

ע[ו]ל הסובלנות

מסורות דתיות ואתגר הפלורליזם

עורכים
שלמה פישר אדם ב' סליגמן



מכון ון ליר בירושלים / הוצאת הקיבוץ המאוחד

פלורליזם בין־דתי: אתגרים ופרמטרים לקראת גיבוש תאולוגיה יהודית של דתות העולם

אלון גושן־גוטשטיין

מבוא

מאמר זה יסודו בעבודת מיפוי של טווח שאלות ואפשרויות רעיוניות הנוגעות למלאכת פיתוחה של תאולוגיה יהודית של דתות העולם. תאולוגיה של דתות העולם היא תת־מקצוע בתחום התאולוגיה, שעניינו היחס לדתות העולם, הדיון במשמעותן, מקומן והלגיטימיות שלהן מזווית הראייה של הדת שבהקשרה נערך הבירור. תחום העיון ידוע כ־theology of religions. מאמר זה הוא, לפי מיטב ידיעתי, הראשון הנזקק לנושא זה בשפה העברית, ולפיכך הראשון המתרגם מונח השגור באנגלית תוך כדי התאמתו להקשר התאולוגיה היהודית, שלאורה נערך הבירור. במאמר אחר הצגתי תוכנית פרוגרמטית לפיתוחה של תאולוגיה יהודית מעין זו.¹ כאן ברצוני להתמקד בשאלה אחת מרכזית שעלתה במיפוי זה, והיא הפלורליזם, בהקשר של יחס היהדות לדתות העולם.²

דיון בפלורליזם מחייב לכאורה, כשלב ראשון, הגדרה של אופן השימוש במונח ושל ההנחות הפילוסופיות שהשימוש בו נזקק להן. לא זו הדרך שבכוונתי לנקוט כאן. כאמור, נקודת המוצא למאמר זה היא עבודת מיפוי פרוגרמטית לקראת גיבושה של תאולוגיה יהודית של דתות העולם. מיפוי זה מעלה כמה סוגיות יסוד שהטיפול בהן הוא מהותי לפרויקט הגותי זה. אני מעדיף לשוב ולבחון את הסוגיות הללו ואת מכלול האסטרטגיות שהוצבו מכבר בראי העניין הפלורליסטי. בראי זה יעלו הבנות שונות של טיפוסים פלורליזם

1. אלון גושן־גוטשטיין, "תיאולוגיה של השיח הבינדתי: מיפוי ראשוני, אקדמות יח (תשס"ז), עמ' 9-40. למרות החפיפה הרבה בין המאמרים, הניסוח של כותרת מאמרי הנוכחי מלמד שאני מבקש להתמודד בו עם הפן הפילוסופי והתאולוגי של הצדקת דתות אחרות. הוא נזקק לשאלה הפילוסופית של הפלורליזם ולפיכך שייך לתחום העיון של התאולוגיה של דתות. הדיון המקביל במאמרי באקדמות מאגף נושאים אלה ומציג אותם מזווית הראייה של הדיון העקרוני במשמעות הדתית האפשרית של העיסוק בשיח הבין־דתי. מאמר זה גם מפורט יותר מבחינת מראי המקום וחומר הרקע.

2. שאלה זו נדונה בהרחבה בכינוס שארגנתי בנושא מיפוי הנושאים העולים בניסיון לפתח תאולוגיה של דתות העולם. הכינוס נערך באוניברסיטת סקרנטון, פנסילבניה, בקיץ תשס"ה.

שונים, של גבולותיו ושל הפרמטרים האפשריים שהוא יכול לקבל במסגרת הגות יהודית. דומה כי בחינת הפלורליזם הבינדי, כפי שזו עולה מתוך המקורות, תחשוף לפנינו עושר גדול יותר מאשר הפעלתן של הגדרות הקבועות מראש, וחיפושן במקורות.

היהדות ודתות העולם: אתגר הפרטיקולריות

ניסיונה של כל דת לפתח תאולוגיה של דתות אחרות נגזר ממושגיה הרעיוניים הפנימיים של אותה דת. מטבע הדברים, אופן ההתמודדות עם אותה מערכת שאלות יהיה שונה בכל דת. במקרה של היהדות, דומה כי שתי שאלות-על, הקשורות זו בזו, עומדות ביסוד יחסה לדתות העולם: האמונה בהתגלות והאמונה בבחירה. הטיפול בשאלות אלה הוא לפיכך מפתח לכל תאולוגיה של דתות אחרות. שתי השאלות נוגעות בשאלות הפרטיקולריות והייחודיות הדתית, ושילובן הוא המעניק ליהדות את אופייה המיוחד, וממילא מגדיר את האתגרים הרעיוניים שמתוכם יש לפתח תאולוגיה של דתות אחרות. לא האמונה באל האחד היא המבחינה בין היהדות לבין דתות העולם. ההבדלים ביניהן מתעוררים בנוגע לאופן התגלותו של האל והקהילה שהוא מתגלה אליה ואשר באמצעותה מתחולל תהליך תיקון ההיסטוריה עד להגשמתה המשיחית. דיוקנה הרוחני המיוחד של היהדות נגזר מן האמונה שהתגלות מיוחדת, שמקורה בהר סיני, נמסרה לאומה נבחרת, וזו עושה את דרכה בהיסטוריה, תוך כדי מתן עדות על האל שבחר באומתו ונתן לה את תורתו.

