה היתה להסבר.

משום כל הסבות האלה — ולא רק משום חוסר המקוריות שרגילים אנחנו לייחס לתיאור-לוגיה של ראשית יה"ב בכללותה — היה הפולמוס נגד היהדות נחוץ גם בצורתו המופנמת והסטראוטיפית שעדיין שרידים מתקופתו הראשונה האפולוגטית נכרים בו. דמותה של היהדות בפולמוס זה קבועה וחתומה היתה וכבר תוארה בספרות המחקרית של זמננו לעתים קרובות⁹, ורק כמה מהנהגות היסוד של דמות זו לא נוסחו עדיין בבהירות מספיקה. "עוורונם" (obcaecatio) של היהודים לפי התיאולוגיה המקובלת עד למאה ה"ב מוצא את בטויו ב"עקשנות" בה הם מחזיקים בפשוטו של המקרא ומסרבים להבחין, הן ברמזים הפזורים בכל התנ"ך למשיחיותו של הנוצרי ולשאר האלמנטים שנוספו לדוגמה, הן באמת הנובעת מרמזים, נבואות ופריפיגוראציות אלו שמשבא המשיח, בטלו המצוות במשמעותן החמרית לפי שתכליתן נתקיימה על ידו. ישראל ש"בבשר" מבין את בחירתו ואת תורתו בהבנה מלולית, Litteraliter, במקום הבנתם הרוחנית, Spiritualiter, הנאותה. כבר רמזנו על מוצאו הפאולוני של המינוח. ובכל זאת יש משמעות בהמשכיות קיומו של ישראל בפזו-רה. לפי השקפה זו, כפי שהתפתחה — לא בלי נגודים וסתירות — עד סוף המאה החמישית, קבלה גלות ישראל, מלבד הסברתה הגנטית כעונש קולקטיבי לחטא רצח המשיח הקולקטיבי,

ולהגדיל את עונשו, דהיינו שיסודה שלילי (אל הגאלטיים ג', 23 ואילך; ג' 19; ד', 1 ואילך; והשווה H. D. Wendland, *Geschichtsanschauung und Geschichtsbewusstsein im Neuen Testament*, Göttingen 1938, 23 sqq., 30 sqq.). משום כך סבר הארנק שביסודה לא היתה שיטתו הדואליסטית הקיצונית של מארקיון אלא הגזמתו ופשוטו של מויטב אחד בתיאולוגיה הפאולינית A. von Harnack, *Marcion. Das Evangelium vom Fremden Gott*, Leipzig 1924, Neudruck Berlin 1960, 30 sqq., 106 sqq. M. Werner, *Die Entstehung des Christlichen Dogmas*, Bern-Tubingen, 1953, 201 sqq. 207. אשר למקומו של הפול-מוס בחיים, אין ספק שקיימת היתה תנועת גיור יהודית לפחות עד תקופת אדרינוס (Simon, *Verus Israel*, 315 sqq.). אגב, עוד ווכוחו של טרטוליאן הוא ווכוח עם פאגני שנת-גייר (Proselyto Judaeo) ר' Adversus Judaeos, I, in: *Tertulliani opera omnia* ed. A. Kroymann, CSEL 70 (1942), 251.

8 עוד אויסביוס מנסח את טענות המשכילים שבין הפאגנים כך: אם באמת תופשים הנוצרים בדת היהודית, מדוע עשו ממנה דת חדשה? שכן, לטעמו של רומאי החושב בקטיגוריות פוליטיות, אפשר שהיהדות היא פגע שיש לסבלו, מכל מקום הולכת היא לפי חוקי אבות; דת חדשה היא רע שיש לעקרו בשרשו (Eusebius, *Praeparatio Evangelica* ed. Schwartz I, 2, 1-4). בידוע שנגד טענות דומות אצל קלטוס נלחם מורו של אויסביוס, אוריגנס.

9 A. Leschnitzer, *Die Juden im Weltbild des Mittelalters*, Berlin 1934; Rosenthal, JQR 47, 59 sq., ח.ה. בן-ששון, פרקים בתולדות ישראל בימי הביניים, תל אביב תשכ"ב, עמ' 29 ואילך.

משמעות טלאולוגית חיובית משולשת. בפזורתם ממלאים היהודים פונקציות חיוניות בסדר העולם הנוצרי ובתכנית הגאולה האלוהית. לגבי כופרים וע"א, הריהם בחינת עדות (testimonium) שלא הנוצרים המציאו את כתבי הקודש לצרכי עצמם, עדות חיה לעתיקותו ומהימנותו של התנ"ך. רעיון זה מקורו באפולוגטיקה היוונית ואוגוסטין הורישו ליה"ב¹⁰. ועוד: עד לאחרית הימים, מעידה השפלתם וגלותם שאכן עברה הבחירה מישראל שבבשר לישראל שברוח. מצבם מוכיח שמשבא שילה, סר שבט מיהודה. ולבסוף: באחרית הימים, דהיינו בהשגות הפרוויה תעבור שארית ישראל במעבר דרמטי אל חיק הנצרות, ובכך תשלם ותכתה התפשטותה האוניברסלית של הכנסייה הלוחמת: *Transseuntibus quidem istis: laconsiya halochmat: carnalibus Judaeis, postea in novissimis temporibus filii eorum in Christo credituri sunt, propheta testante...*¹¹

ברי שעמדה תאולוגית זו משקפת בהתפתחותה את התפתחותה ההדרגתית של הודאת הכנסייה באי יכולתה לנצר את היהודים לפי שעה. בעזרת השקפות אלו יכולה היתה הכנסייה לנמק מדוע קיימים עדיין יהודים בתחום השפעתה, ומדוע יש לסבלם, אותם ואת "טעויותיהם", סובלנות יחסית. שכן בבחינת הרזיס, מינות, לא היו היהודים בעיני החוק הקאנוני כל זמן שנשארו יהודים. איסידור מסביליה, למשל, התנגד להמרתם בכוח של יהודי ספרד הוויזיגוטית (בנמוק שהבאנו זה עתה מדבריו), הגם שהכשירה בדיעבד. מאידך יכולה היתה הכנסייה ויכולים היו שליטים נוצרים בעזרתו של אותו הטעון עצמו להביא נמוק ובסוס לשעבוד ולרדיפת היהודים כל אימת שחפשו נמוק כזה, דהיינו כל אימת שמצאו שמעמדם החברתי והמדיני של היהודים בפועל במקום זה או אחר אינו הולם את עבודתם להלכה.

הנחת היסוד לסובלנות היחסית האמורה ולבסוסה התיאולוגי היתה איפוא הבטיחות, שהיהודים והיהדות לא השתנו מאז תחילת הנצרות, לא מבחינתם האתנית (שכן ישראל בבשר הם) ולא בדתם, דהיינו גם לא בדרכי פרשנותם המילולית ומסקנותיה ההלכתיות המוטעות. *secundum carnem* נשארו היהודים כשהיו לכל דבר. יואכים איש פיורה ניסח הנחה זו בתחילת המאה ה"ג ניסוח קלאסי: *Augustin, De Civitate Dei IV, 34; XVIII, 46* (ועיין 34 n. 52). לעמדתו של אוגוסטין כלפי היהדות ר' B. Blumenkranz, *Die Judenpredigt Augustins*, Basel 1946. *De fide catholica contra Judaeos II, 5* (Migne, PL 83, 508 sqq.) איסידור מסיביליה 11 לפולמוס בכללו: Blumenkranz, 80 sqq. למוטיב "עדות הנצח" אצל איסידור עיין Leschnitzer שם הע' 7.

Joachim de Fiore, *Super quattuor Evangeliarum* 105 (ap. H. de Lubac, *Exégèse Médiévale, les quatre sens de l'écriture. Études publiées sous la direction de la faculté de Théologie S J de Lyon — Fournier* 42, Vol. III (II, 1), 1961, 144 n. 2. יוסף אלבו ניסח עקרון זה לצורך שעתו ניסוח קולע: "ואולם אחר היות כל הדתות מסכימות באחת מהן שהיא אלהית, אלא שהן חולקות עליה בשיאמרו שהיתה זמנית וכבר עבר זמנה, הנה נאמר שהוא ראוי לכל בעל דת לחקור על עקרי דתו ואמונתו (יוסף אלבו, ספר העיקרים מאמר א' פרק י"ד, בהוצ' י. הוסיק, פילדלפיה 1946, א', 191).

Rimbert, *Vita Anshari* 4 ed. G. Waitz, MG in us. Schol., Hannover 1884, 24; cumque ab oratione surrexit, ecce vir per ostium veniebat, statura procerus, Iudaico more vestitus, vultu decorus...

לא קביעת ההמשכיות האתנית לכשעצמה היתה נושא לוויכוח בין יהודים לנוצרים; שני הצדדים לא הטילו בה ספק¹⁴; רק משמעותה של המשכיות זו עמדה ביסוד הווכוח. משום הפולמוס הוכרחה היהדות להדגיש את משמעותה החיובית של המשכיות האתנית ביתר חריפות משאולי היתה מדגישה משמעות זו בלעדי הנצרות. בידוע שיהודה הלוי פתח את הקריטריון הביולוגי בהבנתה העצמית של היהדות כמעט *ad absurdum* במשנתו על הדבקותו של הענין האלהי (אלאמר אלאהי) בישראל שמונתה ותלוי הוא בהמשכיות הביולוגית ואפילו על הגרים אינה חלה¹⁵.

שכלון הפולמוס: אנסלם מקנטרבורי

הווכוח הנוצרי השתנה שינוי ראדיקלי במאה הי"ב, במקביל למאורעות הזמן ולתמורות בתיאולוגיה הנוצרית ושטותיה. בגורמים ההיסטוריים להרעת מצבם של היהודים מאז מסע הצלב הראשון לא אדון כאן. קומפלכס מסובך הוא שבשום פנים אין להבינו בהסברים חד-סבתיים, מונקאוזליים, בין הגורמים העיקריים יש למנות את עלייתה הפתאומית של האוכלוסייה, את הדיפרנציאציה החברתית, את מלחמת האינבסטיטורות ואת התנועות הדתיות, ה"כשרות" והרטיות, מאז המאה הי"א שגם מסעי הצלב היו חלק מהם. באותו הזמן יצא הפולמוס הנוצרי מהפנתו ונעשה, בחלקו, אגרסיבי יותר משהיה אי פעם בראשית יח"ב; ועכ"פ קבל תפקיד חברתי ודתי חדש.

