



הפולמוס היהודי-הנוצרי והפרשנות היהודית למקרא בצרפת במאה י"ב (לפרשת זיקתו של ר"י קרא אל הפולמוס)

Author(s): אברהם גרוסמן

Reviewed work(s):

Source: *Zion* / ציון, Vol. 1 (תשמ"ו), pp. 29-60

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

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/70039503>

Accessed: 05/12/2011 14:12

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>

הפולמוס היהודי-הנוצרי והפרשנות היהודית למקרא בצרפת במאה הי"ב* (לפרשת זיקתו של ר"י קרא אל הפולמוס)

מאת אברהם גרוסמן

א

התפתחותה של פרשנות המקרא היהודית בצרפת הצפונית בסוף המאה הי"א ובמאה הי"ב – שבמרכזה עמדו רש"י, ר' יוסף קרא, רשב"ם, ר' יוסף בכור שור ור' אליעזר מבוז'נסקי – משכה את תשומת לבם של החוקרים מראשית ימיה של חכמת ישראל, ועדיין לא נס ליחה: בדור האחרון זכינו לכמה מחקרים חשובים שיוחדו לנושא זה. בעוד שהחוקרים הראשונים העמידו במרכז חקירתם את גילוייהם של אותם פירושים, את זיהוי בעליהם ואת אפיון השיטה של כותביהם, באו האחרונים והתמקדו גם בשאלת הגורמים ההיסטוריים שהולידו את השיטה החדשה, וכן בחיפוש המניעים הגלויים והנסתרים של הכותבים¹.

★ הצוטטים מדברי ר"י קרא הובאו על פי המהדורות הבאות: נביאים ראשונים – פירושי רבי יוסף קרא לנביאים ראשונים, מהדורת ש' עפנשטיין, ירושלים תשל"ג. ישעיהו ותרי עשר – מקראות גדולות, לובלין תרנ"ז-תרנ"ט [ד"צ: ירושלים תשל"ה]; ירמיהו – מהדורת א"ל שלוסברג, וירסייליס תרמ"א; מיכה ואיכה – מהדורת ח"א גד, נספח לפירוש על התורה לר"י בכור שור, ג, בני ברק תש"ט. כאשר נעשה שימוש במהדורות אחרות צוין הדבר במפורש.

1 סקירה מקפת על כיווני המחקר של פרשנות ימי הביניים בצפון צרפת פורסמה לאחרונה על ידי שרה יפת, 'כווני מחקר והלכי רוח בחקר פרשנות ימי הביניים בצפון צרפת', ידיעון האיגוד העולמי למדעי היהדות, כה (קיץ תשמ"ה), עמ' 3-18. דיון מקיף וחשוב על התפתחות העיון במקרא לענפיו השונים בספרות ישראל בימי הביניים (עד המאה הי"ב) מצויה אצל: S. W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, VI, New York 1958, ch. 29, pp. 235 ff. ביבליוגרפית. אציין כאן לספרות עיקרית בלבד, הקשורה במישורין בנושא מחקרנו: י' רוזנטאל, 'הפולמוס האנטי-נוצרי ברש"י על התנ"ך', מחקרים ומקורות, א, ירושלים תשכ"ז, עמ' 101-116; הנ"ל, 'Anti-Christian Polemic in Bible Commentaries', *JJS*, XI (1960), pp. 115-135; 'א' טויטו, 'שיטתו הפרשנית של רשב"ם על רקע המציאות ההיסטורית של זמנו', עיונים בספרות חז"ל, במקרא ובתולדות ישראל – ספר יובל מוקדש לע"צ מלמד, ירושלים תשמ"ב, עמ' 48-74; שרה קמין, 'הפולמוס נגד האליגוריה בדבריו של ר' יוסף בכור שור', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ג, ג (תשמ"ד), עמ' 367-392; הנ"ל, 'פירוש רש"י על שיר השירים והוויכוח היהודי-נוצרי', שנתון למקרא ולחקר המזרח הקדמון, ז-ח (תשמ"ג-תשמ"ד), עמ' 218-248; ע' פונקשטיין, 'התמורות בוויכוח הדת שבין יהודים לנוצרים במאה ה'12', ציון, לג (תשכ"ח), עמ' 125-144; B. Blumenkranz, *Juifs et chrétiens dans le monde occidental, 430-1096*, Paris.

בפרשנות המקרא היהודית בצרפת חלו שתי התפתחויות עיקריות: (א) עליית 'הפאטאומית' של שיטה חדשה, שהעמידה לה כמטרה את החתירה אחר פרשנות המקרא על דרך הפשט, בסוף המאה הי"א ובראשית המאה הי"ב.² (ב) שקיעתה הפאטאומית של שיטה פרשנית זו בסוף המאה הי"ב. התפתחויות אלה הביאו את החוקרים לחפש אחר הגורמים והמניעים לכך. הנחת היסוד שלהם היתה, כי כל התפתחות תרבותית מעין זו איננה מקרית, והיא נובעת מצורך ממשי כלשהו.

בחיפוש אחר מניעים אלה תופסת מקום מרכזי שאלת ההזדקקות של אותם מפרשי מקרא אל הסביבה הנוצרית. בעצם הטיפול בשאלה זו יש משום שינוי מהותי מן הדעה שהיתה מקובלת ככלל על החוקרים בעבר. הם ראו את יהודי גרמניה וצרפת הצפונית במאה הי"א ובמאה הי"ב – שלא כאחיהם בארצות האסלאם – כסגורים מפני השפעה תרבותית חיצונית וכמנותקים ממנה. את השיטה החדשה של פרשנות המקרא על דרך הפשט הם תיארו כפרי התפתחות תרבותית יהודית פנימית. אפילו חוקרים מובהקים כש' פוזננסקי וכד' רוזין החזיקו בדעה זו.³

לעומתם סוברים האחרונים, שיש זיקה ברורה בין פרשנות זו ובין הריניסאנס התרבותי של המאה הי"ב מחד גיסא,⁴ ובין הפרשנות לבין הפולמוס היהודי-הנוצרי מאידך גיסא. הרמזים הברורים והנסתרים שבדברי המפרשים הללו אל הפרשנות הכריסטולוגית למקרא, וההשפעה של פירושיהם על הפרשנות הנוצרית של אסכולת סן-ויקטור (Saint Victor),⁵ היה בהם כדי לחזק ולאשש סברה זו. במסגרת דיונים אלה נבדקה – ובאופן חלקי בלבד – שאלת זיקתם של ארבעה מפרשים אל הפולמוס היהודי-הנוצרי, והם: רש"י, רשב"ם, ר"י בכור שור ור"א מבז'נסקי.⁶

עניין מיוחד יש בדיונו החשוב של א' טויטו בפרשנותו של הרשב"ם. לדעתו, לא זו בלבד שיש זיקה הדוקה בין המציאות התרבותית של הסביבה הנוצרית והוויכוח

1960. לספרות נוספת על הוויכוח היהודי-הנוצרי ככלל ראה: D.J. Lasker, *Jewish Philosophical Polemics against Christianity in the Middle Ages*, New York 1977

2 לדעת, אספקט מרכזי אחד שבה: הטיפול הפילולוגי המשולב בפרשנות זו, מצוי כבר באמצע המאה הי"א. ראה להלן בסוף המאמר, ובהערה 72.

3 ראה סיכום דעותיהם ודעות של אחרים בעניין זה במאמרו של טויטו (לעיל, הערה 1), עמ' 48–50.

4 ספרות ענפה נכתבה על התחייה התרבותית באירופה של המאה הי"ב. אסתפק כאן בציון שניים מן המחקרים הקלאסיים: S.H. Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century*, New York 1976⁶; D. Knowles, *The Evolution of Medieval Thought*, London 1970⁵.

5 על פרשנות זו ראה: B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle-Ages*, New edition, Oxford 1983, Chap. III–IV, ושם גם התייחסות לשאלת זיקתם של אנשי אסכולה זו אל הפרשנות היהודית הצרפתית למקרא. על כך ראה גם: ח' מרחביה, התלמוד בראי הנצרות, ירושלים תשל"א, עמ' 153–166; A. Grabois, 'The Hebraica Veritas and Jewish-Christian Intellectual Relations in the Twelfth Century', *Speculum*, L (1975), pp. 613–634

6 ראה במחקריהם של רוזנטאל, טויטו וקמין, הנזכרים לעיל, בהערה 1: בדבריו של פוזננסקי, להלן, הערה 65; וכן: י' בער, 'רש"י והמציאות ההיסטורית של זמנו', תרביץ, כ (תש"י), עמ' 320–332.

היהודי-הנוצרי ובין פירושו של הרשב"ם, אלא שפירושו עומד כולו תחת הרושם העמוק של קשר זה: 'פירושו של רשב"ם לתורה הן בעצם פשטותו והן בתפיסותיו הפרשניות הכלליות הוא ביטוי להשתלבותו של רבנו ברוך התקופה ופרי התגייסותו להגנה על בני עמו בוויכוחם נגד הנוצרים'⁷. אכן, לפי תפיסה בסיסית זו הציע טויטו לראות את היסודות השונים המאפיינים את שיטתו של הרשב"ם כמעוגנים בזיקה אל הסביבה הנוצרית. ייתכן שיהיו חוקרים שלא יהיו נכונים לקבל מסקנה קיצונית זו. אף שבכמה עניינים אפשר שיש הפרזה מסוימת בהצעותיו, נראה לי כי בעיקרו של דבר הצדק עמו, וכי אין להבין תופעה תרבותית חדשה זו של הפרשנות על דרך הפשט בלא הקשר ההדוק אל הריניסאנס התרבותי של המאה הי"ב ואל הפרשנות הכריסטולוגית. לתפיסה זו ניתן להביא סיוע חשוב ממקום אחר: פרשנותו של ר' יוסף קרא למקרא.

ר"י קרא היה מבוגר מן הרשב"ם, ופעולתו הספרותית קודמת לו במעט⁸. למעשה, יש לראותו כחכם הראשון שבחר בהליכה בשיטה הפרשנית החדשה, שהגיעה לשיאה כעבור זמן קצר בפעולת חברו, הרשב"ם. מבחינות הרבה נמנה ר"י קרא עם מעצבי דרכה של פרשנות המקרא על דרך הפשט. יתר על כן, העובדה שפירושו למקרא רבים יותר מאלה של הרשב"ם מבחינה כמותית, ועיקרם לספרי נביאים ראשונים ונביאים אחרונים, מסייעת לבדיקת הקשר בינם ובין הפרשנות הכריסטולוגית. בספרים אלה רבים יותר

7 טויטו (לעיל, הערה 1), עמ' 73.

8 על ר"י קרא ופעולתו הספרותית ראה: ש"א פוזנסקי, מבוא על חכמי צרפת מפרשי המקרא, ירושלים תשכ"ה², עמ' XXXIX-XXIII; א"א אורבך, ערוגת הבושם, ד, ירושלים תשכ"ג, עמ' 13-23; M.M. Ahrend, *Le Commentaire sur Job de Rabbi Yoséph Qará*, Hildesheim, 1978, ושם בעמ' 177-179 ביבליוגרפיה מפורטת נוספת. בידי מצוי עתה חומר רב שטרם פורסם מפירושו לפיטו. יש בו כדי להדגיש ביתר שאת את מעמדו, כאחת הדמויות המרכזיות שפעלו בקהילות צרפת בראשית המאה הי"ב. העובדה שר"י קרא תיקן את אחד מפירושו למקרא, פירוש שהיה כבר בכתובים, לפי השגתו של ר' יצחק בר' אשר הלוי (ריב"א הראשון), מעידה על קדמות מפעלו הספרותי: 'ופת' זה עיקר, וכך שמעתי מפי ר' יצחק בר' אשר, ובראשון שגיתי... (ישעיהו סג יט). ר"י קרא יכול היה להיפגש עם ריב"א עוד לפני שנת תתנ"ו, כאשר הוא שהה בשיבות גרמניה. אך קשה להניח שכבר באותה תקופה היו לו פירושים כתובים למקרא, אף שאין לשלול אפשרות זו לחלוטין. מסתבר יותר, שהכוונה היא למפגש שהיה בין שניהם בבית מדרשו של רש"י, ועוד בחייו של רש"י. ידיעה ברורה למדי על ביקורו של ריב"א בשיבת רש"י בטרומיש מצויה בין השאר בתשובת מהרש"ל, סימן כט, אך אין כאן מקום להאריך בזאת. קשה להניח שר"י קרא בא לשפירא אחרי מות רש"י ושם שמע מריב"א. את ההוכחה הנ"ל אין לדחות בטענה, כי הפירוש הנ"ל של ריב"א לפסוק בישעיהו הוא הוספה מאוחרת שנכתבה כהשלמה לפירושו של ר"י קרא על ידי אחד מתלמידיו שערך את דבריו. בפירושו של ר"י קרא ליחזקאל כ' י, נאמר שם: 'וכן שמעתי מר' יצחק בר' אשר הלוי וכן עיקר'. אך בכתב יד קירכהיים הנוסח הוא: 'וכן שמע מורנו ר' יוסף בר שמעון מפי ר' יצחק בר' אשר הלוי' (M. Littmann, *Josef ben Simeon Kara als*) (*Schriftenklärer*, Breslau 1887, p. 26). שם אביו של ר"י קרא היה שמעון, וברור איפוא כי הדברים מתייחסים אליו, והוא ששמע מפי ריב"א. לעובדה זו, שבבית מדרשו של רש"י נתכנסו יחדיו שני חכמים אלה עם חכמים גדולים אחרים המוכרים לנו, ואשר בידיהם היו מסורות פרשניות והלכתיות ממרכזים שונים של התפוצה היהודית, יש חשיבות רבה, אך אין להאריך כאן בזאת.

ניסיונותיהם של מפרשי מקרא נוצריים במאות ה'א-ה'ב למצוא להם להם רמזים לעיקרי אמונתם. מספרם של רמזים אלה קטן בכתובי התורה, שהם עיקר פירושי הרשב"ם למקרא המצויים לפנינו.

למורשת התרבותית והספרותית של ר"י קרא יש ערך מיוחד. הוא נתייחד בכך שהוא ינק מן המורשה התרבותית של ארבעה מרכזים יהודיים שונים וחשובים באותם ימים: פרובאנס, גרמניה, איטליה וצרפת. את מורשת פרובאנס קיבל מדודו, ר' מנחם בן חלבו, שאצלו למד שנים הרבה (כל ימי לימדני ר' מנחם ב"ר חלבו אחי אבא) – פירושו לשמואל ב כג ה). בגרמניה שהה שנים מספר, והוא מרבה להביא את המסורות של חכמיה. בוורמייזא פגש בר' קלונימוס בן שבתי איש רומי ולמד לפניו זמן ניכר. במקומות שונים הביא ר"י קרא מתורתם של חכמי איטליה, שאותה קיבל, כדבריו, מר' קלונימוס. מאוחר יותר עבר לטרויש ובה קיבל מרש"י. רש"י עצמו, וחכמים אחרים שהסתופפו בצלו, ינקו הרבה מן המורשה הפרובאנסאלית (כולל מסורות ספרדיות יהודיות חשובות שהיו בה בתחום הדקדוק והלשון) באמצעות ר"י קרא. הוא אף הגדול שבין מפרשי הפיוט בצרפת והראשון שהציע פירוש שיטתי וכולל לפיוטים. פירושים אלא הונחו ביסודם של פירושים רבים אחרים לפיוט, תחום שתפס מקום מרכזי בעבודת הקודש בכללותה.

בשל גורמים אלה יש ערך מיוחד לבדיקת הפולמוס עם הסביבה הנוכרית הטמון ביצירתו. העובדה שעד עתה לא נבדקה שאלת זיקתו של ר"י קרא אל הפרשנות הכריסטולוגית איננה נובעת ממיעוט החומר. בפירושי המקרא של ר"י קרא יש יציאה נגד פירושים כריסטולוגיים יותר מאשר בפירושיהם של רש"י ורשב"ם. אם בוחנים אנו את חלקו בפולמוס האנטי-נוצרי גם לפי פירושי הפיוטים שלו, מתברר כי יש לראותו כאחד מראשי המדברים בנושא זה בראשית המאה ה'ב, ואולי אף כמי שעמד בראש המחנה באותה עת. אין זה מקרה, שבספר יוסף המקנא, שחובר במאה ה'ג והמשמש כאחד מן החיבורים הראשונים הכוללים של המחנה היהודי בפולמוס עם הנצרות, מובאות תשובותיו של ר"י קרא לטענות הנוצרים כדוגמה וכמופת לדרך שבה יש ללכת. ההימנעות מן העיסוק בפולמוסו של ר"י קרא עם הנצרות מקורה בדרך: בעוד שדברי הפולמוס של רשב"ם ובכור שור מצויים בכתביהם לעתים במפורש ולעתים ברמז, הסתיר ר"י קרא את מטרתו הפולמוסית ואת מניעיו, ולא תמיד קל לגלותם.

