

פאולוס והולדת קהילת הבנים

(פטיש) סדרת מקור לביקורת התרבות

עורכי הסדרה

ד"ר יצחק בנימיני

עידן צבעוני

ועדה אקדמית

פרופ' אליעזר (אד) גרינשטיין

ד"ר רות הכהן-פינצ'ובר

פרופ' חנן חבר

פאולוס
והולדת קהילת הבנים

עיון ביסודות הנצרות בעקבות פרויד ולאקאן

יצחק בנימיני

רסלינג

Paul and the Birth of the Sons' Community
An Investigation into the Foundations of Christianity
with Freud and Lacan
Itzhak Benyamini

Fetish An Israeli Series for Cultural Studies

Series Editors: Dr. Itzhak Benyamini and Idan Zivoni

Academic Board: Prof. Ed Greenstein, Dr. Ruth HaCohen, Prof. Hannan Hever

Cover Design: שועל | Shual.com

Language editor: Tamar Peleg-Benyamini

All Hebrew rights reserved by

© RESLING Publishing, 2007

Resling, Itamar Ben-Avi 3, Tel-Aviv 64736

www.resling.co.il

Printed in Israel, 2007

On the cover: *Descent of Christ from the Cross* (c. 1435), by Rogier van der Weyden
(Museo Nacional del Prado, Madrid, Spain).

אין לשכפל, להעתיק, לצלם, להקליט, לאחסן במאגר מידע,
לשדר או לקלוט בכל דרך או בכל אמצעי אלקטרוני,
אופטי או מכני או אחר – כל חלק שהוא מהחומר שבספר זה.
שימוש מסחרי מכל סוג שהוא בחומר הכלול בספר זה
אסור בהחלט אלא ברשות מפורשת בכתב מהמוציא לאור.

עיצוב עטיפה: שועל | Shual.com

סדר דפוס: עופר בנימיני

עריכת לשון: תמר פלג-בנימיני

www.resling.co.il

רסלינג, איתמר בן-אבי 3, תל אביב 64736

טל: 03-6956704

נדפס בדפוס חדקל בע"מ, תל אביב

© כל הזכויות שמורות להוצאת רסלינג

נדפס בישראל, 2007

תוכן העניינים

דברי פתיחה / 9

1 החוק, התשוקה, ההפירה - אצל לאקאן ופאולוס / 25

2 'ואהבת לרעך כמוך' וקהילת הבנים / 49

3 ברית המילה כסירוס וכקונברסיה נסיגתית / 111

4 הטבילה - לתוך המשיח / 141

5 סעודת האדון - הקהילה מעכלת עצמה / 177

לסיכום פאולוס והפוליטי? / 195

מראי מקום / 205

ברית המילה כסירוס וכקונברסיה נסיגתית

קונברסיית¹ הרוח והחסד

בכמה מאיגרותיו מביע פאולוס התנגדות לעצם האפשרות שבני האמונה בישו יעברו מילה יהודית ואף יקיימו את מצוות התורה, מאחר שפעולות אלה נוגדות את האמונה בישו. הדבר בא לידי ביטוי במיוחד באיגרת לגלטים, שבה מצוי הפירוט האוטוביוגרפי הנרחב ביותר שפאולוס מציע לנו על אודות עצמו, כאשר המוטיב העיקרי לפירוט זה הנו הצגת המעבר בין האמונה הישנה לאמונה החדשה, כפי שהוא עצמו חווה בחוויית הקונברסיה שלו. לפירוט זה חשיבות רטורית רבה כהקדמה לדיון התיאולוגי שפאולוס מעלה ביחס למילה ולקיום חוקי התורה,² שכן עצמאותו של פאולוס מאנשי ירושלים (גלט' ב), כלומר זכותו לבשר בשורה אחרת, נובעת מההתגלות שעבר. כפי שיוכח בהמשך, פאולוס מציג את הקונברסיה שלו לאמונה הנוצרית כפרדיגמטית לקונברסיה הרצויה (יחד עם זו של אברהם אבי המאמינים, עוד כשהיה ערל),³ כנגד ברית המילה. אחד ההיבטים החשובים ביותר של הקונברסיה הנו ממד הזמן: המעבר מן "העבר" הישן אל "העתיד" החדש. כך במיוחד

בקונברסיה של פאולוס מהיהדות לנצרות וכך גם בברית המילה היהודית כטקס מעבר. כפי שמציין דאן,⁴ פאולוס מייצר תפיסת זמן חדשה שבה קיים מתח אסכטולוגי בין שני עידנים – של הבשר (ἡ σάρξ) [סַרְקָס] ושל הרוח (τὸ πνεῦμα) [פְּנֵאוּמָה], כאשר פאולוס ונמעניו באיגרות מצויים בתקופת ביניים (*already - not yet*), במובן ההיסטורי-זמני, שבה יש עדיין חפיפה בין הבשר והרוח⁵ ואף סיכוי להשתחרר מהבשר, אם כי אין עדיין גאולה/השתחררות סופית. מתח אסכטולוגי-היסטורי זה מקביל למתח הפנימי-פסיכולוגי שבין הבשר לרוח שבו שרוי המאמין הנוצרי: קרוע בין העולם הישן של הארציות (במקרה שמקורו פגאני) או של השעבוד לחוק/לתורה (במקרה שמקורו יהודי) לבין הבשורה הרוחנית החדשה במשיח ישו. על מנת להמחיש גישה זו לזמן, פאולוס מדמה את הגלטים לקטינים שעליהם להתבגר מהזמן של החוק לזמן של המשיח; החוק היה נחוץ וטוב, אולם לתקופה מוגבלת בלבד (גלט' ג:23-25).

רק ברגע שהיורש הקטין ישתחרר מהאפוטרופסות של חוקי התורה, הוא יוכל לזכות בירושה מהאלוהים ולהיות בן לאלוהים (גלט' ב:1-7). אולם, כאמור, לעת עתה שרויים הגלטים במצב ביניים: הן מבחינה ביוגרפית – כאני-מפוצל – והן מבחינה תיאולוגית/היסטורית – בין עידן החוק לעידן המשיח, בין הבשר לרוח, בין הפגאניות והיהדות לנצרות, בין העבר לעתיד וכו'; קלועים במעין זמן לימינלי ביחס לישועת הפרט והקהילה העתידית.

המסקנה הפאולינית מההבדלה הדואליסטית בין הזמן הישן של החוק ודרכי הבשר לבין הזמן החדש של האמונה הרוחנית במשיח ישו היא ביחס לחסרונה הבולט של דרך ביניים המפשרת בין שני הקטבים, שכן במצב "לימינלי" (או ממשי במובן הלאקאניאני) ומסוכן זה נקרע המאמין בין התשוקות, החטא והחוק המתסיס אותו לבין הרוח (רומ' ז). יש לציין כי מתחריו של פאולוס (כפי שאנו מדמיינים אותם מתוך הקריאה של דברי פאולוס) דורשים מהגלטים

את מיוזגן של שתי הזהויות – היהודית-“גופנית” והנוצרית-“רוחנית” – באמצעות ברית המילה, לאחר שהגלטים עברו כבר את הקונברסיה לאמונה במשיח.

פאולוס מתנגד לבקשת נמעניו לְמוֹל את עצמם משום שכרית המילה, מבחינתו, תנציח את שלב המעבר בין היהדות לנצרות; לא ניתן לעבור בו-זמנית שתי קונברסיות מנוגדות למסגרות דתיות כה מנוגדות. כל קונברסיה טומנת בחובה את אופי היעד שאליו היא מפנה: מחד גיסא קונברסיה רוחנית (בהשראת רוח הקודש) לכיוון הרוח, ומאידך גיסא קונברסיה של הבשר לכיוון הבשר (פעולה אנושית).

על מנת להדגיש את התנגדותו לאיכות הדתית של טקס ההמרה היהודי⁶ – המבוצעת על ידי האדם עצמו ומיוזמתו כשהוא מבוגר, או מיוזמת הוריו כשהוא קטין – פאולוס רומז על האלטרנטיבה הנוצרית: קונברסיה המופעלת על ידי החסד האלוהי בלבד,⁷ כפי שמודגם בסיפור שלו. הקונברסיה הרצויה הנה תוצר של השראה אלוהית שרירותית, ולא של שכנוע אנושי; כך גם לגבי הגלטים, כפי שפאולוס מציג זאת – הם זכו באמונה לא רק מפאת הימצאותו של פאולוס בקרבם, אלא בזכות הימצאות החסד שם: כשקיבלו את הבשורה מפי פאולוס, הוא היה עבורם כמלאך יהוה או אף כמשיח עצמו, כלומר ככלי להעברת הבשורה בשמיעה (גלט' ג:1-6; ד:12-15).

