

על תדמיתם וגורלם של הגויים בספרות הפולמוס האשכנזית

דוד ברגר

היחס העויני כלפי החברה הנוצרית בספרות האשכנזית בימי הביניים הוא מן המפוסמות שכמעט אינן צריכות ראייה. ביטויי איבה חריפים לנצרות ולנרשאי דגלה מצויים לרוב, בעיקר בספרות הפיוט, עוד לפני הקטסטרופה של תתנ"ו. ישראל יוכל טען לאחרונה שהתבטאויות אלה נעוצות לא ברדיפות שבימי הביניים אלא בהשקפת עולם שלמה וקדומה הקשורה לחזון הגאולה.¹ אך גם הוא סבור שמאורעות הדמים בשנת תתנ"ו החריפו את היחס העויני והגבירו את השאיפה לנקמה.² הפרעות חסרות התקדים ומסירות הנפש של אלפי קדושים נקבעו בתודעתם של יהודי אשכנז לאורך ימים והשרישו לדורי דורות את רגשות הסלידה מן האיוב הרצחני ומאמונתו הכחבת. הכרוניקות העבריות הדנות במאורעות אלה משופעות בדברי חרפות וגידופים נגד הדת הנוצרית ומייסדה. דברים אלה נאמרו לא רק בהתפרצות נרגשת בימי משבר. בשנים שאחרי תתנ"ו הופיעו כינויי גנאי קיצוניים לקודשי הנצרות במקומות רבים בספרות האשכנזית – ובראש ובראשונה בספרות הפולמוס.³

ספרות זו מתמקדת בעיקרה בשאלת האמת הדתית. דמותם, אורחות חייהם וגורלם של המאמינים באמונת שווא תופסים בה מקום משני בלבד. אך מבחינה היסטורית נושאים אלה, הזורים אור על מערכת יחסים רחבה יותר בין שתי הקהילות ונוגעים לפעמים גם ללב לבו של הדיון הפולמוסי עצמו, ראויים לתשומת לב מיוחדת. נקודת המוצא של דברינו כאן תהיה ספרות הפולמוס האשכנזית על שלושת חיבוריה המרכזיים – ספר 'יוסף המקנא', ספר ניצחון ישן וויכוחו של ר' יחיאל מפריז – אבל הניתוח יתרחב מפעם לפעם ויעסוק בספרות הפולמוס במרכזים אחרים ובתקופות מאוחרות יותר וכן בסוגים אחרים של הספרות האשכנזית עצמה.

1 יי יובל, 'הנקם והקללה, הדם והעלילה: מעלילות קדושים לעלילות רב', ציין, נח (תשנ"ג), עמ' 37-44. ציין גם: א גרוסמן, חכמי אשכנז הראשונים, ירושלים תשמ"א, עמ' 99 הערה 100.

2 יובל (שם), עמ' 41.

3 ציין: D. Berger, *The Jewish-Christian Debate in the High Middle Ages: A Critical Edition of the Mizzahon Vetus with an Introduction, Translation and Commentary*, Philadelphia 1979 (Northvale, N.J. and London 1996), pp. 20-24, 302; A. Sapir Abulafia, 'Invectives against Christianity in the Hebrew Chronicles of the First Crusade', P. W. Edbury (ed.),

התדמית

ממדים רבים לדמותו של האחר, אך הראשון – המחנח לפעמים בספרות המחקר – הוא הממד הפיזי. מיעוט מדויק נטה לאמץ ולהפנים במידה לא מבוטלת את ערכי התברה השלטת. יהודים בימי הביניים השתדלו להתגונן מפני נטייה זו ככל שמדובר בערכי דת ורוח, אבל פסקה מחרה ומרתקת בספר יוסף המקנא, המופיעה בנוסח אחר בספר ניצחון ישן, מראה שבמישור האסתטיהגופני תהליך זה נתן את אותותיו:

זגם אני נתתי אתכם נבדים ושפלים לכל העמים (מלאכי ב, ט). איל משומד אחד להיר נתן: אתם מכתערים יותר מכל אדם אשר על פני האדמה, ובני עמינו יפים מאד. השיבו: אותן שויסקי שקורין פרונילש הגדלים בסנאים איזה פרח היה בהם? איל: לבן. ופרח התפוח מהו? איל: אדום. איל: כך אנו מזרע נקי ולבן, לכך פנינו שחורים, אבל אתם מזרע האדום, מן הנדות, לכך אתם תארכם צהוב ומאדם. אבל הטעם: לפי שאנו בגלות, כמו שאמר בשיר השירים: איל תראוני שאני שחרחרת, שזופתני השמש, בני אמי נחרו בי, שמוני נוטרה את הכרמים, כרמי שלי לא נטרתי (שיר השירים א, ו), אבל כשנטרתי כרמי הייתי יפה מאד, כדכתיב: יוצא לך שם בגוים כיפיך (יחזקאל טז, יד).⁴

בתשובה שהשיב ר נתן אנו עדים למאמץ הפולמוסי הקלסי להפוך חיסרון למעלה: נחיתות פיזית היא פועל יוצא מעליונות מוסרית. אך לדעת המחבר עצמו ההסבר האמתי הוא הגלות.⁵ מאחר שקני המידה ליופי הם במידה רבה טוביקטיוויים, אישור

4–72 *Crusade and Settlement*, Cardiff 1985, pp. 66–72. רשימה של כמה שמות נגאי מופיעה בנוסח בתוך: ספר ניצחון ישן, מהדורת מ ברואר, רמת-גן תשל"ח, עמ' 195. עמוס פונקנשטיין טעה בקביעתו שכתיב הבח כלפי הנצרות, שהיו שכחים כלשון היסודיות, נדירים בספרות הפולמוס ומתעדים יותר במקורות כגון התוספות. כפי הנראה הוא השווה את המונחים החריפים בספרי פרשנות והלכה אשכנזיים להתבטאויות בפולמוסים מדרום צרפת ומספרד במקום להשוות אותם לכיניים המצויים בספר יוסף המקנא, ספר ניצחון ישן, וספרי פולמוס אחרים מצפון אירופה. עיי' A. Funkenstein, *Perceptions of Jewish History*, Berkeley, Los Angeles and Oxford 1993, p. 171 בקינה על השחישות בתנאי לא הובנה כראי משום שהחוקרים לא הכירו את אחד מביטויי הנגאי בספרות האשכנזית. המקונן מספר שנתעורר גי עז דורש שחיה, או לפי נוסח אחר, כורה שחיה; עיי' סדר הקינות לתשעה באב, מהדורת ד גולדשמידט, ירושלים תשכ"ח, עמ' פד. גולדשמידט ואחרים מצדיקים את הנוסח החלק כורה שחיה, המצוי גם בפיוטים אחרים. הביטוי דורש שחיה נראה לכאורה כל כך קשה שגם הכלל של העדפת *lectio difficilior* לא יוכל להצילו. אבל אין ספק שהוא הוא הנוסח הנכון, ואליבא דאמת אין בו קושי כלל. שחיה היא הכינוי לקבר הקדוש של ישו בלשנתם של יהודי אשכנז; עיי' למשל: ספר ניצחון ישן במהדורת, חלק עברי, עמ' 61, 63 (הישמעאלים באו לירושלים וקלקלו השוחה). צבא הצלבנים הוא גי עז דורש שחיה פשוטו כמשמעו.

4 ספר יוסף המקנא, מהדורת ר רונטל, ירושלים תשל"ח, עמ' 95.

5 וכן בכתב יד המובא על ידי רונטל בהערותיו על אתר: ואם יאמר לך גוי: אנו יפים כל כך ולא אתם, תאמר לו: קודם שחרב בית מקדשנו היינו יפים יותר... וכשתרב בית מקדשנו ניטל היופי... ועתיד הקביה להחזיר לנו היופי... השווה: משנה, נדרים ט, י.

המשפט האסתטי של הגרמים בפיו של הפולמוסן היהודי מצביע על תופעה פסיכולוגית בעלת משמעות עמוקה.

על נקודה זו עמד כבר חיים הלל בךששון, בקשר לפסקה המקבילה ביספר ניצחון ישן.⁶ אך בפסקה ההיא ישנו גם שינוי משמעותי:

המינים שואלים ואומרים: למה רוב הגרים הם לבנים ויפים ורוב היהודים הם שחורים וכעורים? תשיב להם שזה נמשל לפרי, כשמתחיל לפרוח או הוא לבן אבל כשגמר בישולו או נעשה שחור כגון שליהן או פפלימן. וכל פרי אשר אדום בתחלתו לכשגמר אותו פרי או יהיה לבן כגון תפוחים ואפרסקין. וזה עדות לישראל שהם טהורים מדם נידות ואין כאן שום אודם בראשונה, אבל הגרים שאינם מזהירים מנידות ובעלים בשעת ראית דמיהן ויש אודם בראשונה לפיכך הפרי הבא ממנו, הם הבנים, הם לבנים. ויש להשיב עוד: הגרים חניפים ומשמשים את מטותיהן ביום ורואין פרצופים של ציורים יפים ויולד[י]ן דוגמתן, שנאמר וייחמנה הצאן בבואן לשותות מן המקלות (בראשית ל, לח-לט).⁷

השיפוט האסתטי נשאר בעינו, אבל בעל ספר ניצחון ישן אינו מוכן לוותר אפילו בלישנא בתרא על הנחמה הנובעת מהפיכת הקערה על פיה, ולכן הגלות נעלמת כליל, והתשובה השנייה מספקת נוסח אחר של הקשר בין כיעור פיזי ליופי מוסרי. ספר זה הוא בעל אופי אנרגיווי מאוד, ובמקום אחר אנו מוצאים בו טענה לעליונות יהודית גם במישור הגופני: 'זיינו דכתיב מחלאים רעים ונאמנים דליתנו, שהצילנו הקב"ה שאין אנו זבים ומצורעים ושרופי אש כמותם'.⁸ אך דווקא הערה זו מחריפה ביתר שאת את ההתרשמות העמוקה מן הפסקה על היופי. העובדה שמחבר כזה, היודע להשיב מלחמה שיערה בריש גלי ובתקיפות מפתיעה, רואה בעליונות האסתטית של הנוצרי אמת המובנת מאליה, מקנה לתופעה זו משנה חשיבות.

