

הבן, קהילת הבנים והאהבה : כינון האני הנוצרי במכתבי פאולוס

יצחק בנימיני

התוכנית למדעי הדתות, אוניברסיטת תל-אביב/ המכון להיסטוריה ופילוסופיה של המדעים
והרעיונות ע"ש כהן, אוניברסיטת תל-אביב

הקדמה: ביקורת פסיכואנליטית-לאקאניאנית של התיאולוגיה הפאולינית

במאמר זה אבחן את השימוש שעושה השליח הנוצרי פאולוס בציווי המקראי "ואהבת לרעך כמוך" כדי לבסס את אחדות הקהילה הנוצרית נגד מאבקים פנימיים וביחס לגורמים חיצוניים שעוינים את הבשורה "הנכונה" שלו. הבחינה הביקורתית של התיאולוגיה הפאולינית תיעשה באמצעות התיאוריה הפסיכואנליטית הפרוידיאנית ובייחוד הלאקאניאנית וכן הפילוסופיה של עמנואל לוינס, העוסקות באתיקה של אהבת הרע. אציג בתחילה את המוטיב האדיפלי של מאבק בין בנים (ישו והמאמינים) לבין האב (אלוהים) כמצוי בשורשי התיאולוגיה הפאולינית במאבקה נגד החוק הפטרנלי. מתוך כך, אבחן את אופיו הנרקסיסטי של מבנה הקהילה הפאולינית, כשהיא מחקה את דמות ישו הבן, בשעה שהוא עצמו חיקוי לדימוי הקהילה, כשהיא מאוהבת בעצמה.

למטרה שהוצגה לעיל – בחינת האהבה אצל פאולוס ביחס לכינון הקהילה – נחוצה מתודה מחקרית השונה מן המתודות המצויות בחקר כתבי פאולוס, המוגבלות ברוב המקרים להיבטים ההיסטוריים או הפילולוגיים של המכתבים. במאמר זה אציע את הפרספקטיבה הפסיכואנליטית, מבית מדרשו של הפסיכואנליטיקאי הצרפתי ז'אק לאקאן, כמתודת מחקר אלטרנטיבית – אופציה פרשנית אפשרית ומרתקת, אם כי לא האופציה היחידה לקריאת פאולוס.

אמנע מלהציג את הכפיפות של המאמין לאהבה הנוצרית רק כחלק מתהליך החברות (socialization) שלו. ניתוח מעין זה מצוי לרוב בדיונים המחקריים הנוגעים למכתבי פאולוס.¹ לטענתי, ניתוחים מסוג זה, שהם בעלי השראה אנתרופולוגית-סוציולוגית, מהווים, במודע או שלא במודע, שופר לבקשתו של פאולוס עצמו, לעצב מחדש את האהבה כמאורע של חברות לתוך הקהילה הנוצרית. ניתוחים אלה מתעלמים מן הצורך לבחון את חוויית הסובייקט המאמין שלא בהקשר חברתי צרוף ואת התחבטותו הנסתרת של פאולוס ביחס לאהבה ולמשמעותה

¹ ראו לדוגמה בנוגע לתפקיד הריטואל אצל פאולוס: Wedderburn 1987, 150–157; Meeks 1983, 363–390; McVann 1994.

החברתית/לא-חברתית, כפי שבאה לביטוי במכתבים השונים. במסגרת זו אבקש לחרוג מעמדה פונקציונליסטית/סוציולוגית בהסברת האהבה הנוצרית-פאולינית: לאהבה זו אין רק תפקיד חברתי מכוון קהילה — בעוד שפאולוס מעוניין לכווננו ככזה — אלא קיים בה גם פוטנציאל חתרני הנובע מאיווי הסובייקט המאמין וממהותה הטרנספורמטיבית של האהבה עצמה. על כן אבחן גם את המתרחש אצל המאמין הפאוליני מבחינה תת-הכרתית, ואנסה להציג את אופן התמודדותו של פאולוס עם האהבה ברבדיה האנטי-חברתיים והלא-מלכדים. בכך, אציג ביקורת פסיכואנליטית של התיאולוגיה הפאולינית ושל האהבה הנוצרית בכלל.

כפי שאנסה להוכיח להלן, המתודה הפסיכואנליטית הלאקאניאנית, כמסגרת פרשנית המציעה כלים הרמנויטיים לניתוח הטקסט, היא כלי לביאור טקסטים קדומים שהדיון הפוזיטיביסטי-היסטורי מוגבל בהבנתם. דברים אלה תקפים בייחוד למחקר המקובל על פאולוס, שמספק פיסות אינפורמציה חלקיות ביותר על התקופה ועל כינון הקהילה הנוצרית הקדומה. קריאה פסיכואנליטית זו תהווה השלמה למתודה ההיסטורית-פוזיטיביסטית, תוך עיבוד מחדש של הנתונים ההיסטוריים והתיאולוגיים המצויים בקורפוס, הכולל מכתבים ספורים בלבד (כברית החדשה).

מטרה משנית של המאמר תהיה לבחון את עצם האפשרות של כינון כלי פרשני לאקאניאני לחקר התיאולוגיה הנוצרית² — בהסתמך על הקרבה הרבה של תורות לאקאן ופאולוס על האדם, החטא/ההפרה והחוק, אם כי לא בשאלת האהבה וערכה. התיאורטיקן הלאקאניאני החשוב, סלבווי ז'יז'ק, מבהיר זאת היטב כשהוא מצביע על הצורך בחקר ההשפעות הפאוליניות על לאקאן: "כדי להבין באמת את כתבי לאקאן", כותב ז'יז'ק, "יש צורך לקרוא בדקדקנות את המכתבים לרומאים ולקורינתים" (Žižek 1999, 149).

הקדמה קצרה לשיח הלאקאניאני: המדומה, הסימבולי, הממשי

במרכז התיאוריה הלאקאניאנית מצויה ההבחנה בין שלוש הצורות של החוויה האנושית שהפסיכואנליזה מתייחסת אליהן: המדומה (imaginaire), הסימבולי (symbolique) והממשי (réel).

המדומה: זהו המערך המכוון את האני (במובן הפרוידיאני של *das Ich*) "המודע", שאותו אנו מציגים כלפי חוץ (בשונה מן הסובייקט הלאקאניאני המתייחס ללא-מודע), הבנוי

² מן הראוי לציין שעד כה לא נמצאו מחקרים בעלי אוריינטציה לאקאניאנית העוסקים בחקר התיאולוגיה הנוצרית. זאת, פרט לאסופת המאמרים Wyschogrod et al. 1989, המציגה את ההיבטים התיאולוגיים של משנת לאקאן, ביחס לפן הטקסטואלי של היהדות והנצרות. ואילו בספרו, המעודכן יחסית, של בית-הלחמי — המתיימר לרכז את כל הביבליוגרפיה בתחום הפסיכואנליזה של הדת — שמו של לאקאן אינו מוזכר בהקשר דתי/תיאולוגי כלשהו (Beit-Hallahmi 1996). על בסיס הקורפוס של כתבי לאקאן עצמו, הכולל דיונים לא מעטים על דמות האלוהים והסיטואציה הדתית בכלל, אכונן כאן שיח לאקאניאני משלים של חקר התיאולוגיה הנוצרית. בכך אבקש להגשים את בקשתו של ראשקה (Raschke 1997) "לייבא" את התיאוריה הלאקאניאנית לתחום חקר הדתות.

על הזדהויות המבוססות על דימויים ועל יחסי דמיון/שוני עם הזולת. המדומה מתקשר בייחוד ל"שלב המראה" הפרה-אדיפלי: בגיל 6–18 חודשים, התינוק — שעד אז לא מכיר בזהות המובחנת שלו — לומד להכיר את שלמות גופו מתוך התבוננות במראה, או לחלופין באם (Lacan [1949] 1999). משמע, שהמדומה הוא הסדר של דימויי המראה, הזדהויות והדדיות. זהו מישור שבו הפרט מבקש למוסס את האחרות על ידי היעשות האחר לזהה לו. לאקאן חשדני מאוד כלפי מערך זה, בייחוד בהקשר הטיפולי, בין היתר, בשל הפוטנציאל האגרסיבי-תחרותי הקיים בו.

הסימבולי: זהו המערך שלאקאן ממקם בו את המעשה הטיפולי-פרשני. בניגוד למדומה, הסימבולי הוא המימד של ההשתנות וההטרונגניות ולא של ההיקבעות והאחידות. זהו המישור שבו הסובייקט נברא כמופרד מן האני ונעשה למשהו שהוא לא מאוחד ולא רציף, בשל כינונו על ידי השפה. המערך הסימבולי מובנה על ידי הפערים שבו, כמו גם על ידי הריבוי. בעוד שבמדומה הדימוי של האחר מקובע, הסימבולי הוא אינטר-סובייקטיבי וחברתי: הוא למעשה *res publica* שאינו מותיר לחבר בו להיות הוא עצמו, להישאר במסגרת תחומי עצמו, הוא לעצמו, ואינו מאפשר לאני לתפוס את המציאות החיצונית דרך דימויו-שלו את עצמו. הסימבולי מכונן את הלא-מודע, הבנוי כשרשרת של מסמנים, המשתמעים רק דרך היחסים ביניהם.

הממשי: מה שלא עוכל על ידי המערך הסימבולי, כמתנגד להיות מיוצג בשפה. במפגש עם הממשי, העולם הסובב אותנו מאבד את משמעותו היומיומית ואז אנו חשים מסתורין וחווים את "המאויים" (*das Unheimliche*) (פרויד [1919] 1988). הממשי הוא מה שנופל מתוך הרשת הסימבולית, הבלתי אפשרי, שאי-אפשר לדבר עליו, אלא רק סביבו. הממשי מכיל את ההתענגות-כאב (*jouissance*) המפרה את החוק (*Loi*) הסימבולי.

החוק, החטא, החריגה

כהקדמה לתפיסה של אהבת הבן ישו אצל פאולוס, אבקש לחשוף ולהבליט את מוטיב המרידה באלוהים האב המובלע בתיאולוגיה הפאולינית. הדבר בא לביטוי, ראשית, בהתנגדותו של פאולוס לחוק, החוק המכונן את החטא, כנאמר מפורשות בפרק ז במכתב לרומאים.³ במכתב מאוחר וסבוך זה של פאולוס, ובמכתבים אחרים, משתמש פאולוס במונח היווני $\delta\acute{\omicron}\nu\mu\acute{\omicron}\varsigma$ ⁴

³ פאולוס שלח, כנראה, את המכתב מקורינת לקהילה הנוצרית ברומא, שכללה יהודים וגויים, קרוב לשנת 56/57 לספירה, כשבראשונה (בין מכתבי פאולוס שהגיעו אלינו) הוא פונה לקהילה שעדיין לא בא עמה במגע. מכתב זה נחשב לחשוב ולשיטתי ביותר מבין מכתבי פאולוס (Schweizer 1989, 76–83; Klijn [1965] 1980, 83–84).

⁴ זה כמה עשורים, רבה ההמולה האקדמית בארצות המערב סביב שאלת יחסו של פאולוס לחוק, לתורה וליהדות — שאלה שהיא בעלת השלכות רבות לגבי נושאים "כבדים" כגון יחסי יהודים-נוצרים, אנטישמיות והשוואה. העמדה הביקורתית החדשה הציבה סימן שאלה ביחס להנחות המקובלות במחקר הנוגע לפאולוס, ויצאה נגד העמדה ה"פרוטסטנטית" שרווחה במחקר בהשפעת לותר (במסגרת מאבקו

[נמוס] שמשמעותו "החוק", כדי לדבר על הפן החוקי בתורה — כפי שנהוג היה במסורת היהדות ההלניסטית שאליה הוא השתייך, ושראתה בתורה חוקה יהודית פרטיקולרית.⁵ חוקי התורה מוצגים אצל פאולוס כחוקה יהודית שמכפיפה אליה את היהודים ומונעת מהם את הדרך האמיתית לאלוהים. החוק שניתן בהר סיני למשה הוא אמנם קדוש, אך נתינתו רק החמירה את מצב הנפילה של האדם, מאז בוא החטא.

החטא — מהות אוטונומית שבאה לעולם בעקבות הפרת האדם את הציווי האלוהי — צירף אליו את המוות, כפי שיכול היה פאולוס ללמוד מתוך סיפור גן העדן המקראי: "לא תאכל ממנו, כי ביום אכלך ממנו מות תמות" / "ועתה פן־ישלח ידו ולקח גם מעץ החיים ואכל וחי לעולם" (בראשית ב, 17; ג, 22). מרגע נתינת החוק, התחזק עוד יותר מעמד החטא בשל ההכרה בו כמפר החוק — היותו מתייחס לדבר מה — ובכך התחזק גם המוות. אך מרגע שישו נצלב וקם לתחייה, החוק אינו רלוונטי עוד.⁶ החיים בישו אמורים להמיר את החיים בחוק, כפי שברית האמונה החדשה ממירה את ברית המצוות הישנה.

