

# תאולוגיה של השיח הבינדתי

מיפוי ראשוני

אלון גושן-גוטשטיין

## שיח בינדתי ואתגר תאולוגי בצדו

השיח הבינדתי הוא ממאפייניו של עידן חדש, השונה שינוי עקרוני ממה שידעה היהדות במרבית שנות קיומה. היחס הבסיסי שבין היהדות לדתות אחרות הוא יחס של ניגוד, עימות ותחרות. ראשיתו של עימות זה בעימות עם האלילות, והמשכו בעימות עם צורות אחרות של אמונה מונותאיסטית. לניגוד הלאומי שבין ישראל לעמים נוסף הניגוד שבין מערכת האמונות ואופן הפולחן היהודי ובין אלו שסיגלו לעצמן דתות אחרות. התודעה היהודית רווית הסבל ההיסטורי מוטבעת בחותמם של ניגודים אלו. למרות תקדימים שונים לדו-קיום חיובי בין יהודים לגויים ואף לדו-קיום חיובי בין הדתות, העמדה האינטלקטואלית והרגשית העיקרית העולה מתולדות עמנו והגותו היא עמדה של ניגוד ותחרות בין היהדות ובין הדתות הסובבות אותה.

בעשרות השנים האחרונות מתגבש בהדרגה אופן אחר של התייחסות בין דתות העולם. אופן התייחסות זה אינו מבטל את ייחודן של הדתות ואף אינו מסלק את הניגודים שבין טענות האמת האלטרנטיביות שהן טוענות או את התחרות הקיימת ביניהן, כי אם מציג לצדן את צמיחתו של השיח הבינדתי כמרכיב הולך וגובר בחשיבותו בין הדתות ומאמיניהן. העוצמה שהדיאלוג הבינדתי צובר כפעילות אינטלקטואלית, תרבותית ואף דתית בכל חלקי העולם מציבה אתגרים גם בפני התאולוגיה של הדתות. עיסוק של ממש בדיאלוג הבינדתי מחייב חשיבה מסודרת ומגובשת על הדת שלה אתה שייך, על טווח הזיקות האפשריות לדתות האחרות, על דתות אלו עצמן, ולבסוף – על אודות משמעותו הדתית של הדיאלוג הבינדתי. בדיון הנוכחי אקרא למכלול עיוני זה בשם: תאולוגיה של השיח הבינדתי. במאמר זה ברצוני לתהות על אודות האופן שבו אפשר לפתח תאולוגיה של השיח הבינדתי מתוך שורשיה של הגות יהודית, ועל הפרמטרים, האתגרים והדרכים העומדים בפני מי שמעוניין לפתח תאולוגיה של השיח הבינדתי מתוך מקורות היהדות.

אפשר להצביע על מאפיינים אחדים של מצב חדש זה ביחסים הבינדתיים, מאפיינים המורים על שוני עקרוני בין מצב יחסים זה ליחסים שרווחו בין הדתות בעבר. במידה רבה התגבשה ההכרה הבינדתית החדשה בד בבד עם התגבשותה של מודעות כלל-עולמית, וזו מבוססת בביטוי השגור הרואה בעולם כפר גלובלי. מודעות רחבה זו מלווה בהכרה שגבולות וניגודים שאפיינו את יחסי העבר חייבים לפנות את מקומם לאחדות אנושית, הנובעת מעצם השותפות באותה הווייה גלובלית. חובת השמירה על איכות אותה הווייה, בין במה שנוגע להווייה עצמה – המודעות האקולוגית – ובין במה שנוגע ליחסים בין הדתות בכפיפה אחת באותה הווייה – הדאגה לשלום, להפחתת אלימות וכדומה – כל אלו מעצבים בהדרגה יחסים אחרים בין בני הדתות השונות. בין הגורמים להתגבשותה של מודעות חדשה זו אפשר

למנות גם את ההכרה בתוצאות ההרסניות של המלחמות הדתיות של העבר וגם את קיומם המשותף וחסר התקדים של בני דתות שונות בערי העולם זה בצד זה. חשוב להבהיר כי לא גורמים תאולוגיים הם שיצרו את האווירה החדשה ביחסים הבינדתיים. אווירה זו היא פועל יוצא של נסיבות החיים המשותפות בעולם אחד, ולא של הכרת-על דתית כלשהי. ואף-על-פי-כן, ההתקרבות בפועל בין דתות העולם על בסיס מעשי יכולה להיות בעלת השלכות עקרוניות חשובות גם לתאולוגיה של הדתות. הסיטואציה החדשה מאופיינת בכבוד עקרוני כלפי הזולת ובקבלתו של הזולת. קבלה זו היא קבלה של הזולת כאדם, ולא דווקא קבלה של זהותו הדתית. ועם זאת גישה המבוססת באופן אפרירי על מתן כבוד ולא על ביטול הלגיטימיות של הזולת או על תחרות עימו, מציבה גם אתגר תאולוגי מחדש בפני הדתות. ההכרה בלגיטימיות קיומו של האחר הדתי, ברמה כלשהי, מניחה הנחות תאולוגיות שעל הדתות לנסח במודע. אף אם קבלתו של הזולת אין משמעה הצדקת אמונתו, עצם ההבחנה שבין קבלת הזולת כאדם ובין קבלתו כבן דת היא עצמה עניין שיש לעמול על ניסוחו ועל ביסוסו מתוך מקורותיהן הרעיוניים של הדתות.

צורת ביטוי דומיננטית של הסיטואציה הבינדתית היא המפגש הבינדתי. במפגש הבינדתי נפגשים נציגים של דתות שונות, מתוך כוונה להגיע להבנה והכרה עמוקות יותר, או על מנת לשתף פעולה באתגר משותף הניצב בפני מאמיני הדתות השונות, כמו השכנת שלום, הפחתת אלימות וכדומה. מפגש הנציגים יכול להתקיים ברמות שונות – המנהיגות הדתית, אנשי הרוח או אוכלוסיות מוגדרות אחרות. המפגש הבינדתי מונע מכוח דינמיקה חיובית בסיסית. נציגי הדתות חושפים את המיטב שבדתם לצורך המפגש. מה שמתבקש במפגש הדתי הוא האמירה המקומית, המגלה את הרצון הטוב העמוק שבמסורת נתונה ואת תרומתה של זו לסך הרצון הטוב הבונה את המפגש הבינדתי. יש שהמפגש הבינדתי מסתיים בהצהרה משותפת על נושא העומד על הפרק. כך או אחרת, התוצרים של המפגש הבינדתי הם בדרך כלל פשוטים מבחינת התכנים האינטלקטואליים, שכן הם חותרים למציאת מכנה משותף בסיסי בין המאמינים, אם לצורך המפגש וההיכרות ואם לצורך נקיטת העמדה בסוגיה העומדת על הפרק.

דפוס זה של המפגש הבינדתי והעובדה שהוא מושתת על דו-קיום בפועל ולא דווקא על מבט תאולוגי מקיף יותר, הם בין הגורמים לכך שאין בידינו התמודדות יהודית תאולוגית שיטתית עם משמעותו של השיח הבינדתי. פעמים רבות אין האמירות הנאמרות במסגרת הדיאלוג הבינדתי, לפחות זה הרשמי, חורגות מעבר לאמירה הכללית המשקפת את הרצון הטוב של נציג הדת. אמירות אלו אינן מגובות בדרך כלל בעיון תאולוגי מעמיק יותר במשמעות העשייה הבינדתית. לפיכך מי שבא להתמודד עם שאלת התאולוגיה של השיח הבינדתי מן הפרספקטיבה היהודית מוצא את עצמו כמעט מול שדה בור. אין בנמצא התייחסות שיטתית, בצורת מונוגרפיה או סדרת מאמרים, המתמודדת עם משמעותו של השיח הבינדתי מבחינתה של ההגות היהודית, עם האתגרים שסיטואציה זו מציבה ועם יחסיה של היהדות עם הדתות האחרות כבסיס לשיח הבינדתי.

הדברים שלהלן לא יוכלו למלא חלל שרק עיון שיטתי, מעמיק ומתמשך יוכל למלא; אני רואה בהם מיפוי ראשוני בלבד. מיפוי זה הוא בבחינת תוכנית עבודה למחקר עתידי, שידון בשיטתיות במכלול השאלות הנוגעות ליחסיה של היהדות לדתות העולם, לקשרים שביניהן ולמקומו של השיח הבינדתי.

מטרתו של מיפוי זה היא להגדיר מהם הנושאים שעומדים על צורך להתמודד מתוך ניסיון, שהוא בהכרח ראשון מסוגו, לפתח תאולוגיה יהודית של השיח הבינדתי. לפיכך איני חותר בדברים דלהלן לאמיתות או למסקנות. מטרתי להציב סדרה של שאלות עקרוניות שעומן יהיה צורך להתמודד במסגרת גיבושה של גישה יהודית לדתות העולם ולדיאלוג עימהן. גם אם אטווה קווי מחשבה מסוימים במהלך הצגת דבריי ואף אם אצביע על תקדימים היסטוריים הקשורים באופן יחסה של היהדות לדתות אחרות, אעשה זאת רק כחלק מן הניסיון להציג את המורכבות ואת האפשרויות הרעיוניות שיהיה צורך ללבן במסגרת עבודה רעיונית עתידית. אם אצליח בדברים הבאים לעורר למחשבה ולהעמיד על המורכבות הרעיונית המלווה עיסוק מעמיק בשאלת יחסה של היהדות לדתות העולם, תושג מטרתי בכתיבת מאמר זה. מיפוי זה, ככל מיפוי, נועד להתוות דרך למי שחפץ ללכת בדרך המתוארת במפה המשורטטת. לא זו אף זו, מיפוי זה ראשוני הוא, ועיון נוסף בוודאי יוסיף לאמור כאן כהנה וכהנה. בהתחשב בהגדרה צנועה זו של מטרתיי, בכוונתי להציג במאמר זה ראשי פרקים וקווי מחשבה שיוכלו לשמש עיון עתידי ביחסה של היהדות לדתות העולם ובתאולוגיה יהודית של השיח הבינדתי.

### **בין דיאלוג תאולוגי לשיתוף פעולה מעשי**

השיח הבינדתי בן-זמננו צומח מרמת ה"שטח", דהיינו מתוך מצבים קונקרטיים של שותפות לחיים ברמה המקומית והגלובלית. כפי שהצעתי, זו גם הסיבה לכך שחלק גדול מן המפגש הבינדתי הוא בעל אופי פרקטי ולא בעל אופי רפלקטיבי ותאולוגי. אפשר להרחיב קביעה זו לכלל אפיונם של שני אופנים בסיסיים של מפגש בינדתי. האופן האחד הוא המפגש המבוסס על שיתוף פעולה מעשי. האופן השני הוא המפגש הכולל בתוכו מרכיבים תאולוגיים. מפגש זה יכול ללוש צורה של דיאלוג על נושאים תאולוגיים, של למידה והפריה הדדיים ושל בחינת התרומה של ההיבט התאולוגי לפעולתה של הדת בחיי החברה.

בבסיס השיח הבינדתי העכשווי מונחת הנחה, שאינה זוכה תמיד לניסוח מפורש, ולפיה עדיף שהדתות תשתפנה פעולה ביניהן ותאגדנה את משאביהן לצורך המאבקים המשותפים שלהן. בחינה של מיהם "אויבים" אלו חושפת אותנו שוב לכפל הפנים שבדיאלוג הבינדתי. ברמה הפשוטה, ה"אויבים" המשותפים של הדתות הם האלימות, בעיית האקולוגיה, הבעיות החברתיות של העולם ועוד, ואלו מציבים לפנינו אתגרים מעשיים המצדיקים שיתוף פעולה בין דתות העולם. אך ישנה רמה מעמיקה יותר של הגדרת "אויב" המשותף לדתות העולם. כל הדתות מאוימות על-ידי אידאולוגיות ואורחות חיים המערערים על הנחות היסוד הדתיות המפרנסות את הדתות השונות. שיתוף הפעולה בין הדתות משרת גם את ההכרה שעדיף להן לדתות להתאחד כנגד "אויבים" משותפים המערערים על עצם קיומן, ולא להיגרר לסכסוכים פנימיים ביניהן. רמה זו של הגדרת ה"אויב" מזקיקה אותנו שוב להיבט התאולוגי שהדיאלוג הבינדתי נוגע בו, עתים יותר ועתים פחות.

אף-על-פי שעצם המפגש הבינדתי מניח הנחות תאולוגיות, רבים מן המעורבים בדיאלוג הבינדתי מן הצד היהודי הבחינו בחמישים השנים האחרונות בין דיאלוג החותר לשיתוף פעולה מעשי ובין דיאלוג

תאולוגי של ממש. הסיבות לכך מגוונות. הדגשת שיתוף פעולה מעשי וההימנעות מדיאלוג תאולוגי מאפשרות שמירה על רציפות גדולה יותר עם האופנים שבהם עוצבו יחסי היהדות עם דתות אחרות בתקופות קודמות. ההימנעות מדיאלוג תאולוגי מאפשרת, או כך סבורים התומכים בהימנעות כזו, הגנה מפני היחשפות בלתי רצויה לדתות אחרות. זהו אחד מן הטיעונים שהעלה הרב יוסף דב סולובייצ'יק, אשר התייחס מפורשות לגבולות הדיאלוג הבינדתי במאמר שכתב בראשית שנות השישים של המאה הקודמת. החשדנות כלפי כנות הכוונות של המשתתפים הנוצרים בדיאלוג הבינדתי הביאה את הרב סולובייצ'יק לאמץ עמדה הדוחה דיאלוג תאולוגי ומעדיפה במקומו שיתוף פעולה מעשי בין דתות העולם. בין במודע ובין שלא במודע, הרבנים הארצישראלים שמצאו עצמם מעורבים בדיאלוג הבינדתי מתוקף תפקידם בעשרות השנים האחרונות נקטו עמדה דומה. תרומתם לדיאלוג הבינדתי אינה בעלת אופי תאולוגי-הגותי, אלא מדגישה את שיתוף הפעולה המעשי בין הדתות.

בהבחנה זו שבין דיאלוג תאולוגי ובין שיתוף פעולה מעשי חל כרסום בעשור האחרון. דומה כי יותר ויותר רבנים מכירים במלאכותיות של ההבחנה בין דיאלוג תאולוגי לשיתוף פעולה מעשי. גם שיתוף פעולה מעשי נזקק להנחותיה התאולוגיות של הדת, וניתוק מוחלט בין הרמות אינו אפשרי. לצד ארגון הגג היהודי שהיה מעורב בדיאלוג עם הנצרות ואשר נמנע מדיאלוג תאולוגי על מנת לאפשר לארגונים האורתודוקסיים שקיבלו את הוראתו של הרב סולובייצ'יק להשתתף בדיאלוג, קם לאחרונה ארגון נוסף, הכולל בתוכו גם רבנים אורתודוקסיים, והוא שם לו למטרה לפתח דיאלוג מקיף יותר עם הנצרות. גם ארגון הגג של הארגונים היהודיים, הידוע בכינויו IJCIC, החל לאחרונה בדיאלוג בעל אופי תאולוגי-הגותי יותר עם הכנסייה הקתולית. שינויים אלו הם גם תוצאה של ההכרה במלאכותיות ההבחנה בין דיאלוג תאולוגי לשיתוף פעולה מעשי, וגם תולדה של האמון שהצטבר בעשרות שנות דיאלוג עם הנצרות. אם נזכור שעמדתו החשדנית של הרב סולובייצ'יק התנסחה קודם לפרסומם של השינויים מרחיקי הלכת שחלו בכנסייה הנוצרית, נכיר בעובדה ששינויים אלו יש בהם כדי להפריך את חשדנותו, וממילא לסלול את הדרך לקיומו של דו-שיח תאולוגי.

