בעיית הזהות הלאומית של הערבים הנוצרים בירושלים ובגדה המערבית*

דפנה צמחוני

הנוצרים בירושלים וביהודה ושומרון הם מיעוט קטן - כחמישה אחוזים מכלל האוכלוסיה הערבית המוסלמית באזור, אך חשיבותם והשפעתם בתחומי החברה, התרבות והכלכלה עולות בהרבה על משקלם באוכלוסיה. למעלה מתשעים אחוז מהם מזדהים כערבים. הם מפוצלים ליותר מ־14 עדות, ובנוסף להן קיימות בירושלים נציגויות של כנסיות וארגונים נוצריים ללא קהילה מקומית. מאמר זה דן בכנסיות המקומיות בלבד, ומתמקד בשאלת הזהות הלאומית של חבריהן הערבים, בעיה שהתחדדה ובאה לידי ביטוי בולט במהלך האנתפאדה.

על אף בולטותם הרבה ותרומתם לחברה הערבית קיימת אצל הנוצרים דילמת הזהות הלאומית המלווה אותם מראשית צמיחת התנועה הלאומית הערבית. הנוצרים בארץ־ישראל ובסהר הפורה בכלל הקדימו את המוסלמים ברכישת השכלה מערבית ובקשרים עם המערב, בזכות פעילות המיסיונים הנוצריים בקרבם במאה החמש־עשרה. הם היו ממבשרי התחייה התרבותית הערבית וחלוצי הרעיון הלאומי הערבי החילוני במזרח התיכון. בשלבי צמיחתה הראשונים של התנועה הלאומית הערבית הפלסטינית, בשנים 1918–1922, בלטו נוצרים בכינוסים ובמוסדות המתהווים של התנועה, מתוך תקווה ליצור חברה חילונית שיתקבלו בה כשווים, וכך לפרוץ את מעגל נחיתותם בחברה המוסלמית מהתקופה העות'מנית. אולם לאחר ירח הדבש הקצר נוכחו הנוצרים לדעת כי חלומם התבדה. התנועה הלאומית הערבית הפלסטינית, כמו הלאומיות הערבית בכללה, לא הצליחה להגיע לחילון מלא על בסיס של שפה, תרבות, מורשת היסטורית וזיקה משותפת למולדת - על אף הצהרותיה ונסיונותיה לאמץ את הרעיונות הליברליים של אירופה במאה התשע־עשרה. משהתרחבה התנועה, התמסדה ופנתה להמונים תפסו האסלאם ומוסדותיו מקום נכבד בתנועה הלאומית הערבית הפלסטינית, והנוצרים חזרו והכירו במעמדם השולי בה. במשך תקופת המנדט הזדהו הנוצרים, כמו המוסלמים, הזדהות מלאה עם יחסה העוין של התנועה הלאומית הפלסטינית לציונות ולהקמת מדינה יהודית. אולם ככל שהתחזקה הזיקה בין התנועה הלאומית הפלסטינית לאסלאם גברה התלבטותם של הנוצרים באשר למעמדם בתנועה וכן גבר חששם מפני הקמת שלטון מוסלמי.

מנהיגות התנועה היתה בידי המשפחות המוסלמיות המכובדות, ומאמצע שנות

* מאמר זה הוא נוסח מורחב ומעובד של פרק מתוך מחקר מקיף על העדות הנוצריות בירושלים ובגדה המערבית מאז 1948, אשר עומד להתפרסם בקרוב בהוצאת Praeger, New York. תודתי נתונה למכון טרומן, האוניברסיטה העברית ירושלים, על מימון המחקר.

Iyunim Bitkumat Israel 3, 1993, 469-496

העשרים זיקתה לממסד הדתי האסלאמי היתה ברורה וחזקה. לנוצרים לא היה חלק בגרעין הקשה של התנועה. הם פעלו ובלטו בה בזכות כישוריהם האישיים, לא כמנהיגים בזכות עצמם אלא בשירות מנהיגי התנועה המוסלמים. תרומתם העיקרית לתנועה היתה בהצגת הבעיה והטיעונים הפלסטיניים לציבור המערבי ולממשלת המנדט הבריטי. זאת הודות להשכלתם המערבית, לידיעתם שפות אירופיות ולקשריהם ההדוקים יותר עם המערב דרך כנסיותיהם ועיסוקיהם. לעומת זאת היה חלקם של הנוצרים בהפגנות אלימות, בהתקפות על יהודים ובמעשי איבה קטן, ולא אחת נפגעו גם הם ממעשי אלימות מצד מוסלמים שכוונו תחילה נגד יהודים. כך במאורעות 1921, 1929, ובמהלך המרד הערבי בשנים 1936–1939.[1]

תחת שלטון ירדן בשנים 1948–1967 נהנו הנוצרים בירושלים ובגדה המערבית מחופש פולחן ודת, אולם לא השיגו שוויון מלא. גם בתקופה זו הם בלטו בפעילותם בתחומי הכלכלה, העיתונאות והמקצועות החופשיים. הם גם בלטו בארגונים רדיקליים אידיאולוגיים שהתנגדו למשטר ההאשמי, כגון המפלגה הקומוניסטית. השלטונות הירדניים הגבילו את פעילות הכנסיות במיוחד ברכישת קרקעות ובניהול מוסדות חינוך וסעד, כמו גם בארגונים וולונטריים ובפעילות חברתית־תרבותית. בשנים שבהן גברה השפעת חוגים מוסלמיים על השלטון – גברו החשדנות כלפי הנוצרים וההגבלות עליהם, ומוסדותיהם סבלו לא אחת מהתנכלויות של מוסלמים קיצוניים.[2]

עמדות ומעורבות באנתפאדה

באנתפאדה – כצומת חשוב בהתגבשות החברה והמאבק הלאומיים הפלסטיניים – באים לידי ביטוי מאפייני פעילותם של הנוצרים ומעמדם בתנועה הלאומית הפלסטינית בדומה לביטוים בעבר. הנוצרים בולטים בתחומי העיתונות והתקשורת, ובמיוחד בהצגת הטיעון הפלסטיני במערב, באגודות מקצועיות ובאגודות למען הגנה על זכויות האזרח, במשלחת לשיחות השלום ובדרג המקצועי המכין לקראת הקמת תשתית הממשל העצמי הפלסטיני. האנתפאדה חידדה גם את התלבטויותיהם באשר לזהותם הנוצרית הפלסטינית לנוכח התגברות השפעת התנועה האסלאמית – החמאס – על האנתפאדה.

כהמשך למאפייני פעילותם בעבר, הנוצרים לא נטלו חלק באירועים האלימים שבישרו את תחילת האנתפאדה, בראשית דצמבר 1987. בתחילה נראָה למשקיפים שהנוצרים יישארו מחוץ למעגל האנתפאדה, ואולם ערב חג המולד הודיע ראש עיריית בית־לחם אליאס פרֵיג', הידוע בעמדותיו המתונות, על ביטול קבלת הפנים הרשמית

1. לתיאור וניתוח פעילותם של הנוצרים ובעיית זהותם הלאומית בתקופת המנדט ראה: Daphne Tsimhoni, 'The Arab Christians and the Palestinian Arab National Movement During the Formative Stage', in: G. Ben-Dor (ed.), *The Palestinians and the Middle East Conflict*, Tel-Aviv 1978, p. 74 ff.
2. Daphne Tsimhoni, 'The Christian Communities in Jerusalem and the West Bank 1948–1967', *The Middle East Review*, IX, 1 (Fall 1976), pp. 41–46

Iyunim Bitkumat Israel 3, 1993, 469-496

המסורתית לכבוד החג בגלל המצב החמור שנוצר. היו פקידי ממשל ישראלים שפירשו זאת ככניעה ללחץ לאומני פלסטיני.[3]

הזדהותם עם האנתפאדה התחזקה כאשר נוצרים נפגעו או נהרגו במהלך תקריות, לעתים מבלי שהיו מעורבים בהן באופן פעיל. מבין 410 ההרוגים במהלך השנה הראשונה של האנתפאדה חמישה היו נוצרים. לגבי נוצרים רבים סימלו הרוגים אלה את גורלם המשותף עם אחיהם המוסלמים. אולם המספר הקטן יחסית של הרוגים נוצרים סימל גם את מעורבותם הנמוכה במעשי איבה ואלימות.[4]

לעומת זאת בולטים נוצרים במישור הפעילות ההסברתית והמקצועית. אישים נוצרים בולטים בייצוג העניין הפלסטיני הם חנא סניורא, העורך בפועל של העיתון המזרח־ירושלמי אל־פג'ר, הביטאון הבלתי רשמי של אש"ף בשטחים; ד"ר חנאן עשראווי, מרצה לספרות אנגלית באוניברסיטת ביר־זית, דוברת המשלחת הפלסטינית לשיחות השלום. גם בוועדות המקצועיות המייעצות למשלחת והמעבדות תוכניות לממשל עצמי פלסטיני בתחומים שונים בולט חלקם של נוצרים. אליאס פריג', ראש העיר בית־לחם, הוא מראשי העיריות הוותיקים והבולטים בשטחים, ומוכר היטב בתקשורת המערבית. פריג' נודע כמייצג הזרם המתון בגדה המערבית, ובשל כך עמדותיו זכו לא אחת לביקורת מצד יאסר ערפאת. בתחומי פעולה מקצועיים ואקדמיים בולטים ג'ונתן כֶּתאב, עורך־דין מזרח ירושלמי ופעיל בארגונים פלסטיניים למען זכויות האזרח; אחיו העיתונאי דאוד כֶּתאב; עורך־הדין רג'א שחאדה, בן למשפחת עורכי־דין ופעילי ציבור פלסטינים, פעיל גם כן בארגונים למען זכויות האדם בשטחים, בשנות השמונים פרסם ספרים בזכות פשרה עם הישראלים, אולם במהלך האנתפאדה הקצין את התנגדותו לכיבוש הישראלי; מֶבארכ עַוַד, מארגן תנועת מאבק ללא אלימות נגד הכיבוש הישראלי, אשר גורש מהאזור. במהלך האנתפאדה, כמו לפני כן, מגלים אישי ציבור נוצרים נאמנות מלאה למאבק הפלסטיני לעצמאות. הם נמנים בדרך־כלל עם הזרם המתון ומשמיעים דעותיהם בזכות הקמת מדינה פלסטינית לצד מדינת ישראל. יש לציין שבפעילותם הציבורית אין הם רואים עצמם כנציגים של הנוצרים, אלא של כלל הציבור ושל האינטרס הערבי הפלסטיני בכללותו.

תופעה חדשה באנתפאדה היא מעורבותם של ראשי הכנסיות במישור הפוליטי־לאומי ותמיכתם הגלויה במאבק הערבי הפלסטיני. גם בעבר פעלו כמה אנשי כמורה בשירות אש"ף והמאבק הפלסטיני – הבולט ביניהם היה הארכיבישוף הילריון קַפּוּצִ'י, ראש הכנסייה היוונית־הקתולית בירושלים, אשר נידון למאסר בעוון פעילותו זו בשנת 1974; ואולם מעורבותו היתה במישור הָאישי ולא במסגרת תפקידו כנציג רשמי של כנסייתו. החידוש שבפעילות ראשי הכנסיות במהלך האנתפאדה הוא בהיותה ייצוגית ופומבית, וזהו ביטוי לתהליך הערביזציה בכנסיות, אשר צבר תאוצה מאז 1967 והגיע לשיאו במינוי ראשי כנסייה ערבים: בישוף אנגליקני, בישוף לותרני

3. מעריב, 16 בספטמבר 1988.

4. ראיון עם ד"ר ג'ריס ח'ורי במעריב, 16 בספטמבר 1988; הארץ, 8 בנובמבר 1989; *The New Yorker*, 13.2.1989.

Iyunim Bitkumat Israel 3, 1993, 469-496

ולבסוף, בדצמבר 1987, פטריארך לטיני. כתוצאה מתהליך זה נותרה בקרב הכנסיות הנוצריות החשובות בירושלים רק הכנסייה היוונית־האורתודוקסית עם כמורה גבוהה ופטריארך לא־ערבים. אך הפטריארך הנוכחי, דיודורוס, אף שהוא יווני במוצאו, דובר ערבית שוטפת וקרוב יותר לצאן מרעיתו הערבי מאשר קודמו בתפקיד.[5]

ראשי הכנסיות הערבים בירושלים – הפטריארך הלטיני מישל אסעד צבאח, הארכיבישוף היווני־הקתולי לוטפי לחאם, והבישוף האנגליקני סמיר קפעיתי – הפכו לכוח המניע בארגון חזית אחידה של הכנסיות הנוצריות בירושלים לתמיכה במאבק הערבי הפלסטיני.[6] ביוזמתם קוצצו טקסי חג המולד במידה ניכרת, וביקורי הנימוסין של ראשי הכנסיות במשך החג בוטלו. הכנסיות הצטרפו למאבק הלאומי בינואר 1988, כאשר – לראשונה בהיסטוריה המודרנית – התעלו ראשיהן מעל החיכוכים והמריבות הבין־עדתיים ויצאו בהצהרה משותפת נגד 'אי הצדק והדיכוי הישראלי'. הם קראו לכל הנוצרים ליטול חלק ביום של תפילות וצום ולתרום בנדיבות לכל הסובלים במחנות הפליטים. ההצהרה נמסרה לפרסום בעיתוני מזרח ירושלים, אך הצנזור הישראלי מנע את פרסומה.[7]

הצהרות תמיכה של ראשי הכנסיות בעניין הלאומי הפלסטיני והדהות עמו שבו ונשמעו בשנים הבאות, בחג המולד, בחגים נוצריים חשובים אחרים ובאירועים מיוחדים. הן הביעו הזדהות מלאה עם המאבק הלאומי הערבי הפלסטיני וגינוי ברור לשלטונות הישראליים. הצהרה טיפוסית היתה, למשל, זו שפורסמה בעיתונות בחג הפסחא (אפריל) 1989, שקבעה: 'אנו מודאגים במיוחד מאובדן מיותר וטראגי של חיי אדם פלסטינים, במיוחד של צעירים ... אנו מגנים את הנוהג של מעצרים אדמיניסטרטיביים ושל מעצר מבוגרים וקטינים ללא משפט ... את השימוש בכל עגישה קולקטיבית, כולל הריסת בתים ושלילת שירותים אלמנטריים מקהילות שלמות כגון מים וחשמל'.[8] הצהרה זו נחתמה בידי ראשי הכנסיות הגדולות בירושלים כולל הפטריארך הארמני, אשר לראשונה שבר את מסורת הפטריארכיה של 'ישיבה על הגדר' ואי התערבות בסכסוך הערבי־ישראלי. אכן, ביוזמת ראשי הכנסיות הערביות בירושלים התרחב מעגל החותמים על הצהרות אלה והקיף כמעט את כל הכנסיות המקומיות, כולל הלא־ערביות, אשר עד אז השתדלו להימנע מלהתערב בסכסוך הישראלי־פלסטיני.