על הצדקה תיאולוגית זו מוסיף פאולוס את תפיסתו "האנתרופולוגית", המוצגת בשמו ומניסיונו של "אני" היפותטי, הניתנת "בדוגמות אנושיות בגלל חולשתכם, חולשת בשר ודם" (רומאים ו, 19), בנוגע לקרב/קרבה הפנימיים בחיי האדם בין החוק לחטא, קרב המתחולל מתוך הכשר שבו נתון האדם, בשר מלא תאוות:

אם כן, מה נאמר? החוק?⁷ הוא חטא? חס וחלילה! אך לא הייתי יודע מהו חטא אילולא החוק; הרי לא הייתי מכיר את האיווי (ἐπιθυμία) אילו לא אמר החוק "לא תחמוד" (אὐτὸ ἐπιθυμήσεις). החטא ניצל את האיסור שבדיבר כדי לעורר בקרבי כל התשוקות, שכן בלי חוק החטא מת. בעבר אני הייתי חי בלי חוק, אך כשהופיע הדיבר נייעור החטא לחיים ואני מתי. ומצאתי כי הדיבר לחיים למוות הוא; שכן החטא, בנצלו את הדיבר, הטעה אותי

בקתוליות, לותר שם דגש על התנגדותו של פאולוס לחוק היהודי, כשהחוק אמור לגלם את היהדות). הפרספקטיבה החדשה אינה מתייחסת לפאולוס, אלא ליהדות במאה הראשונה לספירה, כשהטענה היא שהיהדות לא היתה ואיננה דת שבה התקבלות בפני האל מושגת רק באמצעות קיום מצוות. ראו הסקירות אצל 1–30; Tomson 1990, 42–56; Boyarin 1994, המדגישות את הרקע הפנים־נוצרי (פרוטסטנטיות מול קתוליות) של המחקר האקדמי על תפיסת החוק של פאולוס. השוו, לדוגמה, Hager 1993 המציג עמדה מנוגדת לזו החדשנית, ולעמדתו של דאן (Dunn 1991, 117–139), הטוען שפאולוס לא נאבק נגד החוק באשר הוא, אלא נגד מה שהחוק/התורה מייצגים: את ההבדלה החברתית בין עם ישראל לבין הגויים, ואת אי־האפשרות לזכות בצדקת האל מחוץ למסגרת של קיום מצוות התורה. שהרי, המצוות שפאולוס דן בהן מתייחסות ביחוד לשאלת גבולות הקהילה היהודית: ברית המילה, שבת, כשרות.

פלוסר [1979] 1994, 366, 361, 16–18; Räisänen 1983.

ראו לדוגמה גלטים ג, 23–25, כשפאולוס מדמה את הגלטים לקטינים שעליהם להתבגר מן הזמן של חוקי התורה לזמן של המשיח. כלומר, החוק היה נחוץ למשך זמן מסוים בלבד.

במקומות שבהם המתרגם לעברית של הברית החדשה מציע לתרגם את ὁ νομὸς כ"התורה" כאן מוצע לתרגמו באופן ליטרלי יותר, כ"החוק". לבד מתיקון זה ועוד כמה תיקונים קלים, ההסתמכות כאן היא על התרגום לעברית כפי שמצוין בתחילת מראי המקום.

5

6

7

ובאמצעותו המית אותי. ובכן החוק קדוש, והדיבר הוא קדוש וצדיק וטוב. הייתכן, מכאן, שדבר טוב גרם לי מוות? חס וחלילה! אולם החטא, למען ייראה שהוא חטא, גרם לי מוות באמצעות משהו טוב כדי שעל ידי הדיבר יוכל החטא במלואו (רומאים ז', 7-13).

את העיקרון של פיצול הסובייקט בין החוק לחטא, הזקוקים זה לזה, מדגים פאולוס באמצעות הדיבר העשירי: "לא תחמוד". אין הוא מצטט את הדיבר כולו, כדי לנתק את הציווי מהקשריו הקונקרטיים בנוגע לדברים שאסור לחמוד וכדי להדגיש את הפן העקרוני שבו. כמו כן, מנצל פאולוס את המשמעות העיקרית הנלווית למילה היוונית ἐπιθυμία [אֶפִּיטוּמִיָּה], שהיא, לבד מ"חמדנות" גם "איווי", ומקשר את הדיבר הספציפי הזה עם אופיו של כל חוק באשר הוא. הדיבר העשירי נעשה אב-טיפוס של כל חוק, חוק האשם באופן עקיף במוות, מאחר שהחטא מנצלו. מבחינה זו, החוק הוא "קללה" (גלטים ג', 10-13) — לא ניתן להגשימו במלואו, ושלא בידעין הוא מוביל ל"רע".

הדיון הפאוליני שלהלן זכה להתייחסות של לאקאן, שגם אצלו בין החוק לאיווי שוררים יחסים דיאלקטיים: החוק מגביל את האיווי, אך הוא גם זה שבורא אותו מלכתחילה על ידי יצירת איסור, שהרי האיווי הוא ראשית כל רצון להפר את החוק, וכדי להפר, זקוק האיווי בתחילה שיתקיים חוק, האוסר את הדבר שאליו הוא מתכוון. הווה אומר, אין איווי בראשיתי; הוא נברא מתוך תהליך התייחסות/הארגון/האיסור של ההתענגות, על ידי החוק הראשוני של הסירוס הסימבולי. דיון נרחב בנושא זה מצוי בסמינר ה-VII של לאקאן, האתיקה של הפסיכואנליזה. כדי להבהיר את טיעונו לגבי היחסים בין החוק לבין ההתענגות/הדבר, מצטט-מכתב לאקאן את דברי פאולוס שהוזכרו לעיל על היחסים בין החוק לבין החטא ועל פיצול "האני" המאמין בין החוק לחטא. לדברי לאקאן, מרגע שמחליפים את המונח הפאוליני "חטא" במונח הפסיכואנליטי "הדבר", אזי המובאה המשוכתבת קולעת במדויק לאבחנותיו התיאורטיות (Lacan [1959-60] 1986, 101).⁸

⁸ הוזהות במאמר זה בין המושג "חטא" למושג "התענגות" מבוססת על דברי לאקאן בסמינר ה-VII. החטא אצל פאולוס מתקשר להתענגות של גוף האדם החורגת לרוב מן הקונוונציה המותרת, מן העונג המקובל (כפי שתופס אותו פאולוס), כגון יחסים הומוסקסואליים (רומאים א', 24-27), משכב עם יצאנית (קוריתים א' ו', 13-15), ובייחוד גילוי עריות (קוריתים א' ה', 1). לאקאן עצמו יוצר את הקישור המידי, בשעה שהוא מצטט את פאולוס וממיר את המושג "החטא" ב"הדבר", שמתקשר להתענגות.

לאקאן מבחין בין המונח Lust, plaisir לבין העונג שמעבר לעונג, ההתענגות (jouissance) המאיימת לפרק את הסובייקט. בהתבסס על דברי פרויד ב"מעבר לעקרון העונג" (1920 [1988]), אומר לאקאן שההתענגות קיצונית מדי מכדי שאורגניזם יוכל לסבול אותה. ההתענגות שייכת לממשי, קבועה וחוזרת תמיד כדי לייצר סבל. בסמינר ה-XX, Encore (Lacan [1972-73] 1999) מפתח לאקאן את המושג ומציג את ההתענגות הנשית כחורגת מן העונג המותר בסימבולי.

יהוה — האב המאיים / ישו — הבן האוהב

פאולוס דורש את החריגה מן החוק, אבל החוק אינו עיקרון מופשט, אלא מקושר לדמות קונקרטית — יהוה, שהוא אלוהים האב. כפי שמציגו פאולוס במכתב לרומאים, האלוהים האב מפתה את בני האדם לחטוא בכשר, להיחשף להתענגות במובן הלאקאניאני (jouissance) — ההתענגות העודפת הממוקמת בממשי):

לכן מסרם אלוהים לטומאה בידי תאוות לבם, לחלל את גופם בינם לבין עצמם — אנשים שהמירו את אמת האלוהים בשקר וכיבדו ועבדו את הנברא במקום את הבורא המבורך לעולמים. אמן. משום כך הסגירם אלוהים לתשוקות בזויות, עד כי אפילו נשותיהם החליפו יחסים טבעיים בבלתי טבעיים. וכן גם הגברים נטשו את היחסים הטבעיים עם הנשים ובערו בתאוה זה אל זה; גברים עשו תועבה בגברים וקיבלו בגופם הם את הגמול הראוי לסטייה שלהם. וכיוון שלא חשבו לנכון להכיר באלוהים, הסגירם אלוהים להלוך רוח מגונה, לעשות את הדברים שאינם הגונים (רומאים א, 24–28).

מחשבת הגזירה הקדומה הפאולינית טוענת שהאדם זוכה בצדקת האלוהים מתוך בחירתו של אלוהים, אבל גם חטאו של האדם הוא תוצר של רצון האל (רומאים ט, 16–18) — אלוהים מכונן את החשיפה לחטא/התענגות שממנו מבקש פאולוס להתרחק. זהו הבסיס למרד הגלוי של פאולוס בחוק ולמרד הנסתר באלוהים האב. רק אהבת הבן ישו תשחרר את המאמין מפעולתו הפרדוקסלית של החוק/האב בכינונו את החטא. אהבה זו של הבן מנוגדת לאכזריותו של האב, שמפתה את החוטאים לחטוא עוד יותר ואף דומה שהוא מתענג על כך. זהו העל-אני (Über-Ich) היהודי המגולם בדמותו של האב האלוהי, יהוה, המתענג מעצם כפיית הציוויים על מאמיניו ואף מהשפלתם של החוטאים, לאחר שהגביר את עוצמת חטאייהם. ואילו האהבה היא "שריון" הגנה נגד אכזריותו של האב, כפי שתבוא לביטוי ביום יהוה, באחרית הימים. האהבה וההזדהות עם דמותו של ישו הבן הנה נוסחת הגנה נגד האב, שאת המפגש עמו ניתן לתפוס כחויית ה־tremendum אצל רודולף אוטו,⁹ או כהיתקלות בממשי (במובן הלאקאניאני). הבנה זו מנוגדת לתפיסה הרציונליסטית של האלוהים כמוסרי וכטוב (כלומר, כאנושי).

קשה שלא לקרוא את הקטעים הבאים מן המכתב הראשון לתסלונים ומן המכתב לרומאים, ולא לזהות כאן את "האויב" — אלוהים האב — שיש להתגונן מפניו כמפני גנב מסוכן; ואת "הידיד" — ישו הבן — שיש באפשרותו להושיע את המאמין מן האב. ההבחנה היא דואלית: האב שייך למתחם החושך והלילה, התאוות והחטא, ואילו הבן

⁹ אחד משני המומנטים הנומינזיים העיקריים, שאותו מכנה אוטו בספרו הקדושה כ"מסתורין הנורא". זוהי תחושת הפלצות והאימה של האדם בפגשו את "חרון יהוה" המקראי או כל היבט אחר של האימה הנומינזית. ההיבט העיקרי השני של הנומינזי הוא "המקסים" (fascinans). את האל הזועם יש לרצות מיד, לספק את איוויו לקורבן (אוטו [1917] 1999, 17–36).

ומאמיניו — למתחם האור והיום, האהבה והאמונה (ושוב, יש להדגיש, שהמרד אינו גלוי, אלא מסתתר מאחורי דברי תמיכה באב המאיים):

הרי אתם יודעים היטב שיום ה' יבוא כגנב בלילה. כאשר יאמרו הבריות "שלום וביטחון", אז יבוא עליהם שבר פתאום, כצירי לידה על אשה הרה, ולא יוכלו להימלט. אבל אתם, אחיי, אינכם בחושך באופן שיפגיע אתכם הגנב. אתם כולכם בני האור ובני היום. לא בני הלילה אנחנו ולא בני החושך. לכן אל נא נישן כאחרים, אלא נהיה ערים ומפוכחים. הן הישנים ישנים בלילה, והמשתכרים משתכרים בלילה. אבל אנו, אשר בני האור אנחנו, נהיה נא מפוכחים, נלבש את שריון האמונה והאהבה ונחבוש ככובע את תקוות הישועה; כי אלוהים לא יעדנו לזעם, אלא לנחול ישועה על ידי אדוננו ישו המשיח אשר מת בעדנו למען נחיה יחד אתו, בין שאנו ערים בין שאנו ישנים (תסלוניקים א' ה, 2-10).