השפעת הפולמוס על פרשנותו של ר"י קרא ניכרת בפירושיהם של כתובים בודדים, בביאור מהותם וזמנם של יעודי הנחמה, וכן בעניינים אידיאיים, כולל הדיון במשמעות הגלות ושעבוד מלכויות, יחסם של ישראל לאומות העולם וערכן של המצוות. כמו כן ניתן לגלות, באופן פאראדוקסאלי כלשהו, גם בנכונות לסטות מן הדרך העקרונית של פירוש על פי הפשט ולהעדיף לעתים מדרשים 'רחוקים', כאשר יש בכך כדי לשרת את הפולמוס עם הנצרות. תופעה זו מצויה גם בפרשנותו של הרשב"ם, כפי שנראה להלן. הזיקה ההדוקה לפולמוס מצאה את ביטוייה גם בדרך הבעתו ובסגנון כתיבתו של ר"י קרא: יציאה חריפה כנגד חכמי ישראל שלא היו לדעתו ערים דיים לסכנת טענות המחנה הנוצרי, איבה עזה כלפי הנצרות ושילובן של בקשות לגאולה בימיו.

עמדתו המרכזית והשפעתו הרבה בראשית המאה ה'ב נותנים משקל יתר לדעותיו.

כדי לגלות את דברי הפולמוס שלו עלינו לקרוא בין השיטין של דבריו ולהיזקק אף לטענות המחנה הנגדי, הנוצרי, ולפירושיהם הכריסטולוגיים. קושי נוסף בחקירת חלקו של ר"י קרא בפולמוס זה הוא מצב המקורות. רוב פירושו של ר"י קרא למקרא לא נשתמר במקורם. חלקם לא נוסח סופית על ידו אלא על ידי תלמידיו, ובאחרים יש השלמות או השמטות, וכבר העיר על כך בשעתו פוזננסקי⁹. פירושים הנמצאים עדיין בכתבי יד יש בהם כדי לאשש את קביעתו, ואף ליתן לה משנה תוקף.

עניין מיוחד לנושא דיוננו יש בהשמטות. מסתבר כי התקפות מפורשות שלו כנגד הנצרות, או כאלה שהיה בהם רמז ברור לכך, הושמטו. ככל הנראה, נעשה הדבר מחשש לתגובה נוצרית ולפעולתם של צנזורים למיניהם¹⁰. חשיבות גדולה במיוחד יש לפירושו לישעיהו לג יג-יד, שאיננו בפירושים הנדפסים, אך נשתמר בכתב יד וינה 23, שנכתב במאה ה"ג או ה"ד. על הכתוב 'שמעו רחוקים... פחדו בציון חטאים אחזה רעדה חנפים מי יגור לנו אש אוכלה', כותב ר"י קרא:

'שמעו רחוקים' – הרחוקים מכאן לא יכירום אלא בשמועה והקרובים גבורתי ידעו בראייה. כל מניין שנ' בו חנופה אינו אלא במקרא, המהפכין ובודים פסוקיו למינות, וזה אב לכולם. 'אחזה רעדה חנפים' – וכן מירושלים יצאה חנופה לכל הארצות מיני ישר' שהחלי' [=שהחליפו] התורה מהם למדו מיני האומות וזהו טעותם של ישר¹¹, ובהם אנו נידונין לכם לישראל. 'מי יגור' – וזהו הראוי לגור...¹².

9 מבוא על חכמי צרפת (לעיל, בראש ההערה הקודמת), עמ' XXXI–XXIV. פוזננסקי דן שם בפירוט בעדויות השונות, הנרמזות בפירושים עצמם, על מעשי עורכים מתלמידיו של ר"י קרא. הספק קיים גם ביחס לפירושי ישעיהו, שמהם הגיעו אלינו שתי נוסחאות אשר ביניהן הבדלים רבים: מהדורת מקראות גדולות, לובלין תרנ"ז–תרנ"ט (על פי כתב יד משנת 1268: פוזננסקי, שם, עמ' XXVI), וכתב יד קירכהיים. דוגמאות ממנו הביא ליטמן (לעיל, בהערה הקודמת), עמ' 26–32. דפוס לובלין נראה לכאורה קרוב יותר אל המקור. הוכחות שונות לכך הביא פוזננסקי, שם. אך ברור, כי שניהם לא הגיעו אלינו בנוסח המקורי שיצא מתחת ידיו של ר"י קרא. בין השאר מעיד על כך גם כתב היד החשוב וינה 23, שבו פירושים נוספים או שונים במקצת על שמו של ר"י קרא. ראה על כך להלן, הערה 12. גדול יותר הספק לגבי הפירוש לספר יחזקאל. ברור שהוא נכתב על ידי תלמידו של ר"י קרא, המעיר מספר פעמים על דברי מורו. למרות שגם פירוש זה מבוסס על פירושו של ר"י קרא, לא הסתמכנו עליו בדיוננו כאן.

10 גורל דומה פקד את פירושו לפיוטים, שבהם שובצו לעתים התקפות קשות כנגד הנצרות. דוגמאות לכך הבאתי במאמרי: 'פולמוס אנטי נוצרי בפירושו של ר' יוסף קרא לפיוט ולמקרא', דברי הקונגרס העולמי התשיעי למדעי היהדות, [בדפוס].

11 קריאה זו ברורה בכתב היד, ואין אפשרות להציע את האות ר במקום האות ו, דהיינו: 'טעותם של ישראל'. זאת בשל שתי סיבות: הכתיב של שתי אותיות אלה בכתב יד זה שונה וקשה להחליף ביניהן. שנית, ליד האות ו, קרוב לאמצעה, יש מעין פסיק, סימן הרווח לרוב באותו כתב יד כציון להפסקה ולהפרדה. אילו היה זה קיצור לתיבת 'ישראל' היה סימן זה צריך לבוא בראש האות ולא באמצעה. גרש כציון לקיצור מלה מובא באותו כתב יד בראשי האותיות.

12 כתב יד וינה (רשימת שוורץ), מס' 23, דף 168 ע"ב, לישעיהו לג יג-יד (הובא בשינויים קלים על ידי א' קריסטאנפולר, ספר היובל לש' קרויס, ירושלים תרצ"ז, עמ' 114). לדעת שוורץ, כתב היד הוא מן המאה ה"ג או ה"ד. לדעת קריסטאנפולר – מן המאה ה"ג. בהסתמך על התצלום לבדו (המכון

עובדה חשובה לנושא דיוננו טמונה כאן. אך נבדוק תחילה את משמעות דבריו. 'כל מניין' פירושו: 'כל מינין', דהיינו: מינים, כופרים. ר"י קרא התבסס כאן על דברי המדרש בבראשית רבה: 'אמר ר' יונתן כל חנופה שנאמר במקרא במינים הכתוב מדבר, ובניין אב שבכולם: פחדו בציון חטאים אחזה חרדה חניפים, בישראל ובאומות העולם'¹³. פירוש זה מעיד בבירור עד כמה גדול היה משקלו של הפולמוס עם הנוצרים שהתבסס על הפרשנות של כתובי המקרא ('אינו אלא במקרא'). המקרא הוא שהמשיך לעמוד במרכז הפולמוס היהודי-הנוצרי במאה ה"ב, על אף התמורות שחלו בפולמוס זה באותה תקופה¹⁴. אין בעובדה זו כדי להתמיה. שתי האמונות, היהודית והנוצרית, התבססו על כתבי הקודש. הפירוש הנכון של הכתובים במקרא היה איפוא בעל סמכות עליונה ומחייבת. אין צריך לומר, כי אין שום רמז ממש בכתובים שם לדרישת התיבה 'חנופה' כמתייחסת דווקא לפרשנות כתובים במקרא ולפולמוס עליהם, כפי שהציע ר"י קרא. המציאות ההיסטורית של זמנו והעמדת המקרא במרכז הפולמוס, היא שדחפה אותו לפרש כך את הכתובים. הניסוח הכפול 'מהפכין ובודים פסוקי למינות' אף הוא מכונן והולם את הידוע לנו על ניסיונם של פרשנים נוצרים למצוא רמזים לעיקרי אמונתם במקרא בדרכים שונות ומגוונות, לעתים קרובות בדרך מלאכותית¹⁵. זאת ההתקפה המפורשת היחידה המוכרת לנו על הנצרות בפירושי המקרא של ר"י קרא. בפירושי הפיוטים מצויות רבות אחרות,

לתצלומי כתבי היד העבריים שליד בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים, מס' 1299), קשה לקבוע בכך מסמרות.

הלשון 'ובהם אנו נידונין לכם לישראל' איננה ברורה די צורכה. אפשר שנתכוון לטענת הנוצרים, שעל פי הדרשות המוטעות שלהם בפירושי המקרא קובלים ומתקיפים הם את ישראל, ואפשר שנתכוון דווקא לתגובת המחנה היהודי, אלא שהאות ל בתיבת 'לישראל' קשה להולמה על פי הצעה זו, ועדיין ספק אם אכן זה הוא הנוסח הנכון.

13 מהדורת תיאודור-אלבק, מח' עמ' 480. וראה קריסטיאנופולר, שם, עמ' 114, הערה 2.

14 בתמורות אלה דן ע' פונקנשטיין במאמר הנזכר לעיל, הערה 1.

15 העדות הטובה ביותר לכך מצויה בוויכוחים הנזכרים בשלושה ספרי פולמוס שנכתבו כהדרכה למתווכחים היהודים. הם מייצגים את נושאי הפולמוסים ואת אוירת הדיון במאות ה"ב-ה"ג: ספר יוסף המקנא, מהדורת י' רוזנטל, ירושלים תש"ל; ספר מלחמות השם לר' יעקב בן ראובן, מהדורת י' רוזנטל, ירושלים תשכ"ג; ספר נצחון ישן, מהדורת מ' ברויאר, ירושלים תשל"ח, ומהדורת ד' ברגר: *The Jewish-Christian Debate in the High Middle Ages*, Philadelphia 1979. דימיון רב קיים בין נושאי הוויכוח הנזכרים בספרים הללו, ולעתים קרובות גם בטענות שבפי המתווכחים משני הצדדים. זאת עדות רבת ערך על הרקע הריאלי שהיה לאותן טענות, גם אם במקרים שונים ברור כי הכותבים המאוחרים נטלו מדברי קודמיהם. ראה למשל במבוא של ברויאר, שם, עמ' 9-13; E.E. Urbach, 'Études sur la littérature polémique au moyen-âge', *REJ*, C (1935), pp. 49-77. לכמה נושאים של הפולמוס הדתי הזה יש מקבילות מעניינות בדברי הפולמוס של הרד"ק (ספר הברית, מהדורת א' תלמי, ירושלים תשל"ד), אך הן חורגות מן המסגרת הגיאוגרפית הנידונה כאן על ידינו. מקור חשוב אחר לתולדות הוויכוח במאה ה"ב הוא חיבורו של קריספין. ראה מה שכתב על כך ברגר: D. Berger, 'Gilbert Crispin, Alan of Lille and Jacob ben Reuben – A Study in the Transmission of Medieval Polemic', *Speculum*, XLIX (1974), pp. 34-47.

אך אין בכך כדי להתמיה. פירושי הפיוטים נתפסו מעצם טבעם על ידי חכמי ישראל כמי שמאפשרים למפרש להתבטא באופן חופשי יותר ולהביע את הגיגיו ודעותיו.

על מחיקות שמקורן בחשש מתגובה חריפה מדי של הסביבה או כמעשה של צנוור, יעיד פירוש נוסף של ר"י קרא, שנשתמר גם הוא בכתב יד וינה 23. על הכתוב: 'לא יהיה שם אריה ופריץ חיות בל יעלנה לא תמצא שם והלכו גאולים' (ישעיהו לה ט), כותב ר"י קרא, כי 'האריה' הוא סמל למלך בבל. 'פריץ חיות' פורש בביאורים הנדפסים על שם ר"י קרא כחזיר, מבלי לזהותו ולפרש את הסמליות שלו. בכתב יד וינה הנ"ל מובא במפורש על שמו של ר"י קרא: 'עשו חזיר מיער, אין לך פריץ בחיות כחזיר הבר, וגם ארי מסובכו הוא נבוכדנצר לא ימצא שם'¹⁶. ברור שאכן זיהוי זה של פריץ החיות עם עשו יצא גם הוא מתחת ידיו של ר"י קרא והיה בפירושו המקורי. מה טעם יזהה חיה אחת שבכתוב ולא את חברתה?! התיאור של חיה זו כגרועה שבכולן הולם גם הוא את התייחסותו של ר"י קרא אל עשו-אדם – סמל לנצרות בת זמנו, כגרועה שבכל אויבי ישראל שקמו להם מעולם. מוטיב זה חוזר לרוב גם בפירושי הפיוטים שלו.

נראה שבשל סיבה דומה הושמט פירושו של ר"י קרא לפרשת 'הנה ישכיל עבדי' (ישעיהו נג). מן הפירוש לפרק זה הגיע לידינו הפירוש לפסוקים א-ה, וסימונו: 'כלנו כצאן תעינו' – כך יאמרו האומות עכשיו, שחוקי הבל שמרנו ותורת שוא תפשונו'. מכאן עד סוף הפרק לא מצויה יותר בפירושו של ר"י קרא אף לא מלה אחת. קשה להעלות על הדעת שדווקא בנושא זה לא דן ר"י קרא כלל, ובמיוחד כאשר יש בו פסוקים קשים למדי הדורשים ביאור. קרוב ביותר, שיש כאן השמטה מכוונת, ומסתבר שהרקע שלה זהה: מאחר שפרשה זו שימשה אחד הנושאים המרכזיים בפולמוס עם הפרשנות הכריסטולוגית, שראתה בה נבואה על ישו¹⁷, סביר להניח שר"י קרא שילב בפירושו דברים קשים כנגד הנצרות, ולכן הושמטו הדברים או נמחקו.

אמנם, ברבים מדבריו של ר"י קרא אין ויכוח בעיקרי אמונה, ולעתים נראים הדברים כחסרי ערך, אך זו התמונה המתקבלת גם ממקורות אחרים העוסקים בפולמוס באותה עת. יש בכל אלה להראות עד כמה גדולים היו היקפו ועוצמתו של הפולמוס היהודי-הנוצרי כבר בסוף המאה הי"א ובראשית המאה הי"ב. מובן כי במסגרת זו אין אפשרות להיכנס לדיון מלא ומפורט בכל המקומות הרבים בפירושי למקרא שבהם טמונים דברי הפולמוס שלו, ובתוכם פירושים הבאים להוציא מן התפיסה הכריסטולוגית. השתדלתי לבחור בדוגמאות מגוונות ומאספקטים שונים של הוויכוח היהודי-הנוצרי באותה עת, כדי שיהא בכוון של דוגמאות מעטות אלה להצביע על רישומו העמוק של אותו פולמוס על מכלול יצירתו של ר"י קרא.

כדי להבין את הרקע לזיקה ההדוקה שבין הפרשנות היהודית למקרא ובין הפרשנות

16 כתב יד וינה 23, דף 169 ע"ב.

17 כך עולה מן המקום הנרחב שיוחד לנושא זה בשלושת ספרי הפולמוס הנזכרים לעיל, בהערה 15. על קדמותה של הפרשנות הכריסטולוגית לפרשה זו ראה: לוקאס ד יט. ראה גם: S.R. Driver and Ad. Neubauer, *The Fifty-Third Chapter of Isaiah according to Jewish Interpreters*, Oxford 1877

הכריסטולוגית, ראיתי להקדים תחילה דיון בשני מקורות, אחד משל רש"י ואחד משל ר"י קרא. יש בהם כדי לשמש אילוסטרציה לגודל חששם של היהודים מניסיונם של פרשנים נוצרים למצוא במקרא רמזים ואותות מברשים (פרפיגורציה) לבואו של ישו. ומכאן המגמה לנסות לסתום כל פתח, ולו הקל שבקלים, שניתן היה לנצלו לאותה תכלית בפרשנות הנוצרית.

הכתוב 'יתיצבו מלכי ארץ ורוזנים נוסדו יחד על ה' ועל משיחו' (תהלים ב ב) פורש על ידי חז"ל כמתייחס אל המשיח. בפירוש רש"י לספר תהלים המצוי בכתב יד, ואשר בו הוספות שונות שאינן בנוסחאות שהגיעו אלינו, נאמר כאן: 'רז"ל דרשו את הענין על מלך המשיח... ולתשובת המינים ראוי לפתרו על עצמו'¹⁸. רש"י – ואולי תלמיד שלו שהוסיף הגהות על פירוש רבו ופירש את כוונתו – סטה מפירוש המדרש, הנראה לו כקרוב יותר לאמת, ופירש את הדברים כמתייחסים אל דויד המלך ולא אל המשיח. זאת רק בשל החשש, כי הוא עלול לסייע לפרשנות הנוצרית, אשר כידוע ראתה במזמור זה נבואה על משיחם שלהם, בהסתמך על הכתוב: 'ה' אמר אלי בני אתה' (שם ז)¹⁹.