ראש הכנסייה הבולט ביותר בפעילותו הציבורית ובהתבטאויותיו למען האנתפאדה הוא הפטריארך הלטיני צבאח. מעורבותו הפוליטית, כמו עצם מינויו, היא חלק

5. תיאור מפורט של תהליך הערביזציה בכנסיות בירושלים ראה: Daphne Tsimhoni, *Christian Communities in Jerusalem and the West Bank Since 1948: A Historical, Political and Social Study*, New York (forthcoming)
6. הארץ, 15 בדצמבר 1988.
7. מעריב, 16 בספטמבר 1988. N.S. Ateek, *Justice and Only Justice: A Palestinian Theology of Liberation*, New York 1989, pp. 45–47 מביא את הנוסח המלא של ההצהרה.
8. הטקסט המלא של ההצהרה בהארץ, 8 בנובמבר 1989.

Iyunim Bitkumat Israel 3, 1993, 469-496

ממגמה כללית שהתפתחה בכנסייה הקתולית מאז המועצה השנייה של הוותיקן (1962–1965), כאשר ראשי הכהונה הקתולים החלו להביע דעה באירועים פוליטיים מרכזיים והנחו את צאן מרעיתם ליטול בהם חלק פעיל. פעילותו של הפטריארך צבאח למען האנתפאדה חורגת מהמדיניות הלא־מתערבת של קודמיו בתפקיד, אך מצד שני הוא שונה מהם גם בהתייחסותו לשלטונות מדינת ישראל ולעיתונות הישראלית; בעוד שקודמיו נמנעו מכל קשר עִמם, צבאח תומך בקשרים כאלה, ואף העניק כמה ראיונות לכלי התקשורת בישראל – כולל לביטאון הצבאי **במחנה** – ובהם הצהיר מפורשות על אהדתו למאבק הערבי הפלסטיני ועל תמיכתו בהקמת מדינה פלסטינית לצדה של מדינת ישראל. צבאח גינה אלימות מכל צד שהוא, אך הביע תמיכה מרומזת בפעולות האלימות של האנתפאדה, בנימוק שלאחר עשרים שנות שלטון ישראלי שלא הובילו לשום מקום, הבינו הפלסטינים כי לא נותרה להם כל ברירה אלא להשתמש בכוח. הבנה שהובילה לאנתפאדה.[9]

הפטריארך צבאח משתמש בכלי התקשורת הבינלאומיים העומדים לרשותו להבעת תמיכתו באנתפאדה ולהתרסה נגד השליטה הישראלית ביהודה ושומרון. במיסת חג המולד בשנת 1990 השמיע דברים גלויים נגד השליטה הישראלית בגדה המערבית, ומשרד הדתות הישראלי מחה עליהם בפני הוותיקן. אולם גם במיסת חג המולד בשנת 1991 חזר הפטריארך והשמיע – אמנם בלבוש מתון יותר – קריאה נגד המשך השליטה הישראלית על האומה הפלסטינית. הוא הביך את נציגי ממשלת ישראל במקום כאשר גילה כי ניסו להטיל פיקוח על דרשת חג המולד שלו. גם משהחלה ועידת השלום, קִבל הפטריארך, לא חל כל שינוי בחיי היום־יום, והאירועים בשטחים נוגדים את הדיאלוג לשלום. 'האומה', קבע, 'שייכת לאלוהים ולא לאדם', וסיים את דבריו בקריאה לשלום צודק.[10] הפטריארך צבאח הוא הערבי הפלסטיני הבכיר ביותר בהייראַרכיה של הכנסייה הקתולית העולמית והסמכות הרוחנית הבכירה ביותר במזרח התיכון. דבריו במיסות חג המולד בבית־לחם שודרו לכל העולם בטלוויזיה וקיבלו תהודה בינלאומית נרחבת.

התבטאויות ברורות לא פחות בזכות האנתפאדה ובגנות השליטה הישראלית בשטחים השמיע הפטריארך צבאח מעל דפי העיתונות הערבית ובדרשותיו לבני עדתו. בדרשת חג הפנטקוסט (שבועות) ב־1990, תחת הכותרת 'שאלו שלום ירושלים' – המזכירה את השימוש הציוני בביטוי תנ"כי זה – הצדיק צבאח את האנתפאדה כפעולת מחאה נגד הכיבוש הישראלי, לאחר שכל הקריאות לקהילייה הבינלאומית לעזרה לא נשאו פרי. לאנתפאדה, קבע, 'היו גם תוצאות חיוביות: תחייה דתית, התקרבות בין הכנסיות בירושלים וסולידריות מוסלמית־נוצרית, ומעל לכל – לידת אומה הנחושה להשיג את זכויותיה'. הוא סיים בקריאה לישראלים להיענות לקריאת הפלסטינים לשלום.[11]

9. מעריב, 16 בספטמבר 1988.
10. הארץ, 25 בדצמבר 1991; שידור מיסת חג המולד בטלוויזיה הישראלית, 24 בדצמבר 1991.
11. אל־לקאא, ה, 2 (1990), עמ' 110–112.

Iyunim Bitkumat Israel 3, 1993, 469-496

לא פחות מהפטריארך צבאח הביע הארכיבישוף לוטפי לחאם, ראש הכנסייה היוונית־הקתולית בירושלים, תמיכה במאבק הערבי הפלסטיני. בתום שבוע של תפילות למען איחוד נוצרי, בינואר 1990, קרא לסולידריות של הכנסיות הנוצריות ולהגנה בדרכים לא אלימות על זכויות העם לחירות ולעצמאות. הוא דחה את הביקורת שראתה בתמיכת ראשי הכנסיות באנתפאדה ובעניין הפלסטיני פעולה פוליטית האסורה על אנשי דת, והדגיש את מחויבותם הנובעת מאמונתם להגן על האנושות, על הכבוד האנושי, על המולדת ועל החופש. 'הפוליטיקה במובן זה היא חובה לאומית, אנושית ודתית', קבע.[12]

התמיכה הפומבית של מנהיגי הכנסיות הקתוליות באנתפאדה היא תוצאה של גורמים מספר. בהיותם ערבים ובגלל הימצאות בני קהילותיהם בעולם הערבי הם חשים מחויבות להביע הזדהות עם צאן מרעיתם. תמיכת הוותיקן מקנה להם תחושת ביטחון וחופש ביחסיהם עם השלטונות הישראליים בהשוואה לראשי כנסיות אחרות. הימנעות הוותיקן מהכרה רשמית מלאה במדינת ישראל מהווה גם היא עידוד נוסף לנקיטת עמדה ביקורתית ומתריסה כלפי ממשלת ישראל. מאז המועצה השנייה של הוותיקן החלה הכנסייה הקתולית לגלות מעורבות בזירה הפוליטית הבינלאומית מתוך מטרה להוות גורם בעל השפעה בפתרון סכסוכים בינלאומיים. נטייה גוברת זו של הוותיקן מביאה אותו לתמוך בשאיפות הלאומיות של המאמינים הקתולים בחלקים שונים של העולם. מאחר שמספרם של המאמינים היהודים בכנסייה הקתולית הוא אפסי, הזדהותו של הוותיקן נתונה למאבק הלאומי של מאמיניו הנוצרים הפלסטינים.

המגמה הכללית של הכנסייה הקתולית לתמיכה במאבקים לאומיים של צאן מרעיתה בחלקים שונים של העולם באה לידי ביטוי בעמדותיה של 'ועדת הצדק והשלום', שמשתתפים בה חברי הכנסיות הקתוליות הגדולות בירושלים: הלטינית, היוונית־הקתולית והסורית־הקתולית.[13] הוועדה משמשת גורם מנחה לעיצוב דעת הקהל הקתולית המקומית. היא מפיצה גיליוי דעת ומנשרים בנושאים אקטואליים ובשאלות מהותיות בקרב הציבור הקתולי והכללי בירושלים המזרחית ובעיתונות הערבית המקומית, ומחליפה דעות ועמדות עם ועדות מקבילות בקהילות קתוליות בעולם. ב־1980 פרסמה הוועדה מסמך בעל השפעה מכרעת למעורבותם של הנוצרים בחיים הפוליטיים והציבוריים, בשם 'האמונה הנוצרית והמודעות הפוליטית'. הוא קבע: 'בשעה שנוצרי, כמו החברה שבה הוא חי, נתונים לדיכוי, לפרובוקציות,

12. שם, 1 (1990), עמ' 126–129.

13. את הוועדה הקים בירושלים בשנת 1971 הנציג האפוסטולי של הוותיקן בירושלים במתכונת דומה לוועדות בשם זה במרכזים קתוליים בעולם, בעקבות הרפורמות של המועצה השנייה של הוותיקן. החברים נשלחים לוועדה בידי ראשי הכנסיות, אך אינם מהווים נציגות רשמית. רובם ערבים אך יש גם כמה חברים אירופים, ואלה רואים עצמם כפועלים למען הכנסיות המקומיות והאינטרסים הלאומיים שלהן. מסמכי הוועדה מופצים בארבע שפות: ערבית, אנגלית, צרפתית ואיטלקית. ראיון עם האב פרנס בוּוֶן (Bouwen), ראש הוועדה, 7 באוגוסט 1991; *Annuaire de l'Eglise Catholique*, Jerusalem 1991

Iyunim Bitkumat Israel 3, 1993, 469-496

להפקעות קרקע ולכיבוש, דורשת האמונה מחויבות נוצרית לפעילות פוליטית'. היתה זו קריאה ראשונה מסוגה מצד גוף קתולי בירושלים לפעילות ציבורית ופוליטית של הנוצרים. צעד נוסף בכיוון זה היה חוברת בשם 'מוסלמים ונוצרים יחדיו בדרך', אשר פורסמה בשנת 1983. היא נטשה את העמדה המסורתית של הכנסייה הלטינית בירושלים, המסתייגת מלא־קתולים ולא־נוצרים בכלל, והדגישה את האחדות ההיסטורית והתרבותית של הנוצרים והמוסלמים בארץ־ישראל, שהתחזקה במאבק ובסבל המשותפים. היא קראה למוסלמים ולנוצרים לפעול יחדיו, בדיאלוג, למען שלום ואחדות. במהלך האנתפאדה פרסמה הוועדה כמה מנשרים המביעים תמיכה במאבק הפלסטיני ומגנים את הכיבוש הישראלי ואת הצעדים שהוא נוקט – הפקעת קרקעות, הריסת בתים, מאסרים המוניים, השפלות, מכות וסגירת בתי ספר. הם קראו לקהילייה הבינלאומית, ובמיוחד לארגון האומות המאוחדות, שמכוח החלטתו קמה מדינת ישראל, להתערב במצב, ליטול אחריות, לוודא שזכויות האדם בשטחים יישמרו ולעודד משא ומתן לשלום.[14]

לקריאות אלה נודעת ללא ספק השפעה על מודעותם של הקתולים והנוצרים בכלל, והן מעודדות אותם להשתתפות פעילה וליתר הזדהות עם המאבק הלאומי הפלסטיני. יש לציין שבניגוד למסר של ארגונים מוסלמיים פונדמנטליסטיים, הכנסיות אינן קוראות להשמדת ישראל אלא למאבק בלתי מזוין ולמעורבות הקהילייה הבינלאומית בפתרון הבעיה הפלסטינית בדיאלוג בין שווים. לצד עצם הקריאה לנוצרים להשתתף במאבק, יש בקריאת הכנסיות תרומה למיתון דרכי המאבק.

העדר מדיניות ברורה וייחודית כלפי הנוצרים משקף חוסר הבנה של שלטונות ישראל את מצבם הרגיש המיוחד של הנוצרים כמיעוט דתי בחברה הערבית. בעוד שהממשל הישראלי מכבד את זכויות הכנסיות ומקפיד על חופש הפולחן והדת, הרי שבנושאים של זכויות האזרח, איחוד משפחות, הפקעת קרקעות וכיו"ב אין הוא נוקט כלפי בני הכנסיות המקומיים החילוניים מדיניות ייחודית או שונה מזו שהוא נוקט כלפי כלל האוכלוסיה המוסלמית. בכך מגביר הממשל את הזדהותם של הנוצרים עם הסביבה המוסלמית ותלותם בה, וזאת למרות שקובעי המדיניות הישראלית בשטחים מצפים מהנוצרים, כמיעוט דתי, להסתייג מהזדהות לאומית עם המוסלמים ולגלות נאמנות יתר לשלטון הישראלי. העדר הבנה ומדיניות ייחודית מצד השלטון הישראלי חיזקו אפוא את התמיכה האקטיבית של הנוצרים באנתפאדה.

קיימים שני ציוני דרך במעורבות הנוצרים באנתפאדה: מרד המסים בעיירה בית־סאחור ופרשת ההתנחלות באכסניית סנט ג'נהן. מאז מארס 1988 נעשו כמה נסיונות של פלסטינים לייסד אדמיניסטרציה מקומית עצמאית ביהודה ושומרון, והדבר מצא ביטוי מובהק בעיירה הנוצרית בית־סאחור, שליד בית־לחם. בצו הוועדות העממיות המקומיות החזירו תושבים רבים את תעודות הזהות וסירבו לשלם מסים לממשל האזרחי הישראלי. מסי האוכלוסיה המקומית ממנים את הוצאות האדמיניסטרציה והצבא בשטחים, ומרד המסים משמעותו היתה לא רק לחץ נוסף על התקציב הישראלי, אלא איום לערער את הסמכות הישראלית בשטחים. בית־סאחור הפכה על

14. דיון מפורט בוועדה לצדק ולשלום ובפרסומיה ראה צמחוני, לעיל הערה 5.

Iyunim Bitkumat Israel 3, 1993, 469-496

כן לאבן בוחן של השליטה בשטח עבור הנהגת האנתפאדה ועבור השלטון הישראלי כאחד.

