

תוכן העניינים

ט	פתח דבר
1	מבוא
1	א. האפולוגטיקה ומאפייניה
2	ב. יוסטינוס ויצירתו: פרטים ביוגרפיים, כרונולוגיים וספרותיים
4	ג. לבעיית 'ברכת המינים' והנמענים של ה'דיאלוג'
7	ד. הפולמוס על הבחירה ומרכיביו
16	ה. עדויות על ידיעה ואי-ידיעה של התורה שבעל פה
20	ו. תרגום השבעים, התרגומים הארמיים ופרשני ימי הביניים
36	ז. שיטתו הפרשנית של יוסטינוס ומאפייניה
51	תרגום הטקסט של ה'דיאלוג' והקומנטר: חלק ראשון, פרקים א-ע
195	תרגום הטקסט של ה'דיאלוג' והקומנטר: חלק שני, פרקים עא-קמב
319	רשימת קיצורים וביבליוגרפיה
332	מפתח כללי
349	מפתח מקורות

פתח דבר

מוגש בזה לקורא העברי תרגום חיבורו של יוסטינוס מרטיר דיאלוג עם טריפון היהודי בצירוף קומנטר נרחב. בייחוד היו לי לעזר תרגומיהם ופירושיהם של ארשמבו (שנת 1909) ושל ויליאמס (שנת 1930). מאמרו המקיף של גולדפהן (שנת 1873) = "יוסטינוס מרטיר והאגדה", שבו השתדל להרבות במקבילות ובהשוואות לדיאלוג מן המקורות התלמודיים, הפך לאורים ותומים לחוקרים הנ"ל ולבאים אחריהם, כגון שוטוול (שנת 1965) וסקרסאונה (שנת 1987). נסתייעתי רבות במחקרו של סקרסאונה, אשר נקודת המוצא שלו להסברת דרך עבודתו וקו מחשבתו של יוסטינוס הייתה בבדיקה מדויקת של מקור הטקסטים המקראיים המרובים שמביא יוסטינוס להוכחת טיעונו ב'דיאלוג' וב'אפולוגיה ראשונה', נוסחם וטיבם. אין צריך לומר, שעשיתי כמיטב יכולתי כדי לשלב את תוצאות המחקרים האחרים על יוסטינוס – שנתפרסמו ועדיין מתפרסמים והולכים – שיש להם חשיבות להבנת ה'דיאלוג'.

אני מקווה שיעלה בידי להוציא במתכונת זו גם את חיבוריהם 'נגד היהודים' של טרטוליאנוס, אוגוסטינוס ויוהנס כריסוסטומוס, השופכים אור – אחרי הברית החדשה ובעקבותיה – על שורשי האנטישמיות הנוצרית.

תודתי למר דן בנוביץ, מנהל הוצאת מאגנס, על יחסו הלבבי והמעודד. יעמדו על הברכה ד"ר אביב מלצר שהקדיש מזמנו לקריאה מוקפדת של חלק מכתב היד והעיר הערות מועילות, ומר אברהם בן-אמתי שטרח בעריכת הספר ובשיפור לשונו. אני מודה לקרן ליטאואר ולקרן צ'רלס וולפסון על תמיכתן בהוצאה לאור של הספר.

דוד רוקה

חנוכה תשס"ד, תקוע

מבוא

א. האפולוגטיקה ומאפייניה

מובנה המקורי של תיבת אפולוגיה הוא נאום הגנה של נאשם בבית המשפט. משמעה התרחב לציון חיבורים הקרויים אפולוגטיים, הכוללים דברי התגוננות או סנגוריה של בן עם או ציבור מסוים כלפי גוף הנמצא מחוץ לקבוצה שהוא חלק ממנה. מול התקפות הפגנים על היהודים והיהדות בתקופה ההלניסטית והרומית, בייחוד במאות השנייה והראשונה לפסה"נ ובמאה הראשונה לסה"נ, קמו אפולוגטים יהודים אשר שילבו בחיבוריהם דברי פולמוס נגד הדתות והחוקות של העמים הפוליתאיסטיים. נזכיר כאן את חיבורו האפולוגטי של פילון האלכסנדרוני 'היפותטיקה' (הקרוי גם 'אפולוגיה על היהודים'), שנכתב במחצית הראשונה של המאה הראשונה לסה"נ. חיבור זה כולל הסברים חיוביים על משה וחוקי התורה ודברים שליליים על חוקי העמים.¹ חיבור מסוג זה הוא חיבורו של יוסף בן מתתיהו 'נגד אפיון' (שכותרתו המשנית היא 'על קדמות היהודים'), שנכתב במחצית השנייה של המאה הראשונה לסה"נ ויש בו סימנים לתלות בהיפותטיקה של פילון.

במאה השנייה לסה"נ קמו אפולוגטים נוצרים, כגון אריסטידס, אֶתְנָגוֹרֵס, יוֹסְטִינוֹס מֵרֵטִיר וטטיאנוס, שסנגוריה על הנצרות וקטגוריה על הפגניות משמשות אצלם בערכוביה.² הוא הדין ביחס לסופרי הכנסייה בני המאות השלישית, הרביעית והחמישית לסה"נ. כוונתי לטרטוליאנוס, אשר ה'אפולוגטיקום' שלו כולל התקפות חריפות על הפוליתאיזם, ובדומה ליוסטינוס ותוך שאילה ממנו כתב גם הוא חיבור בשם 'נגד היהודים' וחיבור אחר נגד המינות הגנוסטית בשם 'נגד מרקיון'; אחריו, אף הוא במאה השלישית, חיבר אוריגנס את 'נגד קלסוס', המכוון נגד הפגנים ופה ושם הוא מדבר בחיוב על היהודים; במאה הרביעית חיבר אָוּסְבִּיוֹס את 'הכנה אָוּוֹנְגְלִית', שבו התפלמס עם הפגנים והסתייע לשם כך בחיבוריהם של יהודים בתקופות ההלניסטית והרומית; אחריו נשא יוֹהַנֵס כְּרִיסוֹסְטוֹמוֹס את שמונה דרשותיו האנטישמיות 'נגד היהודים';³ ובמאה החמישית התפלמס אב הכנסייה אוגוסטינוס בהרחבה עם התאולוגיה והפילוסופיה הפגנית בחיבורו 'על עיר האלוהים', וכתב גם חיבור קצר בשם 'נגד היהודים'.

החוקרים עמדו על שני מאפיינים מרכזיים של האפולוגטים הנוצרים בני המאה השנייה. מלבד היחלצותם להגנת בני חבורתם בפני ההאשמות שהטילו כליהם שלטונות המדינה.

¹ עיין ד' רוקח, פרקי פילון: על ההשגחה, על עשרת הדיברות, היפותטיקה, ירושלים תשל"ו, עמ' 143-124.

² ראה עליהם J. Quasten, *Patrology*, I, Utrecht and Antwerp 1950, pp. 191-236.

³ עיין ד' רוקח, 'אבות הכנסייה והיהודים בחיבורים כלפי חוץ וכלפי פנים', ש' אלמוג (עורך), שנאת ישראל לדרושתיה, ירושלים תש"ם, עמ' 55-87.

והמוני העם שבקרבם חיו, האפולוגטים הללו נמצאים מבחינה חברתית ותרבותית על 'קו התפר' שבין קבוצתם ובין החברה הכללית, והם תרים אחר נקודות מגע ביניהן ומנסים להגיע למצב של דו-קיום או אף לגלות נקודות דמיון והסכמה ביניהן ולהצביע עליהן.⁴ המאפיין השני של האפולוגטים הנוצרים בני המאה השנייה הוא, שהם משוכנעים כי הקביעות שנתגבשו בעולמם החברתי והתרבותי הן אמתות שאינן צריכות ראייה. התוכנה הזאת מסבירה את הרקע לפולמוס היהודי-הנוצרי ומשתקפת היטב בחיבוריו של יוסטינוס. וכשם שיוסטינוס מקבל את תורות הנצרות כאקסיומטיות, כך הוא מודע לאחיזה שיש לעולם החברתי והתרבותי של היהודים באמונותיהם ובהשקפותיהם. הבחנה סוציולוגית זו מוצאת את ביטוייה בדברי רבי יוחנן, האמורא הגדול בן המאה השלישית, האומר (כפי שמוסר בשמו תלמידו ר' חייא בר אבא): 'נכרים שבחוצה לארץ לאו עובדי כוכבים הן, אלא מנהג אבותיהן בידיהן'.⁵

ב. יוסטינוס ויצירתו: פרטים ביוגרפיים, כרונולוגיים וספרותיים

יוסטינוס, פגני במוצאו, נולד בקולוניה הרומית פְּלוּוִיָּה נְאָפּוּלִיס (היא נַבְלוֹס, שכם של ימינו) בסביבות שנת 100 לסה"נ, והוצא להורג ברומי בעוון השתייכות לנצרות בשנת 165 בקירוב; מכאן כינויו מרטיר, מילולית עֵד, לאמור אדם המעיד במותו על אמונתו. המונח המקביל ביהדות הוא אדם שמת 'על קידוש השם'. עם בני זמנו של יוסטינוס נמנו כמה מגדולי התנאים של תקופת אושא, כגון ר' מאיר, ר' יהודה בן אילעאי, ר' יוסי בן חלפתא ור' שמעון בן יוחאי.

ידוע לנו על ארבעה חיבורים אותנטיים של יוסטינוס. הקדום שבהם – שלא נשתמר – כוון נגד כיתות המינים הגְּנוֹסְטִיִּים שבנצרות, ובייחוד נגד מרקיון, שהיה בן זמנו של יוסטינוס. ב'אפולוגיה ראשונה' (כ:8) אומר יוסטינוס שיש עֵמו בכתובים 'חיבור [Syntagmal] נגד כל כיתות המינים [haireseis] הקיימות', וב'דיאלוג' (לה:6) הוא הולך ומונה את הכיתות הללו.⁶ 'אפולוגיה ראשונה' נתחברה ככל הנראה בסביבות שנת 155 לסה"נ. לית מאן דפליג שהיא כוונה לציבור הפגני, ואכן בחלקה הראשון (פרקים א-כט) הודף יוסטינוס את ההאשמות שהטיחו בזמנו בנוצרים, שעיקרן כפירה באלים, התנהגות בלתי מוסרית (ניאוף, קניבליזם) ומרדנות או חתרנות נגד המדינה. בגלל האשמה זו הועמדו הנוצרים לדין והוצאו להורג על

⁴ ראה דרך משל, יוסטינוס, אפולוגיה ראשונה כ:2-5; כא:1-2; אפולוגיה שנייה י:1-2; יג:2-5.
⁵ בבלי, חולין יג ע"ב. לכל הנ"ל ראה יוסטינוס, דיאלוג עם טריפון היהודי (להלן דיאלוג) ח:1-2; ט:1; לח:2; טח:2; עא:1-2; קי:6. ועיין R. M. Grant, *Greek Apologists of the Second Century*, London 1988, pp. 9-11; H. Remus, 'Justin Martyr's Argument with Judaism', S. G. Wilson (ed.), *Anti-Judaism in Early Christianity, II: Separation and Polemic*, Ontario 1986, pp. 65-66, 68, 70; H. Chadwick, *Early Christian Thought and the Classical Tradition*, Oxford 1966, p. 131 n. 53.
⁶ ראה עליהן להלן בהערה 521 ל'דיאלוג' לה:6. חוקר צרפתי אחר – פריז'ו – ניסה לשחזר את ה'סינטגמה' על יסוד ה'דיאלוג', חיבורו של טרטוליאנוס 'נגד מרקיון' (ששאב בחיבורו זה וב'נגד היהודים' מן ה'דיאלוג' ומן ה'סינטגמה'), וחיבורו של אירנאיוס 'נגד המינים'. ראה P. Prigent, *Justin et l'Ancien Testament*, Paris 1964

עצם ההשתייכות לנצרות בלבד (כאמור, בשל כך נידון יוסטינוס עצמו למיתה). יוסטינוס מבקש שהנוצרים יידונו על פי מעשיהם.

