

התיאולוגיה הנוצרית-פלסטינית: בין ההבטחה המקראית לשאיפה הלאומית

מעין קרן רווה

התיאולוגיה הנוצרית-פלסטינית נתפסת לרוב כתיאולוגיה מקומית ייחודית, המבטאת את קולם של הנוצרים-הפלסטינים במאבק על זהותם הלאומית והדתית במסגרת הסכסוך הישראלי-פלסטיני.¹ קריאה ביקורתית בכתביהם של תיאולוגים פלסטינים מובילים מגלה כי מדובר בשיח מורכב, שמתרחש בתוך מרחב רב-שכבתי של זהויות ונרטיבים. שיח זה, הנע בין המקומי לגלובלי ובין הדתי לפוליטי, אינו רק ביטוי של זהות פלסטינית; הוא גם משקף תהליך דינמי של בניית זהות חדשה באמצעות התמודדות עם נרטיבים דומיננטיים.

מאמר זה בוחן את עיצובה של התיאולוגיה הנוצרית-פלסטינית העכשווית מהאינתיפאדה הראשונה ועד היום, ומתמקד בתפקידה של הפרשנות המקראית ככלי לגיבוש זהות לאומית-דתית. השתלבותם של תיאולוגים פלסטינים בשיח הנוצרי הגלובלי אפשרה לבחון מחדש, בעיקר במסגרות אקדמיות וליברליות, את משמעותה ההיסטורית של הארץ עבור כלל תושביה ואת השלכות הפרשנות המקראית על סוגיות פוליטיות. זירה זו, שקודם לכן עסקה בעיקר בזיקה שבין העם היהודי לארץ ישראל, העניקה לתיאולוגים הפלסטינים במה להציג בה פרשנות מקראית אלטרנטיבית מתוך אותם מקורות קדושה, והם אתגרו את השיח הנוצרי המערבי בטענתם כי ההתעקשות על המשכיות הבחירה בעם היהודי, בלי להבחין בין משמעותה הדתית להשלכותיה הפוליטיות, עלולה להיתפס כתמיכה עקיפה במדיניות שפוגעת בזכויות הפלסטינים. תיאולוגים נוצרים-פלסטינים פועלים מתוך עמדה שולית, אך רפלקסיבית ויצירתית – הם מבקשים לפרק נרטיבים מקראיים מקובלים המקשרים בין ישראל המקראית למדינת ישראל המודרנית, ומשתמשים בכלים של קריאה פוסטקולוניאלית כדי להציע פרשנות שונה לטקסטים המקראיים. פרשנותם

משקפת תביעה כפולה: הכרה בזהותם הלאומית כפלסטינים שחיים תחת כיבוש, והכרה במעמדם הדתי-רוחני כצאצאי הקהילה הנוצרית הראשונה, כמי שמעולם לא עזבו את ארצו של ישוע וכממשיכי דרכם של השליחים.

באמצעות ניתוח כתבים מרכזיים בתיאולוגיה הנוצרית-פלסטינית והתבוננות בקשר ביניהם ובין תיאולוגיות שחרור מדרום אמריקה ומאפריקה, וכן בעזרת ניתוח התפתחותה של תפיסת הנצרות המערבית את היהדות לאחר השואה, המאמר מבקש לחשוף את האמביוולנטיות המובנית בשיח זה ולבחון כיצד התיאולוגיה הנוצרית-פלסטינית פועלת ככוח מעצב של תודעה וזהות בתוך מציאות של דיכוי לאומי, וכיצד היא מבקשת להתברג בתוך השיח הנוצרי הגלובלי. אראה כי תיאולוגיה זו, מלבד היותה שיח תגובתי או מחאתי, היא גם תהליך יצירתי של פרשנות פוסטקולוניאלית מחודשת הן של המסורת הנוצרית הן של הזהות הפלסטינית, המתקיים במרחב של שוליות ונאבק על נראות והשפעה בתוך מסגרות הגמוניות.

תיאולוגיה פלסטינית: רקע היסטורי ותיאולוגי

זה יותר מאלף שנה נדרשים הנוצרים הערבים בארץ הקודש לנווט בין שני היבטים של זהות: זו האתנית הערבית וזו הדתית הנוצרית. דואליות זו התעצמה ככל שהאתניות הערבית הזדהתה יותר עם האסלאם, בה בשעה שההיבט הדתי חיבר אותם אל העולם הנוצרי המערבי (Sabra 2006). כך נוצר מתח מובנה בין שני מרכיבי הזהות הללו. המתח הזה התחדד בעידן המודרני, עם התגברות הלאומיות הערבית והתחזקות הזהות האסלאמית.

על פי הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה (2024) חיים כיום בישראל כ-141,000 ערבים-נוצרים, המהווים פחות משני אחוזים מהאוכלוסייה הכללית. גם בשטחי הרשות הפלסטינית הנוצרים הם מיעוט קטן, ומספרם מוערך בכ-40,000 נפש – כ-1.5% מכלל האוכלוסייה הפלסטינית. המספרים האלה משקפים הצטמצמות מתמשכת של הקהילה הנוצרית בארץ הקודש, שהואצה במיוחד מאז הקמתה של מדינת ישראל (Neuhaus 2017). הנוצרים בישראל מוגדרים "מיעוט בתוך מיעוט": מיעוט ערבי בתוך החברה היהודית ברובה, ומיעוט נוצרי בתוך החברה הערבית, המוסלמית ברובה (Horenczyk and Munayer 2007). ההפרדה בין הקבוצות הללו מתחדדת עוד יותר בשל אופייה הייחודי של ישראל, ראשית כמדינה יהודית במהותה שבה המיעוט הערבי אינו לאומי, ושנית כמדינה אתנית המעניקה תוקף חוקתי לכל קבוצה דתית, וכל אדם בה מחויב להשתייך לעדה דתית בעלת סמכות חוקתית הנוגעת למעמדו האישי בסוגיות של נישואין, גירושין, צוואות וכדומה. עבור הנוצרים המקומיים, הארץ היא ארצם וביתם. אך קדושתה של הארץ בעולם הנוצרי, ביהדות ובאסלאם הביאה לאורך ההיסטוריה לעליות לרגל, לכיבושים ולמעורבותם

של גורמים דתיים ופוליטיים בינלאומיים בפוליטיקה האזורית. לעיתים סדרי העדיפויות של הכנסיות העולמיות לא עלו בקנה אחד עם צורכי הקהילות המקומיות (Neuhaus 1991, 54–74). נוכחותה של הכנסייה העולמית בארץ הקודש באה לידי ביטוי גם בקבוצה גדולה למדי של אנשי כמורה שמגיעים ממדינות שונות כדי לשרת בה. אנשי כנסייה אלו – כוהני דת ונזירים – חיים במנזרים ובכנסיות ברחבי הארץ, בעיקר בירושלים ובגליל; לרוב הם משתייכים לדרגים גבוהים יחסית בהיררכיה של הכנסייה, ופועלים בתחומי תפילה, הדרכה רוחנית, טקסים דתיים וסיוע לעולי רגל. לעיתים מופנית פעילותם כלפי קהלים מחוץ לאזור, ולא תמיד היא משולבת בקהילות המקומיות. כך למשל, רוב אנשי ההיררכיה הדתית של הכנסיות במרחב הארץ עדיין מורכב מאיטלקים, יוונים, אירופים אחרים, ומספר גדול והולך של אסיאתים ואפריקאים; רק מיעוטם נוצרים מן הקהילות המקומיות (Neuhaus 2017, 93–94).²

עוד מראשית המאה העשרים, וביתר שאת מאז שנות השבעים, החלו להישמע מצד גורמים מתוך הקהילות הנוצריות הערביות קריאות להשתתפות פעילה יותר של הכנסיות – המקומיות והבינלאומיות – ולהתמודדות עם סוגיות פוליטיות וחברתיות הנוגעות למעמדן של הפלסטינים. קריאות אלו לוו בביקורת כלפי מה שנתפס כהיעדר תגובה מספקת מצד מוסדות כנסייתיים למצב הפוליטי, ובפרט כלפי הימנעותם מהשתלבות במסגרת הלאומית המקומית ככוח פועל ומשפיע. כך למשל, לורה רובסון מראה כיצד העיתון **פלסטיין (فلسطين)**, שנוסד על ידי נוצרים ביפו ב־1911, שימש במחצית הראשונה של המאה כבמה לביטוי עמדות לאומיות פלסטיניות, ובכלל זה הסתייגות מן ההגמוניה היוונית בכנסייה האורתודוקסית – ביטוי לתחושת הניכור של קהילות מקומיות ממוסדות הדת (Robson 2011). האינטלקטואל הנוצרי ח'ליל א־סככני ניסח תפיסה לאומית שכללה שותפות מוסלמית-נוצרית במסגרת פאן-ערבית, בחיפוש אחר מודל זהותי שלא נמצא בכנסייה הקיימת. מוסדות משותפים, כמו הוועדות המוסלמיות-נוצריות שפעלו בערים שונות, התאמצו לקדם יחד מטרות לאומיות מחוץ למערכת הכנסייתית הפורמלית (שם). הביקורת הגיעה לשיאה בקריאתו של כוהן הדת הפלסטיני האנגליקני נעים עתיק לשינוי בתפקיד הכנסייה: "על הכנסייה להיות מצפונה של המדינה ולומר את האמת לשלטון. [...] עליה לנקוט עמדה ברורה נגד אי-צדק ולעמוד לצידו של המדוכא" (Ateek 1989, 74). תהליכים אלו התרחשו בתוך הקשר רחב יותר של שינוי חברתי ופוליטי שהתחולל בקהילה הנוצרית-פלסטינית. אינטלקטואלים נוצרים מילאו מאז ומתמיד תפקיד מרכזי בעיצוב התנועה הלאומית הפלסטינית החילונית. דמויות כדוגמת ג'ורג' חבש, כמאל

2 לדוגמה, בפטריארכיה היוונית-אורתודוקסית רוב אנשי הכמורה המקומיים אינם מחזיקים בדרגה גבוהה מדרגת בישוף, למעט הארכיבישוף תאודוסיוס (עטאללה חנא). תופעה זו קיימת גם בחלק מהפטריארכיה הלטינית ובקרוב רוב אנשי הנזורה הגרים במנזרים בארץ הקודש.

נאצר, אמיל חביבי וצאליבא ח'מיס ייצגו שכבה של משכילים שנחשפו לרעיונות מהעולם המערבי. השכלתם הגבוהה, אשר הושפעה ממוסדות חינוך נוצריים מערביים – אם דרך בתי ספר מקומיים של הכנסייה בארץ הקודש, אם במסגרת לימודים מתקדמים באוניברסיטאות באירופה או בארצות הברית – אפשרה להם להשתלב בשיחים פוליטיים מודרניים כגון סוציאליזם, פאן-ערביות והומניזם חילוני (Baumgarten 2004). הפאן-ערביות שימשה עבורם מרחב של מפגש בין תפיסות מודרניות של זהות אזרחית ובין ביטוי מקומי ואנטי-קולוניאלי של אחדות תרבותית-פוליטית. כבני מיעוט דתי, הם דגלו בשיח לאומי פלסטיני שיקיף את כלל הקבוצות ויפריד בין דת למדינה, במטרה להבטיח שוויון אזרחי לכול. חשיבתם גישרה בין המסורת המקומית למודלים מהפכניים עולמיים, ונשענה על שאיפה לשחרור לאומי ועל עקרונות נוצריים אוניברסליים הרואים במקרא, ובעיקר בברית החדשה, התגלות המיועדת לאנושות כולה. כוהן הדת הפלסטיני הקתולי-לטיני רפיק ח'ורי הסביר כי אינטלקטואלים אלו תמכו ברעיונות לאומיים ובתהליכי מודרניזציה מתוך משיכה לעולם המערבי, ולכן אימצו מושגים כמו חילוניות ודמוקרטיה (Khoury 2010).

אך מגמות האסלאמיזציה שגברו לאחר 1967 יצרו אתגר זהותי מורכב עבור נוצרים-פלסטינים. השתלבותם בתנועות ששאפו לפתוח את העולם הערבי למחשבה מודרנית הובילה גם להעמקת הפער מול קבוצות אסלאמיות, שבשנות השבעים המאוחרות החלו לראות ברעיונות אלו ניסיון מערבי לשעבר את תרבות האסלאם ואת זהותו של העולם הערבי (צמחוני 1993, 496).

כפי שמראה לורן לייברגר (Lybarger 2007), נוצרים-פלסטינים התמודדו עם התמורות בדרכים שונות. חלקם ניסו לדבוק באתוס החילוני-לאומי של אש"ף מתוך תחושת מחויבות להיסטוריה משותפת ולזהות פלסטינית כוללת, גם על חשבון זהותם הנוצרית. אחרים חיפשו דרכים לחזק את תחושת השייכות הקהילתית והדתית הנוצרית בתגובה לתחושת השוליות הגוברת, ועשו זאת באמצעות שימור מוסדות, נכסים וערכי זהות ייחודיים. קבוצה נוספת בחרה להתרחק מהשיח הפוליטי ולהתמקד באמונה ובחיי דת שקטים.