לאחר התייעצויות של למעלה מחודש החליט משרד הביטחון לנקוט צעדים קולקטיביים נמרצים כנגד העיירה כולה. החלטה זו העלתה את הבעיה מהדרג המקומי לדרג הלאומי ומיקדה אליה את תשומת לב התקשורת הבינלאומית - מה שגרם להסלמת הבעיה. הסירוב לשלם מסים הוביל ל־46 ימי מצור של הצבא על העיירה. קווי טלפון נותקו ושוטרים סיירו על הגגות שעה שרשויות המס אספו רהיטים מהבתים וציוד מהחנויות. כאשר הסתיים המבצע, ב־31 באוקטובר, הופקעו מיטלטלין וסחורות בסך שלושה מיליון דולר, וארבעים איש נעצרו.[15]

הפרשה הביאה להזדהות לאומית של ראשי הכנסיות בירושלים. ב־26 באוקטובר 1989, לאחר כמה פגישות, פרסמו הקוסטוס (ראש משמר הארץ הקדושה) הפרנציסקני והפטריארכים הלטיני, היווני־האורתודוקסי והארמני מנשר משותף ובו הביעו דאגתם, כאבות הרוחניים של האומה, וקראו לכל המאמינים להצטרף לתפילתם לשלום צודק. הם הכריזו על יום ראשון ה־29 באוקטובר 'יום צום ותענית למען סיום הייסורים בגדה המערבית ובעזה, ובמיוחד למען אזרחי בית־סאחור הנתונים במצור'.[16] הם גם ארגנו הפגנה חסרת תקדים של ראשי כנסיות, שהצטרפו אליה גם קונסולים של מדינות השוק האירופי המשותף. ראשי ההפגנה ביקשו לבקר בעיירה כדי להביע סולידריות, אך הכוחות הישראליים לא הרשו להם להיכנס. התקרית הביאה לפרסום נרחב של העיירה בית־סאחור ומרד המסים בעיתונות הישראלית והבינלאומית כאחד, ולמדינת ישראל נגרם נזק תקשורתי חמור. נציגי הממשל אמנם הצליחו לאסוף רכוש בערך חוב המסים, אך העיירה והפלסטינים בכלל נחלו ניצחון תקשורתי בינלאומי, והמנהיגות הלאומית הפלסטינית זכתה בגיבוש נוסף.[17]

ב־4 ביוני 1990 קיבלה בית־סאחור פרס מקרן השלום הדנית בזכות 'הצגת דוגמה להתנגדות לא אלימה לדיכוי אלים'. העיירה גם הוצעה כמועמדת לפרס נובל לשלום.[18] לגבי נוצרים רבים סימלה הפרשה את תרומתם למאבק הלאומי ואת השתתפותם בו השווה לזו של המוסלמים. אולם גם פרשה זו לא הסירה את כל חשדות המוסלמים כלפיהם. כרוזים של התנועה האסלאמית האשימו נוצרים שלא תרמו די לאנתפאדה. אחד הכרוזים לעג לנוצרים של בית־סאחור על שכביכול בשנת 1967 קידמו את הכובשים הישראלים באורז ובממתקים.[19]

פרשת ההתנחלות באכסניית סנט ג'והן שברובע הנוצרי, בקרבת הקבר הקדוש, הביאה להחמרה נוספת ביחסי שלטונות ישראל והכנסיות הנוצריות. ב־11 באפריל 1990, ערב החג 'יום שישי הטוב' הנוצרי, נכנסו כ־150 מתנחלים ישראלים לאכסניה שבבעלות הפטריארכיה היוונית־האורתודוקסית בירושלים, כדי לחוג את חג הפסח.

15. הארץ, 31 באוקטובר, 1, 8 בנובמבר 1989.
16. הטקסט המלא באל־לקאא, ד, 4 (1989), עמ' 116–117.
17. *Jerusalem Post*, 6 November 1989
18. הארץ, 31 באוקטובר, 1 בנובמבר 1989; אל־פג'ר, 4, 25 ביוני 1990.
19. הארץ, 8 באוגוסט 1990.

Iyunim Bitkumat Israel 3, 1993, 469-496

היה זה זמן קצר לאחר פירוק ממשלת האחדות הלאומית בגלל הבדלי גישות לסוגיית שיחות השלום עם הפלסטינים – והרכבת ממשלת ימין בהנהגת הליכוד, ולאחר החלטת הקונגרס האמריקני להכיר בירושלים כבירתה הנצחית של ישראל. ההתנחלות התרחשה לאחר שחברה אנונימית בפנמה רכשה את זכיון החכירה של הבניין מדייר מוגן ארמני בשם מרטירוס מטוסיאן, בסכום של 3,500,000 דולר.[20] כפי שהתברר אחר־כך, זכתה הרכישה לתמיכה ועידוד מצד אישים מרכזיים בממשלה כגון שר השיכון אריאל שרון ויושב ראש הכנסת דב שילנסקי, ומשרד השיכון אף מימן ארבעים אחוז מהרכישה. העמדה הרשמית של הממשלה היתה שהאכסניה איננה מקום קדוש ושזכותם של יהודים להתיישב בכל מקום בעיר העתיקה, כל עוד שהדבר נעשה באופן חוקי. טדי קולק, ראש עיריית ירושלים, התנגד בנימוק שהמכירה תערער את שיווי המשקל העדין בין העדות בעיר העתיקה ותדחף את הנוצרים להזדהות עם העניין הלאומי הערבי הפלסטיני, אך דעתו לא נלקחה בחשבון. הגופים הישראליים שהיו מעורבים ברכישה בוודאי לא חזו מראש את הרגישות הרבה לעניין ואת ההד העצום שהוא יעורר לא רק בקרב הפלסטינים אלא בקרב דעת הקהל העולמית, ובמיוחד בחוגים נוצריים.

הבעיה, הפוליטית מיסודה, הוגשה על־ידי השלטונות לבית הדין הגבוה לצדק כדי שיפסוק בסוגיות המשפטיות של הרכישה. צווי הפינוי של בית המשפט נדחו כמה פעמים, ולאחר כמה חודשים הורה בית המשפט למתנחלים להתפנות, אך התיר לקבוצה של עשרים מהם להישאר כ'צוות אחזקה' עד להחלטה סופית. העניין עדיין נדון בערכאות.[21]

לנוכח ההיסוסים וההשתהות של בית המשפט הישראלי בפרסום החלטה חד־משמעית ומיידית לפינוי המתנחלים התעורר גל עצום של מחאות מקומיות ובינלאומיות. הכנסיות ראו בפרשה כישלון בשמירת הסטטוס קוו במקומות הקדושים, והזהירו כי יסגרו את שעריהן למשך חודש, כצעד מחאה. הפטריארך היווני־האורתודוקסי, אף שאינו ערבי בעצמו, הביע הזדהות מוחלטת עם העניין הלאומי הערבי הפלסטיני. הוא הכריז ש'תפיסת הבניין מהווה תוקפנות נגד המקומות הקדושים והרכוש במהלך חגיגותינו הדתיות. אנו – מוסלמים ונוצרים – שותפים לבעיה, והעניין הוא יותר מאשר בעיית רכוש בלבד'. הוא הוסיף כי הפטריארכיה מוכנה להעביר את העניין לדיון באו"ם. הפרשה הפכה למוקד הזדהות לאומית ועוררה הפגנה נדירה של סולידריות כללית בין הכנסיות הנוצריות השונות ובין ראשי הציבור המוסלמי בראשות המועצה המוסלמית העליונה. הכל הכריזו עליה כבעיה לאומית פלסטינית ממדרגה ראשונה, השמיעו סיסמאות בזכות אחדות לאומית וסולידריות מוסלמית־נוצרית, וגינו את המתנחלים היהודים. בפעם הראשונה הונפו דגלים פלסטיניים בתוך תחומי כנסיית הקבר הקדוש.[22]

בצעד חסר תקדים חתמו תשעה ראשי כנסיות על הצהרה שגינתה את ההתנחלות

20. אל־פג'ר, 30 באפריל 1991; *Jerusalem Post*, 19 April 1990
21. הארץ, 19 באפריל 1990, 7 באוגוסט 1991; *Jerusalem Post*, 19 April 1990
22. אל־פג'ר, 23 באפריל 1990.

Iyunim Bitkumat Israel 3, 1993, 469-496

כהפרעה לטקסי השבוע הקדוש בכנסיית הקבר הקדוש, כערעור האוטונומיה והשלֵמות של הרבעים הנוצרי, הארמני והמוסלמי וכפגיעה במעמדם ובאופיָם. 'פעולה זו מעמידה בסכנה את קיומן של כל העדות הנוצריות בארץ הקודש', קבעו. הם תבעו מהשלטונות הישראליים לסלק את המתנחלים מיד ולהבטיח החזרת הרכוש לבעליו החוקיים - הפטריארכיה היוונית־האורתודוקסית. כן קראו לקהילייה הבינלאומית, ובמיוחד לכל הכנסיות ולמנהיגי דת, לתמיכה אקטיבית בעניינם. הם גם קראו לסגירת שערי כל בתי התפילה הנוצריים ביום שישי ה־27 באפריל, לאות מחאה. יום ראשון ה־29 באפריל נקבע כיום תפילה מיוחד למען הקהילה הנוצרית בירושלים, והמאמינים הנוצרים בכל העולם נקראו להצטרף.[23] המועצה המוסלמית העליונה פרסמה הצהרה המגנה את ההתנחלות כפעולה תוקפנית נגד המקומות הקדושים של כל הפלסטינים, מוסלמים ונוצרים כאחד. היא הכריזה על סגירת אל־חרם אל־שריף ביום שישי ה־23 באפריל, לאות סולידריות.[24]

מחאות הכנסיות, ומעל לכל סגירת שעריהן, עוררו תהודה בינערבית ובינלאומית חזקה. בולטת ביותר היתה תגובתו של הפטריארך היווני־האורתודוקסי דיודורוס, אשר יצא לירדן ולסוריה, נפגש עם ראשיהן וביקש את תמיכתן. העיתון אל־וטן דיווח כי הפטריארך שלח מכתב לנשיא עיראק, צדאם חוסיין, שבו קרא לו לשחרר את פלסטין. בעקבות ביקורת קשה מצד פקידי שלטון ישראלים הכחיש הפטריארך כי שלח את המכתב, וציין כי מסעו לא כוון כנגד היהודים, אלא למען הגנת המקומות הקדושים. אש"ף אימץ את הבעיה כבעיה לאומית. הופצו פלקטים עם דמות ישו הצלוב על רקע מחנה פליטים. תכנית טלוויזיה ירדנית האשימה את היהודים בצליבת ישו 'הנביא הפלסטיני'.[25]

לפעולות מחאה אלה היו השלכות חמורות על דעת הקהל בארצות־הברית ועל יחסי יהודים־קתולים שם, כמו־גם על דעת הקהל באירופה. שגריר ישראל בארצות־הברית, משה ארד, וראשי ארגונים יהודיים שם הזהירו כי הפרשה עלולה לגרום נזק חמור בקרב הקהילייה הנוצרית בקונגרס האמריקני ואף לדחיית ההחלטה האמריקנית בדבר הענקת ערבויות למלווה של 400 מיליון דולר למען קליטת עליית יהודי ברית־המועצות בישראל. הם גם הביעו חשש מהתעוררות גל של אנטישמיות. גם הפרלמנט האירופי בשטרסבורג פרסם מחאות אשר קראו לישראל לפנות את המתנחלים ולכבד את זכויות כל הכנסיות; בריטניה הביעה רשמית את דאגתה לגבי 'תפיסת' האכסניה והתמיכה שנתנה לכך ממשלת ישראל.[26]

השפעה מיוחדת היתה לפרשה בחוגים קתוליים בארצות־הברית, כולל אלה שבאופן מסורתי נחשבו כאוהדים לישראל. הקרדינל של ניו־יורק או'קונור הגדיר את הצעד כ'תוקפני ומחריד' והזהיר כי הבעיה עלולה להרוס את היחסים הטובים בין קהילות

23. שם, 30 באפריל 1990, הנוסח המלא של הכרזת הכנסיות.
24. ההצהרה חתומה בידי שיח' סעד אל־דין אל־עלמי, ראש המועצה המוסלמית העליונה והמופתי של ירושלים, ראה: אל־פג'ר, 30 באפריל 1990.
25. שם, 7 במאי, 18 ביוני 1990; הארץ, 24 במאי 1990.
26. הארץ, 26 באפריל, 1 במאי 1990, 7 באוגוסט 1991; אל־פג'ר, 30 באפריל, 18 ביוני 1990.

Iyunim Bitkumat Israel 3, 1993, 469-496

הקתולים והיהודים בארצות־הברית.[27] הפרשה חיזקה גם את תביעת הוותיקן לערבויות בינלאומיות ולהענקת מעמד מיוחד לעיר העתיקה בירושלים, כדי למנוע הישנות אירועים מסוג זה.[28]

האירוע היווה ציון דרך בהצהרות האפיפיור על אהדה לסבל הפלסטינים ועל התמיכה בשאיפתם לעצמאות. בנאומו בסיום כינוס מועצת הפטריארכים של הכנסיות הקתוליות המזרחיות, ב־10 באוקטובר 1990, גינה האפיפיור את 'האלימות ואת האי־צדק שהפלסטינים סובלים מידי הישראלים'. הוא קרא לשני העמים לחיות בשלום כל אחד על אמתו, צידד בזכות הפלסטינים לקבל חזרה את אדמתם' ועם זאת הדגיש את זכות מדינת ישראל לביטחון.[29] בעקבות הפרשה התחזקה ההשפעה של ראשי הכנסיות הקתוליות במזרח התיכון ובירושלים על עמדת הוותיקן לגבי הסכסוך הישראלי־ערבי. כך, לאחר ועידה של מנהיגי כנסיות מזרחיות ומערביות בוותיקן במארס 1991, נפגש האפיפיור, בתיווכו של הפטריארך הלטיני צבאח, עם משלחת של נוצרים ומוסלמים פלסטינים. הוא הביע אהדה לעם הפלסטיני על שנות סבלו הארוכות 'ועל היותו קורבן לאי־צדק', והביע תקווה לפתרון צודק לסכסוך, אשר יביא שלום.[30]

הכנסיות בירושלים מהוות ציונר חשוב להעברת המסר הפלסטיני לדעת הקהל בעולם - ובמיוחד לזו הנוצרית, באמצעות פעילות בארגונים כנסייתיים בינלאומיים, מפגשים ואירוח משלחות נוצריות מרחבי העולם. לבישופות הלותרנית, למשל, קשרים הדוקים עם האיחוד הלותרני העולמי; במארס 1991, בסיום ביקור בירושלים, הכריזה משלחת של הפדרציה הלותרנית העולמית על אהדתה לשאיפות הלאומיות של הפלסטינים. כמו לעם היהודי גם להם יש 'זכויות לגיטימיות לחיות על אדמת פלסטין בגבולות בטוחים ומוגנים'.[31]