שני גורמים פורמאליים נעשים דומיננטים בתולדותיו של הפולמוס הנוצרי מכאן ואילך: הראציונליזציה, פנייתו של הווכוח לניסוחים עיוניים-שכלתניים, וחשובה ממנה העובדה, שספרותנו הבתר-מקראית נעשתה מוכרת לתיאולוגים נוצרים, בארעי תחילה ובשיטתיות אח"כ. מאז הורגש במערב צורך מחדש בסיסטמטיזציה של התיאולוגיה ובאנאליזה של מושגי היסוד שלה, דהיינו מסוף המאה הי"א, השתנתה גם השקפתם של מספר תיאולוגים ביחס למטרותיו ולמגבלותיו של ווכוח הדת. את עקרונות האמונה והמשפט הקאנוני נסו בעלי האסכולה להוכיח ולישב *auctoritate et ratione*, וגם בפולמוס נגד היהדות נסו רבים מהם להרפות מן הדישה הסטריאוטיפית במראי-המקומות שבתנ"ך ולהביא הוכחות שכלתניות; הפולמוס חוזר להיות מקורי.

מסתו של אנסלם מקנטרבורי *Cur Deus Homo?*, הגם כשלעצמה ספק אם חוברה לצרכים פולמיים, השפיעה על הספרות הווכחית השפעה אמצעית ובלתי-אמצעית. הוכחתו את הכרחיותה של האינקרנציה בתהליך מימושה של התכנית האלהית לגאולת האדם והעולם ידועה¹⁶. היא מבוססת על ההנחה שאלהים, ברצותו בבריאה ובהשלמת *civitas dei coelestis* צריך היה לחייב גם את הסדר החקוק בה: *Deum... non decet* (I, 12) *aliquid inordinatum in suo regno dimittere*. ולפיכך, אם חייבת היתה האנו-

14 והשווה את דבריו של פטרוס וונראביליס, שעל אופיים המהפכני של שאר השקפותיו נעמוד בהמשך הדברים: "...de generi vestro, de stirpe magni Abrahæ descendentes..." (Migne, PL 189, 509 c).

15 ור' להלן עמ' 144.

16 בידועין העמידה אנסלם לעומת התפיסות שראו באנושות מאז החטא הקדמון את "שבוי" של השטן שיש לפדותה ממנו. תפיסות אליגוריות לידיו של אנסלם, *quasi quaedam pictura*, (Anselm of Canterbury, *Cur deus homo?* I, 4 ed. Schmitt, *Anselmi opera Omnia*, E. Seeberg, (Edinburgh, 1946, 51 sq. אשר לעמדתו התיאולוגית של הדיאלוג בכלל עיין *Lehrbuch der Dogmengeschichte III*, Darmstadt 1959, 218 sqq).

שות לפצות את האלהים פצוי נאות (debitum satisfactionis) שלא היה ביכולתה לממש, כיוון שאין ביכולת הרצון שהתקלקל להתקן תקון אימננטי ולהתכוון בכוונה הנכונה, צריך היה גואלה של האנושות להיות אלהים ואדם כאחת. הכרח אלהי זה אין משמעותו דטרמיניזם מחלט המגביל את כוח בחירתה של ההשגחה, משל ל"עקל" האלהי במשנת המועתזילה. נובע הוא מסדר העולם (ordinatio), שכך רצה בו האלהים. כמדומני שאנסלם היה הראשון בהוגי יה"ב שהעלה בבחירות את שאלת היחס שבין ה"potestas dei absoluta" וה"potestas dei ordinata", בעיה שנעשתה מרכזית בהגות הסכולסטיקה האחר-תומיסיטית¹⁷. אלהים, זוהי תשובתו של אנסלם לעמדתו הקיצונית של פטרוס דמיאני בשאלת כלי-יכולתו של האלהים לפעול *contra naturam*¹⁸, כבול לפחות לחוק הסתירה ולנובע ממנו; ייחוס הפכים הגיוניים לכל-היכולת מגבילה אותה במקום לחוקה, בלעדי הגבלה זו ייתכן להעלות על הדעת שהאלהים יבטל את מציאותו¹⁹. ובאותה מדה כבול הוא לסדר העולם שרצה בו כל זמן שהוא רוצה בו, ולהגיון האימננטי שבסדר זה. מושא רצייתו של האלהים צריך שישאר אחיד. ולפיכך נתגשמה האלהות בהכרח ומתוך רצונה החפשי וכוחה הבלתי-מוגבל כאחת. בהדגשת הכרחיותה של האינקארנציה טמון היה פוטנציאל ארגומנטיבי כנגד האשמתם הקולקטיבית ואפילו האינדיבידואלית של היהודים במותו של ישו; בהגותו של אנסלם

17 H. Grzondziel, Die Entwicklung der Unterscheidung zwischen der potentia Dei absoluta und der potentia Dei ordinata von Augustin bis Alexander von Hales, Kath.-Theol. Diss., Bresslau 1926; E. Borchert, Der Einfluss des Nominalismus auf die J. Miethke, Theologie der Spätscholastik, Münster 1940, 46 sqq. ובקריב בספרו של Ockhams Weg Zur Sozialphilosophie, Phil. Diss., Berlin 1967, Kap. II (והוא שהעמידני על הספרות החדשה).

18 Petrus Damiani, De Divina omnipotentia V sqq. XII, ed. P. Brezzi e B. Nardi, Editio Nationale dei Classici del pensiero Italiano 5, Firenze 1943, 70 sqq., 118 sqq. cf. Überweg-Geyer, Grundriss der Geschichte der Philosophie II, Basel-Stuttgart 1960, 187. למקורותיו של דמיאני עיינו: A. Enders, Petrus Damiani und die Weltliche Wissenschaft, Beiträge Zur Gesch. d. Phil. d. Mittelalters hg. v. C. Bäumker, VIII, Münster 1910, 16 sqq., 17 Anm. 1. נקודת המוצא לשאלות ממין זה היתה קביעתו של אוגוסטין (Contra Faustum XXVI, 3, Migne, PL 42, 480): Deus autem, creator et conditor omnium naturarum, nihil contra naturam facit. ברוחו של אוגוסטין היתה גם התשובה שניתנה בידי רוב התיאולוגים של המאה ה"ב (ובתוכם אנסלם; ועיינו גם Thorndike, A History of Magic and Experimental Science during the First Thirteen Centuries (of Our Era, New-York 1958, sqq., II 58 sqq.).

19 Proslogion 7, Anselmi opera omnia, I, ed. F. S. Schmitt, Edinburgh 1956, 105 sq.: Sed omnipotens quomodo es, si omnia non potes? Aut si non potest corrumpi nec mentiri nec facere verum esse falsum, ut quod factum est non esse factum...? An haec posse non est potentia, sed impotentia? ... Ergo domine deus, inde verius es omnipotens, quia nihil potes per impotentiam, et nihil potest contra te. (גם לא הוא עצמו); והמהדיר מוסיף מראי מקומות מאוגוסטין, Contra Faustum 26,5 Migne, PL 42, 481. בהקשר זה יש לראות את הוכחת האלהים האונטולוגית. כל עצם יכול להתפס כבלתי נמצא, חשיבת אי מציאותו אין בה סתירה עצמית (C. 12); לא כן מציאות האלהים. מכאן, שאנסלם, לוא היה עקבי יותר במהלך טעונו, היה יכול לבסס את מושג האלהים על כלי-יכולתו במקום לבססו על מושג השלמות הבלתי מחוור, כשם שעשתה זאת הפילוסופיה החדשה כשחזרה להוכחה האונטולוגית שלא היתה פופולארית מאז המאה ה"ג (וראו D. Heinrich, Der Ontologische Gottesbeweis, Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit, Tübingen 1960, 10 sqq.).

נוסחה דחיית ההאשמה נסוח מודע. בודאי שלא היתה הריגתו של המשיח רצח במזיד, שכן *Deum occidere nullus homo umquam scienter saltem velle posset, et ideo qui illum occiderunt ignoranter, non in illud infinitum peccatum . . . prouerunt*²⁰ מסקנות מעין אלה בוודאי נדירות היו בימי הביניים ומתאימות הן לדוקטוס הבלתי-פולמי בכתביו של אנסלם בכלל.

לגבינו אין חשיבות יתרה לשאלה האם נכתב הדיאלוג באמת במגמת ווכוח עם היהודים או כתוצאה מווכוח כזה²¹; העובדה שהסברו של אנסלם נעשה קאנוני, והשפיע על הספרות הווכוחית הן בתוכן הן בצורת הטעון, מצדיקה את העיון בדיאלוג בהקשרו, ולו גם כדוגמא לאפשרות אחת שהטעון השכלתני הביא בעקבותיו. ובאמת יש גם הגיון פנימי בשלילת אפיו הווכחי של הספר במובנו המצומצם של המושג. הגם שאנסלם האמין באפשרות להוכיח את מציאות האלוהים ואפילו את פרטי הדוגמה בהוכחות המחייבות את השכל, לא היה רציונליסט במשמע שהאמין ביכולתו הטבעית של השכל לתפוס הוכחות אלו בלי הארה אלהית וחסד עליון. ההשוואה בין מושגי האוידנציה של אנסלם ושל דקארט, שהועלתה לעתים בספרות המחקרית החדשה²², אין לה שחר. האוידנציה שמייחס דיקארט למשפטים ה"בהירים ומחוררים" היא סובייקטיבית מעיקרה; שכן אין סבה מלבד הכרח השיטה מדוע מייחס דיקארט וודאות גדולה יותר למעבר ממושג האלוהים ה"אובייקטיבי" למושג מציאות האלוהים ה"פורמאלי" בעוד שהוא מונע ברירות זו ממשפטי המתמטיקה²³. האוידנציה שמייחס אנסלם ל-*rationes necessariae* היא אוידנציה אובייקטיבית. מלכתחילה וזה ברירות זו זהות מלאה עם האמת והאור הנצחי, שכל אמת פרטיקולארית אינה אלא בבואתם²⁴. משום כך הכרח אנסלם לנסות להוכיח את אפיים המחלט של המושגים המוחל-טים אלוהים, אמת וטוב, לנסות להוכיח שהם, בלשונו של תומס, *nota per se ipsa*, שכן הם שרשי כל אמת אחרת וערבים לה. וזהי הסבה מדוע פיתח אנסלם ב-*Proslogion* את הוכחת האלוהים מתוך עצם מושגו לאחר שפיתח ב-*Monologion* את הוכחת האלוהים ה"פיסיקו-תיאולוגית". מאידך הוכרח אנסלם מתוך אותן ההנחות להבדיל בין הוודאות האובייקטיבית לבין הוודאות הסובייקטיבית (*certitudo*), שלא תמיד היא מתעוררת ומלווה את האמיתות ולעתים אף שקרית היא. כל הכרה מפשטת מקורה באילומינציה; מנקודת מבטו של אנסלם אין טעם להבדיל בין *lumen naturale* ל-*lumen supernaturale* בהבדלה המייחסת לראשון כוחות שפוט אימננטיים.