החוק הגזור דין מוות על המשתייכים לנצרות נחקק לפי כל הנראה בידי הקיסר נרון בשנת 64 לסה"נ. בשנת 112 שימש פליניוס הצעיר נציב הפרובינקיה בתינייה ופונטוס שבמערב אסיה הקטנה. מחילופי האיגרות בינו ובין הקיסר טריינוס אנו למדים שפליניוס הוציא להורג אנשים אשר נאסרו בעקבות הלשנה אנונימית והודו בהשתייכות לנצרות; אולם מן הברור שערך פליניוס נתברר לו שאין מדובר בקבוצה פוליטית חתרנית המהווה סכנה למדינה, אלא בכת דתית. הוא העמיד את הקיסר על המידע הזה, אך הקיסר סירב לבטל את החקיקה החמורה הנ"ל ורק הורה שלא לזיום חקירות בעניין זה ושלא לקבל הלשנות אנונימיות.⁷

החלק השני של 'אפולוגיה ראשונה' (פרקים ל-נו) עוסק למעשה בתעמולה מיסיונרית. יוסטינוס מציג בו את ההוכחות מן המקרא (לפי פירושו שלו, כמובן) להופעתו של המשיח ולגורלו, ואת התגשמות הנבואות הללו במסופר באוונגליונים על חיי ישו ופעולותיו ועל מעשי שליחיו.

'אפולוגיה שנייה' היא חיבור קצר, שאולי היה במקורו נספח ל'אפולוגיה ראשונה'. עניינו מקרה פרטי שהתרחש ברומי, אשר בו גרמה הלשנה לכך שאדם אחד נאסר ונידון למוות על היותו נוצרי.

ב'דיאלוג עם טריפון היהודי' (קכ:6) רומז יוסטינוס ל'אפולוגיה ראשונה' (כו:1-6; נו:1-4), ומכאן שה'דיאלוג' מאוחר יותר, כלומר, הוא נתחבר בסביבות שנת 160 לסה"נ. יוסטינוס מצא לנחוץ לרמוז שהוויכוח בינו ובין טריפון נערך, כביכול, בזמן מרד בר כוכבא או לאחר סיומו וכישלונו. במבט כולל ניתן לומר שעניינו של ה'דיאלוג' הוא ישו והמצוות, או, ביתר פירוט, נעשה בו מאמץ להוכיח את קיומו, אלוהותו, מעשיו וגורלו של ישו על פי פרשנות של דברי המקרא, בייחוד של דברי הנבואה. לכך מצטרף הניסיון להוכיח את אי־נחיצותן של המצוות שבין אדם למקום.

מאה ארבעים ושניים פרקי ה'דיאלוג' מתחלקים בחלוקה גסה לארבע חטיבות – אם מתעלמים מן הסטיות מהנושא ומן החזרות – כדלהלן:

1. בפרקים א-ט מתוארת פגישת יוסטינוס וטריפון, שבה מספר יוסטינוס על פנייתו לפילוסופים מאסכולות שונות, על אכזבתו מהם ועל ביקורתו עליהם, ולבסוף על בחירתו בנצרות בהשפעת זקן נוצרי עלום שם.⁸ הלה הציב כנגד תורותיהן של האסכולות הפגניות את תורות נביאי ישראל, ומכאן נפתח הוויכוח בין יוסטינוס לטריפון על תורת משה ומצוותיה.
2. בפרקים י-ל, מ-מז, סז, צב-צג ו-צה נסב הדיון בעיקר על עמדת הנוצרים שאין צורך לקיים את המצוות שבין אדם למקום – כגון שבת, מילה ומאכלות אסורים – כדי לזכות בצדקות בעיני האל. בהסבריו לטעמי שלילת המצוות על ידי הנוצרים משתמש יוסטינוס בפירושו של פאולוס, ומוסיף עליהם משלו.

⁷ ראה לנ"ל פליניוס, איגרות (Epistulae), ספר עשירי, איגרות 96-97. עיין בסוגיה זו בספרו הממצה של מולטהגן, *J. Moltshagen, Der römische Staat und die Christen in zweiten und dritten Jahrhundert*, Göttingen 1970; וראה הסיכום הקצר במאמרי הנזכר בהערה 3 לעיל, עמ' 60-62.

⁸ ראה הקומנטר לפרקים הללו אצל J. C. M. van Winden, *An Early Christian Philosopher*, Leiden 1971

3. בפרקים לא-קח משרטט יוסטינוס את דמותו של ישו, החל בלידתו מן הבתולה ואלוהותו (על סמך ישעיהו ז: יד על פי תרגום השבעים: 'הנה הבתולה תחזיק בבטנה ותלד בן וקראת [יוסטינוס: 'זייקרא'] שמו עמנו אל') וכלה במעשיו וייסוריו למען גאולת המין האנושי, בצליבתו, בסגולות הצלב ובתחייתו העתידה.⁹ לבקשתו החוזרת ונשנית של טריפון להביא הוכחה חותכת שישו הוא המשיח שעליו ניבאו הנביאים יכול יוסטינוס רק להשוות את דברי המקרא עם המסופר באוונגליונים על ישו. הקישור הזה כבר נעשה באוונגליונים עצמם, ויוסטינוס הוסיף על הזיהויים הפרשניים שהובאו שם.¹⁰

4. בפרקים קט-קמב מרצה יוסטינוס את טיעונו ברציפות, מבלי להניח לטריפון להפסיקו בשאלות או בהסתייגויות. לצד חזרות על נושאים מסוימים, שעיקרן פירוש פסוקי המקרא כמרמזים לישו, למשיחיותו ולזימון הגויים, דהיינו הנוצרים, מרבה יוסטינוס לתקוף את מורי היהודים ואת פירושיהם למקרא. בפרק האחרון שם יוסטינוס דברי השתאות מטיעונו ומפרשנותו שלו עצמו למקרא, ולבסוף הוא קורא לטריפון ולרעיו להמיר את דתם. אמנם הללו אינם נענים לפנייתו, אך הפרדה ביניהם מתוארת כלבבית ביותר.

ג. לבעיית 'ברכת המינים' והנמענים של ה'דיאלוג'

נעיין עתה בשתי סוגיות הנוגעות ל'דיאלוג' ושנויות במחלוקת. בפרק טז פסוק 4 אומר יוסטינוס, כי היהודים מקללים את הנוצרים בבתי כנסיותיהם. אמירה זו, אשר לה שישה אזכורים נוספים ב'דיאלוג', נחשבת לעדות על 'ברכת המינים' הנאמרת בתפילת 'שמונה עשרה', שנתקנה ביבנה בזמנו של רבן גמליאל השני (דהיינו בסוף המאה הראשונה לסה"נ או בתחילת המאה השנייה). אולם האמירה ב'קלז:2, כי ראשי בית הכנסת מלמדים את היהודים להלעיג על ישו אחרי התפילה, הניעה כמה חוקרים לשלול את הזיקה בין דברי יוסטינוס ל'ברכת המינים'. כמו כן היו שסברו שהקללה של 'ברכת המינים' חלה רק על יהודים-נוצרים, כדי שהללו לא יוכלו לבוא בקהל ולהשפיע על הציבור היהודי, ואינה חלה על נוצרים ממוצא פגני. לעומתם חוקרים אחרים – שהאחרון שבהם הביע את דעתו לאחרונה – סבורים שאין לדקדק יתר על המידה באמירה שב'קלז:2 ולהסיק ממנה לגבי כל האמירות האחרות בעניין זה. לדעתם – ודעתי כדעתם – לא זו בלבד שדברי יוסטינוס מתייחסים ל'ברכת המינים', אלא גם שמדבריו ראייה שה'ברכה' חלה גם על גויים-נוצרים.¹¹ שאלת הנמענים של ה'דיאלוג' שנויה אף היא במחלוקת. חרף העובדה שטריפון היהודי הוא בן שיחו של יוסטינוס, ואף על פי שביקורת חריפה נמתחת ב'דיאלוג' על מורי היהודים ופירושיהם – היו חוקרים שטענו כי היהודים אינם קהל היעד האמתי של החיבור אלא הפגנים, וכמובן הנוצרים, החשופים לביקורתם של שכניהם הפגנים והיהודים.¹² החוקרים

⁹ עיין 'דיאלוג' מג:3-8 והערות 639-646 על אתר; ותשובת טריפון שם סז:1-2 והערות 868-870 על אתר; וכן שם נו, נח-נט, צ-צא, צד, צו ועוד.

¹⁰ עיין 'דיאלוג' לו:1; לט:7; נח, עח, ובייחוד צט-קו.

¹¹ למראי המקומות וליתר פירוט עיין בהערה 192 לדיאלוג טז:4.