ובאשר לדוגמה מדברי ר"י קרא. בספר מלכים א (ז לג) מתואר הבסיס שעליו נשען הכיור בבית המקדש, בלשון: 'ומעשה האופנים כמעשה אופן המרכבה'. על כך כותב שם רש"י: 'תרגם יונתן: "כעובד גלגלי מרכבה"', אופן בתוך האופן שתי וערב, כמו שאמר ביחזקאל במרכבת גבוה'. כנגד פירוש זה של רש"י יצא ר"י קרא בהתקפה חריפה ביותר, למרות שלא הזכיר בה במפורש את שמו של רש"י:

וראיתי בפתרון התרגום של יונתן: 'כמעשה אופן המרכבה, כעובד גלגלי מרכבת יקרא', ופותרין: אופן בתוך אופן שתי וערב, כמו שאמור ביחזקאל במרכבת גבוה. והוא (=רש"י) [מעות] הישרה לכל שתורת אלוהיו בקרבו, ומהפך דברי אלקים חיים ומטעה כל ישראל אחריו בפתרונו. הראית מימך אדם שנתן לו המקום לשון לימודים לדעות[!] לעות את יעף דבר²⁰, שיאמר לכל דבר המתקשה להבין, רצונך לידע דבר זה הסתכל בחוקות השמים, כתבניתו אשר אתה מראה למעלה ברקיע כך תבניתו בארץ. והלא הוא ישיבהו: מי יעלה לנו השמימה ויראהו לנו? ואל תשיבהו: אם כדברך מפני מה תירגם יונתן 'כעובד גלגלי מרכבת יקרא'? אומר: יונתן לא ערך אלי מילים. ואף על פי כן, הרימותי ידי אל ה', שלא עלה במחשבתו ללמד לדורות דבר הנראה מתוך דבר שאינו נראה ולא נודע מקומו איו. ומהו פתרון כעובד גלגלי מרכבת יקרא? כמעשה מרכבת השרים, שביניין מלאכתן נישתנית ממלאכת העגלות העשויות לטעון משאות²¹.

18 כתב יד פירקוביץ מס' 15.

19 מעשי השליחים ד כה-כז. ראה גם: ספר יוסף המקנא (לעיל, הערה 15), עמ' 99–101, ובהערות רוזנטל, שם, וכן בספר נצחון ישן (לעיל, הערה 15), מהדורת ברגר, עמ' 84, ובהערות שם בעמ' 294.

20 על פי הכתוב בישעיהו נ ד. הערכה גדולה זו לרש"י ולפועלו היא מן הקדומות ביותר שהגיעו אלינו, ואולי הקדומה שבכולן. המעניין הוא, שר"י קרא פירש ביטוי זה בישעיהו שם בהוראה של אדם היודע לסייע במתן עצה טובה בעת פולמוס של יהודים עם גויים. ראה כאן להלן.

21 מלכים א ז לג, עמ' קכה.

מה הביא את ר"י קרא לצאת בהתקפה כה חריפה כנגד רבו רש"י ולתארו כמי שמעוות הישרה, בשעה שפשט דבריו של התרגום: 'מרכבת יקרא' אכן משמעו: המרכבה של גבוה שבחזון יחזקאל. ודאי שאין כל סיוע ממשי כנגד הבנתו של רש"י. ואף אם טעה רש"י בהבנת דברי התרגום, מדוע יש לתארו כמי שמטעה את כל ישראל אחריו? ברור שרק חשש של ממש מנזק כלשהו יכול היה להביא את ר"י קרא לדבריו הקשים כנגד רבו הנערץ, רש"י. ומהו אותו חשש? קרוב לוודאי, כי ר"י קרא חשש מניצול הסבר זה על ידי בעלי הפולמוס הנוצריים שלו, שניסו למצוא רמזים לצלב במקומות שונים בכתבי הקודש. דוגמה מובהקת לכך במובא בספר יוסף המקנא מפיו של ר' יוסף קרא. אם יטען מתפלמס נוצרי, כי יעקב אבינו השתמש בתנועת הצלב בברכו את בני יוסף, ככתוב: 'שָׁפַל אֶת יָדָיו', יש להשיבו: כי בשל כך הביע יוסף את התנגדותו לאותו מעשה, ושלח את ידיו לשנות תנועה זו של אביו²². ברור שלעניין המרכבה של גבוה היתה רגישות מיוחדת. היכולת להסתמך על מפרש מקרא יהודי בשיעור קומתו של רש"י יכולה היתה בוודאי לשמש כלי מלחמה ותעמולה מצוין בידי הנוצרים בפולמוס עם היהודים.

ב

נדון תחילה בפירושו של ר"י קרא לכמה מן הכתובים שהנוצרים ראו בהם נבואה מפורשת הבאה לבשר את הופעתו של ישו והמתייחסת אליו. בכמה מהם העדיף ר"י קרא להציע פירושים דחוקים, ואף דחה את הרעיון המשיחי הגלום בהם, ובלבד שיהיו רחוקים ככל האפשר מן הפרשנות הכריסטולוגית.

את עבד ה' שבנבואות ישעיהו הוא זיהה בחלק מן הכתובים עם עם ישראל, ובאחרים עם כורש, אך לא עם המשיח. ולא זו בלבד, אלא שהוא יצא במפורש נגד זיהוי זה. זאת למרות שרבו וחברו, רש"י, ומפרשים אחרים עשו כן:

'הן עבדי אתמך בו בחירי רצתה נפשי' – הוא כורש שאני עתיד להחזיק בימינו... ודע כי כל אדם שאינו בקי בסדר ובהילוך הכתובים יפרש פרשה זו על מלך המשיח, וממקומות הרבה יכול להביא ראיה לדבריו. אך חלילה להניח סדר הפרשה והילוכה לדבר המתיישב, ולחבר כל הענין ממה שאוחזו שנים ושלשה פסוקין בפרשה והפסיק ביניהן (ישעיהו מב ג; פיזור שלי – א"ג).

22 מהדורת רוזנטל (לעיל, הערה 15), עמ' 43. על עוצמת החשש מן המגמה של הפרשנות הנוצרית למצוא רמזים במקרא לאמונת השילוש יעידו גם דבריו האחרים של ר"י קרא, שם, עמ' 74: "קדוש קדוש קדוש" (ישעיהו ו ג) – מכאן פוקרים לומר: שלש רשויות. והשיב הקרא: יפה אמרת. לכך אמר ישעיה: "אוי לי כי נדמתי, כי איש טמא שפתים אנכי". והשווה פירושו של ר"י קרא בישעיהו שם על אתר, וגם הוא מושפע מן המגמה להרחיק את הפרשנות הכריסטולוגית הזאת. על החשש ממגמה נוצרית זו ראה גם: מגן וחבר, לרי"א ממדינה, מהדורת ש' סימונסון, ירושלים תש"ך, עמ' 21–33.

כתובים שונים באותה פרשה מקשים על הצעתו של ר"י קרא, וביניהם: 'נתתי רוחי עלי משפט לגויים יוציא', 'לאמת יוציא משפט', 'עד ישים בארץ משפט', ובמיוחד: 'ולתורתו איים ייחלו' (שם מב א-ד). כלום קל הוא למפרש מקרא יהודי בימי הביניים לפרש זאת על תורתו של כורש? אין זה מקרה שר"י קרא הוא היחיד מכל מפרשי המקרא היהודיים בגרמניה ובספרד בימי הביניים, שפירושיהם הגיעו לידינו, שהציע לפרש את אותה פרשה כמתייחסת אל כורש. בנקל יכול היה לבחור בדרך שבה נקטו כמה מפרשים אחרים, וביניהם רש"י, שפירשו את הפסוקים הללו כמתייחסים אל המשיח, ורק את הכתובים שבישעיהו פרק מה, כמתייחסים אל כורש.

גם כאן מסתבר שיש לתלות את ההתנגדות לפירוש זה בפרשנות הכריסטולוגית, שפירשה את הדברים כמתייחסים אל ישו²³. הפירוש המקובל אצל מפרשי המקרא היהודיים בימי הביניים, כי המדובר במשיח, הקלה על הנוצרים להציע את פירושם. הצעתו של ר"י קרא, השוללת כל תפיסה משיחית של אותה נבואה, באה להקשות עליהם ולמנוע אפשרות של תעמולה והשפעה על אנשים בקרב הקהילה היהודית. אין זה מקרה, שבמקום זה הדגיש ר"י קרא את דביקותו העקרונית בפשט הכתובים, כפי שעולה מן השימוש באותן מטבעות לשון שהן שכוחות אצלו בתארו את מעלת הפירוש על פי הפשט. גם במקומות אחרים שבהם הוא מתפלמס עם פרשנות כריסטולוגית עשה כן לעתים קרובות. אף כך מצינו בפירושו של הרשב"ם (כפי שיידון להלן). זאת עדות חשובה על הזיקה ההדוקה בין הפרשנות על דרך הפשט ובין הוויכוח עם הנצרות, ועוד נשוב לכך להלן.

מקרה אחר הוא בפירוש הכתוב: 'לכן יתן ה' הוא לכם אות הנה העלמה הרה וילדת בן וקראת שמו עמנואל' (ישעיהו ז יד). כידוע ראו כאן הנוצרים נבואה קדומה על בתולה ('העלמה') הילדת בן, רמז להולדתו של ישו ולפעולתו המשיחית²⁴. ר"י קרא מפרש כתוב זה כדלהלן:

העלמה שהיא הרה עכשיו תלד בן זכר. וזהו אות, שאין אדם יודע מה בבטן העלמה אם זכר אם נקבה. וזהו ממה שתלד בן זכר... 'העלמה' היא אשתו של נביא, כשם שמצינו בסמוך בענין שאומר ואקרב אל הנביאה ותהר ותלד בן. ואל תשיבני: היכן מצינו באשה בעולת בעל שנקראת עלמה? בספר החכמה תמצאנו, שכך כתוב במשלי: 'דרך גבר בעלמה'. וכן אמר לו ישעיה לאחז: וזה לך האות מאת ה' ששני המלכים האלה שצרו עליך לא יבאו אל העיר הזאת. עד שאני עומד כאן אצלך וחוזר אל ביתי, אם אני מוצא את אשתי הרה עכשיו ממני שתלד בן, שהיא הרה ותקרא שמו עמנו אל עד שלא אחזור, פן תאמר: אני הוא שקראתיו כן.

23 יעקב בן ראובן (לעיל, הערה 15), עמ' 100. גם המתפלמס היהודי מזהה אותו שם עם כורש. לפי הקשר הדברים שם, ברור שעשה כן בלחץ בעל דברו הנוצרי. ר' אברהם אבן עזרא בפירושו שם מביא וזהו זה גם בשם רב סעדיה גאון. מסתבר שגם הוא הוזהר על ידי אותו מניע.

24 יעקב בן ראובן, שם, עמ' 84, 87-88; יוסף המקנא (לעיל, הערה 15), עמ' 75-76; ספר נצחון ישן (לעיל, הערה 15), מהדורת בריאר, עמ' 105, מהדורת ברגר, עמ' 57-59, ובהערות המהדירים במקורות אלה.

קשיים שונים קיימים בפירוש זה. במיוחד קשה להלום את משמעות האות שנתן הנביא ישעיהו לאחז לפי הצעתו של ר"י קרא. לפני כן הציע ישעיהו לאחז לבקש לו אות מיוחד ('העמק שאֵלָה או הגֶבֶה למעלה'), כדי שישתכנע לא לפנות ולבקש סיוע מאשור במלחמתו כנגד רַצִּין וּפְקַח. מה משמעות יש בהקשר זה לאות המבוסס על אמונה של אחז שאכן אשת הנביא הציעה את השם עמנואל מעצמה? ומי לידו יתקע כי הנביא לא אמר לה לעשות כן? ספק רב אם ר"י קרא עצמו חשב את פירושו לפשט הכתובים, אלא אם כן הוא פירש את האות בהוראה של סימן גרידא; אך ר"י קרא הלך בדרכם של אלה שפירשו כאן את האות במשמעות של נס.

אפשר שאין זה מקרה כי בפירושו לאותו עניין חזר ודחה הצעה אחרת: 'ולא יפנה לבבך לשמוע דברי הפותרים הנה העלמה, שהיה אחז נושא אשה שלא היתה ראויה לבנים ליתן ארכה למלכותו. אמר לו הנביא: "הנה העלמה". אשר יפנה ישכיל...'. מטבעות הלשון 'ולא יפנה לבבך לשמוע...' / 'אשר יפנה ישכיל', אופייניות לו בבואו להדגיש את מעלת הפירוש על דרך הפשט. התנגדותו לפירוש המוצע מסתברת אף היא על רקע הפולמוס היהודי-הנוצרי. הפירוש המוצע היה בו לסייע באופן עקרוני לגישת הנוצרים. שהרי ל'עלמה' יש כאן שוב משמעות מיוחדת וקונוטאציה ברורה אל אירוע נסי הקשור בהריון שלה. דומה שאף כאן הרקע להתנגדותו להעדפת פירוש, אשר לכאורה קרוב יותר אל 'הפשט', נובעת מרצונו שלא לפתוח פתח לפרשנות הכריסטולוגית.

חששו הרב של ר"י קרא מסיוע עקיף לפרשנות הכריסטולוגית בא לידי ביטוי ברור בפרשנותו לספר זכריה, ספר אשר כידוע מצאה בו הפרשנות הנוצרית סימוכין שונים למשיחיותו של ישו. את הנבואה 'רני ושמחי בת ציון' (ב יד) פירש ר"י קרא כמתייחסת לימי שיבת ציון, בניגוד למפרשים היהודים האחרים שפעלו במאות ה"א-ה"ב, ותוך הידחקות רבה אליבא דידה בביאור כתובים שונים. במיוחד אמורים הדברים בדיונו בפסוק טו: 'ונלוו גוים רבים אל ה' ביום ההוא והיו לי לעם ושכנתי בתוכם וידעת כי ה' צבאות שלחני אליך'. לדעת ר"י קרא היו 'רבים מעמי הארץ מתיידיים להיות לעם ביום ההוא שיבנה זרובבל את בית המקדש מפני שיראו הנפלאות שאני עושה לכם'. אין צורך להעיר על הקושי הגדול הניצב בפני הצעה זו. וכי לא ידע ר"י קרא שאין אסמכתא כלשהי לאירוע כזה? וכי התגייירו עמים רבים בימי שיבת ציון? וכי מקרה הוא שהמפרשים האחרים – ובתוכם ר' אברהם אבן עזרא ור' דוד קמחי – ציינו במפורש שמאחר שפרט זה לא נתקיים, אין ברירה אלא לפרש חלק זה של החזון הנבואי כמתייחס לימות המשיח? בל נשכח, כי המדובר במפרש מקרא הנמנה עם הגדולים שבחכמי ישראל בצרפת בימי הביניים, וקדושת הנבואה על כל פרטיה היא אבן יסוד בכל בניינו הפרשני. מי שאמון על ברכי הפרשנות המודרנית למקרא יכול להציע לפרש את הפרטים הללו בדרך סימבולית, אך דרך זו של פרשנות היתה זרה לחלוטין לר"י קרא ולחבריו בצרפת, ולא מצאנוה כלל בפירושו במקום אחר. מה דחף איפוא את ר"י קרא לסטות מן הדרך הפשוטה והסלולה שבה הלכו שאר המפרשים היהודים המסורתיים בצרפת ובספרד בימי הביניים? ובמיוחד שבפרשנותם היה כדי לחזק ברכיים רפות, שהרי פירוש הדברים כמתייחסים לימי שיבת ציון משמעו ביטול אותם יעודי הנחמה לעתיד. קשה מאוד לתלות מעשה זה של ר"י קרא

ברצון להיות מקורי, כמצוי, למשל, לעתים קרובות, בפירושו של ר"י אברבנאל. במאות רבות של מקומות חוזר ר"י קרא על פירושי רש"י, מבלי שמוסיף עליהם דבר. קרוב ביותר, שאף כאן הוא חשש מסיוע עקיף לפרשנות הכריסטולוגית.

באותו חזון נמצאת הנבואה על 'יהושע הכהן הגדול עמד לפני מלאך ה' (ג א), נבואה אשר פורשה על ידי הנוצרים כמתייחסת אל ישו²⁵. אמנם, כל המפרשים היהודים האחרים בימי הביניים, כר"י קרא עצמו, פירשו אל נכון חזון זה כמתייחס אל ישוע בן יהוצדק הכהן הגדול בימי שיבת ציון, בהפרידם את שני החזיונות הנבואיים זה מזה. אך חששו הרב של ר"י קרא הוא שגרם לו להידחק ולפרש את ראשית הנבואה כמתייחסת לכורש, ובלבד שלא ליתן כל פתח לפרשנות הכריסטולוגית. קשה להעלות על הדעת שהיה עושה זאת אך ורק בשל פולמוס אקדמי עם חכמים נוצריים. מסתבר שהוא חשש מן התעמולה הנוצרית בקרב היהודים, תעמולה שהיו לה פירות מרובים ממה שמקובל כיום בספרות המחקר.

קרוב הוא, שיש לצרף לאלה גם את פירושו של ר"י קרא לכתוב במיכה: 'ואתה בית לחם אפרתה צעיר להיות באלפי יהודה ממך לי יצא להיות מושל בישראל ומוצאתיו מקדם מימי עולם' (ה א). הנוצרים פירשוהו, כידוע, כמתייחס אל ישו (מתי ב ו; יוחנן ז מב). לדעת ר"י קרא, בפירושו שם, נכללת בחזון נבואי זה הבטחה כפולה: על ביאת המשיח ועל שלום אשר ישרור בימיו בין שבט יהודה ובין עשרת השבטים, שייגאלו גם הם באותה עת (כפי שפירשוהו רוב המפרשים בימי הביניים). מאחר שחלק אחרון זה לא התגשם בעת הופעתו של ישו, ברור אפוא, כי לשיטה זו של ר"י קרא די בכך כדי לשלול ממנו את החזון המשיחי שבאותה נבואה. כפי שנראה להלן, עשה ר"י קרא לעתים קרובות שימוש במוטיב זה של גאולת עשרת השבטים כדי להוציא מפרשנות כריסטולוגית אחרת, שפירשה את יעודי הגאולה כמתייחסים אל ישו.