האתגר התאולוגי שכל תאולוגיה יהודית של דתות העולם חייבת להתמודד עמו הוא כיצד לקיים בו זמנית את האמונה בייחודיותה של היהדות, כפי שזו עולה משתי אמונות היסוד האלה, ואת הפתיחות המשאירה מקום לקיומו הרוחני של הזולת, של האחר הדתי. אין זה רק אתגר רעיוני אלא גם אתגר הכרתי-פסיכולוגי. שתי הדוקטרינות האלה מעצבות לא רק את האמונה היהודית אלא גם את המנטליות היהודית, המאופיינת במידה רבה על ידי הסתגרות והתבדלות. סממניה 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 חוגים רחבים בקהל המאמינים. אין זו רק סגירות חברתית, אלא במידה רבה גם סגירות הכרתית. מכוחה נוצרת העמדה הנפשית אשר לפיה אין מה לקבל או ללמוד מאחרים. הקהילה הנבחרת, נושאת התורה הנבחרת, יכולה ללמוד מאחרים, 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 ביסודו של דיאלוג אמתי. דיאלוג מניח נכונות לשמוע ואף ללמוד מבן השיח. כאשר הדיאלוג הבינדי הוא תופעה תרבותית

בעלת ערך אינטלקטואלי ודתי של ממש, היא חייבת להשפיע גם על המנטליות הדתית וגם על ההגות הדתית. מעבר לאתגר הנפשי של פריצת הסגירות, הדיאלוג מציב אתגר תאולוגי של ניסוח והבנה ראויים של בסיסי האמונה היהודית באופן שהללו יאפשרו אינטגרציה של המיטב שהדיאלוג הביך-דתי יכול להביא לחיים הדתיים של כל דת. בניסוח זה כבר טמונה משמעות אחת של פלורליזם – הכרה עקרונית באפשרות הלימוד מן הזולת המהווה אופן של הענקת לגיטימיות לזולת, מבלי שיש בה משום הענקת הסכמה גורפת למכלול אמונותיו. פתיחות וקבלה עקרוניות הנחוצות לשם לימוד מן הזולת מציגות לפנינו פן אחד של פלורליזם.

מבחינה רעיונית יש תקדימים המאפשרים להציג את רעיון הבחירה באופן שאינו מונע את היכולת ללמוד מאחרים אלא מאפשר להיות פתוח להם במסגרת דו-שיח כן. ההבנה שהבחירה בעם ישראל אין משמעותה שהוא טוב מאחרים, אלא שהוא נבחר לשליחות ולתפקיד מסוים, היא הבנה לגיטימית ומוכרת של הרעיון. אם נאמץ עמדה זו, להבדיל מעמדה חזקה יותר של תפיסת הבחירה, אין הכרח שהשליחות והייעוד שעם ישראל נבחר להם ישללו את הלגיטימיות שבמסורות אחרות. הבנת השליחות יכולה להגביל את תוקפה של הבחירה ולהגדירה באופן המשאיר מקום משמעותי לדו-שיח משמעותי. אפילו הבנה שהבחירה מעידה על איכות מהותית של עם ישראל אינה חייבת לשלול באופן עקרוני את פרות הדיאלוג, אם כי הנטייה הנפשית המעוצבת מכוחה של הבנה מעין זו היא להתרחק מן העניין במפגש אותנטי עם הזולת.

העובדה שהיהדות היא לא רק מסכת אמונות ומעשים, אלא היא 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 לבין היותה דרך חיים המיועדת לאומה מסוימת. העובדה שהיהדות היא אומה ולא רק דת היא שאפשרה ליהדות לאמץ עמדה השוללת מיסיון אקטיבי החותר להפיץ את תורתה ברבים. איזון זה שבין הממד הלאומי לממד הדתי בהגדרת היהדות יכול להיות רב ערך בגיבוש תאולוגיה של דתות העולם. כאן לפנינו מוקד מרכזי בגיבוש הבנה פלורליסטית של דתות העולם. זיהוי הרכיב הנרטיבי בדת, להבדיל מן הממד הרעיוני שלה, מאפשר התמקדות בפרטיקולריות של נרטיב נתון, מבלי שזו מחייבת שלילת נרטיבים אחרים. סיפור כריתת הברית שבין אלוקים לעמו הוא סיפורה של אומה מיוחדת. אין הוא חייב למנוע קיומם של סיפורים אחרים. הווה אומר: דווקא העובדה שהיהדות היא דת ואומה כאחד היא בעלת פוטנציאל חשוב מאוד לדיאלוג הביך-דתי. אם דתות אחרות, דוגמת הנצרות והאסלאם, נדרשות להתמודד עם תפיסתן את הדתות האחרות מתוך היסטוריה של תחרות אקטיבית על נפש אוכלוסיית המאמינים העולמית, היהדות נדרשת לאתגר זה מתוך עמדה צנועה יותר בכל הנוגע לשאיפותיה ליישום אקטיבי של אמונותיה בעולם.