¹² K. Hubik, *Die Apologien des hl. Justinus des Philosophen und Märtyrers: Literarhistorische Untersuchungen*, Wien 1912, p. 206; E. R. Goodenough, *The Theology of Justin Martyr: An*

הללו מבססים את קביעתם בעיקר על העובדות שפרקים א-ו של ה'דיאלוג' נושאים אופי פילוסופי; שיוסטינוס מציג את הנצרות כפילוסופיה (ראה ח:1-2); שהצורה הספרותית של ה'דיאלוג' משווה לנגד עיניה קוראים פגנים בעלי תרבות; ולבסוף, שה'דיאלוג' אינו מעיד על כוונות מיסיונריות כלפי היהודים, כיוון שבסיומו אין טריפון ורעיו מוכנים להתנצר. סטיליאנופולוס¹³ חלק על קביעה זו והביא נימוקים לדעה שה'דיאלוג' נועד בראש ובראשונה ליהודים, במטרה להשפיע עליהם להמיר את דתם, ובעת ובעונה אחת לנוצרים כדי לחזקם באמונתם. לדבריו התכלית המיסיונרית של החיבור באה לידי ביטוי בסגנונו החיובי כלפי טריפון ורעיו,¹⁴ ובכך נבדל ה'דיאלוג' מחיבורים של סופרי הכנסייה בני המאה השנייה ואילך, המוקיעים את היהודים בלשון בוטה. יוסטינוס גם מוכן להשלים עם קיום מצוות התורה על ידי יהודים-נוצרים (דיאלוג מז:2-3), והוא פונה בקריאה לטריפון ולרעיו שימהרו להתנצר (שם כח:2), ובסוף החיבור (קמב:2-3) הוא שב ומביע את תקווה שהם יאמצו את אמונת הנוצרים. מאידך גיסא, יש ב'דיאלוג' (לב:5; קכב-קכג) עדות ברורה לפעילות גיור יהודית. עדות זו נתמכת על ידי עדויות במקורות פגניים ובספרות התלמודית המצביעות על קיומה של חתירה לגיור מצד היהודים במאה הראשונה ובמחצית הראשונה של המאה השנייה.¹⁵

סטיליאנופולוס הציע נימוקים נוספים לקביעתו שהיהודים והנוצרים הם קהל היעד של ה'דיאלוג', הם ולא הפגנים: ראשית, כיוון שטריפון היה מוכן להכיר בסמכות המקרא בלבד (השווה דיאלוג קכ:5; כח:2), ציטט יוסטינוס מאות פסוקי מקרא והתאמץ לפרש אותם בכל דרך אפשרית על פי תורת הנצרות, ואילו מן הברית החדשה הובא רק מספר זעום של ציטוטים. זאת ועוד. שמו של פאולוס לא נזכר אפילו פעם אחת, גם כאשר יוסטינוס הסתמך על פירושו. והיפוכם של דברים ב'אפולוגיה ראשונה', שאורכה רק כשליש מאורך ה'דיאלוג'. כאן אנחנו מוצאים עשרות רבות של ציטוטים מן הברית החדשה, וקצת פחות מן המקרא. בדומה לכך, בחיבורו 'נגד מרקיון' הביא טרטוליאנוס לעתים קרובות את אמירותיו של ישו ודן בהן, ואילו בחיבורו 'נגד היהודים' ההבאות הן מן המקרא בלבד. שנית, הפולמוס על הבחירה, שהיינו הטענה שהנוצרים הם ישראל האמתית, זוכה להתייחסות ממוקדת בפרקים קיט-קכה (ראה גם קטז ואילך) ובפרקים קל-קמא, והעניין צץ ועולה מפעם לפעם במקומות רבים ב'דיאלוג' (ראה יא:4-5; לב:5; לט:1-5; מג:2 ועוד). שלישית, מלבד שאלת הבחירה עוסק ה'דיאלוג' בתורה ובמצוותיה (פרקים י-ל בעיקר) ובכריסטולוגיה (לא-קיח), שהם הנושאים המרכזיים בוויכוח היהודי-נוצרי, ואילו ב'אפולוגיות' שנועדו לפגנים אין עניין

Investigation into the Conceptions of Early Christian Literature and Its Hellenistic and Judaistic Influences, Jena 1923, pp. 96ff.; N. Hyldahl, *Philosophie und Christentum: Ein Interpretation der Einleitung zum Dialog Justins* (Acta theologica danica, 9), Copenhagen 1966, pp. 20, 294; M. Mach, 'Justin Martyr's *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* and the Development of Christian Anti-Judaism', O. Limor and G. G. Stroumsa (eds.), *Contra Iudaeos: Ancient and Medieval Polemics*, between Christians and Jews, Tübingen 1996, pp. 36-37, 47
¹³ ראה T. Stylianopoulos, *Justin Martyr and the Mosaic Law*, Missoula 1975, pp. 11-18.

169-195

¹⁴ ראה דיאלוג ח:4; נח:3; סח:2; עב:1; פה:7; קלז:1; קמב:1.¹⁵ ראה ד' רוקח, 'הגיור היהודי בעת העתיקה להלכה ולמעשה', בית מקרא קמא (תשנ"ה), עמ' 141,

152-150 והערה 59.

תורת משה נזכר אפילו פעם אחת. רביעית, בשעה שעניינים אפולוגטיים מסוימים הנוגעים לתרבות הפגנית נקרים ב'אפולוגיות', נפקד מקומם ב'דיאלוג'. כמו כן היחס לפילוסופים ולתורותיהם הוא חיובי ב'אפולוגיות', ואילו ב'דיאלוג' נמתחת עליהם ביקורת.¹⁶ כללו של דבר, ה'דיאלוג' אינו מכוון לפגנים. ההבדלים שבינו ובין ה'אפולוגיות' מכריעים לטובת ההנחה, שהוא נועד ליהודים ולנוצרים.

כמה וכמה חוקרים תמימי דעים עם סטיליאנופולוס לגבי התכלית המיסיונרית של ה'דיאלוג', אך לדעתם היא כוונה לגויים יראי ה'. ברם, בין כך ובין כך, למעשה ההתקפה של יוסטינוס היא נגד היהדות, בגלל כוח המשיכה שלה. נפתח בסקרסאונה, האומר: 'החומר של יוסטינוס ב"דיאלוג" קכא: 4 – 2: מייצג גרסה נוצרית של מסורת גיור יהודית'.¹⁷ ובהערה 255 על אתר הוסיף סקרסאונה: 'סבורני שצודק דנהיו ביחסו את החומר הזה למסגרת הכללית של ה"דיאלוג":¹⁸ יוסטינוס וטריפון הם מיסיונרים המתחרים זה בזה (ההדגשה במקור), הגיור היהודי הוא היריב הראשי של יוסטינוס' (ההדגשה שלי). והשווה דבריו בעמ' 371: 'המסורת המיסיונרית הנוצרית, הפונה אל גויים יראי ה' ב"דיאלוג" כד: 3, הולכת בעקבות המיסיון היהודי אל אותם נמענים'.

זמן קצר אחרי סקרסאונה כתב סייקר:

לדעתי, ה'דיאלוג' ממוען בראש ובראשונה לגויים הקשורים לבית הכנסת, אשר עדיין אינם גרים ולפיכך אינם נימולים. יוסטינוס מנסה להעביר אותם מבית הכנסת לנצרות. דבר זה עשוי להסביר את תכיפות האזכור של ברית המילה ושל שאר החוק הפולחני כנקודות העומדות על הפרק. יותר משמנסה יוסטינוס לשכנע יהודים – אם כי הוא היה מקבל אותם בברכה – הריהו מנסה לשכנע גויים האוהדים את היהדות, שאינם בטוחים לגבי הנצרות (כלומר כדי להבהיר להם את עמדת הנצרות השונה בנושאים הללו).¹⁹

כיוון שיוסטינוס עצמו ורוב הנוצרים בימיו היו ממוצא פגני, תהתה סצר: מה טעם מצא יוסטינוס לנכון להתווכח עם היהודים על הבחירה או על קיום מצוות התורה? כלום הנושאים הללו היה בהם כדי לעורר עניין אצל השלטון הרומי או האוכלוסייה הפגנית בכואם להעריך את היהודים? והרי תשובתה:

¹⁶ ראה אפולוגיה שנייה י: 2–1; יג: 5–2; אפולוגיה ראשונה כ: 2–5; כא: 1–2; מו: 2–3; השווה אפולוגיה שנייה ח: 1–2; י: 8. עיני לעומת זאת: דיאלוג א: 4; ב: 1 ואילך; ג: 7; ד: 1; ה: 1; ו: 1; ז: 1. וראה לכל הנ"ל סטיליאנופולוס (לעיל הערה 13), עמ' 33–37, 44, 71–73, 177–182, 192–194. לטענת רג'ק לא הפגנים ולא היהודים הם הנמענים של ה'דיאלוג' אלא הנוצרים. ראה T. Rajak, *The Jewish Dialogue with Greece and Rome: Studies in Cultural and Social Interaction*, Leiden 2001, pp. 526–531

¹⁷ ראה O. Skarsaune, *The Proof from Prophecy: A Study in Justin Martyr's Proof-Text Tradition: Text-Type, Provenance, Theological Profile*, Leiden 1987, p. 349

¹⁸ P. J. Donahue, 'Jewish-Christian Controversy in the Second Century: A Study in the Dialogue of Justin Martyr', Ph.D. dissertation, Yale University, 1973, pp. 176–189, esp. 179

¹⁹ J. S. Siker, 'Disinheriting the Jews: The Use of Abraham in Early Christian Controversy with Judaism from Paul through Justin Martyr', Ph.D dissertation, Princeton University, 1989, p. 423

אפשר שהוויכוח מייצג פשוט חיפוש אחר הבנה עצמית והגדרה עצמית. אולם ייתכן שיהודים ונוצרים התחרו על עשיית נפשות בקרב הפגנים [...] אם בוחנים את הנושאים הראשיים של יוסטינוס [...] כולם מתיישבים יפה עם הרעיון שהיהדות והנצרות מתחרות באורח פעיל על נפשות הפגנים, כפי שמציע נילסון.²⁰ אחת הקובלנות של יוסטינוס על היהדות, שלא נאמרה במפורש, הייתה אולי חיוניותה הנמשכת והולכת וכוח המשיכה שלה.²¹

וילסון שב ובחן את הטענות השונים לגבי זהות הנמענים של ה'דיאלוג'. מסקנתו עולה בקנה אחד עם עמדת סטיליאנופולוס: מצד אחד מטרת ה'דיאלוג' לחסן את הנוצרים בפני התעמולה היהודית, ומצד אחר להציג לפני היהודים את המסר הנוצרי במטרה להביא אותם לחיק הכנסייה הנוצרית.²² לפנינו, בעצם, שני צדדים של מטבע אחד. באחרונה חזר סטנטון וניתח את פרק מז שב'דיאלוג'. לכאורה קיימת סתירה בין נכונותו של יוסטינוס להתיר ליהודים-נוצרים לשמור את מצוות התורה (ראה מז:2) ובין התנגדותו (מז:3) שיהודים-נוצרים ישכנעו גויים-נוצרים לשמור אף הם את מצוות התורה. ההסבר לסתירה נעוץ בדבריו בהמשך (מז:4) שמהם משתמע – לפי פירושו המתקבל על הדעת של סטנטון – כי בעקבות שמירת המצוות היו גויים-נוצרים שהתגירו, ומזה חשש יוסטינוס.²³ לפנינו אפוא עדות לאופי הממשי של המאבק המיסיונרי בין היהדות לנצרות.

ד. הפולמוס על הבחירה ומרכיביו

על שלושה דברים עומדת בחירת ישראל במקרא ובספרות התלמודית: על בחירת האלוהים באברהם ובזרעו, על התורה ומצוותיה שניתנו לישראל ועל היחס השלילי כלפי הגויים. ה' מבטיח לאברהם שזרעו ירבה ככוכבי השמים ושארץ כנען תינתן לו ולזרעו עד עולם, 'מנהר מצרים עד הנהר הגדל נהר פרת'. בעקבות בקשת אברהם מאשש ומאשרר ה' את ההבטחות הללו בברית בין הבתרים. תמורת זאת נדרשים אברהם וזרעו אחריו למלא את חלקם בברית על ידי קיום מצוות ברית המילה 'לדרתם לברית עולם'. כך בספר בראשית. בספר שמות (יט:ה-ו) מנוסחת בחירת ישראל כלשון זו: 'ועתה אם שמוע תשמעו בקלי ושמרתם את בריתי והייתם לי סגלה מכל העמים כי לי כל הארץ. ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש'.²⁴ היחס העוין כלפי הגויים במקרא נוצר מסיבות אתניות-דתיות שהזמן גרמן.