חשובה במיוחד תמיכת מועצת הכנסיות העולמית (World Council of Churches – WCC), שחברות בה כנסיות אנגליקניות, פרוטסטנטיות ואורתודוקסיות מרחבי העולם, וכמה ממנהיגי הבישופות האנגליקנית בירושלים הם חברים פעילים בה. במהלך האנתפאדה היא גילתה אהדה ברורה לאנתפאדה, ובמנשר פומבי לראשי העדות הנוצריות הביעה הזדהות עם העם הפלסטיני וצער על הסבל שעובר עליו 'לנוכח שלילה מתמדת של זכויותיו הבסיסיות'. כן הביעה תמיכה באנתפאדה כ'ביטוי אמיתי של השאיפות הלאומיות של העם הפלסטיני על בסיס שוויון שהוא הערובה היחידה לשלום בארץ הקודש ובאזור כולו'.[32]

27. *Le Monde*, 11, 12 October 1990
28. הארץ, 19 ביוני 1990.
29. *Le Monde*, 11, 12 October 1990
30. אל־פג'ר, 25 במארס 1991.
31. שם, שם.
32. נוסח מלא של המנשר ראה: 'World Council of Churches Central Committee, Message to the Heads of the Christian Communities in Jerusalem, July 26, 1989', in: *The Middle East Council of Churches Perspectives*, Issue no. 8 (July 1990), p. 82

Iyunim Bitkumat Israel 3, 1993, 469-496

למנהיגי כנסיות פלסטינים יש השפעה גם על המועצה הלאומית של כנסיות ישו בארצות־הברית, המייצגת את (National Council of Churches of Christ – NCC) הזרם המרכזי של הכנסיות הפרוטסטנטיות והאורתודוקסיות, כ־42 מיליון נוצרים. נציגי הארגון העידו בקונגרס האמריקני נגד העברת שגרירות ארצות־הברית מתל־אביב לירושלים. באפריל 1990 הם גם ניסו למנוע את החלטת הקונגרס המכירה בירושלים כבירת ישראל.[33]

החיפוש אחר זהות לאומית

במקביל להזדהותם של הנוצרים בירושלים ובגדה המערבית עם האנתפאדה ולתרומתם למאבק הלאומי הפלסטיני, חידדה האנתפאדה את בעיית זהותם הלאומית. כפי שצוין לעיל, שאלה זו מלווה את הנוצרים מראשית צמיחת התנועה הלאומית הערבית, והיא התחזקה בשנים של התגברות השפעה מוסלמית באזור.

השנים הראשונות תחת שלטון ישראל בירושלים ובגדה המערבית השכיחו את הדילמה הלאומית של הנוצרים, בגלל הפריחה והשפע הכלכלי היחסי שנהנו ממנו ובגלל תחושת הסולידריות המשותפת עם המוסלמים לנוכח הכובש הישראלי. האנתפאדה הביאה להתפרצות מתחים מודחקים.

חששותיהם של הנוצרים גברו נוכח השפעתה הגוברת של התנועה האסלאמית על המוסדות הלאומיים ועל הרחוב הפלסטיני כתוצאה מהאנתפאדה, וגרמו ליאוש במיוחד אצל אלה ששאפו להקמת מדינה פלסטינית חילונית. תחושות אלה בולטות במיוחד במרכזים המסורתיים הנוצריים באזור בית־לחם, שם לנוצרים יש עדיין רוב דחוק במוסדות מקומיים ייצוגיים, אך זהו רוב דחוק והם חוששים לאבדו לנוכח ההגירה הנוצרית אל מחוץ לאזור והשעור הגבוה יותר של ילודה מוסלמית. הברירה הניצבת לפני הנוצרים היא בין הגירה למערב לבין החיים בדילמה של מיעוט הנאבק על הישרדותו תוך חיפוש אחר זהותו. לגבי נוצרים רבים הלקח של מלחמת האזרחים בלבנון – המדינה הלא־מוסלמית היחידה בעולם הערבי – הוא שהישרדותם באזור דורשת הסתגלות לרוב המוסלמי והישענות עליו, בהעדר הגנה של גורם חיצוני כלשהו. מכה קשה לא פחות היתה התמוטטות ברית־המועצות ושקיעת האידיאולוגיה החילונית הקומוניסטית. הנוצרים היו מבשרי הרעיונות הסוציאליסטיים המהפכניים במזרח התיכון, שאפשרו להם לחלום על שוויון שנמנע מהם תחת השלטון המוסלמי העות'מאני. אין זה מקרה שפלגים קיצוניים בתוך אש"ף, כמו 'החזית הדמוקרטית לשחרור פלסטין' ו'החזית העממית לשחרור פלסטין', מונהגים בידי נוצרים ערבים אורתודוקסים, ד"ר ג'ורג' חבש ונאיף חוואתמה.[34]

33. אל־פג'ר, 17 בספטמבר, 24 בדצמבר 1990.

34. על המאבק הלאומי בתוך הפטריארכיה היוונית־האורתודוקסית והשפעתו על הזהות הלאומית של הערבים האורתודוקסים ראה: Daphne Tsimhoni, 'The Greek Orthodox Patriarchate of Jerusalem during the Formative Years of the British Mandate in Palestine', *Asian and African Studies*, XII, 1 (1978), pp. 77–121

Iyunim Bitkumat Israel 3, 1993, 469-496

למרות נסיונותיה של המנהיגות הממוסדת להפגין אחדות והבנה בין נוצרים ומוסלמים, אלה וגם אלה מודים בקיום חשדות הדדיים. לנוצרים יש תחושת עליונות הנובעת מהשכלתם המערבית והגבוהה יותר; המוסלמים מודים כי למרות שהנוצרים הם פלסטינים אין להעלות על הדעת בחירת מנהיג לאומי שאינו מוסלמי. האנתפאדה וחלקם הגדל של המוסלמים הפונדמנטליסטים בה הגבירו את חששותיהם של הנוצרים מאלימות נגדם. נזירות במזרח ירושלים מתלוננות על זריקת אבנים לחצרות הכנסיות – תופעה חדשה מאז ראשית האנתפאדה; סיסמאות של התנועה האסלאמית נכתבו על כותלי העיירה בית־סאחור; זקני אזור בית־לחם מצטטים את המימרה הרווחת 'אחרי יום שבת בא יום ראשון', כלומר, לאחר שיסיימו הפונדמנטליסטים המוסלמים את ה'טיפול' ביהודים יבוא תורם של הנוצרים.

חששותיהם של הנוצרים הביאו כמה משקיפים זרים לדעה שנוצרים מקומיים יעדיפו אפילו שלטון ישראלי על פני שלטון האסלאם הפונדמנטליסטי. מנהיגי הכנסייה מעדיפים להשתיק את הדיון בנושא ואפילו להכחיש את קיומו, ומעדיפים להטיל את האשם על מי אם לא על הציונים. הם טוענים כי התרבות הערבית העממית שמרה על רמה סבירה של סובלנות בין הדתות בארץ־ישראל עד שהגיעה הציונות, אשר החדירה את תודעת 'האקסקלוסיביות הדתית שמצאה ביטויה במדינה היהודית'. זוהי, לדעתם, הסיבה לתחושת הזרות של הנוצרים בארצם.[35] אישים נוצרים אחרים מנסים להדחיק את הבעיה בטענה שהחששות מפני האסלאם הפונדמנטליסטי אינם נחלת הנוצרים בלבד, אלא שותף להם גם הרוב הדומם באזור. הם מביעים את החשש שכשלון היוזמות הדיפלומטיות יגרום ליאוש וידחף עוד יותר את ההמונים לקיצוניות דתית.[36]

החרפת הדילמה הלאומית דוחפת את הנוצרים לנסות ולהגדיר מחדש את זהותם כנוצרים, כערבים וכפלסטינים. שתי עמדות מדגימות דילמה זו. האחת היא של אליאס ה' תומא, פלסטיני פרופסור לכלכלה באוניברסיטת קליפורניה, דייויס. במאמר תחת הכותרת 'הלאומיות הערבית והאסלאם: לא תאומים סיאמיים' שפרסם בעיתון המזרח־ירושלמי אל־פג'ר ב־7 במאי 1990 הוא ניסה לפתח את הרעיון שהזיקה בין הערביות והאסלאם (אל־ערובה ואל־אסלאם) אינה הכרחית, ופירושה הנצחת הפיגור הכלכלי, המדעי והפוליטי. אף כי אין להאשים את האסלאם לבדו בנחשלותו של העולם הערבי, סבור תומא שיש לו השפעה רבה על המדיניות בבעיות כמו גידול אוכלוסין ומעמד האשה. אספקט נוסף של ה'נישואין' בין הערביות והאסלאם הוא לדעתו האפליה של מיעוטים דתיים בעולם הערבי. המחיר שהחברה משלמת עבור דיכוי זה הוא שקבוצות אלה נמנעות מלתרום לחברה בהתאם לפוטנציאל שלהם. משום כך, לדעתו, על הערבים לחדול מלנסות לשלב בין שתי מערכות ערכים אלה. הוא מטיף לערבים – ובאותה מידה גם ליהודים – לאמץ חופש דת, פוליטיקה, דמוקרטיה ופלורליזם. לבסוף הוא קורא לשוב למימרה שלמד לצטט בנעוריו: 'הדת והאמונה – לאלהים, אך האומה היא של כולנו'. דהיינו, דת ולאומיות צריכות להיות משוחררות זו מזו. הוא מסיק

35. *Jerusalem Report*, 15 November 1990

36. מעריב, 16 בספטמבר 1988.

Iyunim Bitkumat Israel 3, 1993, 469-496

שהחברה הערבית תמשיך לשלם מחיר כבד כל עוד לא תוכר החילוניות כדרך לפיתוח ולמודרניזציה.

דרוש אומץ רב כיום כדי להשמיע דעות אלה בפומבי, ואין זה פלא שהן נשמעות מפי נוצרי פלסטיני המתגורר במערב. נוצרים החיים בירושלים ובגדה המערבית חייבים למצוא שפה משותפת ולהתאים עצמם לרוב המוסלמי, והם מדברים, לכן, בטון שונה לחלוטין. הדבר בא לידי ביטוי למשל בעמדותיהם של אינטלקטואלים ואישי ציבור נוצרים כמו ג'ונתן כתאב, שהזכרנו לעיל, עורך־דין פעיל למען זכויות האדם, בן למשפחה נוצרית ותיקה ממזרח ירושלים שלמד כמה שנים בארצות־הברית. בהשפעת מה שהוא רואה כעמידת צדאם חוסיין נגד ארצות־הברית ובני בריתה במלחמת המפרץ אמר כתאב, זמן קצר לאחר ששודר ברשת ה־CNN ראיון עם צדאם חוסיין (בינואר 1991): 'לראשונה אני יכול לשייך עצמי לאסלאם, הדבר [המסר של צדאם] נשמע כמו תיאולוגיית שחרור'.[37]

בראיון נוסף לעיתון הארץ הוא הסביר את עמדתו באָמרו שצדאם חוסיין, על אף היותו עריץ אכזר, תיאר בנאומו סוג חדש של אסלאם אשר לא יאיים או יפלה נוצרים ולכן הוא, כנוצרי, מוכן לחיות עמו. 'אני חש כחלק של תרבות המזרח, ואסלאם הוא אבן היסוד של תרבות זו'. הוא הוסיף כי בניגוד לאסלאם, רעיונות מערביים כמו מרקסיזם, סוציאליזם או קפיטליזם הם חסרי כל שורשים באזור.[38] קשה לקבוע עד כמה מייצגות דעותיו של כתאב את דעותיהם של הנוצרים באזור; מכל מקום, ודאי שהשימוש המוצלח שעשה צדאם באסלאם כדי להלהיב את ההמונים, וקריאותיו לג'האד נגד 'נושאי הצלב הכופרים מהמערב' הביכו את הנוצרים בירושלים ובגדה המערבית ואישרו את חששותיהם כי הלאומיות הערבית החילונית נכשלה ואיבדה משמעות לגבי רוב הציבור הערבי. הם מודעים לחולשתם הגוברת ולתלותם ברוב המוסלמי.[39] בנסיבות אלה, תגובתו של כתאב אינה אלא סתגלנות למצב.

דוגמה נוספת היא הד"ר חנאן עשראווי, אחת הדוברות הבולטות ביותר של העניין הפלסטיני בתקשורת הישראלית והבינלאומית כאחת. כחֵברה בכנסייה האוונגלית־האפיסקופלית שהתחנכה בסביבה מתמערבת ברמאללה ובמערב היא מקבלת כמובן מאליו את אימוץ ערכי האסלאם כחלק בלתי נפרד מהזהות הלאומית הערבית. בראיון לעיתון הארץ סיפרה כי בנותיה לומדות בבית ספר דובר אנגלית של כנסייתה ברמאללה, אך בנוסף לכך היא מחנכת אותן לערביות – כולל קריאה בקוראן והאזנה לקריאות האִמאם, וזהו הבסיס לתרבותן הערבית ולתחושת השתייכותן אליה.[40]

הצורך והדחף להגדרת הזהות הנוצרית הפלסטינית מצאו את ביטוים בהקמת מרכז 'אל־לקאא' ('המפגש'). המרכז צמח מתוך המרכז הקתולי האֶקוּמֶני הבינלאומי בטַנטוּר שליד ירושלים, שב־1983 ייסד תכניות ללימוד הנצרות בארץ הקודש והמסורת המוסלמית והנוצרית־הערבית באזור. מתוכן התפתחו קבוצות עבודה וכינוסי מחקר,

37. ראיון של כתאב עם ג'ון עמנואל ב־*Jerusalem Post*, 27 בפברואר 1991.
38. הארץ, 4 במארס 1991.
39. שם, שם.
40. ראיון עם עשראווי, שם, 22 במארס 1991.

Iyunim Bitkumat Israel 3, 1993, 469-496

בהשתתפות כוהני דת וחילונים, בשני תחומים: הדיאלוג והמורשת הנוצרית והמוסלמית המשותפת בארץ הקודש, והאֶקוּמֶניזם בין הכנסיות בירושלים ויצירת תיאולוגיה מקומית. בשנת 1985 נוסד כתב־העת אל־לקאא, המפרסם מאמרים בנושאים אלה ואת הפרוטוקולים של הכינוסים.