האינתיפאדה הראשונה (1987-1993) סימנה רגע מכריע בחברה הפלסטינית בכלל ובזו הנוצרית בפרט (Sabella 2001). היא הגדירה מחדש את המאבק הלאומי, אך גם הציבה אתגר בפני הקהילה הנוצרית-פלסטינית: האסלאמיזציה החלקית של השיח הלאומי דרשה מנוצרים-פלסטינים למצוא דרכים חדשות לבסס את מעמדם בלי לפגוע בזהותם הדתית והלאומית. אחת הדרכים לכך הייתה השתלבות בצורות של מאבק לא אליים, ובראשן שביתות כלליות של סוחרים, שהפכו לכלי מאבק מרכזי באינתיפאדה והתאפשרו הודות למעמדה הכלכלי של הקהילה הנוצרית. צעדים אלו של התנגדות אזרחית אפשרו לנוצרים, שנמנעו ברובם ממעורבות במאבק אליים, לקחת חלק פעיל בהתעוררות הלאומית. במובנים מסוימים, הדגשת הזהות הפלסטינית המשותפת יותר מאשר זו הדתית-מוסלמית בתקופת האינתיפאדה יצרה ברחוב הפלסטיני תחושת אחדות ונטעה בקרב הנוצרים תקווה

להקלת המתח הבין-דתי (Mi'ari 1987, 44). דעת הקהל העולמית הפכה אף היא לזירת מפתח שאפשרה לנוצרים המקומיים להשתתף במאבק הלאומי. החשיפה התקשורתית הגוברת למציאות בשטחים הפלסטיניים הביאה את המאבק הפלסטיני למרכז תשומת הלב הבינלאומית, והעלתה גם שאלות תיאולוגיות על עצם הקמתה של מדינת ישראל ועל השלכותיה (Kuruvilla 2009, 76). בזירה זו היה לנוצרים-הפלסטינים יתרון יחסי בשל קשריהם עם המערב, זהותם ושפתם הדתית המשותפת עם העולם הנוצרי: כל אלה אפשרו להם למסגר את המאבק הפלסטיני כמאבק מוסרי אוניברסלי ולהשתמש בשפה ובדימויים מוכרים ורלוונטיים לשיח הנוצרי המערבי.

בתוך ההקשר הזה, ועל רקע האינתיפאדה הראשונה, התפתחה התיאולוגיה הפוליטית הנוצרית-פלסטינית כניסיון לגבש קול עצמאי שאינו שייך לגמרי לא למסורת החילונית ולא להתעוררות הדתית האסלאמית, אלא מבקש להציע אלטרנטיבה לשתייהן. התיאולוג הפלסטיני האוונגלי הלותרני מיטרי ראהב (Raheb 1995) הסביר כי תיאולוגיה זו שימשה לנוצרים-הפלסטינים מוצא מדילמות זהותיות וחברתיות. במקום לבחור בין חילוניות לדתיות קיצונית או בין השתלבות מלאה בחברה המוסלמית להיבדלות ממנה, התיאולוגיה הנוצרית-פלסטינית הציעה מסגרת חשיבה חדשה שאפשרה לנוצרים להשתתף במאבק הלאומי אך לשמור על זהותם הדתית הייחודית, ובמקביל לפתח שפה תיאולוגית המדגישה ערכים של צדק, שוויון ושחרור (שם, 43). תהליך זה לא היה רק תגובה פנימית של הקהילה הנוצרית, אלא חלק משינוי רחב יותר באופן שבו החברה הפלסטינית הגדירה את עצמה. ככל שהזהות המוסלמית הפכה מרכזית יותר בזהות הלאומית הפלסטינית, כך גבר הצורך של הנוצרים למצוא דרך לשמר את ייחודם הדתי בלי לאבד את מקומם בתנועה הלאומית. התיאולוגיה הנוצרית-פלסטינית הייתה הביטוי האינטלקטואלי והרוחני למאמץ זה.

בשנים שלאחר האינתיפאדה הגיעה פעילותם של התיאולוגים הנוצרים-הפלסטינים לשיא חדש. הם הפיקו כמות חסרת תקדים של פרסומים תיאולוגיים על המאבק הפלסטיני, בעיקר בשפות אירופיות, כדי לשמר את העניין הפלסטיני במרכז התודעה העולמית. ספרו של ראהב (Raheb 1995) *I am a Palestinian Christian* תורגם למשל לארבעים שפות. הספר, כמו פרסומים דומים, נועד לשוב ולעורר עניין במאבק הפלסטיני ולכלול את דעיכת תשומת הלב העולמית. בשנים אלו התפתח השיח הנוצרי-פלסטיני סביב הסכסוך הישראלי-פלסטיני גם דרך מוסדות מחקר ייעודיים. שלושה מרכזים בולטים שהוקמו באותה תקופה הם מרכז אלליקא, מרכז סביל ומרכז דיאר. המרכזים האלה היו לבסיס למחקר תיאולוגי ולפלטפורמת שיח בינלאומי. בכנסים שארגנו ובספרים ובמאמרים

שפרסמו, הצליחו תיאולוגים פלסטינים להציב את הנרטיב הפלסטיני במסגרתו של השיח הדתי-פוליטי הגלובלי.³

באמצעות כל אלה ביקשו התיאולוגים הפלסטינים לייצר שיח חדש שיתבסס על פרשנות התנ"ך מנקודת מבט פלסטינית. בעזרתה של פרשנות חלופית שקושרת את הפלסטינים להיסטוריה המקראית הם ניסו לשחרר את הטקסט המקראי משימוש פוליטי ציוני, לפרק את הקשר בין מדינת ישראל לעם ישראל המקראי וליצור חיבור היסטורי שמשרטט את הפלסטינים כנוכחות מתמשכת בארץ הקודש. תהליך זה היה חיוני לכיסוס זכותם של הפלסטינים על הארץ ולחזוק הקשר בין ההיסטוריה המקראית לנרטיב הפלסטיני העכשווי.

התיאולוגיות הפוסטקולוניאליות והשפעתן על התיאולוגיה הנוצרית-פלסטינית

התיאולוגיה הפלסטינית מתפתחת בתוך מערכת מחשבה נוצרית רחבה, שבה מעצבות את השיח שתי מגמות שנשענו על קריאה מוסרית של המסר הנוצרי וצמחו מתוך רצון לתקן עוולות היסטוריות ביחסה של הנצרות לאחר היהודי, הילידי והמדוכא:⁴ האחת היא תיאולוגיה שמדגישה את הברית האלוהית עם היהדות, שהשתרשה בעקבות השואה ופיתוח הדיאלוג היהודי-נוצרי, והשנייה היא תיאולוגיה פוליטית פוסטקולוניאלית,⁵ שמתמקדת בצדק חברתי ובשחרור לאומי. התיאולוגיה הפלסטינית מאמצת תבניות שיח של תיאולוגיות פוסטקולוניאליות אחרות, כגון תיאולוגיית השחרור שהתפתחה בדרום אמריקה ותיאולוגיה דרום-אפריקאית. כך היא ממקמת את עצמה בתוך מסורת תיאולוגית עולה של מאבק מוסרי למען צדק ושחרור, והדבר מאפשר לה להישמע ולהתקבל בזירות אקדמיות וכנסיות גלובליות.

בתוך מרחב רעיוני זה, התיאולוגיה הפלסטינית גיבשה את דרכה כתגובה ביקורתית למגמה הראשונה וכממשיכת המגמה השנייה. השיח התיאולוגי המתפתח במרחב

3 שלושת מרכזי המחקר מילאו תפקיד מרכזי בהתפתחות התיאולוגיה הנוצרית-פלסטינית. מרכז אלליקא (Al-Liqa Center), שנוסד בשנת 1982 בבית לחם על ידי ג'ייס חורי, מפרסם מאז 1985 את כתב העת *Al-Liqa' Journal* בערבית ובאנגלית ומארגן כנסים שנתיים שנדונים בהם נושאים של זהות מקומית, דריקיום נוצרי-מוסלמי ותיאולוגיה קונטקסטואלית. מרכז סביל (Sabeel Center), שאותו הקים הכומר האנגליקני נעים עתיק בשועפאט בשנת 1990, עוסק בתיאולוגיית שחרור אקומנית. הוא מפרסם ספרים באנגלית ומארגן כנסים בינלאומיים עם רשת שנקראת Friends of Sabeel, שמקדמת את קולם של הנוצרים-פלסטינים ברחבי העולם. מרכז דיאר (Diyar Center), או המרכז הבינלאומי של בית לחם, הוקם ב-1995 על ידי ראהב, המשמש כרועה הקהילה הלותרני. המרכז מקיים כנסים בינלאומיים, ובשנת 2011 הקים בית הוצאה לאור.

4 Cone 1982; Gutiérrez 1983; Moltmann 2015

5 תיאולוגיה פוסטקולוניאלית, כפי שהיא מוגדרת כאן, יכולה להיכלל גם בקטגוריות של תיאולוגיית הדרום הגלובלי או תיאולוגיית העולם השלישי – זרמים תיאולוגיים שצמחו מתוך מצבי דיכוי פוליטי, כלכלי ותרבותי ומבקשים לתרגם את הבשורה הנוצרית לשפה של שחרור, התנגדות וזהות מקומית (Parratt 2004).

הפוסטקולוניאלי מאפשר לתיאולוגים הפלסטינים לייצר מסגרת פרשנית חלופית לסוגיית הסכסוך, כזאת שאינה ממוקדת בשאלת החיבור ההיסטורי של העם היהודי לסיפור המקראי בלבד, אלא מבקשת להדגיש את ערכי הצדק והשחרור לכלל המדוכאים.

כדי להבין את מיקומה של התיאולוגיה הפלסטינית בתוך אותו שיח רחב, יש להתייחס תחילה למגמה העיקרית שנגדה יוצאים תיאולוגים פלסטינים: התמיכה הנוצרית במדינת ישראל. התיאולוגיה הפלסטינית מתמודדת עם אתגר כפול מול שני זרמים דומיננטיים בנצרות העולמית, התומכים, כל אחד בדרכו, במדינת ישראל: הזרם האוונגליסטי והזרם ההומניסטי המערבי. הקבוצה הראשונה, המזוהה עם הנצרות האוונגליסטית (בעיקר בארצות הברית), רואה בהקמתה של מדינת ישראל ובשליטתה בארץ ישראל המודרנית את התגשמותן של נבואות מקראיות. מדובר בזרם רחב שראשיתו במאה השבע-עשרה, אך חלה בו תפנית פוליטית ברורה עם הקמתה של מדינת ישראל ב-1948 ובעיקר לאחר מלחמת 1967. לפי תפיסה זו, הידועה כתיאולוגיית הדיספנסציונליזם (dispensationalism), ההבטחות והבריתות שבין אלוהים לעם ישראל כפי שנמסרו בתנ"ך נותרו בתוקף גם לאחר הופעת הכנסייה, ועל כן יש לממשן באופן מילולי דווקא באמצעותה של ישות לאומית-מדינית כישראל – בניגוד לגישות אחרות, הרואות בכנסייה את היורשת של ישראל (Blasing 1992).⁶ כפי שטוען ראהב, תומכי תפיסה זו חוו את האירועים ההיסטוריים של הקמת מדינת ישראל, ובעיקר מלחמת 1967, כגילוי מוחשי ומשיחי של ההיסטוריה המקראית (Raheb 1995, 58). עם זאת, התיאולוגים הפלסטינים אינם מבקשים להתמודד עם התפיסה הזאת, שכן בעיניהם היא אינה נגישה לביקורת תיאולוגית. לעיתים הם אף רואים בה תפיסה אנטי-אינטלקטואלית ובלתי רלוונטית לשיח הנוצרי המערבי שהם פועלים בו, מאחר שהיא נשענת על עקרונות תיאולוגיים של פרשנות מקראית מילולית ואפוקליפטית שאינם מתיישבים עם מסגרות פרשניות ביקורתיות, היסטוריות או הרמנויטיות מודרניות – אמות המידה הדומיננטיות בתיאולוגיה האקדמית במערב.⁷

לעומת זאת, עיקר הביקורת הפלסטינית מופנית כלפי הזרם השני, זה של הנצרות ההומניסטית המערבית, שהתפתח בעיקר בכנסייה הקתולית ובכנסיות הפרוטסטנטיות

6 דיספנסציונליזם היא שיטה לפרשנות מקראית שהתפתחה בעיקר בקרב נוצרים פרוטסטנטים במאה התשע-עשרה, ולפיה ההיסטוריה נחלקת לתקופות (dispensations) שבהן אלוהים פועל בדרכים שונות. לפי תפיסה זו, ההבטחות האלוהיות לעם ישראל אינן בטלות עם הופעת הכנסייה ויש לממשן כלשונן, ובכלל זה שיבת היהודים לארץ ישראל והקמת מדינתם. עם זאת, לא כל הנוצרים האוונגליסטים מחזיקים בעמדה זו, וקיימים זרמים אוונגליסטיים ביקורתיים כלפי ישראל או כלפי הקריאה הפשטנית של הנבואות המקראיות (Blasing 1992).

7 Ateek 1989, 61–67; Katanacho 2013, 11–13; Raheb 2014, 30–33. גישות אלו, היוצאות נגד קריאה ליטרלית מנותקת הקשר ואשר קיבלו ביטוי מוסדי בכנסייה הקתולית במסמך *Dei Verbum* של ועידת הוותיקן השנייה (1965), הושפעו במידה רבה מהתפתחויות מוקדמות בפרשנות פרוטסטנטית ליברלית ובפרשנות מדעית-ביקורתית של כתבי הקודש, שנפוצו כבר במאה התשע-עשרה (Brown 1981). לכן הפרשנות הדיספנסציונליסטית אינה רק שונה, אלא היא מתיישבת עם זרם פריפריאלי יותר, ואינה רלוונטית לשיח הכנסייתי המרכזי שאליו פונים רוב התיאולוגים הפלסטינים.