J. Nilson, "To Whom is Justin's Dialogue with Trypho Addressed?" *Theological Studies* 38²⁰ (1977), p. 539

C. J. Setzer, *Jewish Responses to Early Christians: History and Polemics, 30–150 C.E.*,²¹ Minneapolis 1994, p. 146

S. G. Wilson, *Related Strangers: Jews and Christians 70–170 C.E.*, Minneapolis 1995,²² pp. 261–265

G. N. Stanton, 'Justin Martyr's Dialogue with Trypho: Group Boundaries, "Proselytes" and "God-fearers"', G. N. Stanton and G. G. Stroumsa (eds.), *Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity*, Cambridge 1998, pp. 271–273

²⁴ עיין בראשית יב:ג-ז; ז; טו:ה; ז-יח; יז:א-יד. ועיין גם מ' ויניפלד, 'ירושת הארץ – זכות וחובה:

מצד אחד הייתה זו תקופה של מלחמות כיבוש שנלחמו בני ישראל עם עממי כנען כדי להורישם – מלחמות שלא נסתיימו – וכן מלחמות עם העמים השכנים; ומצד אחר תמיד קינן החשש שהפולחנות האליליים יהיו למוקש לבני ישראל, והבעל יתחרה באלוהי ישראל. כפי שניתן היה לצפות, חז"ל הלכו בעקבות המקרא בנושאים הללו. בדרשותיהם הם היילו וגידלו את אברהם, והדגישו את מעמדו המיוחד ואת כוחו הרב אצל הקב"ה.²⁵ בזכות אברהם ניתנה התורה לישראל והבחירה בישראל התבטאה במתן התורה, שישראל קיבלה מרצונם או על כורחם.²⁶ אשר לגויים, לא זו בלבד שחז"ל גילו כלפיהם יחס עוי, אלא אף לא נרתעו מלהפלותם לרעה בתחום המשפטי והמוסרי. למשל, התורה גזרה דין מוות על איש 'אשר ינאף את אשת איש אשר ינאף את אשת רעהו' (ויקרא כ:), ואילו מדרש ההלכה מדייק מלשון הכתוב ומסייג זאת, באמרו 'להוציא את אשת אחרין'. ובדומה לכך נאמר על 'לא תקם ולא תטור את בני עמך' (שם יט:יח) 'נוקם אתה ונוטר לאחרים'.²⁷ במשנה (בבא קמא פ"ד מ"ג) נאמר: 'שור של ישראל שנגח לשור של נכרי – פטור, ושול נכרי שנגח לשור של ישראל – בין תם בין מועד – משלם נזק שלם'. הברייתא בירושלמי מציינת אפילו הלכות נוספות:

בת ישראל לא תיילד לנכרית אבל נכרית מיילדת לבת ישראל; בת ישראל לא תניק בנה של נכרית אבל נכרית מניקה לבת ישראל ברשותה; גזילו של ישראל אסור ושול נכרי מותר. באותה שעה גזר רבן גמליאל [דיבנה] על גזילות נכרי שיהא אסור מפני חילול השם.²⁸

בספרי דברים (פסקה שמד) פותחת ברייתא זו במילים אלו: 'דבר אחר: "אף חובב עמים" (דברים לג:ג) – מלמד שלא חלק להם הקדוש ברוך הוא חיבה לאומות העולם כדרך שחלק לישראל'. ובברייתא אחרת אנו קורין:

דתניא: ישראל וכנעני אנס שבאו לדין, אם אתה יכול לזכהו בדיני ישראל – זכהו ואמור לו: כך דינינו! בדיני כנענים – זכהו ואמור לו: כך דינכם! ואם לאו באין עליו בעקיפין, דברי ר' ישמעאל. ר"ע [=ר' עקיבא] אומר: אין באין עליו בעקיפין מפני קידוש השם [...] אמר ר' שמעון [=בן יוחאי]: דבר זה דרש ר"ע כשבא מזפירין [=עיר בקיליקיה]: מנין לגזל כנעני שהוא אסור? ת"ל: 'אחרי נמכר גאולה תהיה לו' (ויקרא

תפיסת ההבטחה במקורות מימי בית ראשון וימי בית שני, ציון מט (תשמ"ד), עמ' 115–137; א"א אורבך, חז"ל: פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשכ"ט, עמ' 466–494; ד' רוקח, 'עם ישראל ותורת ישראל בפולמוס הפאגאני-הנוצרי בקיסרות הרומית', תרביץ מ (תשל"א), עמ' 462–471.
²⁵ עיין בראשית רבה מא:יא (מהדורת תאודור-אלבק, עמ' 395–396); שם מג:ז (תאודור-אלבק, עמ' 421); שם יב:ט (תאודור-אלבק, עמ' 107); פסיקתא רב כהנא, החדש הזה (מהדורת מנדלבוים, א, עמ' 80–81).

²⁶ ראה שמות רבה כח:א; בבלי, ברכות יא ע"ב; עבודה זרה ב ע"ב; שבת פח ע"א. ועיין W. D. Davies, 'Law in First-Century Judaism', *Jewish and Pauline Studies*, Philadelphia 1984, pp. 3–26.

²⁷ ראה ספרא קרושים ט:יא (מהדורת וייס, צב ע"א); שם ד:יב (וייס, פט ע"ב). וראה G. G. Montefiore, *Rabbinic Literature and Gospel Teachings*², New York 1970, pp. 65–75.

²⁸ ירושלמי, בבא קמא ד, ג (ד ע"ב). השווה בבלי, בבא קמא לח ע"א; ספרי דברים שמד (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 400–401); תוספתא, בבא קמא פ"י ה"ו.

כה:מח) – שלא ימשכנו ויצא ורש"י: 'אחרי נמכר – בעבד עברי הנמכר בשוק משתַעֵי (=מדובר); שלא ימשכנו ויצא – כלומר, שלא יוציאווהו בית דין מיד הכותי אלא בגאולה' [...] אמר רב ביבי בר גידל אמר ר"ש חסידא: גזל כנעני אסור, אבידתו מותרת [...] דאמר רב חמא בר גוריא אמר רב: מנין לאבידת הכנעני שהיא מותרת? שנאמר 'לכל אבדת אחיך' (דברים כב:יג) – לאחיך אתה מחזיר ואי אתה מחזיר לכנעני [...] תניא: ר' פנחס בן יאיר אומר: במקום שיש חילול אפילו אבידתו אסור.²⁹

כללו של דבר, הגישה הבסיסית והעקרונית של חז"ל כלפי הנכרים היא שלילית ועוינת, ואף מתירה את קיפוחם; אולם המציאות של מגע יום-יומי עם הנכרים גרמה לריכוך היחס כלפיהם ואף להוראה שיש להגיש להם סיוע הומניטרי 'מפני דרכי שלום' או 'משום איבה'. ביסוד הנימוקים הללו משוקע החשש מפני מעשי תגמול מצד הגויים כלפי היהודים, כולל פגיעה באלוהי ישראל, כלומר בדת היהודית.³⁰

השוואה עם האוונגליונים הסינאופטיים שבברית החדשה מלמדת שעמדתם כלפי אברהם, התורה והגויים עולה בקנה אחד עם עמדת חז"ל. אברהם מצטייר בהם כאב ההיסטורי הגדול של היהודים, התופס מקום ייחודי בהערצתם ובחיבתם; הוא אביהם והם ילדיו. אישיותו ויחסו לעם ישראל הם חלק מהמורשת הלאומית של האוונגליונים. בביקורה אצל אלישבע המעוברת, אִם יוחנן המטביל, פוצחת קְרִיה אִם ישו בשיר תפילה ואומרת בין היתר שהאלוהים 'עזר לישראל עבדו, וזכר את רחמיו כאשר דיבר לאבותינו לאברהם ולזרעו עד עולם' (לוקס א:54-55). בהמשך, אחרי הולדת יוחנן המטביל, פותח אביו זכריה בשיר הלל ואומר: 'ברוך ה' אלוהי ישראל, כי פקד את עמו ושלח לו פדות [...] לעשות חסד עם אבותינו ולזכור את ברית קודשו, את השבועה אשר נשבע לאברהם אבינו' (שם א:72-73). אברהם איננו רק האב הקדמון של העם היהודי, אלא הוא ממשיך למלא תפקיד בולט גם בעולם הבא. המאמינים עתידים להסב עמו במלכות השמים, והחוטאים המתענים כשאל פונים אליו לעזרה.³¹ מאלפת תשובת אברהם: 'יש להם משה והנביאים – ישמעו נא להם'; רוצה לומר, בכוחה של תורת משה להציל את שומרי מצוותיה מאִשה של גיהינום.

חשיבות התורה וקיום מצוותיה באה לידי ביטוי חדר-משמעי בדרשת ההר של ישו:

אל תהיו סבורים כי באתי לעקור את התורה או את הנביאים; לא באתי לעקור אלא למלא. כי אמן אומר אני לכם, עד אשר יעברו השמים והארץ לא תעבור יו"ד אחת או קוץ אחד מן התורה, עד אשר יתקיים הכול. זה אפוא אשר יעקור אחת מן המצוות הללו, מן הקלות ביותר, וילמד כך את הבריות – פחות ביותר ייקרא במלכות השמים, ואילו זה אשר יעשה וילמד – הוא גדול ייקרא במלכות השמים.³²

²⁹ בבלי, בבא קמא ק"ג ע"ב. השווה מגילות ברית דמשק יד:12-13 (מהדורת א"מ הברמן, עדה ועדות: מגילות קדומים ממדבר יהודה, ירושלים תשי"ב, עמ' 116): 'אל ישלח ידו לשפוך דם לאיש מן הגוים בעבור הון ובצע. וגם אל ישא מהונם כל בעבור אשר לא יגרפו [הברמן פירש 'שם ישראל', אבל מתקבל יותר על הדעת – בייחוד אם משווים להלכת חז"ל – שהכוונה לשם ה', כלומר לחילול השם], כי אם בעצת חֲבִיר ישראל'.

³⁰ עיין במאמרי 'ההלכה באספקלריה של המציאות', כיוונים 36 (תשמ"ז), עמ' 41-43.

³¹ ראה מתאי ח:5-13; לוקס ז:1-10; טז:19-31.

³² ראה מתאי ה:17-20. והשווה דברי ישו שם כג:2-3.