ההימנעות הרשמית מקיום דו-שיח תאולוגי היא בין הגורמים – אם כי בוודאי לא הגורם היחיד – למיעוט מתן תשומת הלב העיונית למשמעותו של השיח הבינדתי מן הפרספקטיבה היהודית. המאמר הזה, החותר לשרטט קווי מתאר ראשוניים לתאולוגיה של השיח הבינדתי, נובע משינוי האקלים ההדרגתי שמכוחו תופס הדיאלוג התאולוגי מקום חשוב יותר.

### **הצורך בגיבוש תאולוגיה של השיח הבינדתי**

הצורך בליבון שיטתי ומחודש של שאלת יחסה של היהדות לדתות אחרות נובע מגורמים אחדים. הנחת היסוד של מאמרנו היא שסך ההתייחסויות המסורתיות הקיימות בספרותנו אינו עולה לכדי טיפול ממצה, שיש בו כדי לענות על האתגר התאולוגי שבפנינו ניצבת כיום ההגות היהודית ביחסה לדתות העולם ולשיח עימהן. סיבות רבות לכך. אופיה של הספרות המסורתית הוא שהיא מתנסחת באמצעות האמירה והדרשה המקומית או באמצעות פסק ההלכה הספציפי, ושתי דרכי מבע אלו אינן מעלות לכלל דיון שיטתי את שאלת מעמדה של היהדות בין דתות העולם ואת זיקתה לדתות אלו. יתרה מזו,

האמירות המצויות בספרות ההלכה ואלו המצויות בספרות הקלסית אינן עולות תמיד בקנה אחד. אפילו שאלות עקרוניות כמו מעמדה ההלכתי של הנצרות כעבודה זרה זוכות ליותר מתשובה אחת בספרות ההלכה. הנצחתן של עמדות חלוקות אלו בהתבטאויותיהם של פוסקים והוגים מאוחרים היא תוצאה של העדר התמודדות שיטתית מחודשת עם שאלת מעמדה של היהדות מול דתות העולם.

אך לא רק קיומן של סתירות הנובעות מהעדר דיון שיטתי מצריך ליבון שיטתי מחודש. מטבע הדברים, אמירות המצויות בספרותנו נוגעות רק לדתות אשר בצלן חיה היהדות באלפיים השנים האחרונות. אך הסיטואציה הנגזרת מהפיכתו של העולם לכפר גלובלי מחייבת ליבון של יחסה של היהדות לכלל דתות העולם. אין מבט שטחי על צורות פולחן זרות יכול למלא את מקום העיון המעמיק יותר בתפיסתן הדתית של דתות אחרות ובתגובות האפשריות של הגות יהודית לנוכח מפגש עם תפיסות אלו. יתרה מזו, עצם הלגיטימיות של קיומן של צורות דתיות אחרות צריכה עיון מחודש. עיון זה נגזר בין היתר מן ההקשר ההיסטורי המחודש שבו נמצאת היהדות.

רוב ההתייחסויות לדתות אחרות התנסחו בתנאים היסטוריים שבהם היהדות היתה דת מיעוט, בסביבה תרבותית ששלטה בידי בני דת אחרת. תנאים היסטוריים אלו חייבים היו להשפיע על האופנים שבהם נבחנו הדתות הסובבות. השפעה זו באה לא פעם לידי ביטוי בהתאמת ההלכה לצורכי החיים בסביבה מסוימת – כפי שהראה יעקב כ"ץ בנוגע לדיוני בעלי התוספות בשאלת מעמדה ההלכתי של הנצרות – או בפיתוח מבט שלילי על הסביבה הנוכרית העוינת. כך או כך, אמירות הנוגעות לאותן דתות שלגביהן קיימת התייחסות הגותית יהודית, התנסחו בתנאים היסטוריים מסוימים. קשה מאוד לצפות ממי שנתון בסיטואציה של רדיפה או של תחרות דתית להיות מסוגל לראות את האחר במנותק מסבלו וממצבו שלו. אם הבסיס להתייחסות לזולת הוא היכולת להכיר את הזולת ולהבינו, שאלת התנאים ההיסטוריים שבהם התנסחו אמירות על אודות דתות אחרות צריכה להילקח בחשבון כגורם העלול לעוות את המבט על הדתות האחרות.

תנאים היסטוריים אלו השתנו שינוי עקרוני. פן אחד של שינוי זה הוא עצם הסיטואציה הדיאלוגית הכלל-עולמית שבה מוצאות את עצמן דתות העולם ביובל השנים האחרונות. באיזו מידה ההקשר הדיאלוגי החדש המאפיין את הכפר הגלובלי מהווה גם הקשר תאולוגי חדש – שאלה זו עתידה להתלבן בשנים הבאות, כאשר תרומתו של הדיאלוג הבינדתי לתאולוגיה של הדתות תלך ותתברר. באיזו מידה המודעות האוניברסלית המלווה תהליכים של גלובליזציה יכולה לחדור למעמקי תאולוגיות המבוססות על ניגודים שבין קבוצות נבחרות ובין יתר האנושות – גם שאלה זו עדיין צריכה להיבחן במבחן הזמן ותמורותיו הרעיוניות. אך לא פחות משמעותית מן השינויים הגלובליים היא התמורה במעמדה של היהדות באותה תקופה. הקמתה של מדינה יהודית יוצרת מצב חדש מבחינת החיים היהודיים. מרב המאמצים האינטלקטואליים והחברתיים הושקעו בתקופה זו בבניינה של האומה המתחדשת ובמאבק על צביונה הרוחני והדתי. אך דומה בעיניי שפן מסוים של מאבק זה, המתבקש מן ההזדמנות הרוחנית שמדינת ישראל מעניקה ליהדות, הוא האפשרות לחשיבה מחודשת על יחסה של היהדות לדתות העולם מתוך הקשר בריא של חיים מתחדשים. קיומה של המדינה מעלה מחדש את שאלת משמעותם ותרומתם של היהדות ושל עם ישראל לעולם, והדיון ביחסה של היהדות לדתות העולם הוא בלתי נפרד משאלת המשך תרומתו של עם ישראל לעולם. העובדה שהדיון הציבורי במדינת

ישראל באופי קיומנו הקולקטיבי חדל זה מכבר להיזקק לסיסמאות כמו "אור לגויים" וכיוצא בהן קשורה קשר הדוק עם העדר התייחסות רעיונית כלשהי ליחסה של היהדות לדתות העולם. סבורני שהעיסוק בתאולוגיה של השיח הבינדתי יתרום לא רק לבירורו של נושא זה, אלא אף לבירורן של שאלות עמוקות של זהות יהודית שלגביהן מתלבטת ישראל בת-זמננו.

התמורות הקיצוניות בחברה האנושית בכלל ובעם ישראל בפרט מעניקות אפוא הזדמנות מחודשת לבחינה היסטוריוסופית של קורות עם ישראל, תפקידו ומשמעות בחירתו. המאמץ המתמיד של ההגות היהודית לבחון את תוכנית האל בעבור עם ישראל ובעבור האנושות ולגלות את רצונו מבעד לפרטי ההיסטוריה ותמורותיה ניצב, כך דומני, בפני הזדמנות מחודשת להשקיף על המכלול כולו ולחתור לניסוח מחודש של התכלית והכיוון. גיבושה של תאולוגיה של השיח הבינדתי, הכרוך בניסוח של תאולוגיה יהודית מחד גיסא ושל יחסה של היהדות לדתות העולם מאידך גיסא, הוא חלק בלתי נפרד מניסוחה של השקפה, מנקודת הזמן והמקום שבו אנו מצויים, על שאלות הנצח של קיומנו הדתי הקולקטיבי.

### **היהדות ודתות העולם – אתגר הפרטיקולריות**

ניסיונה של כל דת לפתח תאולוגיה של דתות אחרות ושל השיח הבינדתי נגזר ממושגיה הרעיוניים הפנימיים של אותה דת. ממילא אופן ההתמודדות עם אותה מערכת שאלות יהיה שונה בכל דת. במקרה של היהדות דומה כי שתי שאלות-על עומדות ביסוד יחסה לדתות העולם. הטיפול בשאלות אלו הוא לפיכך מפתח לכל תאולוגיה של השיח הבינדתי. שתי השאלות נוגעות בשאלת הפרטיקולריות הדתית, ושילובן הוא שמעניק ליהדות את אופיה המיוחד, וממילא מגדיר את האתגרים הרעיוניים שמתוכם יש לפתח תאולוגיה של דתות אחרות. שני מוקדים רעיוניים, הקשורים זה בזה, עומדים ביסוד הפרטיקולריות היהודית – האמונה בהתגלות והאמונה בבחירה. לא האמונה באל האחד היא המבחינה בין היהדות ובין כמה מדתות העולם. ההבדלים ביניהן נוגעים לאופן התגלותו של האל ולקהילה שאליה הוא מתגלה, ואשר באמצעותה מתחולל תהליך תיקון ההיסטוריה עד להגשמתה המשיחית. פרצופה הרוחני המיוחד של היהדות נגזר מן האמונה שהתגלות מיוחדת, שמקורה בהר סיני, נמסרה לאומה נבחרת, וזו עושה את דרכה בהיסטוריה ובתוך כך נותנת עדות על האל שבחר באומתו ונתן לה את תורתו.

האתגר התאולוגי שכל תאולוגיה של דתות העולם ושל השיח הבינדתי חייבת להתמודד עימו הוא כיצד לקיים בו זמנית את האמונה בייחודיות של היהדות, כפי שזו עולה מתוך שתי אמונות יסוד אלו, ואת הפתיחות המותרת מקום לקיומו הרוחני של הזולת, של האחר הדתי. אתגר זה אינו רק אתגר רעיוני, הוא גם אתגר הכרתי-פסיכולוגי. שתי דוקטרינות אלו מעצבות לא רק את האמונה היהודית, אלא גם את המנטליות היהודית. זו מאופיינת במידה רבה בהסתגרות ובהתבדלות. סממניה של זו הם גם תחושה של עליונות על הזולת. אף אם עליונות זו אינה חלק מתפיסת עולם רשמית, היא מעצבת במודע ושלא במודע את המנטליות הדתית של חלקים נכבדים של קהל המאמינים. סגירות זו אינה רק סגירות

חברתית, אלא במידה רבה גם סגירות הכרתית. מכוחה נוצרת העמדה הנפשית שלפיה אין מה לינוק, לקבל או ללמוד מאחרים. הקהילה הנבחרת, נושאת התורה הנבחרת, יכולה ללמד אחרים, אף אם אין היא עסוקה באופן אקטיבי בפעילות זו, אך אין לה מה ללמוד מאחרים. סגירות זו מנוגדת לעמדה הנפשית הבסיסית של הקשבה ופתיחות המשמשות ביסוד דיאלוג אמיתי. אם הדיאלוג הבינדתי הוא תופעה תרבותית בעלת ערך אינטלקטואלי ודתי של ממש, עליו להשפיע גם על המנטליות הדתית וגם על ההגות הדתית. מלבד הצבת האתגר הנפשי של פריצת הסגירות, הדיאלוג מציב גם אתגר תאולוגי של ניסוח והבנה ראויים של בסיסי האמונה היהודית באופן שהללו יאפשרו אינטגרציה של המיטב שהדיאלוג הבינדתי יכול להביא לחיים הדתיים של כל דת.

המאמר הזה הוא פרוגרמטי באופיו, ולפיכך לא כאן המקום להיכנס לדיון מפורט באופן שבו אפשר לעצב את תפיסות הבחירה וההתגלות. תאולוגיה של השיח הבינדתי תצטרך לעמוד, בין היתר, מול מורשת עשירה של התמודדויות מסורתיות עם נושאים אלו, ואף לפתח משאבים חדשים להתמודדות מעין זו. בהמשך הדיון אדון בשאלת ההתגלות וביקתה של זו למושג האמת. לפיכך אסתפק כאן בהתייחסות קצרה לאמונת הבחירה ולהשלכותיה האפשרויות על השיח הבינדתי. מן הבחינה הרעיונית יש תקדימים רעיוניים המאפשרים להציג את רעיון הבחירה באופן שאינו מונע את היכולת ללמוד מאחרים ולהיות פתוח להם במסגרת דו-שיח כן. ההבנה שמשמעות בחירת ישראל אינה שעם ישראל הוא טוב מאחרים, אלא שעם ישראל נבחר לשליחות ולתפקיד מסוים, היא הבנה לגיטימית ומוכרת של רעיון הבחירה. אם נאמץ עמדה זו, להבדיל מעמדה חזקה יותר של תפיסת הבחירה, אין הכרח שהשליחות והיעוד שלהם נבחר עם ישראל ישללו בהכרח את הלגיטימיות שבמסורות אחרות. הבנת השליחות יכולה להגביל את תוקפה של הבחירה ולהגדיר אותה באופן שמותיר מקום משמעותי לדו-שיח הדדי. אפילו הבנה חזקה יותר של הבחירה כמעידה על איכות מהותית של עם ישראל אינה חייבת לשלול שלילה עקרונית את פרות הדיאלוג, אם כי הנטייה הנפשית המעוצבת מכוחה של הבנה זאת נוטה להתרחק מן העניין במפגש אותנטי עם הזולת.

העובדה שהיהדות אינה רק מסכת אמונות ומעשים, אלא קשורה קשר בל-יינתק לסיפורו המסוים של עם ישראל, אף היא חשובה להתמודדות עם היחס העקרוני שבין היהדות לדתות העולם. היהדות השכילה למצוא את האיזון בין התורה הרוחנית שהיא מלמדת ובין היותה דרך חיים המיועדת לאומה מסוימת. עצם הדבר שהיהדות היא אומה ולא רק דת הוא שאפשר ליהדות לאמץ עמדה השוללת מיסיון אקטיבי החותר להפיץ את תורתה ברבים. איזון זה שבין ההיבט הלאומי להיבט הדתי בהגדרת היהדות יכול להיות רב-ערך בגיבושה של תאולוגיה של השיח הבינדתי. סיפור כריתת הברית שבין אלוקים לעמו הוא סיפורה של אומה מיוחדת. אין הוא חייב למנוע קיומם של סיפורים אחרים. הווה אומר: העובדה שהיהדות היא גם אומה היא בעלת פוטנציאל חשוב מאוד לדיאלוג הבינדתי. אם דתות אחרות, כמו הנצרות והאסלאם, מגיעות לדיאלוג הבינדתי מתוך היסטוריה של תחרות אקטיבית על נפש אוכלוסיית המאמינים העולמית, היהדות מגיעה לדיאלוג מתוך עמדה צנועה יותר בכל הנוגע לשאיפותיה ליישום אקטיבי של אמונותיה בעולם. מיעוט התחרות עדיין אינו ערובה לנכונות לקיים דיאלוג דו-סטרי, אך הוא לפחות מקליש את הקושי הנובע מאמירה קולנית מדיי, הבוקעת מכיוונה של דת אחת.