הרי שיש בה בתורת ההכרה של אנסלם כדי להסביר מדוע הניח שרק המאמין יכול להשתכנע, ומכאן מדוע גמנע אנסלם מחבורם של ווכוחי דת הגם שבטוח היה שהוכחות טובות בידו אפילו לגבי ה"נבל" האומר "בלבו, אין אלוהים". אלא שאם הוא גמנע, תלמידיו

20 *Cur deus homo* II, 15 (לשאלת אשמת היהודים).

21 השווה *Cur deus homo* II, 22; I ed. Schmitt, 133, 147.

22 למשל, R. Allers, *Anselm von Canterbury: Leben, Lehre, Werke*, Wien 1936, 73, וכמו כן אין לקבל את השוואת מושג האוידנציה הקריטאני לזו של סעדיה גאון, כפי שנסה י. אפרת (להלן הע' 39). ועיי, J. Fischer, *Die Erkenntnislehre Anselms von Canterbury*, Beitrage f. Gesch. d. Phil. des M., hg. v. C. Baumker X, 3, Munster 1911, 647. הספר, יותר משבא לתרק, הנו אוסף חומר.

23 עמד על כך כבר בן-דודו של דקארט ארנולד, בהשגותיו על הוכחת האלוהים הראשונה של דקארט ב"הגיונות": Tan- *Quaestio IV* (Arnaud) ed. Tan- *nery*, Paris 1904, VII, 199 sqq., 206 sqq.

24 Fischer *ibid* pp. 50 sqq., 60 sqq.; Uberweg-Geyer, 196 sq.; Seeberg III, 165

ומחקיו לא נמנעו, כגון אודו איש קלוני²⁵, או מחברו האנונימי של ווכוח עם היהודים שייחסוהו בטעות לוויילהם מ-Champeaux. זה האחרון פותח את ווכוחו בהצהרה שבעזרת הוכחות הלכותיות מפסוקי המקרא — דהיינו באופן הווכוח המקובל — לא היה בידו לשכנע את בר-נצוחו היהודי, ורק בנמוקי השכל עלה בידו מה שעלה²⁶. הטיעון הוא חזרה שטחית על נמוקיו של אנסלם, ובוודאי בלי הגבלה שאנסלם הציב לתקיפותם. לו נתקבלה עמדתו הגנוסיוולוגית של אנסלם, אולי היה בה כדי לעודד טולרנציה אמיתית.

שהיה בו בשכלונו של הווכוח פתח לסובלנות מוכיח, יותר מאנסלם, אבלארד ב-Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum²⁷ — חבור קרוב מאד בצורתו ובטעונו, אם גם לא במגמתו, לחבורו הדומה של ריימונדוס לולוס במאה הי"ד. אלא שסכנתו של השכלון גדולה היתה מתועלתו לגבי ענין הסובלנות. פטרוס וונראביליס, שעוד נעמד על פולמוסו בהמשך דברינו, העמיד את ההקש הפשוט כדלקמן: האדם animal rationale הוא. היהודי — בידוע שאין לשכנעו לא בסברא ולא בקרא. הלכך יש לשלול ממנו את תואר האדם, שכן בשטניותו מעמיד הוא פנים כלא מבין²⁸. Dem Dogmatismus wohnt vermöge seines Begriffes die Tendenz zur Intoleranz inne לפי עצם מושג של זו" — אלו דבריו של גולדצייהר בהערכתו את הרציונליזם של המועצות-לה²⁹. חלקה של השכלתנות בתולדות אי-הסובלנות הדתית גדולה גם באירופה לפחות כחלקה בתולדות הסובלנות. השכלתן הקצוני, בדרך כלל הוא נוטה לזהות חוסר הבנה עם פגם מוסרי, או שהוא נוטה לזהות את הפילוסופיה עם האמונה מכל וכל ולפחות רואה הוא את עצמו חייב להוכיח את אי הסתירה שביניהם. אבלארד החייה את תורתו של קלמנס אלכסנדר ריננס שראתה בפילוסופיה היוונית praeparatio evangelica באותה מידה כ"ברית הישנה". לגבי אבלארד כבר ידעו הוגי יוון את כל מערכת האמונה הנוצרית ששכלית היא, ורק מאימת ההמון הסתפקו ברמזים; מעלתה של הנצרות לא היתה בגילוי האמת, אלא בהפצתה³⁰. על מוטיבים דומים בפילוסופיה הערבית ושלנו אין צורך להרחיב דברים. גם סעדיה ראה בהתגלות ובנבואה רק נחיצות הסטורית ולא דווקא עקרונית. עבודת השכל היא דיסקורסיבית ודורשת זמן ואינה נקיה מטעויות ונסיונות סרק, ולפיכך ניתנה תורה וניתנו מופתים "מפני שידע בחכמתו כי המבוקשים המוצאים במלאכת העיון לא ישלמו כי אם במדה מהזמן כי אם ימחה אותנו בידיעת תורתנו עליה נעמד זמן בלא תורה עד שתשלם המלאכה...". ועוד יש לחוש לגבי ההמון: "ושמא רבים ממנו לא

Odo de Cambray, Disputatio cum Iudaeo, Migne, PL 160, 1104 sqq.; cf. Seeberg 25
III, 237

.Dialogus inter Iudaeum et Christianum, Migne, PL 163, 1041; Seeberg, ibid 26

H. Liebeschütz, Die Stellung des Juden- לאפיו של החבור עיין Migne, PL 1609 sqq., 27
tums im Dialog des Peter Abélard, MGWJ 83 (47), 1939, 390 sqq.

Petrus Venerabilis, Tractatus adversus Iudaeorum inveteratam duritiem, V, Migne, 28
PL 189, 602

I. Goldziher, Vorlesungen über den Islam, Heidelberg, 1910, 117 29
ריבלין, הרצאות על האסלאם, מוסד ביאליק, ירושלים, תשי"א, 88.

;Abaelard, Dialogus, Migne, PL 178, 1614 sqq.; E. Reuter, Geschichte der 30
religiösen Aufklärung im Mittelalter, Berlin, 1875 (Neudrucke Aalen 1963) I, 215;

323 n. 1 ("התפתחות"). ברוח המאה הי"ט, ניסה רויטר לראות בכל רציונליזציה "השכלה"
בנוסח המאות הי"ז-הי"ח; ואפילו אריגנה הוא עבורו Aufklärer. — ברור שאבלרד לא החייה
את קלמנס מתוך מגע ישיר.

תשלם בו המלאכה בעבור חסרון שיש בו או שלא ישלם לו להתעסק בה... או מפני שהספקות שולטים עליו... ושמרנו הבורא מכל אלו הטרחים כלם במהרה ושלח לנו שלוחיו...³¹.

ראציונליזם והמרת דת: פטרוס אלפונסי

הריאקציה הנוצרית כלפי עמדות אלו באה אחרי תומס וביחוד במאה הי"ד; הריאקציה היהודית באה מתוך הכרת הסכנה בטפוס המשכיל שהבדלי אמונה עבורו הגם הבדלי מדרגה שכלית. העמדת טיעונים של המתווכח הנוצרי והמוסלמי בקרבת ענין לזו של הפילוסוף ב"כוזרי" אינה קונסטרוקציה עיונית גרידא. סמוך לזמנו של יהודה הלוי המיר פטרוס אלפונסי את דתו, ובכתב הפולמוס שחבר — דיאלוג שנעשה מן המפורסמים ובעלי ההשפעה ביה"ב ולא רק בספרד בלבד — נימק את צעדו בנמוקי השכל, דהיינו שרק הנצרות הולמת את הפילוסוף. עוד נראה, שמסתייע הוא בדרכו שלו ברעיונותיו של סעדיה דווקא, בין שנטלם מסעדיה במישרין, בין בעקיפין.

פטרוס אלפונסי אב־טפוס מקדם היה לכל אותם בני השכבה המשכילה ביהדות ספרד אשר מסיבות שונות, כלכליות חברתיות ואידיאולוגיות, היוו את "גלי הטבילה" של המאה הי"ד. רבים מהם, כמשכילי גרמניה במאה הי"ט, יצאו מן ההנחה המוטעית שמידת הסובלנות בחברה הנוצרית בכללותה דומה למידת ההבנה ההדדית בין הדתות בשכבה הנאורה המצומצמת ביחס אליה השתייכו³². מעטים מהם, כאבנר מבורגוס ואולי גם פטרוס אלפונסי, באמת ראו בנצרות דת ההולמת את התבונה והמתאימה לאלמנטים הדומיננטים בחונכם יותר מהיהדות. על־כל־פנים משתייך פטרוס אלפונסי לאלו שהיו קורבנותיה של הפילוסופיה הפופולארית ושל רעיונות שעיקרם לשליש ולרביעי. אינני רואה בווכחו כתב־פולסטר שמגמתו השמצת היהדות מעיקרה, אלא דין וחשבון כנה למדי על הגורמים שהניעוהו לדעתו להמיר את דתו³³. לאחר המרתו בחר בשם אלפונסי על שם המלך שנכח בטבילתו: עדיין היתה בראשית הרקונקויסטת המרתו של יהודי ענין למלוכה לענות בו. באירופה הצפונית באותו זמן רע היה לעתים מצבם הכלכלי של מומרים ממצבם כיהודים, ואולי היה מצבם בספרד במאה הי"ב טוב מזה במעט. עדיין כמעט ורק הקריירה הכנסייתית היתה פתוחה בפניהם. בקיצור, מאמין אני לאלפונסו שלא גורמים חומריים הניעוהו, ולפחות לא אלו בלבד. חבורו אמור להיות וויכוח בינו לחברו היהודי (משה)³⁴. משה היה שמו של אלפונסי לפני שהתנצר, לפנינו אפוא

31 ספר האמונות והדעות בתרגום יהודה אבן תבון, הקדמה (ניו יורק תשי"ז), 16.

32 לפי ניסוחו של י. כץ, בין יהודים לגויים, מוסד ביאליק, ירושלים, תשכ"א, 178.

33 להערכתו של אלפונסי השווה י. בער, תולדות היהודים בספרד הנוצרית, ת"א תשי"ט, 35. הערכה מפורטת שונה אצל א. אשתור, תולדות היהודים בספרד המוסלמית, ב', קרית ספר, ירושלים 1966, 3—172 (עמ' 382, הע' 261—267 ביבליוגרפיה).

34 Petrus Alfonsi ex Iudaeo Christianus, Dialogi in quibus impiae judaeorum opiniones evidentissimis cum naturalis, tum coelestis philosophiae argumentis confutantur, quaedamque prophetarum abstrusiora loca explicantur. Migne, PL 157, 536 sqq. הכותרת, הגם שהיא מאוחרת, נותנת מושג טוב מכוונת החבור. תאור כללי של הדיאלוג נתן A. L. Williams, Adversus Iudaeos. A Bird's-Eye View of Christian Apologie until the Renaissance, Cambridge 1935, 233 sqq. לשאלת המקורות ר' להלן, וכן לענין הערכתו של וויליאמס. כנגד הדעה ש"ספר מלחמות השם" של יעקב בן ראובן נכתב כנגד אלפונסי ר' י. רוזנטאל במבוא למהדורתו (מלחמות השם, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תשכ"ג, xvii ואילך).