גם בשאלת היחס לגויים נקט ישו עמדה דומה לעמדת חז"ל. ויעיד על כך הסיפור הזה: כשהיה ישו מהלך באזור צור וצידון פנתה אליו אישה 'כנענית' והפצירה בו לבוא ולרפא את בתה, שנכנס בה דיימון ('שד'). ישו סירב באמרו: 'לא נשלחתי אלא אל הצאן האובדות לבית ישראל'. כשהאישה לא הרפתה ממנו, נימק ישו את סירובו במילים אלו: 'אין זה יאה ליטול את לחם הילדים ולהשליכו לגורי הכלבים'.³³

עיון באיגרותיו של פאולוס מלמד, שהוא שם לעצמו למטרה להפוך את הקדרה על פיה בכל הנושאים הללו. אצל פאולוס נכרכים יחדיו אברהם, התורה ומצוותיה, ומעמד הגויים. מספר קטעים ידגימו היטב את שיטת פרשנותו:³⁴

ובכן, זה המעניק לכם את הרוח ומחולל בקרבכם גבורות [=dynamis]= יכולות, כוחות, כוחות צבא, כוחות מגיים – האם מכוח מעשי התורה או מכוח השמיעה לאמונה? כשם שאברהם 'האמין לאל ונחשב לו לצדקות'.³⁵ דעו אפוא כי בני האמונה – אלו בני אברהם הם. והכתוב, בחזותו מראש שעתיד האלוהים להצדיק את הגויים [=ethnê=עמים] על ידי האמונה, הקדים ובישר לאברהם כי 'תברכו בכך כל הגויים' (בראשית יח:יח; השווה יב:ג). מכאן שבני האמונה מבורכים יחד עם אברהם המאמין, ואילו אלו שבני מעשי התורה הם – תחת קללה הם. שכן כתוב כי 'ארור כל אשר לא יעמוד בכל [תיבת כל נוספה בתרגום השבעים; להלן תה"ש] הדברים הכתובים בספר התורה לעשות אותם' (דברים כז:כו). ברי אפוא שבתורה לא יזכה איש לצדקות לפני האלוהים, כי 'הצדיק מכוח אמונה יחיה'.³⁶ אך התורה איננה מכוח אמונה, אלא 'העושה אותם יחיה בהם' (ויקרא יח:ה). כריסטוס פדה אותנו מקללת התורה בהיותו לקללה בעדנו – הרי כתוב 'ארור כל התלוי על עץ' – כדי שבישו כריסטוס תתגשם ברכת אברהם בקרב הגויים, כדי שניטול על ידי האמונה את הרוח המובטחת.³⁷ שכן איני בוש בבשורה הטובה [=euangelion], שהרי כוח האל היא לישועת כל המאמין, תחילה ליהודי וגם להלני. לפי שמתגלית בה צדקת האלוהים מכוח אמונה אל אמונה, ככתוב 'ואילו הצדיק מכוח אמונה יחיה' (חבקוק ב:ד). ובכן, האושר הזה³⁸ למילה הוא או גם לערלה? הרי אומרים אנו: 'האמונה נחשבה לאברהם לצדקות' [השווה בראשית טו:ו]. אימתי אפוא נחשבה? בהיותו נימול או

³³ ראה מתאי טו:21–26. לביטוי 'הצאן האובדות' השווה ירמיהו נו: יחזקאל לד:ד, טו. להשוואת הגויים לכלבים אצל חז"ל עיין מדרש תהלים, מזמור ד:יא (מהדרות בוכר, כד ע"א); מדרש תנחומא, תרומה, ג.

³⁴ ראה אל הגלטיים ג:5–14; אל הרומיים א:16–17; ד:9–15; י:4; ג:28–30. והשווה שם ז:7–13.

³⁵ ראה בראשית טו:ו. נוסח המסורה (להלן נה"מ): 'וְהֶאֱמַן בְּה' וַיִּחְשְׁבֶהָ לוֹ צְדָקָה'.

³⁶ ראה חבקוק ב:ד. תה"ש: 'ואילו הצדיק מכוח אמונתי יחיה'; נה"מ: 'צדיק באמונתו יחיה'. עיין בסוגיה זו *Theologische Zeitschrift* 47 (1991), pp. 299–306. D. Rokéah, 'A Note on the Philological Aspect of Paul's Theory of Faith',

³⁷ ראה דברים כא:כו. תה"ש: 'כי מקולל על ידי האלוהים כל התלוי על עץ'; נה"מ: 'כי קללת אלהים תלוי'. עיין בסוגיה זו להלן בהערה 181 ל-צ:3.

³⁸ קודם לכן ציטט פאולוס את תהלים לב:א–ב: 'אשרי נְשׂוּי פֶשַׁע כְּסוּי חַטָּאָה. אשרי אדם לא יחשב ה' לו עוץ'.

ערל? לא במילה אלא בערלה. ואת אות (=sêmeion=סימן) המילה נטל כחותם של צדקות שבאמונה בעודנו בערלתו, כדי שיהיה אב לכל המאמינים בעודם בערלתם כדי שתיחשב להם לצדקות. ואב לבני המילה שאינם רק מכוח המילה אלא גם הולכים הם בעקבי אמונתו של אברהם אבינו בעודנו בערלתו. שכן לא מכוח התורה ניתנה ההבטחה לאברהם או לזרעו שינחל את העולם, אלא כפועל יוצא של הצדקות שמכוח האמונה. שהרי אם הנוחלים הם אלה שמכוח התורה, מתרוקנת האמונה ומתבטלת ההבטחה. כי התורה יוצרת כעס, ובמקום שאין תורה (=nomos=חוק, מנהג, נימוס) אין עברה [...]

שהרי מסיקים אנו שהאדם יזכה לצדקות על ידי אמונה בלא תלות במעשי התורה. או שמא אלוהי היהודים בלבד הוא? האין הוא גם אלוהי הגויים? כן, גם אלוהי הגויים, אם אכן אחד הוא האלוהים המצדיק את המילה מכוח אמונה ואת הערלה על ידי האמונה.

נוסף על התקפתו על התורה בכלל יצא פאולוס חוצץ נגד שמירת מצוות מסוימות. חרף העובדה שאברהם נצטווה על המילה התנגד פאולוס להטלת מצווה זו על גויים-נוצרים, ואף הטיל בה דופי: 'היזהרו מן הכלבים, היזהרו מעושי הרע, היזהרו מן הסירוס'.³⁹ ברית המילה הנכונה והאמתית היא הרוחנית, מולת הלב (השווה אל הרומיים ב:29). הוא הדין במאכלות אסורים. אין להקפיד על כך כלל, ויהודים-נוצרים העושים זאת מפגינים 'חולשה'.⁴⁰

כיצד ניתן להסביר את הפער הזה בין השקפותיו של ישו להשקפות פאולוס? באחרונה ניסה ונהם לגשר על הפער ביניהם, בלקטו כל בדל של דמיון – ישיר או עקיף – בין דעותיו ומעשיו של ישו לעמדותיו והטפותיו של פאולוס.⁴¹ אבל גם ונהם נתקל בקשיים כבואו להשוות את יחסם של ישו ופאולוס לתורה ולגויים.⁴² חוקרים אחרים שקדמו לוונהם, כגון גיג'ר, גסטון והול, הציעו לפרש באופן שונה את דברי פאולוס. לטענתם סכור היה פאולוס שישו נשלח אל הגויים כדי לגאול אותם, ואילו היהודים ייושעו בקיימם את תורת משה ומצוותיה.⁴³ הפירוש שהציעו החוקרים הללו לאיגרותיו של פאולוס הוא בעיקרו תאולוגי,

³⁹ katatomê = ברית המילה קרויה peritomê. ראה אל הפיליפיים ג:2.

⁴⁰ ראה הראשונה אל הקורינתיים ח:1-13; אל הרומיים יד:1-3, 13-15, 20-21. עיין לכל הנ"ל במאמרי 'הפולמוס בין יהודים לנוצרים על הבחירה', ש' אלמוג ומ' הד (עורכים), רעיון הבחירה בישראל ובעמים, ירושלים תשנ"א, עמ' 71-98.

⁴¹ ראה D. Wenham, *Paul: Follower of Jesus or Founder of Christianity?* Grand Rapids and Cambridge 1995

Cambridge 1995

⁴² ראה הדיון המפורט בספרי יוסטינוס מארטיר והיהודים, ירושלים תשנ"ט, עמ' 90-97.

⁴³ J. G. Gager, *The Origins of Anti-Semitism: Attitudes toward Judaism in Pagan and Christian Antiquity*, New York and Oxford 1983; L. Gaston, *Paul and the Torah*, Vancouver 1987; S. G. Hall, *Christian Anti-Semitism and Paul's Theology*, Minneapolis 1993. וראה הדיון בספרי (שם), עמ' 55-68. באחרונה הקדיש גיג'ר ספר שלם (J. G. Gager, *Reinventing Paul*, Oxford 2000) לביסוס פרשנותו לאיגרותיו של פאולוס ולדחיית הפרשנות 'המסורתית' הרווחת למן יוסטינוס מרטיר (ולטענת גיג'ר בעצם למן 'מעשי השליחים') ועד ימינו. תמוה הדבר שבספרו זה הוא מתעלם כליל מן הגישה הסוציולוגית שהציע ווטסון בצורה משכנעת בחיבורו. (ראה ההערה הבאה. בגוף הטקסט סיכמתי את עיקרי התזה של ווטסון; עיין שם.)

ואין הוא פותר את הקשיים ואת הסתירות שבהן. לעניות דעתי הפירוש הסוציולוגי-ההיסטורי שהציע ווטסון הגיוני, והוא עונה על כל הבעיות המתעוררות. התמונה שמציג ווטסון היא כדלקמן:⁴⁴ ישו ותלמידיו-ממשיכו הארץ ישראלים היו תנועת רפורמה בתוך החברה היהודית, כלומר, הם ניסו לשכנע את הציבור היהודי לקבל את רעיונותיהם. לפיכך לא נתגלעה מחלוקת בינם ובין הפרושים בשאלת מקומו של אברהם ובשאלת היחס לתורה ולגויים. בתחילת פעילותו פנה גם פאולוס ליהודים והטיפ בבתי הכנסת, אולם הצלחתו הייתה זעומה; לעומת זאת הוא נחל הצלחה רבה בקרב הגויים.⁴⁵ מנהיגות העדה הארץ ישראלית דרשה מן הגויים שביקשו להצטרף לעדת המאמינים להתגייר תחילה, ותביעה זו היה בה כדי להכשיל את הפעילות המיסיונרית של פאולוס, אשר התרומות הכספיות שגייס סייעו לביסוס מעמדו בהנהגת העדה. כדי לשמר את קהילות הפגנים המאמינים שהקים במסעותיו ביקש פאולוס לפטור אותן מן העול הכבד של שמירת מצוות התורה. זאת הוא עשה על ידי פרשנות שיצרה ניגוד בין התורה ובין האמונה, ניגוד שלא היה קיים כלל לפניו. והא ראייה: באיגרת יעקב (ב:14-26), המיוחסת ליעקב אחי ישו, נידונה סוגיה זו. תחילה (שם פסוק 21) נשאלת השאלה 'כלום לא זכה אברהם אבינו לצדקות מכוח מעשים, בהעלותו את יצחק בנו על גבי המזבח?'. בהמשך (23) נקשר מעשה העקדה (בראשית כב:א ואילך) לבראשית טו:ו ('והאמין אברהם לאל, ונחשב לו לצדקות'), פסוק שעליו הסתמך פאולוס, אולם המסקנה מנוגדת תכלית ניגוד למסקנת פאולוס (24, 26): 'רואים אתם כי מכוח מעשים זוכה אדם לצדקות ולא מכוח אמונה בלבד [...] שכן, כשם שהגוף בלא רוח פגר מת הוא – כך גם אמונה בלא מעשים פגר מת היא'. גם חבקוק ב:ד ('צדיק באמונתו יחיה'), שעליו הסתמך פאולוס, נדרש במגילות מדבר יהודה בצורה המנוגדת לדרשת פאולוס. וכך נאמר שם:

[צדיק באמונתו יחיה]

פשרו על כול עושי התורה בבית יהודה [דהיינו אנשי הכת] אשר יצילים אל מבית המשפט בעבור עמלם ואמנתם במורה הצדק.⁴⁶

ומפרשת בלהה ניצן:

פשרו על כול עושי התורה בבית יהודה: ה'צדיק' בחב' ב, ב, דב ('צדיק באמונתו יחיה') נדרש על אנשי הכת מקיימי הלכותיה [...] בעבור עמלם ואמנתם במורה הצדק:

⁴⁴ F. Watson, *Paul, Judaism and the Gentiles: A Sociological Approach*, Cambridge 1986

וראה בספרי (שם), עמ' 68-72.

