

תיאוריה של סובלנות ושל פלורליזם בין-דתי. כך למשל התיר אחד מחכמי אשכנז במאה הקודמת איסוף תרומות לבניין כנסייה, מתוך הבנה עקרונית ופלורליסטית של העיקרון שבני נח לא הוזהרו על השיתוף.⁷ מה שהיה בתחילה אולי סוג של עבודה זרה מותרת, נהפך בגלגוליה המאוחרים של תפיסה זו לעיקרון של קבלה כמעט מלאה של הזולת כדת לגיטימית, שלא רק ניתן לסחור עמה אלא אף לתרום לקידומה.

התגלות, אמת ודתות העולם

ביסוסה של היהדות בהתגלות יכול, לפחות באופן תיאורטי, לשלול כל לגיטימיות מדתות אחרות הנתפסות כמתחרות לאמיתה של היהדות או כמסלפות אותה. כאמור, 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. הבוחן את התגבשות יחסה של היהדות לדתות אחרות, ובעיקר לנצרות ולאסלאם, חייב להביא בחשבון את ההקשר הרעיוני שיחס זה התגבש בו, ואת מרכזיותו של השיח הפילוסופי בעיצוב התמודדותה של היהדות עם דתות אלה. סבל הירושה של המסורת הפילוסופית היהודית בסוגייתנו הוא כפול. מצד אחד, דומה כי מסורת זו מציבה לפנינו תקדימים חשובים ופותחת לפנינו אפשרויות מעניינות שמתוכן ניתן להגות בסוגייתנו. מצד אחר, עיצובן של שאלות דתיות בשפה פילוסופית עשוי לחזק הבנות אקסקלוסיביסטיות של מושגים דתיים. תאולוגיה של דתות אחרות אמנם יכולה להיבנות מן התקדים שמציבה הפילוסופיה היהודית של ימי הביניים, אולם שינוי המושגים שהפילוסופיה מחוללת ביחס ליהדות הקדם-פילוסופית יכול גם להכביד על פיתוח תאולוגיה של דתות העולם. המסורת הפילוסופית היא משאב חשוב לפיתוח תאולוגיה של דתות העולם. ממסורת זו צמחו עמדות חשובות המאפשרות התמודדות עם מסורות דתיות אחרות ואף קבלה שלהן.

אולם התקדים שמספקת לנו הפילוסופיה היהודית של ימי הביניים נשען על קיומה של תשתית פילוסופית המקובלת על הכול, ואשר פילוסופים בני שלוש הדתות קושרים בינה לבין דתם. אך תשתית כזאת אינה בנמצא עוד. אין מסורת

7. David Ellenson, "Jewish Covenant and Christian Trinitarianism: An Analysis of a Responsum on Jewish-Christian Relations in the Modern World", *Jewish Civilizations* 3 (1985), pp. 85-100

פילוסופית המעצבת את העולם הדתי של שלוש הדתות. המכנה המשותף התרבותי המניע את הדיאלוג בימינו הוא האתגרים המוסריים האוניברסליים שהדתות מתמודדות עמם. המכנה המשותף המניע את ההגות בת זמננו ואת הדיאלוג הבינ-דתי ממוקד באדם, באנושות ובצרכיה, ולא באמיתות מטפיזיות. הבלטה ערכית זו של מעמד האדם מסיטה במידה מסוימת את תשומת הלב מן השאלות הדתיות הקלסיות, ובכך עושה את המורשת הפילוסופית לרלבנטית פחות כבסיס למפגש בין הדתות. זאת ועוד, הדגש על האנושות וצרכיה מרחיב את מעגל ההתייחסות מעבר לטווח המפגש הפילוסופי-הדתי בין היהדות, הנצרות והאסלאם.

הבנת מושגים דתיים כמושגי אמת מחדירה לשיח הדתי אקסקלוסיביות המעוגנת בהבנה פילוסופית של אמת ושקר. ההתייחסות לדתות אחרות במושגים אלה מהווה שינוי בהשוואה לדרכי החשיבה המאפיינות תקופות קודמות. הבנת התכנים הדתיים באמצעות כלים פילוסופיים תביא בהכרח להדגשת האמת כמושג פילוסופי, כתוכן ההתגלות. על פי תפיסה כזאת, האמת יכולה להיתפס כערך העליון בתמונת העולם הדתית. המכלול הדתי כולו ייתפס כאמת, וכן פרטיו. ממילא, האמת תימצא בידנו, בעוד השקר הוא נחלת אחרים.