לבסוף, מן הדין לעיין גם בסיפורו של העם הנבחר. המנטליות המסתגרת, המתרגמת את אמונת הבחירה לעמדה נפשית שלפיה היהדות והיהודים טובים יותר מן האחרים, נזקקת לעקרון הבחירה, בלי לתת את הדין על סיפורה של האומה הנבחרת. סיפורו של עם ישראל אינו סיפור של הצלחה, אלא סיפור של כישלון. הליכת ישראל בגלות, גלות השכינה, חורבן הבית ואובדן הנבואה – כולם פרי חטא וכישלון הם. הערכתה הרוחנית של היהדות היא בסיס לכל הגות העוסקת בקשריה עם דתות העולם. הערכה זו אינה יכולה להתעלם מן הפער שבין היהדות האידאלית – אם נרצה: יהדות העבר – ובין צורתה של היהדות בהווה, על חולייה הרוחניים, אף אם למדנו לאהוב יהדות זו ולקבל אותה כצורת חיים רוחנית המכילה שלמות משלה. כיצד נוכל אפוא להסתגר בד' אמות של שלמות מדומה, אשר אינה זקוקה לאיש, כאשר הכרתנו הדתית העמוקה מודעת לפגמים שאחזו בדתנו? יטען הטוען: היא הנותנת – החולה אינו יכול לבוא במשא ומתן עם אחר מחמת חוליו. אולי. אך יש לתת את דעתנו לכך שתפיסת המחלה הרוחנית שפסתה בעם ישראל יכולה לשמש לא רק בסיס להסתגרות, אלא בסיס לפתיחות ולדיאלוג רוחני עמוק יותר דווקא. תקדים לכך אנו מוצאים בדמותו של ר' אברהם בן הרמב"ם. את נכונותו של ר' אברהם לספוג בקרב יהדותו השפעות עמוקות של המיסטיקה המוסלמית הוא נימק בכך שבידי הצופים, שרבים ממנהגיהם חדרו לסדרי התפילה שלו, מצויה תורה השייכת אליבא דאמת לעם ישראל, ורק בעטיו של החורבן היא אבדה ממנו. מידת האמת ההיסטורית שמאחורי שחזור זה אינה מענייני כאן. ההפניה לר' אברהם נועדה רק להצביע על המודעות למחלות הרוחניות של עם ישראל כמרכיב אפשרי, ולטעמי – מרכיב חשוב, באופן שבו היהדות תופסת את עצמה בזיקה לדתות העולם.

שאלת הפרטיקולריות הדתית היא שאלת-העל המלווה את ההתמודדות היהודית עם מקומן של דתות העולם ועם משמעותן של השיח הבינדתי. מתוך התמודדות זו עולות שאלות יסוד אחדות, הנגזרות משאלת-העל ומושפעות ממנה. ברצוני למנות ארבע שאלות כאלו הממקדות את עיקר הבעייתיות בתפיסת הדתות האחרות והדיאלוג עימהן מנקודת מבט יהודית. עיקר המאמץ הרעיוני בפיתוחה של תאולוגיה של דתות העולם ייגע במידה רבה בשאלות אלו, ודיאלוג אמיתי יכול להתקיים רק משתגבשנה עמדות ביחס אליהן. שאלות אלו הן כדלהלן:

א. הגדרת המושג עבודה זרה. מושג זה מדריך חלק גדול מיחסה של היהדות לדתות העולם. למרות מרכזיותו של הנושא, רחוקה הדרך ממיצויו הרעיוני של המושג. במקורות מנוסחות עמדות סותרות בנוגע לשאלות עקרוניות הנוגעות לנושא עבודה זרה. לא זו אף זו, אנו רחוקים מקיום דיון מסודר בנושא העקרוני, והוא מהי בעצם עבודה זרה. ככל שהשאלה נראית טריביאלית במחשבה ראשונה, דומני כי מחשבה מעמיקה תגלה כי אין בידינו הגדרה מספקת למשמעותו הרעיונית של מושג כה מרכזי. שאלה זו חשובה לא רק להגדרת הדתות האחרות, אלא היא רלוונטית גם לתפיסתו העצמית של עם ישראל. אם המלחמה בעבודה זרה היא מרכיב מרכזי בשליחותו הרוחנית של עם ישראל, כפי שנשמע מדי פעם, יש להציב את השאלה מהי עבודה זרה בימינו. התשובה לשאלה זו טומנת בחובה חלק מן התשובה לשאלת זהותו ותפקידו של עם ישראל, וממילא גם תשובה לשאלת המשך משמעותה של היהדות, כאשר זו נבחנת בפרספקטיבה רחבה יותר מסיפורו הלאומי של עם ישראל.



ב. מושג האמת. היחס בין הדתות נתפס לעתים מזומנות כתחרות בין אמיתות סותרות או בין תפיסות שונות של האמת. מושג האמת מזקיק אותנו למושג פילוסופי, שבאמצעותו מוגדרת הדת. אלא שהאמת הדתית אינה תופסת את עצמה כנגזרת מעיון פילוסופי, אלא מהתגלות. עיגונה של האמת בהתגלות אלוקית מעניק לה תוקף אבסולוטי ומכביד על היחסים שבין הדתות, הנזקקות לטענות התגלות ולטענות אמת מתחרות. שאלה שנייה היא כיצד אפשר לשמר את משמעות ההתגלות ובתוך כך לנטרל את אלמנט האמת בתפיסת ההתגלות.

ג. האם דרך רוחנית ודתית שמחוץ ליהדות היא לגיטימית כלל ועיקר? ככל ששאלה זו נראית תמוהה בהקשר השיח הבינדתי, המניח כנקודת מוצא את קיומן של הדתות ואת הצורך להידבר עימן, מבחינת מקורות היהדות דומה כי סוגיית הלגיטימיות העקרונית של קיומן של צורות דתיות אלטרנטיביות רחוקה מלהיות מובנת מאליה. שאלה זו נוגעת בהכרח בשאלת החזון הרוחני שהיהדות מציעה למי שאינו יהודי.

ד. איומן של דתות אחרות והדיאלוג עימיהן על הזהות היהודית. שאלה זו מעידה על המידה שבה לא רק תאולוגיה אלא גם שיקולים סוציולוגיים, פסיכולוגיים וקיומיים מעצבים את ההתייחסות לשאלת השיח הבינדתי. דומה כי עמדה נפשית טיפוסית מאוד היא עמדה החרדה לשימור הזהות היהודית והחוששת מפני היחשפות ופתיחות ומן האופן שבו אלה עלולות לערער את הזהות הדתית של קהל ישראל. חשדות אלו מעבירים להקשר הדיאלוג הבינדתי את העמדה הנפשית שצמחה בעידן התחרות הדתית. אך אפשר גם לומר שדווקא המודעות לסיטואציה המודרנית, עם החירות שהיא מביאה עימה, מגבירה את החשד מפני תוצאות הרסניות של הדיאלוג הבינדתי. דיאלוג זה עלול לחשוף את המשתתפים בו לדתות אחרות, וכך לגרום למשתתפים בדיאלוג להתקרב לדתות אלו ולהתרחק מיהדותם. רשאים אנו לראות בחרדה זו חרדה המבטאת חולשה, אך אין בכך כדי להקליש מרצינות חששותיה.

נפנה עתה לדיון ראשוני בשאלות אלו אחת לאחת, ובתוך כך נציין אסטרטגיות אפשריות להתמודדות עימן.

## **דתות העולם ובעיית עבודה זרה**

הניסיון להתייחס לעבודה זרה כאל קטגוריה המעצבת את תמונת עולמה של היהדות מחייב אותנו להרחיק אל מעבר לרמה ההלכתית המוגדרת, המנסה להכריע אם צורת פולחן זו או אחרת היא עבודה זרה. בדומה לתופעות דתיות אחרות, קיימת הסכנה שעקרון-על שהיהדות חותרת לקראת הגשמתו יהפוך לסדרה של הנחיות של אסור ומותר, בעוד מהותו הרוחנית נסתרת מעינינו. כפי שהאידיאלים הדתיים והרוחניים של תורת השמיטה אינם מוצאים ביטוי מספק בהקפדה על כללי קדושת שביעית במאכלות, כך ההתייחסות העקרונית לעבודה זרה אינה באה לידי ביטוי מספק בהגדרת עבודה זרה רק כצורת פולחן שממנה יש להתרחק. ממבט עיוני, עבודה זרה היא בעצם תמונת התשליל של זהותנו העצמית. היכולת להגדיר מהי עבודה זרה מותנית ביכולתנו לנסח את זהותנו העצמית במובן המהותי

ביותר. קשה להניח שמלחמתה העקרונית של היהדות, שלשמה ירד בורא עולם וגילה את תורתו לעמו, מתמצה רק בהתנגדות לצורות פולחן הנזקקות לצלמים, או אפילו לדקויות תאולוגיות המנוגדות להשקפה פילוסופית נתונה על מהות הייחוד הצרוף. דומה כי שאלת עבודה זרה היא במידה רבה מבחן לזהותנו העצמית, ואם אנו מאתרים משבר בתפיסתנו העצמית, משבר זה מוצא ביטוי עקיף בהפיכתה של עבודה זרה לקטגוריה טכנית המציינת את השוני שבזולת בלי לרדת לשורש ההבדלים המהותיים היכולים להבחין בינינו ובין הזולת.

רוב המקורות שבידינו העוסקים בשאלות הקשורות בתפיסת עבודה זרה ביחס לדתות אחרות, מעוניינים בפתרון שאלה ספציפית. בדרך כלל השאלה נוגעת לתחום החיים המשותפים של היהודים עם בני דת אחרת, בעיקר הנצרות. הדיון על עבודה זרה מתוך הקשר החיים המשותפים ואילווציהם מסיט את תשומת הלב משאלות-העל הצריכות להדריך את החשיבה התאולוגית על דתות העולם. מן הבחינה התאולוגית מתבקשת חשיבה שיטתית ומסודרת בנוגע למהותה של עבודה זרה. מהו המרכיב המוסרי של בעיית עבודה זרה? עד כמה זוהי שאלה של אמונה נכונה, של פרקטיקה דתית נכונה, או של מכלול החיים כפי שהללו מעוצבים מכוח הדת? עד כמה הניגוד הבסיסי יותר שבין יהודים לגויים משפיע גם על אופן עיצובו של הניגוד הדתי שבין היהדות לדתות אחרות? עד כמה משקפת ההתייחסות לדתות אחרות כעבודה זרה לחצים היסטוריים ספציפיים?

הנצרות היא הדת שלה הוקדשה מרב המחשבה בסוגיית עבודה זרה באלף השנים האחרונות. למרות זאת, יישומה של מחשבה זו להקשר של עיון שיטתי בדתות העולם מן הפרספקטיבה של ההגות היהודית רחוק מלהיות פשוט. רבות מן ההתייחסויות לנצרות בתקופה זו שייכות לספרות ההלכתית. הקושי ביישומן של עמדות שנקבעו בדורות קודמים ביחס לנצרות הוא גדול. אלו מן העמדות נאמץ במחשבה בת-זמננו על אודות הנצרות? האם את אלו הרואות בנצרות עבודה זרה, או את אלו הטוענות שאין היא עבודה זרה? העובדה שפוסקים בני-זמננו פוסקים בשני האופנים מעידה עד כמה ההסתפקות ביישום פסיקת העבר לסיטואציה העכשווית אינה מספקת כדרך התמודדות עקרונית עם הנצרות. זאת ועוד, ההסתפקות בציטוט עמדות העבר חוסך מן המתמודדים את הלימוד של הנצרות כפי שזו נתפסת בידי מאמיניה היום. האומנם השכלנו לרדת לסוף הבנתה העצמית של הנצרות, כאשר אנו משקיפים עליה כתופעה דתית? והאומנם די בתפיסת הנצרות כפי שזו מנוסחת בידי המתפלמסים בימי הביניים? האם אין מקום לבחינתן של תאולוגיות נוצריות בנות-זמננו על מנת ללמוד מהן מהי תפיסתה העכשווית של הנצרות? ואם בנצרות שעימה היה לנו שיח במשך אלפי שנים הדברים כך, קל וחומר בנוגע לדתות המזרח שהעיון בהן טרם החל. רחוקים אנו מלהיות מסוגלים להשיב תשובה מתקבלת על הדעת למכלול מורכב זה של שאלות. דיינו אם נכיר בכך שיכולתנו להציב שאלות אלו היא תנאי מוקדם לדיון ממצה בדבר יחסה של היהדות לדתות העולם.

אין בדברים אלו משום ביטול המורשת העשירה של התמודדות עם הנצרות ועם דתות אחרות, כפי שזו באה לידי ביטוי בספרותנו המגוונת. אלא שמורשת זו, שהתנסחה בדרך כלל ניסוח מקומי ותלוי הקשר נסיבתי היסטורי, צריכה עתה לעבור ניסוח מקיף ושיטתי יותר, במסגרת ליבון עקרוני של שאלת מהות העבודה הזרה שהיהדות מתנגדת לה. ייתכן שבמסגרת ליבון שיטתי יש לבחון ברצינות יתרה דווקא את עמדותיהם של הוגים ופוסקים אשר גיבשו את יחסם לעבודה זרה מתוך תמונת עולם מקיפה. הן

הגדרתו של הרמב"ם את הנצרות כעבודה זרה והן הגדרתו של המאירי את הנוצרים כמי שאינם עובדים עבודה זרה, יונקים מתפיסת-על עקרונית, המנחה את פסיקתם למעשה. ממילא בחינת שיטותיהם לוקחת אותנו אל מעבר לחיפוש התשובה הטכנית לשאלה אם הנצרות היא עבודה זרה או לא. שיטותיהם מאפשרות לנו לשאול מדוע אמונה מסוימת מוגדרת כעבודה זרה, או אינה מוגדרת כך. או אז, מה שיעמוד למבחן יהיה השיטה הפילוסופית עצמה. כמדומני שמעולם לא התקיים דיון בשאלה אם שיטתו הפילוסופית של הרמב"ם, המזינה את פסיקתו ההלכתית, יכולה להמשיך ולמלא את המקום השיטתי שהרמב"ם שאף שתמלא, ואם היא יכולה להמשיך ולהזין את היחס לדתות העולם. ולחלופין – מעולם לא התקיים דיון אם הבסיס המוסרי שהמאירי מציע כאבן בוחן להגדרת דתות העולם עולה בקנה אחד עם התפיסה המקראית ועם תפיסה עקרונית של היהדות. הדיונים בשיטות חכמים אלו הוא או בעל אופי הלכתי – דהיינו כמי פוסקים – או בעל אופי היסטורי – דהיינו מי פסק מה ומדוע. הדיון התאולוגי בן-זמננו טרם החל, וממילא טרם החילונו לברר את משמעותו הדתית העקרונית של אימוץ עמדה הלכתית זו או אחרת. כל אלו יצטרכו להיכלל בדיון העתידי שבו עוסק מאמרנו.