פאולוס אינו מתאר בפרוטרוט את סיפור הקונברסיה, כפי שמודגם בהרחבה במעשי השליחים⁸, אך רומז לכך כבר בפתיחת האיגרת דרך הצגת עצמו: “מאת פאולוס שליח שאינו מטעם בני אדם אף לא נתמנה על ידי אדם, אלא על ידי ישו המשיח ואלוהים האב שהקימו מן המתים” (א:1),⁹ כאשר הבשורה “שבישרתי אינה לפי מחשבת אדם, שכן לא קיבלתי מאדם אף לא לימדוני אותה, אלא קיבלתי בהתגלות (δι' ἀποκαλύψεως) [אַפּוֹקאַלּוֹפְסִיס] של ישו המשיח” (א:11-12). כמו כן, פאולוס מזכיר לקהלו כיצד עשה את כל הדרך מהיהדות לאמונה במשיח (א:13-17). נדמה שמבחינתו

אין זה המקום, באיגרת כה דחופה, לספר בפרטי פרטים את סיפור הקונברסיה, אלא רק להזכירו על ידי ציון עניין ההתגלות בהסתמך על כך שקהלו כבר מכירו: "הרי שמעתם על התנהגותי בעבר [...]". (א:13).

פאולוס עושה שימוש רטורי בסיפור הקונברסיה באיגרת לגלטים משלוש סיבות עיקריות:

1. על מנת להצדיק את הלגיטימיות של בשורתו, שכן היא מבוססת על התגלות ישירה של ישו (פאולוס עצמו לא הכיר את ישו בעודו בחיים, בניגוד לתלמידי ישו).
2. על מנת להוכיח שאין דרך מפשרת בין שתי האמונות, אלא מעבר חד כפי שהוא חווה מאמונה לאמונה, מקהילה לקהילה; אין מדובר בקונברסיה הדרגתית הכוללת תקופת ביניים שבה מתקיימת איזושהי חפיפה של שתי האמונות. כל אחת מהאמונות משתייכת לתחום אחר: היהדות לתחום הבשר והמעשה בחיים, ואילו הנצרות – לתחום הרוח האוניברסלית.
3. על מנת להראות שכדי שהנוצרי יקבל את האמונה, אין צורך באקט המרתי כגון ברית המילה, שכולו מעשה פרי ידי האדם, אלא יש לתת אמון בחסד האלוהי כפי שקרה לגלטים עצמם בקבלתם את מתנת האל, האמונה, או כפי שהודגם בקונברסיה של פאולוס עצמו. את החסד הזה, אומר פאולוס, אין לקלקל עתה בהמרה בעלת אופי בשרי (גלט' ה:1-6; ו:11-15).

קונברסיית הבשר הנסיגתית: ברית המילה¹⁰

מתוך קריאת דברי פאולוס באיגרת לגלטים ניתן להניח שמתחריו דרשו מהגלטים לעבור בעיקר את ברית המילה במטרה להשלים את אמונתם במשיח, כנראה בטענה שעל ידי הצטרפות לעם היהודי ולעבודת החוק שלו ישלימו את השתייכותם לאמונה

במשיח. כנגד, פאולוס מציין שהמילה כלולה בעולם הבשרי והארצי, כקונברסיה בבשר אל תחום הבשר. כברית המילה יש ממד של חיתוך (פיליפ' ג:2) וחד-פעמיות בדומה לפתאומיותה וחד-פעמיותה של התגלות החסד בדרך לדמשק (כפי שמוצגת במיוחד במעשי השליחים ונרמזת באיגרות פאולוס), אך מהבחינה המהותית ברית המילה מנוגדת לקונברסיה שאותה עברו הגלטים לפני כן, כשהחסד האלוהי ירד אליהם בתיווכו של פאולוס:

המשיח שחרר אותנו אל החירות, לכן עמדו ואל תיכנעו שוב לעול העבדות. אני, פאולוס, אומר לכם שאם תמולו, לא יועיל לכם המשיח. אני חוזר ומעיד בכל איש אשר ימול, כי חובה יהיה עליו לשמור את כל החוק. אתם המבקשים להיצדק בחוק נותקתם מן המשיח, נשמטתם מן החסד. ואנחנו, ברוח, על יסוד אמונה, מייחלים לתקווה, פרי הצדקתנו; שכן במשיח ישו אין חשיבות לא למילה ולא לעורלה, אלא לאמונה הפועלת בדרך האהבה (גלט' ה:1-6).

גם בסיום האיגרת פאולוס חוזר על כך שמוטב שהגלטים לא יימולו, שכן מה שחשוב הוא "בריאיה חדשה" (גלט' ו:15) לעבר האמונה, הרוחנית במשיח, לעומת המילה, תוצר העולם הזה, תוצר הבשר, הנובעת משיקולים שאינם ממין הרוח. הבריאיה החדשה כוללת את המעבר לקיום במשיח במקביל לתקווה לזכות בישועה במובן האסכטולוגי:

האנשים החפצים להתהדר בבשר מכריחים אתכם להימול רק כדי שלא יירדפו על צלב המשיח. הרי אפילו הנימולים עצמם אינם שומרים את החוק, אבל רוצים הם שתימולו למען יתהללו בבשרכם. ואני חלילה לי מלהתהלל בלתי אם בצלב אדוננו ישו המשיח, שבאמצעותו העולם צלוב לי ואני צלוב לעולם. כי לא המילה חשובה אף לא העורלה, אלא בריאיה חדשה (גלט' ו:12-15).

יתרה מזאת, אין הכרח, לדעת פאולוס, לעבור את ברית המילה כדי להיות יהודי מפני שהגלטים/הנוצרים-גויים הם ממילא יהודים ואף יותר יהודים מיהודים. פאולוס מחולל המרה הרמנויטית של המושג "יהודי" ומגדירו מחדש, כנגד התפיסה היהודית המקובלת שלו בהקשרי שארות ובתנאים של קיום מצוות וברית המילה; ה"יהודי" החדש, לדידו, הנו "יותר יהודי מיהודי" כאברהם המאמין הראשון, בעל האמונה הרוחנית שאינו משועבד לגופניות:

אנו יהודים בני יהודים, לא אנשים חטאים מן הגויים. וכיוון שידועים אנו כי האדם אינו נצדק בקיום החוק, אלא באמונת המשיח ישו, האמנו גם אנחנו במשיח ישו, למען נוצדק מתוך אמונה במשיח ולא בקיום החוק, שכן בקיום החוק לא יוצדק כל בשר (גלט' ב:15-16).

בהצמד אמירה זו לאמירה "אין יהודי אף לא יווני" (גלט' ג:28), מתברר שההמרה של המושג "יהודי" כמו מרוקנת אותו ממשמעות, במקביל לריקון המשמעות של המושג "יווני" (במיוחד במונח של גוי, לא-יהודי) לאחר צליבת ישו שכיפר בעד כולם. לכן אם ברית המילה הנה הסימן של ההבדלה של היהודי מן הגוי, ובכך היא גם ממלאת בתוכן את המושגים "יהודי" (Ιουδαίος) ו"יווני" (Ἑλλην) [הֵלֵן] – בניגוד לומר האוניברסלית של פאולוס – אזי יש לבטל סימן זה המונע את פירוק ההפרדה בין היהודי הישן ליווני, לגוי.

באיגרת לגלטים פאולוס מחולל המרה הרמנויטית נוספת גם במשמעות של שמות בני אברהם "יצחק" ו"ישמעאל" באלגוריה על שרה והגר (גלט' ד:21-31). בתפיסה היהודית-מקראית שרה נתפסת באור נערץ-חיובי כאמו של יצחק, שצאצאיו הם בני ישראל, כנגד הגר השפחה, אם ישמעאל, שצאצאיו הם בני ישמעאל הלא-יהודים. פאולוס מנצל את הערכיות הטבועה בשמות ומחדיר לשמות משמעות חדשה:

הלוא כתוב שלאברהם היו שני בנים, האחד מן האמה והשני מהאישה החופשייה. אך בן האמה נולד לפי הבשר, ואילו בן החופשייה על פי ההבטחה. הדברים האלה הם אלגוריה לשתי הבריתות. האחת מהר סיני, היולדת לעבדות, והיא הגר. הגר מסמלת את הר סיני שבערב ומקבילה לירושלים של ימינו, כי היא בעבדות עם בניה. אבל ירושלים של מעלה בת חורין היא, והיא אָם לנו (גלט' ד: 22-25).

פאולוס נוטל את המסמנים: "הגר", "שרה", "יצחק" ו"ישמעאל", מרוקן אותם חלקית ממשמעותם – מהמסומנים – הידועים במסגרת הקהילתית היהודית החוץ-אלגורית, מציבם ברקע צדרי וממלא אותם במשמעויות מחודשות. בכך הוא מחולל טרנספורמציה אלגורית לשמות הללו. פעולה זו תואמת לאופן פעולת המיתוס על השפה כפי שטוען רולאן בארת: המיתוס נוטל מסמן כלשהו, מרוקנו חלקית מהמסומן הישן, מציבו ברקע על מנת "לשחק במחבואים" עמו, וממלא את הסימן במסומן חדש.¹¹

פאולוס מחולל טרנספורמציה הרמנויטית למסמנים (יצחק וישמעאל), בנוסף לטרנספורמציות דתיות אחרות המצויות באיגרת: הקונברסיה הרוחנית שלו וברית המילה הבשרית. הוא מעביר את משמעות השם "יצחק" מתחום היהדות לתחום הנצרות: "ואתם, אחיי, בני ההבטחה כיצחק" (גלט' ד: 28). בכך הוא מבקש לגאול את השם "יצחק" מתוך הבשר (היהדות של התורה) ולהעבירו אל הרוח (האמונה וההבטחה). לעומת זאת השם "ישמעאל", המוכר בדרך כלל כמזהה את הלא-יהודי, מזהה במקרה זה דווקא את היהודי או אולי את כל מה שאינו נוצרי, כל מה שהוא בבשר, כלומר המסמן "ישמעאל" עובר כאן מעין קונברסיה רגרסיבית (אך לא רגרסיה מתחום רוחני, אלא ממעמד שהוא ממילא שלילי) כבמתרחש בברית המילה לעבר הבשר, ובזאת חבויה ההזהרה לגלטים – כך יקרה להם אם יעברו את ברית המילה. באופן הזה פאולוס מממש את תפיסתו הדואליסטית בין הבשר לרוח/הבטחה ואת יחסו לשני סוגי הקונברסיה (הרוחנית

והבשרית), כאשר השמות "יצחק" ו"ישמעאל" עוברים קונברסיה הרמנויטית: הראשון לעבר הרוח וההבטחה והשני לעבר הבשר. לפיכך, על סמך אלגוריה זו, פאולוס אומר:

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". לפיכך, אחיי, אין אנו בני האמה, אלא בני החופשייה (גלט' ד: 29-31).