המאמץ להפוך חיסרון פיזי למעלה רוחנית נראה בעליל גם בפסקה מיוחדת במינה שמרק ספרסטין הוציא לאור מפירושו של יצחק בן ידעיה למדרש רבה. המחבר, שסבל ללא ספק מפגם בחייו המיניים, ייחס את הפגם הזה לכל גבר מהול. הוא מודיע לנו כלל גדול הקובע שגברים אלה אינם יכולים להשביע את התאוה המינית של נשיהם; ומשום כך אין לנשי ישראל תועלת רבה בנוכחות בעליהן, והן מוכנות להניח

6 ח"ה בךששון, תולדות ישראל בימי הביניים (תולדות עם ישראל, ב), תלאביב תשכ"ט, עמ' 168.

7 ספר ניצחון ישן במהדורתו (לעיל, הערה 3), חלק עברי, עמ' 159.

8 שם, עמ' 148. כפי שהערתי שם, חלק אנגלי, עמ' 340, פסקה זו מסייעת לטענתו של ש בראון שהשתיקה היחסית של מקורות יהודיים מימי הביניים בעניין תולד הצרעת מראה שיהודים סבלו ממחלה זו במידה פחותה משכניהם הנוצרים. ראה, S. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, IX. New York, London and Philadelphia 1965, p. 338 n. 14. יצחק פולק: 'יצא כל מביט בתורתנו... חוקים צדיקים וטהורים כהרחקתנו מן האשה כל ימי נידת דוותה, אשר הוא... סיבת הצלתינו מן החולי העצום אשר הוא הצרעת בהיותו רב מאד בשאר האומות אשר סביבותינו (עזר הדת, מהדורת י' לינגר, תלאביב תשמ"ד, חלק ראשון, שער שני, עמ' 36). שתי עדויות כאלה - אחת מאשכנז ואחת מספרד - דורשות מאתנו תשומת לב רצינית.

להם ללמוד תורה וחכמה. אך אין הדבר כן לגבי נשי הערלים, שהם בעלי יכולת מינית עילאית. הגויים מכלים אפוא את זמנם ואת אונם, ונשארים שקועים בהבלי העולם הזה.⁹

ניסיונות אלה להוציא מתוק ממר נראים פתטיים לקורא המודרני, ודומה שגם בימי הביניים לא היה בהם כדי להניח את הדעת. אמנם מן הדוגמה היתומה של יצחק בן ידעיה, העוסקת בעניין שמקומו בחדרי חדרים, קשה להסיק שיהודים רבים ראו את עצמם נחותים מן הגויים בכוחם המיני, אבל המקורות על היופי נראים לי משכנעים למדי. בתודעתם של יהודים רבים עליונות מוסרית ורוחנית תבעה מחיר פיזי ופסיכולוגי גבוה ביותר.

אותה בעיה האותה נטייה משתקפות גם מפסקה ידועה בספר 'עזר הדת' ליצחק פולקר. הנושא שם הוא סיבת סבל הגלות, עניין גדול ומרכזי שלא אנע בו כאן. אבל כשפולקר כותב שיהודים טובלים תחת עול הגויים משום שעם ישראל שכח איך להילחם מפאת מסירותו ללימוד תורה וחכמה, לעבודת בית המקדש ולטיפוח מידת הרחמנות, הוא מנסה להפוך חולשה פיזית למעלה מוסרית-רוחנית, ואת על ידי ניתוח נטורליסטי הדומה בעיקרו לשיטה שמצאנו בספר יוסף המקנא, בספר ניצחון ישן ואצל יצחק בן ידעיה, על כל התסבוכת הפסיכולוגית שבה.¹⁰

9 M. Saperstein, 'The Earliest Commentary on the *Midrash Rabbah*', I. Twersky (ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, I, Cambridge, Mass. and London 1979, pp. 294-297; idem, *Decoding the Rabbi: A Thirteenth-Century Commentary on the Aggadah*, Cambridge, Mass. and London 1980, pp. 97-102. ספרסטיין העלה בלשון מתונה את האפשרות שדברים אלה נכתבו מתוך בעיה אישית של יצחק בן ידעיה: עד כמה משקפות פסקאות כאלה את חוויתו האישית של המחבר... עד כמה יש לראות כאן רציני-לחיצה מפותחת האמורה לפתור בעיות אישיות שהפריעו לו עד מאוד? (ראה בספרו [שם, עמ' 100]). אינני מהסס לשנות את השמאל של ספרסטיין ללשון דואל. יהודי שאינו טובל באופן אישי מן הפגם המתואר כאן לא יוכל ליצור היהיה שכל גבר מהול טובל ממנו או לאשר היהיה כזאת.

10 ימפני היות תורתנו השלימה היא האוסרת ומזהרת אותנו מלכת בדרכי שוא המונעת אותנו מדת המדה הנבנית הנוכרת בדרך הכלל במצות לא תחמד (שמות כ, יז), וכפרס בשאר מצותינו המתקנות, יתחייב היותנו מן העשוקים ולא מן העושקים, מן העלובים ולא מן העולבים. ולהיות התאוות הגשמיות בלתי נאסרות על שאר האומות, גם המדה הזאת, יתחייב היותם העושקים והעולבים... בהיותנו בארצנו נטועים על אדמתנו בהיותנו נעלים ומקודשים משאר האומות אשר סביבותינו, שומרי מצות תורתנו המהוללה האוסרת והמונעת אותנו מכל מיני התאוות הגשמיות ושברינו את עול היצר מעל צהארנו, או חולנו מעושק ידענו, ואף בהיותנו כולנו מחייבים ומוכרחים ומצורים להשתדל ולהתעסק בתורה ובמיני החכמות יומם ולילה אשר הוא מחליש ומתיש את כחותינו, ואף בהיות מדות הרחמנות ורכות הלב נטועים בנו ובהתעסקותנו במפעלי הקרבות ובעבודת בית המקדש נשתכחו מלחמות ממנו... ובהיות מדות האומות אשר סביבותינו כהפך מדות הצדק ומדותינו, רק באכזריות לבם הקשה... כי דרכם לטרף כחיות כדוכים אריות לא שלום דברו לנו רק חרקה עלינו שגם ונאספו עלינו וחרבו את עירנו ושמו את מקדשינו ושבו את שבייתנו ונתפורטו ונתפרדנו בכל הארצות מעט מזעיר אשר נמלטנו. ואמנם בהבטחתנו יודענו כי האמת עמנו וכי תאוות העולם הגשמי הזה ותענוגיו הבל ורעות רוח, נסכול זה צרותנו מעל שכמינו תבטח באלהי ישענו, והוא מן השמים ישקיף ויצילנו עד אשר טכל לחיות בין איבינו ונשכח באהלי מבקשי רעתנו (עוד הדת [לעיל], הערה 8), חלק ראשון, שעד חמישי, עמ' 55-56). אין צורך לומר שדברי פולקר מעלים קושי תאולוגי

העיקר בתדמית הפיזית מוביל אפוא לבדיקת התרמית המוסרית. אף על פי שזיהוי הדת האמתית אינו תלוי תלות גמורה בהתנהגות קהל המאמינים, בעלי פולמוס באזורים שונים ובתקופות שונות הרגישו שיש בכל זאת קשר בין דת אמת לאנשי אמת, בין תורה מוסרית לקהילה מוסרית. ר' יוסף קמחי הצביע על היתרונות המוסריים של יהודים עד שיריבו הנוצרי – לפי התיאור היהודי של הוויכוח – נאלץ להודות במקצת ולהידחק לטענה שכל זה לא יועיל ללא אמונה נכונה.¹¹ עיבוד של פסקה זו מופיע בכתב יד אשכנזי מן המאה הארבע עשרה המכיל גם חומר רב מאסכולת יוסף המקנא ומן המסורות שנכנסו לספר ניצחון ישן.¹² שני חיבורים פולמוסיים אלה, וכן מלחמת מצווה לר' מאיר מגרבון, קובץ אשכנזי המיוחס לר' משה מסלרנו, דעת זקנים מבעלי התוספות וספר הגאולה לרמב"ן, רואים בביטוי 'גוי נבל' שבפרשת האזיז כינוי לנוצרים; בניסוחו של יוסף המקנא, אם היה גוי נבל מכם היה משעבד אותנו תחת ידך.¹³