האהבה אינה גורמת רעה לזולת, לכן האהבה היא קיום החוק במלואו. נוסף על כך, ידועים לכם הזמנים, משמע כעת השעה להתעורר מן השינה, כי ישועתנו קרובה עכשיו יותר משהיתה ביום שהתחלנו להאמין. הלילה חולף והיום קרב, על כן נסירה מעלינו את מעשי החושך ונלבש את שריון האור. וכמו ביום נתנהג נא כיאות, לא בהוללות ובשכרות, לא במזימה ובפריצות, לא בריב וקנאה, כי אם לבשו את האדון ישו המשיח, ואל תדאגו לגוף במגמה להשביע את התאוות (רומאים י"ג, 10-14).

פאולוס מבקש, אם כן, להכין את האדם המאמין להתמודדות נגד שרירות הלב של האב האכזר, וזאת באמצעות חבירה לבן. שהרי בעקבות הקרבת הבן את עצמו למען הבנים יכולים הם להשתחרר מן החטא, מן החוק ומן המשחק הציני של האב עם נתיניו באמצעות החוק והחטא.

הבנים נגד האב ומלאכיו

פרויד כבר הציג את הדת היהודית כפולחן האב ואת הנצרות כפולחן הבן, כשהוא משווה לקונפליקט בין שתי הדתות אופי של מאבק בין-דורי/אדיפלי (פרויד [1913] 1988, 137; פרויד [1939] 1978, 89). ואכן, דומה שיש מן האמת בטענה שלפיה קיים ניגוד בין היהדות לנצרות בהתייחסויות לדמותו של האל כאב/בן, כמו גם היחס האמביוולנטי של הנצרות הקדומה לדמות האלוהים היהודי כאב המכונן את החוק. היבט זה בא לביטוי בייחוד במכתבי פאולוס, כשכמעט לכל אורכם נשזרת רמיזה בדבר היחסים המורכבים בין הבנים (ישו והמאמינים) המייצגים את השחרור מן החוק, לבין אלוהים האב, בורא שמים וארץ, שהיהודים "הישנים" מציגים עצמם כנאמניו, תוך שמירת מצוותיו.

דומה שהנצרות הקדומה בכלל, והתיאולוגיה הפאולינית בפרט, חשפו והדגישו קונפליקט מיתאי-אדיפלי זה שהיהדות ביקשה להדחיק: בנים אלים מורדים באבות אלים. מוטיב הכרחי זה בדתות הקדומות התקיים, לדוגמה, במיתולוגיה היוונית (זיאוס נגד כרונוס

ואפולון נגד זיאוס), וכן בזו הכנענית (בעל נגד אל). בכתבים של היהדות המקראית ויהדות בית שני הודחקה מסורת זו, כדי להציג את יהוה כאל היחיד, בלא פנתיאון או שושלת מיחית מפורשת הכוללת אלים בזכות עצמם, שאלוהים הוא ראשם. הפשרה שנמצאה בין הצורך התיאולוגי להציג אל יחיד לבין הדחף המיתי לייצר משפחת אלים היתה בהצגת המלאכים כבני אלוהים – ואולם, לא כאלים עצמאיים, לפחות למראית עין (בעוד שחלק מן המלאכים העבריים הם גלגול מאוחר של אלילים כנעניים).¹⁰

מרד הבנים באב אצל פאולוס מתקשר לרצונו לחרוג מעולם החוק, ממעגל החיים המעשיים שאלוהים האב (המפתח) ברא. פאולוס מתסיס את מרד הבנים ביהוה האב, באמצעות הצגת גאולה אסקטולוגית שבה אין חיים לפי חוק האב אלא חיים באהבת ישו. אלא שפאולוס נזהר שלא לצאת במפורש ובמישרין נגד האב – שהרי הוא האלוהים הראשוני, המקורי, שאותו פאולוס (כמו ישו לפניו) "עדיין" עבד – אלא נגד הזרוע המשפטית שלו, משמע המלאכים (בעוד שהגנוסטיקנים הרדיקלים הרחיקו לכת ויצאו נגד האב יהוה במפורש. במובן הזה פאולוס הנו פרוטו-גנוסטיקן).¹¹ דומה שבכך מוצא פאולוס פתרון ליחסו האמביוולנטי לחוקי התורה: שהרי, מחד גיסא הוא טוען לאי-רלוונטיות החוק, ומאידך גיסא הוא מכיר בקדושת חוק האב שניתן בסני, ובכך ש"החוק הוא רוחני" (רומאים ז, 14).

הייצוג הנרקסיסטי של הבן

לפני שאמשיך בדיון, אבקש להצביע על ההיבטים הנרקסיסטיים בדמותו המיתית של ישו. לא מדובר בהבחנות בנוגע לישו "ההיסטורי", אלא לאלה הנוגעות לדמותו המיתית, כפי שהנוצרים שחיו לאחר צליבתו ביקשו לתפוס אותו – כסובל וכמתייחס לסבלם הקיומי – וכפי שהוא מוצג בבשורות השונות שבברית החדשה. כלומר, ניתוח זה אינו מתכוון לבחון באופן קליני תופעות פתולוגיות של ישו כפי שהיה, אלא רק היבטים פסיכולוגיים בדמותו של ישו כפי שאותם נוצרים ביקשו לתפוס אותו. במובן הזה, הניתוח הוא של העמדה הקהילתית ביחס לישו ולא של ישו הממשי. ניתוח זה ישמש כתשתית לדיון על ההיבטים הנרקסיסטיים של הקהילה הנוצרית.

ישו ראה עצמו כדמות חריגה לתקופתו, משום שהכיר בקשר מיוחד בינו לבין יהוה, האלוהים היהודי, קשר שבין אב לבן. לאחר שנטבל על ידי יוחנן המטביל, קרא אלוהים

¹⁰ ראו על כך בהרחבה: מאך תשמ"ו.

¹¹ רודולף (Rudolph [1977] 1988, 300–302) מצביע על הקשרים בין התיאולוגיה הפאולינית לזו הגנוסטית, גם בנוגע ליחס לחוק ולהגעתו באמצעות המלאכים. בהשפעת הסביבה ההלניסטית, השתמש פאולוס ברעיונות ובמושגים גנוסטיים, ולא רק כמתנגד להם (כפי שבוטל הדבר בקורינתים א). רודולף מוסיף, שבאמצעות פאולוס נעשתה הנצרות לדת הישועה במובן הגנוסטי, והגנוסטיקנים שבאו לאחר פאולוס אכן ראו בו אחד "משלהם", שאף הקדימם.

לישו: "אתה בני אהובי, כך חפצתי" (מרקוס א, 11).¹² בתמורה ליחסו של אלוהים לישו כאל בן, קרא ישו לאלוהים בכינוי האינטימי "אבא", בעת שהתפלל אליו בגת-שמון לפני שהוסגר והובל לצליבה: "Αββα ὁ πατήρ" — "אבא, האב" (מרקוס י"ד, 36).¹³ כבנו של האלוהים, נשלח ישו להעביר בשורה ליהודים (או לכל האנושות, לפי התפיסה הפאולינית). לשם כך, מקבץ הוא תריסר תלמידים מבין פשוטי העם, ממנה אותם לשליחי הבשורה, בעוד שהוא מחולל נסים שונים ברחבי הגליל (בייחוד ריפוי חולים ונכים). ככל שגבר ביטחונו העצמי — בעקבות גילוי כוחותיו העל-טבעיים ופרסומו בציבור כמחולל נסים — קרא ישו תיגר על הפרשנות המסורתית לנהגים יהודיים דתיים שונים, תוך נטילת סמכות לבטלם. ההתגרות באליטה הדתית היהודית הגיעה לשיאה בעלייתו של ישו לירושלים ולבית המקדש, שם הכריז על בשורתו ועל קרבתו לאלוהים האב.

נדמה שדמותו של ישו מובנית בהתאם לדפוסי התנהגות פארנויים-מגלומניים¹⁴ המצביעים למעשה על אישיות נרקסיסטית,¹⁵ כשהוא מציג עצמו כמשיח או כבן לאלוהים הנרדף על בשורתו ופעולותיו. ואכן, בכל הבשורות מובלטת דרישתו של ישו מכל הסובבים אותו לנטוש הכל — מגורים, מקצוע ואף משפחה — וללכת אחר בשורתו, כלומר אחריו (ואולם, ישו מציג זאת כהליכה לא רק אחריו אלא גם אחר בשורת האב האלוהים):

קרא אליו את ההמון עם תלמידיו ואמר להם: "מי שרוצה לבוא אחרי, שיתכחש לעצמו ויקח את צלבו וילך אחרי. כי החפץ להציל את נפשו יאבד אותה, אבל המאבד את נפשו למעני ולמען הבשורה — יצילה" (מרקוס ח, 34–35).¹⁶

האיווי של ישו הוא לעורר את אהבת האחרים כלפיו וכלפי בשורתו. לרוגמה, כשישו ניצב ליד הבאר ומבקש מאשה שומרונית להשקותו לרוויה (יוחנן ד, 7–10) הוא למעשה חושק באהבתה — כך על פי פרשנותו של חוקר הדת סטפן מור (Moore 1993, 223–225). הפניית האהבה לעבר החוץ היא תוצר של המנגנון הנרקסיסטי להשבת האהבה חזרה לאני. הדבר בא לביטוי גם בסיפור הקונוורסיה של פאולוס, כפי שמופיע במעשי השליחים. ישו, היצור השמיימי המבקש משאול (שמו של פאולוס במעשי השליחים לפני סיפור הקונוורסיה) להפסיק לרדוף אותו וללכת בדרכי בשורתו, חושק למעשה באהבת שאול אליו. דמותו של

12 מבוסס על ישעיהו מ"ב, 1; תהילים ב, 7. השוו למקבילות: מתי ג, 17; לוקס ג, 22.

13 השוו: מתי כ"ו, 39, 42; לוקס כ"ב, 42.

14 כפי שמצביע על כך פאלק (Falk 1996, 286) ביחס לדמותו של ישו.

15 הצגת הקרבה בין האפיונים הפסיכולוגיים האלה הנה על סמך דברי פרויד: "החולה שמתוך נטייתו הראשונית רואה עצמו נרדף, מסיק מנרדפות זו שהוא בוודאי אישיות חשובה מאוד ולכן יפתח את רעיון השווא של גדלות. כנגד זה, לפי תפיסתנו האנליטית רעיון-שווא זה אינו אלא תוצאת-מישרים של הגדלת האני על ידי כינוסן של אחיזות המושאים הליבידיאניות, נרקזים שניוני [מסדר שני] שהוא גלגולו של הנרקזים המקורי מראשית הינקות" (פרויד [1916] 1988, 292). ראו גם דברי פרויד על הקשר בין פרנויה, מגלומניה ונרקסיזם, ביחס למקרה של שרבר (Freud [1911] 1990, 211).

16 השוו למקבילות: מתי ט"ז, 24–25; לוקס ט, 23–24.

ישו מוכנת על פי הצורך הנרקסיסטי העצום באהבת הבריות (גם של האויב – שאול היהודי המכה בנוצרים; מעשי השליחים ט, 3–9).¹⁷

הזדהות פאולינית עם הבן

נדמה, שלא רק דמותו של ישו כוללת קווי אופי נרקסיסטיים אלא שגם הקהילה הנוצרית היא בעלת אפיונים זהים. כדי לבאר זאת אנתח בייחוד את דברי פאולוס במכתב הראשון לקורינתים ובמכתב לגלטים, שבהם עמדתי בנוגע לכינון הקהילה כפונה לעצמה היא הבהירה ביותר. בקורינתים א' מתמודד פאולוס עם משברים פנים-קהילתיים של עימותים על רקע חברתי ותיאולוגי. פאולוס מבקש לאחד חברתית את בני הקהילות סביב האמונה בישו: "אחיי, אני מפציר בכם בשם אדוננו ישו המשיח שתהיו כולכם תמימי דעים במוצא פיתם ושלא יהיו פילוגים ביניכם, אלא עמדו מאוחדים לגמרי באותה מחשבה ובאותה דעה" (קורינתים א' א, 10). מטרת פאולוס היא לארגן את הקהילה כגוף אחד שלם, עם איברים שונים הקשורים לאותו גוף, והגוף הוא ישו עצמו. לכל איבר תפקיד שונה, כהבדל בין היד לרגל, וכל האיברים, גם החלשים, חיוניים לתפקוד הגוף: "אתם גוף המשיח ואיבריו, איש איש לפי חלקו" (קורינתים א' י"ב, 27). האיברים שונים בתפקודם אך שווים בפני האדון. פאולוס מזכיר אלגוריה זו בהקשר לאיכות הרצויה של טקס סעודת האדון ולחשיבותו התיאולוגית והחברתית כהתכנסות סביב דמות ישו (נגד הפערים החברתיים בקהילה הקורינתית), תוך אזהרה שפגיעה בריטואל סעודת האדון כמוה כפגיעה בקהילה, וזאת בשל הזהות בין הקהילה לבין דמותו הסובלת של ישו כבן.