הקבוצה הפלסטינית שארגנה את התכניות לא שבעה נחת מהאווירה הקוסמופוליטית של טנטור ומהנסיונות לאזן את ועידותיהם במפגשים עם יהודים. חבריה ביקשו להתרכז בבעיות זהותם ושילובם בלאומיות הפלסטינית.[41] כך ייסדה הקבוצה ב־1987 את מרכז 'אל־לקאא', שהמשיך בפיתוח תכניות טנטור באווירה לאומית פלסטינית גלויה. מנהל המרכז הוא ד"ר ג'ֶרִיס ח'ורי, יליד הכפר היווני־הקתולי פָּסוּטה שבגליל, מרצה לפילוסופיה ולתיאולוגיה באוניברסיטת בית־לחם. נשיא חבר הנאמנים הוא הארכיבישוף לוטפי לַחאם, ראש הכנסייה היוונית־קתולית בירושלים. הפטריארך הלטיני צבאח הוא מהתורמים החשובים למרכז, וגם כנסיות אחרות תומכות בו. החברים הפעילים הם אנשי כהונה ואקדמאים ערבים, רובם נוצרים מירושלים ומהגדה המערבית. מדי פעם משתתפים גם אישים נוצרים מישראל. בוועד המנהל ובמפגשים לדיון במורשת הנוצרית והמוסלמית משתתפים גם אישים מוסלמים, כולל השיח' עַכְרָמָה אל־צַבְּרי, חבר המועצה המוסלמית העליונה ואחד מראשי הווקף המוסלמי בירושלים ובגדה המערבית.

המרכז ויועידותיו הפכו למעבדה לאינטלקטואלים פלסטינים, נוצרים ברובם, המחפשים אחר זהות ושורשים בהיסטוריה המקומית המשותפת. הוא הפך לגורם בין־כנסייתי אקומני חשוב של הכנסיות המקומיות. למפגשיו ולפרסומיו יש תהודה רבה בקרב הנוצרים הערבים בני כל הכנסיות, ויש לו השפעה רבה על עיצוב דעת הקהל הנוצרית הערבית. לא פחות מכך הוא נותן ביטוי להתלבטויותיהם ולחיפוש זהותם הלאומית והנוצרית. מבחינות מסוימות ניתן להשוות את מרכז 'אל־לקאא' לחוגי האינטלקטואלים הערבים שצמחו מתוך המיסיונים הפרוטסטנטיים בלבנון במאה התשע־עשרה, ושתרמו תרומה נכבדה לחקר השפה הערבית ולצמיחת המחשבה הערבית המודרנית. כמו בלבנון, הדיונים במרכז 'אל־לקאא' הקדימו את פריחת המחקר והחיפוש אחר שורשים ערביים־פלסטיניים בתרבות ובארכיאולוגיה של ארץ־ישראל – שהפכו פופולריים בחוגי האקדמיה והאינטלקטואלים בגדה המערבית בראשית שנות התשעים.

הוועידה הראשונה – על המורשת הערבית, הנוצרית והמוסלמית – התקיימה בספטמבר 1983. הדוברים המוסלמים והנוצרים כאחד הדגישו את היותם בני אומה אחת המאוחדים בזיקה משותפת למולדת, אמונה באל אחד ומטרה אחת: הגנת המולדת והשגת שלום צודק וזכויות חוקיות לעם הפלסטיני בארץ הקודש.[42] כל הוועידות הבאות בנושא זה הדגישו את המוטו של אחדות נוצרית־מוסלמית. ומאז 1988 ניכרת השפעת האנתפאדה על הדיונים. ועידת אוגוסט 1988 כללה הרצאות בנושאי זכויות האדם וכבודו בקוראן ובברית החדשה. המרצים, מוסלמים ונוצרים כאחד, הגיעו

41. שם, 13 בנובמבר 1990.

42. פרוטוקול של הוועידה, 9–11 בספטמבר 1983; אל־לקאא, א, 2 (1985), עמ' 70–77.

Iyunim Bitkumat Israel 3, 1993, 469-496

למסקנה בדבר הצורך לחזור לספרים הקדושים של המוסלמים והנוצרים ולגלות מחדש את זכויות האדם וכבודו. הכל הסכימו בצורך לגנות את ישראל על הפרת זכויות האדם.[43] גינוי ישראל בא לידי ביטוי גם בוועידות הבאות. לאור התגברות הפונדמנטליזם המוסלמי הדגישה ועידת 1990 את חשיבות הסובלנות בכנסיות ובמסגדים כאחד, ואת הצורך למנוע הסתות מצד 'חוגים קיצוניים', ובכך נמנעו מלהתריע ישירות ובגלוי נגד התגברות ההשפעה המוסלמית הקיצונית באזור. הדוברים היו מאוחדים בגינוי יחסם של נוצרים פונדמנטליסטים במערב לבעיה הפלסטינית ותמיכתם בישראל. לבסוף קראו לפתרון של שלום צודק לבעיה הפלסטינית.[44]

החל משנת 1987 החל המרכז לארגן כינוסים על המורשת הנוצרית והתיאולוגיה בארץ הקודש. נושא מרכזי בכינוסים אלה הוא החיפוש אחר תיאולוגיה מקומית פלסטינית והאפליקציה של תיאורי התנ"ך למצבם ולבעיותיהם של הפלסטינים. בעיה תיאולוגית מרכזית היא שאלת בחירת ישראל בידי האלוהים והבטחת הארץ. המתדיינים הדגישו את הצורך בגיבוש תיאולוגיה מקומית שתבסס את טענתם של הערבים הפלסטינים בארץ הקדושה על התנ"ך - כמשקל נגד לביסוס הטיעון הציוני על הספר הקדוש. בדיונים הדגישו הדוברים, חילונים ואנשי דת כאחד, כי גורל האומה וגורל הכנסייה חד הם, וכי על הכנסייה לקחת חלק בבניית עתיד משותף עם העם הפלסטיני.[45]

בדיונים אלה בולט האב ד"ר רפיק ח'ורי, החבר בכמה ועדות בפטריארכיה הלטינית והממונה על הוראת הדת בבתי הספר הלטיניים. לפי עדותו, דבריו הם ביטוי לתחושות הלאומיות של הדור החדש של הכמרים הערבים בפטריארכיה הלטינית, ויש בהם ניסיון ל'תיאולוגיזציה' של תחושות לאומיות אלה.[46] רפיק ח'ורי מטיף לנוצרים לנטוש את הסגירות והשוליות שבמעמדם ולנסות לחדור למרכז החברה הפלסטינית, על־ידי אימוץ גישה חיובית לחיים ביחד עם הרוב המוסלמי. עליהם לקבל זאת כייעוד ולא ככורח המציאות. ח'ורי מדגיש את הזיקה העמוקה ותחושת האחדות של הנוצרים עם המוסלמים באזור:

> הנוצרים בארצנו מהווים מיעוט קטן מהבחינה הדתית, אך מבחינה לאומית הם חלק בלתי נפרד מהערביות. לפני האסלאם היו בפלסטין נוצרים ערבים, והאסלאם הערבי בא ואיחד את תושבי פלסטין - כולל הנוצרים - בכור היתוך ערבי אחד. אין לנוצרים הפלסטינים כיום כל ספק בדבר השתייכותם הלאומית. על בסיס זה נוכל לומר שכנסייתנו המקומית נולדה מחדש בשנת 638, היום שבו נכנס עֻמַר בן אל־חַ'טאב לירושלים. מולד [ח'ורי משתמש במלה מילאד, שהיא בעלת קונוטציה של ציון הולדת ישו] זה הוא ההימור ההיסטורי המוצלח ביותר שזכתה בו כנסייתנו המקומית. במקום לחזור ולדוש בזכרונות המרים של עבר שחלף, ידעה [הכנסייה] כיצד לקבל את ערביותה

43. שם, ג, 3 (1988), עמ' 66-70.
44. שם, ה, 4 (1990), 99-106 116-118.
45. ראה פרוטוקולים של דיונים בשאלה זו, שם, ב, 3 (1987), עמ' 7-35.
46. ראיון שלי עם האב רפיק ח'ורי, 25 בינואר 1992.

Iyunim Bitkumat Israel 3, 1993, 469-496

> בשתיקה ובשלווה, וכך לעבור את המפתן ההיסטורי הפותח לה את כל דלתות העתיד ... אינני אומר זאת מתוך התנשאות לאומנית וסיסמאות של חיסול עצמי, אלא אני רושם עובדה היסטורית שקבעה את קיומנו ושליחותנו. זהותנו הערבית אינה מקרה היסטורי, וזהותנו הנוצרית אינה מקרה היסטורי. אנחנו נוצרים וערבים בחסד האלהים וברצונו, וקבלת ערביותנו ונוצריותנו היא חלק מקבלת חסד האל ורצונו ... הערביות היא הקרקע התרבותית של אמונתנו. היא המורשת אשר אלהים מעניק לנו כדי שנחיה על אדמתו. סוד ההתגשמות [ח'ורי משתמש במונח אל־תַגַ'סֻד – התגשמות, האנשה – שהוא בעל קונוטציה לאינקַרנַציה של ישו]. אני מתפלא ... על אלה אשר רוצים בנסיונותיהם להגדיר את ישותנו הנוצרית ההיסטורית לשוב אל מה שלפני שנת 638, אל זכרונות היסטוריים אשר יוסיפו לזרותנו ולפיצול אישיותנו ... לדעתי, כל מחשבה כנסייתית רצינית ופורה על קיומנו וזהותנו הנוצרית חייבת לקחת כבסיס את שנת 638. זהו התאריך המרכזי הקובע לגבינו, וממנו עלינו להסתכל קדימה ואחורה.[47]

בדבריו אלה מבליט ח'ורי את הערביות כמרכיב דומיננטי באישיותם של הנוצרים הפלסטינים. מסיבה זו הוא מברך על הכיבוש המוסלמי כאירוע המוצלח וחשוב ביותר לנוצרים, והוא משווה אותו בחשיבותו ללידתה של הנצרות. הוא מטיף לנוצרים לקבל בברכה את מעמדם הנחות בצל האסלאם, משום שאיחודם תחת דגל הערביות מפצה על נחיתותם. על הנוצרים, קובע ח'ורי, מוטלת שליחות תרבותית ראשונה במעלה בעולם הערבי: שליחותם לעזור לאחיהם הערבים המוסלמים 'להרחיב את אוהל הערביות כדי שהיה רחב מספיק לכל, וכל אחד מבניה ירגיש בביתו'.[48]

ח'ורי שב ומסביר את הברכה שהביא הכיבוש המוסלמי לנוצרים:

> היו שכעסו על דברי כי הערביות והאסלאם עשו לנו שירות חסר תקדים, הרי הם שאיחדו את הנוצרים במזרח. לאחר שהנוצרים דיברו בשפות רבות, השתייכו לתרבויות שונות ושייכו את מוצאם ללאומים שונים, הם החלו לדבר בשפה אחת, להשתייך לתרבות אחת ולשייך את מקורם ללאומיות אחת.[49]

בסיום דבריו קובע ח'ורי כי על אף הקשיים זוהי זכות לחיות בתקופה מרתקת של תחיית האומה הפלסטינית והכנסייה המקומית, שייחלו לה שנים רבות.[50]

התייחסותו של ח'ורי לערביות כגורם ראשון במעלה בזהות הנוצרית הפלסטינית, וקריאתו לקבל בברכה את מעמדם הנחות בחברה המוסלמית כייעוד ולהשתלב בה הן חידוש מפתיע לגבי כוהן דת ומחנך לטיני. בעבר – משום פיזורם בחברה המוסלמית והעדר תחושת הגנה מצד המעצמות – היו אלה היוונים־האורתודוקסים שקראו להסתגלות לרוב המוסלמי עד כדי אימוץ הערכים המוסלמיים. הערבים הלטינים,

47. רפיק ח'ורי, 'דוור אל־תרביה אל־דינייה פי כניסתנא אל־מחליה' ('תפקיד החינוך הדתי בכנסייתנו המקומית'), אל־לקאא, ג, 3 (1988), עמ' 52–53.
48. שם, עמ' 55.
49. שם, עמ' 58.
50. שם, עמ' 60.

Iyunim Bitkumat Israel 3, 1993, 469-496

לעומת זאת, חיו תחת עינם הפקוחה של כוהני הדת, שהדגישו את ההשתייכות לכנסייה כדרך חיים כוללת. דבריו של ח'ורי הם דוגמה לתוצאת הערביזציה בפטריארכיה הלטינית בירושלים. הם מהווים פריצת דרך בחינוך הלטינים - ולא כל שכן הנוצרים בכלל - ועידודם ליתר אינטגרציה ברוב המוסלמי ולאימוץ תרבותו, כמו־גם להשתתפות פעילה בחיים הפוליטיים ובמאבק הלאומי הפלסטיני. לא פחות מכך מדגימה עמדתו את לחץ הסביבה המוסלמית על הנוצרים להזדהות עמה, ועוד יותר מכך את הצלחת הלחצים ואת עוצמת ההפנמה של הנוצרים אותם. היא מעידה על הדחף ליתר אינטגרציה בלאומיות הערבית הפלסטינית - שהאסלאם תופס בה מקום נכבד - ועל ההכרה כי כדי להתקבל כערבים פלסטינים על הנוצרים לא רק להשלים עם השפעת האסלאם עליה, אלא גם לקבל זאת בברכה.

לעומת העמדה הלאומית הנחרצת, שמציג ח'ורי לקורא הערבי, הכוללת את קבלת ערכי האסלאם, את התלבטויותיו כנוצרי פלסטיני הוא בוחר להציג לפני קהל קוראים אירופי. במאמר בכתב־העת הצרפתי *Etudes* הוא מסביר לקורא המערבי את תחושת המיעוט כתחושה הדומיננטית ביותר של הנוצרים בארץ הקודש מאז המאה השביעית. הוא מגדיר את הישרדותם כְּנֵס היסטורי, ומסביר שקשיים מתמידים גרמו להגירתם המתמשכת. אלה שנשארו בארץ הקודש הם הנוצרים 'המוערבים' ביותר במזרח התיכון. ערביותם היא כה מושרשת עד כי אין היא מציבה להם דילמות כפי שמתחבטים בהן נוצרים בחלקים אחרים של המזרח התיכון. הסולידריות שהם חשים עם המוסלמים בני ארצם היא 'ספונטנית' יותר מאשר תוצאה של חשיבה הגיונית. למרות זאת מוסלמים ממשיכים להתייחס בחשדנות לנוצרים ודורשים מהם הוכחה לערביותם. ח'ורי מאשים את החינוך הנוצרי [המערבי] על שלא אִפשר לנוצרים אינטגרציה בסביבתם הערבית, והטיף להם להתרחק מהפוליטיקה. לדעתו, מנשרי 'ועדת הצדק והשלום' הקתולית יצרו חידוש מהפכני בתחום זה, כשקראו לנוצרים המקומיים להשתתפות פעילה בחיים הפוליטיים. האנתפאדה, מסביר ח'ורי, חידדה את בעיית הזהות של הנוצרים הפלסטינים. הנוצרים אינם רק חיים בסביבה מוסלמית, הם שותפים למוסלמים בשפה, בתרבות ובשאיפות. סבלם המשותף חיזק גם הוא את הזיקה ביניהם.[51] בדבריו אלה מדגים ח'ורי את שאיפתם העזה של הנוצרים להשתלב השתלבות מלאה בחברה הערבית הפלסטינית המוסלמית ולהתקבל בה כשווים, ואת ההסתייגות והחשדנות כלפיהם מצד המוסלמים. את האשם לחשדנות ולזרות שחשים הנוצרים הוא מעדיף לתלות בחינוך המערבי הכנסייתי, שהיה מאושיותיה של הפטריארכיה הלטינית. הוא מברך על המהפך למעורבות לאומית ופוליטית שהנוצרים עוברים בעידוד הכנסייה.