לבסוף, יש לשאול שאלה עקרונית בכל הנוגע לאופן שבו הקטגוריה של עבודה זרה מיושמת לתחום התאולוגיה של הדתות והאופן שבו היהדות משקיפה על דתות אחרות. האם עבודה זרה היא קטגוריה פנימית שלנו כיהודים, או שהיא קטגוריה שבאמצעותה אנו נקראים להעריך את ערכן העצמי של שיטות אמונה אחרות? האם ההכרזה שדת מסוימת היא בגדר עבודה זרה משמעה מניה וביה פסילת ערכה הרוחני בעבור מאמיניה? אם התשובה בעבור הנביא השם ללעג ולקלס את עובדי האליל היתה אולי חד-משמעית, איני בטוח שהקטגוריה ההלכתית המאוחרת יותר של עבודה זרה חייבת להביא בהכרח לפסילת ערכה של הדת בעבור מאמיניה. רוב תשומת הלב ההלכתית בנושא עבודה זרה ניתנה לאופנים שבהם הדת האחרת משפיעה על היהודים. ההלכה כשיטה משפטית לא התיימרה כלל לקבוע קביעות מטפיסיות בנוגע לשיטות רוחניות אלטרנטיביות, תקפותן וערכן. אך יש בספרות ההלכתית גם תקדימים המאפשרים להעלות לדיון את האפשרות שיש להבחין בין מעמדה של דת בעבור מאמיניה ובין מעמדה מבחינתנו כיהודים. כאשר רבנו תם קובע כי הנצרות אינה עבודה זרה הואיל והנוצרים, כבני נח, אינם מצווים על השיתוף ולא חל עליהם איסור לעבוד שתי ישויות יחד, הוא בעצם מבחין בין שתי פרספקטיבות שמהן יש לבחון את הנצרות. לדידנו כיהודים היא עבודה זרה, אולם בעבור המאמינים הנוצרים היא אינה כזאת. מהלך זה, שהוא מוגבל בהקשרו ההלכתי המקורי, מכיל בתוכו פוטנציאל רעיוני עצום. עבודה זרה אינה בהכרח קטגוריה הקובעת אמיתות מטפיסיות או פוסקת בנוגע לגיטימיות של שיטות אמונה בעבור מאמיניהן. היא קטגוריה המסדירה את יחסיו של היהודי עם אלוהיו ואת גבולותיהם של יחסים אלו כאשר הם חוצים צורות אמונה אלטרנטיביות. אם נאמץ הבחנה זו, תיפתחנה בפנינו אופציות מעניינות להתמודדות עם בעיית העבודה הזרה כפי שזו משפיעה, או אולי אינה משפיעה, על תאולוגיה יהודית של דתות העולם.

## ההתגלות, האמת ודתות העולם

כבר הזכרתי לעיל בקצרה את האתגר הדתי שבעיצובה של תאולוגיה של דתות אחרות, כאשר תפיסתה העצמית של היהדות נגזרת מהתגלות האל במעמד הר סיני. האתגר גדול במיוחד כאשר ההתגלות נתפסת כגילוי של אמת. אמת זו, כך נראה לעתים תכופות, נתפסת כמתחרה עם אמיתות של דתות אחרות. ממילא ביסוסה של היהדות בהתגלות יכול, לפחות באופן תאורטי, לשלול כל לגיטימיות מדתות אחרות הנתפסות כמתחרות לאמיתה של היהדות, או כמסלפות אותה. כפי שהצעתי, כאשר האמונה בהתגלות חוברת לתפיסת הבחירה היא עלולה להניב עמדה הסבורה כי אין ליהדות מה ללמוד מאחרים, וכי הניגוד של אמת ושקר מתאר אל-נכון את היחס שבין היהדות לדתות העולם.

הבנת ההתגלות במונחים של אמת מביאה אותנו להרהורים אחדים על אודות תרומתה של ההבנה הפילוסופית לסוגייתנו. מי שבוחן את התגבשות יחסה של היהדות לדתות אחרות, ובעיקר לנצרות ולאסלאם, חייב לקחת בחשבון את ההקשר הרעיוני שבו התגבש יחס זה ואת מרכזיותו של השיח הפילוסופי בעיצוב התמודדותה של היהדות עם דתות אלו. סבל הירושה של המסורת הפילוסופית היהודית בסוגייתנו הוא כפול. מצד אחד דומה כי מסורת זו מציבה בפנינו תקדימים חשובים ופותחת בפנינו אפשרויות מעניינות שמתוכן אפשר להגות בסוגיה. מצד אחר עיצובן של שאלות דתיות בשפה פילוסופית עשוי לחזק הבנות אקסקלוסיביות של מושגים דתיים. תאולוגיה של השיח הבינדתי יכולה להיבנות מן התקדים שמציבה הפילוסופיה היהודית של ימי הביניים, אך עם זה שינוי המושגים שהפילוסופיה מחוללת ביחס ליהדות הקדם-פילוסופית יכול גם להכביד על פיתוחה של תאולוגיה של דתות העולם.

המסורת הפילוסופית היא משאב חשוב לפיתוח תאולוגיה של השיח הבינדתי. מתוך מסורת זו צמחו עמדות חשובות המאפשרות התמודדות עם מסורות דתיות אחרות ואף קבלה שלהן. קיומו של מצע פילוסופי אחיד, שעל גביו מתנסחות מסורות דתיות-פילוסופיות מקבילות ביהדות, בנצרות ובאסלאם, הוא משאב חשוב לתאולוגיה של השיח הבינדתי וגם מודל שיש לבחון את מידת ישימותו ליחסים הבינדתיים בימינו. דא עקא, אף אם מבחינה תרבותית לפנינו תקדים חשוב, איננו מסוגלים להמשיך ולקבל את אותו מצע פילוסופי כבסיס למפגש בין שלוש דתות אלו. התקדים שמספקת לנו הפילוסופיה היהודית של ימי הביניים נשען על קיומה של תשתית פילוסופית המקובלת על הכול ואשר פילוסופים בני שלוש הדתות קושרים בינה ובין דתם. אך תשתית כזו אינה בנמצא עוד. לא קיימת מסורת פילוסופית המעצבת את העולם הדתי של שלוש הדתות. המכנה המשותף התרבותי המניע את הדיאלוג בימינו הוא האתגרים המוסריים האוניברסליים שעימן מתמודדות הדתות כחלק מן האנושות. אתגרים אלו יכולים להניע את הדיאלוג הבינדתי ברמת שיתוף הפעולה הקונקרטי, אך לא לספק לו תשתית רעיונית לגיבוש תאולוגיה של הדתות. המכנה המשותף המניע את הדיאלוג הבינדתי ממוקד באדם, באנושות ובצרכיה, ולא באמיתות מטפיסיות. הבלטה ערכית זו של מעמד האדם מסיטה במידה מסוימת את תשומת הלב מן השאלות הדתיות הקלסיות, וכך היא עושה את המורשת הפילוסופית לרלוונטית פחות בתור בסיס למפגש בין הדתות. יתרה מזו, הדגש על האנושות וצרכיה מרחיב את מעגל ההתייחסות אל מעבר לטווח המפגש הפילוסופי-דתי בין היהדות, הנצרות והאסלאם. הצורך בגיבוש תאולוגיה של דתות העולם רחב יותר מאשר קביעת יחסה העכשווי של היהדות לנצרות

ולאסלאם. נמצינו אומרים שהתועלת שבתקדים שמספקת בעבורנו המסורת הפילוסופית היא מוגבלת, בין מכוח שינוי ההנחות הפילוסופיות, בין מכוח שינוי מוקדי העניין ובין מכוח הרחבת טווח ההתייחסות הבינתרבותית.

ואולם המורשת הפילוסופית, לפחות כפי שזו מיתרגמת ברמה העממית, יכולה להכביד על קיומו של דו-שיח תאולוגי עם דתות העולם. בהקשר זה שאלת הבנת הדת במושגים של אמת היא שאלה מרכזית. הבנת מושגים דתיים כמושגי אמת מחדירה לשיח הדתי אקסקלוסיביות המעוגנת בהבנה פילוסופית של אמת ושקר. ההתייחסות לדתות אחרות במושגים אלו מהווה שינוי בהשוואה לדרכי חשיבה המאפיינות תקופות קודמות. שינוי זה נכלל כמובן באופן שבו המסורת הפילוסופית כולה עיצבה מחדש את הפרופיל הרוחני של היהדות שקדמה לה. הבנת התכנים הדתיים באמצעות כלים פילוסופיים תביא בהכרח להדגשת האמת – כמושג פילוסופי – כתוכן ההתגלות. על-פי תפיסה כזו, האמת יכולה להיתפס כערך העליון בתמונת העולם הדתית. המכלול הדתי כולו ייתפס כאמת, וכך גם פרטיו. ממילא תימצא האמת בידינו, ואילו השקר יהיה נחלת אחרים. כבר ציינתי לעיל את התרומה של הבנת הפילוסופית של הרמב"ם לדיונו בתפיסה הנכונה של האלוקות. השפה של "אמת" ו"שקר" מופיעה גם בדיונו בנצרות ובאסלאם בנוגע לאספקטים היסטוריים ופולחניים של הדת (ראו **משנה תורה**, הלכות מלכים, סוף פרק יא).

תאולוגיה של השיח הבינדתי ראוי שתנקוט עמדה כלשהי ביחס לטענות האמת והשקר שבאמצעותן נתפסת הדת שלי בהשוואה לדת הזולת. דומה כי מבחינה עקרונית תיתכנה שלוש התייחסויות לסוגיה:

א. שמירה עקרונית על תפיסת הדת כאמת, ובתוך כך התעלמות בפועל משאלות אמת ושקר בהקשר של השיח הבינדתי.

ב. שימור תפיסת האמת, תוך כדי עידונה.

ג. עזיבת תפיסת הדת כאמת והעדפה של תפיסות דתיות אלטרנטיביות.

נבחן בקצרה כל אחת משלוש אפשרויות אלו.

האפשרות הראשונה היא המשמשת רבים העוסקים בשיח הבינדתי, מתוך הדגשת שיתוף הפעולה המעשי. הצורך בשיתוף פעולה מעשי גורם להתעלמות משאלות האמת והשקר העקרוניות המבחינות בין הדתות. ממילא הללו נתפסות כעניינים האישי של המאמינים וכמצויות במידה רבה מחוץ לתחום המפגש הבינדתי הממוקד בשיתוף פעולה מעשי. ההחלטה להתעלם במסגרת נתונה מן השאלות המטפיסיות הגדולות המבחינות בין הדתות היא עצמה שינוי פרדיגמה, בהשוואה למה שהיה מקובל במשך מאות בשנים. משמעות שינוי פרדיגמה זה היא כי את מקום האמת כערך עליון בתפיסה הדתית ממלאים עתה ערכים אחרים, כמו שלום, מעמד האדם, ערך הבריאה ועוד. גם אם באופן רשמי אין כאן ויתור על טענות האמת של הדת המסוימת, יש נכונות מעשית לייחס לשאלות האמת של הדת חשיבות פחותה מזו שהיתה מקובלת בתקופות אחרות. הנכונות לייחס לשאלות המטפיסיות מעמד מרכזי פחות ובתוך כך להעדיף ערכים מוסריים וקיומיים אחרים, היא עצמה מהפכה דתית. במקרים רבים מהפכה

זו מתחוללת לא מכוח ניסוח עיוני מופשט, אלא מכוח לחצים שהמציאות מפעילה. אופן התמודדות זה מציג בפנינו פתרון מעשי, ולא עקרוני, לשאלת מקומה של טענת האמת הדתית בדיאלוג הבינדתי.

ענייננו במאמר זה בגיבוש תאולוגיה של השיח הדתי. זו זקוקה לניסוח עקרוני, מלבד נקיטת עמדות פרקטיות המתחייבות מן המציאות. האפשרות הפרקטית יכולה מבחינה עקרונית לזכות לעליית מדרגה, אילו נוסחה בצורה מפורשת העמדה הזאת: להבדיל מן האופן שבו נתפסה הדת בעבר, כמי ששמה דגש על אמיתות מטפיסיות, יש לנסח תפיסה חדשה, המדגישה את מהותיותם של אלמנטים אחרים לחיים הדתיים. תרומתה של הדת לעיצוב האישיות והחברה היא המבחן הדתי האולטימטיבי. לפיכך יש להעניק מקום מרכזי פחות לטענות אמת סותרות שבין הדתות, ולראות כמהותיים דווקא את אותם האלמנטים שמכוחם יכולה כל דת לתרום תרומה גלובלית חיובית. ניסוח מעין זה אין בו כדי לוותר ויתור עקרוני על טענות האמת שביסוד המחלוקות שבין הדתות, אך הוא מנטרל אותן דה פקטו. אפשרות זו היא בבחינת מהפכה שקטה יחסית, שדרגת המודעות המלווה אותה וכן דרגת הקורבן התאולוגי שהיא דורשת להקריב, הן מינימליות.

ההקלשה הערכית של ערך האמת כערך-על בעיצוב יחסי הדתות אינה חייבת להוביל לתפיסה רלטיביסטית של האמת, אך ודאי שהענקת מעמד מרכזי פחות לשאלות אמת תורם לאימוץ עמדה רלטיביסטית. כך אנו מגיעים לאפשרות השנייה, הנוגעת בסוגיית הרלטיביזם מזה ובמשמעות האמת הדתית מזה. האיום הקלסי שקיומן של דתות אחרות איים על היהדות היה האיום של ביטול קיומה של היהדות. ממילא מובן מדוע השיח הבינדתי יכול לעורר את החרדה מפני המרת דת ואובדן זהות – היא החרדה הקיומית הקלסית, שלה יוקדש חלקו האחרון של דיוננו. אך בצדה של סכנה זו אפשר להציע את קיומה של סכנה אחרת, המאפיינת את העידן החדש יותר מאשר את העידן שבו התחרו ביניהן אמיתות דתיות שונות. העידן המודרני, וביתר שאת העידן הפוסט-מודרני, מאופיינים בהקלשת הזיקה לאמיתות אבסולוטיות ובטיפול תפיסה רלטיביסטית של האמת. הדיאלוג הבינדתי ושיתוף הפעולה הבינדתי צומחים בתוך אווירה זו, אף אם אין הם מניחים אותה כבסיס לקיומם.

אפשר להציע כי בפני מסורות דתיות עומדות שתי תגובות אפשריות אל נוכח איום הרלטיביזציה. התגובה האחת היא עמידה מחודשת על תוקפה של האמת, כפי שזו נתפסה במהלך הדורות, בצד הערכיות המוסרית והחברתית הגלובלית שמכוחה מתקיים שיתוף הפעולה הבינדתי. אך דומה כי שחיקה מסוימת בתפיסת האמת הקלסית היא בלתי נמנעת בהקשר החדש. יעידו על כך מאמצי הכנסייה הקתולית לשמר את תפיסת האמת המסורתית, כפי שהללו באים לידי ביטוי במסמך הידוע 'דומינוס יזוס'. העמדות הרלטיביסטיות שאליהן הגיעו תאולוגים קתולים מסוימים, שכנגדם יוצא המסמך, וכן קשיי התקבלותו של המסמך המציג עמדות תאולוגיות אבסולוטיות בקרב העוסקים בשיח הבינדתי, מעידים עד כמה בעיית הרלטיביזם היא בעיה מהותית לעוסקים בתאולוגיה של השיח הבינדתי.