אסתפק ברמיזה קצרה למקור שבנבואות זכריה (ט ט): 'גילי מאד בת ציון הריעי בת ירושלם הנה מלך יבוא לך צדיק ונושע הוא עני ורכב על חמור ועל ציור בן אתונות'. ר"י קרא התפלמס עם מפרשים אחרים אשר פירשו את התואר 'עני ורכב על חמור' כמתייחס אל המלך הצדיק הנזכר בכתובים. לדעתו הכוונה היא שהוא יושיע את ישראל, שהם עניים. אין צורך לומר עד כמה דחוק פירוש זה ורחוק מן הפשט. מסתבר, שהעובדה שהפרשנות הנוצרית ראתה בתואר 'עני' סיוע לפרשנותה כי הדברים מתייחסים אל ישו (מתי כא ה; יוחנן יב טז), היא שהביאה את ר"י קרא לסטות מדרכו הרגילה ולפרש פירוש שהוא כה רחוק מהפשט.

בידנו אילוסטראציה ברורה לעוצמת התעמולה הנוצרית. ר' אברהם ב"ר עזריאל, בעל ערוגת הבושם, מצטט מפירושו של ר"י קרא לזולת 'אחשבה לדעת עמל' של ר' שלמה

25 ספר נחזון ישן, מהדורת ברגר, שם, עמ' 74, מס' 114. בהערות בעמ' 287 שם, מצוינים המקורות הנוצריים. גם במקרה זה, פירושו של ר"י קרא, שהדברים מתייחסים לימי הבית שני, זהה עם דעת המתפלמס היהודי הנתון בלחץ בעלי דברו הנוצרים! על בעיית הפרשנות האליגורית וסכנותיה ראה במאמרה של ש' קמין על בכור שור, לעיל, הערה 1.

הבבלי לפסוק: 'לבת לבי אף כי קולטת': 'פי' המפר' [=ר"י קרא]: אע"פ שקולטת דעתי את דבריהם ובלבי כלהבת אש לטעות אחריהם. אעפ"כ קרבתך לי טוב' (ערוגת הבושם, ב, עמ' 220; פיזור שלי – א"ג). ר' אברהם עומד שם על התמיהה שבדבריו אלה של ר"י קרא ומפרשם לפי דרכו. אך לאמיתו של דבר יש בהם השתקפות של הלחץ המדיני, הדתי, הכלכלי והחברתי על היהודים להמיר את דתם, ואף עולה מהם הסכנה ליהודים כפי שחש זאת ר"י קרא. אף אם אין לפרש את הדברים כפשוטם, 'שלהבת אש' להמיר בערה בלב היהודים, יש בהם עדות על עוצמת הלחץ עליהם. הדוגמאות שנידונו כאן מצטרפות לעדויות אחרות על עוצמתה של הסכנה שארבה לרבים בקהילות ישראל מן הפרשנות הכריסטולוגית. אין אלה עדויות יחידות, ועוד נשוב לכך להלן.

סוג אחר של פירושים שניכרת בהם מגמה פולמוסית, ואשר לפי טיבו קרוב הוא לסוג הקודם, הם כתובים שהנוצרים ראו בהם עדויות וסמלים לעיקרי אמונתם. אף כאן נסתפק בכמה דוגמאות, שכוח עדותן רב, ודי בהן כדי להעיד על רגישותו של ר"י קרא לפירושי 'המחנה האחר'.

בספר 'ירמיהו פרק יא בראשיתו נאמר: 'ודברתם אל איש יהודה ועל יושבי ירושלים, ואמרת אליהם: כה אמר ה' אלהי ישראל ארור האיש אשר לא ישמע את דברי הברית הזאת'. על כך מצא ר"י קרא לנכון להעיר, כי אותה ברית איננה חדשה, אלא היא הברית הישנה שכרת ה' עם עמו: 'זה פתרון דברי הברית שאני מבקש להשיעכם, אינם דברי ברית חדשה, שיהא בדעתי עכשיו לכרות עמכם ברית חדשה. אלא דברי הברית שאני משיב ע"יכם לשומעין הם דברי הברית אשר צויתי את אבותיכם ביום הוציא אותם מארץ מצרים'. בכתובים עצמם באותו מקום אין כל רמז לעניין הברית החדשה, ופשטן מובהק כר"י קרא לא היה צריך כלל להיזקק לעניין זה. ניסיונם הידוע של בעלי פולמוס נוצרים למצוא רמזים שונים בדברי הנביאים לברית החדשה שעתידיה להיכרת עמם, כממשיכי דרכו של 'ישראל האמיתי', ואשר היא עתידה להחליף את הברית הישנה שנכרתה עם עם ישראל, הוא המשמש רקע לפירוש זה²⁶.

דוגמה אחרת מצויה בפירושו של ר"י קרא לספר ישעיהו. לכתוב: 'ואמר ביום ההוא הנה אלהינו זה קוינו לו ויושיענו זה ה' קוינו לו נגילה ונשמחה בישועתו' (כה ט), כותב ר"י קרא: 'זוה ה' – כמו כי זה משה האיש, אף על פי שלא בפניו היו מדברים. וכן "ודוד בן איש אפרתי הזה", אף כאן הנה אלהינו זה. "זה ה' קוינו לו" – לא שיהיו מסתכלים בו'. מה צורך יש בפירוש זה? מי היה מעלה על דעתו כי הלשון "זה אלהינו" משמעותה כי היו רואים ממש את הקב"ה?! קרוב ביותר הוא, שהמטרה של דברים אלה היא להוציא מן הפרשנות

26 יעקב בן ראובן (לעיל, הערה 15), עמ' 79; יוסף המקנא (לעיל, הערה 15), עמ' 70; נצחון ישן, שם, מהדורת ברויאר, עמ' 75, מהדורת ברגר, עמ' 47, ובהערות שם. ההבאה מירמיהו היא על פי מהדורת א"ל שלוסברג, עמ' 17-18.

הכריסטולוגית, שהסתמכה על כתוב זה והדומים לו כדי לטעון שהכוונה לאל שניתן לראותו, דהיינו: ישו²⁷.

מקור דומה לו מצוי בישיעיהו סב: 'וקרא לך שם חדש אשר פי ה' יקבנו' (פסוק ב). על כך מצא ר"י קרא לנכון להעיר שהכוונה: 'אשר פי ה' יקבנו עכשיו'. אין להוספת תיבה זו כל צורך פרשני. אדרבא, אם הנבואה כולה היא לעתיד, כפי שאכן פירשה ר"י קרא שם, מדוע לפרש כי קריאת השם היא כבר בעת אמירת הנבואה? אף כאן המסתבר ביותר הוא שהמטרה היא להוציא מן הפרשנות הכריסטולוגית, אשר כידוע ראתה עצמה כיורשתה הרוחנית של ישראל, ואשר לה יינתנו בעתיד סמלים חדשים בהיותה 'ישראל האמיתית' (Verus Israel). אם השם החדש שייקרא לישראל כבר ניתן באותה נבואה – ופירשה שם ר"י קרא כפי שפירשה, ואין זה משנה לדיוננו כאן – שוב אין אפשרות להציעו כמי שיחול על הנצרות.

עניין לעצמו הם הכתובים שבהם נזכרים כמה משמותיו של ה' זה בצד זה, או פנייה אליו בלשון רבים וכדומה. הנוצרים ראו בכך רמז לאמונת השילוש. בספרי הפולמוס נידון מוטיב זה פעמים הרבה. גם ר"י קרא נזקק לו, אך בסתם. שיטתו הפרשנית והדגשותיו מלמדים כי מטרתו להוציא מן הפירוש הכריסטולוגי ולדחותו. כך, למשל, פירש את הכתוב ביהושע (כב כב): 'אל אלהים ה' אל אלהים ה' הוא ידע וישראל הוא ידע':

פתרון: אלהי האלהים הוא ה'. ולמה נכפל כאן שני פעמים 'אל אלהים ה' ? זה פתרו: אל אלהים ה' הוא יודע שלא במרד עשינו זאת וגם ישראל ידע אם במרד ואם במעל. וכן במקום אחר כשעתיד לכפול שני דברים כופל שני תיבות לפניו... אף כאן השם הוא יודע שלא במרד, והשם הוא יודע שלא במעל.

בספרי הפולמוס נשתמרה עדות ברורה לפרשנות כריסטולוגית שדייקה מכתוב זה על אמיתותה של אמונת השילוש: 'כאן אומרים הגלחים: ג' שמות כנגד אב ובן ורוח הטומאה'²⁸.

27 על ניסיונם של פרשנים נוצרים למצוא כאן רמז לישו, ראה: ברגר, שם, עמ' 63, מס' 91. הנוצרים יכלו להסתייע, לשיטתם, בכמה ממדרשי חז"ל המפרשים ביטויים דומים שבהם מצויה התיבה 'זה' כמתייחסים אל ראייה ממש, כגון: 'כי זה אלהים אלהינו' – מהו כי זה?... עתיד הקב"ה לעשות מחול לצדיקים לעתיד לבא, והקב"ה חל עמהם, והן מראין אותו באצבע, שנאמר "הנה אלהינו זה" (ישעיהו כה ט), לכך נאמר "כי זה אלהים אלהינו" (מדרש שוחר טוב, מהדורת בובר, ירושלים תשכ"ו², עמ' קלט). זאת אילוסטרציה נוספת לפרובלמאטיקה שהיתה כרוכה בשימוש במדרשי חז"ל בפירוש המקרא. מחד גיסא, יש כאן הסתמכות על דרשה קדומה של חז"ל, ובדרך כלל היה בכוחן של דרשות מעין אלה לפנות גם אל רגשותיהם של הקוראים ולאמץ את רוחם, וכן הוא גם בדוגמה זו. מאידך גיסא, סייע הדבר למתפלמסים הנוצרים לטעון בעד תוקף פירושיהם הכריסטולוגיים ואמיתותם.

28 ספר יוסף המקנא (לעיל, הערה 15), עמ' 65, סימן נג. הלשון זהה בספר נצחון ישן, שם, מהדורת ברויאר, עמ' 69, ומהדורת ברגר, עמ' 60. פולמוס דומה סביב כתוב זה מצוי כבר בספרות התלמוד (בתלמוד ירושלמי ובבראשית רבה). ראה שם בהערות של רוזנטל ושל ברגר (עמ' 266). בפירושו של ר"י קרא יש יציאה כפולה כנגד הפרשנות הנוצרית: הן בביאורם של שלושת הכינויים של ה' והן בהסבר תכלית הכפילות שבכתובים.

אף תחום זה, כקודמו, נראה מלאכותי במידה רבה, ודומה שמידה זו של מלאכותיות אף גדולה יותר. למרות זאת, יש בו תרומה חשובה להבנת היקפו הנרחב של הפולמוס, והמצוקה הרבה שבה היו נתונים חכמי ישראל באותם ימים, ועוד נשוב לכך להלן, בהסתמך על מקורות נוספים.

ג

דברי הפולמוס של ר"י קרא ברורים יותר ובוטים יותר משמגיעים אנו לכתובים המתייחסים אל חטאיו של עם ישראל. במקומות רבים הוא התייחס במישרין או בעקיפין לטענה הנוצרית, כי לאחר שעם ישראל חטא והפר את הברית עם אלוהיו הוא נדחה על ידו. את הכתוב: 'נפלה לא תוסיף קום בתולת ישראל' (עמוס ה ב) הוא פירש כמתייחס רק אל יוצאי הגלות שהגלה שלמנאסר מלך אשור בשנת תשע להושע בן אלה, גולים אשר לא חזרו שוב לארץ²⁹.

את הכתוב באיכה (ד טז): 'פני ה' חלקם לא יוסיף להביטם' פירש לא כדברי הנביא, דהיינו כחזון לעתיד לבוא, אלא: 'כל זה דברי האומות', וסופן שגם הן תלקינה, וביתר עוצמה. הבטחה מפורשת מוצא הוא כפי הנביא, כי מאיסת ישראל ודחייתם כלל אינם אפשריים:

'המאס מאסת את יהודה' – בראות הנביא תוכחת [!] הללו שהקב"ה גוזר על ישראל, אמר לפניו: רבונו של עולם המאוס מאסת את יהודה? בנוהג שבעולם אדם הכועס על עבדו ומאס בו מכהו מכה שיש בה מרפא, אבל אתה לאחר שאי אפשר דבר זה שלא תמאס ביהודה ולא בציון תגאל נפשך, שכן כתבת לנו בתורתך 'ואף גם זאת בהיותם בארץ אויביהם'...³⁰.

עניין זה של אי מאיסת ישראל איננו חיוני כלל בפירוש הכתוב. ר"י קרא הביאו שם כדי לסתום פיות מקטרגים.

קרוב ביותר, שמגמה זו של לימוד זכות על עם ישראל ודחיית טענות על מאיסתו, היא שדחפתהו למקד תוכחות שבדברי הנביאים כלפי חלק מן האומה בלבד, וכבר מצינו רמזים

29 אף רש"י הציע פירוש דומה, בשל אותו חשש, אלא שלדעתו 'לא תוסיף קום' מכון ללמד ששוב לא יעמוד מלך מעשרת השבטים. ראה גם בבלי, ברכות ד ע"ב.

30 ירמיהו יד יט, מהדורת שלוסברג עמ' 23. מוטיב זה, של דחיית ישראל ובחירת הנצרות במקומה, מצוי כבר באוואנגליונים השונים ורווח לרוב בספרות הוויכוחים. ראה, למשל, במבואות של בריואר ושל ברגר למהדורותיהם לספר נצחון ישן (לעיל, הערה 15), ובספרות הנזכרת שם. אף העדר היכולת להקריב קורבנות בשל חורבן הבית נוצל על ידי הנוצרים כדי להדגיש את טענתם, שחטא היהודים שסירבו להכיר בישו הוא נצח, והם אינם יכולים לכפר עליו. ראה, למשל, במקורות אצל ברגר, שם, עמ' 145-146: 'היאך יתכפרו עוונותיכם מאחר שאינכם מקריבים חטאות ואשמות כאשר ציוה הקב"ה?'. על התמורות שחלו בתפיסת המושג 'שעבוד היהודים', הן מן האספקט הדתי והן מן האספקט המדיני, ראה: ש' בארון, 'מלוא הריבונות האפוסטולית' ו"שעבוד היהודים" בימי הביניים, ספרייובל ל" בער, ירושלים תשכ"א, עמ' 102-124.

לכך בכמה מן המקורות שהובאו לעיל. עניין מיוחד יש בפירושו לכתוב: 'הוי גוי חטא עם כְּבֹד עֶזְרָא...' (ישעיהו ד). מחד גיסא, פירש את התארים הקשים שיוחסו שם לעם ישראל כפועל יוצא מקדושתו המיוחדת ומבחירתו: 'עם כבוד עזר' נקראו עם קדוש.... וכבוד עונם לפני; 'זרע מרעים' – נקראו זרע ברוכי ה' והרי הם הרעו לעשות; 'בנים משחיתים' – לא זוהי מחבתם עד שקראתם בנים...., וכן הלאה. מאידך גיסא, בהמשך אותה נבואה מצא לנכון להדגיש שתוכחות אלה כווננו רק אל חלק מן העם ולא אל כולו:

כפוף עצמך למקרא ובענין זה תפתור מקרא זה במקרא של מעלה הימנו: אותו היום ואתה שעה שיפדו בני ציון בזכות המשפט מן המקומות אשר נפוצו שם, באותו היום ובאותה שעה יהיו שבר פושעים הנזכרים למעלה בענין גדלתי ורוממתי והם פשעו בי. 'חטאים' – אף הם בני אדם הנזכרים בענין הוי גוי חוטא... ושני דברים הללו שציון במשפט יפדה ושבר פושעים וחטאים, יחדו יבואו שניהם (ישעיהו א כז).

רק ביטוי אחד חוזר בכתוב הנזכר שבראש הנבואה ('הוי גוי חטא'), ובכתובים אלה שבסופה, והוא: 'חטאים'; כל האחרים שונים. ממילא, לפי פשט הדברים קשה למצוא אחיזה של ממש להצעתו המעניינת של ר"י קרא, אשר כאמור באה לנפות חלק מן העם ולהוציאו מפלל החוטאים שבראש הפרשה. רק מגמה חיצונית יכולה היתה לדחוף מפרש כמוהו, הטורח הרבה לפרש על פי הפשט, לילך בדרך זו.