51. Rafiq Khoury, 'Chrétiens Arabes de la Terre Sainte', *Etudes* (October 1998), pp. 395–408

Iyunim Bitkumat Israel 3, 1993, 469-496

לקראת 'תיאולוגיית שחרור פלסטינית'

הניסיון המקיף הראשון לענות על הקריאות ליצירת תיאולוגיה מקומית חדשה שתתמודד עם שאלת הזהות הלאומית הפלסטינית נעשה בידי נעים עתיק, כוהן דת אוונגלי־אפיסקופלי בירושלים. ב־1989 פרסם את הספר *Justice and Only Justice: A Palestinian Theology of Liberation*, שהוא נוסח מעובד של עבודת הדוקטור שלו, שגיבש במסגרת דרשות ודיונים עם בני קהילתו וחוג 'אל־לקאא'. אף שנכתב באנגלית מופנה הספר בראש ובראשונה לפלסטינים ולישראלים.

עתיק מציג את ספרו כגירסה הפלסטינית של תיאולוגיית השחרור.[52] שלא כתיאולוגים של השחרור באמריקה הלטינית ובדרום אפריקה, אשר מתרכזים בבעיות של עוני ופער מעמדי, עתיק מקדיש חלק ניכר מספרו לסקירה היסטורית של הבעיה הפלסטינית דרך נסיונו האישי כפליט מלחמת 1948 מהעיירה ביסאן (בית שאן).[53]

עתיק מגדיר את עצמו כנוצרי, פלסטיני, ערבי־ישראלי וככוהן דת אוונגלי. יש לציין כי על אף הגדרתו את עצמו כערבי־ישראלי, עתיק חי ופועל בירושלים

52. N.S. Ateek, *Justice and only Justice*, p. 78 ff. 'תיאולוגיות שחרור' או 'תיאולוגיות העולם השלישי' הפכו פופולריות מאז שנות השישים, הראשונות בכנסיות הקתוליות של דרום אמריקה, בעקבות המועצה השנייה של הוותיקן, והאחרונות בכנסיות הפרוטסטנטיות באסיה ובאפריקה בעידן הפוסט־קולוניאלי. משימתן הוגדרה בידי גוסטאבו גוטיֶרז (Gustavo Gutiérrez), מהבולטים שבתיאולוגי השחרור, כ'ניסיון להבין את האמונה מתוך המסורת המתקוממת המשחררת וההיסטורית של עניי העולם ... הקבוצות האתניות המושפלות והתרבויות שנדחקו לשוליים'. מצוטט אצל: J.D. Pleins, 'Is a Palestinian Theology of Liberation Possible?', *Anglican Theological Review*, vol. 74, no. 2 (Spring 1992), p. 134. תיאולוגיית השחרור – לפי התיאולוגים שלה – נולדה להיות התיאולוגיה של העניים, הנאבקת למענם, נגד עוניים ובעד שחרורם כפי שמשתמע מפעולות ישו עצמו, ומנסה לפרש את כתבי הקודש מנקודת מבטם. הפופולריות של תיאולוגיית השחרור גברה בקרב הכנסיות הקתוליות של דרום אמריקה ובמיוחד בברזיל, שרוב בישופיה יצאו להגנתן של תנועות שחרור וגרילה בניגוד לעמדה הרשמית של הכנסייה ברומא. עמדת הוותיקן כלפי תיאולוגיות השחרור היא מסתייגת, אם כי לא במידה שווה, ובכנסיות כמו זו של ברזיל היא ניסתה למוטטה, משום שראתה בה פגיעה בריכוזיות של הכנסייה וקריאת תיגר על מרות האפיפיור. המלחמה בזרם השחרור התחזקה בתקופת כהונתו של האפיפיור יוחנן פאולוס השני, שהצליח למגר את החזית המאוחדת של הכמרים בברזיל על־ידי מינוי שמרנים לכהונות הרמות בכנסייה. בקיץ 1992 פרשו מן הכנסייה כמה ממנהיגי תיאולוגיית השחרור. הבולט בהם הוא לאונרדו בוֹף, שפרש לאחר שנים רבות של מאבק. בשנת 1984 אף נאלץ לעמוד למשפט הכנסייה בוותיקן ונגזרה עליו שתיקה של שנה. על התפתחות זרם תיאולוגיית השחרור והמאבק בתוך הכנסייה הקתולית ראה: על המשמר, 11 באוגוסט 1992; L. Boff, *Liberation Theology: From Confrontation to Dialogue*, New York 1986; D. Willey, *God's Politician*, New York 1992

53. N.S. Ateek, *Justice and only Justice*, pp. 7–12; J.D. Pleins, 'Is a Palestinian Theology of Liberation Possible?', pp. 134–135

Iyunim Bitkumat Israel 3, 1993, 469-496

המזרחית, והזדהותו נתונה - הן במישור פעילותו המקומית והן בפעילותו בארגוני כנסייה בינלאומיים - לנוצרים הפלסטינים בשטחים ולא לנוצרים הערבים בישראל.

הוא מודה בדילמה של היותו ערבי נוצרי, אך נמנע מלדרג את זהויותיו השונות. את הזיהוי שמזהים מוסלמים, כמו־גם משקיפים זרים, בין 'ערבי' ל'מוסלמי' הוא מגדיר כ'פרובינציאלי'. בהשתמשו בביטוי זה הוא מנסה להימנע מביקורת גלויה על ההשפעה הגוברת של האסלאם הפונדמנטליסטי על התנועה הלאומית הערבית הפלסטינית. התחמקותו זו מעידה על מצבו העדין של בן מיעוט בבואו לדון עם הרוב בבעיות משותפות של אידיאולוגיה לאומית.[54]

עתיק מכיר בשורשי היהודים בארץ הקודש, אך מגדיר את הציונות כחלק מהתנועה הקולוניאליסטית. סקירתו את תולדות הציונות והיישוב היהודי בארץ־ישראל אינה מעידה על הבנה של התנועה, של מניעיה ושל מטרותיה, ואף לא של הרקע למלחמות 1948 ו־1967. כמו אינטלקטואלים פלסטינים אחרים, עתיק לא הגיע עדיין לרמת הבשלות והביטחון העצמי המאפשרת להכיר במעלותיו של האויב, כמו־גם לבקר את חסרונות החברה שאליה הוא משתייך. הוא רואה באנתפאדה את פסגת המאבק, שבה עשו הפלסטינים למען עצמם יותר מאשר במשך ארבעים השנים שחלפו. הם זכו באהדה בינלאומית והציבו בפני החיילים הישראלים אתגר חסר תקדים.[55]

חלקו העיקרי של הספר מוקדש לבעיית פרשנות התנ"ך בזיקה למצבם המיוחד של הפלסטינים. לפי עתיק, הקמת מדינת ישראל הביאה לשינוי ביחסם של הפלסטינים לתנ"ך משום שפרשנים יהודים ונוצרים ניצלו אותו לרעה וראו בו 'טקסט ציוני', מה שהמאיס אותו על הפלסטינים הנוצרים. כיום, במקום מקור לכוח, אמונה והצלה רואים הפלסטינים את התנ"ך כמציע עבדות ואי־צדק. 'השאלה הבסיסית לגבי נוצרים רבים ... היא: כיצד יכולה הברית הישנה להיות דבר האלהים לאור תמיכתו בציונות? אם האל תומך רק ביהודים ... כיצד יכולה הכנסייה להתייחס לחלק המרכזי של המסר התנ"כי, התפיסה האלוהית לגבי הפלסטינים, בלא שתדחה איזה שהוא חלק מתוכו?', וכך, לדבריו, הכהונה והחילונים כמעט שאינם קוראים בו. תשובתו של עתיק היא יצירת תיאולוגיה שתוכל לגשר בין האומה הפלסטינית והתנ"ך.[56]

אחד הסמלים התנ"כיים הבולטים ביותר, המשמש בסיס לתנועות שחרור רבות, הוא סיפור יציאת מצרים, שהאלהים מוביל בו את בני ישראל מעבדות ודיכוי אל הארץ המובטחת. ואולם סיפור זה מציב בפני תיאולוגיית שחרור פלסטינית בעיה קשה, מפני שאת הפלסטינים מייצגים בו, לכאורה, הכנענים אשר נועדו להיות מנושלים בצו האל. כמטאפורה יותר רלוונטית לפלסטינים, המגלמת לדעתו את הטרגדיה שלהם ואת דיכוי זכויותיהם, עתיק מציע את סיפור נבות וכרמו. סיפור התעמרותם של המלך אחאב ואשתו איזבל בנבות היזרעאלי - נישולו מנחלת אבותיו והוצאתו להורג - ולבסוף עונש המוות שקיבלו מידי האלהים הוא, לדעת עתיק, המודל הרצוי והמרכזי לתיאולוגיית השחרור הפלסטינית. עתיק מזהה את נבות עם

54. N.S. Ateek, Ibid., pp. 13–17
55. Ibid., pp. 19–48
56. Ibid., pp. 72–78

Iyunim Bitkumat Israel 3, 1993, 469-496

הערבים הפלסטינים על־סמך גזירה - בטעות - של השם נבות מהשורש הערבי נבט, המעיד על עיסוק בחקלאות ושממנו גזור גם שמם של הנבטים, הנחשבים לאבות הערבים הפלסטינים. לאמיתו של דבר, משמעותו של השורש העברי של השם שונה לחלוטין. עתיק קובע כי מבחינה תיאולוגית מואשמת מדינת ישראל באשמת אחאב והוא מוצא בסיפור הבלתי מתפשר של האל לצדק, ואת הגנתו על החלש. בסוף סיפורו של נבות מתגלה הצדק ללא רחמים. כנוצרי, עתיק דוגל בצדק עם רחמים, כדי להשיג שלום בארץ.[57]

תיאולוגים מערביים ביקרו את עתיק על שהוא מסיט את נקודת הכובד מסיפור יציאת מצרים לסיפור נבות ועל שהוא מזהה את מדינת ישראל עם אחאב וחטאיו. הם רואים בכך ניסיון לפתח את הרעיון שבחירת ישראל בידי האלהים היתה זמנית ומותנית: על־ידי הפרת הצווים האלוהיים סיכנו בני ישראל עצמם בגירוש מארצם. טיעון זה חוזר למעשה ל'תיאולוגיית ההחלפה' של אבות הכנסייה הנוצרית הקדומה, שראתה בהגליית היהודים מארצם עונש על שסירבו לקבל את ישו כמשיחם, ועומד בניגוד להתפתחויות האחרונות בכנסיות אירופה, שניקו את היהודים מאשמת צליבת ישו.[58]

עתיק מנסה להפריך את בחירת ישראל בידי אלהים בדרך נוספת: הוא משתמש ברעיון האוניברסליסטי הפרוטסטנטי כדי לראות במהלך ההיסטוריה התנ"כית התפתחות מדמות האל הפרטיקולריסטית לדמות אוניברסליסטית, נעלה יותר. עתיק רואה מתח מתמשך בין הרעיון הישן יותר של ייחודיות האל, הקשור ביחס מיוחד לעם ישראל, לבין צמיחת דמות האל האוניברסלי אצל הנביאים האחרונים, כגון יונה. הוא מודה כי דמות אוניברסליסטית חדשה זו היא ספוראדית בקרב הנביאים, אך בברית החדשה היא בולטת.[59] גם בעניין זה תיאולוגים מערביים ביקרו את עתיק בחריפות וטענו שהתזה שלו בלתי מבוססת לחלוטין. לדעתם, דמות האל האינקלוסיבי וגם דמות האל האקסקלוסיבי מופיעות בברית הישנה והחדשה כאחד, וכך גם רעיון בחירת ישראל בידיו.[60] לפי עתיק, צמיחת התנועה הציונית במאה העשרים הצליחה להחיות את המסורת הלאומית ביהדות ומייצגת את הנסיגה של 'העדה היהודית' לתקופת העבר הרחוק, על תפיסת האל הפרימיטיבית והאלמנטרית שלה.[61]

בשלילת הייחוד והבחירה של עם ישראל בתנ"ך הושפע עתיק בוודאי מהאווירה האנטי־ישראלית בחוגים נוצריים פרו־פלסטיניים בשנות השבעים והשמונים. בתרגום הרעיון האנטי־ישראלי לשפת התיאולוגיה הוא הושפע באופן ישיר ואישי מרוזמרי רות'ר, אמריקנית קתולית, פרופסור להיסטוריה של הכנסייה, שעתיק עבד במחיצתה

57. Ibid., pp. 87–89
58. Geert H. Cohen Stuart, 'The Attitude of the Netherlands Reformed Church to Israel: People, Land and State', *Immanuel*, 22–23 (1989), p. 156
59. N.S. Ateek, *Justice and only Justice*, pp. 96–100
60. ראה דיון ותגובות ל־N.S. Ateek, 'An Arab–Israelis Theological Reflections on the State of Israel After 40 Years', *Immanuel*, 22–23 (1989), pp. 113–119
61. N.S. Ateek, *Justice and only Justice*, pp. 99–102