בכך פאולוס רומז לגלטי (החי-גם-בבשר והעומד להשתחרר מההווה ומכפיפותו ל"יצחק-הישן שבבשר, כמו גם מדרישותיו לעבור את ברית המילה; כל זאת על מנת לעבור לפרק הזמן העתידי-אסכטולוגי שבו יחיה ברוח בלבד כ"יצחק-החדש המנצח) שהוא רשאי גם לרשת את יצחק-הישן ולהדירו.¹²

ובחזרה לברית המילה.

מדובר אפוא בקונברסיה רגרסיבית המחוללת את ההפך מפעולת הקונברסיה הראשונית-משיחית בקרב הגלטים. ברית המילה מחזירה לאחור את המאמין אל העולם הזה, אל השעבוד לבשר, כפי שהיה בטרם הוכנסו תחת האמונה במשיח, בהיותם פגאנים:

הוי גלטים כסילים! מי איחז עיניכם אחרי שהודיעוכם בפירוש שישו המשיח נצלב? דבר אחד אני רוצה שתודיעוני: האם בשל קיום החוק קיבלתם את הרוח, או בשל שמיעה שבאמונה? האם כסילים אתם כל כך? האם לאחר שהתחלתם ברוח תגיעו כעת לשלמות על ידי הבשר? האם לשווא התנסיתם בדברים רבים כל כך? האומנם לשווא? (גלט' ג: 1-4).

מהבחינה הזו, אמונתם הנוצרית ממוקמת בצדו השני של המתרס הדואליסטי כנגד היהדות הישנה והפגאניות גם יחד, הממוקמות בעולם החומר.¹³

ברית המילה כקורבן סינקדוכי/מטונימי: עמדה אנתרופולוגית

לאחר שהצגתי קווים כלליים לתפיסת המילה של פאולוס, אתייחס להלן להקשריה האנתרופולוגיים ובהמשך לאלה הפסיכואנליטיים. המילה ידועה בגרסתה השמית (יהדות, אסלם ונצרות קופטית), אולם היא התקיימה כבר אצל המצרים הקדמונים (עוד באלף ה-5 לפני הספירה) ובקרב עמי המזרח הקדום, ועד היום היא מתקיימת בקרב שבטים רבים ביבשות אמריקה, אפריקה, אוסטרליה ובאיים המקיפים אותה באוקיינוס השקט. בשבטים אלו טקס המילה נעשה במסגרת טקסי חניכה מורכבים. כפי שתיאר זאת ויקטור טרנר,¹⁴ הם כוללים שלושה שלבים, כשבשלב הלימינלי, האמצעי, הנער מאבד את כל זהויותיו החברתיות, אך עדיין אינו רוכש זהויות חדשות. הפונקציה העיקרית של המילה בטקסים אלה הנה הכפפת הנער הנימול לקהילה ולנורמות שלה, ובמיוחד לשכבת הגברים הבוגרים, כאשר תנאי בסיסי לטקס הוא ריחוק הבנים מאמותיהם. בכך טקס המעבר מסמל את מותם של הנערים ביחס לעולמם הישן של קשר לאימא ולילדות ואת לידתם מחדש לתוך העולם החדש של בגרות ומחויבות חברתית. על מנת ליצור את המחויבות הזו יש צורך בפעולה מכאיבה ובסימון באיבר חשוב המייצג את הגבריות והפוריות, כפי שבא לידי ביטוי במילה.¹⁵

דומה שביהדות מתקשרת ברית המילה¹⁶ למעשה הסירוס. מבחינה מסוימת, המילה הנה תחליף לקורבן המופנה לאב אלוהים. מורגנשטרן¹⁷ – במחקרו המקיף על טקסי המעבר אצל השמים הקדמונים – מצביע על כך שאמנם המילה היא טקס כניסה והשתתפות בקהילה, אך היא מייצגת גם את קורבן הבן, כשריד לטקס שהתקיים כנראה בישראל הקדומה (כפי שנרמז גם בסיפור עקדת יצחק). כלומר הנימול מקריב (או מקריבים עבורו) באופן סמלי חלק מגברותו לאלוהים האב כדי להינצל מן הפורענות המתעדת לבוא על כל גופו.¹⁸

צימרמן¹⁹ – במחקרו האנתרופולוגי על המילה היהודית – מצייין שבטקס זה באה לידי ביטוי התוקפנות הנסתרת של האב לבנו. התוקפנות נרמזת במנהג של עדות מסוימות לשמור את סכין החיתוך בלילה שלפני טקס ברית המילה מתחת לכרית של האם או של התינוק. התינוק נתפס על ידי האב כגורם זר המעורר איבה, והטקס נועד לרסן את אותה איבה. עמדה קרובה לזו ניתן למצוא במחקרו של איילברג-שוורץ²⁰ הטוען שהמילה במקרא ממלאת גם תפקיד של עונש, כפי שבא לידי ביטוי בסיפור על ענישת אנשי שכם על ידי שמעון ולוי בעקבות האונס של דינה (בראשית לד); המילה, כסירוס הגבריות, שימשה כנקמה על האונס – פגיעה באיבר מין (זכרי) כנגד פגיעה באיבר מין (נקבי). במידה מסוימת, המילה מקרבת ומשווה את הנימול לאישה. ניתן להוסיף על כך את טענת רודולף אוטו כי המילה היא עונש-מפשר הנועד למנוע עונש או פורענות גדולה יותר, כפי שבא לידי ביטוי במיוחד בקטע הקצר בשמות על רצון יהוה להשמיד את משה בהולכו במדבר (לאחר הנאמר על האיום בהריגת הבכורים של מצרים):²¹

ואמרת אל-פרעה כה אמר יהוה בני בכורי ישראל: ואומר אליך שלח את-בני ויעבדני ותמאן לשלחו הנה אנוכי הורג את-בנך בכורך: ויהי בדרך במלון ויפגשהו יהוה ויבקש המיתו: ותקח ציפורה צור ותכרות את-עורלת בנה ותגע לרגליו ותאמר כי חתן-דמים אתה לי: ויירף ממנו אז אמרה חתן דמים למולות (שמות ד: 22-26).

המילה הנה ריסון גבריותו של משה וסימן לכניעה בפני אלוהים האב. אולם אין מדובר רק בעונש מפשר – המילה משמשת גם כאמצעי הגנה בפני האל הזועם, כהצלה בשעת סכנה, כאשר היא סימן לברית, מעין תזכורת לברית בין הנימול לבין אלוהיו. לכך יש להוסיף את דבריה של אילנה פרדס,²² בהציגה את המילה שציפורה מבצעת במשה כפעולה סינקדוכית של החלק תמורת השלם:

כקודמותיה משככת ציפורה את חמתו של התוקף על ידי היענות חלקית וערמומית לגחמותיו. שיטתה היא סינקרוכית: החלק למען השלם, *pars pro toto*. עורלה ומעט דם בתמורה לחיי הקורבן.²³ באמצעות טקס המילה והתזת הדם הופכת ציפורה אלימות הרסנית לביטוי ממוסד של אלימות ומסיבה את הדם ממסמן אפשרי של מוות למהות מרחיקת סכנה.²⁴

ברית מילה, חרדת הסירוס והיהודים: עמדה פסיכואנליטית

על בסיס העמדה האנתרופולוגית בתקופתו, גם פרויד מקשר את ברית המילה לחרדת הסירוס ורואה בה שריד של מנהג פרימורדיאלי שבו האב אכן סירס את בנו:

אנו משערים, כי בתקופת המשפחה הקמאית של מין האדם היה אב קנאי אכזר נוהג באמת לבצע מעשה סירוס בנער המתבגר, ושריד ברור לכך הוא מנהג המילה, שהייתה לעיתים כה קרובות חלק של טקס הבגירה אצל עמים פרימיטיביים.²⁵

במשה האיש והמונותיאזם פרויד מפתח היבט פסיכואנליטי אחר של המילה – האנטישמיות (לצד ניסיונו לשחזר את העבר היהודי ואת המילה כסימן מצרי קדום). הוא מנגיד בין היהדות כדת האב לבין הנצרות כדת הבן ומתייחס ליציאתו של פאולוס כנגד המילה:

פאולוס, ממשיכה של היהדות, היה גם מהרסה. ודאי, הוא זכה בניצחון, בראש ובראשונה מפני שבאמצעות רעיון הישועה העלה באוב את תודעת האשמה של האנושות. אבל נוסף לכך סיעה לו העובדה, שוויתר על נבחרות עמו ועל סימנה הגלוי – המילה, וכך אפשר לדת החדשה להפוך לדת אוניברסלית, המקיפה את כל בני האדם. ייתכן כי בצעדו זה של פאולוס היה מקצת מנקמות אישית, לנוכח התנגדות לחידושו, שנתקל בה בקרב היהודים.²⁶

פרויד אינו מציג את פאולוס כאנטישמי, אלא מקשרו לנקמנות ולאגריסיות. נקמנות זו תוכל לחבור בהמשך גם לשנאה ליהודים בשל הקשר ההדוק בין סימונו של היהודי כנימול לחרדת הסירוס של הגוי:

אחד המנהגים שהיהודים נבדלים בהם, מנהג המילה, עשה על הלא-יהודים רושם דוחה ומבעית, שאפשר אולי להסבירו בכך שמנהג זה מזכירם את מורא הסירוס, ובכך נוגע בפיסת העבר הקדמון שהם מבקשים לשכוח.²⁷

חרדת הסירוס נובעת מההתבוננות בחוסר של הגבר היהודי אשר למעשה אינו גבר "שלם", בדיוק באותו האופן שהגבר המתבונן בחוסר של האישה חווה חרדת סירוס,²⁸ כפי שפרויד מציג זאת בניתוח למקרה של הנס הקטן. חרדת הילד היא שייעשה לאישה, שיאבד את הפין:

תסביך הסירוס הוא המקור העמוק ביותר של האנטישמיות. שהרי אפילו בגן הילדים שומעים הבנים הקטנים שליהודים חותכים משהו מן הפין – חתיכה מן הפין, הם חושבים – וזה מעניק להם את הזכות לתעב יהודים.²⁹

בהקשר לכך ראוי לציין שהמילה בתקופת בית ראשון לא הייתה ייחודית ליהודים: עמים רבים ברחבי ארץ ישראל וסביבותיה נהגו למול. אולם בימי בית שני, במיוחד לקראת סיום התקופה, נטשו העמים הסובבים, כולל המצרים, נוהג זה, והעם יהודי הפך מאז למיוצג על ידי מילתו באופן ייחודי. במקביל התפתחה בתקופה זו עמדה קסנופובית-אנטישמית כנגד היהודים בעיקר בקרב ההלניסטים והרומאים. עמדה אנטישמית זו התייחסה במיוחד למנהגיהם "המוזרים" של היהודים, וביניהם המילה אשר ייחדה אותם והבדילה אותם מיתר העמים. המילה אפשרה לרומאים להציג את מה שהם תפסו כ"נחיתות" של היהודים.³⁰

עובדות היסטוריות אלה מבססות את טענת פרויד בקושרו

את המילה לחרדת הסירוס של הגוי ומכאן לשנאתו את היהודי הנימול. ההלניסטים ובהמשך עמי אירופה חוו מעין חרדת סירוס ברגע שנתקלו ביהודי, מאחר שהוא הצביע על האפשרות של סירוס הפין, כלומר של השחתת הגוף "האצילי". בהקשר לכך ניתן להבין אולי טוב יותר גם את הנאמר בפתח "סדר ברית מילה" שבסידור:

"גדולה ברית מילה וחביבה לפני הקדוש ברוך הוא, וכל בריות העולם בין אדם בין בהמה בין חיות ועופות ורמש, כולם מפחדים מישראל שהוא מהול" (מדרש תנחומא, פרשת צו, פסקה י"ד).

פיתוח פסיכואנליטי המקשר בין שנאת הזר לחרדת הסירוס (הדבר ישנו/אינו) נעשה על ידי ז'יז'ק בהשראת לאקאן. כל זאת מתוך דגש על המבניות של הסובייקט והסירוס שבו כפי שבא לידי ביטוי אצל לאקאן ופחות על ההיסטוריות של הסירוס בסובייקט הפרטי ובתולדות האנושות – כולל היחס בין האונטוגנזיס (התפתחות הפרט) לבין הפילוגנזיס (התפתחות הקולקטיב) – כפי שלרוב באה לידי ביטוי אצל פרויד.

ז'יז'ק מציין שכל קהילה מכוננת את עצמה סביב הדבר (או ההתענגות) שלה, אשר אין אפשרות לייצגו:

את המרכיב שמחזיק יחד קהילה נתונה אי-אפשר לצמצם לכלל נקודה של הזדהות סמלית: הדבק המחבר את חבריה מחייב תמיד קשר משותף אל הדבר, אל התגלמות ההתענגות.³¹

ז'יז'ק אף מדגים את מושג הדבר דרך המקרה של הקהילה הנוצרית: החסד נובע מרוח הקודש אשר מכוננת בהתגלותה את גבולותיה של הקהילה הנוצרית הייחודית והסגורה בתוך עצמה ואמונתה:

רוח הקודש היא קהילת המאמינים בישו לאחר מותו; להאמין בה פירושו להאמין באמונה עצמה – להאמין שאינני לבר, שאני חבר בקהילה של מאמינים; אינני זקוק לכל הוכחה חיצונית שתאשר את אמיתותה של אמונתי.³²

בני הקהילה יראים מפני הזרים משום שאלה עלולים לגנוב את הדבר, אף על פי שמעולם הוא לא היה שם. בכך שנאתם פועלת באותה לוגיקה שבה פועלת חרדת הסירוס במובן הפרוידיאני:

הפרדוקס הבסיסי הוא שאנחנו תופסים את הדבר שלנו בתור דבר-מה שאינו נגיש לאחר ובה-בעת מאוים על ידיו; כך זה גם במקרה של הסירוס, אשר, לפי פרויד, נחוה כדבר-מה ש"אינו יכול לקרות", ובכל זאת איננו מבוהלים פחות מן האפשרות שהוא יקרה. [...] מה שאנו מסוים באמצעות ייחוס גניבת ההתענגות לאחר הוא העובדה הטראומטית שמה שכביכול נגנב מאתנו מעולם לא היה בחזקתנו: החסר ("סירוס") הוא במקור; התענוג מכונן את עצמו כ"גנוב" [...].³³

למעשה, שנאת הזר נובעת מהשנאה של האדם את עצמו, במסגרת התמודדותו עם חרדת הסירוס שבו, כפי שמציג זאת ז'אק-אלן מילר, שאותו ז'יז'ק מצטט:

מדוע האחר נשאר אחר? מה הסיבה לשנאתנו כלפיו, כלפי עצם הווייתו? זוהי שנאה להתענגות שבאחר. זו תהיה הנוסחה הכללית ביותר של הגזענות המודרנית שאנו עדים לה בימינו: שנאה לדרך המיוחדת שבה האחר מתענג... שאלת הסובלנות או האי-סובלנות איננה נוגעת כלל לסובייקט של המדע ולזכויות האדם שלו; היא ממוקמת ברמת הסובלנות או האי-סובלנות לתענוג של האחר, האחר בתור מי שגונב את התענוג השייך לי. אנחנו יודעים, כמובן, שמבחינת הסטטוס היסודי שלו, האובייקט תמיד כבר נחטף על ידי האחר. בדיוק את הגניבה הזו של התענוג אנחנו רושמים באופן מקוצר בתור Φ-, הסימן המתמי של הסירוס. נראה כאילו הבעיה אינה ניתנת לפתרון משום שהאחר הוא האחר שבתוך פנימיותי. שורש הגזענות הוא לכן שנאה לתענוג שלי עצמי: אין שום תענוג מלבד התענוג שלי עצמי, ואם האחר הוא בתוכי, תופס את מקום האקסטימיות – אזי גם השנאה היא שנאתי.³⁴

עמדות אלה של ז'יז'ק ושל מילר מבוססות על משנת לאקאן. לאקאן מעבד את תפיסת הסירוס של פרויד לרמה מבנית של הקשרים לשוניים/סטרוקטורליים: הסירוס הנו הפעולה של הפונקציה הפאלית על הסובייקט (גם זכר וגם נקבה) כדי להכניסו למערך הסמלי. על כן הסירוס אינו מתייחס לפין הביולוגי הממשי, אלא לפאלוס הדמיוני. הסירוס הסמלי נוטל מההתענגות את העודף מזה שנעשה-סובייקט ומעבירו למסגרת השפה, שם העודף ממשיך להסתובב. הסירוס נקשר אפוא לחליפין הסמלי. בתמורה לחסך של סיבת-התשוקה נעשה הסובייקט בעצמו אובייקט במסגרת השוק (כפי שמתקיים גם בתיאוריה המרקסיסטית של הערך העודף).³⁵