מגמה זו היא שהביאתהו לנקוט באחד הכללים היפים והמעניינים החוזרים עשרות פעמים בפירושו ומהווים אחד הסממנים המאפיינים את פרשנותו. לדעתו משתמשים הנביאים בביטויים דומים בנבואות החורבן ובנבואות הנחמה. דבר זה נעשה כסמל לאהבת ישראל. המכות שירדו עליו – מכות של אהבה הן, שכל תכליתן להחזירו למוטב ולרפא את מכאוביו. השימוש באותן מטבעות לשון מסמל זאת יותר מכל. אסתפק בכמה דוגמאות קצרות כדי לשבר את האוזן:

'ואשיבה שפטיך כבראשונה' – שהיתה קריה נאמנה כאשר עד לא היתה לזונה. וזהו שפירשתי למעלה הענין בכל מקום שאתה מוצא הפסקה בתוכחה ופרשה שאחר הפסקה מדבר בנחמה, דע שהנחמה באה לרפאות תוכחות של מעלה. כמו בכאן שאמר למעלה בענין וחזור ומרפא מעין התוכחה שהוכיחו שאמר: 'ואחרי כן יקרא לך עיר הצדק קריה נאמנה' (ישעיהו א כז).

'המה ישאו קולם' – וכן מנהג כל הנביאים, כשאתה מוצא מכה, שם אתה מוצא רפואתה בצדה: כלפי שאמר למעלה... חזר ואמר (שם כד יד).

'והיה מספר בני ישראל כחול הים' – כך נהגו הכתובים: בכל מקום שאתה מוצא תוכחה, מעין התוכחה תמצא בצדה הנחמה, לפי שאמר למעלה: 'קרא שמו יזרעאל', שזה דמיון לישראל כמו יזרו ויזרעו בארצות, אחד מעיר ושנים ממשפחה. כשיתקבצו מן הגלות ורבו ופרו בארצם כחול הים אשר לא ימד ולא יספר (הושע ב א).

במקומות הרבה יפים דיוקיו בנושא זה וקרובים אל הפשט, אך יש מקומות שמסקנתו נראית מאולצת. דוגמה לכך במקור השלישי שהובא כאן, מספר הושע. לתיבה 'יזרעאל'

אין בדרך כלל קונטאציה של פיזור בארצות ושל גלות, כפי שהציע ר"י קרא, כי אם הוראה הפוכה, של זריעה והתיישבות. קשה להניח, שמפרש הקרוב כל כך אל דרך הפשט לא עמד על כך, והעדיף לקבל את הפרשנות שבתרגום ('מבדריא'). ומה עוד, שבכתובים הקודמים לחזון זה מפורש הטעם לקריאת בן הנביא בשם 'יזרעאל': 'והיה ביום ההוא ושבתי את קשת ישראל בעמק יזרעאל' (א.ה). וזאת, לפי הכלל: 'במקום הרשע (דמי בית יהוא) שם המשפט', אך ללא כל התייחסות ליציאה בגלות. ואילו לאחריו מבורר כי הושע אכן השתמש כאן בשם זה בהוראה של זריעה³¹. הפרטים האחרים שהביא ר"י קרא בהמשך דבריו, כעדות לשימוש בפעלים המביעים נחמה ורפואה באותה לשון שבה דובר על החורבן, משכנעים, אך הוספת 'חול הים' לכך מלאכותית. מגמתו להפוך בזכותו של עם ישראל ולהחליש את רישומן הקשה של נבואות התוכחה, היא שגרמה לו להציע פירוש זה. מכאן אך צעד אחד אל החיפוש אחר חזות קשה לאומות העולם הטמונה בכל נבואת נחמה לישראל: 'וגם מזה אל תנח ידיך: שבכל מקום שאתה מוצא בכל קרייה הנחמה לישראל תמצא בו צרה שמהפכת אותה נחמה לפורענות של אומות' (ישעיהו לג כג; פיזור שלי – א"ג).

נושא אחר שר"י קרא הרבה לעסוק בו הוא גאולת עשרת השבטים. לכאורה, גישתו תמוהה. מדוע להגביל חלותן של נבואות נחמה כלליות, שאין בהן התייחסות ישירה או עקיפה לממלכת שומרון, ולתארן כמי שמופנות אל חלק מסוים של האומה דווקא? במידת מה אף הרע את כוחן, שהרי שוב אין בהן משום נחמה וחיוזוק לבני דורו שלו, באירופה או בארצות האסלאם, שלא התייחסו לעשרת השבטים אלא לגלות יהודה. דומה שאף בואת בא לידי ביטוי פולמוס סמוי שלו עם טענות שהעלו בעלי דברו הנוצרים, כי חזיונות הנבואה על גאולת ישראל, אלה שאינם מכוונים אל ישו, מתייחסים לימים עברו, לימי חזקיה ולתקופת שיבת ציון. מאחר שעשרת השבטים לא שבו לארץ עם שיבת ציון, הרי קשירתם לאותן נבואות מבטלת את האפשרות שאכן יעודי הנחמה כבר באו לכלל מימוש³². ואכן, ביטויי לשון מיוחדים, שאותם שיבץ בהרצאת דבריו, רומזים לפולמוס

31 הושע ב ב, כה ('זרעתיה לי בארץ'). על ההוראה הנדירה של 'זרע' במשמעות של פיזור ראה: זכריה י ט, וכן הוא גם באוגרית.

32 הן הטענה הנוצרית והן התשובה שבפי ר"י קרא נזכרים בספרי הוויכוחים. ראה, למשל, בספר נצחון ישן, מהדורת ברגר (לעיל, הערה 15), עמ' 45: 'אומרים המינים כי זה נאמר לעתיד כשישובו ישראל לאלוהותם (= הנצרות)... לפי דבריהם למה אינו מזכיר כאן אלא יהודה ולא שאר ישראל?... ופשר דבר: בחזרה לבית שיני הכתוב מדבר, כי שם היה גלות יהודה ולא גלות עשרת השבטים' (בהסבר הפתיחה לירמיהו כד). אין צריך לומר מה גדולה היתה הפרובלמטיקה בשימוש בטיעון זה. שהרי היה בו כדי להחליש את עוצמתם של יעודי הגאולה לעתיד. ראה ההבאה הגדולה מרס"ג בפתיחה לספר יוסף המקנא, וכל זאת כדי להוכיח בסיכומם של דברים: 'הלכך אלו הענינים מודיעים שכל הנחמות עדיין עתידין להיות' (יוסף המקנא [לעיל, הערה 15], עמ' 6). יש בזאת עדות ברורה לגודל החשש פן ירפו הלבבות בהאמינם שאותם ייעודים משיחיים 'כבר נאכלו'. הטיעון עצמו איננו חדש. הוא נזכר בפי מתפלמסים עם היהודים כבר בתלמוד.

זה. בביטויים אלה הוא הרבה להשתמש בנסיבות דומות. כך, דרך משל, פירש את הכתוב: 'והיה ביום ההוא יוסיף ה' שנית ידו לקנות את שאר עמו' (ישעיהו יא יא):

שגלו בהגלות סנחריב את עשרת השבטים ולא חזרו ביום מפלתו. שהרבה חזרו להם מן השבי כששמעו שנפל סנחריב ביד חזקיה... 'אשר ישאר מאשור' – שלא חזרו בימי חזקיה יוסיף עוד לקנות בימי מלך המשיח. ולפי שאותם שגלו לאשור עתידין לחזור בימי מלך המשיח חיבר למעלה יום צמיחת מלכות דוד למפלתו של סנחריב. ומפתרון זה אל תט ימין ושמאל³³.

אם במקור זה יכול היה להסתמך על ביטויים שונים, המתייחסים לדבריו אל שבטי ישראל, הרי שהוא עשה כן גם במקומות אחרים, אשר אין בהם כל רמז לעשרת השבטים, ואין איפוא לפירושו כל אחיזה בפשט הכתובים. כך, דרך משל, בפירוש הכתוב: 'ובאה הממשלה הראשונה ממלכת לבת ירושלם' (מיכה ד ח). לדעת ר"י קרא הכוונה היא לאיחוד בין ממלכת יהודה וממלכת ישראל כפי שהיה בראשונה בימי דוד. כל זאת בעת קיבוץ הגלויות: 'כמו כן יהיה עדיין כשישובו מן הגלויות'³⁴. ראינו לעיל (עמ' 43), כי את הכתוב 'נפלה לא תוסיף קום בתולת ישראל' הוא פירש על עשרת השבטים. בהמשך דבריו שם הדגיש ר"י קרא, שאם הם יחזרו בתשובה הם יינצלו מן הפורענות וגאולתם בוא תבוא, ואף זאת לפי מגמתו המתוארת כאן.

על המקום הנרחב שתפס הפולמוס עם הסביבה הנוכרית בתודעתו של ר"י קרא תמיד העובדה, שהוא הרבה להתייחס לוויכוחים בין ישראל לאומות העולם המתוארים במקרא. הוא יצר פולמוסים כאלה גם במקום שפשט הכתובים איננו מחייב לפרש כן, כגון: 'הִקַּח מגבור מלקוח ואם שבי צדיק ימלט' (ישעיהו מט כד). הוא לא פירש כרש"י, כאבן-עזרא וכאחרים, שהפסוק מתאר את פליאת ישראל על הצלתם. לדבריו זו טענה המועלית על ידי אומות העולם כלפי ישראל: 'לא כך כתיב בתורתכם "והפיצ' ה' בעמים?" ומאחר שבצדק ובדין שבינו אותו (= את עם ישראל), היאך אפשר שימלט מידינו? יתר על כן, לעג האומות לישראל, הנרמז במקרא, מפורש על ידי ר"י קרא על פי טענות בעלי דברו הנוצרים בזמנו, ושאלת דחיית ישראל משמשת בהם מוטיב מרכזי. את הפסוק: 'והאכלתי את מוניך את בשרם' (שם מט כו) הוא פירש: 'עכו"ם המונים ומגדפים את ישראל לומר עזבם אלהים'³⁵. בדומה לכך, ומתוך ראייה אנאכרוניסטית, פירש כרש"י את הכתוב: 'זו לעגם בארץ מצרים' (הושע ז טז): 'על זה הדבר מצרים מלעיגים עליהם ואומרים להם:

33 השווה גם פירושו לישעיהו יח ז; פיזור שלי – א"ג.

34 מיכה ד ח, עמ' קכב. על מקומו של אותו חזון נבואי בפולמוס היהודי-הנוצרי בימי הביניים ראה בספרות הנוכרת לעיל, הערה 15: יעקב בן ראובן, עמ' 130–131; יוסף המקנא, עמ' 88; ספר נצחון ישן, מהדורת ברויאר, עמ' 103, מהדורת ברגר, עמ' 71. אין צריך להדגיש את משמעותו המיוחדת של אותו מוטיב, 'ממלכת בת ירושלם', שנים ספורות בלבד לאחר מסע הצלב הראשון והקמתה של ממלכת הצלבנים בארץ ישראל.

35 השווה גם פירושו שם, נ א.

עברתם על תורתכם שמצוה לכם לא תוסיפון לשוב בדרך הזה עוד'. וכן: 'כשגלו להם לבין אומות העולם היו האומות אומרים עליהם: "לא יוסיפו אלו לחזור ולגור בארצם"'.³⁶ סתם 'גידוף' המופנה כלפי ישראל איננו בהוראה של קללה, אלא כטענה פולמוסית המושמעת נגדם: 'שהיו אומות מוכיחים אותם ומגדפים אותם: אומה ששמעו מאלהיהם אנכי ולא יהיה לך, עשו עגל לסוף מ' יום'. כל זאת אף שהפירוש רחוק ביותר מפשט הדברים באותו כתוב, כי הביטויים המקבילים שם שונים מהוראה זו.³⁷ בהתאם לדרכו זו, אף נתינת עצה טובה, הנרמזת בכתובים, משמעה תשובה הולמת כנגד נוכרים בעת פולמוס עמם: 'לשון למודים לדעת לעות את יעף דבר' – ללמד את ישראל תשובה שיהיו משיבים לאומות העולם בגלותם' (ישעיהו נ ד).

מפליא המקום הנרחב שיוחד לירושלים בפירושו. לעתים קרובות קשר ר"י קרא את התקווה לגאולה עם בניין ירושלים, והדבר אף בולט ביתר שאת בפירושו לפיוטים. ספק אם יש לפרש זאת דווקא כלפי ירושלים עצמה. מסתבר יותר, שתפילתו לבניין ירושלים ובית המקדש מקורה בעובדה, שחורבן הבית היה גם הוא בעיני הנוצרים סמל מובהק לדחיית היהודים, באשר הם ראו בו אחת העדויות הברורות לנטישת הברית בין הקב"ה ובין עם ישראל והחלפתה בברית אחרת, חדשה, עם הנצרות. הבקשה היא איפוא לגאולה כללית ולהשבת הכבוד הרמוס של האומה היהודית.

על עוצמת תחושה זו של התמודדות עם איבת הסביבה הנוכרית העוינת ועם הבוז שהיא חשה כלפי היהודים תעיד הדוגמה הבאה. את הכתוב: 'כל עמה נאנחים מבקשים לחם נתנו מחמודיהם באכל להשיב נפש ראה ה' והביטה כי הייתי זוללה' (איכה א יא), הוא פירש: 'ראה הקב"ה שאומות העולם קורין לי "זוללה" לשון בזויה וזילות. כלומר: כי הייתי זולות לבני אדם, לאומות'. אין צריך לומר, כי הדברים רחוקים מן הפשט. מה ראה ר"י קרא שלא לפרש מילים אלה כפי שעשו שאר המפרשים (מלשון זלילה)? ומה עוד, שלפי פירוש אחרון זה יכול היה להציע שימוש באחת הדרכים האהובות עליו, של מציאת מידה כנגד מידה בכתובים. האווירה בזמנו ובמקומו היא שהכתיבה לו ככל הנראה פירוש זה.

ההתמודדות הקשה עם הנצרות משמשת רקע גם לתופעה בולטת אחרת המאפיינת את פירושו של ר"י קרא, והיא: איבה עזה כלפי אומות העולם. ספק רב אם יש חכם יהודי אחר במאות ה"א-ה"ב אשר ביצירתו הספרותית ניכרת שנאה כה גדולה כלפי סביבתו הנוכרית. הדבר מצא את ביטויו בהתבטאויות שונות המצויות בפירושו. לדעתו, חורשים כל הגויים מזימות לרעה על ישראל, ואין הוא מוציא מישו מכלל זה: 'שאין לך אומה שלא שיעבדו בישראל' (ישעיהו יח ב); 'שכל האומות שונאים את ישראל' (אסתר ב י); 'אלו אומות שאוכלות את ישראל בכל פה' (הושע ב טו). לפי פירושו, הכתוב 'כל רעיה בגדו בה' (איכה א ב) איננו מתייחס דווקא לסופה של ממלכת יהודה – לימי החורבן, אלא אף לראשיתה, כולל ימי דוד ושלמה. האומות בוגדניות ומתנהגות עם ישראל בצביעות, ואין

36 איכה ד טו, לכתוב: 'אמרו לא יוסיף לגור'.

37 ואחלל שרי קדש ואתנה לחרם יעקב וישראל לגדופים' – ישעיהו מג כח.

לסמוך עליהן. אף אין לתת אמון באלה שנראים כ'אחים ורעים'. אפשר שהאירועים בקהילות מגנצא וזרמיזא בגזירות תתנ"ו (1096) סייעו לר"י קרא לגבש תחושה זו של טינה קיצונית כלפי נוכרים. הוא שהה בקהילת גרמניה עד סמוך לאותן גזירות וקיבל מתורת חכמיהן, שנספו באותן גזירות, וביניהם גם ר' קלונימוס מרומי, שהשפיע השפעה מרובה על יצירתו הספרותית של ר"י קרא. האירועים הקשים במסע הצלב הראשון יכולים היו לשמש רקע גם לקביעה אחרת שלו: 'ישראל הפקר לכל האומות' (איכה ג יב); 'שאנו רואין בכל יום שעלינו שואגין האומות המושלין ככפירים' (ירמיהו ב טו). מכאן קביעתו הכוללת: 'בני בליעל הם אומות העולם. אין אדם מישראל מתחבר עמהם, אלא אם כן ניזק'.³⁸ התבטאויות דומות לאלו מצויות לרוב בפירושו, בדרך כלל מבלי שיש לכך אחיזה בלשון הכתובים עצמם. הוא אף לא היסס להציע לפרש את הרצון להחריב את ממלכת אשור – כמפורש בשליחות שהוטלה על יונה – בשל החורבן שהיא עתידה להביא על ממלכת שומרון (יונה א ב). כל זאת אף שבלשון הכתובים מפורש שם 'כי עלתה רעתם לפני', דהיינו, רעות שכבר נעשו בעבר.