תאולוגיה של דתות העולם חייבת לנקוט עמדה כלשהי ביחס לטענות האמת והשקר שבאמצעותן נתפסת הדת שלי בהשוואה לדתו של הזולת. דומה כי באופן עקרוני ייתכנו שלוש התייחסויות לסוגיה זו: (א) שמירה עקרונית על תפיסת הדת כאמת בהקשר התאולוגי, תוך התעלמות בפועל משאלות אמת ושקר בהקשרו של השיח הבינ-דתי המעשי; (ב) שימור תפיסת האמת, תוך כדי עידונה; (ג) עזיבה של תפיסת הדת כאמת והעדפה של תפיסות דתיות חלופיות. נבחן בקצרה כל אחת משלוש האפשרויות האלה. האפשרות הראשונה היא המשמשת רבים העוסקים בשיח הבינ-דתי, מתוך הדגשת שיתוף הפעולה המעשי. הצורך בשיתוף פעולה כזה מוביל להתעלמות משאלות האמת והשקר העקרוניות המבחינות בין הדתות. ממילא, הללו נתפסות כעניינם האישי של המאמינים, ובמידה רבה כמחוץ לתחום המפגש הבינ-דתי, הממוקד בשיתוף פעולה מעשי. ההחלטה להתעלם במסגרת נתונה מן השאלות המטפיזיות הגדולות המבחינות בין הדתות היא עצמה שינוי פרדיגמה, בהשוואה למה שהיה מקובל מאות בשנים. אפשרות זו מעמידה לפנינו פלורליזם דה-פקטו, תוך שימור עמדות אבסולוטיסטיות ברמת התפיסה התאולוגית. משמעות שינוי פרדיגמה זה היא כי את מקום האמת כערך עליון בתפיסה הדתית ממלאים עתה ערכים אחרים – שלום, מעמד האדם, ערך הבריאה וכיוצא בזה. גם אם באופן רשמי אין כאן ויתור על טענות האמת של הדת המסוימת, יש נכונות מעשית לייחס חשיבות פחותה לשאלות האמת של הדת ממה שהיה מקובל בתקופות אחרות. הנכונות לייחס לשאלות המטפיזיות מעמד מרכזי פחות והעדפתם של

ערכים מוסריים וקיומיים אחרים הן עצמן מהפכה דתית. ענייננו במאמר זה הוא בגיבוש תאולוגיה של דתות העולם. זו זקוקה לניסוח עקרוני, מעבר לנקיטת עמדות פרקטיות המתחייבות מן המציאות. האפשרות הפרקטית יכולה, באופן עקרוני, לזכות לעליית מדרגה אילו נוסחה בצורה מפורשת העמדה הבאה: להבדיל מן האופן שהדת נתפסה בעבר, כאשר הדגישה אמיתות מטפיזיות, יש לנסח תפיסה חדשה המדגישה אלמנטים אחרים כמהותיים לחיים הדתיים. תרומתה של הדת לעיצוב האישיות והחברה היא המבחן הדתי האולטימטיבי. לפיכך יש להעניק מקום מרכזי פחות לממד האמת של הדת, וממילא יודגשו פחות הסתירות שבין טענות האמת של הדתות. יש לראות כמהותיים דווקא את האלמנטים שבאמצעותם יכולה כל דת לתרום תרומה גלובלית חיובית. ניסוח מעין זה אינו בגדר 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, כמו דרגת הקורבן התאולוגי שהיא דורשת להקריב, הן מינימליות. מבחינה אפיסטמולוגית ניתן לראות אותה כהפנמת עמדת המאירי, כאשר זו מוגדרת בזיקה לתפיסת האמת. העדות לתפיסת האמת אינה בתחום המושגי אלא בתחום המעשי. במידה רבה זהו האופן שהמקרא נזקק למונחים של אמת ושקר ביחס לדתות אחרות.

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 תורמת לאימוץ עמדה רלטיביסטית. בכך אנו מגיעים לאפשרות השנייה, הנוגעת בסוגיית הרלטיביזם מזה ובמשמעות האמת הדתית מזה. האיום הקלסי שקיומן של דתות אחרות הטיל על היהדות היה ביטול קיומה של היהדות. ממילא, מובן מדוע השיח הבין-דתי יכול לעורר את החרדה מפני המרת דת ואובדן זהות. אך בצדה של סכנה זו ניתן להציע כי קיימת סכנה אחרת, המאפיינת יותר את העידן החדש מאשר את העידן שאמיתות דתיות שונות התחרו בו ביניהן. את העידן המודרני, ועוד יותר את העידן הפוסטמודרני, מאפיינים הקלשת הזיקה לאמיתות אבסולוטיות וטיפוח תפיסה רלטיביסטית של האמת.

ניתן להציע כי לפני מסורות דתיות עומדות שתי תגובות אפשרויות אל נוכח איום הרלטיביזציה. התגובה האחת היא עמידה מחודשת על תוקפה של האמת, כפי שזו נתפסה במהלך הדורות. 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 יוז" המציג עמדות תאולוגיות אבסולוטיסטיות. העמדות הרלטיביסטיות שתאולוגים קתולים מסוימים, שמסמך זה יוצא נגדם, וכן קשיי התקבלותו של המסמך בקרב העוסקים בשיח הבין-דתי, מעידים עד