הפרספקטיבה הנרטיבית פותחת לפנינו אפיק נוסף אשר לו השלכות על יכולת ההקשבה לזולת ועל הלמידה ממנו, וממילא על המשמעות האפשרית של פלורליזם בזיקת היהדות לדתות אחרות. המנטליות המסתגרת, המתרגמת את אמונת הבחירה לעמדה נפשית, אשר לפיה היהדות והיהודים טובים מאחרים, נזקקת לעקרון הבחירה מבלי לתת את הדין על סיפורה של האומה הנבחרת. למעשה, סיפורו של עם ישראל אינו סיפור של הצלחה אלא סיפור של כישלון. הליכתו בגלות, גלות השכינה, חורבן הבית ואובדן הנבואה – כולם פרי חטא וכישלון הם. הערכה רוחנית של היהדות מונחת בבסיס כל הגות העוסקת בקשריה עם דתות העולם. הערכה זו אינה יכולה להתעלם מן הפער שבין היהדות האידאולית, יש שיאמרו יהדות העבר, לבין 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 בדל"ת אמות של שלמות מדומה, אשר אינה זקוקה לאיש, כאשר הכרתנו הדתית העמוקה מודעת לפגמים שאחזו בדתנו? יטען הטוען, היא הנותנת – מחמת חוליו אין החולה יכול לבוא במשא ומתן עם הזולת. אולי. אך יש לתת את דעתנו לכך שתפיסת המחלה הרוחנית שפשתה בעם ישראל יכולה לשמש לא רק בסיס להסתגרות, אלא דווקא בסיס לפתיחות ולדיאלוג רוחני עמוק יותר. תקדים לכך אנו מוצאים בדמותו של ר' אברהם בן הרמב"ם, שהיה נכון לספוג אל תוך יהדותו השפעות עמוקות של המיסטיקה המוסלמית. לדבריו, בידי הצופים, שרבים ממנהגיהם חדרו לסדרי התפילה שלו, מצויה תורה השייכת אליבא דאמת לעם ישראל, אשר רק בעטיו של החורבן אבדה ממנו.³ מידת האמת ההיסטורית שמאחורי שחזור זה אינה מענייני כאן. ההפניה לר' אברהם נועדה רק להצביע על מודעות למחלות הרוחניות של עם ישראל כרכיב אפשרי, ולטעמי רכיב חשוב, באופן שהיהדות תופסת את עצמה בזיקה לדתות העולם ולפוטנציאל הפלורליסטי של תפיסה זו.

שאלת הפרטיקולריות הדתית היא שאלת-העל המלווה את ההתמודדות היהודית עם מקומן של דתות העולם. בהקשר של התמודדות זו עולות שאלות יסוד אחרות, הנגזרות משאלת-על זו ומושפעות ממנה. ברצוני למנות ארבע שאלות כאלה, אשר בהן ממוקדת לדעתי עיקר הבעייתיות בתפיסת הדתות האחרות, ולכולן השלכות על שאלות הפלורליזם מזה ועל שאלות הנוגעות

3. ראו דב מימון, "גבולות המפגש בין יהדות רבנית ומיסטיקה מוסלמית. חלק א: חוג חסידי מצרים והצופיות – רקע היסטורי ורעיוני", *אקדמות ז' (תשנ"ט)*, עמ' 9-29; "גבולות המפגש בין יהדות רבנית ומיסטיקה מוסלמית. חלק ב: רבי אברהם בן הרמב"ם וחוג חסידי מצרים", *אקדמות ח' (תש"ס)*, עמ' 43-72. ראו גם מאמרו בקובץ זה. נפתלי וידר, *התגבשות נוסח התפילה במזרח ובמערב: קובץ מאמרים, ירושלים: מכון בן צבי לחקר קהילות ישראל במזרח, תשנ"ח*.

למשמעות הפרטיקולריות מזה. במאמרי שהוזכר במבוא הצבתי ארבע שאלות יסוד שעל תאולוגיה יהודית של דתות העולם להתמודד עמן. בהקשר של הדיון הנוכחי, הבוחן את ההשתמעויות הפלורליסטיות של שאלות יסוד אלה, ברצוני להתמקד בשלוש מארבע הסוגיות האלה.

א. האם דרך רוחנית ודתית שמחוץ ליהדות היא לגיטימית כלל ועיקר? ככל ששאלה זו נראית תמוהה בהקשרו של השיח הבינ-דתי, שנקודת מוצא שלו מניחה את קיומן של דתות אחרות ואת הצורך להידבר עמן. בהקשר של מחשבה פלורליסטית, הפתוחה לקבלה של הזולת אפרירי, שאלה זו עומדת על סדר יומנו. מבחינת מקורות היהדות, דומה כי סוגיית הלגיטימיות העקרונית של קיומן של צורות דתיות חלופיות רחוקה מלהיות מובנת מאליה. שאלה זו נוגעת בהכרח בשאלת החזון הרוחני שהיהדות מציעה למי שאינו יהודי, ונגזרות ממנה שאלות הנוגעות להערכת מקומה של היהדות במצבה ההיסטורי העכשווי, ביחס לדתות אחרות ולהתפתחות ההיסטוריה. שאלה זו נוגעת למעשה בלב לבנה של שאלת הפלורליזם הבינ-דתי.