המרכזיות (mainline churches) באירופה ובארצות הברית. זרם זה, המזוהה לעיתים כ"תיאולוגיה פוסט-שואתית", ביקש להתמודד עם ההיסטוריה של אנטישמיות נוצרית באמצעות הכרה מחודשת ביהדות כדת חיה ובמעמדו של העם היהודי כ"עם נבחר" (Haynes 1991). הוא שאף לחשוף את שורשי האיבה כלפי היהדות בתיאולוגיה הנוצרית ולנסח עקרונות חדשים של אחריות, זיכרון ופיוס דתי.⁸

התפנית הזאת נוסחה תחילה לא בכתבים תיאולוגיים אלא במסמכים רשמיים של הכנסייה הקתולית, ובראשם הצהרת *Nostra Aetate* של ועידת הוותיקן השנייה (1965), שהייתה אבן דרך בגיבוש הגישה החדשה של הנצרות המערבית כלפי היהדות (בן יוחנן 2020). ההצהרה קבעה כי "אין להציג את היהודים כדחויים או מקוללים על ידי אלוהים", והכירה בזיקה העמוקה שבין הנצרות ליהדות ובתרומת המסורת היהודית להבנת כתבי הקודש. גם כנסיות פרוטסטנטיות מרכזיות ובהן הכנסייה הלותרנית, הכנסייה האנגליקנית והכנסייה הפרסביטריאנית בארצות הברית אימצו בהדרגה גישה דומה. הן פרסמו הצהרות מפורשות בדבר המשך בחירתו של העם היהודי כעמו של אלוהים,⁹ דחו את רעיון "תיאולוגיית ההחלפה" (supersessionism) והכירו בזיקת הברית ההיסטורית שבין אלוהים לישראל.

כך למשל, הסינוד של הכנסייה האוונגלית של חבל הריין בגרמניה קבע בשנת 1980: "אנו מאמינים בבחירה המתמשכת של העם היהודי כעמו של אלוהים". באותו מסמך עצמו אף נכתב כי "קיבוץ גלויות ישראל והקמת מדינת ישראל הם תהליכים היסטוריים רבי משמעות, אשר עשויים להיחשב כסימנים לכך שאלוהים עומד בבריתו עם ישראל".¹⁰ באופן דומה, האספה הכללית של הכנסייה הפרסביטריאנית בארצות הברית הצהירה בשנת 1987 כי "היהודים אינם עם דחוי", וכי "שתי הקהילות – היהודית והנוצרית – מתקיימות זו לצד זו כבריתות נבחרות".¹¹ גם במסמך של הכנסייה הלותרנית האוונגלית באמריקה משנת 1994 הובע הרעיון כי יש הרואים בהקמתה של מדינת ישראל ביטוי לאמונתו של

8 הוגים מרכזיים שפעלו לעיצוב התיאולוגיה הפוסט-שואתית ולהתמודדות עם שורשי האנטישמיות בנצרות הם רוי אקרדט (Eckardt 1974) ואליס אקרדט, רוזמרי רדפורד רותר (Radford Ruether 1974), גרגורי באום (Baum 1976), יוהן בפטיסט מץ (Metz 1980), יורגן מולטמן (Moltmann 1974b), קנרל סולן (Soulén 1996) וג'ון קונלי (Connelly 2012).

9 Pontifical Commission for Religious Relations with the Jews, "Notes on the Correct Way to Present the Jews and Judaism in Preaching and Catechesis in the Roman Catholic Church", 1985; The Pontifical Biblical Commission, "The Jewish People and Their Sacred Scriptures in the Christian Bible," 2001; Commission for Religious Relations with the Jews, "The Gifts and the Calling of God are Irrevocable: A Reflection on Theological Questions Pertaining to Catholic-Jewish Relations on the Occasion of the 50th Anniversary of 'Nostra aetate' (No. 4)," 2015

10 Evangelische Kirche im Rheinland, "Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden," 1980

11 Presbyterian Church (U.S.A.), "A Theological Understanding of the Relationship between Christians and Jews," 1987

אלוהים, אם כי המסמך מדגיש שאין להסיק מכך הכרח תיאולוגי ויש להיזהר מפני קריאה פוליטית של המציאות.¹² רעיונות אלו מנוסחים בלשון זהירה הנמנעת מהכרעה תיאולוגית מפורשת באשר להבטחה על הארץ, ולעיתים אף מסתייגת בבירור מהענקת משמעות דתית לתביעות טריטוריאליות. עם זאת, בעיני התיאולוגים הפלסטינים הפכה גישה זו ממנגנון תיקון למנגנון הדרה: ההכרה באחריות הנוצרית לשואה הובילה ליצירת תיאולוגיה חדשה, שבה הבחירה באחר – היהודי – נעשתה על חשבון קבוצות מוחלשות אחרות, ובראשן הפלסטינים. נעים עתיק, למשל, הגדיר "נוצרי ציוני" כ"כל נוצרי שבשל פרשנות מסוימת של התנ"ך הוא תומך בריכוז כל היהודים בישראל ובתביעתם לכל אדמת פלסטין, ובכך שולל את זכויות הפלסטינים" (Ateek 2008, 75). ראהב טבע את המושג "תיאולוגיית העקירה" (displacement theology), וטען כי בניסיון לתקן את האנטישמיות אימצה הנצרות המערבית תיאולוגיה שמחקה את הנרטיב הפלסטיני וקישרה בין מדינת ישראל להבטחות התנ"ך (Raheb 2012, 45–46).

העיסוק התיאולוגי בבחירה, בברית ובזיקה של העם היהודי לארץ ישראל, שהתפתח בכנסיות המערביות לאחר השואה, הציב אתגרים חדשים לתיאולוגים פלסטינים. ההתמקדות בפיוס נוצרי-יהודי יצרה שיח של תיקון למען המדוכאים, אך השיח הזה הבלית את הבחירה המתמשכת ביהדות ואת הזיקה ההיסטורית והדתית שבין היהדות לנצרות – שני עקרונות שבמקרים רבים הכשירו את הקרקע לתמיכה בלגיטימציה של מדינת ישראל כמדינה יהודית על בסיס ההבטחה האלוהית.

בהקשר זה, המונחים אוניברסליזם ופרטיקולריזם תפסו מקום מרכזי בשיח על פרשנות המקרא וביחסי יהודים-נוצרים לאחר השואה, בייחוד בסוגיות של ברית ובחירה. אף שמקורם אינו תיאולוגי מובהק אלא מושרש בשיח הפילוסופי של עידן הנאורות, המונחים הללו השתלבו בהדרגה במסגרת התיאולוגיה. הם הפכו מרכזיים להגדרת הקשרים בין היהדות לנצרות – הראשונה מזוהה לרוב עם חשיבה פרטיקולרית והשנייה עם חשיבה אוניברסלית – ולדיון ביחסים שבין זהות דתית קולקטיבית ובין כלל האנושות (Runesson 2000). בשיח זה האוניברסליזם מתפרש לעיתים כפתיחות מוסרית, גאולה חובקת כול או ערכים ליברליים, ואילו הפרטיקולריזם מזוהה עם נאמנות למסורת, קיום מצוות או השתייכות לקבוצה אתנית-דתית מסוימת, ובפרט לעם היהודי (Gregerman 2004). המתח בין אוניברסליזם לפרטיקולריזם בשיח הנוצרי-יהודי מעמיד את השיח הפלסטיני בעמדה מורכבת. מצד אחד, המסורת הנוצרית המערבית נשענה לאורך הדורות על תפיסה אוניברסלית של גאולה, ולפיה אלוהים פונה לכל האנושות והברית החדשה מחליפה את הקשר המיוחד שלו עם עם מסוים. מן הצד השני, בעקבות השואה הלכה והתבססה

בתיאולוגיה המערבית הכרה מחודשת בפרטיקולריות של היהדות ובהיותם של היהודים עם נבחר שבריתו עם אלוהים ממשיכה להיות תקפה גם בהקשר הנוצרי. עבור תיאולוגים פלסטינים, המתח בין שני הקטבים הללו אינו רק סוגיה תיאולוגית כללית, אלא הוא נוגע בליבה של תפיסת האל, כפי שדרש עתיק:

התנ"ך הוא תיעוד של המתח הדינמי – החריף, לעיתים – שבין תפיסות לאומיות ואוניברסליות של האלוהות. עבור נוצרים פלסטינים, זהו אחד הנושאים התיאולוגיים הבסיסיים ביותר, שכן הוא נוגע ישירות לשאלת טבעו של האל. [...] מבחינה תיאולוגית, מה שעומד על הפרק כיום בסכסוך הפוליטי על אדמות הגדה המערבית ועזה הוא לא פחות מאופן ההבנה שלנו את טבעו של אלוהים (Ateek 1989, 79).

התיאולוגיה הפלסטינית אינה מסתפקת בביקורת על ההגמוניה המערבית של השיח הנוצרי-יהודי, אלא מבקשת להציע קריאה תיאולוגית חדשה השואבת השראה מתיאולוגיות שהתפתחו בדרום הגלובלי, ובהן תיאולוגיית השחרור בדרום אמריקה, תיאולוגיה דרום-אפריקאית ותיאולוגיות הקשריות נוספות. תיאולוגיות אלו מבקשות לתרגם ערכים של צדק, שחרור וזכויות אדם לשפה נוצרית אוניברסלית, כהבטחה לכלל האנושות המושרשת בהקשר פוליטי וחברתי מקומי. בה בעת הן מערערות על הסמכות ההרמנויטית של המרכז האירופי ומנסחות מחדש את היחסים בין אמונה, זהות ותודעה היסטורית.

תיאולוגיית השחרור, שהתפתחה בדרום אמריקה בשנות השישים, התבססה בעקבות ועידת הוותיקן השנייה ב-1965. היא התרכזה ברעיון שחרור המדוכאים והדגישה את הקשר בין אמונה למחויבות חברתית ופוליטית (McGovern 1989, 6). כוהן הדת הפרואני גוסטבו גוטייררו, מאבות תיאולוגיית השחרור, טען כי האל של יציאת מצרים הוא אל השחרור ההיסטורי המעורב בחיי בני האדם ובמאבקי הצדק; סיפור יציאת מצרים הוא פרדיגמה דתית ופוליטית של שחרור, והמאבק לשחרור כיום ממשיך את המאבק העברי הקדום נגד עבדות ודיכוי (Gutiérrez 1973, 88). עם השנים, תיאולוגיה זו נתפסה כמודל וכהשראה לתיאולוגיות פריפריאליות נוספות כמו התיאולוגיה השחורה בארצות הברית, תיאולוגיית השחרור הפמיניסטית ותיאולוגיות שפעלו מתוך הקשר מקומי אך דיברו בשפה גלובלית של צדק ושוויון. את רעיון הצדק והשלכותיו הפוליטיות פיתחו במידה מסוימת תיאולוגים פוליטיים אירופים, ובהם כוהן הדת הקתולי הגרמני יוהן בפטיסט מֶץ והתיאולוג הקלוויניסטי הגרמני יורגן מולטמן, בתגובה ישירה לזוועות מלחמת העולם השנייה והשואה. הם הדגישו את חובת הכנסייה לקדם צדק בעולם ולפעול אקטיבית נגד כל סוג של דיכוי (Moltmann 2015). על השיח הזה התבססה תיאולוגיית השחרור, שהשפיעה רבות על החשיבה הנוצרית הגלובלית כשערערה על ההנחות המסורתיות לגבי תפקידה של התיאולוגיה ולגבי דרכי פעולתה.

שתי שאלות עיקריות היו במרכז החשיבה של התיאולוגים שביקשו לפתח את תיאולוגיית השחרור מול התיאולוגיה המסורתית: ראשית, מי מנסח את התיאולוגיה? שנית, מה מטרתה? לפי תיאולוגים כמו גוטיירז, התיאולוגיה צריכה לנבוע מתוך חוויותיהם של המדוכאים, ועליה להתמקד במאבקם למצוא את אלוהים בעולם לא אנושי (Gutiérrez, 1983, 57). גוטיירז ועמיתיו הדגישו את הפרקסיס הסוציו-פוליטי הממשי המעוצב למען המדוכאים, המשלב בין האמונה ובין מחויבות לבניית חברה צודקת. אם כן, הצדק הפך הן למטרה הן לאמצעי של חקירה תיאולוגית, והיה לגשר בין ערכים ליברליים למושגים נוצריים של סולידריות אנושית.

היבט יסודי נוסף של תיאולוגיית השחרור שהשפיע על התיאולוגיה הנוצרית-פלסטינית הוא הדגשת היותם של הנרדפים והמדוכאים העם הנבחר, תפיסה המתבססת על חוויותיהם ההיסטוריות של עם ישראל ושל ישוע המשיח (De La Torre 2015, 31). מסגרת זו מציבה את אלוהים לצד המדוכאים ונגד המדכאים, פרשנות המאפשרת לתיאולוגים נוצרים-פלסטינים לבקר את הקריאות הציוניות של כתבי הקודש בטענה כי היהודים איבדו את מעמד הנרדפים לאחר שהחלו לשלוט על עם נכבש.

שיטת הפרשנות המקראית שפותחה בתיאולוגיית השחרור היא חיונית לתיאולוגים הפלסטינים. חואן לואיס סגונדו, כוהן דת ישועי ותיאולוג מאורוגוואי, הציע להשתמש במושג המעגל הפרשני, המוכר מחקר הפרשנות, כשיטה תיאולוגית שבה מציאות חדשה מחייבת פרשנויות חדשות של כתבי הקודש ויוצרת אינטראקציה דינמית בין אמונה להקשר היסטורי (Segundo 1976). גישה זו אפשרה לתיאולוגים הפלסטינים להצדיק את הקריאה לייצר פרשנות מקראית חדשה שיוצאת מתוך מציאות חייהם תחת הכיבוש הישראלי.

התיאולוגיה הנוצרית-פלסטינית שואבת רבות גם מתיאולוגיה דרום-אפריקאית, בעיקר במאבקה נגד האפרטהייד ונגד השימוש שנעשה בכתבי הקודש להצדקת מערכות הדיכוי של המשטר (Walshe 1991, 34). בשנות השבעים החלו חוקרים פלסטינים, חוקרים מערביים וגם חוקרים ישראלים להשוות בין שליטת ישראל בשטחים למדיניות ההפרדה הגזעית בדרום אפריקה (Clarno 2017, 3). נפילת משטר האפרטהייד בשנת 1994, שהוכיחה כי לחץ בינלאומי יכול להשפיע על מציאות של דיכוי, חיזקה את ההשוואה הזאת והרחיבה את תפוצתה. בעולם המערבי, שהתנגד בעבר לאפרטהייד – גם אם באופן פסיבי – היא הפכה לכלי עיקרי במאבק נגד הכיבוש הישראלי (Omer 2009). שיאה של מגמה זו בא לידי ביטוי בשנת 2001 בהקמתה של תנועת BDS, שאימצה את שפת המאבק הדרום-אפריקאי וקראה לחרם על ישראל, למשיכת השקעות ממנה ולהפעלת סנקציות נגדה (Baumgart-Ochse 2017, 1177).