הקהילה מביטה בדמותו של הבן האולטימטיבי, ישו המשיח המכונן אותה כקהילת המאמינים-הבנים בעומדם מול אלוהים האב. בעבור פאולוס, על הקהילה להעמיד את הבן כאידיאל לחיקוי, אידיאל שממנו מובנה הקשר המיוחד של המאמינים לאלוהים:

...כאשר מלאה העת שלח אלוהים את בנו, ילוד אשה וכפוף לחוק, לפדות את הכפופים לחוק כדי שנקבל את מעמד הבנים. וכיוון שאתם בנים, אלוהים נתן בלבבכם את רוח בנו הקוראת "אבא, האב" ($\alpha\beta\beta\alpha \acute{o} \pi\alpha\tau\epsilon\rho\varsigma$). לפיכך אינך עבד עוד, כי אם בן; ואם בן, אזי גם יורש מטעם אלוהים (גלטים ד, 1–7).

נדמה שניתן לתאר זאת כהזדהות נרקסיסטית: הבנים החווים מלנכוליה על מות מושא אהבתם, ישו משיחם, מזדהים עם דמותו, עד למיזוגה עם האני המאמין. דמותו של ישו נעשית למקור של אידיאליזציה נרקסיסטית, כשם שחולה המלנכוליה מספק את הצורך הנרקסיסטי שלו באמצעות האידיאליזציה של מושא האהבה:

¹⁷ על היבטים נוספים בדמותו של ישו, ביחס לדימוי הקהילתי, כפי שמצטייר הדבר בטקס סעודת האדון, ראו מאמרי: בנימיני 2001.

חולה המלנכוליה אמנם סילק את הליבידו שלו מן המושא, אבל באמצעותו של תהליך, שאין לנו אלא לכנותו בשם "הזדהות נרקיסיסטית", הוצב המושא בתוך האני עצמו, כביכול הוטל אל האני (פרויד [1916] 1988, 294).¹⁸

ניתן לקשור זאת גם לדברי פרויד ב"פסיכולוגיה של ההמון ואנליזה של האני" לגבי הזדהות הקהילה (הכנסייה) עם המנהיג ישו, כשדרכו חווים בני הקהילה אהבה זה לזה, מתוך אהבתם אליו (פרויד [1921] 1988, 38). ואולם, אין משמעות הדבר, בהכרח, שהחיקוי נובע רק מכיוון הקהילה לעבר ישו, אלא זאת: דמותו של ישו מחקה את דמות הבנים, את סבלם הקיומי, החברתי, הכלכלי והפוליטי.¹⁹ כלומר, כיוון החיקוי אינו חד-משמעי: לא ניתן להכריע מהו המקור ומהו השכפול, שהרי זו הזדהות מדומה רפלקסיבית (במובן הלאקאניאני)²⁰ שבה המאמין מזדהה עם סבלו של ישו, שאינו אלא השלכה של סבלו הוא, ולהפך. פאולוס מפעיל למעשה את נמעני מכתביו בשני מישורי חיקוי:

א. פאולוס מציג את נבחריו האל כחלשים וכמסכנים שבעולם הזה:

אחיי, ראו מי אתם שנקראתם: לא רבים מכם חכמים מבחינת העולם הזה, לא רבים חזקים ולא רבים רמי יחש. אבל אלוהים בחר בכסילים שבעולם כדי לבייש את החכמים, ובחלשים אשר בעולם כדי לבייש את החזקים; בנחותים אשר בעולם ובנחשבים לפחותי ערך בחר אלוהים, בדברים שהם כאפס, כדי להשפיל עד לאפס את הדברים הקיימים, למען לא יתהלל איש לפני האלוהים (קורינתים א' א, 26-29).

ב. פאולוס דורש מבני הקהילה לחקות את הדימוי "הלוזרי" של ישו, כפי שפאולוס

ראו גם: פרויד [1921] 1988, 52, ובהרחבה במסתו של פרויד "אבל ומלנכוליה" (Freud [1915] 1991).
במובנים רבים התפיסה המוצגת כאן על דמות האלוהים כפרויקציה של דמות האדם, השראתה במחשבה הפרוידיאנית על הדת, המבוססת על הפילוסופיה של לודוויג פוירבאך. בייחוד במהותה של הנצרות (Feuerbach [1841] 1957) ביקש פוירבאך להציג את הדת כפיקציה שהאדם יצר כדי להסוות מעצמו את מצוקותיו החומריות והקיומיות. עמדתו של פוירבאך שימשה כמצע חשוב להתפתחות חקר הדתות (כולל עמדת פרויד על הדת ועל דמות האלוהים), לגבי האופן שבו האדם מעצב את דמות האלוהים כפרויקציה של הווייתו הממשית.

על ההזדהות של המאמינים עם ישו ברמה הכלכלית והפוליטית ראו ניתוחו הניאו-מרקסיסטי והפסיכואנליטי גם יחד של פרום (Fromm 1963, 34-39).

ההזדהות הסימבולית מסומנת כ-(A)i ומתייחסת לסוכן ההזדהות הבלתי מודע ה-ideal Ego (de moi), וההזדהות המדומה מסומנת כ-(a)i, ומתייחסת לסוכן ההזדהות המודע ה-ideal Ego (moi). ההזדהות היא התהליך שבו הסובייקט מתכוונן. בשלב הראשון (primary identification) מדובר בהזדהות מדומה של דימוי המראה או האם הניצבים מול הילד (שלב המראה), כאשר ההזדהות מלווה בניכור של האני מן הדימוי המכוונן אותו ועל כן גם באגרסיביות כלפי האני. ההזדהות המאוחרת יותר (secondary identification), הסימבולית, מתרחשת בשלבים הסופיים של התסביך האדיפלי, וכוללת הזדהות עם דמות האב ועם ערכי המערך הסימבולי והחוק. עוד על ההבדל בין Ideal-Ego ל-ideal Ego ראו: Lacan [1953-54] 1991, 129-142.

18

19

20

עצמו מחקה דימוי זה של ישו, כלומר פאולוס דורש לחקות את החיקוי (שהרי לפני כן הציגם כבר כנחותים):

אשר לנו השליחים, אני סבור שאלוהים הציב אותנו אחרונים, כנדונים למוות; כי היינו למחזה העולם, הן למלאכים והן לבני אדם. אנו כסילים בגלל המשיח, אך אתם חכמים במשיח! אנחנו חלשים, אך אתם חזקים! אתם נכבדים, אך אנו נקלים! עד עצם השעה הזאת אנחנו רעבים וצמאים, עירומים ומוכים ונדים ממקום למקום, ויגעים בעמל ידינו. מגרפים אותנו — אנחנו מברכים; רודפים אותנו — אנחנו נושאים זאת; מחרפים אותנו, אך בפנינו מילות עידוד; כסחי העולם היינו, מאוסים לכול עד היום הזה. לא כדי לבייש אתכם אני כותב את הדברים האלה, אלא להזהיר אתכם כילדי האהובים. הלא גם אם יש לכם עשרת אלפים מחנכים במשיח, אין לכם אבות רבים; כי אני, על ידי הבשורה, הולדתי אתכם במשיח ישו. לכן אני מבקש מכם להתנהג כמוני. משום כך שלחתי אליכם את טימותיאוס בני האהוב והנאמן באדון. הוא יזכיר לכם את דרכי במשיח, כפי שאני מלמד בכל קהילה וקהילה בכל מקום (קורינתים א' ד, 9-17).²¹

כפי שטוענת אליזבת קסטלי (Castelli 1990, 216), פאולוס רוצה להשיג את "הזהות" (sameness), את אחידותה של הקהילה כמחקה את אותו אידיאל, כדי למנוע פרצות ל"בשורות" אחרות. אפשר להוסיף, שפאולוס עושה זאת תוך כינון זהות קהילתית מוקדמת (מסכנים ועלובים) שעליה יוכל לבסס את דמותו של ישו ואחר כך את החיקוי לאותו חיקוי. הנוצרי מדמיין את דמותו של ישו, שהוא חיקוי לדמותו, ומכוון בכך את זהותו (כפי שב"שלב המראה" הלאקאניאני האני מתכוון מתוך ההבטה בדימוי המופיע מולו במראה). על כן, משתמש פאולוס במונח "εἰκῶν" [אֵיקוֹן, צלם] (בעל המשמעות המקראית של כריאת האדם בצלם אלוהים, מאחר שמאז צליבת ישו הצלם של אדם הוחלף בצלם של ישו) במכתב לרומאים, בזמן שהוא מדגים את הדרך האידיאלית מבחינתו לכינון האני הנוצרי: "שכן, את אלה שהכיר מקדם, אותם גם יעד להידמות לצלם בנו, כדי שיהיה הבכור בין אחים רבים" (רומאים ח, 29).²²

לאקאן מציין, בהשראת הגל, שב"שלב המראה", הדימוי שבו מביט התינוק אינו התינוק עצמו ממש, ועל כן האני שמייצר לעצמו התינוק על סמך דימוי מנוכר לו הוא למעשה פיקטיבי. ואילו הנוצרי — המכוון לעצמו זהות על סמך שיקוף "המראה" של ישו — מביט למעשה בצלם המנוכר לו למרות דמיונו אליו. לכן טוען פאולוס, שבבוא העת יוכל הנוצרי להשתחרר מתלות זו במראה שבה מצוי הדימוי המנוכר, ויביט היישר לעבר שיקופו ככזה, כפי שמביטים

²¹ השוו גם למקומות הבאים, כשפאולוס דורש מנמעניו להזהרות עם סבלו של ישו, גם דרך סבלו שלו: רומאים י"ב, 1; קורינתים ב' ד, 10; פיליפים ג, 17.

²² בקורינתים א' מזכיר פאולוס מונח זה בהקשר המקורי יותר: "האיש אמנם אינו חייב לכסות את ראשו, מהיותו צלם אלוהים וכבודו" (י"א, 7). על הרקע היהודי לתפיסת ישו כ"צלם", גם אצל פאולוס, ראו לדוגמה: Stroumsa 1983.

בו מבחון (שהרי האני אינו מסוגל להביט בור־עצמו מחוץ לעצמו), וכל זאת באמצעות האהבה הקהילתית. באחרית ימים זו החיקוי יהיה מושלם ללא כל הבדל מן המקור: עכשיו אנו רואים במראה (*εἶσοπτρον*), במעורפל, אבל אז — פנים אל פנים. עכשיו ידיעת חלקית, אבל אז אכיר כדרך שאני גם מוכר. אבל כעת עומדות שלוש אלה: אמונה, תקווה, אהבה; והגדולה שבהן — אהבה (קורינתים א' י"ג, 12–13).²³

פאולוס מתיימר לכונן קהילה נוצרית, המתוחמת ביחס ליהדות ולאלילות ובעלת הרמוניה פנימית הנוצרת סביב דמותו של ישו. פאולוס — היוצא נגד מסורת האבות היהודית שאליה השתייך בעבר והמכונן בכך את עצמו כסובייקט אוטונומי — מייסד את דת הבנים הנרקיסטית, המכוננת את זהותה מתוך דימוי המחקה אותה חזרה. דת נרקיסטית זו מתיימרת לעקוף את ההתענגות/החטא שהיא כברית עם החוק של האב (רומאים א; ז). המהלך נעשה באמצעות ישו ואהבתו, המחלצים את הבנים מזרועות חוק האב (גלטים ד, 1–7), אך כפי שהובהר לעיל, הם רוכשים את המעמד של בנים לאלוהים האב, תחת צלו של הבן הראשי, ישו, האהוב על אביו יהוה. שותפותם והימצאותם בישו הם כטבילה לתוך נוכחותו של ישו עצמו, בלבישת דמותו־שלו, בחיקויו ובהזדהות עמו דרך אקט הטבילה, כמו גם באכילת ישו ובלגימתו בשעת טקס סעודת האדון — כשדמותו מובנת כפרויקציה של דמות המאמין עצמו, כמושפל וכבן האלוהים.