שאינו קיים בדבריהם של יוסף המקנא, בעל ספר ניצחון ישן ויצחק בן ידעיה. לא הרי הסבר טבעי לכיעור או לחלושה מינית כהרי הסבר טבעי לגלות ישראל, ופולקר עצמו משתדל להקהות את העוקץ הרדיקלי שבדבריו בקטע הבא שם בסמוך. על דברי שפינוזה שהיהדות גרמה לריכוך טבע היהודים עיי'. ש. פינס, 'הסתברות התקומה מחדש של מדינה יהודית לפי יוסף אבן נכסי ולפי שפינוזה', עין, 14-15 (תשכ"ג-תשכ"ד), עמ' 314-315, ושם, עמ' 305, גם הפניה לדברים דומים במקצת שכתב הרמב"ם באיגרתו לחכמי מרשילא, אלא שלפי הרמב"ם נטשו היהודים את לימוד דרכי המלחמה משום שבטחו בהיות אסטרולוגיות פינס התייחס לקשר בין דברי הרמב"ם, פולקר ושפינוזה במאמרו 'על טוגיות אחדות הכלולות בס' עזר הדת ליצחק פולקר ותקבולות להן אצל שפינוזה', י"ד ק"ו הקר (עורכים), מחקרים בקבלה, בפילוסופיה יהודית ובספרות המוסר וההגות מוגשים לשיעיה תשבי במלאת לו שבעים וחמש שנים, ירושלים תשמ"ז, עמ' 423-443. הטיעון שנטישת המלחמה נאחת מתופעה ויזיבת לחלוטין נמצא רק אצל פולקר. נראה לי שיש קשר הדוק גם בין דברי פולקר לכתב התווה החדרות בספר שבט יהודה לשלמה אבן ירדנה. אף אבן ירדנה נוטה להסבירים טבעיים לסבל הגלות, וגם הוא מציג תיאור של יהודים שאינם מוכנים להתנתן מפני שונאיהם. על סיבות טבעיות לסבלות היהודים עיי': ספר שבט יהודה, מהדורת ע' שוחט ו' בער, ירושלים תש"ז, עמ' 40-44, 127-128; על חוסר ידיעה בענייני מלחמה עיי': שם, עמ' 44; על פחדות עיי': שם, עמ' 28. על המוטיב של פחדות יהודית בשבט יהודה ובמקורות נוצריים בספר עיי': E. Gutwirth, 'Gender, History and the Jewish-Christian Polemic', O. Limor and G. G. Stroumsa (eds.), *Contra Judaeos*, Tübingen 1996, p. 265

- 11 ספר הברית ויזיכות רדק עם הנצרות, מהדורת א. תלמי, ירושלים תשל"ד, עמ' 25-28. על קטע זה ראה לאחרונה: B. Sh. Albert, 'L'image du chrétien dans les sources juives du Languedoc (XII^e-XIV^e Siècle)', C. Iancu (ed.), *Les Juifs à Montpellier et dans le Languedoc du Moyen Age à nos jours*, Montpellier 1988, pp. 118-119
- 12 'הרזנטל, ויזיכות דתי בין חכם בשם מנחם ובין המומר והגזיר הרומיניקני פבלו קריסטיאני, מ' זיהוי, א טריסקובר וד' אורימאן (עורכים), הגות עברית באמריקה, תל אביב תשל"ד, עמ' 67. על אף כותרת המאמר הטקסט הזה אינו ויכוח בין פבלו קריסטיאני ליהודי בשם מנחם. עיי' מה שכתבתי במבוא לספר (לעיל, הערה 3), עמ' 36, הערה 104; וכן: J. E. Rembaum, 'A Reevaluation of a Medieval Polemical Manuscript', *AJS Review*, 5 (1980), pp. 81-99
- 13 ספר יוסף המקנא (לעיל, הערה 4), עמ' 62; ספר ניצחון ישן במהדורת (לעיל, הערה 3), חלק עברי, עמ' 35. מראי המקומות למקורות האחרים רשומים בהערותיי שם, חלק אנגלי, עמ' 257, 262-263.

דווקא בפולמוסים האשכנזיים מושם דגש מיוחד על עברות של כמרים, נזירים ונזירות. כפי שהערתו כבר בקיצור נמרץ במבוא לספר ניצחון ישן, נדמה לי שהתקפה חריפה זו נובעת במידה רבה מתחושת אי נוחות לנוכח מסירות הנפש הדתית מצדם של גויים.¹⁴ הינורות מחיי אישות היא אמנם בעייתית מבחינת ההלכה והשקפת העולם היהודית, אולם החיזוק המרשים של כיבוש היצר על מנת לקיים את רצון הבורא ערער, ולו במקצת, את התדמית היהודית העצמית של עליונות מוסרית מוחלטת על הגוי הנבל.

הבנה זו של המקורות הפולמוסיים אינה ניתנת להוכחה טקסטואלית מרעט, שהרי אין לצפות שיהודים בימי הביניים יבטאו תחושה כזו בגלוי ובמפורש. אף על פי כן תגובה פסיכולוגית כעין זו מתועדת בבירור בסוגי ספרות אחרים או בתקופות מאוחרות. מסורת פרשנית מכובדת לספר יונה מסבירה את בריתתו של הנביא בחשש שמא אנשי נינה יחזרו בתשובה ויגרמו בכך לפורענות שתבוא על עם ישראל העומד בסורו.¹⁵ בספר ישבחי הבעשיש' אנו מוצאים סיפור על ניסיונו המוצלח של מייסד החסידות בליל כל נדרר' להעיר הרהורי עברה עד כדי ראיית קרי בכומר זקן שלא נטמא מימיו. הבעשיש עשה מה שעשה משום שנרדע לו ממרום שתפילותיהם של ישראל לא יתקבלו ביום הדין כל עוד נמצא שם כומר ירא שמים כזה העומד בטהרתו.¹⁶ הגם שלא נמצא פסקה מפורשת כזאת בספרות הפולמוס האשכנזית בימי הביניים, חשיבותו הפסיכולוגית של הניגוד בין הגויים המשוקצים ליהודים המוסריים בוקעת ועולה ממקומות רבים באותה ספרות במידה שאינה משאירה מקום רב לספק.¹⁷

הטיעון היהודי, המיוסד על פרצות בגדרי המוסר בעולם הנוצרי, התמקד בעיקרו בהתנהגות שגם הצד הנוצרי ראה בה עברה; זוהי דרכו של פולמוס. אבל פסק הדין היהודי על עמדתם המוסרית של הגויים התבסס כמובן גם על נתון אחר – רדיפת עם ישראל. ובכן הנוצרים מאמינים באמונה כוזבת, מטנפים את עצמם בעברות מכוערות, ומצייקים לעם הנבחר. מה יהא אפוא גורלם?

14 ראה בספרי (לעיל, הערה 3), עמ' 27.

15 עיין למשל בפירוש רש"י ליונה א, ג.

16 ספר שבחי הבעשיש, מהדורת שיא הודווצקי, תלאביב תשי"ז, עמ' קסג-קסד.

17 עיין בהערותיי לספר ניצחון ישן (לעיל, הערה 3), חלק אנגלי, עמ' 257-258. בפולמוס ספרדי מן המאה החמש עשרה אנו מוצאים תיאור מחריד של התנהגות נוצרית בלתי מוסרית; עיין: חיים אבן מוסה, מגן ורומח, ירושלים תשל"ג, עמ' 82-83. הפסקה החכמה לאתרתה במאמרו של גטוורת (לעיל, הערה 10), עמ' 267, וראה כבר: צ' גרץ, דברי ימי ישראל, ו, תרגם ש"פ רבינוביץ, ורשה תרס"ז, עמ' 419.

הגורל

הגורל האישי

שתי פנים לשאלת הגורל. היא נוגעת גם לגורל האישי הצפוי לכל נוצרי אחרי מותו וגם לגורל הקולקטיבי של מלכות אדום ותושביה באחרית הימים. בדרך כלל השיבו בעלי הפולמוס באשכנז על שאלת הגורל האישי דברים כדורבנות: נוצרי יורש גיהנום. אין בתשובה זו משום חידוש או הפתעה, אבל יש עניין בסיבה הניתנת לפורענות המרה הצפויה לכל נוצרי. נקודת הכובד איננה שנאת ישראל אלא האמונה הנוצרית כשלעצמה. בתקופות שבהן פרח אידאל הסובלנות התחילו יהודים מסוימים לראות בנוצרים חסידי אומות העולם המקיימים שבע מצוות בני נח; אבל המסורת התלמודית מונה בין המצוות האלה איסור על עבודה זרה, ולפי הפשט קשה להימלט מן המסקנה שמי שעובד את ישו כאל עובר על אותו איסור תמור.

ספר ניצחון ישן מדווח על שיחה בין ר' נתן אופיצ'אל לקבוצת כמרים בעניין חטא העגל. לפי העיבוד החריף במקור זה (הניסוח בספר 'יוסף המקנא' הוא מתוך יותר) ר' נתן הדגיש שדור המדבר נענש קשה משום שטעה לחשוב שירוח המקום נכנס לדבר צח ונקי כזהב. והנה הנוצרים אינם מבינים עד כמה הם

נידונים ונתפסים בגיהנום. והלא דברים קל וחומר. הם [דור המדבר] שטעו בדבר נקי כמו הוזהב נחתם עונם לפני המקום ואמר ביום פקדי ופקדתי עליהם את עונם (שמות לב, לד) ולא רצה למחול להם לגמרי, אתם שאתם טועים ואומרים שנכנס דבר קדוש באשה באותו מקום הסרוח... על אחת כמה וכמה שתאכלכם אש לא נופח וירדתם שאול תחתייה.¹⁸

יש עניין רב בעובדה שר' נתן עבר כאן על העיקרון התלמודי-הגיוני של 'דיו לבא מן הדין להיות כנדון', וקפץ מלא רצה למחול להם לגמרי לירדתם שאול תחתייה. בכל אופן הטעות התאולוגית, או במילים אחרות, העברה על איסור עבודה זרה, היא המובילה את הנוצרים לאבדן.