מעין דיאלוג פנימי. מטרתו של הוויכוח היא הפרכתה האימננטית של היהדות בכלי-נשקה היא *secundum Hebraicam veritatem*³⁵. לצורך זה מוזקק אלפונסי בהרחבה לחומר האגדי שבתלמוד; רוב המובאות באות להדגים אתרופומורפיזציה פרימיטיבית ביהדות, היא מגיעה אליה בהכרח משום הבנתה את הכתובים כפשוטם: *Vos Deum caput, brachia et totam corporis formam habere contenditis. Quod si hoc est, igitur Deum longititudinis et altitudinis dimensionibus constare necesse est fateamini*³⁶. על מקורותיו של אלפונסי כבר עמדו וויליאמס וליברמן. כמוהו כאגוברד מליון שלש מאות שנה לפניו הוא משתמש בספר שעור קומה. אלפונסי עצמו מציין את מסכת ברכות כמקורו העקרי: *in prima parte vestrae doctrinae, cuius vocabulum est benedictiones*³⁷ בהמשך הווכוח הוא מפתח את משנתו הפילוסופית האקלקטית להוכחת אפשרותם של תיאולוגיה וקוסמולוגיה הנקיים מהגשמות. הוא ממשיך בהפרכת תפיסת הגלות היהודית ומוסיף, בסוף החלק הראשון, עוד מספר דוגמאות לאבסורד שבדמיון האגדי.

אין פרוש הדברים שאלפונסי מתנגד לכל המחשה רעיונית. את ערכן של מעשיות "פילוסופיות" לדידו הדגים במקום אחר, ב-*disciplina clericalis* שלו שהיתה מספרי האנקדוטות הנפוצים ביותר ביה"ב. התנגדותו לאגדה נבעה משום שראה בה זרות ואי-פנטליות בעלמא, אפילו במקום שאינה עוסקת בניסים. נוגדת היא לשכל הישר ובשום פנים אין היא ניתנת לאינטרפרטציה אלגורית. הוכחה היא לו שיהדות זמנו חייבת מעצם מהותה להשאר מחוץ לתחומה של הפילוסופיה האמיתית. אכן, רק במסקנותיו המעשיות הקצוניות שונה עמדתו מזו של הוגי הדת היהודים בזמנו. גם השכלת ישראל ראתה את מטרתה בסובלימציה של האנתרופומורפיות הוולגארית.

אשר לעמדתו העיונית של אלפונסי, עוד וויליאמס חשב שיכול הוא לוותר על הדיון בה³⁸. סמי מכאן הולול בהגות יה"ב, שמיושן הוא היום יותר ממושא; הפרדת הטעון הדתי מן הטעון הפילוסופי אינה בת-בצוע דווקא במקרה זה. אפיינית לאלפונסי היא דווקא הדרך בה הוא משתמש בפילוסופיה היהודית שהיתה חלק מהשכלתו. כמדומני שאפשר להוכיח זאת הוכחתו למציאות האלהים ולטבעו — ובהקשר זה גם את עקרונותיו האפיסטמולוגיים — נטל, במישרין או בעקיפין, מספר האמונות והדעות. בידוע הבדיל סעדיה בין שלשת עקרונות ההכרה, "משכי האמת ונותני הברור" בלשוננו: "הראשון ידיעת הנראה, והשני מדע השכל, והשלישי ידיעת מה שההכרח מביא אליו"; דהיינו: הכרה חושנית, אווידנציה שכלית ישירה (מושכלות) והכרה דוקטיבית³⁹. וכן גם אלפונסי: *"Sapere tribus modis dicitur. Aliud enim est quod aliquod corporeo sensu percipitur, aliud quod per necessarias rationes tantum cognoscitur, aliud quod per*

.Dialogi I, Migne, PL 157, 339 C 35

.Dialogi I, Migne, PL 157, 543 B-C 36

.Dialogi I, Migne, PL 157, 541 sq. 37

38 "These essays must have been intended for the perusal של: לפחות בסיפא של: of the upper classes of all educated men of the period. Naturally they are out of date now, and it is not worth the trouble to any but a very few readers to try to understand the philosophy and the science of the period." (233 sqq., וויליאמס)

39 "משך" במובן חומר; עיין D. Kaufmann, Geschichte der Attributenlehre in der Jüdischen religiösen Philosophie des Mittelalters von Saadya bis Maimuni, Gotha 1877 (Philo Press 1967) 1 sqq. (Anm. 1) ולאחרונה י. אפרת, שיטתו הפילוסופית של ר' סעדיה גאון פרק ב' (הפילוסופיה היהודית בימי הביניים, שיטות וסוגיות, דביר, ת"א תשכ"ה), 88 ואילך.

aliam rerum similitudinem invenitur. והיא מוסיף ומעתיק חלק מדוגמאותיו של סעדיה:

Petrus Alfonsi, Dial. Tit. I MPL 157, 555C: Illud autem quod per similitudinem percipitur, tale est ut sicubi vocem audieris, ibi aliquid vocale esse intellegis, quamvis minime videas, vel cum ubilibet fumum conspexerit, ille ignem et si non videas esse cognoscis etc.

סעדיה, ספר האמונות והדעות, הקדמת המחבר:
 "והאחד מהם כי כשאנחנו רואים עשן שנאמין מציאות האש במציאות העשן כי לא יתום זה כי אם בזה. וכן כאשר נשמע בקול אדם מאחורי הפרגוד או מאחורי הכר תל אנחנו חייבים שנאמין במציאותו מפני שלא יהיה קול אדם כי אם מאדם נמצא", וגו'.

אלא סעדיה, כידוע, ניסח עקרון הכרה רביעי, שתחולתו על "קהל המיחדים", דהיינו את "ההגדה הנאמנת", את המסורת. בעזרת עקרון זה מבסס סעדיה את תוקפם של המצוות השמעיית (במאמר השלישי). אלפונסי השמיט מודוס זה לחלוטין, בודאי משום שבכך ראה את מעלתה של הנצרות שאינה צריכה לאופן הכרה זה שכן (וכאן מותר כמדומני להקיש e silentio) מצוותיה אין בהן מן השמעיות כלל. דת התבונה היא.

על כל פנים אפשר להסיק שאלפונסי הכיר את סעדיה או לפחות קטעים מספר האמונות והדעות או פאראפרזה שלו, עברית או ערבית. גם הוכחת מציאותו ויחסו של האלהים בדיאלוג שלו אינה אלא תמצית חמשת הוכחותיו של הגאון. וכמדומני שגם את בסוס תורת התארים (בעזרתה הוא מבסס את דוגמת השילוש) מסעדיה לקח, הגם שבדרך כלל כשנפגשים ברעיונות דומים בתיאולוגיה הנוצרית של י"ב רגילים להניח, שמאוגוסטין נלקחו⁴⁰. סברא בדבר שבמשך הזמן הקצר לערך שלמד אלפונסי את הלטינית הדלה שלו לאו דווקא את אוגוסטין קרא, שהיה המכובד, אבל בודאי שלא הפופולארי שבסופרי הכנסיה הלטינית המוקדמים. השכלתו התיאולוגית של אלפונסי היתה מצומצמת ביותר.

במהלך הגנתו על הנצרות נודק אלפונסי למערכת רעיונות אחרת ששוב נעשתה פופר לארית בזמנו לקביעת מקומן של הדתות בתולדות ההתפתחות התרבותית של העולם. הרעיון, שהנצרות באה לעולם כשדרגת התפתחותה התרבותית, החברתית והפוליטית של האנושות הכשירה את הדור לקבלה אינו זהה עם ענין בטול המצוות והפריודיציזיה הפאולינית ante legem, sub lege, sub gratia. אויסביוס היה הראשון שקשר את שניהם לצרכי האפולוגטיקה של זמנו⁴¹, גם כדי להוכיח שהנצרות היא האידיאולוגיה היחידה ההולמת את צרכי ה-Imperium, ואחרים חזרו על רעיונות דומים בהקשרים שונים עד לתיאולוגיה הפרוטסטנטית הליבראלית במאה ה"ט. אלפונסי משתמש ברעיון זה גם כדי להגדיר את מוצא האסלאם ולהוכיח את נחיתותו. מקומה השיטתי של בקורת זו הוא זה: אגב הוכחתו את ביטול המצוות נותן הוא בפיו של בעל ווכחו,

40 ר' Überweg — Geyer, 108; ועיי' גם 77 sqq., Kaufmann, Attributenlehre. קאופמן לא דייק בהנחתו שהשוואת השלוש לפקולטאות הנפש אצל אוגוסטין היא תמונה בעלמא; שכן רוצה אוגוסטין להעמיד את השלוש כפרוטטיפוס, כ" imago של האדם ותבונתו.

41 בהרחבה דנתי בנושא בספרי Formen der Heilsplan und Natürliche Entwicklung, Gegenwartsbestimmung im Geschichtsdenken des hohen Mittelalters, München 1965 (במיוחד עמ' 31 ואילך).

משה, את השאלה, מדוע לא בחר באחרונה שבדתות המונותאיסטיות באם רצה בדת פרוגרסיבית יותר? בהגדרתו את מוצאו הפרימיטיבי של האסלאם כלולה תשובתו של אלפונסי, שרחוק האסלאם מן התבונה אפילו יותר משרחוקה ממנה היהדות: *Homines autem temporis Mahometi, sine lege, sine scriptura, totius boni inscii praeter militiam et aratrum, appetentes luxuriam, deditique gulae, facile secundum voluntatem eorumdem praedicari poterant. Si enim aliter faceret, non ad legem suam eos impelleret*⁴². אגב, מניח הוא את השפעתם של שומ-רונים ונסטוריאנים על מוחמד וגם מביא את הספור על עזריו היהודיים של מוחמד⁴³.