Iyunim Bitkumat Israel 3, 1993, 469-496

בשנות לימודיו הארוכות בארצות־הברית, ואשר שהתה גם במוסד האקומני בטנטור לתקופת מחקר והרצאות. היא העלתה את הטענה כי בעת העתיקה שכנו הפלִשתים והפניקים לאורך רצועת החוף, שמעולם לא היתה בשליטת העברים הקדמונים, ומכאן היא שואלת: 'האם יכול מישהו לטעון ברצינות שהאל נותן לאיזושהי קבוצה גזעית־אתנית אדמה מסוימת? האין זו אידיאולוגיה לאומנית?'. היא קראה לפתח פרשנות של התנ"ך אשר 'תבחן מחדש את אידיאולוגיית הארץ המובטחת הן בצורתה התנ"כית העתיקה והן בהקשר לישראל המודרנית', מאחר שערבים נוצרים רבים 'מודאגים מאוד מהשימוש בכתובים העבריים לחיזוק מדינת ישראל, עד כדי כך שחדלו מלהשתמש בהם'.[62]

בעיית האדמה היא מרכזית בסכסוך הישראלי־ערבי. עתיק חוזר על הטיעון שהפלסטינים ישבו על האדמה אלפי שנים בעוד שהיהודים שלטו בה רק תקופה קצרה, וכן שעל הפלסטינים לשלם את מחיר האי־צדק שנעשה ליהודים בתקופת השואה. במקביל לשלילת בחירת ישראל בידי אלהים מעלה עתיק את הרעיון של התפתחות ארץ הבחירה מהמשמעות הפרטיקולריסטית התנ"כית למשמעות האוניברסלית של בחירת כל העולם כולו. 'האדמה – כל אדמה – שייכת לאל, וכל בני האנוש הם משרתיו, שצריכים לציית לו. האובססיה של האדמה הובילה את היהודים לאסון'. התפיסה הפרימיטיבית לדעתו של האל הלאומי ושל האדמה הלאומית צריכה לפנות דרך לתפיסה אוניברסלית יותר.[63]

עתיק סבור שצדק אנושי הנקבע על־פי חוקי החָזָק גורם לאי־צדק, כפי שהדבר בא לידי ביטוי ביחסה של ישראל לערבים. צדק אלוהי, לעומת זאת, תופס לגבי כל האנשים על פני האדמה. לכן, סבור עתיק, שלום של כוח בסכסוך הישראלי־פלסטיני יכול להחזיק מעמד רק עד שהחלש יתחזק דיו כדי לקרוא עליו תיגר. על כן הוא קורא לשלום על־פי הצדק האלוהי, היחיד שהוא בר־קיימא.[64]

כנוצרי, עתיק מאמין במאבק ללא אלימות. לדעתו, על אף הקשיים, הנוצרים צריכים לבחור בכל עימות בדרך המאבק הלא־אלים, דרכו של ישו. הישראלים חוששים ממאבק ללא אלימות משום שהוא מזכיר להם את היותם חלשים בעבר ומעורר את מצפונם לגבי מצבם של אלה הנמצאים תחת שלטונם. מאבק כזה, הוא מאמין, יביא ללחץ בינלאומי על ישראל לחדול ממדיניותה 'רודפת המוות' ולאמץ מדיניות שתעניק ליהודים ולפלסטינים שלום ואהבה בארץ שאלה וגם אלה אוהבים.[65]

עתיק מאמין שהכנסייה ב'ישראל־פלסטין' יכולה למלא תפקיד חשוב בקידום הצדק והשלום, בגינוי האלימות של המדינה ובקריאה למאבק לא־אלים. הדרך לתרגם את

62. Rosemary Radford Ruether, 'Zionism and the Ideological Manipulation of Christian Groups', *American Arab Affairs*, 22 (1987), p. 66; ראה ויכוח עם טענה זו, P. Heldt & M. Lowe, 'Theological Significance of the Rebirth of the State of Israel: Different Christian Attitudes', *Immanuel*, 22–23 (1989), pp. 133–161

63. N.S. Ateek, *Justice and only Justice*, pp. 103–111

64. Ibid., pp. 116–120, 125–129

65. Ibid., pp. 134–138

Iyunim Bitkumat Israel 3, 1993, 469-496

תיאולוגיית השחרור לשפת המעשה היא פעולה למען איחוד בין הכנסיות המקומיות, תוך שמירת מסורותיהן השונות. הפעולה למען השלום צריכה להיות מוקד הדאגה הנוצרית המשותפת, אך אין פירוש הדבר הפיכת הכנסייה למפלגה פוליטית; ייעודה הוא כפול: משיחיות ועשיית שלום. במונחים מעשיים הוא קורא לייסוד מרכז שלום משותף לכל הכנסיות המקומיות.[66]

עתיק מעיד על עצמו כי רק לאחר שנים ארוכות קיבל את קיומה של מדינת ישראל ואת הצורך שלה - אם גם לא את זכותה - להתקיים. וזאת לא מכורח זכות היסטורית אלא משום שהוא מאמין שהשמדת ישראל פירושה גרימת אי־צדק גדול יותר למיליוני חפים מפשע שאין להם בית אחר. על הפלסטינים להיות מודעים לשואה, לניסיון הנאצי להשמיד את היהודים; היהודים צריכים להכיר באי־צדק ובטרגדיה שהם עצמם יצרו ובשינוי הדמוגרפי שהתחולל באלפיים השנים האחרונות ולהסכים לשוחח עם נציגים פלסטינים. שני הצדדים צריכים לאמץ עמדות חדשות - על הפלסטינים להכיר בזכות ישראל להתקיים בגבולות בטוחים, ועל ישראל לקבל מדינה פלסטינית בגדה המערבית וברצועת עזה. כפתרון לטווח הארוך מציע עתיק מדינה קונפדרטיבית שתכלול את ירדן, הגדה המערבית, ישראל ולבנון, כשלירושלים יועניק מעמד מיוחד.[67] תכנית זו מציעה למעשה ביטול קיומה של מדינת ישראל כישות מדינית עצמאית, ויש בכך הד לתכנית 'המדינה החילונית הדמוקרטית' שהציע אש"ף. לסיום קורא עתיק לנוצרים למאבק לא־אלים ולסלחנות במקום נקמה. האתגר הוא: 'אל תהרוס עצמך בשנאה, קיים חופש פנימי, דרוש צדק ופעל למענו והוא יהיה שלך'.[68]

בהשוואה לאסלאם הפונדמנטליסטי וקריאותיו להשמדת ישראל, תיאולוגיית השחרור הנוצרית שמציע עתיק היא מתונה גם ללא הכרה בזכותו ההיסטורית של הצד האחר להתקיים. ספרו של עתיק הוא תרומה חשובה לבירור שאלת הזהות של הנוצרים הפלסטינים. בדומה למבשרי הציונות, מנסה עתיק לבסס את השורשים ההיסטוריים ואת זכויות בני עמו בארץ הקודש על התנ"ך. ספרו אינו מציג תיאולוגיה במשמעות המערבית של המלה, אלא יותר פרשנות של התנ"ך המיועדת ליצור בסיס דתי־נוצרי לזהות הלאומית הפלסטינית.

בחוג חבריו התקבל ספרו של עתיק בברכה, אם כי הם ביקרוהו על 'העדר קונטקסטואליזציה' מַספקת למציאות הפלסטינית.[69] בסך־הכל, ספרו של עתיק, פרסם ג'ריס סעד ח'ורי את ספרו אנתפאצ'ת אל־סמאא ואנתפאצ'ת אל־ארץ' (אנתפאדת השמיים ואנתפאדת הארץ), המיועד לקהל הפלסטיני המקומי. אף שמחברו הוא מנהל

66. Ibid., pp. 134–156
67. Ibid., pp. 164–178
68. Ibid., pp. 184–187
69. כוהן הדת הלטיני רפיק ח'ורי סבר כי היה ראוי להדגיש יותר את סיפור נבות וסיפורים דומים כמרכז תיאולוגיית השחרור הפלסטינית, ואילו כוהן הדת האוונגלי־הלותרני מִתרי ראהב טען כי הספר לא הסביר די את מותו ותחייתו של ישו ומשמעותם. ראה דיון באל־לקאא, ה, 3 (1990), עמ' 113–122.

Iyunim Bitkumat Israel 3, 1993, 469-496

מרכז 'אל־לקאא' וברשותו מערכת הוצאה לאור, הוא בחר לפרסמו בדפוס 'אל־חכים' בנצרת (השייך לכנסייה היוונית־הקתולית שח'ורי נמנה עליה), מן הסתם כדי לעקוף את חוקי הצנזורה המחמירים יותר בשטחים. הספר זכה לביקורת קשה בעיתונות הישראלית, וזמן קצר לאחר פרסומו אסר הצנזור את הפצתו, ומחברו נחקר במשטרה.[70] מהדורה שנייה של הספר פורסמה בשנת 1990 והיא ניתנת להשגה. נראה לי שפסילתו בידי הצנזורה דווקא תרמה להפצתו ולתהודתו בשטחים. יש לציין כי ג'ריס ח'ורי, בדומה לנעים עתיק, נולד והתחנך בישראל ואף דובר עברית, אולם הוא מתגורר ופועל שנים רבות באזור בית־לחם. הוא מזדהה פוליטית כערבי פלסטיני בשטחים, וגם ספרו ומאמריו פונים, כאמור, לערביי השטחים.

המחבר מציג את ספרו כ'תיאולוגיית האנתפאדה', אשר נכתבה באנתפאדה.[71] מטרתו, מסביר ח'ורי, היא 'לדחות את התפיסות התיאולוגיות של הפרשנות השגויה הפונדמנטליסטית, הגזענית או הפוליטית'. הוא מתקומם במיוחד נגד 'ניצול התנ"ך הקדוש להצדקת מדיניות ההתנחלויות, תקיפת בני אדם והפקעת אדמות וזכויות'.[72] בהקדמתו כותב ח'ורי כי מטרת ספרו להזים את הטיעונים כי 'ארץ פלסטין' הובטחה בידי האל לעם היהודי, ולהוכיח כי 'אין בספר הקדוש כל זכות לאומית או דתית ליהודים ב"ארץ פלסטין". הוא קובע: 'הצדקה תיאולוגית של זכויות דתיות של ישראל בפלסטין היא כפירה באלהים ובישו'.[73] ח'ורי מציג בצורה גלויה את השאלות ששואל עתיק בצורה מוצנעת ועקיפה. האם היתה הבטחת הארץ בידי אלהים לאברהם מותנית או לא? האם עדיין נחשב העם היהודי לעם הנבחר בידי האלהים? האם הבטחות האל נשארו תקפות כשהיו לפני בואו של המשיח?[74]

בעוד עתיק מנסה לשלול את ברית האלהים עם ישראל ואת הבטחת ארץ־ישראל על־ידי מציאת הדגשים חדשים בתנ"ך, קובע ח'ורי במפורש, בהסתמכו על פסוקים מן הברית החדשה: 'הברית החדשה היא המחליפה את הברית הישנה ... ואלה אשר קיבלו את המשיח הם זרע אברהם ויורשי ההבטחות האלוהיות ... והם אשר הפכו לישראל של האלהים, כלומר בני הכנסייה'. הוא מביא את עיקרי 'תיאולוגיית ההחלפה', ומסיק כי 'הארץ המובטחת לאברהם היא מלכות האל, וזרע אברהם הם המאמינים במשיח, והיכל הקודש הוא המשיח וכל אדם מאמין הפך בזכות המשיח להיכל האל החי, וירושלים הפכה ירושלים של מעלה'.[75]

תיאולוגיית האנתפאדה לפי ג'ריס ח'ורי היא תיאולוגיית המאבק למען הצדק ולמען מלכות אלהים. 'שליחות המשיח, שליחות הקריאה נגד האי־צדק, המדכאים ... היא תשובה לשאלת הפלסטינים, מדוע מרשה האלהים לעשקנו אם הוא אלוהי הצדק

70. ראיון שלי עם ד"ר ג'ריס ח'ורי, 23 בדצמבר 1992.
71. ג'ריס סעד ח'ורי, אנתפצ'את אל־סמאא ואתנפאצ'ת אל־ארץ', נצרת, 1990[2], עמ' B (תמצית באנגלית); ראיון שלי עם ח'ורי, 23 בדצמבר 1992.
72. שם, עמ' A (תמצית באנגלית).
73. הקדמה למהדורה הראשונה של הספר, אוקטובר 1989, ג'ריס ח'ורי, עמ' 8.
74. ג'ריס ח'ורי, עמ' B (תמצית באנגלית).
75. ג' ח'ורי, אנתפצ'את אל־סמאא ואתנפאצ'ת אל־ארץ', עמ' 30–33.

Iyunim Bitkumat Israel 3, 1993, 469-496

והרחמים? היא קריאה לצאת מהסגירות ולהיות שותפים בחיי העולם ובחיי חברתנו במיוחד ...'.[76]

לפי ח'ורי צמחה האנתפאדה הפלסטינית מתוך אנתפאדת השמים, שהוא מתאר כ'דבר האלהים למרים ... בה הופיע האל בדמות אדם כדי שאנתפאדת הארץ תוכל להתחיל, בהנהגת ישו המשיח'.[77] ישו האל התקומם נגד שליטי זמנו בגלל האי־צדק החברתי ונגד ההיצמדות למסגרת הפורמלית של הדת והזנחת העיקר. מותו ותחייתו היו אנתפאדת המשיח הגדולה למען השוויון וניפוץ המחיצות החברתיות. מתוך אנתפאדת השמים נוצרה אנתפאדת האדם הפלסטיני נגד העושק והרוע, והיא צריכה על כן ללכת בדרכו של ישו, בדגל 'אנתפאדת האהבה נגד העושק והרוע ... על בסיס אמונה זו האנתפאדה הפלסטינית היא חוקית כל עוד היא מכוונת נגד הרוע, הרשע והמדכאים ומבקשת צדק, שלום, חירות ועצמאות'. ח'ורי קורא לנוצרים לתמוך באנתפאדה 'כדי שנהייה ראויים להיות בני האלהים', אך עם זאת כנוצרי, גם הוא – כמו עתיק מטיף ל'אהבת האויבים, וסליחה להם [אשר] אינה חטא לנצרות אלא אומץ וגבורה'.[78]

ח'ורי קורא לכנסייה להנהיג ולהדריך את העם לאמת, לצדק ולשלום בעת האנתפאדה, שהיא תקופה היסטורית של שחרור. אל לה להיגרר על־ידי המדכאים לשתיקה, לבידוד או להסתפקות בתפילות ובהצהרות. על הכנסייה באיזור זה, קובע ח'ורי, להתקומם נגד הרוע והעושק, לא בכוח הזרוע ולא מתוך השנאה לזולת, אלא בדרך הנוצרית, דרכו של ישו, באמצעות האהבה. הוא מעלה על נס את מנשריהם של ראשי הכנסיות לתמיכה באנתפאדה כהישג ראשון במעלה של אחדות שנוצרה באנתפאדה, לאחר שלא הצליחו לגבש עמדה אחידה בענייני דת. בכך, מבהיר ח'ורי, אין כוונתו שהכנסיות תשתתפנה באופן פעיל בתהליכים פוליטיים, אלא שלא תסתפקנה בתפילות למען השינוי. תקופת האנתפאדה חשוב שתהיה תקופת התחדשות ב'כנסיית פלסטין', שהיא גורם חשוב לאחדות. לעומת עתיק, שביסס את טיעוניו על סיפור נבות, ח'ורי נשאר נאמן להקבלה הרווחת עם סיפור יציאת מצרים, אך הוא מוצא בו ממד חדש וחילופי תפקידים: בני ישראל הם הפלסטינים, ועליהם לומר מה שאמר משה לפרעה: שחררו את עמי למען יעבור את האל ולמען יהיו בני חורין.[79]

ח'ורי מדבר על מאבק בדרכי שלום ואהבה, אך תמיכה פעילה באנתפאדה פירושה למעשה תמיכה בהתקוממות אלימה. הדבר בא לידי ביטוי בפרק הרביעי בספרו, שבו הוא עורך השוואה בין הולדת ישו המשיח במערה בבית־לחם לבין ילדי מחנות הפליטים. ישו נולד חסר בית בימי השליט העריץ הורדוס. הוא הצליח לשים קץ לכובש העריץ שדיכא את העניים, הפכם לחסרי בית, הרג את ילדיהם והגלה את הוריהם, אך לא יכול היה לחסל את האמת המיוצגת בישו ובתורתו. ח'ורי רואה בשליטי מדינת ישראל את התגלמות הורדוס של ימינו, וקובע: 'התינוקות בני יומם לא יחדלו

76. שם, עמ' 36–40.
77. שם, עמ' 43–49.
78. שם, עמ' 52–55.
79. שם, עמ' 69–74.