כאלטרנטיבה לעמדה המנסה לשמר את המשמעות הקלסית של אמת אבסולוטית, המצויה בידי דת נתונה, אפשר להציע את המהלך התאולוגי הבא, החותר לשימור מושג האמת, אך בתוך כך מעדן אותו מתוך עולם המושגים הפנימי של הדת. להבדיל מערעור על אבסולוטיות ערך האמת מכוח ערכים

שמחוץ לתחום הדת או מכוח עצם המפגש הבינדתי, אפשר לחשוב על רלטיביזציה פנימית של ערך האמת שבדת. ההנחה המלווה את דיוננו במושגי אמת ושקר היא שקיימת דיכוטומיה פשוטה בין שני קטבים, ואפשר לסווג כל תופעה דתית תחת אחד מן הקטבים הללו. היישום הקלסי של קיטוב זה ביחס לדתות אחרות שומר על אותה משוואה חד-משמעית של אמת ושקר – לנו האמת ולהם השקר. אימוץ הבנה מורכבת יותר של מושג האמת עשוי להציע בפנינו אפשרויות מורכבות ובעלות גוון עשיר יותר לתיאור היחסים בין הדתות, ועדיין לשמר את מושג האמת. לשם כך יש מקום לתור אחרי ביטויים של רלטיביזציה פנימית של התכנים שבדת. להבדיל מרלטיביזציה שמקורה בגורמים חיצוניים, קיימים בתוך המסורת הדתית עצמה מנגנונים רעיוניים המכירים ברלטיביות של ערכי יסוד. כך, למשל, ההכרה שהתורה שבידינו היא נובלות חוכמה של מעלה (**בראשית רבה** יז, ה) היא אמירה המעניקה מעמד רלטיבי לתורה בהשוואה לערך רוחני גבוה יותר שהתורה עצמה מכירה ואשר ממנו היא נגזרת. בדומה לכך קיימות התייחסויות למושג האמת בתוך המסורת הרעיונית היהודית החותרות להציע הייררכיה בין רבדים שונים של אמת. העידון המושגי המבחין בין אמת, שפת אמת ואמת לאמיתה (**ליקוטי דיבורים** לאדמו"ר יוסף יצחק מלובביץ', חלק א, שמחת תורה, תרפ"ט, עמ' 192), וכל כיוצא בהם מושגים שנועדו להציג תמונה מרובדת ומורכבת יותר של האמת, הוא חלק מן השיח הפנימי בשאלות האמת. משאיתרנו את השפה הדתית הפנימית שמכוחה מכירה המסורת עצמה ברלטיביות שלה, נהיה רשאים לבחון את האפשרות להרחיב שפה זו, ששימשה עד כה כשפה פנימית בלבד, כלפי חוץ, לתחום יחסה של היהדות לדתות שמחוצה לה.

זיהוי מנגנוני רלטיביזציה פנימיים ואימוצם כקטגוריות שבאמצעותן אפשר לכלכל גם את מקומן של דתות אחרות מתוך נקודת המבט היהודית אינו מובן מאליו, ובוודאי יידחה על-ידי רבים הנזקקים לאותה שפה פנימית. אך אם האתגר התאולוגי שבפנינו כולל התמודדות עם משקעים פילוסופיים ורעיוניים הנזקקים בצורה משמעותית למושגי אמת ושקר, זו יכולה להיות אחת התגובות האפשרויות שבאמצעותן אפשר להגמיש מושגים אלו ולנטרל את המשקע התחרותי שמותיר השימוש במושגי אמת ושקר.

הדרך השלישית להתמודדות עם השפה התאולוגית של אמת ושקר היא הקיצונית מכולן, שכן היא מעדיפה לוותר לגמרי על השימוש בשפה דתית זו. ויתור זה יכול להיות חלק מווייתור עקרוני על השפה הפילוסופית כדרך הולמת לתיאור החיים הדתיים. אם החיים הדתיים הם משהו אחר והם יותר מאשר ניסוחה של הבנה פילוסופית-דתית נכונה של המציאות, ייתכן שעצם הצגתה של הדת במונחים של אמת מסלפת את תכניה של הדת. ויתור זה גם יכול לנבוע משיקולים רעיוניים מרחיקי לכת פחות. לעתים תכופות אנו שומעים אמירות שלפיהן אין ליהדות לא תאולוגיה ולא דוגמה. כוונתן של אמירות מעין אלו היא שהיהדות אינה שמה אותו דגש על ניסוח מסכת נכונה של אמונות כמו דתות אחרות, ובעיקר הנצרות, ובמובן זה היא הרבה יותר אורתופרקסית מאשר אורתודוקסית. הצירוף של ההיבט הלאומי שביהדות וההדרכה האורתופרקסית שהיא מדריכה את מאמיניה – מה הדרך שילכו בה ומה המעשה אשר יעשון – מקנים לה פרופיל אחר מאשר לדתות העושות לעיקר את הניסוח הנכון של האמונה. דגש אורתופרקסי זה של היהדות מאפשר לנו להעלות לדיון את עצם הרלוונטיות של מושג האמת מבחינת תפיסתה של היהדות. אף שצורות נכבדות של היהדות ההיסטורית עשו שימוש

משמעותי בערך זה, קיימות צורות אחרות, אולי קדומות ומקוריות יותר, שלא נזקקו למושגי אמת מבחינת הגדרתה של היהדות. לפיכך אחת השאלות העקרוניות שתאולוגיה של השיח הבינדתי תצטרך לשקול היא השימוש בשפה דתית פילוסופית לעומת השימוש בשפות דתיות חלופיות העומדות לרשותנו. בהקשר זה, אחת האפשרויות היא החזרה לשפה דתית פרה-פילוסופית, המצויה ברבדים קדומים יותר של ההגות היהודית. התפיסה המקראית של מעמד הר סיני מנותקת מכל זיקה למושג האמת. מעמד הר סיני הוא מעמד של כריתת ברית, והברית היא המסגרת הדתית המעצבת את זהותו הדתית של עם ישראל. הברית היא קטגוריה היסטורית, המעניקה משמעות לסיפור הפרטיקולרי של עם ישראל. ברית אינה קטגוריה של אמת מופשטת, כי אם קטגוריה של קשר. בדומה לברית המלך והעם או לברית שבין איש לאישה, הקדוש ברוך הוא כורת ברית עם עמו. בלב הברית עומדת הסדרת היחסים במסגרת הקשר הנכרת. תפיסתה של היהדות בכלל ושל מעמד מתן תורה בפרט במונחים של ברית, מעמידה קשר פרטיקולרי המתרחש במסגרת סיפור פרטיקולרי במוקד התפיסה הדתית ובמוקד מעמד ההתגלות, להבדיל ממושגים אבסטרקטיים יותר כמו אמת.

החזרה לתפיסה הרואה בקשר את הדבר המגדיר זהות דתית יכולה להיות בעלת השלכות משמעותיות לזיקתה של היהדות לדתות אחרות. תפיסה של קשר אינה מניחה את אותה האקסקלוסיביות שמניחה תפיסה פילוסופית של אמת ושקר. מבחינה עקרונית, קשר אינו מפקיע מכלל קשרים אחרים. אין כאן המקום לדון בשאלה אם תפיסה של ברית מאפשרת קבלה עקרונית של קיומם של קשרים אלטרנטיביים, ואם הללו מוגבלים או שאינם מוגבלים לאותו האל שעומו נכרתת הברית. דינו אם נציין כי בדומה לאופן שבו הברית האנושית אינה מניחה אבסולוטיות המונעת את קיומן של בריתות מקבילות בין אומות או זוגות אחרים, כך הברית הדתית אינה שוללת באופן עקרוני את קיומן של בריתות אחרות.

יכולתנו לתאר את החיים הדתיים במונחים של קשר, להבדיל ממונחים של אמת ושקר, היא בעלת פוטנציאל רב גם מכיוון נוסף. במחשבתנו ובתפיסתנו את החיים הדתיים אנו מדמים תחום זה לתחומים אחרים בחיינו. אם אנו תופסים את החיים הדתיים כתחום עיוני, הנזקק למושגים של אמת ושקר, מפגשנו עם האחר הדתי יעוצב על-ידי המבט המנתח, החותר להבחין בין אמת לשקר. כל גישתנו לתחום הדתי תיגזר מהבנה מופשטת זו. ואולם ברגע שאנו מתארים את הקשר של עם ישראל עם הקדוש ברוך הוא במונחים הנגזרים מתחום היחסים האנושיים, עולה השאלה העקרונית: באיזו מידה אפשר לתאר את היחסים בין הדתות במונחים הנגזרים מתחום היחסים הבינאישיים? לאפשרות להקיש את היחסים בין הדתות ליחסים שבין בני-אדם יש השלכות מרחיקות לכת יותר מאשר יכולתנו להצדיק את עצם זכות קיומן כקשר אלטרנטיבי. ישנן השלכות מוסריות להצגת היחסים בין הדתות באנלוגיה ליחסים בין בני-אדם. בהכללה שיש בה הרבה מן האמת, אנו רשאים לציין כי גדול הפער שבין הוראתן של הדתות בהדרכת השלמות המוסרית ביחסים הבינאישיים ובין הוראתן בנוגע ליחסים שבין הדתות. כל הדתות פיתחו תורות מוסר, המדגישות את שלמותו הרוחנית והמוסרית של היחיד בזיקה ליחידים אחרים הסובבים אותו. אם נהיה מוכנים להשליך ביתר רצינות מן הקשר הדתי לקשר הבינאיש, תתבקש סדרה של מסקנות הנוגעות לאופן שבו יידרשו מאמינים בני דתות שונות להתייחס זה לזה. ענווה, נכונות ללמוד מן הזולת, פתיחות, אהבת הזולת – אלו הן מקצת היישומים



המתאפשרים מעיצוב היחסים שבין הדתות בדומה ליחסים שבין בני-אדם. ויש לתהות: האם באותו האופן ששום אדם אינו יכול למצות את כל הכשרונות והשלמויות שבעולם, וצורך לו לעולם בריבוי בריות – האם זה הדין גם בנוגע לדתות העולם? דומה כי מחשבה רבה דרושה בסוגיות אלו. הלך מחשבה זה בנוגע ליחסים שבין הדתות טרם החל להתגבש. העובדה ששורשיה התאולוגיים של היהדות מעוגנים במושג הברית, ולפיכך במתכונת של קשרים אישיים עם הקדוש ברוך הוא, מאפשרת עקרונית את פיתוחה של השקפה דתית זו על קרקע יהודית.

לישנא אחרינא: השילוב בתפיסתה העצמית של היהדות בין היותה דת, בדומה לדתות אחרות, ובין היותה דרך חיים לאומה, מאפשר לה להבליט את הפן השני במסגרת מגעים עתידיים עם דתות העולם. מורכבות זו שבהגדרתה העצמית של היהדות יוצרת קשיים מסוימים בדיאלוג עם דתות העולם, אך גם פותחת פתח לגמישות וליצירתיות רבה במסגרת גיבושה של תאולוגיה יהודית של דתות העולם. הנפקא מנה המעשית שבין הדגשת הקוטב הלאומי ובין הדגשת הקוטב הדתי בזהותה של היהדות היא שאלת הגיור האוניברסלי. הבלטת המרכיב הדתי, בהתעלם מן המרכיב הלאומי, תביא בהכרח להבלטת בשורתה של היהדות, כשזו מנוסחת במונחים של אמת, אמת השווה לכל נפש. מעת שהיהדות מנוסחת בצורה כזו, אין מנוס מלהסיק את המסקנה בדבר עדיפותה של היהדות, וממילא בדבר הצורך להפיץ את בשורתה לכלל האנושות ולמצער לפתוח לרווחה את דלתותיה לכל החפצים להצטרף לשורותיה. מנגד, הבלטת האלמנט הלאומי בהגדרת היהדות תבליט את העניין בסיפורו הפרטיקולרי של העם ובמערכת יחסיו המיוחדת עם הקדוש ברוך הוא. דגש זה מנטרל במידה רבה את הדחף המיסיונרי הנובע מתוך הכרת האמת כמסר הדתי. מי שבא להגדיר את היהדות במונחים של אמת מן הראוי שיבהיר על שום מה אין הוא מיטיב עם יתר האנושות בהפצת אמת זו. כיצד יעלה על הדעת שבורא עולם יגביל את האמת המושלמת לקבוצה צרה, מבלי שישאף להפיץ אמת זו לאנושות כולה? מורכבות התפיסה היהודית בנוגע להפצת היהדות, כפי שזו מתגלה בתקופות שונות בתולדותיה של האומה, מעידה על ההתרוצצות הפנימית בתפיסת זהותה העצמית של היהדות בין הקוטב הלאומי לקוטב הדתי. הדגשת הקוטב הלאומי היא ההצדקה העמוקה לנטרול הדחף המיסיונרי. תפיסת הדת במונחים של קשר ולא במונחים של אמת מאפשרת גיבושה של תפיסה דתית אקסקלוסיבית פחות, היכולה לפרנס גם את הזולת הדתי בתמונת עולמה.

הדגשת הקשר – להבדיל מן האמת – כמוקד החיים הדתיים מביאה אותנו להציב את הנאמנות הדתית כערך עליון. חובתנו הדתית אינה לשלול את תוקפן העקרוני של דתות אחרות, אלא להקפיד על נאמנות לקשר הברית שנכרת עימנו, בדומה לאופן שבו חובתנו של בן-זוג נשוי היא להיות נאמן לבת-זוגו, בלי לשלול את הלגיטימיות העקרונית של כל הזוגות האחרים. פיתוחה של תפיסה דתית מעין זו יחזיר אותנו לשורשים המקראיים של אמונתנו, ובכללם לניסוחים מקראיים קדומים של היחס שבין דתות העולם. ניסוחה של נבואת אחרית הימים במיכה פרק ד, המשלב בין עלייתם של גויים רבים להר ה' ללמוד מדרכיו, ובין ההכרה שכל העמים ילכו איש בשם אלוקיו ואנחנו נלך בשם ה' אלוקינו, מציב בפנינו אתגר פרשני מעניין, שהוא בו זמנית אתגר ומודל תאולוגי אפשרי ליכולתנו לחשוב על היחס לדתות העולם בהקשר בן-זמננו וגם בתפיסה אסכטולוגית עתידית.

אין הדגשה זו של הקשר שוללת את משמעותה של ההתגלות. אדרבה, אלמלא ההתגלות לא היה כל מקום לתאר את הקשר המיוחד שבין האל לעמו. מעמד כריתת הברית, שהוא בלתי נפרד מהתגלות האל, הוא שיוצר את הקשר המיוחד שבין ה' לישראל. יצירתה של ההווה המיוחדת המעוצבת מכוח התגלות ה' לעמו בהר סיני היא מעין בריאה חדשה. הבנת ההתגלות כמכוננת את האומה, להבדיל מהבנתה כמגלה אמת, מאפשרת פתיחות עקרונית לזולת, כל עוד אין פתיחות זו פוגעת בנאמנות העקרונית הנגזרת מן הברית. ניתן לטעון כי תרגום ההתגלות למונחים של בריאה, דווקא הוא מאפשר פתיחות וקבלה הדדיים. אם בהתגלות יש משהו אקסקלוסיבי, היכול ליצור חיץ בין בריותיו של הקדוש ברוך הוא – בין אלו שזכו להתגלות לאלו שלא זכו לה – הרי תפיסת הבריאה מדגישה את המשותף שבבריאה דווקא, את עצם היות כולנו ברואים. אפשר להציע כי הבנת הבריאה כאלמנט מאחד אפשרית לא רק בנוגע לתיאור של בריאה מקורית, המהווה שורש לגיוון האנושי שהשתלשל הימנה, אלא גם בנוגע להבנת מעמדו של ישראל כסוג של בריאה. הדגש על בריאה יכול להוביל להתמקדות במעמדו של הנברא. אך עיון עמוק יותר יגלה כי הדגש על בריאה מזמין אותנו להגות בבורא, מקור הבריאה. תשומת הלב לבורא צריכה להסיט את המחשבה מיתרונה וממעמדה של ברייה מסוימת, ולחשוף את התשתית העמוקה המאחדת את כל הבריות – הבורא עצמו. חשיפתה של תשתית זו קושרת בין הבריות באופן מיוחד, שכן כולם בריותיו של בורא אחד. ברצוני להציע, אם כן, שהבנת ההתגלות כסוג של בריאה, בריאה המכוננת אומה, פותחת פתח לדיאלוג בין אומה-דת זו ובין חלקים אחרים של האנושות, בדומה לדיאלוג שהוא לא רק אפשרי אלא גם מתחייב כביטוי ליחסים של כלל הבריות זה לזה.