אשר לטעמי המצוות, משתמש אלפונסי ברעיון דומה ונותן בפיו של בעל ווכוחו הסבר סמי-הסטוריסטי — מן הרגילים בספרות התיאולוגית הנוצרית שעמדה לנגד עיניו: *Quoniam in mundi exordio quasi silvestres erant adhuc homines et bestiales, nullatenus tam cito possent admoneri ad oboedientiam praeceptis Dei. Quod Dei comperiens sapientia, nequaquam simul omnia eis voluit dare praecepta, imo paulatim unum dedit Adae... aliud vero Noe — cum vero Moyses venit, et Deus filios Israel secum adjungere et ab aliis gentibus discernere voluit, praecepta eis sua praecepit*⁴⁴. כאן נזקק פטרוס אלפונסי לרעיון האקומודציה, הסתגלותה של ההשגחה האלוהית להתפתחותם האימננטית של כוחות ההשגה והמעשה של בני האדם. אירנאוס הכניס רעיון זה למחשבה הנוצרית, ואוגוסטין הסביר את מוצאם של הקרבנות כ"מתאימים לזמנם" בלבד. חזר עליו וואלפריד סטרבו במאה ה-8 במשנתו שהיה בהם בקרבנות משום וותור פדגוגי מצדה של ההשגחה למנהגי הזמן האליליים כדי למנוע עבודת אלילים⁴⁵. בודאי שדווקא *topos* זה של המחשבה הנוצרית מוזכר רמזים שבמסורתנו⁴⁶, שאין הפולחן הגשמי אלא ויתור פדגוגי למנהג מושרש אגב שינוי תפקודו. ברי שנושא זה של הפדגוגיה האלוהית פותח יותר בספרות הנוצרית, אלא שגם אצלנו נעשה אקטואלי אגב הדיון בטעמי המצוות. אמנם פיתוחם השיטתי של הרמזים במדרש רק אחרי זמנו של אלפונסי באה במחשבת ישראל, במשנתו של הרמב"ם על הצאבה. מכל מקום קשה להכריע מהיכן נטל אלפונסי את השקפותיו: שייכות היו מסתמא ל-*conseusus communis* של הזמן והמקום לגבי האינטליגנציה היהודית והנוצרית כאחת.

אמרנו, שלא כתב פלסטר התכוון אלפונסי לכתוב. ובאמת, למרות שהיה הראשון בסופרי יה"ב שהציג בפני קוראיו חומר תלמודי נרחב כל כך, לא טען מעולם מה שטענו

42 השווה Dialogi V, Migne, PL 157, 605 B; ibid. 603 A.

43 Ibid. col 600; למקורותיו הערביים ר' להלן הע' 71.

44 (הקטע: Dialogi V, Migne, PL 667 sqq. (667 B). ועיי' בספרי עמ' 53 ועמ' 168 הע' 15 (ויש לתקן שם טעות דפוס; סעדיה לא יכול היה לתאר לעצמו תורה חדשה וכו').

45 ר' ספרי עמ' 17 ואילך ועמ' 62 ואילך.

46 למשל את דברי ר' פנחס בשם ר' לוי במדרש ויקרא רבה (ויקרא רבה בהוצ' מרגליות, כ"ב, ח'). "לבן מלכים, שנוזו לבו עלי, והיה למוד לאכול בשר נבלות וטרפות. אמר המלך: זה יהיה תדיר על שולחני, ומעצמו הוא נדור. כך, לפי שהיו ישראל להוטים אחר עבודה זרה במצרים, והיו מביאים קרבנותיהם לשעירים... ואין שעירים אלא שדים... אמר הקדוש-ברוך-הוא: יהיו מקריבים לפני בכל עת קרבנותיהם באוהל מועד, והם נפרשים מעבודה זרה והם נצולים". על טעמי מצוות הקרבנות בשיטת ר' ישמעאל עיי' י. היינמן, טעמי המצוות, 85 ולאחרונה א. י. השל, תורה מן השמיים באספקלריה של הדורות א', לונדון — ניו יורק תשכ"ב, 33 ואילך.

תיאולוגים נוצרים אחרים שהגיעו להכיר את האגדה ואת ההלכה — את טענת השמצת הנצרות וחילולה בספרות היהודית. מאידך פתח גם אלפונסי פתח לאחרים לבוא ולהודקק לחומר שהביא להוכחת טענת ההשמצה.

הווכוח נגד התלמוד

הדיון בתלמוד והווכוח נגד ספרותנו ההלכית והאגדתית נעשה מוטיב דומיננטי בפולמוס הנוצרי במאות הבאות. כבר אמרנו שטענת השמצת הנצרות היתה רק פרט אחד בהאשמה כוללת וראדיקלית הרבה יותר, האשמת היהדות בסטיה מחלטת מן התורה, האשמתה במינוח ביחס ליהדות המקורית. היהדות לא השתנתה — זאת היתה הנחת היסוד לסובלנות הנוצרית עד אז. היהדות השתנתה — זה היה, *implicite*, טיעונם של שופטי התלמוד בפריס בשנת 1240⁴⁷ וכפי שנראה מיד גם טעונו של פטרוס ווגראביליס, אב מגזר קלונ, בשנות הארבעים של המאה הי"ב. הוכחתנו שכבר מאה שנה לפני כן באו נוצרים בטענות דומות מפחיתה את חשיבות השאלה לחלקו של הווכוח על ספרי הרמב"ם ולחלקם של אישים מסוימים בווכוח פריס. תיאולוגים נוצרים כבר הוכשרו לקבל טענות כגון אלה ולא היה בהן חדוש עקרוני ביחס למאה ה-12.

פטרוס ווגראביליס היה הראשון שנתן כבר במאה הי"ב בטי לזעזוע דומות, הגם שמסופקני אם אפילו מסכת אחת שלמה מתורגמת היתה בידו (לטענתו, את תרגום כל התלמוד כולו יום), אין ספק שהחומר עליו בסס את טענותיו מפורט היה מזה שהיה בידי כל אחד

47 אשר לכתב ההאשמה הנוצרי, מראה הוא בברור את עדיפותה וראשוניותה של האשמת הסטיה על האשמת ההשמצה. במרכז ההאשמה הנוצרית עמדה סמכותו של התלמוד ותוקפו. מכתבו של גרגור התשיעי להגמוני צרפת לא מוזכר ענין השמצת הנצרות אלא ברמו. ולעומת זאת הוא פותח בהבהרת העובדה שהתלמוד הוא ליהודים *alia lex* (Grayzel, 240 No. 96). שלמוד המקראות נדחה בגללו (אינוצנץ ה-IV אל מלך צרפת, 104 No. 250, Grayzel). גם לקט התלמוד לבסוס ההאשמה (Bibl. Nat. Ms. Lat., 16558) פותח בהבהרת ה-*auctoritas* שיש לתלמוד אצל היהודים, והבהרתה כמו גם הבהרת האבסורד שבתלמוד תופסת בו מקום מרכזי הרבה יותר מהאשמת ההשמצה. הדעות על עיקרו של משפט התלמוד שונות. ור' ש. דובנוב, דברי ימי עם עולם בתרגום ב. קראו, דביר תשי"ח, ה' 21 ("עקר האשמה היה, שהתלמוד מכיל חירופים וגידופים על ישו הנוצרי..."); י. בער, לבקורת הוויכוחים של ר' יחיאל מפריס ושל הרמב"ם, תרביץ ב' (תרצ"א), 172 ואילך; J. Rosenthal, *The Talmud on Trial. The Disputation at Paris in the Year 1240*, JQR 47 (1956/7) 58 sqq., 145 sqq. (מדגיש את חלקה של הקראות והרצינוניות הקיצוני במשפט התלמוד); S. Grayzel, *The Church and the Jews in the XIIIth Century*, Philadelphia 1933, 250 sq. ב' ב' (ירושלים תשכ"ז), 507 (מבוא), 521 ואילך (תעודות), 653 ואילך (הערות); הגם שצודק דינור בהנחתו שהאשמה נגד התלמוד לא היתה אשמת הגדוף בעלמא, לא ברר את יחס ההאשמות ואת תפקודן. אורבך, בעלי התוספות, עמ' 371 ואילך; Baron IX, 62 sqq. (אשמת המינוח: עמ' 64 ואילך); י. כ"ץ, בין יהודים לגויים, ירושלים תשכ"ז, 107 ואילך; סילבר (לעיל הע' 2). בווכוח ר' יחיאל, דהיינו בפרוטוקול העברי, חל הסט בפרספקטיבה; הגם שדו"ח זה מתחיל בטענת ההשמצה (והנה הירונימוס הגלח וגו') גם הוא ממשיך בהבהרת הסמכות: "ויקם החסיל המין הכסיל וישאל... האתה מאמין בארבעה אלה? ויען ויעץ הפלא, אני מאמין לכל החוקים והמשפטים הכתובים בהם... ונקרא תלמוד ע"ש מקרא ולמדתם את בניכם... עוד יש בהם דברי אגדה להמשיך את לב האדם להבין המליצה, ויש בהם דבר פלא לכופר ולאפיקורס ולמין...". (ווכוח ר' יחיאל, טהורן 1873; על אפיו של דין וחשבון זה שיותר משהו משקף את הווכוח הוא משקף מגמות אפולוגטיות ר' בער שם).

מקודמיו⁴⁸, והתמורה איננה כמותית בלבד. בתלמוד רואה הוא מינות ממש, מסורות שלא באו לפרש את התנ"ך אלא להתחרות בו בידועין. גם הוא מסתמך על אמרתו של היירונימוס ועל פטרוס אלפונסי, אלא ששנה את כוונת שניהם. את הפרק החמישי של ה-Tractatus adversus Judaeorum, inveteratam duritiam, המוקדש כולו לתגליותיו בתלמוד, הוא פותח בחגיגות וסרקום: Profero tibi coram universis, o Judaeae, bestia, librum tuum, illum, inquam, librum tuum, illum Talmuth tuum, illam egregiam doctrinam tuam, prophetis libris et cunctis sententiis authenticis