בעניין זה קשורה במישרין תפיסת הגלות והגאולה בפירושו של ר"י קרא. זהו בוודאי הנושא הבולט ביותר ביצירתו הספרותית, ומשנתו בדוקה וסדורה. ניכר היטב כי הבעיה הטרידה הרבה את ר"י קרא, כפי שבוודאי הטרידה את חבריו. זאת הסיבה לדיון המרובה בעניין זה, לא רק בפירושו למקרא אלא גם בביאוריו לפיוט. אין בדבר כדי להפתיע. היתה זו הבעיה הקשה ביותר שעמה נאלצו להתמודד חכמי ישראל באותה עת בפולמוסיהם עם חכמים נוצרים. קל היה להביך את היהודים בשאלת הגלות יותר מבכל נושא אחר. קשה היה למצוא הסבר הולם להימצאותו של עם הטוען להיותו נבחר מכולם, בגלות כה ארוכה ובתוך השפלה מרובה. טבעי הוא שהטיפול בכך, מזוויות ראייה שונות, חוזר ועולה לעתים קרובות. הנצרות ראתה כידוע בגלות היהודים גלות נצחית, ופירשה זאת כעדות לדחייתם על ידי האל. כנגד טענת היהודים, כי יש תקדים המעיד שאין לדבר על דחייה, שהרי בעבר כבר היו בגלות כדי לכפר על חטאיהם, ולבסוף נגאלו ושבו לארצם, השיבו הנוצרים: הגלות הראשונה נמשכה תקופה קצרה של כמה עשרות שנים. לעומת זאת, הגלות הנוכחית – עד זמנו של ר"י קרא – היתה כבר למעלה מאלף שנים. הנושא כולו חורג במידת מה מענייננו כאן, והוא ראוי לדיון נפרד³⁹. אסתפק כאן ברמזיה קצרה לכמה מעיקרי הדברים.

הגלות באה על עם ישראל בשל חטאיו, ותכליתה היא לצרפו ולזככו בטרם ישוב שנית לארצו. דווקא העונש הקשה הוא עדות על מעלתו ובחירתו של העם. אין מענישים אלא את מי שיש בו סגולות טובות מעצם ברייתו, והגלות עשויה לחנכו. אמנם תפיסה עקרונית זו מצויה כבר במדרש, אך בחירתה כתשובה המתאימה על ידי ר"י קרא יש בה כדי ללמד

38 שמואל ב כג ו, עמ' קא.

39 ראה: א' גרוסמן, 'גלות וגאולה במשנתו של ר' יוסף קרא', ספר זכרון לח"ה בן-ששון, הוצאת מרכז זלמן שזר, [בדפוס].

גם על השקפת עולמו שלו. באותה דרך הוא הסביר, כי איבת הגויים לישראל בגלות מקורה בקנאה בהם בשל התחושה שהם טובים יותר. היה בטיעון זה בוודאי כדי לחזק ברכים רפות. הגויים אינם מכירים במעלת ישראל ואינם יודעים את הגורם האמיתי שהביא להגלייתו מארצו ולשהייתו בארצותיהם. לכן הם פוגעים בהם פגיעה קשה ביותר, הן מבחינה פיזית והן מבחינה נפשית, ועל כך עתידים הם ליתן את הדין. מוטיב הסבל וההשפלה בגלות חוזר עשרות פעמים בפירושו למקרא, גם במקומות שאין לכך כל אחיזה בכתובים עצמם. כך, למשל, בתיאור הבצורת הקשה ביהודה (ירמיהו יד), מצא ר"י קרא לנכון לשלב קובלנה על צרת הגלות. מפליא הוא המקום הרב באופן יחסי שמוקדש בדבריו לגזילת כספם של היהודים ולהכבדת עול המסים עליהם. מוטיב זה, אשר כבר נדרש במדרשי חז"ל עם הפגיעה בישראל על ידי אומות העולם, חוזר עשרות פעמים, הן בפירושו של ר"י קרא למקרא והן בפירושו לפיוט. אף כאן מסתבר לתלות את הדבר בפולמוס עם החברה הנוצרית, אשר ראתה בהכבדת עול סמל להשפלת עם ישראל ולעבדותו. כל זאת כעונש על אי הנכונות להכיר במשיחיותו של ישו וכעדות לדחייתו של העם היהודי על ידי האל.

הפולמוס עם טענה זו והרקע ההיסטורי של זמנו הם המונחים ככל הנראה ביסודם של כמה מפירושו המתייחסים למוטיב ההשפלה שבחזון הנביאים והנראים כרחוקים מן הפשט. דוגמה לכך בפירושו לכתוב: 'וישח אדם וישפל איש ואל תשא להם' (ישעיהו ב ט). ר"י קרא מפרשו: 'שחו והושפלו בעיני האומות... "ואל תשא" פתרוננו: לא נשאת להם' (פיזור שלי – א"ג). פירוש זה, על שני חלקיו, איננו מתאים כלל להקשרם של הדברים שם (ור"י קרא, כרשב"ם חברו, הקדיש תשומת לב יתירה לקונטקסט הכללי בעת פירושו של הפסוק הבודד). כתוב זה מצוי בתוך חזון יום ה' העתיד לבוא, ומוטיב השפלת בעלי הגאווה הוא המוטיב הדומיננטי בו. אף אין שם כל רמז לאומות. ואכן, יחיד הוא פירושו של ר"י קרא, ולא מצינו לו אח ורע בין מפרשי המקרא היהודים בימי הביניים, אף לא באלה הרחוקים ממנו מבחינת השאיפה לפרש על פי הפשט. מוזר עד מאוד למצוא פירוש מעין זה אצל פרשן ששם לו למטרה לפרש על פי הפשט, ואשר הרבה להתפלמס עם אחרים שלא היו נכונים לילך בדרך זו. דומה שאף במקרה זה הוא ינק מן המציאות של זמנו: מוטיב השפלת היהודים שנתפס כחובה על הנוצרים⁴⁰. ומכאן ייחוס ההשפלה לא למציאות אובייקטיבית אלא ל'עניי האומות'. אף אפשר, שהוא בא להתפלמס עם אותה טענה. לא עלה בידי לגלות כתוב זה בין הכתובים שנוצלו על ידי הנוצרים כאסמכתא לטענתם שהשפלת היהודים חובה היא עליהם על פי רצון האל, אך לפלא יהיה הדבר אם לא עשו כן. שהרי כתוב זה מתאר את חטאי היהודים, ובנקל ניתן היה, על פי דרכה של הפרשנות הכריסטולוגית באותה עת, למצוא בו רמז לדחיית ישראל: 'כי נטשתה עמך בית יעקב' (שם ב ו). אף יש בו קריאה להשפלת היהודים ('וישח אדם...'), ולחוסר הרצון לסלוח להם

40 הם הסמיכוהו לכתוב: 'אל תהרגם פן ישכחו עמי הניעמו בחילך והורידמו' – תהלים נט יב. עיין: י' בער, 'ארץ ישראל וגלות בעיני הדורות של ימי הביניים', ציון, מאסף, ו (תרצ"ד), עמ' קמט-קעא, ובפרט עמ' קנג-קנה. וראה במבואו של ברגר, לעיל, הערה 15.

(ואל תשא להם'; פסוק ט). פירושו של ר"י קרא ביטל מחד גיסא את הפירוש שהשפלת ישראל היא רצון האל, ומאידך גיסא את החובה הקיימת כביכול להשפילם בעתיד, כאשר יגלו אל ארצות נכר.

ד

המגמה ללמד זכות על מעשי האבות באשר הם ולהרחיק ככל האפשר לזות שפתיים מהם, אף לה יש לדעתי נגיעה ישירה לפולמוס היהודי-הנוצרי. קשורה בה במישרין המגמה להמעט בחטאי ישראל המתוארים במקרא ולהחליש את עוצמתם (על חלק מתופעה זו עמדנו כבר לעיל, בדיון בטענה של 'דחיית עם ישראל'). עניין זה איננו ייחודי לר"י קרא. כבר העיר ש' פוזנסקי, כי זהו אחד הסממנים המובהקים המאפיינים את פרשנותו של ר' יוסף בכור שור, אשר פעל דור אחד מאוחר יותר בצרפת: 'להרחיק כל תואנה ממעשה האבות, שגם כן לא נמצא אצל ההולכים לפניו או נמצא רק מעט'⁴¹. לדעת פוזנסקי הודרך בכור שור בעשייה זו במגמה השכיחה אצלו להיות מקורי. קשה להסכים עמו, הן בעניין אחרון זה והן בהנחה שהתופעה איננה מצויה אצל מפרשי מקרא אחרים בצרפת במאה ה"ב. ניתן לגלותה בבירור אף אצל ר"י קרא, ואולי גם אצל רשב"ם.

בדיקת הקשרם של הדברים תוך הזדקקות לטענות בעלי הפולמוס הנוצרים מלמדת, כי המגמה העיקרית שהנחתה פרשנים אלה היתה להרחיק את הטענה, כי מעשי רמייה וחוסר הגינות אפיינו כמה מאבות האומה היהודית, וכי חוסר נאמנות כלפי ה' שגאלם ממצרים וכפיות טובה אופייניים לעם ישראל, כפי שהוא מצטייר במקרא. לעתים קרובות מצויות בטענות אלה רמזיות ברורות להנחה שאותן תכונות לא סרו מן היהודים. הדים להאשמות אלה כנגד אבות האומה נשתמרו גם בספרי הפולמוס היהודיים מן המאות ה"ב-ה"ג. במיוחד נטו המתפלמסים הנוצרים לחפש קווים שליליים בדמותו של יעקב. אולי משום שהכתובים סיפקו להם הזדמנויות נוחות יותר לעשות כן, ואולי משום שיעקב הצטייר במסורת היהודית כמי שמנוגד תכלית הניגוד לעשו 'הרשע', שייצג את הנצרות לפי התפיסה היהודית המקובלת בדרך כלל במקורות (תפיסה שהנוצרים לא קיבלוה). העובדה שאבות הכנסייה הגנו גם הם על כמה ממעשי האבות⁴², לא מנעה מצאצאיהם בימי הביניים לנצל זאת לצורכיהם, במיוחד בפולמוסים שנשאו אופי עממי.

כדי להצביע על עוצמתם של אותם טיעונים נביא בקצרה כמה מטענות הנוצרים החוזרות בספרי הפולמוס: 'יעקב אביכם גנב היה ואין אוכל רבית כמהו, שבשביל קערה אחת שהיתה שוה מחצה, קנה הבכורה שהיתה שוה אלף זקוקים'⁴³; 'פקרו לומר יעקב

41 מבוא על חכמי צרפת מפרשי המקרא (לעיל, הערה 8), עמ' LXVI.

42 ראה: ספר יוסף המקנא (לעיל, הערה 15), עמ' 41, סימן יז, הערה 2.

43 שם, עמ' 40. אפשר שעניין הריבית הודגש מתוך קונטראציה להאשמה שהוטחה באותה עת ביהודים, כי הם גובים ריבית גבוהה תמורת הלוואותיהם. השווה שם, סימן מט: 'מוכחים אותנו על הרבית...'.
הרבית.

רמאי בתנאי לבן; 'יעקב ירד לגיהנם'; 'בני יעקב עשו רמאות לבני שכם שהרגום אחר שנמולו'; 'אומרים המינים שמשו פושע ובדאי היה'; שמואל הנביא מתואר כמי שירד לגיהנום. אברהם לא היה בעל אמונה מספקת; אפילו בעקידה ניסו להטיל פגם, למרות שהיו בין חכמי הנוצרים שראו בה רמז למסירתו ולמותו של ישו⁴⁴.

העדות הטובה ביותר לרושם שעשו האשמות אלה והדומות להן על החברה היהודית היא הנכונות של חכמים, שהעמידו להם את החתירה לגלות את פשט הכתובים כמטרה עיקרית של פרשנותם, לבחור בתירוצים דחוקים. עשרות דוגמאות לכך מצויות בפירושיהם. עלה על כולם ר' יוסף בכור שור, הידוע לנו גם ממקורות אחרים כאחד מראשי המדברים באותו פולמוס דתי. אסתפק כאן בכמה דוגמאות קצרות כדי להצביע על חשיבות התופעה.

לדעת ר' יוסף בכור שור יש לפרש את בקשת ישראל מאהרן בחטא העגל 'עשה לנו אלהים' (שמות לב א) כמכוון אל 'שופט דיין ומנהיג ודבר... וחס ושלום לא נתכוונו לעבודה זרה'. רחוק להנחית, כי בכור שור הציע פירוש מעין זה רק בשל שאיפתו להיות פרשן מקורי. מסתבר יותר כי הוא בא לצאת כנגד בעלי דברו הנוצרים ולספק תשובה להמוני העם, אם תועלה טענה מעין זו בפניהם. ניתן לגלות רמזים ברורים לפירוש מגמתי זה בהמשך הפרשה שם. לדעתו של בכור שור:

לפי הפשט שלא נתכוון משה להשקותם, אלא לפזרו ולאבדו (את העגל), אלא משנתנו במים על כרחך שותין אותו, שאי אפשר להם שלא ישתו מן המים, ומתוך כך על כרחם נראין כשותין אותו... אבל רבותינו אמרו שנתכוון לבדוקן כסוטות. לתשובת המינין שמלעיגין על אותה שתייה, אמר להם... (פיזור שלי – א"ג).

בהמשך דבריו שם פירש את הכתוב: 'כי נתנו אהרן לשמצה בקמיהם' – שאומות העולם מלעיגים עלינו לאמר: הלא אתם עשיתם את העגל... כך האומות מלעיגות עלינו על עגל אחד שעשו אבותינו, והם עושים בכל יום תלי תלים צלמים עד אין קץ⁴⁵. לא רב המרחק בין פרשנות למקרא, כפי שהיא באה לידי ביטוי בדברים אלו, ובין ספרי הדרכה למתפלמסים עם נוצרים.

דברים אלה משמשים עדות ברורה לכתיבתו המגמתית ולמניעה. יתר על כן, לפנינו דוגמה נוספת לנטישת הדרש (בדיקת העם על ידי המים) בשל היכולת של בעלי הוויכוח הנוצרים להסתייע בו לצורכיהם. הדעת נותנת, כי הסתמכות זו נתנה משנה תוקף לפרשנותם הכריסטולוגית, מבחינת יכולת השפעתה על המוני העם היהודי. כאמור, ניתן לגלות תופעה זו של לימוד זכות על מעשי אבות גם אצל ר"י קרא. העובדה שאין בידו פירוש שלם שלו לתורה – ועדיין ספק אם כתב פירוש שיטתי שלם – ורק

44 ראה לכל אלה במקורות הבאים (לעיל, הערה 15): ספר יוסף המקנא, עמ' 41, 42, 58 סימן מה, 66; ספר נצחון ישן, מהדורת ברגר, עמ' 8, 18, 27, 32. על העקידה כרמו לישו ראה: ספר יוסף המקנא, שם, עמ' 40, וספר נצחון ישן, שם, עמ' 13-16.

45 פירוש ר' יוסף בכור שור על התורה, א, מהדורת הרב ח"א גד, ירושלים תשט"ז, עמ' קיד-קטו.

פירושים חלקיים לכתובים שונים הגיעו אלינו, נותנת משנה תוקף לדברים. להלן כמה דוגמאות לדרכו זאת: רבקה שכנעה את יעקב ליטול את הברכות בערמה, מפני שנאמר לה מראש בנבואה כי 'רב יעבד צעיר'⁴⁶. יצחק עצמו ידע כי יעקב טוב מעשו, וכל מטרתו ברצותו לברך את עשו מקורה בהכרה שעשו הוא רשע ובתקווה שהברכה תתקנו: 'ותימה: מדוע לא קרא ליעקב בנו הצדיק לברכו? ופירש ר' יוסף קר"א ז"ל, שלא היה בדעתו לברך את יעקב, כי אמר זהו צדיק ואינו צריך חיזוק, וזהו רשע וצריך ברכה'⁴⁷. קשה להניח שפשטן כר"י קרא לא חש כי תירוץ זה דחוק. המגמה ללמד זכות על יצחק ועל מעשהו של יעקב בלקיחת הברכות, היא שהביאה אותו להציע פירוש זה. טרחות הרבה טרח יוסף כדי שלא לבייש את אחיו. גם הכתוב 'גשו נא אלי', בעת ההתוודעות אליהם, כל מטרתו היא לספר להם בלחש שהוא אחיהם, כדי 'שלא יחזיקו עצמכם המצריים כגנבים וכלסטים'⁴⁸. קובלנת ישראל במדבר: 'מי יאכילנו בשר', איננה רק בשל תאוותם. לדעת ר"י קרא 'השלו פסק להם בשנה ראשונה', ולא היה להם כל בשר'⁴⁹. יונתן בן שאול לא נכשל בניחוש, 'דאין נחש אלא באותו שסומכין על הניחוש. והני לא סמכו, כי אליעזר עשאו רק לסימן ויונתן לא אמר אלא לזרז את נערו'⁵⁰.

כמה פירושים אחרים, שאינם קשורים במישרין במעשי האבות אלא בתיאוריהם במקרא, מקורם גם הוא ככל הנראה באותה מגמה. לדעת ר"י קרא בטל השם אברהם לחלוטין, כי הוא ניתן לאברהם עוד בהיותו נוכרי, ולכן: 'לא יזכר שם גיות (!) כלל'. לעומת זאת, השם יעקב לא נעקר לחלוטין, כדי 'שלא יתקיימו דברי עשו הרשע שאמר: "הכי קרא שמו יעקב" וגו'. ואילו לא היו קורין אותו יעקב כלל, היו סבורין לפי שהוא שם גנאי ולשון עקיבה'⁵¹. הכתוב בבראשית 'אחי רבקה אם יעקב ועשו' (כח ה), אשר רש"י התקשה בפירושו וציין: 'איני יודע מה מלמדנו', מבואר על ידי ר"י קרא כנושא עמו מוסר השכל:

שלא תתמה איך יצא רשע כזה (=עשו) מבין שני צדיקים, כיצחק ורבקה. לכך אמר 'אל לבן בן בתואל הארמי אחי רבקה' שהיא אם יעקב ועשו, בשביל שהיה לבן אחיה, נעשית אם יעקב ועשו, כדאמרינן: רוב בנים דומין לאחי האם, ועשו דומה אל לבן אחי אמו'⁵².