ולא רק זאת, אלא שהקיום בישו מפרק גבולות והיררכיות, כיוון שכולם בנים לאלוהים מכוח הזדהותם עם ישו הבן. במאבקו בחוק, מבקש פאולוס להמיר את מקומם של הבנים מן הסימבולי לעבר המערך המדומה, המצביע על כינון הזהות בין האני לזולת: כולם זהים לישו ואוהבים אותו, כבנים האוהבים זה את זה, מתוקף זהותם זה לזה:

כולכם בנים לאלוהים על ידי האמונה במשיח ישו; כי כולכם אשר נטבלתם למשיח (*εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε*) לבשתם את המשיח. אין יהודי אף לא גוי, אין עבד אף לא בן חורין, לא זכר אף לא נקבה,²⁴ משום שכולכם אחד במשיח (*ἐν Χριστῷ*) ישו. ואם אתם שייכים למשיח, אזי זרע אברהם אתם ויורשים על פי ההבטחה (גלטים ג, 26–29).

האמצעי: "ואהבת לרעך כמוך"

לאחר שהצבעתי על האופן שבו מבקש פאולוס לכונן את הזהות הבנית/מדומה של הקהילה מתוך קשר לישו הבן, אבקש לבחון את "הדבק המאחד" של הקהילה, את האהבה הנוצרית,

²³ השוו לנאמר בקורינתים ב' ג, 13–18, לגבי חיקוי הצלם של ישו, וראו: Segal 1990, 60–61.

²⁴ בסידור היהודי, בתפילת השחר, נאמר: "ברוך... שלא עשני נוכרי / ברוך... שלא עשני עבד / ברוך... שלא עשני אשה". בגלטים קיים אותו סדר של ההבחנות: יהודי/גוי, עבד/אדון, גבר/אשה. הפרשנות היהודית מכוננת את מעמד הסובייקט ביחס לחוקי התורה, בעוד שפאולוס מבקש לבטל את ההבחנות האלה ביחס לחוק. ראו על כך לדוגמה: Fiorenza 1984, 217–218.

ובייחוד את הציווי על אהבת הרע, שבו עושה פאולוס שימוש כדי לכונן את הקהילה הנוצרית. בייחוד ינותחו המכתבים לגלטים ולרומאים, שם בא הדבר לידי ביטוי באופן הבולט ביותר.

פאולוס נוהר מיצירת מערך סימבולי חדש של חוקים, כמערך סימבולי "טהור", דוגמת החוק של התורה היהודית, שהרי הוא יוצא נגד השעבוד לחוק "הבשרי": החוק נעשה לבלתי רלוונטי מאז בואו של ישו, מה גם שהחוק מדרכן את החטא המפר (רומאים ז). ואולם, פאולוס אינו מתמיד בעמדה "שבתאית"²⁵ של חריגה טוטלית מכל חוק באשר הוא, בין היתר מפני שעליו לארגן את קהילת המאמינים בישו, שאותה הוא כונן במו ידיו (כדבריו במרכיב המכתבים). לכן מייצר פאולוס לבני הקהילות הנוצריות איסורים חדשים, בעיקר איסורים מוסריים המבוססים על חוקי התורה, ובייחוד על הציווי "ואהבת לרעך כמוך"²⁶, הכולל בתוכו את העיקרון של חוקי התורה כולה, כפורמולת *reductio in unum*.²⁷ בניגוד ליהודי הנשמע רק לחוק, עושה הנוצרי את "הטוב", מגשים את צו האהבה במסגרת החירות הנובעת מרוח הקודש:

אחי, לחירות נקראתם, רק שלא תהא החירות בידי הבשר, אלא שרתו איש את רעהו באהבה (*ἀγάπη*). הרי כל החוק כלול במאמר אחד – "ואהבת לרעך כמוך". אך אם אתם נושכים וטורפים זה את זה, כי אז תישמדו איש ביד רעהו (גלטים ה, 13–15).

25 לפי: פלוסר [1979] 1994, 366.

26 כנראה בהשראת דברי ישו עצמו בדרשה על ההר. ישו מתייחס בעקיפין לציווי בויקרא י"ט, 18 על אהבת הרע כנגד הציווי של "עין תחת עין" משמות כ"א, 24–25. ישו מזדהה בעקיפין עם העמדה הפרושית, שהציווי "ואהבת לרעך כמוך" הוא כלל גדול בתורה (מתי ה, 38–45), כפי שעמדה זו ידועה בייחוד מדברי רבי עקיבא (מהמאה השנייה לספירה) (פלוסר [1973] 1994). במקומות נוספים אצל מתי (מחבר בשורה המקורב ליהדות יותר משאר מחברי הבשורות), ישו מצמיד את הציווי "ואהבת לרעך כמוך" לחמשת הדברות העוסקים ביחסים שבין אדם לחברו (מתי י"ט, 19). לשאלת הפרושים, מציין ישו שהמצווה החשובה ביותר היא אהבת אלוהים, ואהבת הרע שווה לה בחשיבותה (מתי כ"ב, 37–40). אצל יוחנן (בעל עמדה אנטגוניסטית יותר ביחס ליהדות משאר מחברי הבשורות) מובלטת האהבה כמצווה חדשה של ישו, שבני הקהילה החדשה מצווים בה. היבט קהילתי זה מקביל לזה הקיים אצל פאולוס כשהאהבה בין בני הקהילה היא כמו האהבה בינם לבין ישו. יוחנן מבליט את העובדה שישו מכונן את מצוות האהבה לתלמידיו-שלו (ולא לכל אדם באשר הוא) – ישו פונה אל תלמידיו בכינוי "בנים" ודורש מהם לאהוב זה את זה. בכך, מנתק יוחנן את ציווי אהבת הרע ממקורו המקראי-יהודי ומבליט את "חדישותו" (יוחנן י"ג, 34–35).

27 לפי Betz 1979, 274. לאקאן מנסח זאת בעזרת המושג ההגליאני התואם *Aufhebung*, כפי שיובהר בהמשך. פאולוס נוהג להוכיח את טיעונו התיאולוגיים נגד חוקי התורה באמצעות דרש על דברי התורה עצמה ולא על מקורות חוץ-מקראיים, שהרי: "אמרו לי, אתם הרוצים להיות כפופים לחוק, האינכם שומעים את החוק?" (גלטים ד, 21) – במובן הזה שלתורה ישנו יסוד אלגורי יותר, "אמיתי" יותר המכיל ידע כנגד אותה תורה, כנגד הצורך בקיום מצוותיה: "אני מתי לגבי החוק בגלל החוק" (גלטים ב, 19). כפי שפאולוס מציג אותה, התורה מכילה מעין מנגנון "השמדה עצמית": החוק של התורה עצמה, מבחינת פאולוס, מכיל את ההוכחות לאי-נצחיות התקפות של מצוות התורה, לזמניות חוקי התורה, לכך שלאחר צליבת ישו אין החוק רלוונטי יותר. מבחינת פאולוס, הסיבה לכך שהתורה מכילה את קצה היא ש"הרי המשיח הוא תכלית (*τέλος*) התורה" (רומאים י, 4).

למעשה, מצויות אצל פאולוס שתי עמדות קוטביות בהתייחסותו לאהבת הרע ולזיהוי של הרע. בפני פאולוס ניצבות שתי ברירות לגבי עודף האגרסיה, כשהוא מבקש לתעל את התחרות הפנימית והשנאה לאהבה: הפניית השנאה העודפת החוצה למתחריו של פאולוס, אל מחוץ לקהילה; או הפניית האנרגיה האגרסיבית כלפי פנים, באמצעות המצפון או רגשות האשם (העל-אני במובן הפרוידיאני):

במכתב לגלטים מתעל/ממיר פאולוס את האנרגיות התחרותיות בתוך קבוצת האחים הנוצרים לרגשות אחווה ושותפות. הדרישה לאהבה באה לאזן את אימת החירות במקום שבו החוק כבר אמור להיות לא-רלוונטי – חירות מוגזמת עלולה להביא לניצחון הבשר ולהתפוררות הקהילה. האהבה נועדה לסלק מן הקהילה את העימותים האגרסיביים, כלומר את ההתענגות הבשרית הרעה. ואולם, ההתענגות אינה נעלמת; היא מפנה לעצמה אפיק חדש. כפי שטוען פרויד ב"פסיכולוגיה של ההמון ואנאליזה של האני", בני האדם מתארגנים בקהילות ומתקשרים יחד באהבתם זה אל זה, וכדי לספק את יצר התוקפנות שלהם הם מפנים אותו למי שקרוב/רחוק, מאחר שיחסינו הנרקסיסטיים אל הקרוב מובילים לשתי עמדות מקוטבות: אהבת יתר או שנאת יתר (פרויד [1921] 1988, 44).²⁸ וכך, במכתב לגלטים מובילה אהבת בן הקהילה להפניית האנרגיה השלילית העודפת, באופן מוסווה, לקרוב/רחוק, המתחרה על צדקת האל או על החזקה על הבשורה הנכונה. פאולוס זועף מאוד במכתב לגלטים כנגד מתחריו לבשורה ואף מקללם (גלטים א, 8-9; ה, 12). ואילו באשר ליהודים פאולוס שולל את זכותם לצדקת האל, כשהוא רומז באלגוריה על הגר ושרה שיש לגרש את ישמעאל, המייצג למעשה את היהודים "הישנים":²⁹

ואתם, אחי, אתם בני ההבטחה כיצחק. וכשם שאז רדף הבן שנולד לפי הבשר את הבן שנולד לפי הרוח, כן גם עכשיו. אבל מה אומר הכתוב? "גרש האמה ואת בנה, כי לא יירש בן האמה עם בן החופשייה"³⁰ (גלטים ד, 28-30).

ואילו במכתב לרומאים, האהבה הקיצונית לכל אדם באשר הוא מסיטה את האנרגיה

28 על היבטים אלה, ראו גם במאמרו של לאקאן על האגרסיביות ביחס לדימוי האני, בעקבות פרויד ובהשראת מלני קליין (Lacan [1948] 1999). לאקאן מקשר את האגרסיה הזאת למיתוס היווני על נרקיסוס, כפי שמופיע אצל אובידיוס במטמורפוזות: בסיום הסיפור, נרקיסוס המאוהב בכבואתו גווע למוות מתוך ערגה, בהישענו תמיד על שפת האגם כשמבטו נעוץ במימיו (Evans 1996, 120).

29 השוו לדבריו הבוטים של פאולוס במכתב הראשון לתסלוניקים על היהודים: "כי גם אתם סבלתם מידי בני עמכם כמו שגם הם סבלו מידי תושבי יהודה, אלה אשר המיתו גם את האדון ישו וגם את הנביאים, ואותנו רדפו. אין הם משביעים את רצון אלוהים ומתנגדים לכל בני אדם, בנסותם למנוע אותנו מהגיד את הדרך לישועה. בזאת הם ממלאים את סאת חטאותיהם בכל עת, ובא עליהם חרון עד תום" (ב, 14-16). הפניית האנרגיה השלילית של פאולוס במכתב לגלטים נוטה אף לכיוון הנמענים עצמם, בשעה שהוא נוף בהם, כבניו הסוררים. ראו בייחוד המכתב לגלטים, שם מתייחס פאולוס באופן פטרנליסטי לנמעניו, כתלמידיו/בניו הזקוקים עדיין להדרכתו.

30 בהתבסס על בראשית כ"א, 10-12.

השלילית פנימה, כלפי האני הנוצרי-פאוליני עצמו. אם השנאה, האגרסיביות העודפת, אינה מופנית כלפי חוץ, היא מושלכת כלפי פנים, בצורת האגרסיביות של העל-אני המצפוני כנגד האני, כפי שמנסח זאת פרויד בתרבות בלא נחת:

תוקפנותו [של האני] מופנמת, מוטלת כלפי פנים, אבל בעצם היא מוחזרת למקום שממנו באה – היא מכוונת כנגד האני של בעל התוקפנות עצמו. שם קולט אותה חלק של האני, המתייבב בתורת על-אני נגד שאר חלקי האני, ועתה הוא מפעיל, בצורת "מצפון", אותה הנכונות המחמירה עצמה לתוקפנות, שהאני היה ברצון מפעיל נגד יחידים אחרים, זרים, כדי לספק עצמו. מתיחות זו בין העל-אני הקפדן לבין האני המשוועבד לו, אנו קוראים לה תודעת אשמה; תודעת זו מתבטאת בצורך הענישה (פרויד [1930] 1988, 165, עם שינויי תרגום קלים).