ב. הגדרת המושג עבודה זרה. מושג זה מדריך חלק גדול מיחסה של היהדות לדתות העולם. למרות מרכזיותו של הנושא, רחוקה הדרך ממיצוי הרעיוני של המושג. עמדות סותרות מנוסחות במקורות בנוגע לשאלות עקרוניות הנוגעות לנושא עבודה זרה. אף זו, רחוקים אנו מקיום דיון מסודר בנושא העקרוני: מהי בעצם עבודה זרה. ככל שהשאלה נראית טריוויאלית במחשבה ראשונה, לאמתו של דבר מחשבה מעמיקה תגלה כי אין בידנו הגדרה מספקת למשמעותו הרעיונית של מושג כה מרכזי. שאלה זו חשובה לא רק להגדרת הדתות האחרות, אלא היא רלבנטית גם לתפיסתו העצמית של עם ישראל. אם המלחמה בעבודה זרה היא אכן רכיב מרכזי בשליחותו הרוחנית של עם ישראל, כפי שאנו שומעים 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 לשאלת משמעותה המתמשכת של היהדות, כאשר זו נבחנת בפרספקטיבה שהיא רחבה מסיפורו הלאומי של עם ישראל.

ג. מושג האמת. היחס בין הדתות נתפס לעתים מזומנות כתחרות בין אמיתות סותרות או בין קונספציות שונות של האמת. מושג האמת מזיק אותנו למושג פילוסופי, או למצער למושג רעיוני, אשר באמצעותו מוגדרת הדת. אלא שהאמת הדתית אינה תופסת 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. העיסוק במושג אמת זוקק אותנו גם לשאלה כיצד ניתן לשמר את משמעות ההתגלות ובה בשעה לנטרל את אלמנט האמת בתפיסת ההתגלות, או לחלופין: כיצד ניתן לקיים תפיסת אמת דתית הפתוחה באופנים שונים להבנה

פלורליסטית של דתות אחרות. השאלה הרביעית שהצבתי במאמרי הקודם נגעה בשאלת איומן של דתות אחרות והדיאלוג עממן על הזהות היהודית. אף על פי ששיקולים של קביעת זהות רלבנטיים לדיון בפלורליזם ואף מכתבים עמדות הנקטות ביחס לפלורליזם, לא אעסוק כאן בשאלה זו; ההתמודדות עם שאלה זו היא בעיקר חינוכית, פסיכולוגית ופילוסופית. מכל מקום, אין היא נזקקת במישרין למורשת הרעיונית היהודית ולפרמטרים ולאופנים של פלורליזם העולים ממנה, שהם עיקר ענייננו במאמר זה.

הלגיטימיות של דתות אחרות

הטלת ספק בזכות קיומן של דתות אחרות יכולה לנבוע משיקולים רעיוניים שונים. קודם כול יש להבחין בין הלגיטימיות של דתות הקוראות בשם אלוהים אחרים לדתות התופסות עצמן כקוראות בשם אותו האל שעל אודותיו היהדות מלמדת, ובראשן הנצרות והאסלאם. הבחנה זו מזקיקה אותנו למורשת המקראית ולמאבקה באלילות. לכאורה, קשה ליישב בין גישה זו לדתות אחרות לבין העניין הרעיוני בפלורליזם ביהדות. במידה שהמורשת המקראית ממשיכה לעצב את הגישה היהודית לדורותיה, הרי שמגמה אנטי-פלורליסטית עוברת כחוט השני בהגות היהודית המתייחסת לאומות העולם לדורותיה.

אף על פי שלכאורה אין כל מקום לפתח עמדה פלורליסטית ביחס לדתות הקוראות בשם אלוהים אחרים – כך סבורים רבים משלומי אמוני ישראל – ממילא אין כל מקום להכיר בהן ולהעניק להן לגיטימיות. למעשה, דומה כי אין הדברים בהכרח חד-משמעיים כל כך. אחת העמדות שהתנסחו בימי הביניים בהקשר של ההתמודדות היהודית עם הנצרות היא עמדתו של ר' מנחם המאירי.⁴ לדעתו, הנצרות, כמו האסלאם, אינה בגדר עבודה זרה כפי שסברו רבים מחכמי ימי הביניים. הסיבה לכך היא שדתות אלה גדורות בדרכי הדתות, לאמור, הן נוהגות בחוק וסדר חברתי. המאירי הציב אפוא קריטריון מוסרי, שמכוחו הוא העריך את הדתות האחרות. קריטריון זה כוחו יפה לדתות המזרח ולדתות אחרות אשר אינן קוראות בשם אלוהי ישראל. שיטתו של המאירי מעניקה לנו בסיס פלורליסטי המסיט את הדגש משאלות תאולוגיות לשאלות מוסריות וקיומיות. לאמור, קיים בסיס עקרוני לפלורליזם המעוגן בשלמות אנושית, כפי שזו מעוגנת בסדר המוסרי-החברתי. הפלורליזם המתאפשר על פי

4. Jacob Katz, *Exclusiveness and Tolerance*, New York: Schocken Books, ראו 1961; משה הלברטל, "ר' מנחם המאירי: בין תורה לחוכמה", *תרביץ* (סג) (תשנ"ד), עמ' 63-118.