48 בנסוחיו של פטרוס ווגראביליס (ר' להלן) ישנו הד ברור לעמדתו המפורסמת של היירונימוס. מלבד עסוקו השיטתי, כאוריגנס שהיה לו לדוגמה, בפרשנות המקרא העברית, נסח היירונימוס גם את עמדתו העקרונית כלפי ההלכה. במכתב שנעשה מפורסם ובעל השפעה העיר: Quanta traditiones phariseorum sint, quas hodie δευτεροῦσαι vocant, et quam aniles fabulae, revolvere nequeo... ובמקום לפרשן בפרוש הנכון היחיד, הספיריטואלי, שהוא הכרח למי שרוצה לקיים את כוונת המצוות, מעדיפים היהודים לאנוס את המקראות ולקבוע הלכות שאין להן אסמכתא מלבד המסורת, כגון הלכות תחום שבת: Barakhibas (עקיבא, הלל ושמאי) et Symeon et Helles, magistri nostri, tradiderunt nobis... doctrinas hominum praeferentes doctrinae dei ייקטיבית של ההלכה במקראות, דהיינו אין הוא מטיל ספק בכנות תודעתם של חכמינו שמפרשים הם את התורה או שעושים הם סייג לה (Hieronymus, Ep. CXXI ed I. Hilberg, CSEL 61,3). עמדה דומה מתבטאת כמדומני גם בהערותיו הידועות של אפיפניוס (1918, Q.10 p. 48 sq.). כמאה שנה לפניו I, 1, 15, Migne, PG 41, 242 sqq., col. 247 (Πατριάρχης) והשווה (Avakēph., Migne, PL 42, 846) על הסופרים המהויקים באמונות ומנהגים שאינם בתורה (vόμος). והוא מסווג כידוע את המהויקים ב"משנה תורות" (Δευτεροῦσαι) לארבעה בתי מדרשות. אלא שהוא יודע שפרושים וסופרים מהויקים את תורתם כסייג לתורה; גם המונה הריס איננו אצלו כפירה מני וביה אלא, בשמוש המלה המקורי, כת (השווה I, 5, Πατριάρχης) על חוסר הבדלי דעות ואמונות בראשית בריאת העולם). כדומה בזה טען אוגוסטין נגד האגדה (Augustinus, Contra adversarium legis et prophetarum II 1, 1, Migne, PL 42, 637). מסקנות קיצוניות מהערכות אלו הסיק בזמן העתיק רק יוסטיניאן כשכפה את השמוש בתרגומי התורה והוסיף בהקשר הנובלה את אסור ה-δευτεροῦσαι. עיין Baron III, 11 sq. ושם, 233 הע' 11 (ביבליאוגרפיה). — ושוב מוצאים אנו את הקטע הנזכר מהיירונימוס אצל אגוברד מליון במאה ה-8: Agobard, Epistola... de Judaicis superstitionibus X, Migne, PL 104 (על חבורו של אגוברד ומקורותיו ר' Williams, Adversus Judaeos, 348 sqq. B-C (Agobard), p. 358 sqq. (Amulo); Blumenkranz, Les Auteurs, 152 sqq. (163 sqq.); S. Krauss, Das Leben Jesu nach Jü- על ספר תולדות ישו ואגוברד ר' 195 sqq. (Amulo); dischen Quellen, Berlin 1902, 5 sqq. הגם שאגוברד, בהתייחסו את הגשמת האלהות ואת שאר ה-errores et superstitiones היהודיים לא הבדיל בין הלכה לאגדה, לא הטיל אפילו הוא ספק בתלותם הסובייקטיבית של ה"אמונות הטפלות" שמנה במקרא. Agobard, Ep. X, Migne, PL 104, 87 B. ולעומת זאת ראה גם ג. שלום, Major Trends, 63 והע' 82; שלום מורה על העובדה שכבר אוריגנס הכיר כמה צורות ראשוניות של מדרשים ספקולאטיביים כאלו שעליהם התבסס אגוברד והבדיל בינו לבין ה-deuteroseis: G. Scholem, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition, New York 1960, 38; Origenes, Prol. in Can- (ticum, Migne, PG 13, 63. אמולו מליון, בחבורו Liber Contra Judaeos (Migne, PL 116, 145) ור' להלן הע' 61. ואותו הקטע נמצא גם במסכת האנונימית נגד היהודים (Martène Durand, Thesaurus Anec- dotae 177, 1507 sqq. עמ' 396).

praeferendam⁴⁹. היהודים, "חיות" משום ההקש שכבר הבאנוהו לעיל, מעדיפים את התלמוד על התורה והנבואה והוא ממשיך: ... Sed miraris, cum Judaeus non sim, ... Quis mihi secreta Judaica prodidit? — Quis intima vestra et oculissima denudavit? התלמוד הוא סודם של היהודים, שרק בידי אלהים, דהיינו המשיח נגלה לאחרים. בכך הוא מתחיל ומסיים את הפרק: Haec sunt mysteria vestra, O Judaei, haec intima sacramenta, haec sapientia, omni sapientiae etiam divinae praeferenda.

כבר ליברמן ב"שקיעין" הוכיח (כנגד וויליאמס), שאת רב החומר שהוא מביא מחבורו של פטרוס אלפונסי שאב⁵⁰ אלא שיש להוסיף, שהוציא את דברי אלפונסי מכוונתם המקורית. ברי שכמוהו כאלפונסי הוא בטוח שמאחר והיהודים מסוגלים רק לפשוטו של מקרא, הרי שגם אגדותיהם אינן נתונות אלא לפרוש מלולי⁵¹. אלא שלא כאלפונסי אין בכוונתו של הנזיר מקלוני להוכיח את האבסורד שבהגשמות האלהים באגדה בלבד. אדרבא אי-ההגיון שבאגדה כה גדול הוא לטענתו, שאין בה משום טעות סתם, שום בעל תבונה אינו טועה כך. טעות, דהיינו הטעייה, מכוונת היא. משום כך מכנז פטרוס וויראביליס את פולמוסו, שלא כאלפונסי וכאגוברד, לאו דווקא סביב הגשמות האלהות לכשעצמן, אלא סביב אותן ההגשמות הבאות, לדעתו, להראות שאלהים עצמו הכיר את עליונותו של התלמוד מעשה ידי אדם. לשם כך מערבב ומסרס הוא את מקורותיו, ולא סגי בקביעה שסירס; יש לראות היכן ומדוע סירס. מספור מחלוקתם של ר' אליעזר וחכמים בענין תנור של עכנאי (בבא מציעא נ"ט ע"ב) וממעשה הכרעתה של הפלוגתא במתיבתא דרקיעא בידי רבה בר נחמני אם בהרת קודמת לשער לבן טמא (בבא מציעא פ"ו ע"א) בונה פטרוס מקלוני ספור אחד הבא להוכיח שבכל ווכוח שבין הקדוש ברוך הוא למתיבתא דרקיעא ידה של זו על העליונה. במקום שמלאך המוות "לא הוה מצי למקרב ליה (לרבה בר נחמני) מדלא הוה קא פסיק פומיה מגירסא" מתרגם בעל הווכוח: legentem Talmuth sup- radictam scilicet scripturam, quam Judaei adeo sanctam dicunt, ut nemo, dum eam legerit, mori possit. במקום שהקב"ה "חייך ואמר נצחוני בני" וגו', מתרגם פטרוס ומוסיף הבהרה משלו: Tunc deus aliquantulum erubescens et contra testimonium tanti viri nihil dicere audens sic Judaeis secum disputantibus alluendo monium tanti viri nihil dicere audens sic Judaeis secum disputantibus alluendo⁵² respondit: NAZA HUMI BENAI, id est vincerunt me filii mei משמיט את בת הקול ואת ברור העקרון ההרמנויטי "לא בשמיים היא" — תורה לבני אדם ניתנה. ענינו הוא להדגים את הנגוד המודע לחכמי התלמוד בין תורתם לתורה האלהית. מאז פסקה נבואה בישראל עוסקים היהודים בחבור כתביהם הקאנוניים החדשים והזרים, אותם מחזיקים הם בסוד כדי שלא תודע בעולם מהותם השטנית של כתבים אלו שאמורים הם להתחרות בכתבי הקודש ולהדחיקם: Pugnasti tanto tempore contra divos

49 Adv. Jud. V, Migne, PL 189, 602 C-D.

50 ליברמן, שקיעין עמ' 27 ואילך ובמיוחד עמ' 33, כנגד וויליאמס, עמ' 384 ואילך.

51 Migne, PL 189, 623 D: Cum nec metaphoram nec allegoriam, nec aliquem de

usitatis et multis loquendi modis, per quos omnia ista digne deo adaptantes Judaei

suscipere velint, sed solam in his litteram occidentem intelligent ... לפי הגיון זה, חס

רונן של קטגוריות הרמנוטיות יסודיות (מדרש) אינו מרשה להבין גם את אגדות התלמוד אלא

כפשוטן, כדמיון מגשים גם בעלמא.

52 Migne, PL 189, 607 sq.

libros diabolicis libris.⁵³ האשמות חדשות הן, שלא היירונימוס ולא אוגוסטין ואפילו לא אגוברד ובוודאי שלא אלפונסי העלון. התלמוד הוא "סודם השטני" של היהודים: פטרוס וונראביליס הוציא את יהדות זמנו ממסגרת הסובלנות היחסית של הכנסייה, שכן השתנו היהודים ושוב אינם אווזים בתנ"ך אלא מלבר. כל מגמתם אינה אלא דסטרקטיבית בכוונה תחילה.

בהקשר זה יש לראות שני מומנטים אחרים בפולמוס. ברי שהתעניין גם, אם אמנם לא בראש ובראשונה, בהשמצת הנצרות במסורת היהודית. ליברמן הוכיח, שאת מעשה עליתו לרקיע של ר' יהושוע בר לוי לקח המתווכח מספר אלפא ביתא דבן סירא⁵⁴. ושוב, יש לראות באיוו פונקציה מופיעה השמצת הנצרות אצל פטרוס. את מלאך המוות המלווהו שואל, לפי פטרוס, ר' יהושוע בדרכם דרך הגיהנום: "Cur Christiani damnati sunt? Ait: tu nescis? respondit: scio, sed a te audire desidero. Ait: Quia credunt in filium Mariae, et non observant legem Moysi, et maxime quia non credunt Talmut"⁵⁵. עיקר חטאם של הנוצרים, כך מגדיר פטרוס את נקודת המבט היהודית של זמנו, הוא שלא קבלו את התלמוד — על משקל השווה לטענה הנוצרית שחטאם של היהודים הוא שלא הכירו בברית החדשה. implicate לפנינו הטענה שהתלמוד הוא האקוויולנט היהודי לברית החדשה, דהיינו nova lex אחרת. וזוהי, לכל הדעות, הרויה⁵⁶.

זאת ועוד. כפטרוס אלפונסי והרבה יותר ממנו עסק פטרוס מקלוני בבקורת הקוראן ובבעיית נצורם של המוסלמים. כידוע יזם פטר את תרגום הקוראן ואת העבודה בו בקלוני ובספרד וחבר את הפולמוס השיטתי האנטי-מוסלמי הראשון⁵⁶. המגמה היתה מיסיונארית. בעטיה התנגד פטרוס וונראביליס למסע הצלב השני, ובנמוק הדומה מאד לקריאת הפרעות ביהודים בימי מסע הצלב הראשון הפנה שוב את תשומת לבם של הצלבנים אל "היהודים... הגרועים הרבה מן הסראצנים, מחללים בחוצפה את שם המשיח ואת כל המקודש לנוצרים בפרהסיה... ואלה אינם יושבים רחוק מאתנו אלא בתוכנו אנו..."⁵⁷.

53 Migne, PL, 189, 648 sq. 54 ליברמן, שם עמ' 31 ואילך.

55 Migne, PL 189, 636; ואילו במעשה דר' יהושוע (א. ילינק, בית המדרש, ב', 50): "ובאותו הבית יש בו עשר אומות מאומות העולם... ואומרים אומה לאומה אם אנחנו חטאנו מפני שלא קבלנו את התורה אתם מה חטאתם, משיבים להם אף אנחנו כמותכם"; וכיוצא בזה בשאר נוסחאות אין זכר לתלמוד או תורה שבעל פה בספציפיקציה.