⁴⁵ ראה, דרך משל, מעשי השליחים יג:46 ואילך.

⁴⁶ ראה מגילת פשר חבקוק, ההדירה וצירפה מבוא ופירוש ב' ניצן, ירושלים תשמ"ו, דף 7 שורה 17; דף 8 שורות 1-3; עמ' 175-176. גם בספר עזרא הרביעי מעשים ואמונה הם יחידה אחת, המציינת את הצדיקים. ראה ספר חזון עזרא, תרגם, פירש וצירף הערות י' ליכט, ירושלים תשכ"ח, פרק יג:כג, עמ' 76: 'אשר יביא את הסכנה בימים ההם הוא ישמור את הבאים בסכנה, אשר להם מעשים ואמונה אצל העליון והגיבור'. ומפרש ליכט: 'מי שיזכו לראות בפלאי אחרית-הימים יהיו הצדיקים, והם לא ייפגעו מן האותות הנוראים ההם'.

ה'אמונה' האמורה בפסוק נדרשת על אמונתם של אנשי הכת במורה הצדק. אמונתם בו באה לביטוי בכך שקיבלו תורתו כאמת והתנהגו לפיה. והיא הסיבה להצלמת מפורענות אחרית הימים.

לפי ניתוחו של ווטסון הנסיבות הללו שהזמן גרמן הניעו את פאולוס לחתור להפיכת העדה הנוצרית מתנועת רפורמה ביהדות לכת נפרדת מן היהדות. כדי להגשים את מדיניותו זו נקט פאולוס שלושה אמצעים, שאפשר להגדירם טקטיים: הוקעה, אנטייתזה ורה-אינטרפרטציה. את הדגם הסוציולוגי הזה ניתן לגלות באיגרותיו אל הגלטיים, אל הרומיים ואל הפיליפיים, והוא מצוי גם במגילות מדבר יהודה ובאוונגליון על שם יוחנן. בהוקעה הכוונה לגילויי איבה וגינויים בוטים לא רק של קבוצה יריבה ביהדות (כגון הפרושים או הצדוקים) והעומדים בראשה, אלא של החברה היהודית כולה; באנטייתזה הכוונה להצבה של החיוב שבאמונה הנוצרית ומרכיביה לעומת השלילה שביהדות. מבחינה תאורטית-תאולוגית, מבהיר ווטסון, אין אנטייתזה בין אמונה בישו לעשיית מעשי התורה, והיהודים-הנוצרים יוכיחו שאין סתירה בין השתיים; וכפי שראינו לעיל, גם ביהדות הלא-נוצרית אין ניגוד בין השתיים. הניגוד המלאכותי בין אמונה למעשים שייצר פאולוס משקף רק את הכרתו הנחושה, שחייבים לנתק את העדה הנוצרית מן החברה היהודית. האנטייתזה כשלעצמה אינה נותנת טעם לניתוק, אלא רק מכריזה על נחיצותו; ברה-אינטרפרטציה הכוונה לפירוש מחדש של המסורות הדתיות המשותפות, השולל את הלגיטימיות של השימוש שעושה החברה הכללית במסורות הללו ותובע אותן באופן בלעדי לכת.

גם יחסו של פאולוס לברית המילה מלמד על חתירתו ליצירת כת נבדלת מן היהדות ולביסוסה. לפיכך הוא מבהיר וחוזר ומבהיר (ראה הראשונה אל הקורינתיים ז:9; אל הגלטיים ה:6; אל הרומיים ב:25-26) שאין חשיבות למילה או לערלה כשלעצמן, אלא רק לאמונה בישו, כלומר לחברות בכת. ברי שהתנגדותו לברית המילה ולמצוות האחרות היא על שום היותן סמל להצטרפות לעם היהודי או להמשך ההשתייכות אליו; אם אתה חבר בכת הנוצרית, אין זה משנה אם תמשיך להחזיק בריטואלים היהודיים האלה.

לאור הדברים הללו מובנת הסתייגותו של ווטסון מאימוץ משנתו התאולוגית-הפילוסופית של פאולוס, שהרי השקפותיו אינן פרי של חשיבה שיטתית מופשטת אלא תוצאה של טקטיקה גמישה, שהוכתבה על ידי פולמוסים ואילוצים, ציבוריים ואישיים, שנכפו עליו בנסיבות של אותם הימים. את ספרו מסיים ווטסון בשאלה הרטורית:

כלום יכול פאולוס – אשר הקדיש את מאמציו ליצירתן ולטיפוחן של קבוצות כתניות העוינות את כל אלה שאינם נמנים עמהן, ובמיוחד את החברה היהודית שממנה יצאו – להיראות עדיין כנושא מסר בעל משמעות אוניברסלית עמוקה? [...] כלום צריכה הגותו של פאולוס להיות עדיין מקור ראשי להשראה לצורך דיון תאולוגי כיום? או שמא יש לדחותה כסמטה ללא מוצא, ולחפש השראה במקום אחר?⁴⁷

הארכתי בהצגת עמדותיו של פאולוס, כיוון שיוסטינוס הוא תלמידו הנאמן. ברם הנסיבות נשתנו, והן חייבו שינויים בהתאם. פאולוס, שנאבק בתוך העדה הנוצרית כדי לפטור את ⁴⁷ ראה לנ"ל ווטסון (לעיל הערה 44), עמ' 28 ואילך, 36, 43-45, 64, 122, 180-181; רוקח (לעיל הערה 42), עמ' 68-71.

הגויים מן הצורך להימול, מצא לנחוץ בפנייתו אל היהודים-הנוצרים אשר ברומי להתבטא בצורה עמומה ולומר שיש תועלת מרובה בכרית המילה מכל בחינה שהיא, ושהמילה היתה אות וחותרם לצדקותו של אברהם – צדקות שזכה בה בעודנו בערלתו (ראה אל הרומיים ג:1-2; ד:11). יוסטינוס, לעומתו, פנה ליהודים שמחוץ לכת הנוצרית, והתייחסות חיובית לברית המילה הייתה עלולה לשמוט את הקרקע מתחת לטיעוניו נגד קיום מצוות התורה. לפיכך חולק יוסטינוס על פאולוס ואומר:

שהרי אברהם עצמו, בעודנו בערלתו, זכה לצדקות ולברכה הודות לאמונה שהאמין לאל, כפי שמציין הכתוב [ראה בראשית טו:ו]. ואת המילה הוא קיבל כאות, אך לא <כאות> לצדקות, כפי שהכתובים והעובדות מאלצים אותנו להודות.⁴⁸

כראיה לכך מונה יוסטינוס אישים כגון חנוך, נח ומלכיצדק, שהיו ערלים, לא שמרו את השבת ואכלו מאכלות אסורים – ואף על פי כן נחשבו צדיקים בעיני האלוהים. טיעון זה הציב בפני יוסטינוס את השאלה, אם כך, מפני מה הטיל האל על היהודים את מצוות המילה? ותשובתו היא:

שהרי המילה על פי הבשר ניתנה החל מאברהם לאות, כדי שתהיו נבדלים מכל האומות האחרות ומאתנו, וכדי שרק אתם תסבלו את אשר אתם סובלים בצדק עכשיו, וכדי שאדמותיכם תהיינה שוממות ועריכם שרופות אש ופירותיכם לנגדכם זרים אוכלים אותם, ואין איש מכם עולה לירושלים. כי אין אתם ניכרים משאר בני האדם אלא במילה שבבשרכם. שכן, כסבור אני שאיש מכם לא יהיה לומר שהאל לא ידע ואינו יודע מראש את הדברים העתידים להתרחש, ואינו מכין מראש לכל אחד את הדברים שהוא ראוי להם. ולכם אכן קרו הדברים הללו כיאות וכדין.⁴⁹

לצד התכלית הענישיתית שנועדה מלכתחילה למצוות המילה מציע יוסטינוס תכלית תרופתית וחינוכית למצוות אחרות. לדבריו בימי משה

נתגלה עמכם – בעשותו את העגל במדבר – כמעול וכפוי טובה כלפי האל. לפיכך התאים האל את עצמו לעם הזה וציווה להביא קרבנות כאילו למען שמו, כדי שלא תפלחו לאילים [...] והוא אף ציווה אתכם לשבות בשבת, כדי שיעלה לפניכם זיכרונו של האל [...] הוא גם ציווה אתכם להתנזר ממוזנות מסוימים, כדי שבאכלכם ובשתותכם תשוו את האל לנגד עיניכם, בהיותכם נוטים ונוחים לסור מן הידיעה אותו.⁵⁰

אשר לאברהם, יוסטינוס טוען שהיהודים הם אמנם צאצאיו הביולוגיים, אך הנוצרים הם

⁴⁸ ראה דיאלוג כג:4 והערות 311-312 על אתר.

⁴⁹ ראה דיאלוג טז:2-3 ועיין בהערות 188-190 על אתר; השווה שם צב:2-3 והערות 194-196 על אתר. ועיין בסוגיות הללו בהרחבה בספרי (לעיל הערה 42), עמ' 98-113.

⁵⁰ ראה דיאלוג יט:5-6 והערה 234 על אתר; כ:1 ר'4. והשווה שם מה:3: 'בתורת משה נחקקו דברים שהם מטבעם יפים וטובים ושיש בהם יראת שמים וצדקות, עבור אלה הסרים למשמעתה ונוהגים לפי חוקיה, וכמו כן נכתבו דברים שנתקנו כדי לעשותם [דהיינו מצוות עשה] עקב קשיות הלב של העם, ואותם ביצעו אלו שהיו תחת התורה'; ושם טז:4 ר'10. ועיין בסוגיה זו בספרי (לעיל הערה 42), עמ' 40-54.