אחד הרעיונות העיקריים שהושאלו מהתיאולוגיה הדרום-אפריקאית הוא תיאולוגיית הווידוי (confession), שהתפתחה מתוך הצורך של הכנסיות שם להתנגד פומבית לדיכוי גזעני. גישה זו ראתה בהתוודות הפומבית על העוול לא רק אקט דתי, אלא גם פעולה

פוליטית שמחייבת שינוי מעשי במציאות החברתית ומשלבת בין גישה תיאולוגית לגינוי עוולות חברתיות ובין קריאות לשינוי פוליטי (Phiri 2004, 143). שתיקה או אדישות לנוכח עוול נתפסו כשותפות לחטא, והנוצרים נקראו להתנגד לכל שלטון שפוגע בצלם האל שבאדם, גם אם אותו שלטון עושה שימוש בדת להצדקת מעשיו.¹³

מושג משמעותי נוסף בתיאולוגיה הדרום-אפריקאית הוא הפיוס (reconciliation), בעיקר כפי שהוצג על ידי הבישוף הדרום-אפריקאי, ממנהיגי מאבק השחורים באפרטהייד וחתן פרס נובל לשלום דזמונד טוטו. לפי טוטו, "עבודתו המרכזית של ישוע הייתה ליצור פיוס בין אלוהים ובינינו, וכן בין אדם לאדם" (Tutu 1984, 155). לפי טוטו, הפיוס מבוסס על שלושה יסודות: הכרה באחריות מוסרית, מחילה הדדית וחתירה לצדק מערכתי. מתוך התפיסה הזאת הוא קרא לחברה הדרום-אפריקאית להכיר בפשעי העבר, לקבל עליהם אחריות ולהתחייב לשינוי מבני שיבטיח הכלה, שוויון והכרה בכבוד האדם (שם; Haws 2009). לתפיסתו, לא ייתכן פיוס אמיתי ללא הכרה בעוול ותיקונו, ואין משמעות למחילה ללא צדק.

תיאולוגים פלסטינים אימצו רעיונות אלו של וידוי ופיוס והתאימו אותם להקשר המקומי של הסכסוך הישראלי-פלסטיני ולקבוצה שמולה הם יוצאים: נוצרים התומכים במדינת ישראל (Ateek 1989, 62–67; Raheb 1995, 57–59). תיאולוגיית הווידוי סיפקה להם מסגרת לביקורת מוסרית חריפה על מדיניות ישראל ואפשרה להשוות מדיניות זו למדיניות האפרטהייד בדרום אפריקה ולקרוא לעצירת הכיבוש. רעיון הפיוס, בתורו, הפך גם הוא מהותי בתיאולוגיה הפלסטינית. מאחר שהיא עסקה בסוגיות טעונות כמו הבחירה וההבטחה האלוהית – סוגיות רגישות מאוד בנצרות המערבית שלאחר השואה – רעיון הפיוס שימש לתיאולוגים פלסטינים מסגרת פרשנית גמישה, שבאמצעותה יכלו לגבש עמדה מוסרית ותיאולוגית כלפי הכיבוש בלי להיתפס ככופרים בעקרונות שהפכו רגישים ומרכזיים בשיח הנוצרי-מערבי לאחר השואה, ובראשם ההכרה בבחירה המתמשכת של העם היהודי ובייחודו ההיסטורי. גישה זו אפשרה להם למתוח ביקורת חריפה על מדיניות ישראל באופן שאינו מתנגש עם תפיסת היהדות בנצרות לאחר השואה, אלא כחלק משיח נוצרי רחב הדורש הכרה בעוול, קבלת אחריות ושאיפה לפיוס. במילים אחרות, השימוש בשיח הפיוס, העוסק בכאן-ועכשיו הפוליטי, יצר מרחב ביניים: הוא אפשר לעסוק במציאות הפוליטית והחברתית של הפלסטינים מנקודת מבט נוצרית מוסרית ולהשתתף בדיון הגלובלי על צדק ופיוס שהתפתח לאחר זוועות המאה העשרים, בלי לערער במישורין על היסודות התיאולוגיים שהשתרשו בתיאולוגיה הפוסט-שואתית, למשל בכל הנוגע לשאלת

13 השאלתה של תיאולוגיית הווידוי התרחשה במקביל להתפתחותה של תיאולוגיית השחרור השחורה בארצות הברית, בעיקר בידי כוהן הדת המתודיסטי ג'יימס קון. תיאולוגיית השחרור אימצה אף היא את אותם עקרונות והדגישה את הצורך לקשור בין סבלו של ישוע המדוכא ובין מאבקה של קהילות מוחלשות בעידן המודרני, כדוגמת מאבק השחורים בארצות הברית (Cone 1982).

הבחירה האלוהית ביהדות. כך אימצו התיאולוגים הפלסטינים את השיח הפוסטקולוניאלי, השתלבו בדיון הבינלאומי כנציגיו של קול תיאולוגי לגיטימי והדגישו הנרטיב הפלסטיני כשאלה מוסרית גלובלית ולא כהתנגשות דתית.

החיבור בין התיאולוגיה הפלסטינית לדרום אפריקה לא היה תיאורטי בלבד: בשנות התשעים יצאה משלחת של תיאולוגים פלסטינים ללמוד בדרום אפריקה, שם הם הושפעו באופן בלתי אמצעי מהניסיון המקומי (Kuruvilla 2009, 76). טוטו היה מעורב בפיתוח מרכז סביל, וב-2003 הפך לפטרון הבינלאומי שלו. כך השתלבה התיאולוגיה הנוצרית-פלסטינית בשיח תיאולוגי רחב וגלובלי. השיח הזה עסק בפרשנות מחודשת של הטקסט המקראי מנקודת מבטן של קהילות מדוכאות, ופיתח שפה תיאולוגית המשלבת מושגים דתיים מסורתיים עם מונחים מודרניים של זכויות אדם. היווצרותו אפשרה לתיאולוגים הפלסטינים להשיג שתי מטרות: למקם את מאבקם בהקשר רחב יותר של מאבקים גלובליים לצדק, ולפתח כלים תיאולוגיים ורטוריים להתמודדות עם אתגרי הזהות הייחודיים שלהם. זהו תהליך מורכב, שבו חיקוי והתנגדות משמשים בערבוביה ליצירת שפה תיאולוגית חדשה, שלצד היותה משותפת לקהילות נוצריות מדוכאות ברחבי העולם היא גם מאפשרת ביטוי לייחודיות המקומית של כל קהילה וקהילה. באמצעות שיח זה הצליחה התיאולוגיה הנוצרית-פלסטינית להפוך את מה שנתפס כחולשה – היותם של הנוצרים-הפלסטינים מיעוט בחברה מוסלמית שנתונה בסכסוך עם מדינה יהודית – למקור כוח, דרך השתלבות במאבק גלובלי למען צדק וזכויות אדם.

בין פירוק להרכבה: פרשנות התנ"ך בתיאולוגיה הנוצרית-פלסטינית

התיאולוגיה הנוצרית-פלסטינית צמחה מתוך הצורך להתמודד עם נרטיב דומיננטי שמחבר בין ישראל המקראית לישראל המודרנית ומעניק לגיטימציה לא רק לקיומה של מדינת ישראל אלא גם למדיניותה כלפי הפלסטינים. ההבנה של התיאולוגים הפלסטינים את אלוהים כאל של צדק התנגשה עם מציאות חייהם, שבה סבלו של העם הפלסטיני נמשך והעולם, לתפיסתם, שותק מולו או מצדיק אותו בדרכים שונות.

בהקשר זה, עתיק הציע מסגרת משולשת להבנת הטרגדיה של העם הפלסטיני בעקבות מלחמת העצמאות והנכבה (Ateek 2017, 26–29): נכבה אנושית, נכבה של זהות ונכבה של אמונה. נכבת האמונה, לשיטתו, היא חלק מרכזי בחווית הנכבה של נוצרים-פלסטינים; הנכבה עבורם לא הייתה רק אסון אנושי וחברתי, אלא גם משבר רוחני עמוק. בתוך הכאוס והטראומה, הכנסיות שלהם לא הצליחו לספק תשובות תיאולוגיות או הכוונה רוחנית. הפער בין האופן שבו הבינו את התנ"ך ואת אלוהים ובין החוויות הקשות שחוו בהקשר של הסכסוך הישראלי-פלסטיני יצר דיסוננס תיאולוגי שהוביל לצורך דחוף בתיאולוגיה חדשה. המתח הזה הופך קריטי במיוחד כאשר נעשה שימוש בטקסטים המקראיים, כדוגמת

ההבטחה האלוהית או כיבוש הארץ על ידי יהושע, לשם הצדקת הקמתה של מדינת ישראל ולהסבר של מציאות זו. התיאולוג היווני-קתולי ג'רייס ח'ורי, מומחה למחשבה אסלאמית שהקים את מרכז אלליקא, הדגיש את הסכנה שבכך:

אם נכון שאלוהים עומד מאחורי סבלנו, ועימו הממשלה הישראלית, הכוחות המזוינים והמשטרה, אז אנו אנשים אומללים ביותר שאלוהים נטש אותם – כי להיאבק להגנה, לכבוד ולצדק עבורנו ועבור שכנינו לא יהיה רק מאבק נגד כוח פוליטי חזק, אלא גם התנגדות גלויה לרצון האל. [...] תודה לאל שאיני מאמין כי זהו תוכן "הבשורה הטובה" (Khoury 2006, 63).

התפיסה שח'ורי מתאר הכתיבה את הדמיון הציוני ואת ההיגיון התיאולוגי של חלק מההוגים הנוצרים ההומניסטים לאחר השואה, שביקשו לתקן את יחס הנצרות ליהדות באמצעות חיזוק ההכרה בזהותה ההיסטורית והדתית של היהדות, ובכלל זה בזיקתה לארץ ישראל. כדי להתנגד לכך היה על התיאולוגים הפלסטינים לפרק את החיבור בין ישראל המודרנית לישראל המקראית. מתוך כך נוצרה קריאה מחודשת של ההיסטוריה היהודית, לא כזיכרון דתי בלבד, כי אם כתביעה פוליטית ריבונית שמעניקה לגיטימציה להקמתה של מדינת ישראל. התיאולוגים הפלסטינים נדרשו להתמודד לא רק עם קריאה פרוטסטנטית מילולית של המקרא או עם תיאולוגיה אוונגליסטית אפוקליפטית, אלא גם עם פרדיגמה תיאולוגית מערבית-הומניסטית שהפכה את "החזרה להיסטוריה" של העם היהודי לאבן יסוד של שיח פיוס נוצרי-יהודי. כפי שמראה אמנון רז-קרקוצקין (1999), לצד שיבוצה של היהדות בתוך הנרטיב ההיסטורי המערבי כלל התהליך הזה גם את מחיקתה של היסטוריה אחרת, זו של הארץ ושל תושביה הקודמים.

בהקשר זה טען ראהב כי "מה שבנסיבות רגילות יכול היה להיתפס כאוריינטליזם וניאור-קולוניאליזם טבל בשיח תיאולוגי והפך להתערבות אלוהית" (Raheb 2012, 86). רפיק ח'ורי הוסיף כי כמו באידיאולוגיות קולוניאליות אחרות, "הכובשים מאמינים שלנכבשים אין היסטוריה, ולכן הם ממציאים עבורם היסטוריה" (Khoury 2011, 262). לטענת כוהן הדת הפלסטיני האונגלי-לותרני מונתר איזאק, התיאולוגים הפלסטינים נדרשים לבנות את התיאולוגיה שלהם באופן שיתאים לפרדיגמה של התיאולוגיה המערבית כדי לפתור את הבעיה המערבית של האנטישמיות (Isaac 2015, 259). כך, לפי התיאולוגים הפלסטינים, רגשות האשמה המערביים הם שהביאו לתמיכה בלתי מסויגת במדינת ישראל ובמדיניותה, ולא דווקא קריאה פרשנית נוצרית של הטקסט המקראי (קאירוס פלסטין 2009, פסקה 2.3.2; Ateek 1989, 178).

מול אתגרים אלו, התיאולוגיה הנוצרית-פלסטינית מאמצת את הגישה הפוסטקולוניאלית לפרשנות התנ"ך. לפי עתיק, ובהתאם לתפיסת המעגל הפרשני שהתפתחה בתיאולוגיות השחרור, התנ"ך הוא "מילה חיה, שמטילה אור ייחודי על כל תקופה בהיסטוריה ומגלה

למאמינים מה אלוהים אומר לנו כאן ועכשיו" (Ateek 1989, 77). לפי גישה זו, הטקסט המקראי אינו רק תיעוד של אירועים היסטוריים; זהו מקור להבנת הדרך שבה אלוהים פועל בהיסטוריה האנושית בכל דור ודור. האירועים ההיסטוריים המתוארים בתנ"ך נתפסים כחלק ממהלך רחב יותר של גאולה, שמיועד לכלל האנושות ולא רק לעם אחד או לקבוצה מסוימת, ואשר בבסיסו עומדת הבשורה של ישוע שהקריב עצמו למען האנושות כולה (Raheb 2012, 26–28).