כמה מהותית היא בעיית הרלטיביזם בעיני העוסקים בתאולוגיה של הדתות. התגובה האחרת היא המהלך התאולוגי החותר לשימור מושג האמת תוך כדי עידונו מתוך עולם המושגים הפנימי של הדת. להבדיל מערעור על האבסולוטיות של ערך האמת מכוח ערכים שמחוץ לתחום הדת או מכוח עצם המפגש הבין-דתי, ניתן לחשוב על רלטיביזציה פנימית של ערך האמת שבדת. ההנחה המלווה את דיוננו במושגי אמת ושקר היא שקיימת דיכוטומיה פשוטה בין שני קטבים. ממילא, ניתן 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 לנו אפשרויות מורכבות ובעלות ניואנסים רבים יותר לתיאור היחסים בין הדתות, תוך כדי שימור מושג האמת. לשם כך יש לתור אחרי ביטויים של רלטיביזציה פנימית של תוכני הדת.

להבדיל מרלטיביזציה שמקורה בגורמים חיצוניים, קיימים בתוך המסורת הדתית עצמה מנגנונים רעיוניים המכירים ברלטיביות של ערכי יסוד. כך למשל ההכרה שהתורה שבידנו היא "נובלות חכמה של מעלה" (בראשית רבה יז ה), כמו פרי בוסר הנושר מן העץ בטרם זמנו, מעניקה מעמד רלטיבי לתורה, בהשוואה לערך רוחני גבוה יותר שהתורה עצמה מכירה, ואשר ממנו היא נגזרת. באופן דומה קיימות התייחסויות למושג האמת בתוך המסורת הרעיונית היהודית החותרות להציע היררכיה בין רבדים שונים של אמת. למשל, העידון המושגי המבחין בין אמת, שפת אמת ואמת לאמתה,⁸ וכיוצא בהם מושגים שנועדו להציג תמונה מרובדת ומורכבת יותר של האמת, הוא חלק מן השיח הפנימי בשאלות האמת. אסטרטגיה אפשרית להתמודדות עם הרלטיביזציה הבאה מבחוץ היא איתור השפה הדתית הפנימית שבאמצעותה מכירה המסורת עצמה ברלטיביות שלה. משאיתרנו את זו, נהיה רשאים לבחון את אפשרות הרחבתה של שפה זו, ששימשה עד כה שפה פנימית בלבד, כלפי חוץ, לתחום יחסה של היהדות לדתות אחרות. מהלכים מעין אלה יאפשרו לנו לבנות מה שניתן לכנות פלורליזם היררכי. לאמור, הכרה בריבוד המובנה במושג האמת, כאשר במקום לזהות את הדת שבידנו עם האמת בצורתה המוחלטת, נוצר מקום לפלורליזם בין-דתי מכוח המודעות למקום הלא אבסולוטי שהצורות הדתיות וההבנה הדתית שבידנו ממלאות באותו עולם היררכי. על פי המוצע, יש לנו חלק באמת האבסולוטית וכן גם באמת ה"יחסית". מרווח זה מאפשר לנו להמיר את המושגים שאנו משתמשים בהם לתיאור עצמנו וזולתנו ממושגים הנזקקים לנקודת אמת למושגים הבנויים על מרווח רחב יותר העולה מתפיסה זו של פלורליזם היררכי. זיהוי מנגנוני

8. ליקוטי דיבורים לאדמו"ר יוסף יצחק מלובביץ', א, שמחת תורה תרפ"ט, עמ' 192.

רלטיביזציה פנימיים ואימוצם כקטגוריות שניתן לכלכל באמצעותן גם את מקומן של דתות אחרות מנקודת המבט היהודית אינם מובנים מאליהם, וודאי שיידחו בידי רבים הנזקקים לאותה שפה פנימית. אך במידה שהאתגר התאולוגי הניצב לפנינו כולל התמודדות עם משקעים פילוסופיים ורעיוניים הנזקקים בצורה רבה למושגי אמת ושקר, זו יכולה להיות אחת התגובות האפשרויות, שבאמצעותן ניתן להגמיש מושגים אלה 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 מויתור עקרוני על השפה הפילוסופית כדרך ההולמת לתאר את החיים הדתיים. במידה שהחיים הדתיים הם משהו אחר – למזער, יותר מניסוחה של הבנה פילוסופית-דתית נכונה של המציאות – ייתכן שעצם הצגתה של הדת במונחים של אמת מסלף את תכניה. ויתור זה גם יכול לנבוע משיקולים רעיוניים מרחיקי לכת פחות. לעתים תכופות שומעים אנו אמירות שלפיהן אין ליהדות לא תאולוגיה ולא דוגמה. שלמה זלמן שכטר היטיב לנסח עמדה זו בפתגמו: הדוגמה היחידה שיש ליהדות היא שאין לה כל דוגמה. מסורת שבעל פה זו משמו של שכטר מופרכת על ידי דברים שבכתב שבהם הוא עומד על מרכזיותה של הדוגמה ביהדות.⁹