56 באשר לטפוס ויכוח זה בשלהי יח"ב ובזמן הרפורמציה הנגדית ניתן לשאול, מדוע וותרה הכנסייה בדרך כלל על טענת ההרויה — הגם שבידוע החריפה את התקפותיה על התלמוד. לשם מה עמדו צנזורים ותיאולוגים ואספו בשקדנות דוגמאות להשמצת הנצרות, באם נתונה היתה בידם טענה עקרונית ואפקטיבית הרבה יותר? ואולי משום שטענה כזו מסוכנת היתה לכנסייה עצמה. לוא עמדה הכנסייה בטענה שהיהודים חייבים להצמד ל"sola scriptura, לוא הדגישה גם אחרי המאה הי"ג שכל גוף המסורת הריהו per definitionem סירוסה של כוונת הכתובין המקורית, הרי שהיתה נוקטת בעמדה שבקונטקסט הבנתה העצמית של הכנסייה היתה נחלתן של כתות הרטיות. ההיתה הכנסייה יכולה להתקיף את הוויקליפיאנים למיניהם ואת הפרוטסטנטים ב"התייחדות" משום שעמדו והדגישו עקרון הרמנויטי שאת מציאותו תתקיף אצל יהודים דווקא? ולא שחששה הכנסייה מפני סתירה עצמית; אלא שקיימות בכל דור צורות התבטאות המוחזקות כטאבו.

56 Kritzeck, Peter the Venerable and Islam, Princeton, 1964.

57 ר' דובנוב, ד"י עם עולם, ד', 163; י. פראוור, תולדות מלחמת הצלבנים בא"י, תשכ"ג, א, 226 (3—641, R H F G 15, Petri Venerabilis abbat is cluniacensis, Epist.). ויש להבין, כפי שמראה פראוור, את ההתנגדות למסע-הצלב, הסובלנות כלפי המוסלמים (כאוביקט הטפה) ואי-הסובלנות כלפי היהודים בהקשר אחד.

באותו הקשר ענינים יש לראות את הטענה הקלוגיאצנזית — מסתמא פיתוח מעשה עוזריו היהודיים של מוחמד אצל אלפונסי — שהיהודים, בעזרת התלמוד, הפכו את מוחמד להרטיקון⁵⁸. קצורו של דבר; היה בטענותיו של פטרוס וונראביליס לערער את ה-modus vivendi שבין היהדות הנסבלת לנצרות הסובלת. מגמה דומה מאד לזו של פטרוס מקלוגי באה לידי בטוי, קרוב מאד לזמנו של פטרוס, בעלילות הדם: ראשיתן, כהאשמות נגד התלמוד במאה הי"ב, לא היתה מסוכנת עדיין, גם הן רק במאה הי"ג ערערו את בסיס קיומן של קהילות. הגם שבמשפטי התלמוד עד סוף י"ב לא נכללה עלילת הדם משום החלטותיה החד משמעיות של הקוריה, מונח ביסודן אותו נכור-דמות של היהודים המונח ביסוד משפטי התלמוד, ורק ברמה עממית יותר: ההנחה, שהיהודים מחזיקים במסורות אסטריות שטניות מלבד מסורותיהם האכסטריות. כהוכחה לאימותה של עלילת הדם בנורוויץ' מביא תומאס ממונמאות את עדותו של המומר תאובלד: "בכנות סיפר הוא לנו שבכתביהם העתיקים של אבותינו נקבע שלא יוכלו היהודים להגיע לחרות ולחזור לאדמת אבותיהם בלא שפיכת דם אדם" וגו'⁵⁹. והוא שנתכוונתי אליו במושג נכורה של דמות היהודים באירופה המערבית בעצומם של י"ב: שכן דת ישראל יכול שנראתה מגוחכת ומכל מקום אנאכרוניסטית בעיני סביבתה הנוצרית עד למאה הי"ב — אבל בבחינת סוד לא נראתה.

במדה ידועה הוחייתה בזמנו של פטרוס מקלוגי המסורת הקלאסית של הגדרת היהדות כ-*odium humani generis* משום האסטריות, ה-*arcana* שבה, כמאמר יובנאל⁶⁰. הנצרות העתיקה כפויה היתה להמיר את טענת הסודיות (שהלא זהתה את עצמה עם אותה המסורת) בטענת אי-הבנת המסורת. המאה הי"ב שבה והכלילה את הדגם הפולמי הקלאסי בפולמוסה — ואולי גם זה אספקט של "הרינסנס של המאה הי"ב".

הווכוח בעזרת התלמוד

כטפוס הפולמי השלישי ציינו צורת תגובה נוצרית שונה על התלמוד, הנסיון להשתמש בו לצורך הווכוח ולהוכיח דרכו שכבר חכמינו הכירו במשיחיותו של הנוצרי ובעקרי הדוגמה. ריימונדוס מרטיני במאה הי"ג היה המפורסם בנוקטי השיטה, שכבר בווכוח הרמב"ן הגיעה לשמוש פומבי. ה-*Pugio fidei* נעשה מקור ראשי למתעסקים בתלמוד באירופה הנוצרית אחריו, והוספנו שבדעתנו להוכיח, שכבר במאה הי"ב מסתמנת גם צורת ווכוח זו, שמסקנתה היתה ההבדלה בין מסורות שבעל פה אוטנטיות למסורות שבעל פה בלתי אוטנטיות.

58 ועיין N. Daniel, *Islam and the West, The Making of an Image*, Edinburgh, 1960, 62, 84 sq., 188 sqq.

59 Thomas of Monmouth, *De Vita et passione Sancti Wilhelmi Martyris Norwicensis* II, 9 ed. A. Jessopp & M. R. James, Cambridge 1896, 93: *Referebat quidem in antiquis patrum suorum scriptis haberi Iudeos sine sanguinis humani effusione nec libertatem adipisci nec ad patrios fines quandoque regredi*; והוא ממשיך בתיאור וועידות רבנים קונספירטיביות, ומסיים באפיון הוכחתו זו כטובה שבהוכחות שכן בידי מומר נתגלו לו "סתרי האוייב".

60 עיין, למשל, I. Heinemann, *Antisemitismus*, Pauly-Wissowa RE Suppl. V, 23; יוחנן לוי, דברי טאציטוס על קדמוניות היהודים ומדותיהם, באוסף מאמרים: עולמות נפגשים, מחקרים על מעמדה של היהדות בעולם היווני-רומי, ירושלים תש"כ, 194 ואילך.

הראשון⁶¹ שהשתמש בתלמוד או במדרש כדי להוכיח דרכם את אמיתות הנצרות היה, כמדור-מני, אלאנוס אב אינסוליס בחציה השני של המאה ה-12. בחבורו *Contra haereticos* המוקדש בחלקו השלישי לזכות נגד היהדות. שם הוא אומר: *Videmus etiam apud Judeos in magna parte cessare quae ad legem pertinent: non enim est apud Judaeos sacrificium... In maxima parte abolita est lex. Videtur ergo quod lex locum non habeat. In Se hale etiam loquitur Elias, quod mundus durraturus est per six millia annorum, et duo millia fuisse vanitatis, quod refertur ad tempus quod fuit ante legem Mosaicam; duo vero millia legis Mosaicae, sequentia duo millia, Missiae. Sed manifestum est plus quam quattuor annorum millia transiisse, ergo manifestum est legem transiisse, et Messiam venisse*⁶² כנראה.

שגם הוא לא תרגום המסורת היה בידו, אלא מן השמועה כתב. במאות הבאות שמשו מסורות אלו לאחדים כנמוק להצלת התלמוד מחרם ושריפה⁶³. ברור שעמדה זו מסוכנת היתה ליהדות הרבה פחות מן הנסיון להשמדת ספרותה מכל וכל. ובכל זאת, גם בהשקפות אלו ומעין אלו איימה סכנת הדיפרנציאציה הנוצרית בין מסורות יהודיות טובות ומהימנות לבין מסורות גרועות הראויות להשמדה.

61 כבר במאה השביעית חיבר יוליאן הגמון טולדו את הטרקטט הפולמי שלו *De comprobatione aetate sexta* כדי להפריך חשובי קץ יהודיים שנסמכו על המסורות האפוקליפטיות בתלמוד ובמדרש כגון אותה מסורת דבי אליהו: ששת אלפים שנה הוי עלמא שני אלפים תוהו... שני אלפים ימות המשיח. כנגדה מעמיד הוא את תורת התקופות ההסטוריות של אוגוסטין ששלל כל חשובי קץ. אלא שאין רמז בספרו של יוליאן שאכן הכיר את המסורות שהתקף מקרוב; כל ידיעתו מצטמצמת בעובדה שקיימות מסורות כאלו. במאה התשיעית יודע אמולו מליון, תלמידו של אגוברד וכמורו מעוניין במסורת היהודית שלא לשמה, שמסורת בידי היהודים שעתידים שני משיחים לבוא לישראל, וכלשונו: בן דוד ובן אפרים (*Blumenkranz, Les*) (auteurs, 124 n. 39; 197 sq.; Williams, 358 sqq.).

62 Alanus ab Insulis, *De fide catholica haereticos*, Libri IV, L. IV, 3, Migne, PL 210, 410. ור' בספרי הנ"ל עמ' 130 הע' 28. ויש לתהות על מראה המקום *Se hale*, האם נוצר כמטתיה של חז"ל או בצרוף מקוצר של שם המסכת והפרק (חלק).

63 עוד ריכז מנמק כך את התועלת בשמור התלמוד ומסתמך דווקא על אותו תנא דבי אליהו (*Augenspiegel*, Tübingen bei Thomas Anselm, 1511, Ratschlag usf. p. VII b sq.). בידוע שלגבי חלק ההומניסטים הניאו-פלאטוניים של סוף יח"ב היתה הקבלה מעין מסורת "אוטני-טית" כזו, להבדיל מן התלמוד; ובאשר לתלמוד עצמו, עמדה כזו מסתמנת כבר אצל מרטיני: עי' Raymundus Martini, *Pugio fidei adversus Mauros et Judaeos*, Leipzig 1687, Praem p. 3 שם יחסו לאגדות התלמוד אינו שונה מזו של המתווכחים הקיצוניים (III, 12, p. 931), למרות הסתמכותו על מסורות אסכטולוגיות "אוטנטיות" בעיניו. ואפילו עקרונות תיאולוגיים-פילוסופיים (בלי קשר פולמי) כלליים הוא אוהב לתבל בדברי חז"ל, כגון את ההבדלה בין ההכרה הדיס-קורסיבית (האנושית) ובין ההכרה האינטואיטיבית (האלהית): *pars I, 12, p. 246*. זאת ועוד; חשובי הקץ והמסורות האפוקליפטיות שלנו היו בסוף יח"ב ובתחילת הזמן החדש בעלי השפעה על המחשבה הנוצרית; ודווקא השפעות כאלו דוגמא הן לכלל המתודי שאין להבדיל הבדל מוחלט בין פולמוס לסתם קליטה והשפעה. מסורת התנא דבי אליהו — *Vaticinium Eliae* — היתה לגבי מלנכתון מסורת מהימנה מאד, ואפילו הרצינוליסט ז'אן בודין, בספר שתרם הרבה לתולדות הבקורת ההסטורית, עשה אותה בסיס לחלוקת ההסטוריה חלוקה מהותית 1907, *Jean Bodin, Methodus ad facilem historiarum cognitionem* V, Strassburg 108 sq., 120; cf. A. Klempt, *Die Säkularisierung der universalhistorischen Auffassung*, Göttingen 1960, 67 sq.).