העיקרון ההרמנויטי הזה מופעל בתיאולוגיה הפלסטינית ביחס לשתי שאלות יסוד: רעיון הבחירה בעם ישראל, וההבטחה האלוהית של ארץ כנען. הרעיון של "עם נבחר" משפיע ישירות על הגדרת הזהות העצמית של קבוצות (Smith 1999, 48–50). קיומו של מיתוס שמעניק לקבוצה מסוימת משמעות ולגיטימציה דתיות הוא כלי חיוני בבניית זהותה של הקבוצה ובשימור הסולידריות שלה (Durkheim 1995, 419–420). לפיכך, פרשנות התנ"ך והבנת ההבטחה האלוהית משפיעות לא רק על היבטים פוליטיים, אלא גם על היבטים חברתיים-תרבותיים ומוסריים (Brueggemann 1977, 130–140). הדבר מעלה שאלה כואבת שאותה ניסח עתיק: "האם בחירה בקבוצה אחת מרחיקה קבוצות אחרות מחיקו של אלוהים הכול יכול" (Ateek 2008, 65). מבחינת התיאולוגים הפלסטינים, אם הרעיונות האלה מתפרשים באופן לאומי ובלעדי, הם סותרים את התפיסה האוניברסלית המוצגת בברית החדשה. במסמך קאירוס פלסטין נכתב בבירור:

אנו מכריזים שכל תיאולוגיה, המבוססת לכאורה על הכתובים, או על אמונה, או על ההיסטוריה, אשר מעניקה לגיטימציה לכיבוש, עומדת בסתירה לתורה הנוצרית, כיוון שהיא קוראת לאלימות ולמלחמת קדש בשם בורא עולם, ובכך מכפיפה את השוכן במרומים לאינטרסים אנושיים ארציים, ומעוותת את צלם אלוהים של בני האדם החיים תחת עוול פוליטי כמו גם תיאולוגי (קאירוס פלסטין 2009, פסקה 2.5).

בשונה ממסמך קאירוס, שהוא מסמך אקומני המשותף לעדות שונות, כל אחד מהתיאולוגים מפרש את הבחירה וההבטחה אחרת, לפי המסורת הכנסייתית שהוא משויך לה. מישל סבאח, לשעבר הפטריארך הקתולי הלטיני של ירושלים, הסביר כי הברית האלוהית לא נועדה להעניק זכויות פריבילגיות אלא להטיל אחריות: הבחירה היא קריאה לאהבה, לעדות ולהעברת דבר האל אל העולם כולו (Sabbah 1993, para. 48). לפי סבאח, ובהתאם להחלטות ועידת הוותיקן השנייה, הברית הישנה אמנם ניצבת ביסודה של הברית החדשה, אך בהתגלות האלוהית יש לראות תהליך הדרגתי שהתאים עצמו בכל שלב לרמת המוסר האנושי, עד ההתגלמות בבשר של ישוע.¹⁴ לכן טקסטים תנ"כיים הכוללים השתתפות של

14 האפיפיור פאולוס השישי, "דבר האלוהים (Dei Verbum)", 18.11.1965, פסקה 15.

אלוהים במאבקים אלימים או תפיסות לאומיות של אלוהים צריכים להיקרא בהקשר של השלב המוקדם שהם מתארים, ולא כאמת נצחית.¹⁵

כמו שבאח, גם עתיק – המשתייך לכנסייה האנגליקנית האפיסקופלית – טען כי נוצרים אינם מחויבים לאמץ קטעים בתנ"ך שבהם האל מוצג כאל פרטיקולרי לאומי, משום שהם סותרים את דמותו של האל כאל של צדק, כפי שנתגלתה בישוע (Ateek 1989, 8); כיבוש הארץ על ידי יהושע – שלתפיסתו שימש להצדקת מדיניותה של מדינת ישראל – הוא לדבריו דוגמה לטקסט כזה. אך ראוי לציין כי הצעתו של עתיק נחשבת רדיקלית, ולא כל התיאולוגים הפלסטינים מאמצים אותה. כך למשל, החוקר סמואל קורובילה טען כי סבאח הזהיר בריאיון עימו מפני פרשנות של התנ"ך שעלולה להוביל לִמְרִיקוֹנִיזְם, כלומר להפרדה חדה בין הברית הישנה לברית החדשה ולדחייתה של הראשונה (Kuruvilla 2009, 63). באופן דומה, גם התיאולוג הפלסטיני ג'מאל ח'אדר מהכנסייה הלטינית הזהיר מפני התפתחותה של גישה שהוא כינה "ניאור-מרקיוניזם" (Khader 2012, 278).

ראהב, המשתייך לכנסייה הלותרנית, סבר כי הברית והכתובים נכתבו בראש ובראשונה עבור החלשים והמדוכאים. הוא תיאר את סיפור התנ"ך כזיכרון היסטורי של עם מדוכא שמעיד על מערכת היחסים שלו עם האל, זיכרון שנועד לעורר גם בדורות הבאים תקווה לגאולה. לכן כל פרשנות אמיתית של התנ"ך חייבת להתחיל מנקודת המבט של העניים, המושפלים והחלשים (Raheb 1995, 17–18; 2014, 72–73).

באופן טבעי, הגישות השונות מבטאות הבדלים בין הכנסייה הקתולית ובין כנסיות פרוטסטנטיות בהבנת ההתגלות המקראית. כך למשל סבאח, בהתאם למסורת הקתולית, תופס את התנ"ך כדבר אלוהים, ולדידו "אין להפריד ממנו אף חלק, בין מהברית הישנה ובין מהברית החדשה, מכל סיבה שהיא – פוליטית או אחרת" (Sabbah 1993, para. 9). תפיסה זו אינה מקובלת בהכרח על עתיק האנגליקני, וגם לא על ראהב, שמבין את כתבי הקודש כ"לא יותר מאשר עדויות אמונה" (Raheb 1995, 59).

התיאולוגיה הנוצרית-פלסטינית בונה את פרשנותה החדשה סביב שני מושגי יסוד: ישוע והארץ. ישוע הוא דמות שיש ללכת בדרכה, ואילו הארץ היא פרדיגמה ללמידה על רצון האל. שני הנושאים הללו מאפשרים לתיאולוגים פלסטינים לקשר בין הנרטיב שלהם ובין התנ"ך והברית החדשה. עבורם, נושא הארץ הוא מרכיב עיקרי בתנ"ך. הם מאמצים את תפיסתו של חוקר המקרא הגרמני וולטר ברוגמן, הנחשב דמות מרכזית בחקר המקרא, שלפיה סוגיית הארץ היא פרדיגמה פרשנית חשובה בתיאולוגיה המקראית (Brueggemann 1977). ברוגמן טען כי "האמונה המקראית היא חיפוש אחר שייכות היסטורית שכוללת תחושת ייעוד הנובעת מאותה שייכות" (שם, 3). לכן לפי ברוגמן המאפיין של עם ישראל הוא היותו "עם בדרך" (שם, 6): הזהות הדתית-היסטורית של העם אינה נובעת מהיאחזות

קבועה בארץ, אלא מההליכה המתמדת בעקבות הקריאה האלוהית. ברגעים שבהם עם ישראל שולט בארץ, הטקסט המקראי אינו מדגיש את ההבטחה האלוהית אלא מציב את השאלה האם העם מממש את ייעודו המוסרי והאמוני – כלומר האם הוא ראוי לארץ. לפי גישה זו, ההיסטוריה של ההתגלות האלוהית ביחס לארץ אינה מהווה הצדקה לשליטה לאומית בהווה, אלא היא תשתית פרשנית שלפיה בכל דור נבחנת מחדש הנאמנות לדבר האל והמשמעות של ישיבה בארץ.

הגישה הזאת זוכה להרחבה אצל איזאק, שטוען כי יש להבין את הארץ לא כיעד לאומי אלא כפרדיגמה: ארץ הקודש אינה דבר שנועד לעם מסוים אלא היא "תיאולוגיה של שליחות", כלומר מודל שממנו יכולים כל בני האדם ללמוד כיצד לפעול במרחב הגאולי. לדבריו, הממד הדתי של הארץ אינו נובע מהיסטוריית השליטה בה, אלא מהתפקיד שניתן לה ככלי חינוכי ורוחני עבור האנושות כולה (Isaac 2015, 364). מונויב יונאן, הבישוף הלוותני לשעבר של ירדן וארץ הקודש, מעמיק בגישה זו ומדגיש את הפוטנציאל הרוחני המתמשך שיש לארץ גם בימינו. לדבריו, ארץ הקודש היא "ארץ הגאולה" – מקום שמעיד על נוכחות פעילה של אלוהים בהיסטוריה: "ארץ זו עדיין מעידה שאחרי כל צורה של סבל יש תחייה" (Younan 2003, 61). לשיטתו, הארץ אינה שייכת לאף לאום; היא סמל לכך שאלוהים פועל בעולם, והתחייה שקרתה בה בעבר (בתחייתו של ישוע) מעידה כי גם כיום ניתן להיאחז בתקווה לצדק ולגאולה.

זוהי הקריאה האלטרנטיבית שמציעים תיאולוגים פלסטינים לסיפור הארץ. הם משתמשים בטקסט המקראי לא כדי לבסס זכויות בעלות על האדמה, אלא כדי להראות את פעילות האל בהיסטוריה למען המדוכאים. בכך הם מבקשים לערער על הקריאה הציונית של התנ"ך בלי לשלול את הטקסט, ולהחזיר לו את מה שהם רואים כמשמעות הנוצרית שלו – הדגשת הפן האוניברסלי והמעבר מראייתו של האל כאלוהי ישראל בלבד לראייתו כאל של האנושות כולה לאחר בואו של ישוע. לפי עתיק, "הארץ שאלוהים בחר בה בזמן מסוים בהיסטוריה עבור עם מסוים נתפסת כעת כפרדיגמה, כמודל, לדאגתו של אלוהים לכל עם וארץ" (Ateek 1989, 108). במובן זה, טען עתיק, פלסטין ניתנה לעם הילידי, כלומר לפלסטינים – ללא קשר לדתם – על ידי אלוהים, בדיוק כפי שגרמניה ניתנה לגרמנים.

דמותו ההיסטורית והאלוהית של ישוע היא נקודת מפתח בתיאולוגיה הפלסטינית. ישוע אינו רק מורה דרך עבור הפלסטינים; הוא גם חלק בלתי נפרד מההיסטוריה וההקשר שלהם. ג'רייס ח'ורי כינה אותו "התיאולוג הנוצרי הראשון שלנו בפלסטיין". הוא הדגיש: "אנחנו מרגישים שהוא אחינו הבכור שהלך בדרך הזאת לפנינו באומץ. אנחנו רועדים לנוכח הריגתו הברוטלית והבלתי צודקת" (Khoury 2006, 62). עתיק הוסיף ופיתח את האנלוגיה: "ישוע נולד תחת כיבוש, ולאורך חייו הכיר רק חיים תחת כיבוש. [...] כאשר אנו ניגשים לבשורות דרך עדשה זו, אנו מגלים תיאולוגיה של שחרור בהקשר שרלוונטי באמת לנוצרים-פלסטינים החיים את חייהם כיום תחת הכיבוש הישראלי" (Ateek 1989, 11).

מתוך ניסיון חייו של ישוע תחת הכיבוש הרומי, ולאור ניסיונם שלהם תחת הכיבוש הישראלי, מפתחים הוגי התיאולוגיה הנוצרית-פלסטינית את תיאולוגיית ההתנגדות שלהם, רעיון שמקורו בתיאולוגיה מערבית לאחר מלחמת העולם השנייה, המדגישה את ההכרח הנוצרי לגלות התנגדות לא אלימה לחוסר צדק (Moltmann 2015). כפי שמדגיש מסמך קאירוס:

התנגדות לרוע הכיבוש כרוכה אפוא בבלתי הפרד באהבה נוצרית זו המסרבת לרוע ומתקנת אותו. מדובר בהתנגדות לרוע ככל צורתו בשיטות המקיימות את הגיון האהבה ושואבות מכל הכוחות האנושיים לעשיית שלום. אנו מתנגדים בדרך של אי-ציות אזרחי. איננו מתנגדים בכלים של מוות, אלא מתוך כבוד לחיים (קאירוס פלסטין 2009, 4.2.5).

כך מדגישה התיאולוגיה הנוצרית-פלסטינית את הצורך בקריאה אוניברסלית של התנ"ך. הארץ מסמלת את המעבר מהמקומי או הפרטיקולרי אל האוניברסלי, וישוע הוא המפתח למעבר הזה. השילוב בין מושגי היסוד של הארץ ושל ישוע מאפשר לתיאולוגיה הנוצרית-פלסטינית להתמודד באופן אפקטיבי עם אתגר הנרטיב הציוני. ראשית, הפרשנות החדשה של מושג הארץ כפרדיגמה אוניברסלית מערערת על הבלעדיות שתובעת הנצרות הציונית בפירוש ההבטחות המקראיות: במקום לראות בהבטחת הארץ זכות בלעדית של עם אחד, הפרשנות הפלסטינית מציגה אותה כמודל לקשר אוניברסלי בין אלוהים לכל העמים. שנית, הצגתו של ישוע כדמות היסטורית מקומית שנאבקה למען המדוכאים מאפשרת לפלסטינים לטעון לקשר היסטורי עמוק לארץ, וגם לבסס את התנגדותם לכיבוש הישראלי על רציונל דתי.