Iyunim Bitkumat Israel 3, 1993, 469-496

מלקרוא לצדק, אמת ושלום כמו התינוק במערת בית־לחם ... כנוצרים אנו חוגגים את הולדת ישו מושיע העולם פעם אחת בשנה, אך כפלסטינים אנו חוגגים כל יום את הולדתו של מושיע חדש בארץ הזו, משום שכל יִלוד פלסטיני בכפרים ובמחנות באזור הולדת ישו בבית־לחם נולד בנסיבות דומות להולדת ישו, הולדת הצדק והשלום'. הולדת ישו ושליחותו מקנים לעם הפלסטיני את הצֶמוד, העמידה האיתנה וההיצמדות לאדמה.[80] ח'ורי מסיים את הפרק בשיר הלל לזריקת האבנים: 'השתיקו אותנו ושתקנו עד שדיברה אבן הצדק, התובעת את זכויותינו ומבטאת את שאיפותינו לעצמאות ולחיים בכבוד'. משום־מה ח'ורי אינו רואה בזריקת אבנים מעשה של אלימות, והוא אף משבח ומעודד זאת: 'איננו מתכוונים לאלימות בזריקת האבנים. האבן הזו מדברת בעצמה בשמנו ודורשת את זכויותינו ...'[81]. ואחר־כך: 'תינוק המערה אמר להם, אל תתייאשו והמשיכו אֶצְמְדו, החזיקו מעמד ... אבן הצדק שמאסו אויביכם תיהפך ראש פרק חדש בהיסטוריה שלכם ובה תבנו את בתיכם. אל תפחדו, אני עמכם ... משום שאבנכם זו היא שתהפוך לבסיס ביתכם הפלסטיני'.[82]

בפרק האחרון, 'היציאה' - או 'האקסודוס', בתמצית האנגלית - קובע ח'ורי כי העם הערבי הפלסטיני 'הצליח לעורר את מצפון העולם למען יסייעו לו בהגשמת זכויותיו החוקיות בהקמת מדינה פלסטינית עצמאית על אדמת פלסטין, אדמת אבותיו ואבות אבותיו'. הוא מבקש לעשות זאת על בסיס הצדק הבינלאומי. 'התיאולוגיה הנוצרית בכלל והפלסטינית במיוחד עומדת לצד העם הפלסטיני, מפני שהוא עשוק ומשולל זכויות ...'.[83]

בניגוד לעתיק אין ח'ורי מתייחס כלל לקיומה של מדינת ישראל מבחינה אידיאולוגית או תיאולוגית, ואין הוא מזכיר את שמה למעט בפרק האחרון, שבו הוא תוקף אותה על שהיא מדכאת את העם הפלסטיני, וקובע ש'אין לממשלת ישראל אסטרטגיית שלום אמיתית' למען פתרון הסכסוך במזרח התיכון, ובמיוחד לא עם העם הפלסטיני. 'אדמת פלסטין השלמה שייכת לעם הפלסטיני', קובע ח'ורי. אולם מתוך 'אנושיות ומצפוניות', וכן משום ש'השואף לשלום יסתכל לעתיד ובל יישאר שבוי בתולדות העבר, על דפיו השחורים', מבקשת יוזמת השלום הפלסטינית למצוא פתרון חוקי למצב. אין פירושה ביטול חוקיות המאבק הפלסטיני, ואין היא נובעת ממפלה צבאית או מזניחת השאיפה להגשים את זכותו החוקית לחיות בחירות בכל חלקי אדמתו בפלסטין; העם הפלסטיני דורש שוויון עם שאר העמים ועצמאות בלא לדכא אחרים, ועל כן הוא מוכן לפשרה פוליטית בסכסוך הערבי־הישראלי. ח'ורי מאשים את ישראל בדחיית יוזמת השלום הפלסטינית, שהיתה מביאה להקמת מדינה פלסטינית לצד מדינת ישראל, וטוען כי בעצם אין היא חפצה כלל בשלום מחשש שהדבר יעורר מריבות בין אשכנזים לספרדים וכן בין זרמים תרבותיים בתוכה.[84]

80. שם, עמ' 91-93.
81. שם, עמ' 94.
82. שם, שם.
83. שם, עמ' 127-128.
84. שם, עמ' 132-136.

Iyunim Bitkumat Israel 3, 1993, 469-496

לסיכום הוא קובע כי ארץ־ישראל לא הובטחה ליהודים בתיאולוגיה הנוצרית או המוסלמית. הצדק הוא הבסיס היחיד לשלום, ועל כן על ישראל לסגת מהשטחים שנכבשו ב־1967 ו'להשתחרר מהגזענות'. הוא מביא ציטטה של הנביא מיכה היוצא נגד 'שליטי ישראל המושחתים'.[85] ח'ורי, כמו עתיק, רואה בהטפות הנביאים לא ביקורת עצמית אלא סימן לשחיתות השוללת את זכות עם ישראל על ארץ־ישראל. כמו עתיק הוא נמנע מלבקר את החברה הפלסטינית, ואצלו בולטת יותר השפעת האסלאם והטמעתו כחלק מזהותו הלאומית הערבית.

בסוגיית ערביותם של הנוצרים מציג ג'ריס ח'ורי עמדה דומה לזו של עמיתו האב רפיק ח'ורי: הנוצרים בארץ הם 'בני כנסייה אחת ועם אחד', העם הערבי הפלסטיני. ג'ריס ח'ורי רואה בזהות הערבית הלאומית גורם אקומני. הוא מעלה על נס את הערביזציה בכנסיות, ובמיוחד את השימוש בשפה הערבית כשפת הפולחן והתפילה, כגורם המרכזי לאיחוד המאמינים הנוצרים הפלסטינים - במקביל להיותו הגורם המרכזי לאיחוד העם הערבי הפלסטיני.[86] יותר מעתיק, הוא מטמיע את ערכי האסלאם בתיאולוגיית האנתפאדה שלו כחלק בלתי נפרד מערביותו. כך, הוא מעלה על נס את העובדה שהצהרת העצמאות של אש"ף נפתחת ומסתיימת בפסוקי הקוראן. 'מי שמתחיל את מסמך העצמאות בשבח לאל ומסיים אותו בפסוק מכובד [מהקוראן] יש לכבד את מסמך עצמאותו ושאיפתו הכֵּנה להשכנת שלום צודק וכיבוד הזכויות הדתיות והפוליטיות של כל האזרחים'.[87] קביעתו זו של ח'ורי מעידה על השפעתו העצומה של האסלאם על התנועה הלאומית הפלסטינית עד כדי קבלתה לא ככורח המציאות אלא בברכה, מפי תיאולוג נוצרי. השפעה זו מוצאת ביטוי גם בעטיפת הספר, שבה מופיע צילום של כנסייה יוונית־קתולית בבית־לחם, שעליה מתנוסס דגל פלסטין ובחזיתה ילד מנפנף באצבעותיו לניצחון. לכאורה מסמלת העטיפה אותה אחדות דתית־לאומית ואת גיוסה של הכנסייה למען העניין הפלסטיני כסמל וכמשאלת לב, שהספר מתיימר להציג. אולם המתבונן בצילום מקרוב יזהה סיסמאות בחתימת הג'האד האסלאמי המכסות את קירותיה וצריחה של הכנסייה. באין משים מביא ח'ורי הוכחה נוספת להשתלטותה של התנועה האסלאמית על התנועה הלאומית הפלסטינית ולאופיה הדורסני עד כדי חילול קודשי הנצרות בסיסמאות. פעולות אלה לא זו בלבד שאינן מוקעות אלא תיאולוג בן הכנסייה הזו מציג אותן בגאווה.

התפתחות התיאולוגיה הפלסטינית המקומית, ובמיוחד ספרו של עתיק, אשר תורגם לכמה שפות, עוררו עניין בינלאומי רב. מאז פרסום הספר הוזמנו תיאולוגים פלסטינים לכינוסים אקומנים בינלאומיים, שבהם נדונו הרעיונות שהציגו עתיק וח'ורי וזכו לתהודה ולתפוצה נוספת.[88] על אף הביקורת המדעית בדבר היותה תיאולוגיה פוליטית עשתה תיאולוגיית השחרור הפלסטינית שירות חשוב להצגת

85. שם, עמ' 141-142.
86. שם, עמ' 63-64.
87. שם, עמ' 133.
88. דיווחים על דיונים בוועידות אלה ראה: *Al-Liqa Journal*, 1 (May 1992), pp. 15-16, 65-83

Iyunim Bitkumat Israel 3, 1993, 469-496

הטיעונים הפלסטיניים במערב. היא העלתה את רעיון שורשי הפלסטינים בתנ"ך ועירערה על הבלעדיות של זיקת עם ישראל לארץ־ישראל ולתנ"ך.

סיכום

הנוצרים לא השתתפו באירועים שהחלו את האנתפאדה. הזדהותם עמה גברה מאז 1988, והיא באה לידי ביטוי בעיקר במישור ההסברתי והרעיוני ופחות במישור ההפגנות־והאלימות. החידוש הבולט ביותר הוא התמיכה הפומבית של ראשי הכנסיות בירושלים באנתפאדה. כתוצאה מתהליך הערביזציה בכנסיות בירושלים, אשר צבר תאוצה לאחר שנת 1967, הפכו ראשי הכנסיות הערבים - ובמיוחד הפטריארך הלטיני, הארכיבישוף היווני־הקתולי והבישוף האנגליקני - לגורם פעיל בהבעת תמיכה במאבק הערבי הפלסטיני והזדהות עמו, ומשכו אליהם גם כנסיות לא־ערביות שבעבר נמנעו ממעורבות בסכסוך הערבי־הישראלי. התוצאה היא יצירת חזית נוצרית אחידה ללא תקדים, התומכת באופן ברור במאבק הערבי הפלסטיני ובגינוי ישראל על האמצעים שהיא נוקטת נגדו. לתמיכת הכנסיות באנתפאדה יש השפעה מרחיקה לכת בדעת הקהל הבינלאומית ובמרכזים הנוצריים במערב, כפי שהדבר בא לידי ביטוי בפרשות בית־סאחור ואכסניית סנט ג'והן.

האנתפאדה והשפעתה הגוברת של התנועה המוסלמית הפונדמנטליסטית הביאו להגברת החשדנות ומעשי האלימות נגד נוצרים, האיצו את הגירת הנוצרים מירושלים ומהגדה המערבית והחריפו את בעיית הזהות הלאומית של הנוצרים הממשיכים לחיות באזור. האנתפאדה הגבירה את הצורך בחיפוש הזהות הלאומית של הנוצרים וחידדה את שאלת מהות קשריהם המשותפים עם המוסלמים. יותר מבעבר, הנוצרים מתאימים עצמם לרוב המוסלמי בהערצת סמליו וערכיו, תוך הכרה במעמדם הנחות ואפילו תוך השלמה עמו. התלבטויות אלה הולידו את מרכז 'אל־לקאא', שמשתתפים בו אינטלקטואלים ואנשי דת נוצרים ברובם, אך גם מוסלמים, ושהפך למעבדה לחיפוש השורשים ההיסטוריים לבניית הזהות הלאומית התרבותית של הפלסטינים.

אחד הביטויים הבולטים של חיפוש הזהות הוא הניסיון ליצירת תיאולוגיית שחרור פלסטינית שתבסס את הזיקה הנוצרית הפלסטינית לארץ הקודש על התנ"ך, במקביל לביסוס היהודי הציוני. תרומה חשובה בכיוון זה תורם ספרו של כוהן הדת האוונגלי־האפיסקופלי נעים עתיק, אשר נכתב בארצות־הברית ופונה בעיקר לקהל מערבי. אף כי אין היא יכולה להיחשב כתיאולוגיה במובן המערבי של המלה, יש לה תהודה בינלאומית נרחבת. בניגוד לפונדמנטליזם המוסלמי, תיאולוגיית השחרור של נעים עתיק מטיפה למאבק לא אלים ולמציאת פתרון של שווים בהקמת מדינה פלסטינית לצד מדינת ישראל. ביטוי קיצוני ורגשי יותר נמצא בספרו של ג'ריס ח'ורי, שאותו מציג המחבר כ'תיאולוגיית האנתפאדה', ובו הוא מבקש להקנות לאנתפאדה - כולל לזריקת האבנים - הילה דתית מקודשת. תיאולוגיית השחרור הפלסטינית, ובמיוחד ספרו של עתיק, זכתה להדים בינלאומיים נרחבים ותרמה תרומה חשובה להצגת העמדה הפלסטינית בזירה הבינלאומית, בהוספת הממד הדתי לטיעונים הפלסטיניים.

Iyunim Bitkumat Israel 3, 1993, 469-496