בנקודה זו של עיוננו הננו מגיעים לא רק לבחינה של משמעות האמת במוקד ההתגלות, אלא גם לדיון בשאלת משמעות ההתגלות עצמה. ההצעה שהתגלות היא אופן מסוים לעצב חלק של הבריאה, אופן שאינו מחייב סגירות ובלעדיות הנגזרים מאותה התגלות, מביאה אותנו לשאלה עקרונית שעל תאולוגיה של השיח הבינדתי לשאול. גם אם אין אנו מבינים את ההתגלות במונחים של אמת, עדיין אנו זקוקים להצדקה דתית לעצם יכולתנו ללמוד מן הזולת, ובייחוד מעולמו הדתי. מה מאפשר למי שטוען להתגלות להיות פתוח לעולמו של האחר הדתי, לשמוע אותו, ללמוד ממנו ולהפגש עימו מפגש רוחני? האין בנכונות זו משום ויתור או רידוד של הכרת ההתגלות המעצבת את תפיסת העולם היהודית? אפשר להציע אסטרטגיות אחדות בהתמודדות עם סוגיה זו, ומקצתן כבר נרמזו במהלך דברינו. נשוב ונציג אפשרויות אלו אחת לאחת.

א. אפשרות ריבוי התגלויות. האפשרות מרחיקת הלכת ביותר מבחינה תאולוגית היא שההתגלות אינה אקסקלוסיבית. באופן עקרוני תיתכנה התגלויות רבות, הקיימות זו בצד זו. אפשרות עקרונית זו תיתכן אם אנו מדגישים את אלמנט הקשר בתפיסה הדתית, שכן קשר אחד אינו מוציא מידי חברו. אך אפשרות זו תיתכן אפילו להבנה המעמידה מושגי אמת ושקר במוקד החיים הדתיים. ההכרה שאנו זכינו להתגלות אינה מלווה בשלילה עקרונית של האפשרות שבה בעת קיימות צורות התגלות אחרות. התגלויות אלו יכולות להיות מיועדות לציבורים אחרים. אף-על-פי שאפשרות זו תיתכן מבחינה תאורטית, מבחינה היסטורית מיעטה היהדות להיזקק להבנה זו. במידה רבה הסיבה לכך היא שהתכנים של התגלויות אחרות נראו שגויים, ולפיכך לא הצריכו אימוץ של עמדה הרמוניסטית זו.

אימוצה של ההבנה הזאת מחייב התייחסות למיעוט השימוש בהבנה זו בעבר והגדרה של גבולות הנכונות להשתמש באסטרטגיה זו.

ב. ההתגלות והתשתית הקיומית. כבר הזכרנו את העובדה שהפילוסופים של ימי הביניים הבינו את ההתגלות הדתית הפרטיקולרית על רקע התפיסה הפילוסופית הרחבה יותר, ששימשה לה מצע. קיומה של תשתית כזו מאפשר הכרה עקרונית בריבוי התגלויות, שכן כל ההתגלויות תימדדנה על-פי מידת התאמתן לתשתית הפילוסופית המוסכמת. בהעדר תשתית כזו, הבנה מעין זו אינה נראית ישימה בהקשר של תאולוגיה בת-זמננו. ואף-על-פי-כן, ייתכן שאפשר לחשוב על אודות משמעות ההתגלות לאור קריטריון היכול לשמש אבן בוחן אוניברסלית. ההבנה המודרנית של הדת מדגישה יותר את תרומתה של הדת לחיי האדם והחברה, ופחות את משמעותן של אמיתות דתיות מצד עצמן. אופן פעולתה והשפעתה של הדת הם קריטריון רב-משמעות להערכתן של דתות. קריטריון זה משמש גם בהטפה ובחינוך הדתי. האופן שבו דתות "מוכרות" את עצמן מושתת, במידה רבה, על תרומתן לחייהם של המאמינים. האם תחום זה, השייך ביסודו של דבר לתחום מדעי החברה והמדעים האנושיים, יכול למלא את המקום של העיון הפילוסופי והמטפיסי ששימש לחכמי ימי הביניים כמקום מפגש לדתות? על-פי הצעה זו, יהיה אפשר לבדוק את השפעתן של דתות על חיי המאמינים – חייהם המוסריים, הנפשיים, הפסיכולוגיים, החינוכיים ואף המיסטיים – על מנת לקבוע את אופני השפעת הדתות ופעולתן. תפקוד מקביל של הדתות בחיי המאמינים יכול בעיקרון לפתוח פתח לדיאלוג בין הדתות ולהעניק להן בסיס למפגש. בסיס זה ינטרל במידה רבה את העיסוק הספקולטיבי והמטפיסי המבחין בין הדתות וידגיש את התרומה השווה של הדתות לחיי המאמינים. לפי הצעה זו, עניינה של ההתגלות אינו באמיתות המופשטות שהיא מגלה, אלא באופן שבו היא יכולה לתרגם את עצמה לחיי מאמיניה. ריבוי התגלויות ייתפס כלגיטימי כל עוד עומדות כל הדתות במבחן חיי המאמינים. הדחפים המניעים את התהליכים הבינדתיים בימינו הם במידה רבה דחפים השייכים לתחום זה של השפעת הדת על חיי המאמינים. הבלטת ערכי שלום, מיעוט אלימות, סובלנות ועוד ערכים כגון אלה כערכי יסוד של הדתות בשיח הבינדתי יוצרת תשתית מוסרית-ערכית חדשה, הבוחנת את הדת על-פי תרומתה לחיי המאמינים. תשתית זו יכולה להתגבש בהדרגה לכלל מצע תרבותי וערכי משותף, הממלא תפקיד מקביל למצע הפילוסופי המשותף שעליו נשען מפגשן של היהדות, הנצרות והאסלאם בימי הביניים.

ג. התגלות ובריאה. כבר נגעתי בשאלת אפשרות הצגת ההתגלות במונחים של בריאה. הדגשת הבריאה, כפי שהצעתי, מאפשרת פתיחות גדולה יותר בין הבריות. הדגשת ערכה הדתי של הבריאה בכלל היא אסטרטגיה חשובה בשיח הבינדתי, ולפיכך יכולה לתפוס מקום משמעותי בתאולוגיה של דתות. הבריאה היא אחדות אחת. הבלטת הניגודים, בייחוד כפי שזו מוצאת את ביטוייה במנטליות מסוימת הנגזרת מתפיסת הייחודיות היהודית, מחייבת התעלמות מתשתית הבריאה והעדפת בסיס רעיוני אחר, כמו תפיסת הבחירה והבנה אקסקלוסיבית של ההתגלות. התשתית הרעיונית של הבריאה מאפשרת לנו פתיחות עקרונית גדולה יותר לבריות ולמסר שאנו יכולים למצוא בהקשרים דתיים אחרים. מושג צלם אלוקים עשוי להיות מרכזי בהקשר זה. אם נברא האדם בצלם אלוקים, אפשר להציע שטווח רחב של הגות אנושית, ובכללה ספקולציה דתית וגיבוש דרכים להתקרבות האדם לאל, נגזר ממעמדו המיוחד של האדם כנברא בצלם אלוקים. ההגות היהודית ככלל מיעטה להיזקק למושג צלם אלוקים,

בייחוד בהשוואה למושגים רעיוניים המבליטים פרטיקולריות. אחת הסיבות לכך היא בדיוק המתח שבין האוניברסליות הפוטנציאלית של מושג זה ובין הדגשים הלאומיים שעמדו במוקד של הרבה מן התפיסות המחשבתיות של היהדות לדורותיה. גילוי מחודש של הפוטנציאל הרעיוני של מושג צלם אלוקים בפרט ושל תפיסת הבריאה בכלל עשוי לשמש כיוון מפרה לתפיסתה של היהדות את דתות העולם. על-פי הלך מחשבה זה, אפשר לראות בדתות העולם ביטויים של הגשמת הפוטנציאל האנושי. הדגשת הפוטנציאל הטמון באדם הנברא בצלמו של האל עשויה להיות דרך להסיט את תשומת הלב מן ההתגלות ולמצוא את עקבותיה של ההווה האלוקית בתוך ההווה האנושית.

מעניין במיוחד, גם בהקשר זה וגם בהקשר הסעיף הקודם, לבחון את מעמדו של האיש הקדוש בדתות העולם. האיש הקדוש משמש מבחן וסמל לשלמותה הדתית של הדת. יכולתן של דתות להצמיח אישים קדושים, ובכללם מחוללי מופתים ואישים אשר תפילותיהם נשמעות, היא קריטריון עקרוני שצריך להשפיע על העמדה שאנו מגבשים על דתות העולם. אי-אפשר לבטל את קיומה של תופעת האיש הקדוש בדתות העולם. ההסתגרות השלילית, שאפיינה את גישתם של ציבורים רחבים כלפי דתות אחרות, מלווה בהתעלמות מן הקיים בפועל בדתות אלו. בדיקת הקריטריונים שמכוחם מוכר האיש הקדוש תחשוף קרבה רבה בין דתות העולם בצדם של הבדלים עקרוניים שיבואו לידי ביטוי אף הם. האם דת המסוגלת להצמיח מקרבה קדושים אינה זוכה מניה וביה ללגיטימיות, אף אם אין לגיטימיות זו חלה בהכרח על כלל אמונותיה? האם אין "מבחן האיש הקדוש" מבחן עקרוני המוביל לבחינת כוחן ותוקפן הרוחני של כל הדתות? עלינו לחשוב ברצינות על האתגר שמציב האיש הקדוש לתאולוגיה של השיח הבינדתי. אם האיש הקדוש הוא צינור אלטרנטיבי להתגלות ההיסטורית הקלסית, יש בעובדת קיומו כדי להעניק לגיטימיות ברמה זו או אחרת לדתות אחרות.

ד. תורה וחוכמה. אחד האופנים הקלסיים שבהם הוצדקה למידה שמחוץ לטווח ההתגלות המסורתית היתה ההבחנה שבין תורה לחוכמה, בבחינת "חוכמה בגויים – תאמין". על-פי הבחנה זו, מה שנלמד מן החוץ אינו בגדר תורה, אלא בגדר חוכמה. אמירה זו מתארת כמובן את אופן הלמידה מצדנו, ולא דווקא את טיב ההבנה העצמית של מי שלמדים הימנו. ייתכן שמה שהוא התגלות עבור אחד יכול לשמש חוכמה עבור אחר. האפשרות לפתח רמות שונות של משמעות ביחס לתכניה של דת כלשהי יכולה אם כן להגמיש את המפגש הבינדתי. אלא שפיתוח רמות שונות אלו מצריך מחשבה היות שההבחנה שבין תורה לחוכמה אינה כה חד-משמעית כפי שנדמה במחשבה ראשונה. דברי חוכמה שבכתובים הם רמה מסוימת של התגלות, אף אם העמדה הרשמית מכירה בהם כנחותים באופן כלשהו מן ההתגלות של התורה. גם דברי חכמים בתורה שבעל-פה הם סוג של חוכמה, אך בה בעת הם מוכרים כסוג מסוים של התגלות. אם אנו מוכנים להכיר ביכולתם של חכמים לחדש ולהמשיך תורה בפירושיהם ובחוכמתם, להבדיל ממסירת מסורות קדומות בשלשלת הדורות, עלינו להכיר בכך שהגבולות שבין חוכמה להתגלות מטושטשים במידה רבה. אדרבה, התקדים של חכמים המגלים בדעתם ובהכרתם את ההתגלות האלוקית יכול אפילו לשמש תקדים לגיטימיות של מסורות דתיות אחרות המגלות את האלוקות דרך גילויי החוכמה שלהן, גם ללא התגלות אלוקית מפורשת בקול שופר, בברקים וברעמים.

הבנה אפשרית אחת של "חוכמה" בהקשר זה היא חוכמה של מוסר, להבדיל מחוכמה של גילוי אלוקי. על-פי הבנה זו, אפשר להבחין בין התחום הדתי הנוגע לתיאור האלוקות וליחס עימה, ובין תחום המוסר שהוא תחום החוכמה המובהק. לפי הבנה זו, חוכמה – דהיינו מוסר – היא תחום המפגש ההולם שבין הדתות, והיא גם המעניקה לגיטימיות לדתות אחרות. בנקודה זו אנו חוזרים לרעיונות שנוסחו בסעיפים ב ו-ג לעיל. תקדים להבנה זו אפשר אולי למצוא בעמדתו של ר' מנחם המאירי. כאשר המאירי טוען שהדתות בימינו, דהיינו הנצרות והאסלאם, אינן בגדר עובדי עבודה זרה, שכן הן גדורות בדרכי הדתות, הוא מציב בסיס מוסרי להבנת פעולת הדת. המוסר הוא התשתית הדתית השווה לדתות העולם, והוא גם המבחן לגיטימיות שלהן. ברמה זו בוודאי תיתכן הפריה בין הדתות.

ה. אסטרטגיה מיוחדת במינה להתמודד עם בעיית ההתגלות בזיקתה לדתות אחרות כבר עלתה בדיונו לעיל ביחס לעמדתו של ר' אברהם בן הרמב"ם. אי-אפשר לנתק את ההכרה בהתגלות היסטורית שעם ישראל זכה לה מן ההיסטוריה המיוחדת שלו בעקבות אותה התגלות. קבלת התגלות אינה זהה לשמירת ההתגלות. קיימת האפשרות העקרונית שתכניה של ההתגלות אבדו, וכי ההתגלות נפגמה. החלל שנוצר מפגם זה יכול להתמלא על-ידי דתות אחרות. דתות אחרות היו יכולות ליכות להתגלויות עצמאיות או לינוק מן ההתגלות המקורית שלנו. כך או כך, המפגש עם דתות אחרות יכול להיזקק לדמותה של התגלות אידאלית, להבדיל מהתגלות היסטורית קונקרטיה כפי שזו באה לידי ביטוי ביהדות שלפנינו. זיקה זו מאפשרת התייחסות לאחר ההיסטורי הקונקרטי, על הצדדים החיוביים שבו, מבלי לפגוע באידאליות של תפיסת ההתגלות. הדבר המאפיין גישה זו הוא הענווה העמוקה המלווה אותה. הנכונות ללמוד מן האחר היא לא רק ביטוי לענווה העקרונית שצריכה להיות חלק מכל חיים רוחניים, אלא גם לענווה המתבקשת מכוח הנסיבות ההיסטוריות המסוימות של עם ישראל, הכוללות את חטאיו ואת תוצאותיהם.

לכל אחת מן האסטרטגיות דלעיל ישנם תקדימים היסטוריים. כולן אסטרטגיות היכולות לשמש, ולו באופן חלקי, את צרכיה של תאולוגיה יהודית של השיח הבינדתי. הצד השווה בכל האסטרטגיות המוצעות לעיל הוא הניסיון לפתח הבנה כיצד המפגש עם הזולת – ובאופן ספציפי האחר הדתי – הוא גם מפגש עם אלוקים. המפגש עם אלוקים אינו מוגבל לרגע ההתגלות ההיסטורי בלבד. אלוקים נגלה לנו בצורות עשירות ומורכבות יותר. כפי שאנו מוכנים להכיר במפגש עם האלוקי דרך המפגש עם הזולת בחיינו האישיים, כך יש לשקול את הדרכים שבאמצעותן אפשר לתאר את המפגש עם עולמו הדתי של הזולת כמפגש עם אלוקים. האסטרטגיות השונות מביאות לתפיסות שונות של מקומו של הזולת. אפשרויות א ו-ב יכולות במידת-מה להביא לרלטיביזציה של ההתגלות, ולפיה ההתגלות שהיהדות זכתה לה היא רק אחת מתוך כמה התגלויות אפשריות. אפשרויות ג ו-ד מאפשרות למידה מן הזולת, ובתוך כך הן משמרות מעמד עקרוני מיוחד להתגלות היהודית. האפשרות האחרונה עוקפת את הבעיה, מכוח הפיצול בין ההכרה העקרונית במעמדה של ההתגלות היהודית ובין המציאות ההיסטורית שבה חל פגם בתכניה של התגלות זו.