באופן הזה מערער הפתרון התיאולוגי הפלסטיני על הפרשנות הנוצרית הציונית ומציע חזון לעתיד משותף בארץ הקודש. החזון של התיאולוגים הפלסטינים משקף את המתח בין זהותם הדתית לזהותם הלאומית, ונפרש על פני ספקטרום רחב של עמדות. סבאח נמנע מהצגתו של פתרון פוליטי חד-משמעי, ומדגיש את חשיבות ההפרדה בין דת לפוליטיקה ואת הצורך לבסס כל פתרון על ערכים של פיוס, שוויון וצדק לכל הדתות והקהילות (Sabbah 1993, para. 63). לעומתו, ראהב אינו טוען במפורש לתביעה לאומית מבוססת תיאולוגיה, אך מבקש לחשוף את הפוטנציאל הטמון בתיאולוגיה פלסטינית מקומית לפירוש מחדש של ההיסטוריה המקראית ושל מושגי ההבטחה והבחירה. הוא קורא להשתחרר מהתיאולוגיה האירופית ולפתח תיאולוגיה מקומית פלסטינית שקושרת בין ההיסטוריה המקראית לנרטיב הפלסטיני. תפיסה זו אינה מבטלת את ההבטחה המקראית, אלא מראה כיצד היא יכולה להתממש דרך הסיפור של העם הפלסטיני: "כאשר זה ייעשה", הוא כותב, "הגשמת ההבטחה המקראית והגשמת שאיפותינו הלאומיות יהפכו לשני צדדים של אותו מטבע שאין ביניהם שום סתירה" (Raheb 2012, 27). איזאק טוען כי "ארץ משותפת אינה

רק אפשרות; זו הדרך היחידה קדימה. זהו החזון המקראי, ולכן זה חייב להיות החזון הנבואי של הכנסייה בפלסטין ובישראל" (Isaac 2015, 380). ואילו עתיק מציג חזון שבו מתקיים צדק מלא רק במסגרת של מדינה אחת לכל אזרחיה, ושולל הפרדה המבוססת על אתניות או דת:

מצד אחד, הפתרון היחיד טמון בהשגת צדק ובהקמת מדינה עצמאית בעלת ריבונות מלאה; מצד אחר, יש להדגיש את חשיבות הביטחון והיציבות לכולנו, בשתי המדינות, הישראלית והפלסטינית. כמו כן, על מדינת ישראל לשאת באחריות על ביצוע העוול בפלסטין. בסופו של דבר, החזון הולך רחוק יותר מהקמת שתי מדינות, ושואף להקמת מדינה אחת שבה יחיו יחדיו שני העמים – הפלסטינים והישראלים – מתוך חופש, דמוקרטיה, כבוד-הדדי ושוויון (עתיק 2002, 6).

חזונות אלו אינם נובעים רק מהשקפות תיאולוגיות מופשטות; הם קשורים במישרין למעמד הפוליטי והחברתי של הנוצרים-הפלסטינים עצמם. עם התחזקות המגמות האסלאמיות בחברה הפלסטינית, עולה חשש שמודל של שתי מדינות – ישראל היהודית ופלסטין המוסלמית – ישאיר את הנוצרים בעמדה של מיעוט דתי מודר בתוך מסגרת לאומית שאינה נושאת אופי פלורליסטי. על רקע זה, הדרישה לצדק ולשוויון עבור כלל הפלסטינים נשזרת בשיח תיאולוגי שמבקש להבטיח גם את קיומם, זהותם וזכויותיהם של הנוצרים, כחלק בלתי נפרד מהמרחב הפוליטי והחברתי של העתיד, לצד מוסלמים ויהודים.

האבנים החיות: זהות נוצרית-פלסטינית

התיאולוגיה הפלסטינית מתמודדת עם שאלה תיאולוגית עמוקה: מהו הקשר, אם יש כזה בכלל, בין ישראל המקראית למדינת ישראל המודרנית? שאלה זו מגלמת מתחים תיאולוגיים מהותיים, ובהם המתח בין ההיסטורי לאוניברסלי והמתח בין זיקה קונקרטית למקום לקריאה אמונית מופשטת, כדוגמת המעגל הפרשני הניתק מההקשר הגיאוגרפי וההיסטורי ויכול לשמש כלי בידי כל מדוכא באשר הוא. קריאה היסטורית של המקרא עשויה לאפשר לתיאולוגים הפלסטינים לראות עצמם כממשיכייה של הכנסייה הקדומה, ולבסס מעמד דתי בעל חשיבות מתוקף נוכחותם הרציפה בארץ הקודש, אך היא גם כופה עליהם עימות עם התביעה היהודית לזיקה דתית והיסטורית לאותו מקום. לעומת זאת, קריאה אמונית אוניברסלית מאפשרת לערער על פרשנויות ציוניות של טקסטים מקראיים, אך היא עלולה לפגוע בלגיטימציה של הטענה הפלסטינית לרצף היסטורי נוצרי. פרדוקס זה נפתר במידה רבה בעזרת פיתוחו של כיוון תיאולוגי נוסף, סמוי יותר, בתוך המסר הכולל: הטענה כי הנצרות הפלסטינית עצמה מהווה עדות חיה לחייו, לסבלו ולבשורתו של ישוע. בכך מבקשים התיאולוגים הפלסטינים להשתמש במעמדם ההיסטורי

והמקומי, כקהילה דתית קטנה ושולית שחיה במקום התרחשותם של האירועים המכוננים של הנצרות, ולהופכו לעוגן של סמכות רוחנית. כדי להפוך את עמדת השוליים הזאת לעמדה בעלת עוצמה, הם שואפים לגשר בין שתי מגמות מרכזיות בשיח התיאולוגי העולמי – התיאולוגיה הפוסט-שואתית והתיאולוגיה הפוסטקולוניאלית – ולהשתמש באלמנטים משתייהן לבניית זהות קולקטיבית חדשה.

המפתח לתהליך זה הוא ההכרה בעבר כבמקור לזיכרון קולקטיבי חי ודינמי, ולא כעובדה היסטורית קבועה. דרך תפקידם כעדים, הן במובן ההיסטורי הן במובן המוסרי, מבקשים הפלסטינים-הנוצרים לטעון לסמכות פרשנית ותיאולוגית: הם נוכחים פיזית במקום שבו התרחשו מאורעות הבשורה, ובגופם ובקהילתם הם נושאים את חוויית הסבל והתקווה, שהיא ליבת המסר הנוצרי.

השימוש במושג העדות אינו המצאה של התיאולוגיה הפלסטינית. הוא חוזר לשיח שהתפתח בתיאולוגיות הפוסטקולוניאליות. בעשורים שלאחר מלחמת העולם השנייה חלו שינויים משמעותיים בתפיסת העדות הנוצרית, והיא התרחבה מעבר להכרזה על תחייתו של ישוע והפכה לאמצעי מאבק נגד עוולות חברתיות ופוליטיות. השואה, הקולוניאליזם והאימפריאליזם חייבו את הכנסיות לאמץ תפקיד אקטיבי של עדות מוסרית כלפי עוולות העולם ולפעול נגד כל פעולה הפוגעת בחלש או במדוכא (Barth 1956). עדות מתבצעת בצניעות ובענווה, כפי שישוע עצמו העביר את מסריו, בניגוד למיסיונריות או לאוונגליזציה, שהחלו להתפרש במאה העשרים כפעולות כוחניות או כפויות (Stone 2007, 10). במובן זה, מועצת הכנסיות העולמית (World Council of Churches), שהוקמה רשמית באוגוסט 1948, סימנה את המעבר לשיח של עדות מוסרית קולקטיבית שביסודה ערכים ליברליים אוניברסליים המבוססים על מגילת זכויות האדם. התיאולוג הקמרוני מְבַנְגו ניאוונג הבהיר כי "המאבק לצדק חברתי הוא משימה דחופה המוטלת על הכנסייה. [...] מדובר במאבק מתמשך ועיקש לדבר על מה שנראה ונשמע" (Nyirawung 2010).

תיאולוגיות פוסטקולוניאליות הרחיבו את רעיון העדות למושג של עדות נבואית (prophetic witness), שלפיו התיאולוגיה צריכה להוות עדות לאמת האלוהית מול כוחות של דיכוי. סבלם של המדוכאים הוא סימן לנאמנות לאל ולחיקוי של ישוע. בתיאולוגיה זו, הסבל – מעבר להיותו תוצאה של אי-צדק – הוא כלי תיאולוגי המעניק משמעות דתית לעמידה נגד דיכוי (Gutiérrez 1973). הרעיון הזה מתכתב עם המסורת הנוצרית המשרטטת את ישוע כעבד הסובל (ישעיהו נב, יג; נג, יב) וכמודל לחיקוי עבור הנוצרים. מולטמן מסביר כי סבלם של השליחים והמרטירים הוא חלק מהשתתפות בקהילת הסבל של ישוע, והוא מייצג את הבריאה החדשה בעולם הזה (Moltmann 1974a).

כאשר הפלסטינים מאמצים את רעיון העדות בתיאולוגיה שלהם, הם מעניקים לו משמעות כפולה. האחת היא של עדות מוסרית: כמו בתיאולוגיות שחרור אחרות, הסבל משמש תשתית מוסרית במאבקם לצדק, והם רואים בעצמם המשך ישיר למסורת הנוצרית

של ישוע הסובל ושל המרטירים שהעידו על אמונתם דרך סבל אישי ולעיתים אף מוות (Ateek 1989; Raheb 1995). באמצעות העדות הם משקפים את נוכחותו של האל בסבל ותובעים הכרה במעמדם כסובלים וכמאמינים, הן כקורבנות פסיביים הן כעדים פעילים בעלי תוקף תיאולוגי.

המשמעות השנייה היא זו של עדות היסטורית: הנוכחות הרציפה של קהילה נוצרית פלסטינית בארץ הקודש מאז ימי ישוע ועד היום, אשר מעניקה להם זיקה ישירה למרכז ההתרחשות הנוצרית. נוכחות זו מאפשרת להם לקשור בין העבר הקדוש להווה הפוליטי ולהציע פרשנות תיאולוגית הקושרת את הטקסט המקראי למציאות המקומית. הקריאה מנקודת המבט של המדוכאים מזהה אותם עם העם המקראי שהיה גולה ונרדף ונזקק לגאולה (Ateek 1989, 130; Raheb 1995, 65).

תפיסת העדות הכפולה מובילה את התיאולוגים הפלסטינים לעצב שפה תיאולוגית חדשה, המשלבת יחדיו נוכחות היסטורית רציפה וקריאה מוסרית-פוליטית של כתבי הקודש. בתוך שפה זו צומחים מושגים מקוריים המנסחים זהות נוצרית-פלסטינית ייחודית. בהתבסס על המסורת של קירילוס, בישוף ירושלים מהמאה הרביעית, פיתחו תיאולוגים פלסטינים את רעיונות "האבנים החיות" ו"הבשורה השישית", תפיסות המעניקות לנוצרים הפלסטינים מעמד של עדים חיים לאירועי חייו של ישוע ולנוכחותו המתמשכת בארץ הקודש. קירילוס ראה במקומות הקדושים בירושלים עדות מוחשית לחייו, למותו ולתחייתו של ישוע, שמסייעת למאמינים שלא זכו להיות עדים ישירים לחוות את הבשורה דרך מגע ונוכחות פיזית (Walker 1990; Perrone 1999), והסביר: "אחרים רק שומעים, אך אנו רואים ונוגעים" (Cyril of Jerusalem 1994). לשיטתו, ירושלים המשיכה לשאת עדות דרך חפצים ומקומות גם לאחר עלייתו של ישוע לשמיים, והציעה למאמינים בני זמנו אמצעי לחיזוק אמונתם בעת היעדרו. בהמשך לתפיסתו של קירילוס הלך והתבסס מעמדה התיאולוגי של ארץ הקודש, והעלייה לרגל נתפסה כדרך להעמיק את חוויית האמונה ולאפשר למאמין מפגש מוחשי עם סיפור הבשורה.

במאה השמונה-עשרה הופיע בעלוני פרסום של סוכנויות צליינות הביטוי "הבשורה החמישית", מטפורה המתארת את ארץ הקודש ואתריה ההיסטוריים כמקומות קדושים ובד בבד כמין המשך חי ונושם של סיפור הבשורה (Stevens 2010). בהמשך לכך הציע ראהב את מושג הבשורה השישית, המתייחס לנוצרים הפלסטינים: הם אינם רק עדים חיים כי אם המשך ישיר של הבשורה עצמה, תוספת חיה לפסיפס של הברית החדשה. הנוצרים הפלסטינים, ששורשיהם, תרבותם ואמונתם נטועים בארץ הקודש וסבלם תחת הכיבוש הישראלי מקביל לסבלו של ישוע, יכולים להיחשב "עדות שישית" לאירועי חייו, מותו ותחייתו של ישוע, אחרי ארבע הבשורות ואחרי המקומות הקדושים עצמם (Raheb 2012, 26).

מושג האבנים החיות, בתורו, מתבסס על פסוק מהאיגרת הראשונה של פטרוס (2: 4-5), שבו מאמינים מתוארים כאבנים חיות שבונות את בית האלוהים הרוחני. בתיאולוגיה הפלסטינית, מושג זה הורחב כדי לכלול את הנוצרים-הפלסטינים עצמם. אליאס שקור, תיאולוג פלסטיני ששימש בעבר כבישוף בכנסייה היוונית-קתולית, היה הראשון שהשתמש בביטוי זה בהקשר של הקהילה הנוצרית בארץ הקודש. הוא טען כי אם האבנים במקומות הקדושים משמשות עדות חיה לאירועים המרכזיים בחייו של ישוע, הרי גם הנוצרים החיים בארץ ממלאים תפקיד דומה. הוא הסביר: "לבקר בכנסיות הארץ, להתפלל עם הנוצרים המקומיים ולפגוש אותם באופן אישי מעניק חוויה שאין לה תחליף, לא רק כהיסטוריה חיה אלא גם כהשראה רוחנית" (Chacour 1984, 45).