עם תובנה זו על הסירוס כפעולה של החוק הסמלי (המיוצג על ידי האב ו/או האלוהים) מבקש לאקאן להציג את המילה אצל העברים הקדמונים כמסגרת דיונו על עקדת יצחק במבוא לשמות-האב. לאקאן מבאר בעקיפין את תפיסת היהדות והדת של פרויד בטוטם וטאבו ובמשה האיש והמונותיאזם, תוך שהוא מציע לראות במילה היהודית דגם ליחסים האינטימיים בין העברים לאל המקראי: יהוה מתמכר למשחקים המקדימים, אינו "נותן" לאברהם לספק את תשוקתו, לשחוט, אף על פי שאברהם מבקש "קצת דם", כדברי רש"י. האל העברי, על פי לאקאן, מעדיף את התשוקה על הגשמתה (בניגוד לאלי המזרח הקדום שמאמיניהם מבקשים לחוות את ההתענגות), ומשגיח על פער זה באמצעות המילה – שהיא סימן בין הנבחרים לבין התשוקה של האלוהים: פיסת בשר זו הנה מטונימית לתשוקת האלוהים ומאפשרת גם סיפוק חלקי של תשוקת העברי לאלוהיו. מאז העקדה/ברית המילה תשוקת העברים מתמלאת בעוד ועוד בריתות וציוויים בתורה, בחוק של האב:

כאן מסתמן להב הסכין העובר בין ההתענגות של האל ובין מה שמנכיח עצמו, במסורת הזו, כְּאִיוּי שלו. הגרימה למפלתו של המקור הביולוגי – בזאת מדובר. כאן נמצא המפתח לתעלומה, שבה אפשר לקרוא את הסלידה של המסורת היהודית כלפי מה שקיים בכל מקום אחר. העברי שונא את הפרקטיקה של הטקסים המטאפיזיים-מיניים, אשר, אגב חגיגה, מחברים את הקהילה אל ההתענגות של האל. אדרבה, הוא מבליט את ערכו של הפער המפריד את האיווי מן ההתענגות.

הסמל של הפער הזה, מוצאים אותו בתוך הקשר, היינו של היחס של אל שדי לאברהם. כאן נולדת, באופן קדמוני, מצוות המילה, אשר, כאות לברית של העם עם האיווי של מי שבחר בו, מעניקה את אותה פיסת בשר חתוכה.

בשנה שעברה הובלתי אתכם בעזרת כמה אותיות חרטומים, המעידות על אורחות החיים של העם המצרי, אל החידה של אותה *a* קטנה. עמה בכוונתי גם לעזוב אתכם.³⁶

כפי שלאקאן³⁷ מציין, בסמינר ה־10 המועקה (1963–1964), הטקסט המקראי ייחודי בכך שהוא מלמד אותנו על היחס בין הסובייקט לאחר, יחס שתמיד יש בו מן השארית. שארית זו מכנה לאקאן אובייקט *a* קטנה, ומכיוון שהגוף מצוי וחי בתוך שרשרת המסמנים, אזי תמיד משהו עודף ממנו יימצא בחוץ, בין הסובייקט לאחר הגדול שלו. לאקאן מסיק זאת במיוחד מהפסוקים האניגמטיים בספר ירמיהו:

הנה ימים באים נאום־יהוה ופקדתי על־כל־מול בעורלה:
על־מצרים ועל־יהודה ועל־אדום ועל־בני עמון ועל־מואב ועל
כל־קצוצי פאה היושבים במדבר כי כל־הגויים ערלים וכל־בית
ישראל ערלי־לב (ירמיהו ט:24–25).

לאקאן מציין שבמיוחד קשה לתרגם את פסוק 24 בשל הפרדוקסליות שבו. כיצד זה האל מאיים למול את כל אלו שכבר נימולו, את בני יהודה? לאקאן לומד מכך שיש משהו שמעבר לגוף, שמעבר

לגשטלט של העור, עודפות קטנה שאותה אפשר להקריב. זוהי ה"רוחניות" של היהודים החורגת מן הפנטזיה של הדואליזם גוף/נפש מכיוון שהגוף והנפש הללו נפגשים במקום הזה של העודפות, שהיא כלום שהאל מבקש את הקרבתו.

לאקאן מוסיף, בעקבות הקריאה שלו בהסוחר מוונציה של שייקספיר (לגבי הסוחר היהודי שיילוק אשר דורש "ליטרת בשר", "A pound of flesh", שהכי קרובה ללבו של הסוחר הנוצרי החייב לו),³⁸ שהנוצרי – בניגוד ליהודי המקשר את עצמו לאיווי של האחר – הוא זה שכמוזכיסט מזדהה בדיוק עם אותה שארית מוקרבת. ומהי אותה שארית? מה שהטקסט המקראי אומר: הלב. הנוצרי מניח שהוא־הוא הלב, הלב אשר מוענק לאלוהים, ואילו שאר אומות העולם חסרות כביכול את הלב הזה, את הרגש העמוק. ומהי מטרת הנוצרי/מזוכיסט? לעורר את המועקה של האחר, לכפות עליו את הברית של ההקרבה (בשונה מהיהודי שמביא את הקטן שלו ומקריבו לאחר, ולא את עצמו כולו – לא כגוף שלם ולא כנפש), כאשר כל כולו כביכול מוקרב. לאקאן מדגיש שזו הצביעות של הנוצרי. נוסף ונדגיש שצביעות זו נובעת מכך שהנוצרי מציג עצמו־כולו כנפש, כלב (שהרי הוא לא גוף כביכול) (על ההיבט המזוכיסטי של ישו ראו עוד להלן בפרק 5). באופן הזה בתיאולוגיה הפאולינית נדרשים נמעניה להבחין בין המילה של הבשר למילה שברוח שבמשיח ההופכת את כל הגוף מבשרי לרוחני: "בו גם נימולתם מילה שאינה מעשה ידיים, וזאת בהפשטת הגוף הבשרי, במילת המשיח" (קול' ב: 11).

את היחס של היהדות אל אוֹבֵיִקֵט *a* קטנה מפתח לאקאן גם בסמינר 15 האקט הפסיכואנליטי (1967-1968), כשהוא מציג את אי־האפשרות לדבר על היחס המיני בעקבות הטקסט המקראי (בראשית א: 26-27): אדם וחוה נבראים בנפרד (ולא לקראת איזו הרמוניה במובן האפלטוני: המיתוס על האנדרוגינוס שהתפצל וממתין למיזוג חזרה). עבור לאקאן המסורת היהודית־נוצרית

במקור המקראי שלה מכילה הכרה בפיצול, בסירוס, בשבריריות, ולא בנוסטלגיה להרמוניה; הזכר והנקבה נולדו נפרדים, ולא יחד, כדברי לאקאן: "אלוהים ברא אותם זכר ונקבה. הסירוס אמור להיות באמת ההכנה לחיבור ההתענגויות שלהם (leurs jouissances)".³⁹ הסירוס כאן אינו במובן הביולוגי, כפי שניתן להבין לעתים אצל פרויד, אלא הוא סירוס סמלי שבו הגוף המתענג מתעצב באמצעות השפה, באמצעות כניסתו לסדר של שם-האב. לאקאן יודע כי בהמשך ספר בראשית מתואר יחס אחר פחות שוויוני: "ויפל יהוה אלוהים תרדמה על-האדם וישן וייקח אחת מצלעותיו ויסגור בשר תחתנה: ויבן יהוה אלוהים את-הצלע אשר לקח מן-האדם לאישה ויביאָהָ אֶל-הָאָדָם" (בראשית ב: 21-22). על כן הוא מותיר לצלע את המקום של האובייקט *a*:

כאשר אני אומר כי האובייקט "*a*" הוא זה שהפרטנר המיני לעולם ישוב להימצא בו בהכרח, אנו נוכחים בהפצעתה של אמת הרשומה לצד הבראשית (la Genèse). העובדה שהפרטנר, אלוהים יודע שאין זה מחייב אותו בשום צורה שהיא, הופיע במיתוס בתור הצלע של אדם הראשון (Adam), כלומר ה-"*a*".⁴⁰

ומה לגבי הנצרות ולגבי פאולוס? האם פאולוס אכן מבקש מהנוצרי להזדהות עם האובייקט *a* הקטנה של ההקרבה לאחר? מתוך הבטחה להרמוניה? להרמוניה בתוך האחרת/אימא?
ומה מהווה היהודי עבור הנוצרי? לאקאן רומז שגם עניין זה מתקשר לאנטישמיות, בעקבות פרויד. שמא באמת הנוצרי חרד שיקחו לו את מה שבמילא אינו שלו, אותו ריק, אותו לב? שמא מי שיכול להצביע על הצביעות הנוצרית הוא היהודי, אשר בקשר שלו לאלוהיו אינו מכיר באפשרות שכל כולו יוכל להיות מוקרב לאלוהים (הסיפור של עקדת יצחק יוצא בדיוק כנגד ההקרבה העצמית, אשר תורגמה לאחר מכן להקרבה של הנוצרי את כל

כולו הנפשי לאלוהיו). הנוצרי/המזוכיסט, אומר לאקאן, כובל את הארון ליחסי ארון/עבד ומציב את הארון בתוך המועקה של האובייקט הריק שניצב מולו, תוך הפיכתו לסובייקט-עבד עבורו בכך שהוא כבול ליחסיו עמו. זו רדוקציה לדמיוני של הארון הסמלי, לעבר הרמוניה דמיונית של המאמין עם הארון שלו, שגם סובל כמוהו וגם משועבד לסבל שלו, של המאמין/המזוכיסט. שמא היהודי מקלקל את ההרמוניה הדמיונית הזו? מצביע על אי-אפשרותה? אותו יהודי שמקריב את הקטן שלו מתוך ידיעה שלא ניתן לתמצת את יחסיו עם האב/אלוהים, שהם יחסים פתוחים ולא-שוויוניים.