היחס הדיאלקטי בין השפעות לפולמוס

על מגמתם הכללית של רוב הווכחים בשלהי יח"ב אמרנו שלבדודם ולנכורם של היהודים הביאו. בעוד שבראשית יח"ב היו יהודים בעיני הנוצרים רק אנאכרוניסמוס דתי, נהפכו בעיניהם של רוב הנוצרים בעצומם של יח"ב לדת מסוגרת, סודית, שטנית והרסנית. תהליך זה הקביל לבדודם של היהודים ולמגמת נישולם מכל פונקציה חברתית אינטגרלית במסגרת החברה הנוצרית. וכל זאת למרות העובדה, ולפעמים אפילו בעטייה ממך, שאגב פולמוס וגם מחוצה לו נוצר מגע אינטלקטואלי הדוק למדי בין היהדות לעולם הנוצרי בעצומם של יח"ב, מגע שבימי הביניים המוקדמים מטבע הדברים כמעט ולא היה קיים. אשר לפולמוס הדתי, היהודי והנוצרי כאחת, שתי עובדות יסודיות מציינות אותו לעומת הפולמוס שבראשית יח"ב—מלבד גדילתו הכמותית: שכלונו של הפולמוס, והעובדה שהווכח מבוסס על הכרת ספרותו של הצד שכנגד ונעזר בנמוקים הלכתיים ממנה. דוגמאות מן הספרות הנוצרית כבר הבאנו, ואשר לספרות היהודית אין ספק שספר מלחמות השם של יעקב בן ראובן היה הנתוח הקריטי השלם הראשון של מקורות הנצרות—אימננטי ביי"א פרקיו הראשונים של הספר ופילוסופי בפרקו האחרון. באשר למגע הרוחני מחוץ לסטואציה הפולמית, רבו בשנים האחרונות ההוכחות על השפעות הדדיות או על תנועות מקבילות אצל יהודי יח"ב וסביבתם הנוצרית; אולם מגע אינטלקטואלי זה—שתחילתו בערך במאה הי"ב—אין פרושו העצמת ההבנה ההדדית. ככל שגדל הדמיון שבין דפוסי המחשבה ביהדות ובתיאולוגיה הנוצרית, כך גדל הפער הסובייקטיבי שביניהם. אם רואים אנו במציאותם של מושגים משותפים הוכחה לקיומה של שפה משותפת, הרי ששימשה שפה משותפת זו את שני הצדדים כדי לנסח בה הגדים נוגדים. משום כך מוצא אני שההבדלה החמורה בין "השפעות" ו"הקבלות" מכאן ובין הסיטואציה הפולמית מאידך היא מכנית בתכלית ואינה משקפת את המציאות הדיאלקטית, שבה לא היתה השפעה הדדית וקליטה בלי אימפליקאציות פולמיות ולהיפך, לא היה קיים ווכוח שלא הביא להשפעות מהותיות, כלומר לקליטתן ולהפנמתן של בעיות ונקודות ראות זרות מתוך הצורך לענות לאפיקורס. "לאלה דחית בקנה, לבו מה אתה משיב?" שאלו תלמידיו של ר' שמלאי אחרי שענה מה שענה למינים. דוגמא מאלפת לתלות ההדדית שבין קליטה לווכוח יכולה לשמש משנתו ההסטוריוסופית של אברהם בר חייא. בידוע שהראב"ה קלט את תורת התקופות האסכטולוגית בנוסח אוגוסטין, דהיינו את המשוואה האליגורית ימי בראשית = תקופות גיל הפרט = תקופות ההסטוריה האנושית. ממנו נטלו טופוס נוצרי פופולארי זה הרמב"ן ואברבנאל בפרוש התורה שלהם⁶⁴. ולא רק את הרעיון הזה קלט ועיבד, אלא גם את תורת החטא הקדמון בצורתה הפרידיסטינית החמורה אצל אוגוסטין קלט⁶⁵, וכמדומני שגם מושג הזמן הסובייקטיבי של הראב"ה, שהרבה תהו על

64 אברהם בר חייא, ספר מגילת המגלה (בהוצ': פוננסקי), ברלין 1924, עמ' 39 ואילך; הרמב"ן, פרוש התורה לבראשית ב', ג'; יצחק אברבנאל, פרוש התורה, וורשה 1862, 14; והשווה י. גוטמן, בהקדמה לספר מגילת המגלה כמו גם בספרו הפילוסופיה של היהדות, ירושלים תשי"א, 109. על הקשר הדיאלקטי בין קליטה לווכוח אצל הראב"ה ואצל יהודה הלוי כבר עמד י. בער, Eine jüdische Messiasprophetie auf das Jahr 1186 und der erste Kreuzzug, MGWJ 113 sqq., 120 n.1 (1926), 70; ועי' תולדות היהודים בספרד הנוצרית עמ' 39 ואילך. דוגמא מאלפת אחרת לקשר דיאלקטי זה בפרושו של רש"י לישעיהו נ"ג, מביא ח. ה. בן-ששון, פרקים בתולדות היהודים בימי-הביניים, ת"א 1962, 258.

65 למקוריותו של מושג הזמן אצל הראב"ה טוען מ. וכסמן, המחשבה הפילוסופית והדתית של

מוצאו, מקביל למושגו המפורסם של אוגוסטין (הגם שנרמז אצל אריסטו). ברהיאי נזקק למושג זה כדי לבסס את הוכחת סופיותו של הזמן והיותו תלוי־יחס במחשבה הכוללת אותו. היתה זו גם באירופה הנוצרית תקופת תחייתה של ההסטוריוסופיה הספקולאטיבית. מכל מקום, אגב קליטה לא רק עמד הרב"ח על מקורם היהודי של כמה דפוסי מחשבה נוצרים אלא גם השתמש ברעיונות שלקח מן התיאולוגיה הנוצרית כנגד כוונתם המקורית, כנגד הנצרות. את תורת החטא הקדמון שינה להיותה תקיפה לגבי אוה"ע בלבד, ואת תורת התקופות הביא כהוכחה לטעותה של הכריסטולוגיה. ולא היתה זו טכניקה וכוונת בלבד, מעין אותה *eversio* שהשתמשו בה אבות הכנסיה להפרכת הגנוסים והמניכיאיות. הקליטה קליטה ממש היתה, ודווקא לכן וכוונת. ואולי ניכרת היא גם במושג הענין האלהי של יהודה הלוי שכבר הזכרנוהו. שכן כנגוד לתפיסה הנוצרית על המשיח כבן אלהים וכ־*logos*, אותה הציג יהודה הלוי אגב הזכרת מושג הענין האלהי בפעם הראשונה בספרו, מעמיד הוא את הבנת הענין האלהי בישראל שיכולה היא לחול על כולם שכן כולם "בני אלהים" הם.⁶⁶ מכאן שגם מושג הענין האלהי קשור בידועין בווכוח על הנצרות, כהפוכו של המושג הנוצרי.

אשר לשינוי שבתודעה העצמית ובתודעת דמותו של הצד שכנגד, שבא בעקבות חידוש הווכוח, תולדות הווכוח הדתי בעצומם ובסופם של י"ב כולם עדים לו. יעקב כ"ץ עקב לאחרונה אחרי התפתחותו של מושג הסובלנות ביהדות י"ב עד ר' מנחם המאירי, דהיינו היחס לנוצרים למעשה ולהלכה, והדגיש את חשיבותם של הגורמים הבלתי־אימננטים בהתפתחות זו. בעיקר הדגיש כץ את חשיבות הווכוח על התלמוד במאה ה"ג שבעקבותיו נתגבשה הכרת הנצרות כדת שאינה בחינת עבודה זרה.⁶⁷ אכן, התפתחות דומה לקראת מושג הדת הטבעית עבר גם הפולמוס היהודי בספרד מיהודה הלוי ועד אלבו. בחלקו נשאר הטיעון האפולוגטי טעון כלפי חוץ בלבד, כגון המעטת חשיבותה העקרונית של האמונה במשיח, ובחלקו הופנם. בכונתי היה להוכיח שגם בפולמוס הנוצרי גרם ווכוח התלמוד לשינוי דמותה של היהדות בתודעתם של אחדים מנושאי. ולא להרחבת הסובלנות הביא אלא להיפך, מהיותו אגרסיבי ברובו ולא אפולוגטי כפולמוס יהודי, ערער את דמות היהדות הישנה ושם אחרת במקומה, וערער את עקרון סובלנות היחסית של הכנסיה כפי שנוסח בראשית י"ב. וכבר היטיב ריימונדוס מרטיני להבין, שדווקא התעצמות הקרבה הפיזית והרוחנית שבין התרבויות דרשה את החרפתו של הפולמוס — אם אמנם לזאת התכוון בהסברתו את נחיצות חבורו משום "שאין מאוייבי הנצרות הקרוב יותר ושנוכל להתעלם ממנו פחות מן היהודים".⁶⁸

אברהם ב"ר חייא הנשיא, ספר היובל לה. א. וולפסון, ירושלים 1965, קמ"ג ואילך; על תורת הזמן האוגוסטינית ראה G. Ladner, *The Idea of Reform*, New-York² 1967, 203 sqq. על גלגולים של מושג הזמן בסוף הזמן העתיק מתוך פולמוס עם אריסטו ראה לאחרונה ש. סמבורסקי, מושג הזמן באסכולה הניאופלטונית המאוחרת; דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים ב', 8 ירושלים תשכ"ו.

66 יהודה הלוי, הכוזרי מאמר א', ד' (בהוצ' צפרוני, מחברות לספרות), עמ' 13; וכנגד זה א', צ"ה (עמ' 47): בעוד שלנוצרים הגואל הוא בן האלהים "נאמין בו ובשכנו בתוך בני ישראל לכבוד להם כאשר היה הענין האלהי נדבק בהם", מראה החבר את הדבקותו של הענין האלהי ביחידים מאז אדה"ר "וכבר נקרא אצלנו בן אלהים וכל הדומה לו מזרעו — בני אלהים", ויש לשים לב להקבלה בשני הקטעים שכמדומני מגמה פולמית לה. למוצא המונח ר' י. גוטמן, שם 386 הע' 353 א'; ושם ביבליוגרפיה. 67 י. כ"ץ, בין יהודים לגויים, 35 ואילך, 109 ואילך.

68 Pugio Fidei, Proem. p. 2: Nullus autem inimicus Christianae fidei magis fit familiaris, magisque nobis inevitabilis, quam Judaeus