העמדה האידיאלית של האני הפאוליני-נוצרי היא של השפלה וענווה תוך חיקוי דרכי אדונו ישו (עמדה זו נובעת בחלקה ממניעים אגואיסטיים, כאילו אמר האני: "אסכול היום ובאחרית הימים ארווה נחת רבה לצד ישו").³¹ פאולוס מבטא את הצורך בכניעות נוצרית בייחוד בדבריו במכתב לרומאים, כשהוא דורש מנמעניו להיכנע לשלטון הקיסרי. הסיבה לכך, לבד מזו הפרקטית, היא הדרישה לאהבת הזולת האוניברסלית, צו המצפון:

עליך להיכנע לא רק בגלל הזעם, אלא גם בגלל המצפון. ולכן אתם גם משלמים מסים, כי משרתי אלוהים הם השוקדים על מילוי תפקידם זה. תנו לכל אדם מה שמגיע לו: מס למי שעל המס; מכס למי שעל המכס; יראה למי שראוי לירא ממנו; כבוד למי שמגיע לו כבוד. אל תהיו חייבים דבר לאיש לבד מאהבת הזולת, כי האוהב את הזולת קיים את החוק. הן המצוות "לא תנאף", "לא תרצח", "לא תגנוב", "לא תחמוד", וכל מצווה אחרת, כלולות במאמר "ואהבת לרעך כמוך". האהבה אינה גורמת רעה לזולת, לכן האהבה היא קיום החוק במלואו (רומאים י"ג, 5–10).³²

פאולוס מקצין את הניתוק בין החוק הדתי (פרטיקולרי, יהודי) של האב לבין החוק האזרחי של הקיסר (אוניברסלי, רומי): מחוק האב מנסים הבנים להשתחרר, בעוד שתוק הקיסר מאפשר את קיום הקהילה בשלום. האהבה משחררת מן החוק של האב/אלוהים, אך באופן פרדוקסלי היא גם המסגרת והנימוק לכניעה, לצייתנות "לותרנית" לחוק אזרחי של אדון אחר: האימפריה הרומית. אין זו סתירה, כיוון שפאולוס אינו מתנגד לחוק באשר הוא, אלא יוצא נגד היות החוק/התורה כלי בידי היהודים להיבדלות מן הגויים, לניכוס אהבת האל

³¹ כך, לדוגמה, במכתב לפיליפים, כשפאולוס קושר בין חיקוי ישו לבין תחיית המתים, שהרי הרווח כולו מגיע מן האמונה במשיח: "...כדי לדעת אותו [את המשיח] ואת כוח תחייתו ואת השותפות בייסוריו ולהידמות לו במותו, בתקווה שאגיע לתחיית המתים" (פיליפים ג, 10–11).

³² המקור לכניעה בפני הקיסר מצוי כבר אצל ישו, המשיב לשאלה האם לשלם מסים לקיסר (בדומה להקשר שבו ממוקמת אמירת פאולוס בנושא): "תנו לקיסר את אשר לקיסר ולא לאלוהים את אשר לאלוהים" (מתי כ"ב, 21).

וצדקתו לעצמם בלבד, כלומר לכינון היהודי של מערך סימבולי "טהור" המבוסס רק על החוק ולא על האהבה המדומה, כתפיסת פאולוס.³³

מדברים אלה עולה כי פאולוס "הגלטי" — המוקדם,³⁴ הזועף, האנרגטי — מצווה על האהבה הפרטיקולרית (לבן הקהילה) הממירה את חוק האב הפרטיקולרי; ואילו פאולוס "הרומאי" — המאוחר, המיושב, הבוגר — מבקש את האהבה האוניברסלית, זו החיה בהשלמה ובכפיפה אחת עם חוק הקיסר הנייטרלי; אהבה המונעת, באמצעות המצפון, כל סוג של חתרנות חברתית-פוליטית ומובילה לדיכוי האני. מתוך קריאה במכתבים לגלטים ולרומאים אנו למדים על אסטרטגיה פאולינית כפולה ביחס לעודף השנאה והאגרסיביות (התענגות): כאשר האהבה מתוחמת לקהילה עצמה, האגרסיביות מופנית כלפי חוץ (במכתב לגלטים). ואולם, כשהאהבה היא בעלת אופי אוניברסלי, האגרסיביות פונה פנימה לעבר הקהילה, אל האני הנוצרי עצמו — וזאת בשם המצפון (במכתב לרומאים). האגרסיביות מופנית פנימה מפני שאין לה אפיק חלופי: על הנוצרי לאהוב את כולם (בחוץ לא נותר אדם אחד לפליטה כדי לשנוא). בשני המקרים האהבה מתייחסת לחוק שונה: במכתב לגלטים האהבה היא אלטרנטיבה לחוק הפרטיקולרי היהודי, ואילו במכתב לרומאים האהבה מתייחסת לחוק הקיסרי האוניברסלי, ואף מצדדת בקימו.

האהבה והמדומה

העמדה הפאולינית, התופסת את האהבה כהדדיות וכעשיית טוב, מקבילה לתפיסה הפסיכואנליטית של האהבה כמקושרת לנרקיסיזם, אצל פרויד,³⁵ או למערך המדומה אצל

³³ מהות החוק האזרחי אינה במרכזו הדילמה התיאולוגית שעמה מתמודד פאולוס, כפי שמתיקיים לגבי החוק הדתי של האב-אלוהים. עצם קיום או אי-קיום החוק האזרחי אינו משמעותי מבחינה תיאולוגית. אמנם, פאולוס טוען שהחוק הקיסרי הוא מטעם אלוהים, אבל מעבר למשמעות של קבלת גורלך בעולם הזה, אין לאמירה זו תוכן תיאולוגי נוסף. התמודדותו של פאולוס היא מול החוק בתורה המוביל להצדקת האל, בעוד שלחוק הקיסרי אין יחסים עם "החטא" (כפי שהם מתקיימים ברומאים ז ביחס לחוק שבתורה).

³⁴ המכתב לגלטים נחשב למוקדם יותר מבחינה כרונולוגית מזה אל הרומאים, בעוד המכתב לרומאים הוא, כנראה, האחרון שחיבר פאולוס. המכתב לגלטים נמנה עם המכתבים המוקדמים או האמצעיים, ופאולוס מפנה אותו לקהילות שהוא עצמו כונן ושהוא מרגיש אחראי כלפיהן. פאולוס מרגיש מאוים ומבוזה מפני שמבשרים מתחרים לאמונה באו לקהילות גלטיה ודרשו מהם בשם ישו לקיים את מצוות התורה ולעבור ברית מילה. המכתב לרומאים מופנה לקהילה יהודית-נוצרית שאותה לא כונן, אלא שבעבורה הוא מחבר מכתב המציג את עיקרי מחשבתו התיאולוגית, כדי שבני הקהילה יארחו אותו במהלך מסעו למערב הים התיכון (מסיבות אלה פאולוס מציג את צדדיו הזועמים פחות). לפי Betz (1979, 11–12) וחוקרים רבים אחרים, המכתב לגלטים נכתב בין השנים 50–55 לספירה ומייצג את השלב המוקדם של הכתיבה הפאולינית. בין היתר, משום שהמכתב כולל נימה מתלהבת ופחות מאורגנת, בניגוד, לדוגמה, למכתב לרומאים המאוחר יותר והמגובש יותר, שחובר כנראה ב-56–57 לספירה.

³⁵ פרויד טוען שהאהבה ורגש האכפתיות המופנה כלפי חוץ הם בעצם השתקפות של הנרקיסיזם המשני,

לאקאן.³⁶ בסמינר ה-VII מטפל לאקאן באהבה הנוצרית וטוען שכל עוד יש באהבה מן האלטרואיזם ההתנדבותי הרי יש באהבה גם מן האגואיזם ברמת המדומה: שכן, כל עוד אוהב האדם את עצמו, והרע דומה לו, אז הוא ראוי לעזרה. לכן, העזרה לשכן אינה עומדת בסתירה לאגואיזם, אלא מתיישבת עם התועלתנות העצמית. אין לאדם הנאה גדולה יותר מאשר להעניק מתנה לזהה, לשכן, אף כמובן האכזרי של חוסר התחשבות ברצונו של השכן לקבל או לא לקבל את המתנה. על כן אומר לאקאן שאין זה עולה לאדם יותר מדי לעשות טוב לרע, שהרי מדובר בלעשות טוב לעצמו.

דומה, שזהו אחד משני הצדדים של מטבע אהבת הרע, הצד המדומה (בעוד שהצד השני הוא הממשי והנסתר שיתואר להלן) הכלול בציווי "ואהבת לרעך כמוך", כפי שמחבר ספר ויקרא ביקש למקמו בהקשר פנים-לאומי-נרקסיסטי, כאשר הרע הוא זה שממילא קרוב או זהה לך:

לא תשנא את אחיך בלבבך, הוכח תוכיח את עמיתך ולא תישא עליו חטא. לא תיקום ולא תיטור את בני עמך ואהבת לרעך כמוך אני יהוה. את חוקותיי תשמורו בהמתך לא תרביע כלאים שדך לא תזרע כלאים ובגד כלאים שעטנו לא יעלה עליך (ויקרא י"ט, 17–19).

ההקשר שבו ממוקם הציווי מורה על כך שהרע משתווה ל"בן עמך" ושאהבת הרע צמודה לאיסור על קרבה בין נבדלים, להיתר להתקרבות בין זהים בלבד. הציווי, בהקשר זה, מבקש לשרטט את גבולות העם היהודי הנבדל ולאסור על "שעטנו" אתני.

בהקשר הפאוליני-גלטי — של ייצוב ראשוני של האני הנוצרי האוטונומי — מתחזק היבט מדומה זה, הפעם כנגד "שעטנו" אמונתי: מתוך דברי פאולוס אנו יכולים להניח שהמשמעות של *πλησόν* (רע) היא הקרוב, השכן ולא האחר הרחוק. הציווי מכונן לאהבה הבונה את הסולידריות הפנים-קהילתית: אהבה שאינה מאפשרת חריגה מן "האני" הנוצרי החוצה, אלא התבוססות בדמותו של ישו הבן, הזהה ל"אני" של הבנים, תוך הפניית עורף ליהודי של "הבשר". זאת למרות הפוטנציאל האוניברסלי הטמון באהבה, שהרי אמנם רצוי

אהבת עצמי דרך אובייקט חיצוני, במסווה של אהבה לאחר. האחר מייצג אובייקט פנימי, הנחוץ לאני כדי להגיע לסיפוק (פרויד [1915] 1988, 47–52). במקרים קליניים מסוימים הדבר בא לידי ביטוי באופן בולט ביותר: "גילינו, בבחירות מיוחדת אצל אנשים שההתפתחות הליבידינלית סבלה הפרעה כלשהי, דוגמת פרוורטים והומוסקסואלים, שבבחירה המאוחרת שלהם של אובייקטים לאהבה, הם לא בחרו את אמם כמודל אלא את עצמם כמודל כזה. הם למעשה מחפשים את עצמם כאובייקטים לאהבה, ומציגים למעשה סוג של אובייקט-בחירה שיש להגדירו כ'נרקסיסטי'" (Freud [1914] 1991, 81).

לאקאן מבדיל בין האהבה לבין האיווי: האיווי ממוקם במערך הסימבולי (תוך התייחסות דווקא לאחר ולבלתי נגיש), ואילו האהבה — במערך המדומה של יחסי האני עם דימויי האני כ"שיקופי מראה" ושל העמדה האגואיסטית של האדם. לאהבה יש בסיס נרקסיסטי מוצק, והיא הדדית ברמת המדומה: ההדדיות הזו בין "לאהוב" ו"להיות נאהב" מכוננת את האשליה שבאהבה, וזה מה שמנגיד את האהבה משאר היצרים, שם אין הדדיות אלא אקטיביות חד-צדדית בלבד כלפי חוץ (Fink 1997, 84–86).