הנרטיב הפאוליני והנרטיב הפסיכואנליטי של הסובייקט המטורס

אם אחזור לעמדת פאולוס על המילה היהודית, לאחר העיון הפסיכואנליטי שהוצג זה עתה, אוכל לטעון שלמעשה, גם אם פאולוס אינו מציג עמדה אנטישמית ברורה ביחס ליהודים, הרי עמדתו האנטגוניסטית בנוגע למילה היהודית מהווה למעשה בסיס חשוב לאנטישמיות הנוצרית, לפחות מנקודת הראות של הפסיכואנליזה. זאת משום שפאולוס מצביע על החרדה מפני הסירוס שהיהודי עובר, חרדת סירוס גם במובן הפרוידיאני בשל הדיבת ה"בשרי" שבה וגם במובן הלאקאניאני של איבוד הנכס הרוחני המכונן את הקהילה: הדבר כחסד של ישו או של רוח הקודש אשר מכוננים את הקהילה (כדברי ז'יז'ק שהוצגו לעיל).

פאולוס מעוניין לנתק את חוט/חוק הטבור הזה בין העם הנבחר לאלוהיו ובכך להפוך את יהוה לאלוהי כל הגוים. על מנת לבטל את תקפות החוק, כמו גם את בת זוגו הבלתי נמנעת – התשוקה (רומ' ז), הוא מתנגד להתעסקות היהודית הכפייתית בבשר, בפין (המתייחס לפאולוס כמסמן של החוק),⁴¹ וזאת באמצעות התביעה

הנחרצת לביטול ברית המילה, שהיא-היא המסמן של המערך הסמלי היהודי, תוך הצבתו של מסמן חדש – המשיח, הדבר אשר מכונן את הקהילה.

פאולוס מעוניין כאמור להתנתק מהחטא של העולם הרע הזה,⁴² מההתענגות המפירה, מהמערך הממשי. אולם מתוך הנחה שהחוק הסמלי הנו בעל יחסים דיאלקטיים עם ההתענגות הממשית, הוא מבקש לכונן את הקהילה על בסיס המערך הדמיוני של זהויות והדריות פנים-קהילתיות. על כן הוא מבקש למנוע את מילת הנוצרים, שכן המילה כאקט סירוס סמלי ממקמת את הסובייקט במערך הסמלי, תוך כדי סימונו. הסימן הזה הנו הסימן גם לחסך, לתשוקה, לאותו הפער הקיים אצל היהודים, כפי שהצביע על כך לאקאן. פאולוס, הנלחם כאמור בתשוקה (כפונה לעבר הממשי), מציב במקומה את האהבה ברמת הדמיוני. ברית המילה כמעשה הסירוס, כפצע, מופעלת, אם כן, במסגרת היחסים הדיאלקטיים בין הממשי לסמלי, כחתך, כפער ממשי בשרשרת המסמנים. פאולוס מזהיר מהמילה משום שלדירו, היא לא תוביל לישועה, אלא רק תחזק את הקשר לבשר. הדבר בא לידי ביטוי באופן יפה באיגרת לפיליפים, כניסוח בשפה של חרדת סירוס הלניסטית⁴³ מהמילה, חרדה מן החיתוך עצמו:

היזהרו מהכלבים. היזהרו מפועלי הרשע. היזהרו מן החיתוך. הרי אנחנו בני המילה – העובדים את אלוהים ברוח ומתגאים במשיח ישו בלי לבטוח בבשר, אף שאני עצמי יכול לבטוח גם בבשר (פיל' ג:2-4).⁴⁴

גם באיגרת הראשונה לקורינתים מבקש פאולוס להימנע מכל פעולה בבשר, גם של תיקון בחזרה: "אם נקרא האיש בעת היותו נימול, אל ימשוך לו עורלה."⁴⁵ אם נקרא כשהוא ערל, אל יימול" (קור"א ז:18). משמע שאין מדובר בסירוס פיזי בלבד, אלא גם בסירוס רוחני – העיסוק בבשר יוביל לנטישת החסד האלוהי.

כפי שהצבעתי על כך לעיל, הסירוס הפרוידיאני מתקשר לתסביך האדיפלי: התשוקה לאם מובילה לחשש מנקמת האב שתבוא לידי ביטוי בסירוס. בשל החרדה מהאב נוטש התינוק את מושא תשוקתו וממיר אותו בהזדהות הסמלית עם האב. לאקאן מבהיר שהסירוס בשפה משעבר לאב, למערך הסמלי, אך גם מאפשר את התפקוד/שעבוד למציאות; ואילו פאולוס מבקש למנוע את הסירוס, את השעבוד למערך הסמלי, באמצעות התנתקות משיח האב לטובת שיח הבן, תוך הזדהות דמיונית-רפלקסיבית עם ישו: המאמין מזדהה עם סבלו של ישו, שאינו אלא השלכה של סבלו שלו (כפי שהצגתי זאת בפרק הקודם).

ברית המילה, לעומת זאת, כקונברסיה רגרסיבית, כסירוס רוחני ובשרי כאחד, עלולה להשיב את המאמין אל השעבוד לעולם הרע הזה – היקבעות במצב פוסט-אדיפלי, פרה-אמונתי. לעומת זאת במצב הפרה-אדיפלי הפרה-סירוסי מציע המשיח בחסדו את ההרמוניה שחווה התינוק עם האם לפני פריצת החוק/האב המכונן את התינוק כסובייקט מתפקד בעולם הרע הזה.

הרמוניה זו עם האם (ישו) כוללת בה בעת, כטענת מלאני קליין, חרדה עצומה מהאם ורצון עז להשמדה.⁴⁶ מכאן שהממשי חודר לתוך הקהילה הפאולינית בדמותו של ישו והחסד שלו, וזאת כנגד רצונו של פאולוס לכונן קהילה המושתתת על הדמיוני בלבד.

לפיכך ניתן להקביל בין הנרטיב הפסיכואנליטי של הסובייקט-בהיולדו לבין הנרטיב של סובייקט-הכלאיים, הנוצרי-יהודי (הלא-פאוליני), התלוי בין שמים וארץ: חסד בכיסו, אך חושק עדיין בברית המילה הבשרית שתשחררו מהחירות המאיימת. כל זאת ביחס הפוך לנרטיב של המאמין (הפאוליני) החווה את החסד השרירותי בחזרה הממשית אל האם/הבן.

הערות

1. לקריאה נוספת על ההיבטים הפסיכולוגיים של הקונברסיה של פאולוס ראו לדוגמה: Segal 1990: 300-285
2. Betz 1979: 58-62; Dunn 1993: 5-6
3. על כן האוטוביוגרפיה בגלטים מורכבת משני חלקים עיקריים: 1. הקונברסיה מהיהדות לנצרות (גלט' א: 11-23), המבהירה מהי הקונברסיה הרצויה כפי שפאולוס עצמו חווה; 2. מאבקו של פאולוס כנגד ברית המילה (גלט' ב) – סיפור המעלה בעקיפין את דעותיו על הקונברסיה הלא-רצויה. בכך מתגשמת גם יומרתו של פאולוס לבשר את הבשורה "מנקודת ראות אנושית", כפי שהוא מציין בהמשך האיגרת (ג:15). השוו לאופן שבו פאולוס מציג את מחשבתו התיאולוגית באמצעות עמדה אנתרופולוגית ביחס לחטא והחוק ברומ' ז'.
4. Dunn 1998: 461-477
5. על המושגים "בשר" ו"רוח" אצל פאולוס (ובכת מדבר יהודה) ראו, בין היתר, פלוסר 1958: 346-355.
6. עבור הגרים זהו שלב בהמרה במובן של Initiation, ואילו עבור התינוק הנולד כבר לתוך הקהילה המילה מסמלת את שיוכו אליה.
7. דומה שבכך פאולוס פותח פתח לתפיסות נוצריות של גזרה קדומה (שכן האל בוחר למי להעניק את הרוח), תפיסות אשר בהמשך ההיסטוריה הנוצרית תתקשה הכנסייה עצמה לקבל מטעמים מוסריים.
8. ייתכן שעל מנת שלא לחטוא בגאווה. ראו לדוגמה: גלט' ו:14; קור' א:ט 16. השוו במיוחד לקור"ב יב:1-6 כשפאולוס מזכיר את ההתגלות שחוה, תוך שהוא ער לבעייתיות שבהתפארות בה.
9. פאולוס מעבד כאן את הנאמר על הנביאים במקרא שהוקדשו מלידה לבשר את נבואתם, כפי שנאמר לדוגמה בירמיה א:4.