כוונתן של אמירות מעין אלה היא שהיהדות אינה מדגישה מסכת נכונה של אמונות כמו דתות אחרות, ובעיקר הנצרות, ובמובן זה היא הרבה יותר אורתופרקסית מאורתודוקסית. הצירוף של הממד הלאומי שביהדות וההדרכה האורתופרקסית שהיא מדריכה את מאמיניה – מה הדרך ילכו בה ומה המעשה אשר יעשון – מקנים לה פרופיל אחר מאשר לדתות שהניסוח הנכון של האמונה הוא אצלן בגדר עיקר. דגש אורתופרקסי זה של היהדות מאפשר לנו להעלות לדיון את עצם הרלבנטיות של מושג האמת מבחינת תפיסתה של היהדות. אף על פי 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 דתות העולם תצטרך לשקול היא השימוש בשפה דתית פילוסופית לעומת השימוש בשפות דתיות אחרות העומדות לרשותנו. בהקשר זה, אחת האפשרויות היא השיבה לשפה דתית פרה-פילוסופית, המצויה ברבדים קדומים יותר של ההגות היהודית.

הקושי הנובע מתרגום פילוסופי של ההתגלות על דרך האמת אינו קיים לפי הבנות קדומות של מעמד ההתגלות. התפיסה המקראית של מעמד הר סיני

⁹ *The Dogmas of Judaism* (Studies in Judaism, First Series), Philadelphia: Jewish Publication Society, 1915, pp. 147-181.

מנותקת מכל זיקה למושג האמת. מעמד הר סיני הוא מעמד של כריתת ברית. הברית 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. זוהי קטגוריה של קשר בין האל לעם ישראל, בדומה לברית המלך והעם או לברית שבין איש לאשה, כורת הקב"ה ברית עם עמו. הסדרת היחסים במסגרת הקשר הנכרת היא העומדת בלב הברית. 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, דוגמת אמת.

השיבה לתפיסת קשר כמגדיר של זהות דתית יכולה להיות בעלת השלכות משמעותיות על זיקתה של היהדות לדתות אחרות. תפיסה של קשר אינה מניחה אותה האקסקלוסיביות שמניחה תפיסה פילוסופית של אמת ושקר. באופן עקרוני, קשר אינו מפקיע מכלל קשרים אחרים. אין כאן המקום להיכנס לפרטים של מה תפיסה של ברית מאפשרת מבחינת קבלה עקרונית של קיומם של קשרים אלטרנטיביים, ואם הללו מוגבלים או שאינם מוגבלים לאותו האל שעמו נכרתת הברית. דיינו אם נציין כי בדומה לאופן שברית אנושית אינה מניחה אבסולוטיות המונעת את קיומן של בריתות מקבילות עם אומות או זוגות אחרים, כן הברית הדתית אינה שוללת באופן עקרוני את קיומן של בריתות אחרות.

מכיוון נוסף טמון פוטנציאל רב ביכולתנו לתאר את החיים הדתיים במונחים של קשר להבדיל ממונחים של אמת ושקר. מחשבתנו ותפיסתנו את החיים הדתיים מדמות 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. הוא הדין באפשרות המוצעת להבין את החיים הדתיים באנלוגיה ליחסים הבין-אישיים. כאשר אנו מתארים את הקשר של עם ישראל עם הקב"ה במונחים הנגזרים מתחום היחסים האנושיים, עולה השאלה העקרונית: באיזו מידה ניתן לתאר את היחסים בין הדתות במונחים הגזורים מתחום היחסים הבין-אישיים? לאפשרות להקיש מהיחסים בין הדתות ליחסים בין בני האדם יש השלכות שהן מרחיקות לכת יותר מיכולתנו להצדיק את עצם זכות קיומן כקשר אלטרנטיבי. להצגת היחסים בין הדתות באנלוגיה ליחסים בין בני אדם יש השלכות מוסריות. כהכללה שיש בה הרבה מן האמת, רשאים אנו לציין כי גדול הפער שבין הוראתן של הדתות בהדרכת השלמות המוסרית ביחסים הבין-אישיים לבין הוראתן בנוגע ליחסים שבין הדתות. כל הדתות פיתחו תורות מוסר המדגישות את שלמותו הרוחנית והמוסרית של היחיד בזיקה ליחידים אחרים הסובבים אותו. במידה שנהיה מוכנים לקחת ביתר