למותר לציין שבצד המחשבה על אודות הדרכים שמכוחן אפשר להצדיק למידה ופתיחות לדתות אחרות צריכה להתבצע גם מלאכה עיונית המגדירה את גבולותיה וסייגיה של פתיחות זו. אף אם לא

נתרגם את ההתגלות במונחים של אמת, מובן שלא כל עמדה דתית המצויה בדת אחרת יכולה לשמש מקור להשראה. הצורך להבחין בין תחומים שבהם השראה היא במקומה ובין תחומים הגוררים תגובה של התנגדות מחזיר אותנו לקישור ההדוק שבין היכולת לנסח עמדה תאולוגית ביחס לדתות אחרות ובין יכולתנו להגדיר את מהותנו העצמית. דומה כי בטווח הארוך, האתגר התאולוגי בן-זמננו, הנגזר מן הרמות השונות של המפגש המתקיים בין דתות העולם, יחייב הגדרה – או הגדרות מקבילות – של המהותי ביהדות, דהיינו הגדרת הדבר המחייב סגירות ואף מאבק עם דתות אחרות לעומת הדבר שיכול לשמש מקור לפתיחות, לימוד והשראה בין היהדות ובין דתות אחרות. באופן אינטואיטיבי הבחנות אלו כבר משמשות את המעורבים במפגש הבינדתי. מי שנמנעים מדו-שיח תאולוגי ומבליטים את התוכן המוסרי או את שיתוף הפעולה האנושי כנושא למפגש בין הדתות בעצם קובעים גבולות בשאלה שלפנינו. אלא שקביעת גבולות זו היא במידה רבה הסתגלות אינטואיטיבית לצרכים בני-זמננו, ולא תוצאה של עיון מסודר, הבוחן את מכלול יחסיה של היהדות עם דתות העולם. הצורך להבחין בין הקשרים שונים ובין תגובות שונות המאפיינות אותם, הוא חלק מהותי מחשיבה עתידית על מהות היהדות מחד גיסא ועל יחסיה עם דתות העולם מאידך גיסא.

### **לגיטימיות קיומן של דתות אחרות**

אולי היה מקום להציב סעיף זה בראש דיוננו, שהלוא אי-אפשר לפתח תאולוגיה של דתות אחרות אם עצם לגיטימיות קיומן של דתות אלו מוטלת בספק. הטלת ספק בזכות קיומן של דתות אחרות יכולה לנבוע משיקולים רעיוניים שונים. קודם כול יש להבחין בין הלגיטימיות של דתות הקוראות בשם אלוהים אחרים ובין דתות אחרות התופסות עצמן כקוראות בשם אותו האל שעל אודותיו מלמדת היהדות, ובראשן הנצרות והאסלאם. בדיוננו לעיל פגשנו במקורות ובאפשרויות רעיוניות שאולי מעניקים לגיטימיות גם לדתות הקוראות בשם אלוהים אחרים. שיטתו של המאירי, שהתנסחה בזיקה לנצרות הקוראת בשם אלוקי ישראל, היא בעלת פוטנציאל רב מבחינת היחס לדתות אשר אינן קוראות בשם אלוקי ישראל. שאלת הלגיטימיות של דתות שמחוץ לטווח ה"מונותאיסטי" צריכה הרבה מחשבה, בייחוד בהתחשב בהלכי מחשבה ובאינטואיציות דתיות שהתעצבו במהלך אלפי שנים. דיינו בשלב זה אם נמקד את שאלת לגיטימיות הדתות בדתות המכירות באל אחד, בורא עולם, ומציעות דרך אחרת לעבודתו.

הרצון להגן על ייחודה של היהדות כתופעה דתית ולהצדיק את תודעת המשך בחירתה הביא במרוצת הדורות להעתקת המאבק מהתנגדות לדתות הקוראות בשם אלוקים אחרים לדתות המציעות דרך אחרת לעבודת אותו האל. אף שהנטייה הבסיסית היא לשלול את תוקפן של מסורות דתיות מתחרות, יש בידינו תקדימים לראייה חיובית של דתות אלו. הן ביחס לנצרות והן ביחס לאסלאם אנו מוצאים בצד ספרות פולמוסית ענפה גם התייחסויות המכירות בלגיטימיות של דתות אלו כתופעות דתיות. לגיטימיות זו יכולה לנבוע או מכוח מושגים דתיים יהודיים – ובראשם שבע מצוות בני נח – שעל-פיהם מתפרשות דתות אלו, או מכוח שילובן של הדתות בסיפור הפרטיקולרי של עם ישראל או בתפיסה של

תוכנית אלוקית בעבור האנושות. כך, למשל, דבריו של היעב"ץ על הנצרות, כדת החותרת להפיץ את תורת שבע מצוות בני נח לאנושות, הם ניסיון להעניק לגיטימיות לנצרות כתופעה דתית המיועדת לאוכלוסייה אחרת מאשר קהל ישראל. תפיסתן של דתות אלו מכוחם של מושגים פנימיים של היהדות, כפי שאנו מוצאים בדברי היעב"ץ, מאפשרת את אימוץ הדתות האלה כהרחבה של סיפורה של היהדות. אם היהדות אינה רק שיטה פילוסופית, אלא קשורה בסיפור שהנושא העיקרי שלו הוא האומה, אחת הדרכים להתמודד עם מסורות דתיות אחרות, וממילא אחד האתגרים שבפניהם ניצבת תאולוגיה של הדתות, היא היכולת לכלכל את ההתייחסות לדתות אחרות במסגרת הסיפור היהודי הפרטיקולרי. האופן שבו ניגש היעב"ץ, וכמוהו הוגים רבים אחרים, להתמודדות עם דתות אחרות מדגים את החיוניות שבהתחשבות בהיבט הסיפורי של היהדות. הוגים ופרשנים אחרים מיישמים אופן התמודדות זה אף ביחס לדתות המזרח.

ההתמודדות עם הלגיטימיות של תופעות דתיות אלטרנטיביות קשורה קשר הדוק לשתי סוגיות רעיוניות. הראשונה היא האופן שבו נתפס חזון אחרית הימים. מה אחריתן של אומות העולם, ובכללן הדתות האחרות, בחזון אחרית הימים שלנו? האם החזון האסכטולוגי מניח הישרדות של דת אחת בלבד? על מנת לראות לגיטימיות בעצם קיומן של דתות אחרות, עלינו לקבוע למי נועדה היהדות. האם קבלת היהדות, החיים על-פי עקרונותיה ואימוץ השקפת עולמה נועדו אך ורק לבני האומה היהודית, או שמא הם חלק מחזון שכלל האנושות עתידה ליטול בו חלק? תפיסה אקסקלוסיבית של חזון אחרית הימים יכולה להיות מושפעת משני גורמים. האחד הוא המתח הלאומי שבין ישראל לאומות העולם, כפי שזה מיתרגם לתחום היחסים בין הדתות. השני הוא הבנת הדת במונחים של אמת ושקר, וממילא הכורח הפנימי בניצחונה של האמת היחידה. כפי שראינו בציטוט נבואת מיכה לעיל, החזון האסכטולוגי הוא חלק בלתי נפרד מגיבוש היחס לדתות אחרות בהווה. נבואת מיכה הציגה גישה שאינה שוללת את המשך קיומן של דתות אחרות, אף שאין הן קוראות בשם אלוקי ישראל. מבחינת התפתחותן של גישות מאוחרות יותר בתולדות ההגות היהודית, קיומה של תקווה אסכטולוגית סמויה לניצחונה של הדת האחת והיחידה ישפיע על עצם יכולתנו להעניק לגיטימיות לדתות אחרות. קשה לתת מענה חד-משמעי על שאלת תפיסת החזון האסכטולוגי היהודי, שכן אין בנמצא חזון אסכטולוגי רשמי המקובל על הכול. תמונות שונות של אחרית הימים התפתחו במהלך שנות קיומה של היהדות. תמונות אלו משקפות את מצבם הנפשי, את תנאי חייהם ואת שאיפותיהם הרוחניות של בעלי החזון. חזונות אלו סותרים זה את זה בנקודות עקרוניות, ובכללן הנקודה המועלית כאן לדיון: מעמדם של גויים בתפיסת אחרית הימים. דומה כי בירור ממצה של שאלת תפיסת הדת באחרית ימים הוא חיוני לבירור עכשווי של יחסה של היהדות לדתות העולם.

שאלה שנייה המשפיעה על יכולתנו לשקול את הלגיטימיות של דתות אחרות היא שאלת החזון שהיהדות מציעה לאומות העולם בהווה. מכוח ההיבט האתני שבהגדרת היהדות אין היהדות נתפסת כדת החותרת להפצה אקטיבית של אמונתה בקרב בני אמונות אחרות. לפיכך הדבר שהיהדות מציעה למי שאינו בן הדת-לאום היהודי הוא התגלות המכילה מספר קטן יותר של מצוות – שבע מצוות המיועדות לבני נח. הוגים רבים מציגים את הבשורה היהודית עבור אומות העולם במונחים של שבע מצוות בני נח. הטפה לקיום אוניברסלי של שבע מצוות בני נח מאפיינת הוגים ותנועות במאה העשרים,

החל מהגותו של אליהו בן אמוזג, דרך מאמציו האקטיביים של הרבי מלובביץ' בנושא, וכלה באתרי אינטרנט שונים המציעים את שבע מצוות בני נח כדרך רוחנית למי שאינם בני-ברית. אך האם שבע מצוות בני נח יכולות לבטא באופן מספיק את ה"בשורה" היהודית? האם יש בהן כדי לספק את צורכיהם הרוחניים של מי שמחפשים דרך רוחנית, על-פי הדרכה יהודית, מבלי להתגיייר ולהפוך לחלק מן האומה היהודית? שאלה זו צריכה עיון רב. ראוי לתת את הדעת בהקשר זה לזיהוי שזיהו הוגים אחדים את שבע מצוות בני נח עם מושג החוק הטבעי. זיהוי זה מצדיק את שבע המצוות ומקל על קבלתן. אך בה בעת הוא גם מצביע על קושי המלווה ניסיון להציג את שבע מצוות בני נח כדרך דתית המיועדת לאומות העולם. שבע מצוות בני נח מעניקות תשתית מוסרית בסיסית, ובכך מגשימות את אחד מתפקידיה החשובים של הדת. אך היבט עקרוני אחד של החיים הדתיים אינו בא לידי ביטוי באמצעותן – פיתוח מערכת יחסים עם ה'. כל מה שקשור בפולחן, בקשר אישי, באינטימיות רגשית, בסיפוק צרכים רגשיים ודתיים – כל אלו מצויים מעבר לטווח השפעתן של שבע מצוות בני נח. עיון משווה באופן פעולת הדתות ובצרכים השונים שהן ממלאות, ילמדנו שקשה מאוד לצמצם את טווח פעולת הדת לתחום החיים המוסריים. אם כל מה שהוא "דתי" – במובן שמעבר לחוק הטבעי – הוא בעצם מעבר לתחום ההתייחסות של שבע מצוות בני נח, האם באמת מהוות שבע מצוות בני נח חזון מספק לאומות העולם?

יש פן נוסף לניסיון להציג את שבע מצוות בני נח כתוכנית רוחנית לאומות העולם. אמירות תלמודיות שונות, שמקצתן התגבשו אולי בהשפעת הפולמוס היהודי-נוצרי, אוסרות על בני נח לקיים אספקטים מסוימים של הפולחן הדתי, ובכללם העיסוק בתורה ומנוחה בשבת. הרמב"ם מרחיב איסורים אלו לכלל איסור חידוש מצוות ופולחנות בכלל. לפי הבנה זו, הפולחן האפשרי הלגיטימי היחיד הוא הפולחן היהודי. פולחן זה ניתן למשה בהתגלות בסיני, וכנראה אקסקלוסיביות ההתגלות היא העומדת ביסוד איסור חידוש דת ופולחן. שאלת אקסקלוסיביות ההתגלות, שעליה עמדנו לעיל, מוצאת ביטוי עקרוני בשאלת עצם הלגיטימיות של קיומן של צורות דתיות אלטרנטיביות, מלבד שתי הצורות שהיהדות מכירה - ז' מצוות ותרי"ג מצוות. דברים אלו התנסחו מקצתם כתוצאה מהתמודדויות היסטוריות ספציפיות של היהדות עם הנצרות הקדומה, ומקצתם במסגרת ניסיון לעצב תמונה של אחרית ימים והשקפה פוליטית יהודית. האם ההקשר ההיסטורי ותפיסת העולם המשמשים רקע למאמר זה מאפשרים בחינה מחודשת של הנחות אלו?

שתי שאלות שכבר עלו בדיוננו לעיל מהותיות לדיון בסוגיות הקשורות לעצם הלגיטימיות של קיומן של צורות דתיות אלטרנטיביות. השאלה האחת נוגעת למתיחות העמוקה שבין צביונה של היהדות כדרך רוחנית לאומה ובין האוניברסליות של בשורתה. ככל שיודגש הפן הלאומי ביהדות, יהיה קל יותר להציג את הדתות האחרות כממלאות חלל שמלכתחילה אין היהדות אמורה למלא. הבלטת הפן הלאומי בתפיסתה העצמית של היהדות מאפשר אימוץ מבט מקיף על דתות העולם מתוך פרספקטיבה של האקונומיה האלוקית, ובתוך כך להצדיק את קיומן בצד הצדקת המשך קיומה ופעולתה של היהדות. הבלטת הפן האוניברסלי ה"אובייקטיבי" של היהדות, כפי שאנו מוצאים בדברי הרמב"ם, מכבידה על קבלתן של דתות אחרות. ליבונה של מתיחות זו הוא מהותי לבירור הסוגיה שלפנינו.