צאצאיו הרוחניים ועל כן הם צאצאיו האמתיים. הוא הופך על פיה את ההבטחה לאברהם, שכל הגויים יתברכו בו ובזרעו. בשעה שחז"ל פירשו ברכה זו כמכוונת להסתפחות הגרים על עם ישראל, אצל יוסטינוס הגויים עצמם, הזוהים בעיניו עם הנוצרים, הם צאצאי אברהם האמתיים (השווה דיאלוג קא:1). וכך הוא אומר שם קיט:4-5:

אין אנו אפוא עם בזוי ולא שכט ברברי [...] אלא האל אף בחר בנו [השווה דברים יד:ב] [...] שהרי זהו העם שאותו הבטיח האל לאברהם מכבר, ונתן הצהרת־הבטחה 'שיש'ים אותו לאב לעמים רבים' [השווה בראשית יז:ה] [...] ועתידיים אנו לרשת את הארץ הקדושה עם אברהם, ונחזיק בירושתנו לעדי עד, בהיותנו ילדי אברהם בזכות אמונתנו הדומה.

על הטענה הזאת חוזר יוסטינוס במספר מקומות. וכך הוא אומר סמוך לתחילת העימות וסמוך לסיומו (שם יא:5; קלה:3):

שהרי אנחנו הננו גזע ישראל האמתי, הרוחני, ויהודה ויעקב ויצחק ואברהם, אשר בעודו ערל העיד האל על אמונתו ובירך אותו, וקראו אב המון גויים, אנחנו שכריסטוס הנצלב הזה קירבנו לאל [...] אם כן, כשם שהוא מכנה את כריסטוס בשם ישראל ויעקב, כך אף אנחנו, אשר נחצבנו ממעי כריסטוס, הננו גזע ישראל האמתי.

וכאשר נזעק טרפון ואומר (שם כג:7): 'מה אפוא? אתם ישראל הנכם ועל אודותיכם אומר הוא את הדברים הללו?' משיב יוסטינוס בלשון דומה (שם כג:9):

אם כן, כשם שמאותו אחד יעקב, שנקרא גם ישראל, נקרא כל גזעכם יעקב וישראל, כך גם אנחנו מכריסטוס שהולידנו לאל, בדומה ליעקב וישראל ויהודה ויוסף ודוד, גם קרויים ילדי האל האמתיים וגם הננו, בשמרנו את מצוותיו של כריסטוס.

כפי שראינו לעיל פאולוס, ובעקבותיו אבות הכנסייה, ביססו על אברהם את טענתם לביטול המצוות המעשיות שכתורת משה ולהעברת הבחירה מישראל, צאצאי אברהם הפיזיים, לגויים, צאצאיו הרוחניים. מסתבר שהתאוריה הזאת לא נותרה ללא תגובה מצד חז"ל. חוקר אחד (מיהלי) גילה מדרש קדום, שבו מוסבת בחירת ישראל – בניגוד לקו הרווח במדרשים – מאברהם ליעקב. וכך נאמר במדרש זה:

כשבא אברהם אבינו לעולם יצאת ממנו פסולת ישמעאל וכל בני קטורה; בא יצחק לעולם יצאת ממנו פסולת עשו וכל אלופי אדום; [...] וכשבא יעקב לא יצאת ממנו פסולת אלא נולדו כל בניו כשרים [...] מהיכן המקום מכיר את חלקו? מעיקב, שנאמר 'כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו' (דברים לב:ט) 'ובך בחר ה' אלהיך להיות לו לעם סגולה' (יד:ב).⁵¹

סקרסאונה (לעיל הערה 17, עמ' 345–346) גילה אצל יוסטינוס ניסיון מפותל להתמודד עם המדרש הזה ולהוכיח מחדש שהנוצרים הם ישראל האמתי. במסגרת הדיגרסיה שלו (דיאלוג קיט:3 ואילך) אנחנו נוכחים לדעת שחל פחות במעמדו של אברהם (שם קיט:4): 'נח היה

⁵¹ למראי המקומות למאמרו של מיהלי ולמדרש הנ"ל עיין בהערה 530 לדיאלוג קיט:4.

האב של אברהם עצמו, ולמען האמת גם של המין האנושי כולו; ואף נרמזו שם לדברים יד:ב (כמו במדרש דלעיל). בהמשך שם (קכ:2) חורג יוסטינוס מן המסגרת של פאולוס, שנעצר ביעקב (ראה אל הרומיים ט:6-13), וממשיך את רשימת צאצאי יעקב בני הבטחה, כלומר הנבחרים, באמרו כי 'זרע יעקב נחלק והריהו משתלשל והולך דרך יהודה, פרץ, ישי ודוד'. תחנתו הסופית היא, כצפוי, ישו.⁵²

ה. עדויות על ידיעה ואי-ידיעה של התורה שבעל פה

גולדפהן טרח לדלות מן המקורות התלמודיים הלכות ודרשות המתייחסות לנושאים הנזכרים אצל יוסטינוס.⁵³ בעקבותיו הלך הרנק.⁵⁴ ויליאמס הוסיף על הבאותיהם,⁵⁵ ושוטוול ביסס על כל העבודות הללו את התזה שלו.⁵⁶ הוא אף הרחיק לכת בטענתו (שם, עמ' 93) שיוסטינוס השתמש בשבע המידות לפירוש התורה המיוחסות להלל הזקן, אם כי הודה שעל שלוש מהן יכול היה יוסטינוס ללמוד מן הברית החדשה. סקראסאונה דחה את טענת שוטוול, שבפרקים נו-נח ב'דיאלוג' משוקעת מידת בניין אב של הלל וב-צה:1 מידת קל וחומר, שכן מידה זו רווחת בברית החדשה.⁵⁷ זאת ועוד. ליברמן ודאופה הראו שחז"ל עצמם הושפעו משיטות הפרשנות שרווחו בעולם ההלניסטי בקרב הרטוריקנים היוונים, והדעת נותנת שיוסטינוס למד עליהן מכילי ראשון ולא נצרך לתיווך של חז"ל.⁵⁸

שוטוול (שם, עמ' 71-83) ערך רשימה של השוואות בין המידע על היהדות והפירושים המקראיים שאצל יוסטינוס לבין הספרות התלמודית, ולפחות בארבעים מקרים קיים, לדעתו, דמיון אמתי ביניהם, ואילו באחד עשר מקרים ישנם רמזים אפשריים (ראה שם, עמ' 88). להלן נברוק את רוב הדוגמאות לפי סדר היקרותן ב'דיאלוג' ונעיר על המשתמע מהן.

⁵² לסוגיה האחרונה עיין בספרי (לעיל הערה 42), עמ' 72-84.

⁵³ A. H. Goldfahn, 'Justinus Martyr und die Agada', *MGWJ* 23 (1873), pp. 49-60, 104-115, 257-269, 194-202, 145-153. יש דמיון מסוים בין מאמרו של גולדפהן לבין מאמרו של חרובי. האחרון הביא את הפרשנות המקראית של יוסטינוס ב'דיאלוג' בנושאים האלה: ישו כלוגוס לפני האינקרנציה שלו (כלומר כישות אלוהית), ברית המילה, חנוך, מלכיצדק, הפירוש לתהלים קי, 'נעשה אדם', ביקור המלאכים אצל אברהם והפיכת סדום. לכך צירף חרובי את ההסתייגויות ששם יוסטינוס בפי טריפון ואת פירושי חז"ל לפסוקי המקרא בנושאים הללו, גם כשאינן בהם זיקה מפורשת לפרשנות הנוצרית. כמו כן הביא חרובי את הפרשנות שבספרות החיצונית, כגון ספר היובלים, ואת הפירושים המשוקעים בחיבוריו של פילון. ראה K. Hruby, 'Exégèse rabbinique et exégèse patristique', *RSR* 47 (1973), pp. 341-372, 39 ⁵⁴ A. von Harnack, 'Judentum und Judenchristentum in Justins Dialog mit Trypho', *TU* 39 (1913), pp. 47-92

⁵⁵ A. L. Williams, *Justin Martyr: The Dialogue with Trypho*, London 1930

⁵⁶ A. Shotwell, *The Biblical Exegesis of Justin Martyr*, London 1965

⁵⁷ O. Skarsaune, *The Proof from Prophecy: A Study in Justin Martyr's Proof-Text Tradition: Text-Type, Provenance, Theological Profile*, Leiden 1987, p. 413 and n. 113, p. 219 n. 78

⁵⁸ ש' ליברמן, 'יוונית ויוונית בארץ ישראל, ירושלים תשכ"ז', עמ' 185-201; D. Daube, 'Rabbinic Methods of Interpretation and Hellenistic Rhetoric', *HUCA* 22 (1949), pp. 239-264; idem, 'Alexandrian Methods of Interpretation and the Rabbis', *Festschrift Hans Lewald*, Basel 1953, pp. 27-44