רצינות את האנלוגיה של הקשר הדתי לקשר הבין-אישי, תתבקש סדרה של מסקנות הנוגעות לאופן שמאמינים בני דתות שונות יידרשו להתייחס זה לזה. ענווה, נכונות ללמוד מן הזולת, פתיחות, אהבת הזולת – כולן מסקנות רוחניות המתבקשות מעמדה פלורליסטית עקרונית – הן מקצת היישומים המתאפשרים על ידי ראיית היחסים שבין הדתות כמעוצבים בדומה ליחסים שבין בני האדם. ויש לתהות האם כשם שאיש אינו יכול למצות את כל הכישרונות והשלמויות שבעולם, וגם צורך לו לעולם בריבוי בריות, שמא הוא הדין בנוגע לדתות העולם? דומה כי מחשבה רבה דרושה בסוגיות אלה. הלך מחשבה זה באשר ליחסים שבין הדתות טרם החל להתגבש. העובדה ששורשיה התאולוגיים של היהדות מעוגנים במושג הברית, ולפיכך במתכונת של קשרים אישיים עם ה', מאפשרת באופן עקרוני את פיתוחה של השקפה דתית זו על קרקע יהודית. לשון אחר: השילוב בתפיסתה העצמית של היהדות בין היותה דת, בדומה לדתות אחרות, להיותה 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 מינה המעשית שבין הדגשת הקוטב הלאומי להדגשת הקוטב הדתי בזהותה של היהדות היא שאלת הגיור האוניברסלי. הבלטת הרכיב הדתי, בהתעלם מן הרכיב הלאומי, תביא בהכרח להבלטת בשורתה של היהדות, כשזו מנוסחת במונחים של אמת השווה לכל נפש. מרגע שהיהדות מנוסחת בצורה כזאת, 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 גם את העניין בסיפורו הפרטיקולרי של העם ובמערכת יחסיו המיוחדת עם ה'. דגש זה מנטרל במידה רבה את הדחף המיסיונרי הנובע מהכרת האמת כמסר דתי. מי שבא להגדיר את היהדות במונחים של אמת חייב לתת את הדין 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 לכלכל גם את הזולת הדתי בתמונת עולמה.

הדגשת הקשר כמוקד החיים הדתיים, להבדיל מן האמת, מביאה אותנו להציב את הנאמנות הדתית כערך עליון. חובתנו הדתית אינה לשלול את תוקפן

העקרונות של דתות אחרות, אלא להקפיד על נאמנות לקשר הברית שנכרת עמנו, בדומה לאופן שחובתם של בני זוג נשואים היא להיות נאמנים זה לזה, ולא לשלול את הלגיטימיות העקרונית של כל הזוגות האחרים. פיתוחה של תפיסה דתית מעין זו יחזיר אותנו לשורשיה המקראיים של אמונתנו, ובכללם לניסוחים מקראיים קדומים של היחס שבין דתות העולם. ניסוחה של נבואת אחרית הימים במיכה פרק ד, המשלב בין עלייתם של גוים רבים להר ה' ללמוד מדרכיו, לבין ההכרה שכל העמים ילכו איש בשם אלוהיו ואנחנו נלך בשם ה' אלוהינו, מציב לפנינו אתגר פרשני מעניין, שהוא באותה העת אתגר ומודל תאולוגי אפשרי ליכולתנו לחשוב על היחס לדתות העולם בהקשר כן זמננו כמו גם בתפיסה אסקטולוגית עתידית.

הדגשה זו של הקשר אינה 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 בדיוק מה שיוצר את הקשר המיוחד הזה. יצירתה של ההוויה 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 דווקא תרגום ההתגלות למונחים של בריאה מאפשר פתיחות וקבלה הדדיים. אם בהתגלות יש משהו אקסקלוסיבי, היכול ליצור חיץ בין בריותיו של הקב"ה – בין אלה שזכו להתגלות לבין אלה שלא זכו לה – תפיסת הבריה מדגישה דווקא את המשותף שבבריה, את עצם היות כולנו ברואים. ניתן להציע כי הבנת הבריה כאלמנט מאחד אפשרית לא רק בנוגע לתיאור של בריאה מקורית, המהווה שורש לגיוון האנושי שנשתלשל ממנה, אלא גם בנוגע להבנת מעמדו של ישראל כסוג של בריאה. הדגש על בריאה יכול להוביל להתמקדות במעמדו של הנבוא. אך עיון עמוק יותר יגלה כי הדגש על בריאה מזמין אותנו להגות בבורא, מקור הבריה. תשומת הלב לבורא צריכה להסיט את המחשבה מיתרונה וממעמדה של בריה מסוימת ולחשוף את התשתית העמוקה המאחדת את כל הבריות – הבורא עצמו. חשיפתה של תשתית זו קושרת בין הבריות באופן מיוחד – כולם בריותיו של בורא אחד. ברצוני להציע אפוא שהבנת ההתגלות כסוג של בריאה, בריאה המכוננת אומה, פותחת פתח לדיאלוג בין אומה-דת זו לבין חלקים אחרים של האנושות, בדומה לדיאלוג שהוא לא רק אפשרי אלא גם מתחייב כביטוי ליחסם של כלל הבריות זה לזה.