בוויכוח פריז ישנה התייחסות לשאלה זו שהיא בבחינת יוצא מן הכלל המוכיח את הכלל. ניקולאוס דונץ ציטט מאמר חז"ל הדין את המינים לגיהנום לדורי דורות. כשר חיאל הסביר שהתלמוד עוסק שם לא בנוצרים אלא בכופרים בתורה שבעל פה, הצביע

18 ספר ניצחון ישן במהדורתו (לעיל, הערה 3), חלק עברי, עמ' 27. יש להדגיש שהטעות שירוח המקום נכנסה לעגל אינה מתפרשת כתפיסה שהעגל הוא אל. נקודה זו מנוסחת במפורש בספר 'יוסף המקנא': 'זה לא חשב אגוש; הם לא טעו לומר שהוא אלוה. ובכל זאת, ידאו מה הגיע אליהם: ריפל מן העם ביום ההוא כשלשת אלפי איש (שמות לב, כח), וכתוב: ביום פקדי ופקדתי עליהם (שם, לד), וכתוב: ויאמר להשמידם לולי משה בחירו (תהלים קו, כג) (ספר 'יוסף המקנא' [לעיל, הערה 4], עמ' 50). בפסקה זו אין מדובר בגיהנום, אבל עיין שם בקטע אחר: 'זמה סופכם? היתה לשרפה מאכלת אש (ישעיה ט, ד). תשובה: הכל ירד לגיהנום (שם, עמ' 76; מסתבר שמקום המילה 'תשובה' לפני המובאה מישעיה).

דונן על פירושו של רש"י הרואה בתלמידי ישו דוגמה מובהקת למינים.¹⁹ ר' יחיאל השיב שאין הכרח לקבל את הפירוש הזה, אבל גם אם נקבל אותו, הרי מדובר בתלמידי ישו היהודים, שהיו חייבים במצוות התורה. נוצרים מן הגויים אין להם גיהנם כל כך.

ההגמונים הוסיפו לשאול אם הם יכולים להיושע בתורתם לפי היהדות. זיאמר הרב, אגיד לכם דבר אשר בו תושעו אף לפי אמונתכם, אם תשמרו שבע מצוות שנצטוויתם עליהם, בהם תושעו. וישמחו מאד ויאמרו הנה עשר יש לנו [בכ"י מוסקווה ובכ"י אוקספורד]: ויאמרו הנה ודאי נצטוו לנו ונעשה אותם²⁰, ויאמר טוב ויפה לפני.²¹ גם בעמדו בפני לחץ כבד סירב ר' יחיאל לומר בפירוש שיש לנצרים חלק לעולם הבא. הוא פתח בכך שאולי מצננים להם קצת את הגיהנום בהשוואה לתלמידי ישו המשומדים, ובהמשך הצביע על שמירת מצוות בני נח כאמצעי לישועת הנפש, אך נמנע מלומר בפירוש אם נוצרי באשר הוא נוצרי עובר על אחת ממצוות אלה, דהיינו על איסור עבודה זרה, והניח להגמונים עצמם לפסוק את גור דינם לטובה. אמנם מן הביטוי 'תושעו אף לפי אמונתכם' - ביטוי שר' יחיאל הוציא מפיו כאילו כפאו שד - משתמע שאפשר להאמין בנצרות ובעת ובעונה אחת לשמור שבע מצוות בני נח, אבל מקריאת הפסקה כולה בתשומת לב מתברר עומק האמונה היהודית האשכנזית שנוצרי נחל גיהנום.

ר' יחיאל עקף אפוא את שאלת מעמדו של נכרי המאמין באלוהותו של ישו ורוצה בכל זאת להימנות עם שומרי שבע מצוות בני נח, אך ר' מאיר בן שמעון מנרבון לא נרתע מלהתעמת עם הבעיה באופן ישיר ומפורש. בספרו 'מלחמת מצווה' הוא מדווח על שאלה נוצרית הוזהר לשאלת ההגמונים בוויכוח עם ר' יחיאל. היהודי ('הקדוש' העומד מול 'הקדש') משיב שעל הגויים לשמור שבע מצוות בני נח, שאחת מהן דורשת אמונה

שיש בורא לעולם והוא אחד אמתי קדמון מאין ראשית ואחרית משגיח בנבראים לשלם לאיש כמעשהו. אמר הקדש: אנתנו גם כן מאמינים בזה. אמר הקדוש: ומי שיאמין כך כשתשאלהו אם ידע מי הוא יאמר שהוא איש אחד ילוד אשה שאירעו בו כל מאורעות גופיות ואפילו המיתה, והוא האל הבורא, הלא כבר [בורא] העולם אם אין אמת כדבריו, ויורש גיהנם.²²

19 בבלי, ראש השנה ז ע"א, ורש"י שם (עיין בדקדוקי סופרים).

20 בכ"י מוסקווה (עמ' 96) הנוסח הוא 'נעשה אותו, וצ"ל: אותם; בכ"י אוקספורד (עמ' 10א) הנוסח הוא 'נעשה אותם, וצ"ל: נעשה'.

21 ריכח רבינו יחיאל מפארץ, מהדורת ר' מרגליות, לבוב [תרכ"ח], עמ' 22-23.

22 W. Herskowitz (ed.), 'Judeo-Christian Dialogue in Provence as Reflected in Milhemet Mizvah of R. Meir ha-Meili', D.H.L. dissertation, Yeshiva University, 1974, p. 111 שם על פי כ"י פרמה, עמ' 43. שאלת מעמדה של הנצרות כעבודה זרה עולה בכמה מקומות בספרו של י" כ"ץ, בין יהודים לגויים, 'ירושלים תשכ"א. עיין גם מה שכתבתי במאמרי: 'Religion, Nationalism, and Historiography: Yehezkel Kaufmann's Account of Jesus and Early

הגורל הקולקטיבי

באשר לגורל הקולקטיבי של הגויים באחרית הימים התמונה מסובכת הרבה יותר. על אף ביטויי הסתייגות פה ושם, מאמרו של יובל מתאר ניגוד חוד וכמעט קוטבי בין הגאולה הנוקמת באסכטולוגיה האשכנזית לבין הגאולה המגירת בחזון הקץ הספרדי.²³ יהודי אשכנז ציפו למסע נקם של ריבון העולם המעוטף בפורפריזן רווי מרם מקדשי השם לדורותיהם, מסע שיביא כליה על כל האומות, בעוד שיהודים באזורים אחרים ראו גיור המוני של כל באי עולם. בביקורת המתייחסת לעמדה זו של יובל הצביע אברהם גרוסמן על מקורות אשכנזיים המתארים גיור באחרית הימים, והסיק שהמאמר אכן מעלה ניגוד ראלי וחשוב, אך מתאר אותו בקיצוניות יתרה.²⁴ בתגובתו על הביקורת הבהיר יובל את עמדתו, ואחרי ככלות המאמר, הביקורת והתגובה יצאה כנראה מסקנה המקובלת על שני החוקרים גם יחד: אמנם ההדגשה על הנקם הייתה חזקה הרבה יותר באשכנז, אבל גם שם הגאולה הנוקמת היא רק השלב הראשון בתהליך האסכטולוגי, ובשלב השני באה הגאולה המגירת.

יש בוודאי מידה רבה של אמת בתפיסה זו. אף על פי כן נראה לי שבכמה נקודות יסוד היא דורשת בירור, הרחבה ואף הסתייגות. אם הרושם שנוצר במאמרו של יובל היה חזק מדי, העמדה העולה מן הביקורת והתגובה נראית לי רכה מדי. ברובם המכריע של המקורות אין גיור גמור בממדים אוניוורסליים ההופך את הגויים באחרית הימים ליחלק בלתי נפרד מעם ישראל.²⁵ הגויים הנשארים מאמצים אמנם את אמונת הייחוד, אבל הם נבדלים ונחותים מן העם הנבחר, מקבלים את מרותו ומשרתים אותו. ובכמה מקורות מדובר לא רק באבדן נכרים רבים, אלא בגזרת כליה על מגזר שלם של האנושות.

הגיור

שנינו במסכת עבודה זרה:

תניא רבי יוסי אומר לעתיד לבא באין אומות העולם ומתגייירין. (ומי מקבלינן מינייהו?) והתניא אין מקבלינן גרים לימות המשיח; כיוצא בו לא קיבלו גרים

Christianity', L. Landman (ed.), *Scholars and Scholarship: The Interaction between Judaism and Other Cultures*, New York 1990, pp. 150–153; 'Christians, Gentiles, and the Talmud: A Fourteenth-Century Jewish Response to the Attack on Rabbinic Judaism', B. Lewis and

F. Niewöhner (eds.), *Religionsgespräche im Mittelalter*, Wiesbaden 1992, pp. 124–127

23 יובל (לעיל, הערה 1), עמ' 34–50. ודרך משל הוא רואה יצאה דופן בפיוס של הרגמיה שיכירו וידעו כל באי עולם / יחזרו יענו ויאמרו כולם / הנה אין אלהים בכל העולם / כי אם בישראל וחזק נואלים' (שם, עמ' 34).

24 א גרוסמן, "הגאולה המגירת" במשנתם של חכמי אשכנז הראשונים, ציון, גט (תשנ"ד), עמ' 325–342. שני מקורות שגרוסמן נוקק להם (תפילת 'עלינו לשבח' והפיוס 'ראתיו כל לעבדך') מובאים גם בביקורת של ע פליישר, 'יחסי יהודים-נוצרים כראי עקום', שם, עמ' 291.

25 גרוסמן (שם), עמ' 340.