שהאהבה תפנה לכולם אך בייחוד לבני הקהילה: "לכן בעוד יש לנו הזדמנות, נגמול טוב לכל אדם, ובייחוד לבני אמונתנו" (גלטים ו, 10). על היבט זה של האהבה הנוצרית אומר פרויד ב"פסיכולוגיה של ההמון ואנליזה של האני" שהיא – כמו כל אהבה – מצטמצמת באופן טבעי לזה הקרוב, למרות היומרה לאוניברסליות:

במלכות ישו עומדים מחוץ לזיקה זו [של אהבה הדדית] כל היחידים שאינם בני עדת המאמינים, האנשים שאינם אוהבים אותו ושאינן הוא אוהב אותם; אף דת המתקראת דת האהבה חייבת אפוא להקשיח לבה לאנשים שאינם שלומי-אמוניה ולמנוע אהבה מהם. והרי כל דת, ביסודה דת אהבה כזאת היא לכל מאמיניה, ומטבע הדברים עשויה היא להתאכזר לשאינם בני בריתה ולהיות חסרת סובלנות כלפיהם (פרויד [1921] 1988, 42).³⁷

"ואהבת ל[רע]ך כמוך": אתיקה כנגד אלטרואיזם אצל לוינס ולאקאן

המקום שבו פאולוס מבקש להימנע מן הרע (הבשר) ולכונן את הטוב שבקהילה (הרוחניות, האהבה) הוא גם המקום שבו הוא סותר את עצם יציאתו נגד החוק. פאולוס מבקש אמנם שהאהבה תתפקד ברמת המדומה השוויונית בין בני הקהילה, כזו המבוססת על שיקופי האני בזולת (בן הקהילה או ישו), אבל בפועל מכפיף פאולוס את רצונו-שלו באופן המזכיר את מנגנון הכוח ההלכתי-יהודי שנגדו הוא יוצא, בייחוד כשהוא דורש את האהבה במסגרת צו אתי. כפי שנוכחנו לעיל, האהבה ברמה האתית מדרבנת את האגרסיביות (אצל הגלטים כלפי חוץ ואצל הרומאים כלפי פנים). מכאן, שברומה לדיאלקטיקה חוק/הפרה גם לאהבת הרע כציווי אתי ישנם יחסים דיאלקטיים עם השנאה/אגרסיביות עצמה.

כדי לבאר היבט ממשי זה באהבה האתית, אתיחס לדברי עמנואל לוינס ולאקאן על האתיקה וציווי אהבת הרע.

בסמינר ה-VII מציין לאקאן, שברגע שהאהבה מופיעה כציווי אתי היא מפסיקה להתייחס למדומה ומתייחסת דווקא לממשי. טענה זו חופפת את עמדתו האתית של הפילוסוף היהודי-צרפתי, עמנואל לוינס, שמצביע גם הוא על ההיבט הלא-מדומה כציווי אתי, ובכך מרחיב את הדיון הלאקאני. לוינס מציע דווקא את ההגדרה האוניברסלית של הרע/האחר, שאליו מתייחס צו האהבה, על סמך קריאתו הייחודית במקרא ובתלמוד. משמעות היחס האתי לאחר היא אחריות אינסופית המוטלת על האדם כלפי גורלו של הזולת. זו אחריות א-סימטרית שאינה דורשת מן האחר יחסי גומלין ומנוגדת לאלטרואיזם. עמדה זו של לוינס מהדהדת במידה מסוימת בדברי לאקאן: "זהו הטבע של הטוב, להיות אלטרואיסטי. ואולם, זאת אינה אהבת הרע" (Lacan [1959–60] 1986, 186). האלטרואיזם, מבחינת לוינס, נבדל

³⁷ בתרבות בלא נחת מתייחס פרויד להיבט הנרקסיסטי באהבה "הפאולינית" (כהגדרת פרויד) אף באופן ישיר יותר: "פאולוס השליח עשה את אהבת כל האדם יסוד לקהילתו הנוצרית והתולדה הבלתי נמנעת מכאן היתה א-סובלנותה הקיצונית של הנצרות כלפי האנשים שנשאר מחוץ למעגלותיה שלה" (פרויד [1930] 1988, 158).

מן הצייווי האתי בכך שהוא פרי הבחירה החופשית, בעוד שבאתיקה האחריות מוטלת על האדם מבחוץ: איש אינו יכול למלא את מקום האני בכך שהוא שם עצמו תחת האחר. באתיקה נוצרת מערבולת בין האני לאחר, מיזוג של הסבל: האני סובל את סבלו של האחר (לוי תשנ"ז, 90–95).

לוינס מעדיף לקרוא את הצייווי "ואהבת לרעך כמוך" כמתייחס דווקא לרע שאינו רק בן הקהילה או העם, כלומר הגדרת הרע כוללת את הנוכרי (כנגד הקריאה שהצעתי לעיל, המבחינה דווקא בפן המדומה-הדדי של הגדרת הרע במקרא). לוינס מוכיח זאת, בספרו אחרת מן הישות (Levinas 1974), על ידי הפסוק בהמשך הפרשה (המרוחק במידה מסוימת מן ההקשר הקונקרטי בפסוקים 17–19 באותו פרק): "וכי יגור אתך גר בארצכם לא תונו אותו. כאזרח מכם יהיה לכם הגר, הגר אתכם, ואהבת לו כמוך כי גרים הייתם בארץ מצרים. אני יהוה אלוהיכם" (ויקרא י"ט, 33–34). פירוש זה של לוינס יוצא נגד הפירושים הנוצריים של הרע כזה הקרוב לאדם, כפי שמתקיים בתרגומים לשפות אירופיות של המילה רע: neighbor, prochain, Nächste.³⁸ לוינס מציין שבתרגומים אלה הרע הוא זה הקרוב, השכן למעשה, כפי שגם פאולוס תופס את הרע, למרות היומרה האוניברסלית (גלטים ו, 10).

כאמור, עמדתו של לאקאן לגבי ציווי אהבת הרע אינה רחוקה מזו של לוינס, כפי שהיא באה לידי ביטוי בסמינר ה-VII, העוקב אחר תרבות בלא נחת של פרויד. מטרת לאקאן להצביע על מהות החוק שלאחר "מות האלוהים",³⁹ החוק שמשמר גם בביטולו: "Dieu, mat, הוא תמיד היה" (Lacan [1959–60] 1986, 212).⁴⁰ לאקאן מדגיש שהחוק מתמיד גם לאחר "מות האלוהים", כפי שפרויד טען לגבי העל-אני המתקיים לאחר ובגלל מות האב (או הפנטזיה על מותו) בתסביך האדיפלי ובמיתוס של "טוטם וטאבור". מכאן, חשובה מסקנתו של לאקאן שהנצרות היא זו המשמרת בייחוד ובאופן פרדוקסלי את החוק, אף על פי שהיא יוצאת נגד האב מכונן החוק (שם, 193). פרויד מדגיש בתרבות בלא נחת שהצייווי הנוצרי-פאוליני "ואהבת לרעך כמוך" הוא לא הומאני, בלתי אפשרי וחסר היגיון, מפני שהוא רחב מדי ומנוגד לרצון הבסיסי של האדם לספק את העונג, מה גם שהשכן אינו ראוי כלל לאהבה, אלא לשנאה, כפי שגם השכן חושב כנראה על זולתו (פרויד [1930] 1988, 153–157). לאקאן — הקורא את פרויד, שמתנגד לממש את "ואהבת לרעך כמוך" כצייווי המונע עונג — מראה עד כמה הצייווי האתי הזה, כ-Aufhebung נוצרי של שאר הצייוויים המקראיים

³⁸ Thou shalt love thy neighbor as thyself, Du sollst den Nächsten lieben wie dich selbst, ואלו בעברית, לפי מילון אבן-שושן: רע = 1. חבר, עמית, ידיד. 2. הזולת, אחר, כל מי שבאים עמו במגע (המילון החדש, תשכ"ט, כרך שישי, עמ' 25–37).

³⁹ לאקאן יוצא נגד הקטגוריה "אלוהים מת" במובנה האתיאיסטי, ומציג את "מות האלוהים" כמיתוס הנובע מחרדת סירוס ומסתיר את קיומו של האלוהים והחוק גם לאחר סילוק האלוהים. המוות מחייה באופן דיאלקטי את האלוהים.

⁴⁰ הזהות בין מות החוק ותחייתו לבין מות האלוהים ותחייתו, אצל לאקאן, מתבססת על הזהות הפרוידיאנית בין אלוהים והאב כנציג החוק.

— במובן ההגליאני של ביטול, שימור והגבהה כו-כזמן — מבטל למעשה את החוק אך בעת ובעונה אחת משמרו ומגביהו.

לאקאן מוסיף שהציווי המוסרי, גם של אהבת הרע, אינו דבר "טוב" בהכרח, כפי שפרויד, המייצג את האדם הרגיל המבקש את האושר, מנסה להימנע מקיום ציווי האהבה: "האמת שנותרה היא שהאדם מבקש אושר. ההתנגדות לציווי 'ואהבת לרעך כמוך', וההתנגדות שנועדה למנוע את ההיפתחות להתענגות, הן זהות" (Lacan [1959–60] 1986, 149). על כן, בכל פעם שפרויד מתנסח בנוגע לצו האהבה, עולה שאלת הרוע הבסיסי אצל השכן. אבל אם כך הם פני הדברים, מוסיף לאקאן, רוע/התענגות בסיסי זה מצוי גם בי, מפני שהשכן מעורר אותו, את מה שאין אני מעז להתקרב אליו — ואם אגע בו, האגרסיביות שממנה אני בורח תפעל נגדי בצורת החוק המוסתר, העל-אני, שמתפקידו לא להגן עלי מפני הדבר (das Ding)⁴¹ המסוכן. לאקאן מבקש להבהיר היבטים אלה של היחס בין הציווי להתענגות, שמצויים בתרבות בלא נחת, בעוד שפרויד לא הבהיר אותם מספיק (לדברי לאקאן). החוק האתי מתקיים בד בבד עם ההתענגות, זו שמעבר לעקרון העונג: "אבל מה שנעלם מעיניו [של פרויד] זו אולי העובדה שדווקא משום שאנו הולכים בדרך זו [של סירוב לצו המוסרי, צו האהבה] אנו מחמיצים את ההיפתחות להתענגות שלנו" (שם, 194).

הפסיכואנליזה מצביעה על כך שהאגרסיביות, שהיא תוצר פעולתו של העל-אני, כמוה כהתענגות המועתקת מעתה מן הממשי לעבר הסימבולי ומתמקמת שם. מרגע שנכנסים לשביל הזה של העל-אני אין ממנו חזרה: ככל שישאף האני למלא אחר תכתיבי הכפייתיים של העל-אני, כך ימשיך לתבוע זאת העל-אני ביתר תקיפות — הציווי המוסרי עצמו מכיל את ההתענגות הרעה. מכאן, שמילוי אחר הציווי "ואהבת לרעך כמוך" מוביל, בין היתר, להתפרצות של ההתענגות דרך הדלת האחורית של החוק/העל-אני (שם, 193–194), כמו גם להתעמתות עם ההתענגות של הזולת.

סיכום: אהבה כנגד איווי

בעקבות דברים אלה של לוינס ולאקאן אבקש להבהיר את ההיבטים הממשיים של האהבה ברמה האתית, שחותרים תחת ניסיונו של פאולוס לכוון קהילה נטולת התענגות

⁴¹ המושג das Ding הוא במקור פרוידיאני, ומתייחס לאובייקט המענג, האבוד (ביחוד האם או השד של האם), שהסובייקט/התינוק שואף לחזור אליו. על כך מוסיף לאקאן שהאובייקט מעולם לא היה, הוא חסר. לאקאן הקורא את פרויד מבדיל בין die Sache, שהוא ייצוג ברמה הסימבולית, לבין das Ding, שהוא (לא) ייצוג של דבר שלא ניתן לייצוג בסימבולי, מה שבממשי. מצויה כאן גם השראה מן המושג הקאנטיאני Ding-an-sich (הדבר-כשהוא-לעצמו) ומעמדת הפילוסופיה ההידיגריאנית לגבי הממשות (Lacan [1959–60] 1986, 55–86; Evans 1996, 204–205). החל משנות השישים המוקדמות, המושג objet petit a (בניגוד ל-A הגדול, כלומר ה-Autre, האחר) ימיר את המושג das Ding, כאובייקט החסר וכסיבת האיווי, וייעשה אחד מן המושגים המרכזיים בתיאוריה הלאקאניאנית.

וחדורת אהבה ברמת ההרדיות. פאולוס מעדיף להציג את האהבה הרוחנית כמנוגדת ליצר המין ולתאוות הבשר,⁴² כשהאהבה ממירה את האיווי המיני כסובלימציה שלו. את האהבה, ה-*ἀγάπη* [אַגָּפָה], מבקש פאולוס לקשר באופן ישיר למסירות, לעשיית טוב ולחמלה כלפי הזולת הנוצרי (או כלפי הזר, שייטבל בקרוב לנצרות בזכות האהבה), כמוצלת מרוח הקודש ועומדת בניגוד מוחלט לאיווי במובנו כדחף של ה-*ἐπιθυμία*. האהבה הפאולינית מבקשת לא להתייחס לחסך, כפי שמתקיים באיווי (על פי תפיסת לאקאן).