חשיבה זו מוגבל: אין הוא חל על התחום הרעיוני וההכרתי, ואין בו כדי להעניק בסיס לפלורליזם רעיוני, אך יש בו כדי לספק בסיס רעיוני לסובלנות ברמה הקיומית, לקבלה הדדית על בסיס מעשי וליחס של כבוד הדדי ושוויוני בין בני דתות שונות החולקים בסיס מוסרי שווה.

הרצון להגן על ייחודה של היהדות כתופעה דתית ולהצדיק את תודעת המשך בחירתה הביא במרוצת הדורות להעתקת המאבק מהתנגדות לדתות הקוראות בשם אלוהים אחרים לדתות המציעות דרך אחרת לעבודת אותו האל. המתיחות העמוקה שבין צביונה של היהדות כדרך רוחנית לאומה לבין האוניברסליות של בשורתה תגזור את מידת עוצמתה של ההתנגדות לדתות אחרות הקוראות בשם אותו האל. ככל שיודגש הפן הלאומי ביהדות, כן יקל על הצגת הדתות האחרות כממלאות חלל שמלכתחילה אין היהדות אמורה למלא. הבלטת הפן הלאומי בתפיסתה העצמית של היהדות תאפשר בעיקרון אימוץ מבט מקיף על דתות העולם מפרספקטיבה של האקונומיה האלוקית, דהיינו הסתכלות על המערכת כולה ועל המקום של כל אחד מרכיביה בתוכה, והצדקת קיומן בצד הצדקת המשך קיומה ופעולתה של היהדות. מנגד, הבלטת הפן האוניברסלי ה"אובייקטיבי" של היהדות מכבידה על הכרה בלגיטימיות של דתות אחרות. נמצינו אומרים שהדגשת הקוטב הלאומי בציר הזהות הדתית מגבירה את הפוטנציאל לקבלת האחר הדתי. הזיקה לקוטב הלאומי אינה גוזרת רק עמדה פלורליסטית, אלא גם עמדה המכילה ומפרנסת דתות אחרות מפרספקטיבה של הסיפור הפרטיקולרי. הן ביחס לנצרות הן ביחס לאסלאם מוצאים אנו בצד ספרות פולמוסית ענפה גם התייחסויות המכירות בלגיטימיות של דתות אלה כתופעות דתיות. לגיטימיות זו יכולה לנבוע ממושגים דתיים יהודיים – ובראשם שבע מצוות בני נח⁵ – שלאורם מתפרשות דתות אלה, או משילובן של הדתות בסיפור הפרטיקולרי של עם ישראל, או בתפיסה של תוכנית אלוקית בעבור האנושות. כך, למשל, דבריו של ר' יעקב עמדין על הנצרות, כדת החותרת להפיץ את תורת שבע מצוות בני נח לאנושות, הם ניסיון להעניק לגיטימיות לנצרות כתופעה דתית המיועדת לאוכלוסייה אחרת מקהל ישראל.⁶ תפיסתן של דתות אלה על פי מושגים פנימיים של היהדות, כפי שמוצאים אנו בדברי ר' יעקב עמדין, מאפשרת את אימוץ הדתות האלה כהרחבה של סיפור היהדות. במידה שהיהדות אינה רק שיטה פילוסופית אלא קשורה בסיפור, שהנושא

5. David Novak, *The Image of the Non-Jew in Judaism: An Historical and Constructive Study of the Noahide Laws*, New York: E. Mellen Press, 1983.

וראו מאמרה של סוזן לאסט-סטון בספר זה.

6. Harvey Falk, "Rabbi Jacob Emden's Views on Christianity", *Journal of Ecumenical Studies* 19 (1982), pp. 105-111; Blu Greenberg, "Rabbi Jacob Emden: The Views of an Enlightened Traditionalist on Christianity", *Judaism* 27 (1978), pp. 351-368.

העיקרי שלו הוא האומה, אחת הדרכים להתמודד עם מסורות דתיות אחרות, וממילא אחד האתגרים שלפניהם ניצבת תאולוגיה של הדתות, היא היכולת לכלכל את ההתייחסות לדתות אחרות במסגרת הסיפור היהודי הפרטיקולרי. האופן שניגש ר' יעקב עמדין, כמו גם הוגים רבים אחרים, להתמודדות עם דתות אחרות מדגים את החינויות שבהתחשבות בממד הסיפורי של היהדות. העמדה הפלורליסטית העולה מפרשנות ומהגות מעין זו אינה פלורליסטית במובן מלא, עקרוני ואפריורי. קבלת הזולת והענקת לגיטימיות נעשות באופן מוגבל, על פי קריטריונים יהודיים פנימיים. עמדה זו מכונה עמדה אינקלוסיביסטית. לאמור, האחר מוכל בתמונת העולם של מי שעורך את הבחינה הרעיונית, ומידת הפלורליזם העקרוני המופגן כלפי הזולת היא כמידת היכולת לפרשו ולהכילו בתמונת העולם היהודית על פי מושגיה היא.