הפלסטינים מבקשים לטעון כי אף שיש להבין את ההבטחה של ארצם כמסר אוניברסלי שנכון לכל העמים ולכל הארצות, החיבור ההיסטורי הרציף שלהם לארץ מימי ישוע ועד ימינו הוא ייחודי בשל תפקידם כעדים לצליבה, לתחייה ובעיקר לבשורה של ישוע. פיתוח הטיעונים האלה נעשה באותו מפגש בין התיאולוגיה הפוסט-שואאתית להשקפות פוסטקולוניאליות. טענתם היא כי אם העם היהודי נתפס כעד לכתבי הקודש דרך זיקתו ההיסטורית והפיזית לסיפור התנ"ך (Cohen 1999), הרי גם הם, שחיים בארץ מאז ימי ישוע, מהווים עדים חיים לסיפור הברית החדשה. התיאולוגיה הפלסטינית שואפת לשרטט את הנוצרים הפלסטינים לא רק כשריד של העבר, אלא כעדים אקטואליים מוסריים, היסטוריים ותיאולוגיים לקיומו המתמשך של סיפור הגאולה.

רעיונות הבשורה השישית והאבנים החיות מציעים פרשנות חדשה ומאתגרת לתפקידם של הנוצרים-הפלסטינים בעולם הנוצרי. הם מדגישים את חשיבותם של המקומות הקדושים ושל הנוצרים המקומיים כעדים חיים לבשורה. נוסף על כך, הם שואפים למקם את הנוכחות הנוצרית-פלסטינית בהיסטוריה הנוצרית העולמית, לא כנספח שולי אלא כמרכיב מרכזי ואוטנטי. כפי שמציין ראהב, "ישוע חי ופעל בארץ הקודש, והנוצרים-הפלסטינים הם הממשיכים הטבעיים של שליחותו" (Raheb 2014, 98).

כאשר תיאולוגים פלסטינים נוטלים לעצמם את תפקיד העדים המוסריים, הדבר מצטייר כאילו הם מתחרים עם היהודים, שתפקידם כקורבנות וכעדים ידוע. כדי להתגבר על דילמה זו, התיאולוגים הפלסטינים משתמשים ברעיון הצדק והכוח: ישראל יכלה להחזיק במעמד העדות רק כל עוד הייתה בנקודת חולשה. אך לאחר מלחמת 1967, כאשר ישראל רכשה כוח של שליטה על אחרים, עליה לצדד בצדק ובהגנה על המוחלשים (Ateek 1989, 178; Raheb 1995, 89). הבחנה זו באה לידי ביטוי גם בתנאי ההבטחות האלוהיות: רק חברה צודקת יכולה להיות העם הנבחר של אלוהים ועדה לו (Sabbah 1990, 52). אין בכך כוונה לבטל את הנרטיב הציוני, אלא להראות כי יחסי כוחות הם דבר שעשוי להשתנות וכי מי שהיה פעם קורבן יכול להפוך למקרבן. לכן הדגיש ראהב שכתבי הקודש מופנים קודם כול אל המדוכאים: "אם היהודים שגורשו מאירופה וניצולי השואה ראו בהגירתם הגשמה של

ההבטחה המקראית על הארץ, יש לכבד ולהוקיר זאת כעדות וכביטוי לאמונתם. אבל כיום, לאחר האינתיפאדה הפלסטינית, ההתייחסות הציבורית להבטחת הארץ משמשת קבוצות פונדמנטליסטיות רדיקליות להצדקת המשך הכיבוש" (Raheb 1995, 57–58).

הטענה כי באמצעות סבלם הפלסטינים עדים למשמעות הצליבה והתחייה – עדות כפולה, לסיפור חייו של ישוע ההיסטורי ולבשורתו – מאפשרת לתיאולוגים הפלסטינים להתמודד עם שני אתגרים. ראשית, היא מציעה חלופה לנרטיב הציוני: היהודים מהווים עדות חיה להבטחה האלוהית, אבל הנוצרים-הפלסטינים מהווים עדות חיה לא רק להבטחה זו אלא גם להגשמתה בישוע. שנית, העדות הכפולה מאפשרת לתיאולוגים הפלסטינים להציע קול ייחודי בתוך השיח הפוסטקולוניאלי: בתיאולוגיות שחרור אחרות המדוכא הוא מקור לאמת מוסרית, אבל התיאולוגיה הפלסטינית מוסיפה לכך ממד היסטורי.

רעיון העדות מאפשר לנוצרים-הפלסטינים לטעון כי נוכחותם בארץ הקודש אינה מבטאת רק המשכיות היסטורית, אלא גם קריאה תיאולוגית הנובעת מתפיסת ישוע כאדם וכמשיח. הם רואים עצמם כממשיכי דרכם של השליחים וכעדים נאמנים להיסטוריה הנוצרית. באמצעות סבלם הם יוצרים חיבור בלתי אמצעי בין ישוע ובין ההווה, ותורמתם זו לשיח הנוצרי הגלובלי מחזקת את מעמדם.

בהתאם לכך, התיאולוגיה הנוצרית-פלסטינית מנסחת עמדה דואלית: היא שואפת להישמע ולפעול בתוך גבולות השיח התיאולוגי המערבי הליברלי, אך גם לערער על הנחות היסוד שלו. בעזרת כלים של צדק ושחרור היא מבקשת להחזיר את הקול הפלסטיני אל ההיסטוריה הדתית-נוצרית של הארץ, לא כניגוד ליהדות אלא כהמשך של נצרות מקומית אותנטית. כך נוצרת זהות תיאולוגית השואבת הן מן השיח הגלובלי של המדוכאים הן מן הזיקה המקומית למקום, למורשת ולהיסטוריה.

סיכום: זהות פוסטקולוניאלית של אמונה

התיאולוגיה הנוצרית-פלסטינית מתפתחת בתוך מרחב טעון של זהות דתית ולאומית, שבו נוצרים-פלסטינים מבקשים לעצב קול אמוני מתוך חוויה של הדרה, סבל ושוליות. זוהי תיאולוגיה המבקשת לנסח נרטיב עצמאי דווקא מתוך מציאות שבה זהותם נעדרת מהשיח התיאולוגי המערבי, ובייחוד מהפרשנות שהתפתחה לאחר השואה – פרשנות שעיצבה את יחס הנצרות לעם היהודי על בסיס מושגים כמו בחירה, אחריות והבטחה, אך נמנעה מלתת מקום לשאלות הנוגעות לנרטיב הפלסטיני ולנוכחותו ההיסטורית והדתית בארץ. ראהב ניסח עמדה זו בבהירות:

הבעיה הגדולה ביותר שלנו היא לא רק שאיבדנו את ארצנו בשנת 1948, אלא שאיבדנו, באופן טרגי לא פחות, גם את הנרטיב שלנו. [...] במשך זמן רב מדי רקדנו לצלילי התיאולוגיה האירופית. הגיע הזמן שנסלק את האורגן ונוציא את

התופים. הגיע הזמן שנפתח הרמנויטיקה שמייחסת חשיבות לשורשינו העמוקים בארץ הזאת, תיאולוגיה שבה ההיסטוריה המקראית נחשבת להיסטוריה של עמנו, ושבה אבותינו הרוחניים הם גם אבותינו הקדמונים (Raheb 2012, 16).

דברים אלו מבטאים את השאיפה לגבש פרשנות מקומית המזהה את ההיסטוריה של הקהילה הפלסטינית כהמשכית להיסטוריה המקראית. לא מדובר במאבק פוליטי בלבד; זהו ניסיון לעצב זיקה תיאולוגית למקום, המחברת בין שייכות היסטורית לאחריות רוחנית. מתוך כך מבקשת התיאולוגיה הנוצרית-פלסטינית להנכיח את קיומה של הקהילה הזאת בזיכרון האמונה, כחלק מהמרקם ההיסטורי של הארץ. היא ממשיכה את דרכן של תיאולוגיות השחרור שהתפתחו בדרום הגלובלי, שביקשו להציב את קולותיהם של המדוכאים במרכזו של השיח התיאולוגי. התיאולוגיה הנוצרית-פלסטינית מאמצת את הכלים ההרמנויטיים והפוליטיים של תיאולוגיות פוסטקולוניאליות, אך גם מציעה פרספקטיבה ייחודית השזורה בשאלות של שייכות למקום קדוש, זיכרון נוצרי מקומי, והמפגש הטעון עם הזיכרון היהודי-נוצרי לאחר השואה.

בתוך הקשר זה עולה גם שאלת היחס בין אוניברסליות לפרטיקולריות. אף שהתיאולוגיה המערבית שואפת לאוניברסליזם מוסרי, היא מעוצבת על בסיס קריאה היסטורית סלקטיבית – כזאת שמזהה את הארץ עם סיפור הבחירה של העם היהודי ומשתיקה את קיומם של פלסטינים-נוצרים (Kuruvilla 2009). לפיכך נוצרים פלסטינים מבקשים לפתח נרטיב שאינו נספח לשיח אחר, נרטיב עצמאי שיש לו תוקף דתי, היסטורי ופוליטי משל עצמו. מול קריאה זו, התיאולוגיה הפלסטינית מבקשת להשתלב בשיח הנוצרי הגלובלי ובד בבד לערער על גבולותיו. נקודת המבט השולית אינה מוצגת כהתנגדות אלא כהזמנה לבחון מחדש את ההיסטוריה הדתית מתוך ניסיון להציע קריאה אתית של כתבי הקודש. ראהב טען כי "כתבי הקודש הם ספר של מיעוט" (Raheb 1995, 89), ובכך הוא ביקש להצביע על האפשרות להבין את הליבה המוסרית של המסורת הנוצרית דווקא מתוך עמדת המדוכאים – עמדה המושפעת ממסורת פרשנית פוסטקולוניאלית הרואה בשולי ובמוכפף יעד לחמלה וגם מקור של תוקף מוסרי ותיאולוגי.

בתוך כך מתחדדת משמעותו של התיאולוג הפלסטיני כפרשן של מסורת וכמעצב תודעה קולקטיבית. התיאולוגיות הפלסטיניות מציעות דמות של מורה דרך שמצביע על האפשרות להמשיך וללכת גם כשאינן פתרון באופק. כפי שכתב ראהב, תפקידו של התיאולוג הוא להדריך את העם במסעו במדבר, לא להוציאו ממצרים (Raheb 2012, 58). מתוך נקודת מוצא זו, הקריאה הפלסטינית בכתבי הקודש מנסחת אחריות דתית לעיצוב העתיד.

שאלת ההבדל בין שחרור לגאולה מאירה באור ייחודי את שילובה של התיאולוגיה הנוצרית-פלסטינית בתוך מסורת תיאולוגיות השחרור הפוסטקולוניאליות. בשונה מתפיסות גאולה אוניברסליות, שמבטיחות פתרון סופי או גאולה טוטלית, התיאולוגיה

הנוצרית-פלסטינית רואה את השחרור כתהליך מתמשך של התמודדות מוסרית, חתירה לצדק ומודעות עמוקה למורכבות, לסבל ולעמימות של המציאות ההיסטורית.¹⁶ הגאולה אינה עוד מטרה מטפיזית בעתיד רחוק; היא מתגלמת, ולו חלקית, במאבק השחרור. אך בשונה מתיאולוגיות שחרור אחרות, המאבק הפלסטיני מתרחש בתוך הקשר של שיח גאולה מקביל – זה של הדיאלוג היהודי-נוצרי בן זמננו – אשר לעיתים רואה בתקומת ישראל ובשיבת העם היהודי לארצו ביטוי לתהליך גאולי. שיח זה, שהתעצב בעיקר לאחר השואה, מבקש לתקן את יחסה ההיסטורי של הכנסייה כלפי העם היהודי, ולעיתים הוא רואה בתקומת ישראל ביטוי לרצון אלוהי או למימוש של הבטחות מקראיות. בהקשר זה, הניסיון הפלסטיני לבטא קול תיאולוגי עצמאי נעשה מורכב במיוחד: הנרטיב הפלסטיני אינו פועל רק בתוך שדה של דיכוי פוליטי, אלא גם בתוך שיח תיאולוגי רחב שבו הכיבוש והאובדן שחווים הפלסטינים נתפסים כהתגשמות של תיקון וגאולה. המאמר אמנם כחן בעיקר את הכתיבה התיאולוגית של נוצרים-פלסטינים בשפה האנגלית, הפונה לקהל נוצרי מערבי, אך השיח הזה מתנהל במקביל גם בערבית, מול קהלים מקומיים, מוסלמיים ונוצריים כאחד, ומתפתח מתוך הקשרים פוליטיים, תרבותיים ותיאולוגיים שונים. ההבחנה בין שני מרחבים אלו, שלרוב אינם חופפים ואינם מתורגמים זה לזה, מאפשרת מחקר המשך שיבחן את הפערים, ההקשרים וההשלכות של השיח התיאולוגי הדו-לשוני הזה.

בסופו של דבר, התיאולוג הפלסטיני פועל בתוך מרחב שבו שאלות של אמונה, זהות וזיכרון שלובות זו בזו. לכן עליו לעצב שפה תיאולוגית שנוסף על השראה רוחנית תוכל לספק לקהילתו גם כלים להתמודדות עם מציאות פוליטית וזעזועים היסטוריים. מתוך מחויבות לכתבי הקודש ולנרטיב המקומי גם יחד, הוא מייצר שפה שמאפשרת לעסוק בשאלות של זהות קבוצתית, לאומית ודתית. בתנאים אלו, התיאולוגיה, שביסודה מספקת פרשנות של מסורת, מציעה גם דרכים להחזיק בזהות, להתמודד עם משבר ולהביט אל העתיד.

חממת חיפה לחקר דתות, אוניברסיטת חיפה

16 ראו למשל Moltmann 1967, 107. מולטמן מבקש להרחיק את התיאולוגיה מהבנה סגורה שרואה בהיסטוריה תהליך שנע לקראת פתרון סופי ובלתי הפיך – ראייה שמאפיינת תפיסות מסורתיות של גאולה טוטלית – ומציע במקומה קריאה אסקטולוגית פתוחה, שבה העתיד נותר מרחב לאפשרות של תקווה, הבטחה אלוהית ושחרור מתמשך. על יסוד קריאה זו, גוטיירז מפתח את תיאולוגיית השחרור כפרשנות מחודשת של ההיסטוריה ושל הכתובים מתוך המפגש עם המציאות העכשווית והמאבק למען צדק: "האמונה אינה נמסרת בזיכרון של מה שאירע, אלא בפרשנות מחודשת של העבר מתוך ההווה ומתוך ההבטחה החדשה של אלוהים" (Gutiérrez, 1983, 6).