לא בימי דוד ולא בימי שלמה. אלא שנעשו גרים גרורים [רשי: מאלהן מתגירין ואנן לא מקבלינן דמשום גדולתן דישאל קא עבדי] ומניחין תפילין בראשיהן תפילין בורעותיהם ציצית בבגדיהם מזוזה בפתחיהם. כיון שרואין מלחמת גוג ומגוג אומר להן על מה באתם? אומרים לו על ה' ועל משיתו, שנאמר למה רגשו גויים ולאומים יהגו ריק, וכל אחד מנתק מצותו והולך שנאמר ננתקה את מוסרותימו, והקב"ה יושב ומשחק שנאמר יושב בשמים ישחק (תהלים ב).²⁶

אין אמנם הכרח שכל חזון משיחי יציית לגמרא הזאת. הרמב"ם העיר כבר שאין להם (לחכמים) קבלה בדברים אלו אלא לפי הכרע הפסוקים, ולפיכך יש להם מחלוקת בדברים אלו,²⁷ וחזון אחרית הימים בימי הביניים התנהגו לרוב על פי שיטה זו גם אם לא קיבלו אותה בידועים. אבל הברייתא המודיעה שאין מקבלים גרים לימות המשיח קובעת קביעה הלכתית המקנה לה עמדה סמכותית גם כלפי מי שמשתייך לאסכולה של הרמב"ם, ובפולמוס אחד משלהי ימי הביניים עולה השאלה באופן מפורש. ר' שלמה בר' שמעון דוראן רואה סתירה בין פסוקים שהוא מפרש כתיאור של גיור באחרית הימים ובין הברייתא האוסרת קבלת גרים בימות המשיח, והוא מניח את דעתו בהצעה שהנבואה מתייחסת לא לגרי צדק אלא לגרי תושב בלבד.²⁸ אין צורך לומר שהאספקלריה ההלכתית איננה מספקת את המפתח העיקרי להבנת הפרספקטיבות השונות על תהליך הגאולה. המובאה מן הברייתא במסכת עבודה זרה בפולמוס של ר' שלמה בר' שמעון היא יוצאת דופן, וכאמור חזי קץ לא היו כפופים למשמעת של המסורת התלמודית לפרטיה. אף על פי כן אנו למדים שהשם גר חופף לגר צדק, גר תושב וגרים גרורים, והפועל להתגייר אינו מוסב בהכרח על מי שנעשה חלק אינטגרלי מעם ישראל. זאת ועוד, הברייתא על קבלת גרים אינה תופסת מקום נכבד בטקסטים המשיחיים לא רק בגלל הגמישות הרעיונית הפוטר את חזון הקץ מהתמודדות עם קושיות מן התלמוד. הרוב הגדול של הטקסטים האלה אינם צריכים להיזקק לבעיה ההלכתית מסיבה פשוטה ועקרונית: מעולם לא עלה על דעת מחבריהם שבשלב האחרון של הגאולה ייהפכו כל הגויים ליהודים במלוא מובן המילה. בפסקה אחרת מדברי חז"ל בעניין זה מוצגת עמדה שהייתה לעמדה השלטת בימי הביניים:

עולא רמי: כתיב בלע המוות לנצח ומחה ה' דמעה מעל כל פנים (ישעיה כה, ח), וכתיב כי הנער בן מאה שנה ימות... (שם סה, כ). לא קשיא, כאן בישראל כאן באומות העולם. ואומות העולם מאי בעו התם? (הנך) דכתיב (בהו) ועמדו ודים ורעו צאנכם ובני נכר אכריכם וכוורמיכם (שם סא, ה).²⁹

26 בבלי, עבודה זרה ג ע"ב והשווה: שם, יבמות כר ע"ב.

27 הלכות מלכים יב, ב.

28 מלחמת מצוה, נרפס עם: קשת ומגן לר' שמעון בן צמח דוראן, ירושלים תשל"ד, דף לו ע"ב.

29 בבלי, סנהדרין צא ע"ב. השווה: שם, פסחים סח ע"א. והשווה: כל גויים הנשארים בארץ לימות

חלקה הראשון של מובאה זו מופיע בוויכוח פריז כדוגמה לסתירות במקרא המאלצות אותנו להיזקק לתלמוד, וחלקה השני מובא בגיליון כי המבורג שם, אך ללא התייחסות מפורשת לשאלה העומדת לדיונו.³⁰ בכל אופן בפנינו אמרה תלמודית המעלה בפירוש את שאלת הישרדות הגויים באחרית הימים, ועונה שהם - או מקצתם - יישארו בחיים כדי לשרת את עם ישראל.

בספר ניצחון ישן, המשמש, כפי שנראה, מקור לרעיון הגאולה הנוקמת בצורתו הקיצונית ביותר, מופיע קטע חריף על עבדות הגויים. מבחינת התרמית העצמית של יהודי אשכנז קטע זה ממש מפליא, שכן הוא מתאר מצב של עליונות יהודית חברתית וכלכלית בזמן הזה, כלומר באשכנז של המאה השלוש עשרה, והוא מציג את העובדה: הזאת כנתון המובן מאליו. אבל הפסקה איננה מצטמצמת לזמן הזה; היא רומזת בבירור גם לעתיד לבוא, שבו יוסיפו (!) הגויים לעבוד את עם ישראל. בזכות זו, ורק בזכות זו, יש להם קצת תקווה:

מה שמנבחים (ו)אומרים שאין נכון לערל וטמא לשמש ליהודים, אמור להם: אדרבא, אם לא ישרתו ליהודים הם היו חייבים כלייה ומיתה, דכתיב בישעיה הנביא קומי אורי כי בא אורך וגו' כי הגוי והממלכה אשר לא יעבדוך יאבדו והגויים תרוב יחרובו (ישעיה ס, יב). אבל כל זמן שמשמשים את ישראל יש להם קצת תקווה, שנאמר ועמדו זרים ורעו צאנכם ובני נכר איכריכם וכורמיכם (שם, ה), אם כן יש להם לעבוד אותנו כל שעה, לקיים מה שנאמר ורב יעבוד צעיר (בראשית כה, כג). ומתוך כך אמרה תורה לא תאכל כל נבילה לגר אשר בשעריך תתנינה ואכלה ומכור לנכרי (דברים יד, כא), על כן אמרה תורה למכור נבילה לנכרי כי הם יעבדונו, ואין [ה]קביה מקפח שכר כל ברייה. וכן אנו עושים, שכן פסולות שלנו נמסור להם, וגם היריכיים מן הבהמות מטעם זה נמכור להם.³¹

ציפיה שהגויים יעבדו את ישראל מצויה הייתה גם מחוץ לאשכנז. גרוסמן ציטט במאמרו דוגמה מובהקת לכך מיספר האמונות והדעות לר' סעדיה גאון, האומר בפירוש שהמתקנים להיכנס בתורת ישראל באחרית הימים יעבדו את היהודים 'בבתיהם... בעבודת המדינות והכפרים... בשדות ובמדברות... והשאר ישובו אל אדמתם והם תחת יד ישראל'.³²

יש אמנם כמה מקורות, בעיקר מחוץ לאשכנז, המדברים לפי הפשט בגיזור המוני באחרית הימים, אולם אף על פי שאין ברצוני להכניס את כל הטקסטים הרבים

המשיח הולכין לארץ ישראל ומביאים בר ולחם ומוזן לתוך בתיהם של ישראל ומעשרין אותן עושר גדול (סדר אליהו רבה כ [מהדורת איש-שלום, עמ' 113]).

30 ויכתו רבינו יחיאל מפארין (לעיל, הערה 21), עמ' 13; כי המבורג, עמ' 73 (לפי הנוסח הנגזר וכתוב בהר, המראה אולי על הישרדות גויים ספורים בלבד).

31 ספר ניצחון ישן במהדורתו (לעיל, הערה 3), חלק עברי, עמ' 145.

32 ספר האמונות והדעות, קושטא (ש"כ"ב), דף סח ע"ב, מובא אצל: גרוסמן (לעיל, הערה 24), עמ' 339.

ההמנונים העוסקים בגורל הגויים למיטת סדום ולכפות עליהם אחדות אידאולוגית גמורה, ייתכן שאף המקורות האלה אינם מדברים על שילוב גמור לתוך עם ישראל. ר' האי גאון למשל כותב שהאומות הנשארות יתגירו, שנאמר, כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרא כולם בשם ה' (צפניה ג, ט), ואמרו לכו ונעלה אל הר ה' אל בית אלקי יעקב, ויורנו מדרכיו ונלכה באורחותיו, כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים (ישעיה ב, ג), ובבואם לפני המלך המשיח יצוה אותם להשבית חרבות ומלחמות.³³ אבל ר' האי הכיר יפה את הגמרא בעבודה זרה (לעתיד לבא באין אומות העולם ומתגייזין... שנעשו גרים גרוזים), וייתכן מאוד שגם הגויים המתוארים כאן נשארים בעלי זהות לאומית נפרדת.³⁴

דומה שגם במובאות האשכנזיות המעניינות שהציג גרוסמן לא נמצא דוגמאות של גיור המוני אסכטולוגי עד כדי התאחדות גמורה כחלק בלתי נפרד מעם ישראל. בשלושה מקומות גרוסמן עצמו מצביע על ניסוחים המראים שהגויים לא יגיעו למעלתו הנבוהה של עם ישראל.³⁵ אם נסקור בקיצור נמרץ את המקורות האחרים, ניווכח שהמסקנות העולות מהם אינן סותרות את הקביעה הזאת.