ההתמודדות עם הלגיטימיות של תופעות דתיות אלטרנטיביות קשורה קשר הדוק לשתי סוגיות רעיוניות. הראשונה היא אופן תפיסתו של חזון אחרית הימים. מה אחריתן של אומות העולם, ובכללן הדתות האחרות, בחזון אחרית הימים שלנו? האם החזון האסכטולוגי מניח הישרדות של דת אחת בלבד? כדי לקבל כלגיטימי את עצם 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 שהאנושות כולה עתידה ליטול בו חלק? ככל שהעמיד האוניברסלי נתפס ככבואה של ההווה היהודי, כן יקשה לפתח תפיסה פלורליסטית ביחס לדתות אחרות.

תפיסה אקסקלוסיביסטית של חזון אחרית הימים יכולה להיות מושפעת משני גורמים. האחד הוא המתח הלאומי שבין ישראל לאומות העולם, כפי שהוא מיתרגם לתחום היחסים בין הדתות. השני הוא הבנת הדת במונחים של אמת ושקר, וממילא הכורח הפנימי בניצחונה של האמת היחידה. החזון האסכטולוגי הוא חלק בלתי נפרד מגיבוש היחס לדתות אחרות בהווה. קשה לתת מענה חד־משמעי לשאלת תפיסת החזון האסכטולוגי היהודי, שכן אין בנמצא חזון אסכטולוגי רשמי המקובל על הכול. תמונות שונות של אחרית הימים התפתחו בשנות קיומה של היהדות. תמונות אלה משקפות את מצבם הנפשי של בעלי החזון, את תנאי חייהם ואת שאיפותיהם הרוחניות. חזונות אלה סותרים זה את זה בנקודות עקרוניות, ובכללן הנקודה העולה כאן לדיון: מעמדם של גויים בתפיסת אחרית הימים. דומה כי בירור ממצה של שאלת תפיסת הדת באחרית הימים הוא חינוי לבירור עכשווי של יחסה של היהדות לדתות העולם.

שאלה שנייה, הנוגעת ליכולתנו לחשוב על הלגיטימיות של דתות אחרות, היא שאלת החזון שהיהדות מציעה לאומות העולם בהווה. כאן שבים אנו לשאלת מורכבותה של הזהות היהודית כאומה וכדת. מכוח הממד האתני שבהגדרתה, היהדות אינה נתפסת כדת החותרת להפצה אקטיבית של אמונתה בקרב בני אמונות אחרות. ממילא, מה שהיהדות מציעה למי שאינו בן הדת

הלאום היהודי הוא התגלות המכילה מספר קטן יותר של מצוות: שבע מצוות המיועדות לבני נח לעומת תרי"ג מצוות המיועדות לבני ישראל. הצעת תוכנית רוחנית מקפת, הכוללת את הזולת, היא פועל יוצא של תמונת עולם מקפת המתייחסת גם לזולת. להבדיל מן הגישה האינקלוסיביסטית, זוהי עמדה המכונה אקסקלוסיביסטית. בנדון דידן, היהדות קובעת את גבולות ההתנהגות הראויה והבלתי ראויה של האנושות כולה. הבנה אקסקלוסיביסטית מתקשרת מיניה וביה בעשיית מקום בעבור הזולת. קביעתו של הרמב"ם: "אין מניחין אותן לחדש דת, ולעשות מצוות לעצמן מדעתן, אלא או יהיה גר צדק ויקבל כל המצוות, או יעמוד בתורתו ולא יוסיף ולא יגרע" (הלכות מלכים י, יב) – נגזרת מן הטוטליות והאקסקלוסיביות של תמונת העולם המגדירה גם את הזולת. האיסור מובא בהקשר שמובאת בו גם חובת הפצת שבע מצוות לבני נח. לאמור, קיומה של תוכנית בעבור האנושות עושה מיניה וביה לבלתי לגיטימית את דתו של האחר.

הבנות אחרות של שבע מצוות בני נח מקהות במשהו את ההבנה האקסקלוסיבית. הוגים אחדים זיהו מצוות אלה עם מושג החוק הטבעי. זיהוי זה מצדיק את שבע המצוות ומקל לקבל אותן. על פי הבנה זו, הן נתפסות כחלק מחוק טבע אוניברסלי, המעניק פרספקטיבה אינקלוסיביסטית המכילה את המצוות עצמן. ראיית שבע המצוות כמונחים של בריאה, ולא רק של התגלות, מנטרלת את האקסקלוסיביות שבפרספקטיבה ההתגלותית, תוך כדי הבלטת הפן המוסרי, וממילא האוניברסלי והשוויוני יותר שלהן. אך דווקא הבנה זו מחדדת את הקושי המלווה את הניסיון להציג את שבע מצוות בני נח כדרך דתית המיועדת לאומות העולם. מצוות אלה מעניקות תשתית מוסרית בסיסית, ובכך מגשימות את אחד מתפקידיה החשובים של הדת. אך ממד עקרוני של החיים הדתיים אינו בא לידי ביטוי באמצעותן – פיתוח מערכת יחסים עם ה'. מה שקשור בפולחן, בקשר אישי, באינטימיות רגשית, בסיפוק צרכים רגשיים ודתיים – כל אלה הם מעבר לטווח השפעתן של שבע מצוות בני נח. עיון משווה באופן פעולתן של הדתות ובצרכים השונים שהן ממלאות ילמדנו שקשה מאוד לצמצם את טווח פעולתה של 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 הן מהוות חזון מספק לאומות העולם?