ביבליוגרפיה

- בן יוחנן, כרמה, 2020. נזיד עדשים: תפיסות הדתיות של נוצרים ויהודים בעידן הפיוס, תל אביב: אוניברסיטת תל אביב.
- הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, 2024. "האוכלוסייה הנוצרית בישראל – נתונים לרגל חג המולד 2024" (הודעה לתקשורת 409/2024), 22.12.2024.
- עתיק, נעים, 2002. *الصراع من أجل العدالة: لاهوت التحرر الفلسطيني* [המאבק למען הצדק: תיאולוגיית השחרור הפלסטינית], בית לחם: דאר אלכלמה.
- צמחוני, דפנה, 1993. "בעיית הזהות הלאומית של הערבים הנוצרים בירושלים ובגדה המערבית", *עיונים בתקומת ישראל* 3, 496–469.
- קאירוס פלסטין, 2009. "מסר של אמונה, תקווה, ואהבה מלבו של הסבל הפלסטיני", 15.12.2009.
- רוז-קרקוצקין, אמנון, 1999. "השיבה אל ההיסטוריה של הגאולה, או: מהי 'ההיסטוריה' שאליה מתבצעת 'השיבה', בביטוי 'השיבה אל ההיסטוריה'", שמואל נח אייזנשטדט ומשה ליסק (עורכים), *הציונות והחזרה להיסטוריה: הערכה מחדש*, ירושלים: יד יצחק בן-צבי, עמ' 276–249.
- Ateek, Naim S., 1989. *Justice and Only Justice: A Palestinian Theology of Liberation*, New York: Orbis Books.
- , 2008. *A Palestinian Cry for Reconciliation*, Maryknoll: Orbis Books.
- , 2017. *A Palestinian Theology of Liberation: The Bible, Justice, and the Palestine-Israel Conflict*, Maryknoll: Orbis Books.
- Barth, Karl, 1956. *Church Dogmatics IV: The Doctrine of Reconciliation*, trans. Geoffrey W. Bromiley, New York: T&T Clark.
- Baum, Gregory, 1976. *Christian Theology after Auschwitz*, London: Council of Christians and Jews.
- Baumgart-Ochse, Claudia, 2017. "Claiming Justice for Israel/Palestine: The Boycott, Divestment, Sanctions (BDS) Campaign and Christian Organizations," *Globalizations* 14(7), pp. 1172–1187. <https://doi.org/10.1080/14747731.2017.1310463>
- Baumgarten, Helga, 2004. "The Politicization of Muslim-Christian Relations in the Palestinian National Movement," in John Bunzl (ed.), *Islam, Judaism, and the Political Role of Religions in the Middle East*, Gainesville: University Press of Florida, pp. 75–97.
- Blaising, Craig, 1992. "Dispensationalism: The Search for Definition," in Craig A. Blaising and Darrell L. Bock (eds.), *Dispensationalism, Israel and the Church: The Search for Definition*, Grand Rapids: Zondervan Publishing House, pp. 13–36.

- Brown, Raymond E., 1981. *The Critical Meaning of the Bible*, New York: Paulist Press.
- Brueggemann, Walter, 1977. *The Land: Place as Gift, Promise and Challenge in Biblical Faith*, Philadelphia: Fortress Press.
- Chacour, Elias, 1984. *Blood Brothers*, New York: Chosen Books.
- Clarno, Andy, 2017. *Neoliberal Apartheid: Palestine/Israel and South Africa After 1994*, Chicago: The University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226430126.001.0001>
- Cohen, Jeremy, 1999. *Living Letters of the Law: Ideas of the Jew in Medieval Christianity*, Berkeley: University of California Press. <https://doi.org/10.1525/9780520922914>
- Cone, James, 1982. *My Soul Looks Back*, Nashville: Abingdon.
- Connelly, John, 2012. *From Enemy to Brother: The Revolution in Catholic Teaching on the Jews, 1933–1965*, Cambridge: Harvard University Press. <https://doi.org/10.4159/harvard.9780674064881>
- Cyril of Jerusalem, 1994. “Catechetical Lectures: Lecture 10,” trans. Edwin Hamilton Gifford, in Philip Schaff and Henry Wace (eds.), *Nicene and Post-Nicene Fathers* 2(7), Peabody: Hendrickson Publishers, pp. 57–64.
- De La Torre, Miguel, 2015. “Liberation Theology,” in Craig Hovey and Elizabeth Philip (eds.), *The Cambridge Companion to Christian Political Theology*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 23–43. <https://doi.org/10.1017/CCO9781107280823.003>
- Durkheim, Émile, 1995. *The Elementary Forms of Religious Life*, trans. Karen E. Fields, New York: Free Press.
- Eckardt, Roy, 1974. *Your People, My People: The Meeting of Jews and Christians*, New York: Quadrangle.
- Gregerman, Adam, 2004. “Old Wine in New Bottles: Liberation Theology and the Israeli Palestinian Conflict,” *Journal of Ecumenical Studies* 41(3–4), pp. 313–340.
- Gutiérrez, Gustavo, 1973. *A Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation*, trans. Caridad Inda and John Eagleson, Maryknoll: Orbis Books.
- , 1983. *The Power of the Poor in History*, trans. Robert R. Barr, Maryknoll: Orbis Books.
- Haws, Charles G., 2009. “Suffering, Hope and Forgiveness: The Ubuntu Theology of Desmond Tutu,” *Scottish Journal of Theology* 62(4), pp. 477–489. <https://doi.org/10.1017/S0036930609990123>

- Haynes, Stephen, 1991. *Prospects for Post-Holocaust Theology*, Atlanta: Scholars Press.
- Horenczyk, Gabriel, and Salim J. Munayer, 2007. "Acculturation Orientations toward Two Majority Groups: The Case of Palestinian Arab Christian Adolescents in Israel," *Journal of Cross-Cultural Psychology* 38(1), pp. 76–86. <https://doi.org/10.1177/0022022106295444>
- Isaac, Munther, 2015. *From Land to Lands, from Eden to the Renewed Earth: A Christ-Centred Biblical Theology of the Promised Land*, Carlisle: Langham Monographs.
- Katanacho, Yohanna, 2013. *The Land of Christ: A Palestinian Cry*, Eugene: Pickwick Publications.
- Khader, Jamal, 2012. "Biblical Hermeneutic in the Kairos Palestine Document," in Mitri Raheb (ed.), *The Biblical Text in the Context of Occupation: Towards a New Hermeneutics of Liberation*, Bethlehem: Diyar, pp. 267–280.
- Khoury, Geries, 2006. "Olive Tree Theology: Rooted in the Palestinian Soul," *Al-Liqa' Journal* 26, pp. 58–108.
- Khoury, Rafiq, 2010. "The Role of the Arab Christian in the Arab National Movement," *Al-Liqa' Journal* 35, pp. 28–37.
- , 2011. "The Conflict of Narratives from Memory to Prophecy," in Mitri Raheb (ed.), *The Invention of History: A Century of Interplay Between Theology and Politics in Palestine*, Bethlehem: Diyar, pp. 259–268.
- Kuruvilla, Samuel, 2009. *Radical Christianity in the Holy Land: A Comparative Study of Liberation and Contextual Theology in Palestine-Israel*, Devon: University of Exeter.
- Laird, Lance D., 2001. "Meeting Jesus Again in the First Place: Palestinian Christians and the Bible," *Interpretation* 55(4), pp. 401–412. <https://doi.org/10.1177/002096430005500406>
- Lybarger, Loren D., 2007. *Identity and Religion in Palestine: The Struggle between Islamism & Secularism in the Occupied Territories*, Princeton: Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9780691187327>
- Marsh, Leonard, 2008. "Palestinian Christians: Theology and Politics in the Holy Land," in Anthony O'Mahoney (ed.), *Christianity in the Middle East: Studies in Modern History, Theology, and Politics*, London: Melisende, pp. 205–218.
- McGovern, Arthur, 1989. *Liberation Theology and Its Critics: Toward an Assessment*, Maryknoll: Orbis Books.

- Metz, Johann Baptist, 1980. *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, New York: Seabury Press.
- Mi'ari, Mahmoud, 1987. "Traditionalism and Political Identity of Arabs in Israel," *Journal of Asian and African Studies* 22(1–2), pp. 33–44. <https://doi.org/10.1163/156852187X00034>
- Moltmann, Jürgen, 1967. *Theology of Hope: On the Ground and the Implications of a Christian Eschatology*, trans. James Leitch, London: SCM.
- , 1974a. "The Crucified God," *Theology Today* 31(1), pp. 6–18. <https://doi.org/10.1177/004057367403100102>
- , 1974b. *The Crucified God*, trans. R. A. Wilson and Jown Bowden, London: SCM Press.
- , 2015. "European Political Theology," in Craig Hovey and Elizabeth Phillip (eds.), *The Cambridge Companion to Christian Political Theology*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 3–22. <https://doi.org/10.1017/CCO9781107280823.002>
- Neuhaus, David, 1991. "Between Quiescence and Arousal: The Political Functions of Religion: A Case Study of the Arab Minority in Israel: 1948–1990," Ph.D. dissertation, Hebrew University of Jerusalem.
- , 2017. *Je vous écris de la Terre Sainte*, trans. Elsa Boyer, Paris: Bayard Presse.
- Nyirawung, Mbengu D., 2010. "The Prophetic Witness of the Church as an Appropriate Mode of Public Discourse in African Societies," *HTS Theologiese Studies / Theological Studies* 66(1), article a791. <https://doi.org/10.4102/hts.v66i1.791>
- Omer, Atalia, 2009. "'It's Nothing Personal': The Globalization of Justice, the Transferability of Protest, and the Case of the Palestine Solidarity Movement," *Studies in Ethnicity and Nationalism* 9(3), pp. 497–518. <https://doi.org/10.1111/j.1754-9469.2009.01063.x>
- Parratt, John, 2004. "Introduction," in John Parratt (ed.), *An Introduction to Third World Theologies*, New York: Cambridge Universal Press, pp. 1–15. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511801587.001>
- Perrone, Lorenzo, 1999. "'The Mystery of Judaea' (Jerome, Ep. 46): The Holy City of Jerusalem between History and Symbol in Early Christian Thought," in Lee Levine (ed.), *Jerusalem: Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity, and Islam*, New York: Continuum, pp. 221–239.
- Phiri, Isabel Apawo, 2004. "Southern Africa," in John Parratt (ed.), *An Introduction to Third World Theologies*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 137–162. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511801587.006>

- Radford Ruether, Rosemary, 1974. *Faith and Fratricide: The Theological Roots of Anti-Semitism*, New York: Seabury.
- Raheb, Mitri, 1995. *I Am a Palestinian Christian*, trans. Ruth Gritsch, Minneapolis: Fortress Press.
- (ed.), 2012. *The Biblical Text in the Context of Occupation: Towards a New Hermeneutics of Liberation*, Bethlehem: Diyar.
- , 2014. *Faith in the Face of Empire: The Bible through Palestinian Eyes*, Maryknoll: Orbis Books.
- Robson, Laura, 2011. "Communalism and Nationalism in the Mandate: The Greek Orthodox Controversy and the National Movement," *Journal of Palestine Studies* 41(1), pp. 6–23. <https://doi.org/10.1525/jps.2011.xli.1.6>
- Runesson, Anders, 2000. "Particularistic Judaism and Universalistic Christianity? Some Critical Remarks on Terminology and Theology," *Studia Theologica — Nordic Journal of Theology* 54(1), pp. 55–75. <https://doi.org/10.1080/003933800750041520>
- Sabbah, Michel, 1990. "Second Pastoral Letter: Pray for Peace in the Holy Land," Jerusalem: Latin Patriarchate.
- , 1993. "Fourth Pastoral Letter: Reading the Bible Today in the Land of the Bible," Jerusalem: Latin Patriarchate.
- Sabella, Bernard, 2001. "Comparing Palestinian Christians on Society and Politics: Context and Religion in Israel and Palestine."
- Sabra, George, 2006. "Two Ways of Being a Christian in the Muslim Context of the Middle East," *Islam and Christian-Muslim Relations* 17(1), pp. 43–53. <https://doi.org/10.1080/09596410500399342>
- Segundo, Juan Luis, 1976. *Liberation of Theology*, trans. John Drury, Maryknoll: Orbis Books.
- Smith, Anthony D., 1999. *Myths and Memories of the Nation*, New York: Oxford University Press.
- Soulen, R. Kendall, 1996. *The God of Israel and Christian Theology*, Minneapolis: Fortress Press.
- Stevens, Jennifer, 2010. *The Historical Jesus and the Literary Imagination 1860–1920*, Liverpool: Liverpool University Press. <https://doi.org/10.5949/UPO9781846316159>
- Stone, Bryan P., 2007. *Evangelism After Christendom: The Theology and Practice of Christian Witness*, Grand Rapids: Brazos Press.

- Tutu, Desmond, 1984. *Hope and Suffering: Sermons and Speeches*, Grand Rapids: Eerdmans.
- Walker, Peter W. L., 1990. *Holy City, Holy Places? Christian Attitudes to Jerusalem and the Holy Land in the Fourth Century*, Oxford: Oxford University Press.
- Walshe, Peter, 1991. "South Africa: Prophetic Christianity and the Liberation Movement," *The Journal of Modern African Studies* 29(1), pp. 27–60. <https://doi.org/10.1017/S0022278X00020735>
- Younan, Munib, 2003. *Witnessing for Peace: In Jerusalem and the World*, Minneapolis: Fortress Press.