א. רשי' בפירושו לישעיה יד, א, מדבר אמנם על גרים גמורים, אבל ברור שאין לזהות את הגרים האלה עם הגויים שייוותרו בשלב האחרון של הגאולה בכללותם. אדרבה, הפסוק הבא מודיע לנו שאחרי גיורם של הנכרים האלה יקחו העמים את ישראל ויהיאום אל מקומם, והתנחלום בית ישראל על אדמת ה' לעבדים ולשפחות והיו שובים לשוביהם ורדו בנוגשיהם.

ב. בפירושו לישעיה נ רשי' מדבר שוב בגרים גמורים, אך הכוונה היא ליחידים שיתגייזו לפני השלב האחרון של הגאולה, ואולי גם במרוצת שנות הגלות. כוונה זו עולה בבידור מדבריו של רשי' לפסוק ג: ואל יאמר בן הנכר - למה אתגייז? הלא הקב"ה יבדילני מעל עמו כשישלם שטרם. נראה לי שכך יש להבין גם את פירושו של ר' יוסף קרא לפרק זה.

ג. אף בפירושו רשי' לזכריה יג, ח-ט, מדובר בגרים גמורים, או ליתר דיוק במתייהדים שבסוף התהליך יתקבלו מקצתם כגרים גמורים, אבל הגיור הזה קודם

33 יהודה אבן שמואל, מדרשי גאולה, ירושלים ותל-אביב תשי"ד, עמ' 139-140, מובא בחלקו על ידי יובל (לעיל, הערה 1), עמ' 45.

34 המקור הראשון שיובל מצטט להדגמת הגאולה המגידת מתאר את קבלת אמונת ישראל, אך לא דווקא גיור במלוא מובן המילה (כל האומות ישובו לאמונתנו ויאמרו כי שקר נחלו אבותם... כי כל העמים ישובו לאמתת האל הנכבד מרוב הנפלאות שיראו שיעשה כשיצילו מן הגלות הזה - מלחמת מצוה לר' מאיר בן שמעון מנרבן, כ"י פרמה, עמ' 119-120; מובא אצל: יובל (לעיל, הערה 1), עמ' 34). פסקה אחת בדרשות הר"ן מורה לכאורה על שילוב גמור של ישראל והאומות באחרית הימים. גם משם אין לדעתי ראיה מחלטת שאין לערער עליה, אך האמת ניתנה להיאמר שהרצוה להימלט ממסקנה זו מכרח להידחק בפירוש הדברים. עיי' איל פלדמן (עורך), דרשות הר"ן, ירושלים תשל"ז, עמ' קכא; ד' שוורץ, הרעיון המשיחי בהגות היהודית בימי הביניים, דמותן תשנ"ז, עמ' 182.

35 גרוסמן (לעיל, הערה 24), עמ' 334 (על רשי' לישעיה מב), והשווה: שם, עמ' 330 (על הפיוט אימת נראותיך) ועמ' 337 (על רשי' לזכריה ט, א).

ליצרת חבלו של משיח ומלחמות גוג ומגוג. דווקא על ידי הצרות הרבות ייבחנו הגרים האלה. רובם ישובו לסורם ויתחברו עם גוג כמו שמצינו באגדה,³⁶ ומיעוטם יעמדו במבחן וייכנסו לכלל ישראל. אך כאן גיור המוני אחרי שלב הגאולה הנקמת. יש להדגיש שהשאלה שאני מעלה כאן איננה נקודת הכובד במאמריהם של יובל וגרוסמן. יובל מעוניין בניגוד בין אבדן הגויים להכרתם באמונת ישראל; וגרוסמן רוצה להוכיח שהגויים אינם נשמדים כליל גם בחזון הגאולה האשכנזי. בשני המקרים טיב הגיור אינו נושא מרכזי, ומנקודת מבט צרה אף אינו רלוונטי כלל לעניינם. אך אין ספק ששאלה זו היא בעלת משקל רב להבנת יחס היהודים לשכניהם לעומקו, ומי שעקב אחרי הוויכוח שהתנהל עד כה סביב מאמרו של יובל נחשף להתרשמות בלתי מדויקת הרואה מחיקה גמורה של הגבולות בין ישראל לעמים בימות המשיח. אליבא דאמת, יהודי ימי הביניים חשו בעומק לבם שייחודו של עם ישראל יישאר בעינו גם באחרית הימים.

העונש

לפי המסקנה המשותפת של יובל וגרוסמן במצב הנוכחי של הדיון ביניהם, גם האשכנזים לא ציפו כאמור לכיליון נחרץ של כל הגויים. בניסוחו של גרוסמן, 'היהודים לא ראו את שכניהם הנוצרים כמי שנדונו כולם לכלייה. טמון בהם גרעין טוב של אנשים, שהם או צאצאיהם עתידים להתגייר'.³⁷ גם בעניין זה נדמה לי שישנם מקורות הדורשים עיון מחדש, שאמנם לא יערער את הקביעה הזאת לגמרי אך יוסיף פרספקטיבה ערנית וחריפה יותר. נפתח בפסקה מדברי חכמים. בתנא דבי אליהו נאמר:

פעם אחת הייתי עובר ממקום למקום ומצאתי זקן אחד. אמר לי: רבי, וכי יש אומות העולם לימות המשיח? אמרתי לו: בני, כל גוים וכל ממלכות שעינו את ישראל ולחצו את ישראל באין ורואים בשמחתן של ישראל, והולכין לעפרן, ושוב אין חוזרין לעולם, שנאמר רשע יראה וכעס [וגר] (תהלים קיב, י). ואומר הנחתם שמכם לשבועה לבחירי (ישעיה סה, טו). וכל ממלכות וכל גוים שלא עינו את ישראל ולא לחצו אותן באין והוויץ אכרים וכורמים לישראל, שנאמר ועמדו זרים ורעו צאנכם וגו', ואומר ואתם כהני ה' תקראו (ישעיה סא, ה-ו), [ואומר] כי או אהפוך אל עמים שפה ברורה [וגר] (צפניה ג, ט), ואומר ולעבדיו יקרא שם אחר (ישעיה סה, טו). אילו כשירים לימות המשיח. יכול אתה לומר, הואיל ובאין לימות המשיח והן באין לעולם הבא? אלא הנח דברים שאמרתי מתחילה ותפוש דברי תורה, שהן חמורין יותר מן הדברים שאמרתי לך מתחילה, שנאמר כל ערל לא יאכל בו (שמות יב, מח). והלא דברים קל וחומר. מה אם הפסח שהוא דבר הקל, אמר הכתוב כל ערל לא יאכל בו, עולם הבא

36 הכוונה היא כנראה לגמרא כעבודה זרה ג ע"ב, שכבר הבאנו לעיל.

37 גרוסמן (לעיל, הערה 24), עמ' 340.

שהוא קדשי קדשים על אחת כמה וכמה שלא יהא ערל אוכל בו לעולם ולעולמי
עולמים, ולא יהא דר בו לעולם ולעולמי עולמים.³⁸

נמצא אפוא שלפי השיטה הראשונה, הליברלית, הגויים שעינו את ישראל יאבדו כליל;
ולפי השיטה השנייה, החמורה, כל הגויים - או אולי רק כל הגויים הערלים - ייעלמו
מן העולם.³⁹

להדגמת הגאולה הנוקמת מביא יובל במאמרו מובאה מקוצרת של קטע מספר
ניצחון ישן המתאר לפי פשוטו כיליון אסכטולוגי גמור של כל האומות. והנה לשון
הקטע בהרחבה:

המינים אומרים ומונין אותנו על שמאריך זה הקץ יותר משאר קציים. אבל
אין להפליא על זאת, לפי שאין הקב"ה נפרע מאומה עד שתתמלא סאתה, דכתיב
בסאסאה בשלחה תריבנה (ישעיה כו, ח). וכן אמר לאברהם דודר רביעי ישו בו
הנה כי לא שלם עון האמורי עד הנה (בראשית טו, טז), ואיני רוצה לכלות
האמורי עד שתמלא סאתו. ולכך לא ארך הקץ כי אם ת' שנה כי בתוך אותו
זמן נתמלא סאתם על שתי אומות על מצריים ועל אמוריים ונתחייבו כלליה,
ומאד גשתהא למלאות שהרי התחיל מדור הפלגה. עד דור קץ בבל לא היה
בכליון על שום אומה, וגם אותה גאולה לא היתה ביד רמה, לפיכך לא ארך
הקץ כי אם ע' שנים. אבל קץ זה זהו להחריב ולהשמיד ולהרוג ולאבד את כל
האומות הם ושריהם של מעלה ואלוהיהם, כדכתיב יפקוד על צבא מרום במרום
ועל מלכי האדמה באדמה (ישעיה כד, כא). וגם ירמיהו אמר אל תירא עבדי
יעקב נאום ה' כי אתך אני כי אעשה כלה בכל הגוים אשר הדחתך שמה ואתך
לא אעשה כלה (ירמיה מו, כח). הרי תראו שהקב"ה יכלה כל שאר האומות
רק ישראל.⁴⁰

אמנם ראינו לעיל שבעל ספר ניצחון ישן מדבר גם על קצת תקווה לגויים שיעבדו
את ישראל, אבל ספר זה הוא במידה רבה ליקוט של טענות אנטי נוצריות ממקורות
שונים, וקשה להימלט מן הרושם שמי שכתב את הקטע שלפנינו ציפה להשמדה כללית
של הגויים. המחבר אמר בוודאי את הפיוט זיאתיו כל לעבדך בתפילת ימים גוראים,

38 סדר אליהו רבה (כב) כ (מהרד"ת איש-שלום, עמ' 120-121), השווה גם לעיל, הערה 29.