10. היחס לברית המילה בברית החדשה אינו תמיד זהה ליחס שניתן לה על ידי פאולוס. בבשורה ללוקס ההתייחסות לברית המילה שעוברים ישו (לוקס ב:21) ויוחנן המטביל (א:59) כלל אינה אנטגוניסטית. גם בבשורה ליוחנן העמדה ביחס לברית המילה אינה מתריסה – ישו מכריז בפני היהודים בבית המקדש: "משה נתן לכם את המילה אלא שלא ממשה היא כי אם מן האבות – וגם בשבת אתם מקיימים את המילה. ובכן, אם נימול אדם בשבת כדי שלא תופר תורת משה, עליו כועסים אתם מפני שרפאתי כליל איש בשבת?! [...]". (יוחנן ז:22-24). במעשי השליחים משחזר סטפנוס את סיפור אברהם ומזכיר לקהל מאזיניו שאלוהים נתן לאברהם את ברית המילה, וזה מל את יצחק ביום השמיני (מע"ש ז:8). בחיבור זה קיים בעיקר הד למאבקו של פאולוס כנגד מילת המאמינים הגויים: מסופר על הכינוס בירושלים כאשר "כמה אנשים ירדו מיהודה ולימדו את האחים שאם לא יימולו לא יוכלו להיוושע" (מע"ש טו:1); "לפאולוס ולבר נבא היו דין ודברים לא מעט עמהם והוחלט שעל כך ישוחחו בירושלים שם [...] מאמינים אחדים מכת הפרושים קמו ואמרו שצריך למול אותם ולצוותם לשמור את תורת משה" (5). בתגובה פטרוס – האחראי על השליחות לנימולים – יוצא כנגד המצדדים במילה, טוען שאלוהים "לא הבדיל כלל בינינו לבנים, כי על ידי האמונה טיהר את ליבם" (9), ופוסק "שלא להקשות על אותם אנשים מן הגוים אשר שבים אל אלוהים, אלא לכתוב אליהם להימנע מטומאות אלילים ומזנות, מבשר הנחנק ומן הדם" (19-20). כמו כן, מסופר במע"ש שבמהלך מסעו של פאולוס הוא הגיע לדרכי ולליסטרה, אשר בגליטיה, פגש בטימותאוס הגוי אשר נלווה אליו, אך "בגלל היהודים שהיו במקומות ההם מל אותו, שכן הכול ידעו שאביו יווני" (מע"ש טז:3). ניתן ללמוד מכך שהסטטוס היהודי היה עדיין בעל חשיבות רבה מבחינה תרמיתית במסגרת הקהילה הנוצרית הקדומה, אשר לא נפרדה לגמרי מהקהילה היהודית. ראו גם על עמדת פאולוס ביחס לעמדת חז"ל בנוגע לברית מילה: Hoffman

1996: 111-135

11. בארת 1979: 237-256.

12. השוו לאופן שבו פאולוס ממיר את המסמן "ישראל" מישראל-הישן לישראל-החדש בפרק ט' באיגרת לרומאים:

גדול צערי ולבי דואב תמיד, עד כי הייתי מוכן להיות מנדה מן המשיח למען אחיי, שהם בני עמי, עצמי ובשרי, בני ישראל; אשר להם מעמד הבנים, הכבוד, הבריתות, מתן התורה, עבודת הקדש וההבטחות; להם האבות, ומהם, מצד יחוסו האנושי, המשיח שהוא מעל כול, אל מבורך לעולמים. אמן. לא כאילו דבר אלוהים שב ריקם. הרי לא כל אשר מישראל ישראל הם. גם לא משום היותם צאצאי אברהם הכול בנים, אלא – "ביצחק יקרא לך זרע". כלומר לא בני הבשר הם בנים לאלוהים, אלא בני ההבטחה נחשבים לזרע. הן זה דבר ההבטחה: "למועד אשוב אליך כעת חיה ולשרה בן". ולא זו בלבד, אלא גם רבקה בהיותה הרה לאיש אחד, ליצחק אבינו, בטרם נולדו בניה ובטרם עשו טוב או רע נאמר לה "ורב יעבד צעיר", כדי שתכון תכנית אלוהים המשתתת על בחירה, לא מתוך מעשים אלא לפי קריאתו של הקורא – ככתוב: "ואהב את-יעקב, ואת-עשיו שנאתי" (רומ' ט:2-13).

מה שמתחיל בהגנה על עם ישראל הישן מומר בדיזולב מסמני לעבר המרתו בישראל החדש. גם הפעם למסמן "יצחק" תפקיד בהמרה זו, ומצטרפים אליו השמות-מסמנים "ישראל", "יעקב", עשיו". כל זאת תוך הדגשה של ממד הבחירה האלוהי בגורם שכתוך ישראל (פאולוס היהודי-הישן לשעבר) ובגורם שמחוץ לישראל (הגויים), כאשר המסמן "ישראל" במעטפתו הרגילה מתרוקן ממשמעות, וכתוצאה מכך דברי ההגנה של פאולוס על ישראל בתחילת הקטע גם הם מתרוקנים ממשמעות והופכים לטקסט ריק!

השוו לניתוח של יובל 2000, פרק ראשון, לגבי הפרוטוטיפים בנצרות הקדומה של שמות הבנים יצחק ויעקב.

13. Betz 1979: 32. בכך יוצא פאולוס כנגד העמדה של פטרוס אשר יצא לנצר את הנימולים, בהנחה שהם הראויים יותר לקבל את האמונה במשיח ובהנחה שעל הפגאנים המתנצרים להיות נימולים, כלומר להשתייך למסגרת היהודית הישנה. על רקע העימות מוצג

פטרס כצבוע באיגרת לגלטים: "אם אתה היהודי מתנהג כגוי ולא כיהודי, מדוע תאלץ את הגויים לחיות כיהודים?" (גלט' ב:14). באיגרת לרומאים פאולוס פחות נחרץ בנוגע לברית מילה, ואף גמיש ומפויס יותר. ייתכן שעמדה זו מייצגת פחות את פאולוס, שכן הוא היה זקוק לעזרת הקהילה המעורבת (יהודים-נוצריים ופגאנים-נוצריים) כדי שיארחוהו בדרכו מערבה:

אמנם יש ערך למילה אם אתה מקיים את החוק, אך אם אתה מפר את החוק, מילתך נהיית לעורלה. לכן אם ישמור ערל את דיני התורה, האם לא תחשב לו למילה? והערל מבחינה גופנית, המקיים את החוק, יחרוץ עליך משפט, שהרי לך הכתובים והמילה ואתה מפר את החוק. הרי לא על פי מראית עין יהודי הוא יהודי, ולא מה שרואים בגוף הוא מילה. יהודי הוא זה שבתוך תוכו הוא יהודי ומילה היא זו שבלב, לפי הרוח ולא לפי אות כתובה (רומ' ב:25-29).

14. Turner 1962

15. Beidelman 1987: 511-512

16. טקס ברית המילה נחשב לאחת המצוות החשובות ביותר המכוננת את השתייכותו של הנולד לעם היהודי, ויש לקיימו ביום השמיני להולדה, אף אם הוא חל ביום כיפור או בשבת. אולם אות ברית זו אינה מהווה אמת-מידה מכרעת לקביעת יהדותו של האדם: ליהודי יחשב כל אדם שנולד לאם יהודייה גם אם לא נימול. המסורת של טקס ברית המילה מבוססת על דברי אלוהים לאברהם בבראשית:

ויאמר אלוהים אל-אברהם ואתה את-בריתי תשמור אתה וזרעך אחריו לדורותם: זאת בריתי אשר תשמרו ביני וביניכם ובין זרעך אחריו הימול לכם כל-זכר: ונמולתם את בשר עורלתכם והיה לאות ברית ביני וביניכם: ובן-שמונת ימים יימול לכם כל-זכר לדורותיכם יליד בית ומקנת-כסף מכול בן-נכר אשר לא מזרעך הוא: הימול יימול יליד ביתך ומקנת כסף והייתה בריתי בכשרכם לברית עולם: וערל זכר, אשר לא-יימול את-בשר עורלתו ונכרתה הנפש ההיא מעמיה את-בריתי הפר (בראשית יז:9-14).

אברהם מל עצמו במסגרת הברית עם אלוהים, ומאז חלה על האב המצווה למול את בנו (מאוחר יותר הועבר התפקיד למוהל). גם במקומות אחרים במקרא המילה הנה הסמל המגדיר את גבולות הקהילה: בבראשית ל"ד רק לנימולים הותר לבוא בברית הנישואין עם משפחת אברהם, וביציאת מצרים – רק הנימולים הורשו להשתתף בקורבן הפסח (שמות יב: 43-49). המצווה ניתנה לבני ישראל מחדש בסיני (ויקרא יב: 1-3), אולם יוצאי מצרים שהיו נימולים לא מלו את בניהם במדבר, והללו נימולו על ידי יהושע לפני כניסתם לכנען (יהושע ה: 2-9).

17. Morgenstern 1966: 48-66.

18. ליכט 1970: 897, 899. כפי שבא לידי ביטוי גם במיתוס היווני על המילה: מכיוון שפרצה מחלת הדבר העלה כרונוס את בנו יחידו לעולה עבור אביו אורנוס, מל את עצמו וציווה גם למול את לוחמיו.

19. Zimmerman 1951.

20. Eilberg-Schwartz 1994: 151-162. ראו גם את הביקורת של Goldberg 1996 על תפיסתו של איילברג-שוורץ (במיוחד בספר Elilberg-Schwartz 1990) ואת הסקירה של הגישה האנתרופולוגית לברית המילה והשפעתה על המחקר בלימודי המקרא. ראו גם אצל Goldberg 1996 את הדיון על מעשה דינה בבראשית ל"ד הרומז לקשר בין "למול" לבין "חתן": בשמית עתיקה המשמעות של "חתן" היא "נימול"; החתן היה כנראה נימול על ידי חותנו על מנת להתחתן עם בתו.