באותה רוח תיאר ר"י קרא את מעלת האומה היהודית, וזאת בניגוד מוחלט למגמת בעלי דברו הנוצרים. 'על הפסוק: 'לא הביט און ביעקב ולא ראה עמל בישראל' (במדבר כג כא),

46 חמישה אורות הגדולים, מהדורת הרב ח"א גד, 'יהנסבורג תשי"ג, עמ' 14. רוב המקורות הנזכרים להלן מפירושי של ר"י קרא לתורה מצויים גם בספר פליטת סופרים, מהדורת א' ברלינר, מאינץ תרל"ב, עמ' 12-25.

47 חמישה אורות הגדולים, שם, עמ' 14.

48 שם, עמ' 16.

49 שם, עמ' 23.

50 שם, עמ' 13. והשווה דעתו החולקת של הרמב"ם, משנה תורה, הלכות עבודת כוכבים פי"א ה"ד.

51 שם, עמ' 11.

52 שם, עמ' 15.

הוא אומר: 'שני דברים הללו אינן נוהגים בבית יעקב: לא ראה בהן הקב"ה און, עמל, כי אינן בהם'⁵³. בעוקצנות רבה כלפי הנוצרים פירש את הכתוב בדברים (יד א): 'בנים אתם לה' אלהיכם':

ואם מת אביכם אין לכם להתגודד ולעשות קרחה ולהצטער יותר מדאי, כי אינם יתומים בכך, שהרי יש לכם אב גדול חי וקיים יתברך שמו. אבל גוי כשמת אביו, אין לו אב שיוכל לסייעו בעת הצורך... עליהם יש לבכות ולהתגודד ולקרח ולהוציא עיניהם⁵⁴.

אפשר שמגמה זו, של חיפוש זכות למעשי האבות, מצויה גם בפירושי הרשב"ם, אך קשה לקבוע בכך מסמרות⁵⁵. רמזים לדרך זו מצויים בכמה מפירושו. ונדגים דברינו: אין אברהם אשם בצימאנו של ישמעאל, צימאון שהביאו לכלל סכנה, אלא הגר (בראשית כא יד). יעקב קנה את הבכורה בכסף מלא. הלחם ונזיד העדשים הם סמל להשלמת העיסקה בלבד, ולא התמורה בעבורה (שם כה לג; ועל פירוש זה כתב ר"י בכור שור: 'והוא בדאות בעיני'). קובלנת יעקב בשעת מצוקתו, כאשר עשו בא לקראתו: 'אתה אמרת היטב איטיב עמך' (שם לב יב), היא בגדר תפילה בלבד: 'אעפ"י שאין אתה מחוייב לקיים לי הבטחתך... אעפ"י כן עשה למען כבוד שמך'. דיבת בני יעקב, שאותה הביא יוסף לפני אביו, איננה מתייחסת לחטאיהם השונים כמצוי במדרש וכמובא בפירושו של רש"י (שם לב ב), אלא בשל ביזוי בני השפחות על ידם.

מעניין מכולם הוא פירושו של הרשב"ם ללקיחת כלי הכסף וכלי הזהב מן המצרים על ידי בני ישראל. הרשב"ם כרך שם במפורש את דרכו לפרש על פי הפשט בפולמוס עם הנוצרים: 'ושאלה אשה משכנתה במתנה גמורה וחלוטה, שהרי [כתוב] ונתתי את חן העם, כמו: שאל ממני ואתנה גוים נחלתך. זהו עיקר פשוטו ותשובה למינים' (שמות ג כב; פיזור שלי – א"ג). אין צריך לומר עד כמה דחוקה הצעה זו. על אחת כמה וכמה כאשר תיבה זו חוזרת בצורה שונה מאוחר יותר: 'וה' נתן את חן העם בעיני מצרים וישאלום' (שם יב לו). אמנם הרשב"ם פירש, לשיטתו, כי המדובר במתנה גמורה, אך לפרש כן פועל זה בבנין הפעיל – רחוק עוד יותר. קשה להניח שהרשב"ם, הדבק בקיצוניות יתירה בפשט הכתובים, אכן חשב כי פירושו הוא הקרוב ביותר לאמת, וכי יש להעדיפו על ההוראה הרגילה של פועל זה, מלשון שאילה. מסתבר שהוא עשה כן, כפי שרמז בדבריו, משום טענת הנוצרים, כי היהודים נהגו שלא ביושר. העובדה שכרך מחד גיסא, יחדיו, את השיטה הפרשנית החדשה עם 'תשובה למינים', ונאלץ מאידך גיסא לבחור ב'פשטים של ערמוניות'⁵⁶, מעידה לא רק על הקשר שבין הפרשנות ובין הפולמוס, אלא גם על החשש

53 שם, עמ' 30.

54 על מקור זה העיר כבר פוזנסקי (לעיל, הערה 8), עמ' XXXVII.

55 מצאנוהו גם מבקר את אברהם על שכרת ברית עם אבימלך. לדעת הרשב"ם באה העקידה לאברהם כעונש על מעשה זה (בראשית כב א). הלשון 'יהי אחר הדברים האלה' היא שדחפה אותו לפרש כן, באשר לדעתו היא מלמדת על סמיכות פרשיות. ראה בדבריו שם.

56 כלשונו שלו ביציאתו נגד פירושים רחוקים מן הפשט, בראשית מה כח. וראה: פוזנסקי (לעיל, הערה 8), עמ' XLVI–XLV.

העמוק מן התעמולה הנוצרית ועל הניסיון להתמודד עמה בכל דרך אפשרית. סיוע נוסף לכך עולה מכריכת שני יסודות אלה, פשט ותשובה למינים, גם במקור נוסף, ששימש אחד הנושאים המרכזיים בפולמוס היהודי-הנוצרי, הלוא הוא הכתוב: 'לא יסור שבט מיהודה ומחקה מבין רגליו עד כי יבא שילה' (בראשית מט י). הרשב"ם פירש שהפסוק מתייחס אל ביאת רחבעם לעיר שכם הסמוכה לשילה, ערב התפלגות הממלכה: 'ופשט זה תשובה למינים, שאין כתוב כי אם שילה שם העיר, שאין לעז במקרא [ו] לא "שלו" כת' כאן כדברי העברים ולא שליח כדברי הנוצרים...'⁵⁷. אף כאן קשה להניח שהוא לא חש בקשיים שבפירושו, וביניהם: הזכרת שילה במקום שכם, וחוסר המשמעות של הכתוב 'לא יסור... עד', שהרי המדובר בתקופה קצרה ביותר, מלכות דויד ושלמה. קושי נוסף הוא בעובדה, שאף לאחר התפלגות הממלכה לא סר 'שבט מיהודה'.

אף בפירושו של ר"י קרא אפשר שיש עדות דומה לעוצמת הזיקה שבין הצמידות לפשט ובין הפולמוס, אך הדבר תלוי בהבנת דבריו ועודנו מוטל בספק. עם זאת חשיבותו רבה וראוי לדון בו. הכוונה היא לפירושו לבשורה על הולדת שמואל (הדושיח בין עלי לחנה). זהו אחד הפירושים הארוכים ביותר של ר"י קרא לכתוב אחד במקרא. הוא יצאנגד הפירוש המקובל והפשוט לכתוב: 'ואלהי ישראל יתן את שלתך', ואף כנגד מדרשי חז"ל. לא נחה דעתו עד שחזר שם בהמשך על עמדתו שלוש פעמים. ולא זו בלבד, אלא שגם בפירושו לכתוב בספר בראשית, בסיפור על אליעזר הלוקח את רבקה לאשה ליצחק, פירוש שנשתמר בכתב יד ערפורט, חזר על כך בדרך אסוציאטיבית ודן בו באריכות רבה⁵⁸. והנה, דווקא במקום זה בספר שמואל הדגיש ר"י קרא את דרכו העקרונית: הדביקות בפשט הכתובים וההתנגדות לראיית הדרש כפירוש האמיתי. מקור זה מובא בדרך כלל כתיאור עמדתו העקרונית:

אבל כל מי שאינו יודע פשוטו של מקרא ונוטה לו אחר מדרשו של דבר, דומה לזה ששטפתהו שבותל הנזהר ומעמקי מים מציפין ואוחז כל אשר יעלה בידו להינצל, ואלו שם לבו אל דבר ה' היה חוקר אחר פשר דבר ופשוטו... המשכילים ישכילו לנתיבות הקרייה להעמיד דבר על האמת⁵⁹.

אך באופן מפתיע הביא שם מדרש הרחוק ביותר מן הפשט, והציע אותו כאחת האפשרויות לפירוש, והסברו לכך: 'בדבר זה (אותו מדרש רחוק) תוכל לדחות המציקים לך' (פיזור שלי – א"ג). מי הם המציקים? מדוע דחה מדרש אחד, והציע מדרש אחר שהוא רחוק ביותר מן הפשט? ומה הצורך בסמלים כה דראמאטיים: שיטפון, מעמקי מים, הצלה? רגילים אנו לזהות 'מציקים' אלה עם חכמי ישראל, שדבקו במדרשי חז"ל והתנגדו לדרך החדשה שר"י קרא ורשב"ם דבקו בה: הפירוש על דרך הפשט. אמנם, ברור כי באותו מקום

57 מהדורת רוזין, ברסלאו תרמ"ב, עמ' 72, וראה שם בהערות.

58 ברלינר (לעיל, הערה 46), עמ' 14.

59 מהדורת עפשטיין (לעיל, הערה 21), עמ' מז-מט, נ.

התפלמס גם עם אלה מחכמי ישראל שלא נטו חסד אל הדרך החדשה, אך אפשר מאוד שיש כאן רמיזה גם לסכנה ממתן פתח לפרשנות הכריסטולוגית. עניין זה כולו – תפילת חנה, הבשורה מראש על הולדת שמואל, דמותו של שמואל בכללותה וכן השם שמואל (!) – פורש על ידי הנוצרים כפרפיגוראציה של הולדת ישו. מדרש חז"ל היה בו כדי לסייע בידם במקרה זה, לפי דרכם ושיטתם: דרישת הלשון 'שלתך' מלשון שליה, שנתנה הקב"ה עצמו כביכול ברחמה של חנה, ואולי גם פירוש הכתוב 'תקופות הימים' כשתי תקופות. ר"י קרא יצא שם במפורש נגד מדרש זה ונגד ההנחה שהשם שמואל מורכב משתי תיבות: שמו אל. אף הוא עמד על החשש פן תובן הנבואה שלא כהלכה ועל 'הצורך' שלא יכשלו בה דורות הבאים'. אפשר שגם במקרה זה עמד הפולמוס עם הפירושים הכריסטולוגיים מאחורי התנגדותו לפירוש הכתובים על דרך הדרש ודביקותו בפשט, ולכך יש שם רמזים נוספים בדבריו.

העדות המרשימה ביותר לזיקה שבין פרשנות המקרא היהודית בצרפת ובין הפולמוס היהודי-הנוצרי מצויה בפירושי שיר השירים שנכתבו באותה עת. לא זו בלבד שיש בהם רמזים ברורים לטענות המחנה הנוצרי ולתגובת היהודים אליה, אלא שפרשנות זו כולה נסבה על אותו פולמוס. הדו־שיח בין הרעיה ובין בנות ירושלים תואר כוויכוח בין היהדות ובין הנצרות בימי הביניים. אף קיימת התפתחות מעניינת בנושא זה: עוצמת הפולמוס ניכרת ביתר שאת בפירושים המאוחרים. אמנם, התפיסה הבסיסית של ראיית מגילת שיר השירים כפולמוס עם אומות העולם מצויה כבר בספרות חז"ל, יחד עם תפיסות אחרות, אך לא זו בלבד שקו זה של סימבוליקה הוא שהועדף, אלא שהתאמוהו לצורכי התקופה. האות להליכה בתלם זה ניתן על ידי רש"י⁶⁰. כבר בהקדמתו לפירושו לשיר השירים רמז לאפשרויות השונות שעמדו בפניו ולהעדפתו את זו הקשורה במציאות ההיסטורית של זמנו.

בפרשנותו של רש"י למגילה זו מצויה התייחסות למגוון הנושאים שעמדו באותה עת במרכז הפולמוס היהודי-הנוצרי: שפלות ישראל לעומת הצלחת עמים אחרים; סבל האומה בגלות כעדות לדחייתה על ידי האלוהים; שאלת בחירת ישראל וכפיות הטובה שיוחסה להם על ידי הנוצרים; הפיתוי להמרות והחשש מפני ההמרות; קבלת עול מצוות כעדות לנאמנות לעם ישראל; הענשת האומות הפוגעות בישראל, ומיתה על קידוש השם⁶¹. לעתים אף נטל רש"י את דבריו ממדרשי חז"ל וערך בהם שינויים כדי להטעמם לזמנו שלו.

גדולה יותר הזיקה לפולמוס בפירוש לשיר השירים המיוחס לרשב"ם. לדעתי נכתב פירוש זה דור אחד מאוחר יותר, על ידי חכם שהושפע הרבה מן הרשב"ם, אך נטל גם מדבריהם של אחרים, ובעיקר מדברי רש"י. הפירוש הגיע אלינו בשתי נוסחאות.

60 ראה במאמריהם של י' בער (לעיל, הערה 6), י' רונזטל וש' קמין (לעיל, הערה 1).

61 להלן מספר דוגמאות לנושאים אלה: משמעות שפלות ישראל – א. ז. הטענה על דחיית ישראל – א. ה; ו. א. בחירת ישראל וכפיות הטובה – א. יב; ו. ט. ד. הפיתוי להמרה – ב. ב; ז. ג. ה; ז. ט. ח. ה; ח. ז. שמירת המצוות כעדות לנאמנות – ד. ט; ו. יא; ז. ג. ז. י. ח. ט; ח. יג. קידוש השם – ה. ט; ח. ו. ח. כז.

חשיבות מיוחדת יש לגירסה שנשמרה בכתב־יד פירקוביץ⁶². הפרשן מתאר את המגילה כולה כפולמוס בין עם ישראל ('הרעיה') ובין אומות העולם ('בנות ירושלים'). מבחינת נושאי הדיון אין חדש בדבריו. זהים הם לאלה הנזכרים בפירושו של רש"י לשיר השירים. אך בעוד שרש"י מפרש רק חלק קטן מן הכתובים כמתייחסים ישירות לפולמוס, משתדל מפרש זה לקושרם בעניינים רבים אחרים. מגמתו באה לידי ביטוי ברור אף בדרך הרצאת הדברים:

דימיון לגלות זה אשר בקשו האומות להסיר יראת הקב"ה מליבה לעבוד את אלהיהם... והן גוערות ומשיבו' לה: הסירי אהבתו מלבך כי מואס בך (!) ולא ישוב עוד אליך, והדבקי באהובים שלנו. והיא משבעת אותם שלא תוסיפו (!) לדבר עוד אליך בכך כי לא אשכח אהבתו לעולם⁶³.

וכך לרוב במקומות רבים.

הגדיל על שניהם ר' טוביה בר' אליעזר, בעל לקח טוב. אמנם, הוא פעל בקאסטוריה אשר בביזאנטיון, אך אפשר שהושפע מפרשנותו של רש"י לשיר השירים. בדבריו אף התייחס במפורש לקידוש השם של קהילות אשכנז בגזירות תתנ"ו. בפירושו זה לשיר השירים, שחובר בראשית המאה ה"ב, הוא הרבה לדבר על ערך המיתה על קידוש השם מחד גיסא, ותיאר בהרחבה ובהדגשה יתירה טענות פולמוסיות של הנוצרים כלפי היהודים מאידך גיסא. דרך משל:

ועתה נטש אתכם ביד כל אומה ולשון. מה אין אתם נכנסין בנימוסי האומות? ואתם נתונים למשל ולשנינה בכל העמים... אומ' אומות העולם לישראל: הואיל ואלהיכם גדול מאד ותורתכם כל כך, אם כן למה הניח אתכם ביד האומות?⁶⁴

ה

מטרת הדיון לעיל היתה להראות את הזיקה ההדוקה שבין הפולמוס היהודי-הנוצרי ובין פרשנות המקרא היהודית בצרפת בכלל, ובכל הנוגע לפרשנותו של רש"י קרא בפרט. על הדוגמאות שהובאו ניתן היה בנקל להוסיף רבות אחרות, אלא שמבחינה עקרונית אין בהן כדי לשנות. טבעי הוא, שיימצא חולק שינסה לסתור אסמכתא זו או אחרת מאלה שהובאו כאן, או אף כמה מהן, בטענה שגורם פרשני הנובע מן הכתובים עצמם הוא שהנחה את רש"י קרא, אך התמונה בכללותה במקומה עומדת. אין המדובר בפירושים בודדים בלבד שבהם

62 א' ילינק, פירוש על קהלת ושיר השירים לרבינו שמואל בן מאיר ז"ל, לפסיא תרט"ו, וכתב יד פירקוביץ' מס' 15, עמ' 14-23. בכתב יד זה מצויות הוספות מרובות שאינן במהדורה הנדפסת. שאלת היחס בין שני מקורות אלה מעניינת עד מאוד, אך אינה עניין לכאן.