39 איש-שלום (שם, הערה 13) סבור שמדובר דווקא בערלים. לחילוק כזה עיין גם: תוספות, עבודה ורה
י ע"ב, ד"ה ז"ל לה לאילפא דאולא בלא מיכסא. השווה: ספר יוסף המקנא (לעיל, הערה 4), עמ' 17, על
יחזקאל לב. פסוק כט שם מודיע לנו שאדום ירד לבד מלא ערלים (שמה אדום... וכל נשיאיה),
והמחבר מעיד: ישראל המולים אינם שם. כן הגיגד הוא בין ישראל לעמים, לא בין גויים מולים
לערלים.

40 ספר ניצחון ישן במהדורתו (לעיל, הערה 3), חלק עברי, עמ' 161. אפשר שהשימוש במילה כלליה לגבי
המצרים, שסוף סוף לא אבדו לגמרי, יש בו למתן את הרושם של קטע זה. אולם הטון של הדברים
הוא כה חזק שאני מהסס להציע פירוש מתן.

אולם כשכתב את השורות האלה נעלם כליל מתודעתו אותו מרכיב של החזון המשיחי.⁴¹

גם אם הציפייה שכיילין מוחלטת יפקוד את כל האומות הייתה נדירה אף באשכנז, התקווה שמלכות אדום הנוצרית תישמד כליל הייתה ללא ספק שכיחה למדי - ולא רק באשכנז.

בקטע ביספר ניצחון ישן מקביל בחלקו נאמר:

אין לכם בשת פנים שאתם אומרים על מי שאמר והיה העולם שהוא חי וקיים
לנצח אתם אומרים עליו שקיבל מיתה ויסוריך בשבילכם. והלא משה אמר מפי
הגבורה, כי אשא אל שמים ידי ואמרתי חי אנכי לעולם (דברים לב, מ), ודוד
ואליהו ודניאל כולם נשבעו בחיי ה'. וכתוב ראו עתה כי אני אני הוא ואין
אלהים עמדי (שם, לט), ואתם אומרים שיש לו בן זוג ואומרים שהם שניים
ושלשה. דעו בבירור שהשם ינקום נקמתו מכם, דכתיב כי ידין ה' עמו ועל
עבדיו יתנחם... הרנינו גרים עמו כי דם עבדיו יקום וגו' (שם, לו, מג). וירמיה
אמר אל תירא עבדי יעקב ואל תחת ישראל... כי אתך אני כי אעשה כלה בכל
הגרים אשר הדחתך שמה ואתך לא אעשה כלה (ירמיה מו, כו-כח; ל, י-יא).
ואותו הבטיח ואתה אל תירא עבדי יעקב ואל תחת ישראל כי הנני מושיעך
מרחוק ואת זרעך מארץ שביים ושב יעקב ושקט ושאנן ואין מחריד (שם מו,
כו; ל, י), ולבית עשו לא יהיה שריד ופליט.⁴²

שוב השמדה מוחלטת, אך הפעם דווקא של בית עשיו. בהקשר המופיע בקטע זה עלינו לשים לב לצירוף המילים השלם בירמיה, 'כל הגרים אשר הדחתך שמה'. קשה לנחש את עמדת המחבר בנוגע לגורל תושבי ארצות ישמעאל אשר הדיח הקב"ה את בני ישראל שמה - ספק אם השאלה עלתה במוחו כשכתב את דבריו - אבל ברור שהוא לא ציפה להשמדת הגויים שבאיים הרחוקים. אם ניזקק ללשון הפיוט, נוכל אולי לומר שהתועים שילמדו באחרית הימים בינה יגידו באיים צדקך - אבל לא באירופה. בעולם הנוצרי יהיה אבדן גמור, וזאת משתי סיבות. לפי הקטע שלפנינו הסיבה העיקרית היא התאולוגיה הנוצרית. הקב"ה לא יסבול את עלבונן המכריזים

41 בפירושו לסנהדרין קרא ע"א, ד"ה אמר ר"ל שלישי של שם; ד"ה לא נחא ליה למרייהו, מציע רש"י שתי לשונות להבנת הפסקה התלמודית, הראשונה בשם רבו והשנייה שהוא רואה בה עיקר. לפי הלשון הראשונה, עולה אפשרות ברורה שכל הגויים יאבדו כליל ורק (מקצתו של) עם ישראל ייוותר. יש להזהר מלהסיק מסקנות על השקפת עולמו של פרשן מתוך החמודדותו עם סקסט קשה שהוא נדחק לפרשו. עם זאת אין להתעלם לחלוטין מן הדעה המפורשת שהשמדה כללית כזאת תיתכן (גם אם רש"י אינו המחבר של הפירוש של הפרק חלק, מדובר בפירוש שנכתב בתחום התרבות האשכנזי לא יאוחר מן המאה השתים עשרה). עיין גם: ספר יוסף המקנא (לעיל, הערה 4), עמ' 58 (שאלני גלח אחר מאיסנפס; וכי סבורים אתם שכל העולם יאבד מן העולם ואתם מעוטי עמים תזכו לחיי העולם הבא? אמרתי לו: הרי כבר נאמר: לא מרובכם מכל העמים חשק בכם כי אתם המעטי).

42 ספר ניצחון ישן במהדורתו (לעיל, הערה 3), חלק עברי, עמ' 35.

שיש לו בן זוג, ושהוא קיבל מיתה וייסורים. לכאורה הביטוי 'השם יקום נקמתו מכס' מתייחס לנקמה על עלבון זה, אבל הפסוק המצוטט מעביר אותנו למוטיב אחר – נקמת דם עבדיו. ובמקום אחר המחבר אומר לנצרים 'נתן ה' אלקיך את האלות האלה על אויביך ועל שונאיך אשר רדפוך (דברים ל, ז), והרי אתם בכלל הזה, לכן לא יתכן להיותיני לעם אחד כי [אנן] כתובים לחיים ואתם למיתה כי שונאינו ורודפינו אתם'.⁴³ רדיפת ישראל ותוצפה תאולוגית אלילית כלפי שמיא הולכים בד בבד ומובילים את הנצרים לאבדן.

נראה לי שקטע ממאמר על שנת הגאולה האשכנזי המצוטט במאמרו של יובל כהרגמה לציפייה ל'כליין כל האומות' משקף באמת חילוק בין הגויים בכלל לאדום בפרט. מדובר שם אמנם בנקמה באומות, אך הטקסט ממשיך:

בתוך אותם ל'יה שנים (1317-1352) יתקיים מה שכתוב 'על צד שרים תנשא והיו מלכים אומניך' – שמלכי האומות יראו הנקמה שעשה בהם בשביל ישראל ויראו קיבוץ גלויות... ובאותה שנה... שהיא מאה ושנים עשר שנים לאלף הששי (1352) תכלה אומה זו מכל וכל ותבנה ירושלים'.⁴⁴

נקמה באומות, וכיליין גמור לאומה זו בלבד.

דווקא במקורות ספרדיים משלהי ימי הביניים מופיעה עמדה זו במפורש. ר' שמעון בן צמח דוראן כותב שהנביאים חזו את

ביטול ב' הכיתות האלה [הנצרות והאסלאם]... כשיעור נטייתם מן האמת. כי האומה הנצרית אשר על אלקים דברה נפלאות אמר: והיה בית יעקב אש... ולא יהיה שריד לבית עשו (עובדיה א, יח)... ועל אומה ישמעאלית שהשפילה אותנו ותשלך אמת ארצה הבטיח בהשפלתה לנו בהשפלת אמה לאמנו.

והוא ממשיך בשורה ארוכה של פסוקים על השפלת העמים לעם ישראל באחרית הימים.⁴⁵

43 שם, עמ' 76. כמו כן יוסף המקנא כותב שהפורענות על אדום הנוכרת בסוף ספר עובדיה באה בעטיים של 'הצרות והעיניין שאתם עושים לנו דור אחר דור' (ספר יוסף המקנא [לעיל, הערה 4], עמ' 87). השווה גם אוסף הפסוקים בתחילת הספר על נחמת ישראל ופורענות הגויים (שם, עמ' 15-25). סליחה אשכנזית לערב ראש השנה מביעה תקווה לחיסולם של בני אדום כעונש הן על עבודה זרה והן על דיכוי עם ישראל: 'חיים מספר ימחו אדום ומאב הגבוהים / לבל עץ סוגדים קודים / ומאליהים / בל יוחן רשע המדכא ידון בשיליהים / כי חרף מערכות אלהים חיים' (ר' גולדשמידט, סדר הסליחות כמנהג ליטא והקהילות הפרושים בארץ ישראל, ירושלים תשכ"ה, עמ' צא).

44 א מארכס, 'מאמר על שנת הגאולה, הצופה לחכמת ישראל, ה' (תרפ"א), עמ' 197, מובא במאמרו של יובל (לעיל, הערה 1), עמ' 44-45.