דיון עקרוני בלגיטימיות של דתות אחרות חייב לבחון לא רק את הבסיסים הספרותיים וההיסטוריים המסורתיים, שעל גביהם התגבשו ההערכות הקדומות של הדתות, אלא גם את הבסיס העובדתי בפועל – הממד הפנומנולוגי – של הדתות שאנו באים להעריך. עיון בלתי משוחד בחיי הרוח של דתות אחרות ילמדנו שיש בכוחן להצמיח בקרב חלק ממאמיניהן את הפרות הרוחניים של מצוינות דתית שגם החינוך לתורה ולקיום מצוותיה חותר אליהם. הללו כוללים,

בין השאר, בצד המוסר הבסיסי, גם פיתוח של חיים דתיים ורגישות דתית, עיצוב אישיות לאור אידאלים של קדושה, ואף הגשמת התפילה כרכיב מעצב של החיים. בהקשר זה רלבנטית במיוחד ההתמודדות עם תופעות של נסים ועם תפילות הזוכות למענה, כפי שהללו באות לידי ביטוי בחיי קדושים מדתות אחרות. הפולמוס הבין-דתי הקלסי רואה נס כמה שהדת "שלי" יכולה לחולל בעוד שהדת של הזולת היא בבחינת מאגיה. מבט שאינו מעוצב על פי פולמוס אפריורי עשוי לגלות מקבילות עקרוניות רבות בחייהם הדתיים של מאמינים בני דתות שונות. מה משמעות המקבילות האלה לתאולוגיה של הדתות? מקבילות אלה מסיטות את תשומת הלב מן ההיבטים התאולוגיים וממקדות אותה בתשתית פנומנולוגית שווה המתגלה בדתות השונות. ההכרה כי חיים דתיים הם הרבה יותר מניסוח מסכת השקפות ואמונות – ושמה האמונות והדעות הן 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? המאירי פתח לפנינו את הפתח לקבלה של הזולת על בסיס התנהגותי אמפירי. עמדה פלורליסטית בפועל זו הוגבלה לתחום המוסרי, שקיבל מעמד מכונן כתפיסתו של המאירי. יישום גישתו לתחומים אחרים בחיי הדת, ובחינתן של דתות אחרות על בסיס ניתוח פנומנולוגי של מצוינות דתית, רוחנית וכיו"ב עשויים לאפשר לנו לגלות מוקדים נוספים שתוכל לבוא בהם לידי ביטוי גישה פלורליסטית רחבה יותר, המושתתת על ממדים עקרוניים של הדת, ואשר לפיכך היא עצמה עקרונית יותר.

דתות העולם ובעיית העבודה הזרה

בראש ובראשונה יש לשאול שאלה עקרונית בכל הנוגע לאופן שהקטגוריה של עבודה זרה מיושמת לתחום התאולוגיה של הדתות, והאופן שהיהדות 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 מיניה וביה פסילת ערכה הרוחני בעבור מאמיניה? אם בעיני הנביא ששם ללעג ולקלס את עובדי האלילים היתה התשובה 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 כלל לא התיימרה לקבוע קביעות מטפיזיות 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 לבין מעמדה בעבורנו כיהודים. כאשר קבע רבנו תם כי הנצרות אינה עבודה זרה הואיל והנוצרים, כבני נח, אינם מצוים על השיתוף, הוא בעצם הבחין בין שתי פרספקטיבות לבחינת הנצרות. בעבורנו כיהודים היא עבודה זרה. בעבור המאמינים הנוצרים אין היא עבודה זרה. מהלך זה, שהוא מוגבל בהקשרו ההלכתי המקורי, מכיל פוטנציאל רעיוני עצום. עבודה זרה איננה בהכרח קטגוריה הקובעת אמיתות מטפיזיות או פוסקת בנוגע ללגיטימיות של שיטות אמונה בעבור מאמיניהן. היא קטגוריה המסדירה את יחסיו של היהודי עם אלוקיו ואת גבולותיהם של יחסים אלה, כאשר הם חוצים צורות אמונה אלטרנטיביות. אם נאמץ הבחנה זו ייפתחו לפנינו אופציות מעניינות להתמודדות עם בעיית העבודה הזרה כפי שזו משפיעה, או אולי אינה משפיעה, על תאולוגיה יהודית של דתות העולם.

הניסיון לראות בעבודה זרה קטגוריה המעצבת את תמונת עולמה של היהדות מחייב אותנו ללכת 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 ייהפך לסדרה של הנחיות של אסור ומותר, כאשר 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 העבודה הזרה רק כצורת פולחן שממנה יש להתרחק. ממבט עיוני, העבודה הזרה 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 הצרופ. דומה כי שאלת עבודה זרה היא במידה רבה מבחן לזהותנו העצמית, ובמידה שאנו מאתרים משבר בתפיסתנו העצמית, משבר זה מוצא ביטוי עקיף בהפיכתה של עבודה זרה לקטגוריה טכנית המציינת את השוני שבזולת, מבלי לרדת לשורש ההבדלים המהותיים היכולים להבחין בינינו לבין הזולת.