בנקודה זו של עיוננו אנו מגיעים לא רק לבחינה של משמעות האמת במוקד ההתגלות, אלא גם לדיון בשאלת משמעות ההתגלות עצמה. ההצעה שהתגלות היא דרך מסוימת לעצב חלק של הבריה, באופן שאינו מחייב סגירות ובלעדיות הנגזרים מאותה התגלות, מביאה אותנו לשאלה עקרונית אשר על תאולוגיה של דתות העולם לשאול. גם אם אין אנו מבינים את ההתגלות

במונחים של אמת, עדיין זקוקים אנו להצדקה דתית לעצם יכולתנו ללמוד מן הזולת, ובמיוחד מעולמו הדתי. ההבדל בין סובלנות גרדא לפלורליזם בין-דתי יכול להתפס כנכונות להיות פתוח לעולמו של האחר הדתי, לשמוע אותו, ללמוד ממנו ולהיפגש עמו מפגש רוחני. האין נכונות זו מהווה ויתור או רידוד של הכרת ההתגלות המעצבת את תפיסת העולם היהודית? ניתן להציע אסטרטגיות מספר בהתמודדות עם סוגיה זו. מקצתן אמנם נרמזו כבר במהלך דברינו, אך נשוב ונציג אותן זו אחר זו.

א. ריבוי התגלויות. האפשרות מרחיקת הלכת ביותר מבחינה תאולוגית היא שאין ההתגלות אקסלוסיבית. באופן עקרוני ייתכנו התגלויות רבות, הקיימות זו בצד זו. אפשרות עקרונית זו תיתכן אם 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 שזכינו להתגלות אינה מלווה בשלילה עקרונית של האפשרות שבמקביל קיימות צורות התגלות אחרות. התגלויות אלה יכולות להיות מיועדות לציבורים אחרים. הוגים דוגמת ר' נתנאל אלפיומי, שנוזקקו לעמדה זו, מעידים על היתכנותה על קרקע יהודית. אפשרות זו אמנם תיתכן באופן תיאורטי, אך באופן היסטורי מיטטה היהדות להזדקק להבנה זו. במידה רבה הסיבה לכך היא שהתכנים של התגלויות אחרות נראו שגויים, ולפיכך לא הצריכו אימוץ של עמדה הרמוניסטית זו. אימוצה של הבנה זו מחייב התייחסות למיעוט השימוש בהבנה זו בעבר, והגדרה של גבולות הנכונות להשתמש באסטרטגיה זו.

ב. ההתגלות והתשתית הקיומית. כאמור, הפילוסופים של ימי הביניים הבינו את ההתגלות הדתית הפרטיקולרית על רקע התפיסה הפילוסופית הרחבה יותר, ששימשה לה מצע. קיומה של תשתית כזאת מאפשר באופן עקרוני הכרה בריבוי התגלויות, שכן כל התגלות תימדד על פי מידת התאמתה לתשתית הפילוסופית המוסכמת. בהיעדר תשתית כזאת, הבנה מעין זו אינה נראית ישימה בהקשר של תאולוגיה בת זמננו. אף על פי כן, ייתכן שניתן לחשוב על משמעות ההתגלות לאור קריטריון היכול לשמש אבן בוחן אוניברסלית. ההבנה המודרנית של הדת מדגישה את תרומתה של הדת לחיי האדם והחברה ופחות את משמעותן של אמיתות דתיות כשהן לעצמן. אופן פעולתה והשפעתה של דת הם קריטריון רב משמעות להערכת דתות. קריטריון זה גם משמש בהטפה ובחינוך הדתי. האופן שדתות "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 מקומו של העיון הפילוסופי והמטפיזי ששימש לחכמי ימי הביניים מקום מפגש לדתות? על פי הצעה זו, ניתן יהיה לבדוק את השפעתן של דתות על חיי המאמינים – חייהם המוסריים, הנפשיים, הפסיכולוגיים, החינוכיים ואף המיסטיים – כדי לקבוע את אופני השפעתן של הדתות ופעולתן. עקרונית, תפקוד מקביל של הדתות בחיי

המאמינים יכול לפתוח פתח לדיאלוג בין הדתות ולהעניק להן בסיס למפגש. בסיס זה ינטרל במידה רבה את העיסוק הספקולטיבי והמטפיזי המבחין בין הדתות וידגיש את התרומה השווה של הדתות לחיי המאמינים. לפי הצעה זו, אין עניינה של ההתגלות באמיתות המופשטות שהיא מגלה, אלא באופן שהיא יכולה לתרגם את עצמה לחיי מאמיניה. ריבוי התגלויות ייתפס כלגיטימי כל עוד עומדות הדתות במבחן חיי המאמינים.