45 P. Murciano, 'Simon ben Zemah Duran, Keshet u-Magen: A Critical Edition', Ph.D. dissertation, New York University, 1975, pp. 107-108. יובל העיד שכפי הנראה, השוני בין האשכנזים לספרדים הלך והצטמצם בסוף המאה הי"ג (יובל [לעיל, הערה 1], עמ' 69). על הנקמה בגויים בפולמוס ספרדי מן המאה הארבע עשרה עיי': Y. Shamir, *Rabbi Moses ha-Kohen of Tordesillas and his Book Ezer ha-Emunah: A Chapter in the History of the Judeo-Christian*

חילוק דומה בין אדום לשאר העמים מפורש בספר מעייני הישועה לר' יצחק אברבנאל, אלא שמטעמים פרשניים הוא כולל גם את ישמעאל באברון המוחלט. היעד העיקרי של חרון אפו של הבורא הוא הנצרות: לא יחתם גזר דינם [של בני רומי, שהיא החיה הרביעית בחווננו של דניאל] בסבת מעשיהם הרעים, אבל תהיה חורבנה בסבת הדברים והאמונות הזרות והקשות אשר הקן הזעירא אשר זכר הרומא לאפיפיוז וכת כומרי ישוע אומר כנגד האלוה יתברך.⁴⁶ אברבנאל מוסיף פירוש מבריק לתהלים נ, טז-כג, קטע שהוא רואה בו תוכחה לאדום הנצרי. 'מה לך לספר חוקי ותשא בריתי עלי פיך. ואתה שנאת מוסר ותשלך דברי אחרוך. הנצרים יענשו על עיוות הכתובים, על כך שהם משליכים לאחור את דברי הנביאים המוסבים על הגאולה העתידה, כלומר מפרשים אותם על העבר (!). עונש נוסף יבוא עליהם כי יבאחיך תדבר, בבן אמך תתן דופי, כלומר על שהצרו לישראל, הנקרא אחיו של אדום. אבל, מוסיף הכתוב, 'אלה עשית והחרשתי, דמית היות אהיה כמוך, אוכיחך ואערכה לעיניך. י'עונש המופלג יבוא על אדום בגלל פשע אחר עצום מאד במה שדיבר נגד האלוה ביחסו אליו יתברך האנושות והגשמיות כאחד ממנו'.⁴⁷

שלוש החיות הראשונות נענשות במידה ובמשקל, אבל החיה הרביעית, דהיינו אדום, נדונה לכליון מוחלט, 'להובדא [=לאבד] עד טופה; 'ממשלת רומי אומת אדום ואומת הישמעאלים הנכנסים בהנהגתם כולם יאבדו מני ארץ והגויים ההם חרוב יחרבו'.⁴⁸ ניתוחו של אברבנאל אינו מספק הסבר דתימוסרי המניח את הדעת להשמדת האומה הישמעאלית. המוסלמים חפים מן הפשע המכריע שיגרום לחורבן אדום. אך לרוע מזלם אברבנאל נאלץ לכלול אותם במלכות אדום מפני שבחונו של דניאל ישנן רק ארבע חיות. הבעיה הפרשנית הזאת היא הדנה אותם לכליה.⁴⁹

קיומו של חזון הנקמה והכיליון ליד חזון השעבוד וההכרה באמונת ישראל מבטא מתח בין שני סוגי נבואות, בין שתי מסורות ושתי דרישות נפשיות. מצד אחד עומדת

46 *Controversy*, II, Coconut Grove, Fla. 1972, pp. 83, 84. והשווה: שם, עמ' 86. כל המרכיבים החיוניים

- גזרת הכיליון על אדום, השפלת הגויים והכרתם באלוהי ישראל - מופיעים כמעט תוך כדי דיבור בפיוט האשכנזי, אך הדברים שם הם בכל זאת פחות מפרשים. בפיוט אחרותיך ראינו לר' שמעון בר' יצחק אנו קוראים שביום הגאולה לאדום יעשה כלה... שמתת עולם בהגדילו... פנות אריב ולהשפילו / צאנו לרעות בצלו / קרנות גרים בהפילו / רוממותיו להגיד חילו / שכם אחד לעבד לו / תבל ומלואה להללו. עיין: ר' פרנקל, מחזור פסח, ירושלים תשנ"ג, עמ' 504-505. אם נבין את הביטוי יעשה כלה כפשוטו, מדובר גם כאן בהשמדה נמרדה של העולם הנצרי. אם כן האריב המושפל מוכרח להיתפס כאומת הישמעאלים או נכרים אחרים. אף על פי כן יש מקום לבעל דין לטעון שיעשה כלה הוא בבחינת הגומה פיזית המשאירה מקום בהמשך העניינים לנצרים מושפלים הדבקים באמונת הייחוד.

47 מעייני הישועה, מעין ח, תמר ח, פירוש על נביאים וכתובים, ג, תל-אביב תשי"ך, עמ' שמו-שמו.

48 שם, עמ' שמת.

49 שם, עמ' שמו.

49 אברבנאל מסביר את הצדקת ההיסטורית-הפרשנית להכללת ישמעאל בממלכה הרומית-נצרית במעין ב, תמר ג, עמ' רצ.

הכמיהה להינקם ברודף בצורה קיצונית, מוחלטת וסופית; ומצד אחר - הרצון לראות הודאת בעל דין לא בצורה חולפת כלבד אלא לדורי דורות. כפי הנראה השאיפה לנקם גברה לפרקים עד כדי ויתור גמור על ההודאה המתמדת. הפתרון הדומיננטי, שלבש צורות שונות ומגוונות, חזה השמדת עמים שלמים או יחידים רבים מבין האומות ואת הישרדותם של העותרים, במצב נחות פחות או יותר, אחרי שיכירו שה' אלוהי ישראל מלך ומלכותו בכל משלה. התאולוגיה הנוצרית ראתה ביהודי ימי הביניים עדים בעל כורחם לאמת הנוצרית, ואילו החזון המשיחי היהודי ראה בגויי אחרית הימים עדים מרצונם לאמת היהודית.⁵⁰

במהלך מחקרנו זה עלה לפנינו שמץ מן היחסים הסבוכים בין יהודים לשכניהם בכור המצרף של אירופה הנוצרית: תדמיות של עליונות ונחיתות המשמשות בערבוביה, חזונית השמדה מחד גיסא ואמונה משותפת מאידך גיסא. התמקדנו כאן ביחסי איבה, אבל אין לשכוח את יחסי הידידות בחיי היומיום, שנתנו את אותותיהם אף בספרות הפולמוס האשכנזית, בעיקר בספר 'יוסף המקנא', קל וחומר במקורות מסוגים אחרים.⁵¹ יהודים ונוצרים ששו למראה החסרונות של הזולת, אך ראו בעל כורחם גם את המעלות. בקהילה היהודית המושפלת הן התדמית העצמית והן תדמית האחר נוצרו תוך לבטים פנימיים עמוקים, וחזון גורלם האסכטולוגי של הגויים שיקף מכלול של היבטים תאולוגיים, פרשניים, היסטוריים ופסיכולוגיים שעלו מנבכי נפשה של האומה הגולה. האמונה הנחושה בניצחון היהודי באחרית הימים אפשרה למיעוט מדוכא להחזיק מעמד גם בזמן הזה, ובדיקת נתיביה של אמונה זו תוכל לסייע בהבנת החזיון המופלא הניצב לעינינו: לא הישרדות הגויים בקץ הימים, אלא הישרדות היהודים באירופה בימי הביניים.

50 השוואה זו לדוקטרינה האוגוסטינית מופיעה במאמרו של יובל בצורה קצת שונה ומתארת כעמדה של 'העולם הלאאשכנזי כלבד. הוא מסביר שהישראליותם בחיים של הגויים נותצה... לשם הוכחת היהדות. אם הכוונה לנחיצות 'הגוינית' על משקל התאוריה הנוצרית, קשה לקבל את ההשוואה, שהרי בעיצומם של ימות המשיח תהא האמת ברורה כשמש. אבל אם מדובר בכמיהה פסיכולוגית בעומק לבם של היהודים הנרדפים - ספרדים ואשכנזים גם יחד - נראה לי שיש בהערה זו הרבה מן האמת. עיין: יובל (לעיל, הערה 1), עמ' 48. לא מן הנמנע שהעמדה שיש לקיים את היהודים כעדים לנצרות זורה אור על חרח בסליחה לעשרת ימי חשובה: ירדנו ואין מקים... יושבים כעדי שקרים / בלי ראש להרים (גולדשמידט [לעיל, הערה 3], עמ' קטט). ייתכן אמנם שלפינו מליצה שנתית המלמדת שאנו בושים בגלות כבושת עד שקר כיימצא. אך אם נפרש את הדברים לאור הדוקטרינה האוגוסטינית, שבדואי הייתה ידועה ליהודים בעלי השכלה, הרי הם הופכים לקריאה נרגשת בעלת פתוס עמוק. טרגדיה אירונית של גלות אדום היא ניצול השפלת היהודים לאימות האמונה של רודפיהם האכזריים. לדוגמה מובהקת מן הקהילה הפרובנסלית עיין: J. Shatzmiller, *Shylock Reconsidered*, Berkeley, Los Angeles and Oxford 1970, pp. 104-122. בהקשר זה מן הראוי להדגיש נקודה חשובה ביותר שעלתה בעיקר מתוך חילופי הדברים בין פליישר ליובל: הנקמה בחזון הקץ האשכנזי איננה התנקמות היהודים בשונאיהם. היא מתגלמת במסע אסכטולוגי של אלוהי ישראל הנוקם את נקמתו ואת נקמת עמו. לדברי הערכה על התזה המרכזית במאמרו של יובל עיין מה שכתבתי לאחרונה: *From Crusades to Blood Libels to Expulsions: Some New Approaches to Medieval Antisemitism* (Second Annual Lecture of the V. J. Selmanowitz Chair of Jewish History, Touros College Graduate School of Jewish Studies), New York 1997

THE HEBREW UNIVERSITY OF JERUSALEM
The Ben-Zion Dunur Institute for Research in Jewish History

FACING THE CROSS

THE PERSECUTIONS OF 1096 IN HISTORY AND HISTORIOGRAPHY

Edited by

Yom Tov Assis, Jeremy Cohen, Aharon Kedar,
Ora Limor, Michael Toch

2000

THE HEBREW UNIVERSITY MAGNES PRESS, JERUSALEM