שאלה שנייה שיש לה שייכות לסוגיה היא שאלת הערכתן של דתות על-פי תפקודן ומידת יעילותן. עיון בלתי משוחד בחיי הרוח של דתות אחרות ילמדנו שיש בכוחן להצמיח בקרב מקצת מאמיניהן את אותם הפרות הרוחניים של מצוינות דתית שאליהם חותר גם החינוך לתורה ולקיום מצוותיה. הללו כוללים, בצד המוסר הבסיסי, גם את פיתוחם של חיים דתיים ורגישות דתית, את עיצובה של אישיות לאור אידאלים של קדושה, ואף את הגשמתה של התפילה כמרכיב מעצב של החיים. בהקשר זה רלוונטית במיוחד ההתמודדות עם תופעות של נסים ועם תפילות הזכות למענה, כפי שהללו באים לידי ביטוי בחיי קדושים מדתות אחרות. הפולמוס הבינדתי הקלסי רואה במה שהדת "שלי" יכולה לחולל - נס, ואילו הדת של הזולת היא בבחינת מְגִיחָה. מבט שאינו מעוצב על-פי פולמוס אפריורי עשוי לגלות מקבילות עקרוניות רבות בחייהם הדתיים של מאמינים בני דתות שונות. מה משמעות מקבילות אלו לתאולוגיה של הדתות? מקבילות אלו מסיטות את תשומת הלב מן ההיבטים התאולוגיים וממקדות אותה בתשתית פנומנולוגית שווה המתגלה בדתות השונות. ההכרה כי חיים דתיים הם הרבה יותר מאשר ניסוח מסכת השקפות ואמונות - ושמה האמונות והדעות אף משניות לעיקר החיים הדתיים - יכולה להביא אותנו להכרה כי בהקשרים מסוימים ייתכן שקיים שוויון דה פקטו בין אופן פעולתן של דתות שונות. האם לשוויון זה יש גם משמעות ערכית? שאלת משמעותה הערכית של פנומנולוגיה דתית דומה המצויה בדתות שונות, למרות הבדלי ההשקפות ביניהן, היא אחד האתגרים התאולוגיים שמחקר הדת המודרני מציב בפני התאולוגיות המסורתיות. יוצא אפוא שהאתגר שלפנינו הוא הגדרת המוקד והמהות של החיים הדתיים. תאולוגיה, מוסר, חינוך ערכי וחי נפש בנוכחות האל הם מרכיבים המצויים בכל הדתות. הסיטואציה של התחרות העדיפה הבלטת אלמנטים מסוימים של הזהות הדתית על פני אלמנטים אחרים, על מנת לחדד את ההבחנות שבין הדתות. השילוב של עיסוק מדעי לא-אידאולוגי (לפחות כך במוצהר) בדת ושל שינוי בהקשר האידאולוגי שמכוחו מתקיימים המפגשים בין הדתות השונות בכפר הגלובלי מחייב אותנו למחשבה מחודשת על השאלה היכן מצויה הליבה של החיים הדתיים. אחת ההשלכות של מחשבה מחודשת זו נוגעת לשאלת קיומן של צורות דתיות אחרות מלבד אלו הכלולות בהתגלות היהודית.

## הדיאלוג הבינדתי והאיום על זהות יהודית

להבדיל מן הסעיפים הקודמים שבהם דנו, סעיף זה אינו מציב אתגר פילוסופי או רעיוני. היחס לדתות אחרות מוגדר הן מכוח תפיסות רעיוניות והן מכוח עמדות נפשיות. החשש שהתקרבות לדתות אחרות באמצעות הדיאלוג תערער את זהותנו שלנו אינו נובע מתפיסה רעיונית מבוררת המבוססת על תקדימים ועל הסכנות הכרוכות בהם. לפנינו עמדה נפשית שהתגבשה במאות ואלפי השנים שבהן היתה היהדות בעימות ובתחרות עם דתות אחרות. הסכנה המתמדת של שחיקת הזדהות המאמינים היהודים עם אמונתם לא חלפה מן העולם. אלמנטים רבים במודרנה ובפוסט-מודרנה ממשיכים להוות איום לשמירת הרציפות של התודעה היהודית והאומה היהודית. הן העבר והן ההווה יכולים לפרנס את החרדה שממנה יכולה לנבוע חשדנות עקרונית כלפי כל מאמץ לדיאלוג. שהרי דיאלוג מבוסס על קבלה של הזולת ועל הורדת מחיצות של חשדנות וניכור ביחס אליו. ואילו מחיצות של חשדנות

משרתות את צורכי הזהות העצמית, וככל שהמחיצות גבוהות יותר כך גדלה תחושת הביטחון בזהות המוקנית באמצעותן, או לפחות כך נדמה. תחום היחסים הבינדתיים הוא זירה טבעית לגילוי החרדה והחשד הממוקמים עמוק כל כך בתודעה היהודית הקולקטיבית.

הדיאלוג הבינדתי הוא ביטוי להלך רוח גלובלי. אמנם הלך רוח זה רחב יותר מאשר התודעה היהודית הפרטיקולרית, אך הוא אינו מנוגד לה ניגוד עקרוני. מבחינת הזהות היהודית אפשר אף לטעון שהלך רוח זה יכול לתרום לגיבושה של זהות יהודית אותנטית, יותר משהוא עלול לערער אותה. טענה זו יכולה להיות מועילת מזוויות אחדות.

א. מגמת השימור, המפרנסת את החשד מפני מפגש עם כל מה שמחוץ ליהדות, מאפיינת ציבורים מסוימים, אך יש ציבורים אחרים ורחבים יותר המקיימים מפגשים עם דתות אחרות. מפגשים אלו הם מרחיקי לכת הרבה יותר מהמתבקש מן הדיאלוג הבינדתי. ציבורים המקיימים מפגשים מעין אלו מרגישים עצמם בדרך כלל מנותקים מן הממסד היהודי, מדובריו וממי שמבטאים את השקפותיו. העולם הרוחני שהם מחפשים אינו יכול להיות מוגבל בגבולות של סגירות עקרונית על מנת לשמר זהות פרטיקולרית. ברצוני לטעון כי היכולת לפתח דיאלוג משמעותי עם דתות העולם לא זו בלבד שלא יקליש את זהותנו, אלא אף יתרום לחוסנה. אותם ציבורים שמגיעים עם דתות אחרות מביאים אותם להתרחק מצורות מסוימות של היהדות מחפשים ביטויים יהודיים אותנטיים, שאינם מוגבלים על-ידי עמדות נפשיות שעימן אין הם מזדהים. פיתוח משאבים רעיוניים ותאולוגיים בנוגע לזיקת היהדות לדתות העולם יאפשר הצגת יהדות פתוחה ורפלקטיבית יותר, שאינה חרדה מפני המפגש עם מה שמחוצה לה. יהדות המוכנה לבוא בדיאלוג עם מסורות המושכות אליהן ציבורים של העם היהודי יש לה גם הכוח לשוב ולשאוב אל קרבה את אותם הציבורים.

ב. הטענה לחיזוק הזהות הדתית באמצעות הדיאלוג הבינדתי יכולה להיטען גם באופן נוסף. זהות דתית יכולה להיבנות באופן חיובי ובאופן שלילי. בניין שלילי של זהות נעשה על-ידי הנגדה לזולת. על-פי הגדרה כזו, תוגדר היהדות כמה שאינו נצרות וכמה שאינו אסלאם וכדומה. איני בטוח אם מחנכים מודעים למידה שבה הגדרה על דרך השלילה נעשתה לחלק מן השפה החינוכית שבאמצעותה מוסברת היהדות. מניסיוני, השימוש בשפה זו שכיח הרבה יותר ממה שנדמה במחשבה ראשונה. ההבדלים המוצגים בדרך כלל במסגרות חינוכיות נזקקים פעמים רבות לסטראוטיפים רדודים שלא יוכלו לעמוד במבחן הדיאלוג הבינדתי. אך מבחינה עקרונית יותר, הגדרת זהותנו על בסיס ניגוד לזהויות אחרות היא לדעתי דרך חלשה מאוד של עיצוב הזהות. היא מבטאת את הקושי שבהצעת הגדרה חיובית של זהותנו ובמיקוד המאמצים החינוכיים בפנים החיוביות של זהותנו הדתית. זהות דתית צריכה להיות בעלת אופי חיובי. הדיאלוג הבינדתי מחייב גיבושה של זהות דתית חיובית, עתים כתנאי לכניסה לדיאלוג ועתים כפרי של דיאלוג זה. במובן זה, לא זו בלבד שאין הדיאלוג הבינדתי מערער על צורכי הזהות הקולקטיבית שלנו אלא הוא אף עשוי לתרום לגיבושה של זהות דתית חיובית.

ג. ישנו פן שלישי, אולי המפתיע מכולם, לחיזוק הזהות הדתית מכוח הדיאלוג הבינדתי. על פן זה עמדתי מתוך שנים אחדות של עיסוק אינטנסיבי בדיאלוג בינדתי ומתוך מעקב אחר השפעות הדיאלוג על חיי הנפש של תלמידים בוגרים שהשתתפו בתוכניות שארגנתי. גיליתי שוב ושוב שמי שהשתתף

בדיאלוג פתוח ואותנטי עם בני דתות אחרות מצא עצמו מחוזק בזהותו הדתית בעקבות המפגש. פעם אחר פעם שמעתי תלמידים המעידים כי במקום לחוש מעורערים או מאוימים על-ידי המפגש עם השונה, הם מצאו כי מפגש זה דווקא חיזק אצלם את זהותם היהודית. החשש העמוק כאילו המפגש עם הזולת עלול לערער את זהותנו, חשש שהוא פרי מאות שנים של מפגשים כפויים עם דתות אחרות, מתבדה פעם אחר פעם במפגשים שארגנתי ושבהם השתתפתי. קביעה זו מעודדת לא רק משום שהיא מסלקת חשש סמוי, אלא גם משום שהיא מעידה על התועלת שבעיסוק הבינדתי. מה שעולה מתוך ניסיון מצטבר של עיסוק בפעילות בינדתית הוא שלא רק ברמה האינטלקטואלית רשאים אנו לחשוב על הדיאלוג הבינדתי כמקור כוח לזהותנו, אלא גם ברמה החווייתית והרגשית.

עדות חווייתית זו על חיזוק המחויבות והזהות מכוח המפגש הבינדתי מחזירה אותנו לסוגיה שבה עסקנו לעיל – הבנת הדת במונחים של אמת לעומת הבנתה כסוג של קשר. דומני כי התגובה הנפשית וההכרתית שלפיה מפגשים בינדתיים מחזקים את התודעה הדתית יכולה להעיד עד כמה שיקולים של אמת, וכמוהם מכלול הניגודים האינטלקטואליים והפילוסופיים הקשורים במושג, אינם חייבים למלא מקום מרכזי בתודעה הדתית. מי שיוצא מחוזק או מועשר מן המפגש הבינדתי אינו במצב זה משום שמבחינה תאורטית התלבנו אמונותיו והוכחה אמיתותו הייחודית. אדרבה, מהותו של המפגש הבינדתי היא שאין הוא חותר להכרעה באמיתות אמונה. מה אם כן מקור הכוח וההתחזקות הנפשית המלווים מפגשים בינדתיים? דומני כי המפגש עם מאמינים בני דת אחרת חושף בפני מאמינים בני דתנו רמות שונות של משמעות היותנו אנשים דתיים. הצורך להציג את אמונתנו ואת חיוניותה הפנימית והמפגש עם החיוניות הפנימית של מאמינים בני דת אחרת מחוללים תנועה פנימית שאינה ניתנת לכימות אינטלקטואלי ואשר אין לתרגמה במונחים של אמת ושקר. סוג מפגש מעין זה פועל ברמה אחרת – חווייתית, אינטואיטיבית. היכולת לקבל השפעה פנימית ואף לזכות להתחדשות דתית מכוח המפגש עם הזולת מעידה עד כמה החיים הדתיים אינם מתרחשים רק במישור ההכרתי המיתרגם למונחי אמת ושקר. התחדשות פנימית זו נובעת מן ההיבטים האחרים המעצבים את החיים הדתיים. היכולת לראות בהיבטים אלו מרכיבים חשובים של החיים הדתיים בכלל מסייעת להסיט את מוקד הדיאלוג הבינדתי משאלות של אמת ושקר. התהליכים הנפשיים המתחוללים במסגרת זו קרובים לתחום החווייתי והרגשי הקשור בקשירת קשרים, וממילא מסייעים להעמקתה של ההכרה הדתית, המתרגמת עצמה לחיזוק הקשר שבין המאמין לאלוקיו.

כפי שכבר ציינתי, מה שעולה לדיון בסעיף הנוכחי של דיוננו אינו עמדה רעיונית אלא עמדה רגשית. ההתמודדות עם העמדה הרגשית החשדנית והמסוגרת אינו יכול להתבצע רק באמצעות טיעונים או מכוח העדות על תגובות רגשיות הפוכות מן המצופה, שביכולתן להרגיע את החשדנים החרדים לשלום דתם. דומה כי על מנת לטפל בעמדה רגשית זו יש לטפל גם בשורשיה. שורשיה של החשדנות מפני מפגש נעוצים ביחסים ההיסטוריים השליליים שבין היהדות לשכנותיה, ובעיקר הנצרות. דומה כי נוסף על העבודה העיונית הצריכה להתבצע במסגרת תאולוגיה של השיח הבינדתי, צריכה להתבצע גם עבודה רגשית. המפגש הבינדתי אינו רק מפגש בין מערכות אמונה. הוא גם מפגש בין קהילות דתיות וההיסטוריה הכאובה שלהן. היסטוריה זו צריכה לרפואה; הזיכרון ההיסטורי צריך להירפא. בצד העיון התאורטי המחודש ביחסה של היהדות לדתות העולם, יש להקדיש תשומת לב גם לעמדות

הרגשיות ולרפואת הפצעים ההיסטוריים המעצבים אותן. בצד העיון המקיף בשאלת יחסה של היהדות לכלל הדתות יש צורך לתת את הדעת גם למערכות יחסים אינדיבידואליות ולהיסטוריה הכאובה שלהן. אחת ממטרות הדיאלוג היא ריפוי, ודיאלוגים ספציפיים בין מסורות דתיות, ובעיקר בין היהדות לנצרות, מקדמים בהדרגה תהליך זה של ריפוי הזיכרון. רפואת הזיכרון היא תנאי ליכולת לאמץ עמדות נפשיות אחרות ביחס לזולת. בחיים הדתיים עמדה נפשית-רגשית ועמדה הכרתית שלובים יחד. הוא הדין בחיים הבינדתיים. יכולתנו להתמודד עם זהותנו שלנו מול זהות האחר מותנית בריפוי זיכרון העבר וביכולת לגשת לדיאלוג ללא המסווה של קורות העבר, מתוך פתיחות לגילוי ההדדי שאליו קורא הדיאלוג האמיתי.

## חתימה

המאמר הזה ניסה להתוות כיוונים, בלי להתוות פתרונות. בהיותו ניסיון למיפוי ראשוני ניסה המאמר להציע את קווי המתאר, את האופן שבו אפשר להעמיד את התחום, וכיוון כללי שאליו אפשר ללכת. אך כל מה שנאמר כאן הוא רק בבחינת ראשי פרקים לעבודה עתידית. הצעות שונות שהועלו כאן תוכלנה לעמוד, או שתופרכנה, רק באמצעות עיון מעמיק יותר בפרטיהן. כל הרעיונות שהועלו לעיל עדיין צריכים ליבון ומחשבה. יש מהם שאולי יתקבלו בעין יפה; אחרים אולי יידחו על הסף. כוונתי במאמר זה לא היתה להציג עמדות חתוכות, אלא להציע פרמטרים למחשבה עתידית. יותר משביקשתי לטעון טיעון ספציפי, ניסיתי להציג במאמר זה את המורכבות ואת עושר הבעיה שלפנינו, בעיה שיש לתת עליה את הדעת בצורה מסודרת. רק טיפול שיטתי וממצה במכלול רחב של שאלות היסטוריות ועיוניות יאפשר לנו להתקדם ברצינות בדיאלוג עם דתות העולם ובגיבוש מעודכן של יחסינו אליהן. בוודאי תתגבשנה דעות שונות במסגרת הטווח הרעיוני שניסיתי לשרטט. אך אני תקווה כי נקודה אחת תאחד את כל מי שיבוא להתנסח בסוגיה ממכלול הסוגיות שנדונו במאמר: ההכרה בחשיבותה ובמורכבותה של תאולוגיה יהודית של השיח הבינדתי. אם הצלחתי להרשים את הקורא בחשיבותו ובמורכבותו של הנושא, ומתוך כך גיריתי אותו להמשיך ולהעמיק בסוגיה עיונית זו – דיי.