ג. התגלות ובריאה. כפי שהוצע כבר, הדגשת הבריאה מאפשרת פתיחות גדולה יותר בין הבריות. הדגשת ערכה הדתי של הבריאה בכלל היא אסטרטגיה חשובה בשיח הבין-דתי, ולפיכך יכולה למלא מקום משמעותי בתאולוגיה של הדתות. הבריאה היא אחדות אחת. הבלטת הניגודים מחייבת התעלמות מתשתית הבריאה והעדפת בסיס רעיוני אחר, דוגמת תפיסת הבחירה והבנה אקסקלוסיבית של ההתגלות. התשתית הרעיונית של הבריאה מאפשרת לנו באופן עקרוני פתיחות גדולה יותר לבריות ולמסר שאנו יכולים למצוא בהקשרים דתיים אחרים. המושג צלם אלוקים עשוי להיות מרכזי בהקשר זה. אם נברא האדם בצלם אלוקים, ניתן להציע שטווח רחב של הגות אנושית, ובכללה של ספקולציה דתית ושל גיבוש דרכים להתקרבות האדם לאל, נגזר ממעמדו המיוחד של האדם כנברא בצלם אלוקים. ההגות היהודית ככלל מיעטה להיזקק למושג צלם אלוקים, במיוחד בהשוואה למושגים רעיוניים המבליטים פרטיקולריות. אחת הסיבות לכך היא בדיקת המתח שבין האוניברסליות הפוטנציאלית של מושג זה לבין הדגשים הלאומיים שעמדו במוקד הרבה מן התפיסות המחשבתיות של היהדות לדורותיה. גילוי מחודש של הפוטנציאל הרעיוני של המושג צלם אלוקים, ושל תפיסת הבריאה בכלל, עשוי לשמש כיוון מפרה לתפיסתה של היהדות את דתות העולם. על פי הלך מחשבה זה, דתות העולם יכולות להיתפס כביטויים של הגשמת הפוטנציאל האנושי. הדגשת הפוטנציאל הטמון באדם הנברא בצלמו של האל עשויה להיות דרך לתת משקל אחר למושג ההתגלות ולמצוא את עקבותיה של ההווה האלוקית בתוך ההווה האנושית.

מעניין במיוחד, בהקשר זה כמו בהקשר הסעיף הקודם, לחשוב על מעמדו של האיש הקדוש בדתות העולם. האיש הקדוש משמש מבחן וסמל לשלמותה הדתית של הדת. היכולת 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 אלה. בדיקת הקריטריונים שמכוחם מוכר האיש הקדוש תחשוף קרבה רבה בין דתות העולם, בצדם של הבדלים עקרוניים שיבואו לידי ביטוי אף הם. האם אין דת המסוגלת להצמיח מקרבה קדושים זוכה מיניה וביה

ללגיטימיות, אף אם אין לגיטימיות זו חלה בהכרח על כלל אמונותיה? האם אין "מבחן האיש הקדוש" מבחן עקרוני שלאורו יש לחשוב על תוקפן הרוחני של כל הדתות? עלינו להקדיש שיקול דעת מעמיק לאתגר שמציב האיש הקדוש לתאולוגיה של דתות העולם. במידה שהאיש הקדוש הוא צינור או אופן התגלות אלטרנטיבי להתגלות ההיסטורית הקלסית, יש בעובדת קיומו כדי להעניק לגיטימיות ברמה זו או אחרת לדתות אחרות.

ד. תורה וחוכמה. אחד האופנים הקלסיים שבאמצעותם הוצדקה למידה מחוץ לטווח ההתגלות המסורתית היה ההבחנה בין תורה לחוכמה. "חכמה בגוים – תאמין". על פי הבחנה זו, מה שנלמד מחוץ ליהדות אינו בגדר תורה, אלא בגדר חוכמה. אמירה זו מתארת כמובן את אופן הלמידה שלנו, ולא דווקא את טיב ההבנה העצמית של מי שלומדים ממנו. מה שהוא התגלות בעיני אחד יכול אולי לשמש חוכמה בעבור אחר. האפשרות לפתח רמות שונות של משמעות ביחס לתכניה של דת כלשהי יכולה אפוא להגמיש את המפגש הבינ-דתי. אלא שפיתוח רמות שונות אלה מצריך הרבה מחשבה. ההבחנה בין תורה לחוכמה אינה כה חד-משמעית כפי שנדמה במחשבה ראשונה. דברי חוכמה שבכתובים הם רמה מסוימת של התגלות, אף אם הללו נתפסים כנחותים מן ההתגלות של התורה. אף דברי חכמים בתורה שבעל פה הם סוג של חוכמה. אך בה בשעה הם מוכרים כסוג מסוים של התגלות. אם מוכנים אנו 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 ללגיטימיות של מסורות דתיות אחרות המגלות את האלוקות דרך גילויי החוכמה שלהם, גם ללא התגלות אלוקית מפורשת בקול שופר, ברכים ורעמים.

הבנה אפשרית אחת של "חוכמה" בהקשר זה היא חוכמה של מוסר, להבדיל מחוכמה של גילוי אלוקי. על פי הבנה זו, ניתן להבחין בין התחום הדתי הנוגע לתיאור האלוקות וליחס אליה לבין תחום המוסר שהוא תחום החוכמה המובהק. לפי הבנה זו, חוכמה, קרי מוסר, היא תחום המפגש ההולם שבין הדתות, והיא המעניקה לגיטימיות לדתות אחרות. בנקודה זו חוזרים אנו לרעיונות שכבר נוסחו לעיל. עמדה מעין זו יכולה לצמוח מתפיסת המאירי, המודדת דתות אחרות על פי קריטריונים מוסריים.