רוב המקורות שבידנו, שאנו מוצאים בהם עיסוק בשאלות הקשורות בתפיסת עבודה זרה ביחס לדתות אחרות, מעוניינים בפתרון שאלה ספציפית. על פי רוב השאלה נוגעת לתחום החיים המשותפים של היהודים עם בני דת אחרת, בעיקר הנוצרים. צמיחת הדיון על עבודה זרה מתוך הקשר החיים המשותפים ואילווציהם מסיטה את תשומת הלב משאלות העל שצריכות להדריך את החשיבה התאולוגית על דתות העולם. במישור התאולוגי מתבקשת חשיבה שיטתית ומסודרת בנוגע למהותה של עבודה זרה. מהו הרכיב המוסרי של בעיית עבודה זרה? עד כמה זוהי שאלה של אמונה נכונה, של פרקטיקה דתית

נכונה, או של מכלול החיים כפי שהללו מעוצבים על ידי הדת? עד כמה הניגוד הבסיסי יותר שבין יהודים לגויים משפיע גם הוא על אופן עיצובו של הניגוד הדתי שבין היהדות לדתות אחרות? עד כמה משקפת ההתייחסות לדתות אחרות כעבודה זרה לחצים היסטוריים ספציפיים? הדיון בכל אחת מהשאלות האלה הוא בעל השלכות מרחיקות לכת לשאלת הפלורליזם הבינ-דתי. ההקשר הנוכחי אינו מאפשר יותר מהעלאת ראשי פרקים בנוגע לשאלת עבודה זרה.

הנצרות היא הדת שהוקדשה לה מרב המחשבה בסוגיית העבודה הזרה באלף השנים האחרונות. דיוני הפוסקים קובעים במידה משמעותית את הפרמטרים ההלכתיים של התייחסות לדתות אחרות, ולפיכך הם בעלי משמעות רבה לדיון בהשלכותיה של הגדרת העבודה הזרה לדיון על פלורליזם. בהקשר זה ניתן להציג שלוש עמדות שונות שעלו בדיוניהם של חכמי ימי הביניים. העמדה המחמירה מזוהה עם הרמב"ם, אף ששותפים לה חכמים רבים אחרים בפזורה שונות. לפי עמדה זו, התפיסה התאולוגית של השילוש והאינקרנציה, כמו גם פולחנות הפסילים, מביאים להגדרתה של הנצרות כעבודה זרה. הגדרה זו מתעלמת מתפיסתה העצמית של הנצרות את עצמה כמונותאיסטית וכעובדת את אלוהי ישראל. עמדה זו אינה משאירה מקום רב לפלורליזם בין-דתי. עבודה זרה כשהיא לעצמה היא קטגוריה בלתי פלורליסטית בעליל, וממילא הפעלתה הבלתי מסויגת תביא לתפיסות שאינן מאפשרות קבלה של ממש של הזולת. בקצה האחר מוצאים אנו את עמדתו של ר' מנחם המאירי, שכבר נזקקנו לה, המגדירה את הנצרות כדת שאינה בגדר עבודה זרה. זאת משום הבסיס המיוחד שהציב המאירי להגדרת הדת, המבליט את הפן המוסרי במקום את הפן התאולוגי.

בתוך מצויה עמדה המזוהה בדרך כלל עם רבנו תם, שנוסחה לכתחילה בהקשר הצורך לקיים חיי מסחר עם נוצרים. היא אפשרה קיומם של חיי מסחר אף על פי שמשא ומתן עמם חייב שבועה של נוצרים באלוהיהם, מתוך ההנחה שהנצרות היא שיתוף, כלומר פולחן של אלוהי ישראל בצד ישות אחרת, במקרה זה ישו. עבודה בשיתוף שונה מהותית מעבודה זרה. עבודה זרה מהווה התכחשות ואי-הכרה באלוהי ישראל. עבודה בשיתוף היא פגיעה בבלעדיות הפולחן, אך לא בהכרה המוחלטת באלוהי ישראל. במה שניתן להציג כגלגול הלכתי מאוחר של האינטואיציה הנבואית של מלאכי, ולפיה "בכל מקום מקטר מגש לשמי" (מלאכי א 11), נעשה מהלך פרשני שמכוחו מוענקת לגיטימיות לצורך פולחן אחרת, למרות הזרות שבה. מציאת הזיקה לאלוהי ישראל מאפשרת קבלת פולחן שגוי. יש בקבלה זו ביטוי לרמה מסוימת של פלורליזם. את מקום הדחייה המלאה ממלאת קבלה בפועל בהקשר של חיי יומיום. קבלה זו נזקקת למהלך אינקלוסיביסטי, המפרש את משמעות הפולחן הנוצרי במונחים יהודיים במקום במונחיו של הפולחן הנוצרי. גלגוליה המאוחרים של תפיסה זו מגיעים לכלל קבלה עקרונית של הנצרות כדת לגיטימית, ומהווים