63 כתב יד פירקוביץ' 15, דף 17 ע"א; פיזור שלי - א"ג.

64 לקח טוב, מהדורת גראינוף, לונדון 1909, עמ' 73, 79.

ניכרת השפעת הפולמוס, אלא בקו אופייני, שמצא את ביטוי בכמה מן היסודות העיקריים המונחים ביסוד שיטתו הפרשנית של ר"י קרא. מעמדו המרכזי של האיש ושכיחות התופעה ביצירתו הפרשנית כולה מקנים חשיבות מיוחדת לכך.

בפולמוס המשולב בפירושו יש אף גוון מיוחד. ר"י קרא נזקק לעתים גם לטענות עממיות, טענות הרווחות לרוב בספרי הפולמוס היהודיים שנכתבו במאה הי"ג ומשקפות גם את המציאות של דורות קודמים. זאת בניגוד לדרכם של רש"י ורשב"ם, שנוקקו בדרך כלל ל'בעיות הגדולות' של הפולמוס היהודי-הנוצרי: משמעות הגלות, ערך המצוות, לימוד זכות על מעשי האבות, וכיוצא בזה.

לעובדה שעקבות הפולמוס מצויים בבירור בפירושו של רש"י למקרא, ואף אצלו כמותם גדולה יותר ממה שתואר עד עתה בספרות המחקר, יש השלכה חשובה על השאלה הכרונולוגית. פרשנותו של רש"י מתוארת כמי שבישרה את בואה של השיטה החדשה, של הפרשנות על דרך הפשט. אם כן, צמידותה של פרשנות זו לפולמוס היהודי-הנוצרי טבועה היתה בה מראשית ימיה. מקורות שטרם פורסמו מלמדים, שגם ר' מנחם בן חלבו, דודו של ר"י קרא, שחי ופעל באמצע המאה הי"א (ככל הנראה מקור יניקתו בפרובאנס), שילב בפירושו דברי פולמוס כנגד הנוצרים. אלא שקשה לראות בכך קו אופייני ליצירתו. עם זאת, ראויה התופעה לתשומת לב.

הזיקה שבין הפרשנות למקרא ובין הפולמוס ניכרת בבירור גם ביצירתו של ר' אליעזר מבז'נסי, אשר מבחינות הרבה יש לראותו כמי שחתם אסכולה זו של פרשנות המקרא בצרפת. רק שרידים מעטים מיצירתו הגיעו אלינו: פירושו לישעיהו וליחזקאל, אך די בהם כדי לאשש קביעה זו. כבר העמיד על כך ש' פוזנסקי, אשר הקדיש דיון מפורט לאיש וליצירתו, והביא לכך דוגמאות רבות⁶⁵. בכמה מקומות ציין ר' אליעזר במפורש כי יש בדבריו משום 'תשובה למינין', וברבים אחרים מגמתו הפולמוסית לא פורשה, אך היא ניכרת בבירור. במקום אחד אף נקט במפורש בזהותם של ה'מינים': 'ומהם מאותן מעט תקח והשלכת אותם באש – הם רשעי ישראל ובני פריצי עמנו, כגון ישו וחבריו שהתעו את ישראל ונכשלו ונהרגו' (יחזקאל ה ד).

מגמתו לחזק את רוח בני עמו ניכרת גם בפירושים שאין בהם פולמוס ישיר עם הנוצרים. כגון:

'והבאתי אתכם אל אדמת ישראל' – משתחיו ותעמדו על רגליכם, וזו נחמה גדולה היא לכל המתים ביחוד שמו ואפילו לא ייהרגו הואיל וכל ימיהם סבלו חרפות וקלון ומוכים ונהלמים על שאינם מאמינים בתרופתם [=בתרפותם] ובכך מתו. ולא דרך מחילות, אלא יחיו ויעמדו על רגליהם וילכו לארץ (יחזקאל לו יב).

65 מבוא על חכמי צרפת מפרשי המקרא (לעיל, הערה 8), עמ' CXXV ואילך, ובמיוחד עמ' CLXIII-CLXII, CXLIX. אותה תופעה חוזרת, ואף ביתר תוקף, בפירושו של ר"י בכור שור, ואדון בכך במקום אחר.

ברור שהרקע לדברים אלה הם האירועים הקשים בקהילות שונות באירופה הצפונית בעקבות שני מסעי הצלב הראשונים. בהתחשב בהיקף המצומצם של יצירתו ששרד, יש משקל מיוחד לעדויות הרבות שנשתמרו בפרשנותו על הזיקה לפולמוס עם הסביבה הנוצרית. את ר' אליעזר ואת ר"י בכור שור, שפעלו יחדיו בצרפת הצפונית במחצית השנייה של המאה הי"ב, יש לראות כראשי המדברים בעניין זה מבין חכמי 'אסכולת הפשט' בצרפת. אפשר שלעובדה זו, שהפולמוס הגיע לביטוי הספרותי העז ביותר דווקא אצל המאוחרים יותר, יש משמעות מבחינת הרקע ההיסטורי הריאלי. בין כה ובין כה, נמצאנו למדים שהזיקה בין פרשנות המקרא ובין הפולמוס היהודי-נוצרי השאירה עקבות ברורים ביצירתם של כל החכמים שנמנו עם אסכולה זו.

המסקנה העולה מן הדיון כולו היא, שהבסיס העיקרי שעליו נשענה אותה אסכולה – החתירה אל פירוש הכתובים על פי הפשט – נבנה תוך זיקה הדוקה אל הפולמוס היהודי-נוצרי. מובן שאין להציעו כגורם היחיד לצמיחתה של אסכולה זו, אלא כגורם כבד-משקל בצדם של שני גורמים נוספים חשובים ממנו, כפי שייראה להלן. מדרשי חז"ל היה בהם מבחינה עקרונית כדי לסייע בעקיפין לפרשנות הכריסטולוגית ולתעמולה הנוצרית. הגישה הסימבולית אל עניינים שונים שבמקרא, הרווחת בספרות המדרשית, תאמה את הגישה הפרשנית הנוצרית, אף אם פירוטיה היו שונים לחלוטין. דווקא בצמידות ללשון הכתובים ובבדיקת דברים בקונטקסט שלהם היה כדי לדחות פירושים כריסטולוגיים ולסייע לחכמים יהודים באותו פולמוס קשה, שהעיון במקרא עמד במרכזו. אין זה מקרה, שהיהודים הקפידו הקפדה יתירה בפולמוסיהם עם הנוצרים על העיקרון של הצמידות ללשון הכתובים ולהקשרם, ומנגד הורו תיאולוגים נוצרים לאנשיהם שלא למקד את הוויכוחים עם היהודים בדיון בכתובים בודדים, אלא בעקרונות ואגב ראייה כוללת. עניין זה נידון לאחרונה בספרות המחקר, ואין טעם לשוב ולעסוק בו כאן.⁶⁶

עוצמתו של הפולמוס היהודי-נוצרי באותה עת היתה גדולה ממה שנראה עד כה. הוא הדין בחלקה של הפרשנות הכריסטולוגית בשידול יהודים להמיר את דתם בגרמניה ובצרפת במאות הי"א-הי"ב. הידיעות על ההמרות לנצרות בתקופה זו רבות מן המשוער לכתחילה. הרושם ההירואי העז של המיתה על קידוש השם בגזירות תתנ"ו גרם לעתים להתעלמות מן ההמרות לנצרות, ובתוכן המרות מרצון ולא דווקא בימי הגזירות. אין בידינו ידיעות ברורות על נסיבות המרתם של בנו של רבינו גרשום מאור הגולה ושל בן חברו, ר' שמעון בן יצחק בן אבון, גדול פייטני אשכנז הקדומה. אך אם נצרף עובדה זו להמרות אחרות שעדויות עליהן נשתמרו במקורות שהגיעו אלינו מאותה תקופה, וכן לשכיחות הדיון במעמד ההלכתי של משומדים בגרמניה ובצרפת, תתקבל תמונה שונה במקצת. ראוי היה להקדיש לדיון בתופעת ההמרה מקום נרחב יותר, אך הדבר חורג

66 ראה במבואו של ברגר לספר נצחון ישן (לעיל, הערה 15), עמ' 11–13. כאילוסטרציה גרידא: 'פוקרים (= הנוצרים): איך תאמרו שהתורה נדרשת כמשמעות המקרא...' ספר יוסף המקנא (לעיל, הערה 15), עמ' 51. ובמקום אחר: "אין לך להבין את התורה ככתבה אלא כפתרון רמזים". ראה: ספר נצחון ישן, מהדורת בריאר (לעיל, הערה 15), עמ' 66.

ממסגרת דיוננו כאן⁶⁷. ברורה איפוא הרגישות היתירה לטענות הנוצריות ולפרשנות הכריסטולוגית.

בדיון חשוב על הקווים שאפיינו את הוויכוח הדתי היהודי-הנוצרי במאה הי"ב, עמד ע' פונקנשטיין⁶⁸ על התמורות שחלו בוויכוח זה במאה הי"ב, כאשר הפולמוס בנוסחו הישן, שנתבסס על הפרשנות לכתובי המקרא, איבד מתוקפו. בצדו צמחו ותפסו מקום נכבד גם הוויכוח השכלתני הקיצוני, טענות כנגד התלמוד וטענות שהיו מבוססות על המסורת היהודית שבעל-פה ועל ספרות האגדה והמדרש. הזיקה ההדוקה של מפרשי המקרא בצרפת אל הפרשנות הכריסטולוגית למקרא ואל ספרי הפולמוס של המאה הי"ג, שבהם שזורות לרוב טענות ותשובות שעלו במאה הי"ב, מלמדים שעדיין הנוסח הישן תפס מקום חשוב ביותר באותו פולמוס.

הדגשת משקלו של הפולמוס כמרכיב חשוב באפיונה של פרשנות הפשט בצרפת אין בה עדיין כדי לפתור את הבעיה היסודית: מציאת הדחף לצמיחתה ולעלייתה של תנועה פרשנית זו. כבר העיר מ' גרינברג, בסקירתו הממצה על פרשנות המקרא היהודית בצרפת, כי 'המניע לפריחת הפרשנות הצרפתית במאה י"א לסה"נ אינו ברור'⁶⁹. אף עתה עדיין אין בידנו תשובה ברורה על כך. ניתן למנות כיום שלושה גורמים, אשר ככל הנראה סייעו לצמיחתה של אותה אסכולה פרשנית: הזיקה לפולמוס הדתי שבין היהדות לנצרות; הזיקה לריניסאנס התרבותי של אירופה במאה הי"ב; השפעתה של המורשה התרבותית היהודית של ארצות האסלאם, ובעיקר זו של ספרד. לדעתי, כל המאוחר לחברו כאן, קודם לו בחשיבותו. בהשפעה התרבותית של יהדות ספרד הכוונה בעיקר למחקר הפילולוגי בכלל ולשימוש בו בפרשנות המקרא בפרט. אין המדובר בספריהם של דונש ומנחם בלבד. גם העיון הרציונאלי נמצא נשכר מקשרים אלו. עניין זה חורג ממסגרת דיוננו כאן, על אף חשיבותו הרבה. אציין אך זאת, שמקורות חדשים מגלים יותר ויותר את עוצמת הקשרים שבין המרכזים השונים של יהדות אירופה הנוצרית ובין ארצות האסלאם⁷⁰. במיוחד אמורים הדברים במרכז שבצרפת הצפונית. לחדירתם של יסודות חדשים אל התרבות היהודית בצרפת סייעו נסיעותיהם של חכמים, שבחלקם עסקו במסחר, אל ארצות האסלאם, וכן הגירתם של חכמים מפרובאנס – שעמדה בזיקה קרובה למדי אל מורשת ספרד – צפונה, בעיקר לקראת אמצע המאה הי"א⁷¹, ובואם של חכמים

67 ראה בספרי: חכמי אשכנז הראשונים, ירושלים תשמ"א, מפתחות, ערך: אנוסים ומשומדים, עמ' 344.

68 לעיל, הערה 1.

69 פרשנות המקרא היהודית, ירושלים תשמ"ג, עמ' 68.

70 ככמה אספקטים שלו דנתי במקום אחר: 'הקשרים בין קהילות ישראל שבצרפת הצפונית ובין אלה שבגרמניה לפני שנת תתנ"ו', אומה ותולדותיה (עורך: מ' שטרן), ירושלים תשמ"ג, עמ' 221–231, במיוחד עמ' 226–227. ידיעה רבת ערך בעניין זה נתפרסמה עתה על ידי ע' פליישר, בדבר קשרו של ר' אליהו הזקן ממאנש (Le Mans) עם ישיבת רב האי גאון בבבל: 'אוהרות לר' בנימן (בן שמואל) פייטן', קבץ על יד, סדרה חדשה, ספר יא (כא), ירושלים תשמ"ה, עמ' 63–66.

71 S. Schwarzfuchs, *The World History of the Jewish People, The Dark Ages* (C. Roth ed.), Tel-Aviv 1966, pp. 159–160.

ממרכזים שונים אל בית מדרשו של רש"י. העובדה שהמרכז בצרפת נעדר מסורת מפוארת מעין זו של מגנצא וזרמיזא, מסורת אשר יש עמה גם כבלים מפני הנכונות לקלוט דרכים חדשות, סייעה לחדירתם של היסודות החדשים. על כל פנים, קשר תרבותי זה בכללו, והשימוש בספרי הדקדוק שהובאו מספרד בפרט, סיפקו את הכלים החדשים שהיו כה חיוניים להתפתחות אותה אסכולה פרשנית.

הריניסאנס התרבותי של אירופה הנוצרית סייע להתפתחותה המואצת של אסכולה זו בראשית המאה הי"ב. אך עדיין ספק בעיני אם יש ליתן לו משקל של ממש בנביטתם של הזרעים עצמם ובראשית צמיחתם. ראשיתה של אסכולה פרשנית זו היתה כבר באמצע המאה הי"א, ואפשר מאוד ששורשיה היו דווקא בגרמניה, שבה למד רש"י בצעירותו. סיוע ברור לכך עולה מן העובדה, שלפחות מאחד האספקטים שאפיינו את האסכולה הפרשנית של צרפת, הטיפול הפילולוגי, ניתן לגלות את הניצנים בפעולתם של חכמי גרמניה באמצע המאה הי"א, ובמידה חלקית גם בפעולתו של ר' מנחם בן חלבו בצרפת באותה עת⁷². משמעות הדבר היא, כי התפתחות ספרותית זו מקדימה בערך בדור אחד את ההתפתחות המקבילה בפעילות האינטלקטואלית והספרותית בחברה האירופית הנוצרית⁷³.

תחום ספרותי אחר, אשר זכה גם הוא להתפתחות מהירה וחשובה בקהילות ישראל שבצרפת ובגרמניה החל באמצע המאה הי"א, הוא פרשנות הפיוט⁷⁴. מבחינות רבות מקבילים יסודותיה של פרשנות זו לאלה המאפיינים את פרשנות המקרא בצרפת, ואין ספק שהיה קשר גומלין הדוק בין שני ענפי יצירה אלה. אף אפשר שפרשנות הפיוט הקדימה במעט את הפעילות שבתחום פרשנות המקרא. מכאן שהחקירה של צמיחת פרשנות הפיוט – בדיקה שעודנה בראשיתה – תוכל לשפוך אור גם על שאלת המניעים לעלייתה של 'אסכולת הפשט' בפרשנות המקרא בצרפת.

72 כמה מפירושים אלה, המעידים על תשומת לב מרובה לטיפול בצד הלשוני ובפירוש המקרא, הובאו על ידי בספרי הנזכר לעיל, הערה 64: בפיו של ר' אליעזר בן יצחק אשר נפטר סביב שנת 1060 (עמ' 225); בפיו של ר' יעקב בר' יקר שנפטר בשנת 1064 (עמ' 249–250); בפיו של ר' יצחק הלוי שנפטר סביב שנת 1080 (עמ' 288–289).

73 ראה בספרות שהובאה לעיל, בהערה 4. אמנם Knowles (שם, עמ' 79 ואילך) מדגיש את הניצנים הבולטים כבר במחצית השנייה של המאה הי"א, אך זאת בעיקר בפעולתם של בודדים. עם זאת, ראוייה לתשומת לב רבה העובדה, כי לקראת סוף המאה הי"א הפכה צרפת להיות המקום המרכזי באירופה מבחינת עוצמתו של הזרם הרוחני החדש: 'Before the end of the century France was becoming the schoolmistress of Europe', שם, עמ' 81. דהיינו, באותה עת שבה תפס המרכז היהודי בצפון צרפת את עמדת הבכורה בפעילות הספרותית שבקהילות ישראל באירופה הנוצרית. 74 סקירה חשובה על התפתחותו של ענף זה בצרפת נכתבה על ידי א"א אורבך, ערוגת הבושם, ד (לעיל, הערה 8), עמ' 23–3. מקורות חדשים מאפשרים להרחיב את הדיון בנושא זה. ראה לעיל, הערה 8.