ה. אסטרטגיה מיוחדת במינה להתמודד עם בעיית ההתגלות בזיקתה לדתות אחרות עלתה כבר בהתייחסות לעמדתו של ר' אברהם בן הרמב"ם. אי-אפשר לנתק את ההכרה בהתגלות ההיסטורית שעם ישראל זכה לה מן ההיסטוריה המיוחדת שלו בעקבות אותה התגלות. קבלת התגלות אינה זהה לשמירת ההתגלות. קיימת אפשרות עקרונית שתכניה של ההתגלות אבדו, וכי ההתגלות נפגמה. החלל שיצר פגם זה יכול להתמלא על ידי דתות אחרות, שזכו

להתגלויות עצמאיות או ינקו מן ההתגלות המקורית שלנו. בין כך ובין כך, המפגש עם דתות אחרות יכול להיזקק לדמותה של התגלות אידאלית להבדיל מהתגלות היסטורית קונקרטית, כפי שזו באה לידי ביטוי ביהדות שלפנינו. זיקה זו מאפשרת התייחסות לאחר ההיסטורי הקונקרטי ולצדדים החיוביים שבו מבלי לפגוע באידאליות של תפיסת ההתגלות. גישה זו מאופיינת בענווה 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. ר' אברהם פיתח גישה רוחנית שיש בה עומק פלורליסטי שניתן לכנותו פלורליזם היסטורי, להבדיל מן הפלורליזם המטפיזי שהוצג כאן.

חתימה: לקראת פלורליזם ביהדותי – הזמנה לגילוי זהותנו

מאמר זה יסודו בעבודת מיפוי של טווח השאלות והאפשרויות הרעיוניות הנוגעות למלאכת פיתוחה של תאולוגיה יהודית של דתות העולם בהקשר זמננו, ובמיוחד בהקשר ההתמקדות בתהליכים של דיאלוג ביהדותי. עבודת מיפוי מניחה מלכתחילה ריבוי דעות, דהיינו פלורליזם רעיוני פנימי. ריבוי דעות זה מתקיים הן בציר הדיאכרוני – שינויים בעמדות יהודיות לדורותיהם, הן בציר הסינכרוני – ריבוי עמדות רעיוניות המתקיימות בעת ובעונה אחת בזמננו וכן בדורות קודמים. משמעות ריבוי דעות זה היא שאנו עומדים לפני בחירה. עושר המסורת מציב לפנינו אפשרויות לטפח עמדות אקסקלוסיביסטיות, אינקלוסיביסטיות או פלורליסטיות הכוללות גוונים וסוגים שונים של פלורליזם. הבחירה שלפנינו אין משמעה בחירה כיצד לנהוג בחיי יומיום. שאלות הנוגעות לדר-קיום שייכות לתחום הסובלנות, המתמקדת ביכולת לדר-קיום ולא דווקא לתחום הפלורליזם, אשר בהקשרו של הדיון הנוכחי הוגדר כנוגע בשאלות של קבלה עקרונית של הזולת, המאפשרת לימוד מן הזולת והכרה עקרונית בהיבטים של האמת הרוחנית שלו. גם עמדה אקסקלוסיביסטית, שאינה מכירה באופן עקרוני בלגיטימיות של הזולת, יכולה לפתח מנגנוני סובלנות ודר-קיום. הבחירה שלפנינו היא רעיונית ועקרונית. לפיכך, אין בחירה זו רק עניין לגיבוש היחס לדת האחרת אלא היא נוגעת בבסיסה לאופן שאנו תופסים את היהדות ולתודעתנו העצמית.

שאלות היסוד שעלו כאן נגעו באופנים הבסיסיים ביותר של תפיסת יהדותנו: המתח שבין הממד הלאומי לממד הדתי-הרעיוני. בהתאם הוצגו שיטות שונות באשר למידת מופנותה של היהדות המדריכה אומה בדרכה ההיסטורית או כמתווה חזון בעבור האנושות כולה. מידת הפלורליזם הבינה-דתי נגזרת מן האופן שנתפסת יהדותנו. שאלת תפיסתנו את עצמנו נוגעת גם להערכת מקומנו

ההיסטורי, ולהערכה אותנטית ונטולת משוא פנים של מעמדנו הרוחני. זהו הלקח העולה ממה שכינינו הפלורליזם ההיסטורי, כפי שזה התנסח בגישתו של ר' אברהם בן הרמב"ם. אך לא פחות מזה, מלאכת ההתייחסות לזולת מחייבת אותנו גם לבחינת משמעות חיינו הדתיים בראי מטפיזי. האפשרויות שכינינו פלורליזם מטפיזי מצביעות על האופן שעלינו למקם עצמנו בזיקה למציאות הרוחנית המטפיזית כחלק מקביעת היחס לאחר, לדתות האחרות. נמצינו אומרים – אתגר הפלורליזם הוא אתגר רעיוני פנימי לא פחות משהוא אתגר הנובע מן הצורך להתמודד עם מציאות שמחוצה לנו. דווקא משום כך ראויה מלאכה זו שתיעשה, ומשום כך היא יכולה להיות מפתח להתחדשות רעיונית ורוחנית גם יחד.