פאולוס מנסה להתנתק מן החוק והאיווי, כמו גם מן הדיאלקטיקה הבעייתית שביניהם. ואולם, בעצם העובדה שהוא מבטל את החוק היהודי ומרימו לרמה "גבוהה" יותר של חוק אתי (אהבת הרע) משמר פאולוס, בלא להבחין בכך, את ההתענגות; אף על פי שנראה כביכול שההתענגות נעלמת במסגרת החברה "הבריאה", הכוללת בתוכה רק אהבה. התענגות זו נשמרת, בדיוק באותו מקום שהאהבה אמורה לפעול ברמת המדומה של אגואיזם ואלטרואיזם התנדבותי, דווקא מפני שאהבה זו מוכפפת באמצעות החוק האתי. ברגע שהחוק דורש, ההתענגות חוזרת, וביתר תוקף במסגרת העל-אני, כנגד האני עצמו. פאולוס דורש מנמעניו, בשם חוק האהבה של ישו, לחדול מן השנאה והאלימות: עליהם לאהוב את הרע; אבל האהבה כציווי וכמפגש מחודש עם הרע רק מחלצת את האגרסיביות/ההתענגות מחדש מתוך הרוע הפנימי שבאדם. ניתן להציג זאת ככישלוננו החלקי של פאולוס ביחס לאידיאלים שהוא מציב: להעמיד את האידיאל המדומה של יחסי הדדיות פנים-קהילתיים, אהבה בין בני הקהילה, ובינם לבין הבן ישו ובינו לבינם, כריבזמן שהם מחקים את החיקוי שלהם. מסקנתי העיקרית היא ש"ישו", כמסמן עיקרי בתיאולוגיה הפאולינית ובאתיקת האהבה הנרקסיסטית שלה, הוא בעל חזות כפולה: מושא החיקוי של הקהילה, אך גם פרויקציה המחקה את תפיסת האני הנוצרי את עצמו; מסמן המאפשר את הלכידות הקהילתית, אך גם אובייקט ממשי. כשהאהבה חושפת את פניה האגרסיביים דווקא, משמע ש"ישו" מאיים על אותה קהילה המכוננת למענו. עם סתירות אלה מתמודד פאולוס במכתבים המצויים בידינו. התיאוריה הלאקאניאנית ומושגי המפתח שלה שימשו כאן ככלי מחקרי, המפרה את חקר התיאולוגיה הנוצרית ולוקח אותו מעבר לדיון האקדמי המקובל על פאולוס ולביקורת הפרוידיאנית-רדוקציוניסטית על הדתות המונותאיסטיות. במקביל לדיון בתיאולוגיה הפאולינית, התאפשר לי לחשוף תובנות נוצריות-תיאולוגיות שלאקאן היה שותף להן ואף עשה בהן שימוש תיאורטי: היחסים הדיאלקטיים בין החוק לחטא/התענגות. עם זאת, עמדתו האנטי-נוצרית של לאקאן בולטת דווקא על רקע חשדנותו כלפי המערך המדומה והאני הנרקסיסטי שבו.

מחקר זה התמקד בתיאולוגיה הפאולינית ואולם, ניתן להשליך את המסקנות הנובעות

⁴² פרויד כותב על המובן הפסיכואנליטי "המורחב" של האהבה, הכולל בתוכו גם את האהבה המינית וגם את זו המעודנת, "מעוככת המטרה", לטובת הצרכים החברתיים: "פאולוס השליח בכואו במכתבו המפורסם לבני קורינת לשבח מעל לכל את האהבה, ודאי תפס אותה אף הוא באותו המובן 'המורחב'" (פרויד [1921] 1988, 36).

ממנו גם על התפתחות התיאולוגיה והאתיקה הנוצריות, המבוססות על כתבי פאולוס עצמו – בייחוד בנוגע למהות האהבה כנרקסיסטי-מדומה, כמו גם למבנה הקהילה הנוצרית וגבולותיה כלפי האחר.

ביבליוגרפיה

- גירסאות המקור והתרגום של הברית החדשה:
Novum Testamentum Graece, post E. Nestle et E. Nestle comm. Ed. K. Aland e. a. (26., neu bearb. Aufl.) Stuttgart, 1979.
- הברית החדשה (מבוארת), 1991. החברה לכתבי קודש, ירושלים.
- אוטו, רודולף, [1917] 1999. הקדושה: על הלא-רציונלי באידיאת האל ויחסו לרציונלי, תרגמה מרים רון, כרמל, ירושלים.
- בנימיני, יצחק, 2001. "סעודת האדון הפאולינית: הקהילה מעכלת עצמה", עבד, התענגות, אדון: על סאדיזם ומזוכיזם בפסיכואנליזה ובחקר התרבות, ערכו יצחק בנימיני ועידן צבעוני, רסלינג, תל-אביב.
- לוי, זאב, תשנ"ז. האחר והאחריות: עיונים בפילוסופיה של עמנואל לוינס, מאגנס, ירושלים.
- מאך, מיכאל, תשמ"ו. מחקרים בתורת המלאכים (אנגלולוגיה) היהודית בתקופה ההלניסטית-רומית (שני כרכים), חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת תל-אביב, תל-אביב.
- פלוסר, דוד, [1973] 1994. "התורה" בדרשה על ההר", יהדות ומקורות הנצרות, ספריית פועלים, תל-אביב, עמ' 226–234.
- , [1979] 1994. "פאוליניזם אצל פאולוס", יהדות ומקורות הנצרות, ספריית פועלים, תל-אביב, עמ' 359–380.
- פרויד, זיגמונד, [1913] 1988. "טוטם וטאבו", טוטם וטאבו ומסות אחרות, תרגם חיים איזק, דביר, תל-אביב, עמ' 146–147.
- , [1915] 1988. "יצרים וגורלות אחרים", מעבר לעקרון העונג ומסות אחרות, תרגם חיים איזק, דביר, תל-אביב, עמ' 37–52.
- , [1916] 1988. "הרצאה כ"ו: התיאוריה של הליבידו והנרקיסם", מבוא לפסיכואנליזה, תרגם חיים איזק, דביר, תל-אביב, עמ' 283–296.
- , [1919] 1988. "המאויס", מעבר לעקרון העונג ומסות אחרות, תרגם חיים איזק, דביר, תל-אביב, עמ' 30–37.
- , [1920] 1988. "מעבר לעקרון העונג", מעבר לעקרון העונג ומסות אחרות, עמ' 95–137.
- , [1921] 1988. "פסיכולוגיה של ההמון ואנליזה של האני", תרבות בלא נחת ומסות אחרות, תרגם אריה בר, דביר, תל-אביב, עמ' 19–77.

- , [1927] 1988. "עתידה של אשליה", *תרבות בלא נחת ומסות אחרות*, תרגם אריה בר, דביר, תל-אביב, עמ' 78–117.
- , [1930] 1988. "תרבות בלא נחת", *תרבות בלא נחת, ומסות אחרות*, עמ' 118–184.
- , [1939] 1978. *משה האיש ואמונת הייחוד*, תרגם משה אשר, דביר, תל-אביב.
- Beit-Hallahmi, Benjamin, 1996. *Psychoanalytic Studies of Religion: A Critical Assessment and Annotated Bibliography*. Westport: Greenwood Press.
- Betz, Hans Dieter, 1979. *Galatians: A Commentary on Paul's Letter to the Church in Galatia*. Philadelphia: Fortress Press.
- Boyarin, Daniel, 1994. *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*. Berkeley: University of California Press.
- Castelli, Elizabeth A., 1990. "Interpretation of Power in 1 Corinthians," in *Poststructural Criticism and the Bible: Text/History/Discourse*, ed. Gary A. Phillips, *Semeia* 51: 197–222.
- Dunn, James D. G., 1991. *The Partings on the Ways: Between Christianity and Judaism and Their Significance for the Character of Christianity*. London: SCM Press; Philadelphia: Trinity Press International.
- Evans, Dylan, 1996. *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*. London and New York: Routledge.
- Falk, Avner, 1996. *A Psychoanalytic History of the Jews*. Madison and Teaneck: Fairleigh Dickinson University Press.
- Feuerbach, Ludwig, [1841] 1957. *The Essence of Christianity*, trans. George Eliot. New York: Harper Torchbooks.
- Fink, Bruce, 1997. *The Lacanian Subject: Between Language and Jouissance*. New Jersey: Princeton University Press.
- Fiorenza, Elisabeth Schüssler, 1984. *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. New York: Crossroad.
- Freud, Sigmund, [1911] 1990. "Psychoanalytic Notes on an Autobiographical Account of a Case of Paranoia (Dementia Paranoides)," in *Case Histories II*, trans. James Strachey. London: Penguin Books (*The Penguin Freud Library* 9), pp. 138–226.
- , [1914] 1991. "On Narcissism: An Introduction," in *On Metapsychology: The Theory of Psychoanalysis*, trans. James Strachey. London: Penguin Books (*The Penguin Freud Library* 11), pp. 59–98.
- , [1915] 1991. "Mourning and Melancholia," in *On Metapsychology: The Theory of Psychoanalysis*, trans. James Strachey. London: Penguin Books (*The Penguin Freud Library* 11), pp. 245–268.

- Fromm, Erich, 1963. "The Dogma of Christ," in *The Dogma of Christ and Other Essays on Religion, Psychology and Culture*. London: Routledge & Kegan Paul, pp. 1–69.
- Hager, A. Donald, 1993. "Paul and Judaism, The Jewish Matrix of Early Christianity: Issues in the Current Debate," *Bulletin for Biblical Research* 3: 111–130.
- Klijn, A.F.J., [1965] 1980. *An Introduction to the New Testament*, trans. M. van der Vathorst-Smit. Leiden: E.J. Brill.
- Lacan, Jacques, [1948] 1999. "Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique," *Écrits I*, Paris: Seuil (Points — Essais), pp. 92–99.
- , [1949] 1999. "L'agressivité en psychanalyse," *Écrits I*, Paris: Seuil (Points — Essais), pp. 100–123.
- , [1953–54] 1991. *Freud's Papers on Technique*, trans. John Forrester. (*The Seminar of Jacques Lacan*, Book I, ed. J.A. Miller) New York and London: Norton.
- , [1959–60] 1986. *Le séminaire VII — L'Éthique de la psychanalyse*, texte établi par Jacques-Alain Miller. Paris: Seuil.
- , [1972–73] 1999. *Encore: Le Séminaire — Livre XX*. Paris: Seuil (Points — Essais).
- Levinas, Emanuel, 1974. *Autrement gu'être ou au-delà l'essence*. La Haye: Martinus Nijhoff.
- McVann, Mark, 1994. "Reading Mark Ritually: Honor-Shame and the Ritual of Baptism," in *Transformation, Passages, and Processes: Ritual Approaches to Biblical Texts, Semeia* 67: 179–198.
- Meeks, Wayne A., 1983. *The First Urban Christians: The Social World of Apostle Paul*. New Haven and London: Yale University Press.
- Moore, Stephen D., 1993. "Are There Impurities in the Living Water that the Johannine Jesus Dispenses? Deconstruction, Feminism, and the Samaritan Woman," *Biblical Interpretation* 1: 118–207.
- Räisänen, Heikki, 1983. *Paul and the Law*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Raschke, Carl, 1997. "God and Lacanian Psychoanalysis: Towards a Reconstruction of the Discipline of Religious Studies," in *Religious, Society and Psychoanalysis: Readings in Contemporary Theory*, ed. Janet Liebman Jacobs and Donald Capps. Boulder: Westview Press.
- Rudolph, Kurt, [1977] 1987. *Gnosis: The Nature and History of Gnosticism*, trans. Robert McLachlan Wilson. San Francisco: Harper & Row.
- Schweizer, Eduard, 1989. *A Theological Introduction to the New Testament*, trans. O.C. Dean, Jr. Nashville: Abingdon Press.
- Segal, Alan F., 1990. *Paul the Convert: The Apostolate and Apostasy of Saul the Parisee*. New York and London: Yale University Press.

- Stroumsa, Gedaliahu G., 1983. "Form(s) of God: Some Notes on Metatron and Christ," *The Harvard Theological Review* 76: 269–288.
- Tomson, J. Peter, 1990. *Paul and the Jewish Law: Halakha in the Letters of the Apostle to the Gentiles*. Assen: Van Gorcum; Minneapolis: Fortress Press.
- Wedderburn, A. J. M., 1987. *Baptism and Resurrection: Studies in Pauline Theology Against its Graeco-Roman Background*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Wyschogrod, E., D. Croenfield, and C.A. Raschke (eds.), 1989. *Lacan and Theological Discourse*. Albany: State University of New York Press.
- Žižek, Slavoj, 1999. *The Ticklish Subject: The Absent Center of Political Ontology*. London and New York: Verso.