21. אוטו 1917: 83. לטענת Geller 1996: 26-28, המרכיב המרכזי של סיפור זה הנו ההיבט האניגמטי שלו, כלומר אי-המשמעות של עצם ההתקפה של האל על האדם. יתר על כן, ברור לפחות שהדם המוקרב משמש כהגנה כנגד ההיתקלות באותו כוח אלוהי נורא.

22. במיוחד בהסתמך על Girard 1972.

23. על פי טלמון תשי"ד: 93 (הערה במקור).

24. פרדס 1996: 65.

25. פרויד 1933: 249. בהתייחסותו לסירוס במיתולוגיות הקדומות מוסיף פרויד בטוטם וטאבו הערה על ברית המילה בהצביעו על השינוי שחל באופי המילה – מטקס חניכה קדמוני ועד למילה בחברות מתקדמות יותר (כגון המילה היהודית): "כשהילדים שלנו שומעים על המילה הם מדמים אותה לסירוס. לפי מיטב ידיעתי עדיין לא נעשתה הקבלה בתחום הפסיכולוגיה של העמים להתנהגות זו של הילדים. מנהג המילה, שהוא שכיח כל כך בימי קדם ובעמים הפרימיטיביים, זמנו במועד הקדשת הגברים, ורק בשלב מאוחר הועתק אל פרקי חיים מוקדמים יותר" (פרויד 1913: 136 הע' 80).

ראו גם את ההרחבה הפרוידיאנית של Reik 1928: 91-166 במאמרו "The Puberty Rites of Savages", בנתחו את טקסי החניכה והמילה בשבטים פרימיטיביים בהתבסס על מחקרים אנתרופולוגיים דוגמת אלה של פרייזר. בטקס החניכה באותם שבטים נלקחים הנערים מהאימהות לעבר אזור סגור, שבו מצויה ה"מפלצת" אשר האבות מכוננים כמפחידה. המפלצת מייצגת את האבות הקדמונים של השבט, והיא "נוגסת" בנערים באיבר המין. גם האבות וגם הנערים שלאחר הטקס מודעים לשקריות המפלצת, שכן הם יוצרים אותה באמצעות תחפושת ורעש הנשמע למרחוק כדי שהנשים המרוחקות מהטקס תמשכנה להאמין בקיום המפלצת. המילה מייצגת את סירוס הבנים באמצעות האבות, אך באופן אמביוולנטי: האבות מפעילים על הנערים אלימות אך בה בעת גם מגנים עליהם מפני האבות הקדמונים המיוצגים על ידי הטוטם או המפלצת.

ראו גם ספרו של אנדרה גריין תסביך הסירוס המציג סקירה של הגישות השונות באנתרופולוגיה ובפסיכואנליזה בנוגע לבעיית הסירוס (גריין 2006).

26. פרויד 1939: 89-90.

27. שם: 93.

28. על זהותו היהודית של פרויד ביחס להצגת היהודי כנחות גופנית
ראו: Boyarin 1997: 221-270; Gilman 1993: 69-112, וכן גיליון
מספר 88 של כתב העת זמנים (2004).
29. פרויד 1909: 53, הע' 1.
30. על רקע עמדה הלניסטית זו ניתן להבין את גזרות אדריאנוס לפני
מרד בר־כוכבא. על עמדת התרבות ההלניסטית־רומאית למילה
היהודית כסירוס ראו לדוגמה: לוי (יוחנן) תש"ך: 177-196;
Singer 1990: 116-119
31. ז'יז'ק 1995: 118.
32. שם: 119.
33. שם: 120.
34. שם: 120. דברים שנאמרו בהרצאה של מילר 27.11.85 *Extimité*
35. Žižek 1992: 170-171. כפי שמציג זאת לאקאן בסמינר ה-4, הסירוס
הנו אחד משלוש הצורות של "חסרונו של אובייקט"; האחרות הן
תסכול וחסך. הסירוס הנו חסך סמלי של אובייקט דמיוני. החסך
אינו מתייחס לפיין הממשי, אלא לפאלוס כאובייקט דמיוני. בכך
לאקאן חורג מהמתחם הביולוגי של הסירוס. הסירוס שייך לשלב
השלישי של התסביך האדיפלי: 1. הילד תופס שהאימא חושקת
במשהו שהוא מעבר לילד עצמו, כלומר בפאלוס הדמיוני, ומבקש
להיות "הפאלוס של אימא"; 2. האב הדמיוני מתערב ואוסר על
מגע עם האימא באמצעות הטאבו. זהו החסך ולא הסירוס; 3.
בשלב הסופי של התסביך האדיפלי, בהיעלמותו, בא לידי ביטוי
הסירוס. האב הממשי מתערב ומצביע על כך שהוא זה האוחז
בפאלוס האמיתי ולכן הילד צריך לוותר על "להיות" הפאלוס.
יש כאן איסור על "to be", כחלק מכינון הסובייקט (ואילו בשלב
השני יש איסור על "to have"). באופן הזה הסובייקט מוותר על
כמות מסוימת של התענגות הקיימת בו, התענגות אשר לא תשוב
אליו לעולם למרות כל הניסיונות. לסובייקט יש שתי בררות: או
לקבל את הסירוס או לסרב לו. רק בקבלת הסירוס הסובייקט יכול

- לתפקד באופן "נורמלי". הסירוב לסירוס עלול לגרום להופעת הסירוס מחדש דרך הממשי. ראו: אוונס 1996: 244-247; Fink 1997b: 99-101
36. לאקאן 1963: 101.
37. ראו הדיון של לאקאן על ברית המילה ב: Lacan 1963-4: ch. 15-16
38. השוו לדיונו של דרידה במאמרו "הסוחר מוונציה – מהו תרגום 'דלוונטי'?" (דרידה 1998), אשר מחולל גם דקונסטרוקציה להבנה של המונח ההגליאני(נוצרי) של *Aufhebung*. ראו גם דיונו של חיים דעואל לוסקי בספרו הקדמה לפילוסופיה של פני השטח בעקבות דרידה (דעואל לוסקי 2007, פרק 8). דרידה, שהעביר את ההרצאה הזו ב-1998, אינו מזכיר את ההתייחסות של לאקאן. על הימנעותו מלהתייחס לפרשנות הפסיכואנליטית ראו הערה של מיכל בן-נפתלי במאמרה המצורף לזה של דרידה (בן-נפתלי 2007: 69, הע' 88). השוו גם לדיון על היחס בין מילה בשפה לברית מילה בספר ברית-וידוי (דרידה 1991).
39. סמינר 15, שיעור ב-21.2.1968 (Lacan 1967-8).
40. שם.
41. הפאולוס אצל לאקאן הנו מסמך, ואין הוא זהה לפין (כאיבר בגוף הזכרי). הוא מסמן המסמנים, המסמן של החוק, שהאב, כסוכן של המערך הסמלי, מכונן בסובייקט; מסיבה זו הפאולוס הנו המסמן של החסך והסירוס. ראו: Lacan 1958
42. גלט' א: 4.
43. Segal 1990: 208 מציינ שפאולוס משחק באופן טרורי עם הבלבול ההלניסטי בין מילה לסירוס כדי לשכנע את הגלטים ההלניסטים שלא לעבור מילה.
44. אמנם במחקר נטען שקטע זה שורכב על ידי עורך לתוך האיגרת לפיליפים, אולם בה בעת ברור גם שקטע זה מייצג יפה את פאולוס. ראו: Schweizer 1989: 78

45. בתקופת פאולוס הייתה אפשרות מסוימת ל"תיקון" העורלה על ידי "משיכת עורלה" כפי שמוזכר בקור"א. רובין (1989) מציין שטקס ברית המילה בסוף תקופת בית שני היה שונה מהמקובל בימינו: לא נעשה חיתוך סופי של העורלה (פריעה) וניתן היה למשוך אותה כדי להיראות כהלני, כפי שנוהגים היו לעשות המתיוונים (מקבים א א:13-15) וחלק מהיהודים המתנצרים. לאחר גזרות אדריאנוס נעשתה הפריעה הכרחית כדי למנוע את משיכת העורלה.

46. "כאשר גילתה את תסביך אדיפוס הפרימיטיבי של הילד, חשפה קליין עולם שלם של פנטזיות עשירות ומורכבות ושל חרדות ביחס לגופה של האם. בפנטזיה, גופה של האם גרוש בעושר – חלב, מזון, צואה פאלית רבת ערך, תינוקות והפין של האב, שאותו מדמיין הילד (בשלב אוראלי זה של התפתחותו) כנבלע על ידי האם במהלך המשגל. גופה של האם מגרה בילד תשוקות עזות לחקור אותו ולרכוש לעצמו את אוצרותיו. הוא מעורר תשוקות ליבידינליות, אך גם קנאה (envy) ושנאה. בפנטזיה הופך הילד את גופה של האם מושא להתקפות תאוותניות, בהן הוא שודד ממנה את אוצרותיה, וכן, מושא להתקפות קנאה הרסניות, המונעות על-ידי שנאה יותר מאשר תשוקה" (סגל 1979: 62).