1. ח:3-4 והערות 72-73, 76-77; השווה י:3. טריפון סבור שגורלו של יוסטינוס ישפר עליו אם ידבק בפילוסופיה פגנית כלשהי ולא בנצרות, וינהל את חייו בדרך ישראל. הוא מזרז אותו להימול ולשמור את השבת והמועדים. עוד הוא טוען, שהמשיח איננו מופך והוא עתיד להתגלות רק אחרי בוא אליהו.
- גם פילון האלכסנדרוני מביע הערכה לפילוסופים פגנים, ואליהו נקשר באוונגליונים לביאת המשיח. דברי ר' יהושע בן חנניה ('יש צדיקים באומות שיש להם חלק לעולם הבא') אכן מגלים קרבה רעיונית מסוימת לדברי טריפון. המסורת על המשיח היושב בשערי רומי מובאת בשם אמורא שחי זמן רב אחרי יוסטינוס; דברי ר' אלעזר המודעי הכוללים את ברית המילה והמועדים נאמרו בהקשר רחב, ואינם יכולים לשמש בסיס לדברי טריפון – מה גם שברית המילה, השבת והמועדים עמדו במוקד הוויכוח בין פאולוס למנהיגים הארץ ישראלים של העדה הנוצרית. מכל מקום, הזכרת מצוות התורה שבכתב בלבד על ידי טריפון מלמדת, שיוסטינוס איננו מודע להתפתחות ההלכה בתקופה שקדמה לחורבן הבית ובייחוד בתקופת יבנה ואושא.
2. טז:4 והערה 192. סביר להניח שלפנינו עדות על 'ברכת המינים', שהגיעה לאוזני יוסטינוס מתוך מגעיו עם יהודים-נוצרים; עיין בפרק מז.
3. יט:2 והערה 225. לפנינו רמז קלוש לטבילה לשם טהרה או לשם גיור.
4. לב:1 והערה 452. זיהוי המשיח עם בן האדם שבספר דניאל (ז:יג) איננו מעיד על הכרת הספרות התלמודית;
5. לב:3-4 והערה 466. חישוב הקץ שמייחס יוסטינוס לחז"ל (על פי דניאל ז:כה) אינו עולה בקנה אחד עם חישובי חז"ל.
6. יג:1 והערה 474; השווה פג:1; פה:1. טענת יוסטינוס, שהיהודים דורשים את תהלים קי על חזקיהו, אינן לה תימוכין במקורות התלמודיים.
7. לו:2-4 והערות 529, 537; פה:1. טענת יוסטינוס, שיש בין היהודים המפרשים את תהלים כד:ז-י על שלמה, אכן מצויה במדרש עתיר דמיון. חרף העובדה שנוסח תהלים כד:ז כמעט זהה לנוסח פסוק ט, מתפרש הראשון בתרגום יונתן (או פסידו-יונתן) פירוש היסטורי (בדומה למדרש חז"ל), ואילו האחרון פירוש אסכולוגי.
8. לח:1 והערה 553. אכן נזכר איסור – כדברי יוסטינוס – לבוא במגע עם המינים. קרוב לשער שיוסטינוס שמע על כך מיהודים הלניסטים.
9. מ:4 והערות 604-605. אכן יש אצל יוסטינוס (ולפניו אצל בר נבא) ידיעה כלשהי על מסורת חז"ל בדבר שני השעירים של יום הכיפורים, אך שניהם לוקים בשיבושים ובשינויים מגמתיים.
10. נה:1-2 והערות 738-742. בסוגיית האלהת גרמי השמים וכינוי האלים במקרא בשם אלוהים דברי חז"ל לחוד ודברי יוסטינוס לחוד. האחרון מפרש את הכתובים על פי תה"ש.
11. נו:5 והערה 750. יש תמימות דעים בין טריפון, יוסף בן מתתיהו וחז"ל בשאלה מיהו שנגלה לאברהם באלוני ממרא. אף על פי כן אין לראות בפירושו של טריפון תלות במדרש חז"ל ואף לא זיקה אליו, שכן הוא נובע מדיוק בלשון הכתובים על פי תה"ש.
12. נז:2 והערות 773-774; השווה קלא:3 והערה 759. תה"ש לתהלים עח:כה תרגם את נוסח המסורה 'לחם אבירים' על ידי 'לחם מלאכים'. עובדה זו הביאה את יוסטינוס למחשבה,

כי המן שאכלו בני ישראל במדבר היה מאכלם של המלאכים, ואין לכך כל קשר לדרשתו של ר' עקיבא, אף כי מסקנתה זהה. אנוס על פי הכתוב נאלץ יוסטינוס להודות שהמלאכים אכן אוכלים, בניגוד גמור לתפיסת חז"ל.

13. ס:1 והערה 802. ביחס להתגלות בסנה אכן קיים דמיון מסוים בין דברי טריפון למדרש, אולם טריפון-יוסטינוס מדבר על שתי ישויות ואילו המדרש – על ישות אחת.

14. סב:2-3 והערות 824, 826; השווה נו:23 והערה 772. מלשון הרבים 'נעשה אדם' (בראשית א:כו) ו'הן האדם היה כאחד ממנו' (שם ג:כב) ביקש יוסטינוס להוכיח, שישו השתתף במעשה הבריאה. חכמים בני המאה השלישית לסה"נ התמודדו עם הבעיה והציעו פירושים שונים כתשובה ל'מינים'. המינים הללו יכלו להיות פגנים שמצאו בלשון הכתוב הוכחה לקיומם של אלים רבים, אך במה שנוגע לבני הפלוגתא של ר' שמלאי סביר להניח שהמינים הם נוצרים. שכן בתוך שורה של שאלות שהציגו לו המינים ביחס ללשון הרבים של כתובים שונים עלתה השאלה הרומזת לאמונת השילוש הנוצרית, ותשובתו של ר' שמלאי מאששת את הרמז, כדלקמן (ירושלמי, ברכות ט, א [יב ע"ד]): 'חזרו ושאלו אותו [המינים]: מה ההן דכתיב "אל אלהים ה' הוא יודע" (יהושע כב:כב)? אמר להן [ר'] שמלאי: "הם יודעים" אין כתיב כאן אלא "הוא יודע" כתיב. אמרו לו תלמידי: רבי, לאֵלו דחית בקנה; לנו מה אתה משיב? אמר להן: שלשתן שם אחד, כאינש דאמר [=כאדם האומר] בסיליוס, קיסר, אגוסטוס'.⁵⁹

15. סח:7 והערה 888. טענת יוסטינוס, שמורי היהודים מערערים על הדיוק של תה"ש, עומדת בסתירה לדברי השבחה שמעתיר עליו ר' יהודה בן אילעאי, תנא בן זמנו של יוסטינוס.

16. סט:6-7 והערה 899. נכונה טענת יוסטינוס, שהיהודים ייחסו את פעולות הריפוי של ישו לכוחו בעשיית מעשי כשפים. האשמה מעין זו מושמעת כבר באוונגליונים. ראה מתאי יב:22-24; מרקוס ג:22; לוקס יא:15.

17. עט:1 והערה 76. טריפון מתרעם על שיוסטינוס מייחס למלאכים מעשים רעים ומרידה באל. הכוונה לאילו המכונים 'בני האלהים' (בראשית ו:ב, ד). אף על פי שתנא בן זמנו של יוסטינוס מפרש את 'בני האלהים' בני דיינים ומקלל את מי שקורא להם 'בני האלהים', אין זיקה של ממש בין דבריו לתרעומתו של טריפון. שכן במקורותיו של טריפון-יוסטינוס, דהיינו תה"ש, ספר היובלים וספר חנוך הראשון, זוהו בני האלוהים עם המלאכים, ואילו בספרות התלמודית נעשה הזיהוי רק אחרי זמנו של יוסטינוס.

18. פא:3 והערה 100. יוסטינוס מביא את המסורת הפרשנית שהסבירה את העובדה שאדם הראשון חי פחות מאלף שנה בכך שאכל מעץ הדעת. אמנם דרשה כזאת מצויה במדרש, אבל סביר להניח שיוסטינוס נטל אותה מספר היובלים.

19. צד:4 והערה 210. מן הנאמר שם ברור שיוסטינוס אינו מודע לקיומה של דרשת חכמים בני זמנו שהתייחסה לנחש הנחושת שהתקין משה והסבירה את תפקידו באורה שונה לחלוטין משל יוסטינוס.

20. צט:3 והערה 255. יוסטינוס מציין שהשאלות ששאל ה' את אדם הראשון 'אֵיכָה' ואת קין 'אֵי הבל אחיך' לא היה בהן משום בקשת מידע. אמנם גם חז"ל דורשים את תיבת אֵיכָה

⁵⁹ בסיליוס הוא תעתיק של basileus (=מלך). כך נקראו קיסרי רומי ביוונית, כתחליף לתואר הרומי Imperator. אימפרטור, קיסר, אוגוסטוס היו שלושה תארים קבועים של קיסרי רומי.

במובן של כיצד הידרדרת לחטא הזה, אך סביר להניח שקביעתו הנחרצת של פילון, שלא הייתה בקשת מידע בשאלות שנשאלו אדם הראשון וקין, היא שהגיעה לידיעתו של יוסטינוס. 21. קיב:4 והערה 406. בדברי יוסטינוס, שמורי היהודים מהפכים בשאלה מפני מה הושמטו הגמלים הזכרים מרשימת בעלי החיים בכראשית לב:טו, יש אכן רמז די ברור לדרשת תנא בן זמנו של יוסטינוס.

22. קיג:2 והערה 414. יוסטינוס יודע רק את ההסבר המקראי על פי תה"ש, לשינוי שמו של אברם לאברהם ושל שרי לשרה, ואינו מודע לדרשת חז"ל.

23. קיז:2 והערה 485. לטענת יוסטינוס, היהודים מפרשים את דברי הנביא מלאכי בדבר קרבנות המובאים לאל בקרב כל העמים כמכוונים לתפילות שמתפללים היהודים השרויים במקומות הללו. מדרש אחד אכן מפרש כך את דברי מלאכי.

24. קכ:5 והערה 549. את המידע בדבר אופן הריגת הנביא ישעיהו שאב כנראה יוסטינוס ממקור יהודי-נוצרי, אם כי הדים למאורע זה נשתמרו בספרות התלמודית.⁶⁰

25. קכח:3 והערה 713. יוסטינוס חולק על יהודים (או מינים) הסבורים שהמלאכים הם תופעה זמנית וחולפת. דרשות מפליגות של אמוראים מאוחרים אין בהן כדי לאשש טענה זו של יוסטינוס.

26. קלא:6 והערה 776. דברי יוסטינוס, שמלבושי הנערים במדבר לא נתבלו אלא גדלו עמם, אכן מצויים במדרש אגדה של תנא בן זמנו של יוסטינוס.

27. קלד:1 והערה 828. הטחת יוסטינוס, שמורי היהודים מתירים לכל אדם לשאת ארבע ואף חמש נשים, אינה מעידה על ידיעה מיוחדת בהלכת חז"ל.

28. קלט:1 והערות 902-904. התירוץ שמעלה יוסטינוס לעובדה שנח קילל את נכדו כנען ולא את בנו, שלפי התורה הוא שחטא כלפיו, נמסר גם בשם תנא בן זמנו של יוסטינוס (התירוץ הוא שהאל בירך קודם לכן את בני נח ולכן לא היה זה מן הראוי שנח יקלל את בנו חם). לכאורה יש בכך עדות שיוסטינוס הכיר את מדרש האגדה הזה. אולם העובדה שפילון מציע תירוץ הזהה לשל תנא אחר, אף הוא בן זמנו של יוסטינוס (התירוץ הוא ש'כנען ראה והגיד לה'), מלמדת שההתאמה היא מקרית ואינה תוצאה של שאילה. שכן כאשר אנשים שונים מתמודדים עם אותן בעיות פרשנות שמציבים בפניהם הטקסטים המקראיים, טבעי הדבר שתיווצר חפיפה מסוימת בין פירושיהם העצמאיים.

29. קמא:3 והערה 935. הן יוסטינוס הן המדרש – בשם אמורא שחי במחצית הראשונה של המאה השלישית – מאשימים את דוד המלך בהתרברבות בצדקותו, התרברבות שלא עמדה במבחן. קרוב לשער שבדומה למדרש גם יוסטינוס למד על ההתרברבות מאמירות בספר תהלים המיוחסות לדוד. אבל אין מכאן ראיה לזיקה ביניהם, כי יוסטינוס, שהרבה לעיין בספר תהלים בחיפוש אחר נבואות הנוגעות לישו, היה בלא ספק מסוגל לפרש את הדברים באופן עצמאי בהקשר לחטאו של דוד, כפי שעשה האמורא הדרשן.

סקרנו את המקרים שלדעת החוקרים מצביעים על כך שיוסטינוס הכיר מדרשים של חז"ל. ראינו שרק במספר מקרים זעום יש זיקה ברורה בין השניים, ואף זו איננה בהכרח ישירה.

⁶⁰ עיין גם ה' ניומן, 'היירונימוס והיהודים', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ז, עמ' 79 והערה 47, 193-194.