



MIROSLAW PATALON

Akademia Pomorska w Słupsku

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4914-1106> * patalon@apsl.edu.pl

Zgłoszono: 16.02.2021; recenzowano: 30.04.2021; zaakceptowano do publikacji: 10.10.2021.

EDYPALNY CHARAKTER RELACJI POMIĘDZY RELIGIAMI ABRAHAMOWYMI

OEDIPAL CHARACTER OF THE RELATIONSHIP BETWEEN ABRAHAMIC RELIGIONS

Abstract

The basic research problem presented in the article is expressed by the question about the cause of the tension between Judaism, Christianity and Islam, and about the importance of this fact for social life. It is shown here on the example of the tension between Christianity and Judaism, limiting the analysis of the discourse to selected fragments of the New Testament. On the theoretical level, the psychoanalytical tradition as perceived by Jacques Lacan and Paul Ricoeur was referred to. In the conclusions of the study it was found that the development of monotheistic religions follows the Oedipal structure. The originators of new salvation scenarios unconsciously enter into the form of their predecessors, becoming their embodiment.

Keywords: monotheistic religions, psychoanalysis, Oedipal structure, identity

Abstrakt

Podstawowy problem badawczy przedstawiony w artykule wyrażony jest pytaniem o przyczynę napięcia pomiędzy judaizmem, chrześcijaństwem i islamem oraz o znaczenie tego faktu dla życia społecznego. Ukazano to na przykładzie napięcia na linii chrześcijaństwo–judaizm, ograniczając analizę dyskursu do wybranych fragmentów Nowego Testamentu. W warstwie teoretycznej odwołano się do tradycji psychoanalitycznej w ujęciu Jacquesa Lacana i Paula Ricoëura. We wnioskach z badania stwierdzono, że rozwój religii monoteistycznych przebiega według struktury edypalnej. Pomysłodawcy kolejnych scenariuszy zbawienia nieświadomie wchodzą w postać swoich poprzedników, stając się ich ucieleśnieniem.

Słowa kluczowe: religie monoteistyczne, psychoanaliza, struktura edypalna, tożsamość

WSTĘP

Czynniki religijne funkcjonujące u podłoża wielu współczesnych konfliktów społecznych skłaniają do refleksji na temat dialogu międzyreligijnego, a w obszarze kultury zachodniej w szczególności – na temat relacji pomiędzy judaizmem, chrześcijaństwem i islamem. Wydawać by się mogło, że wyrastające z jednego pnia religie monoteistyczne będą naturalnie skłonne do dialogu, a tymczasem napięcia pomiędzy nimi – zarówno w przeszłości, jak i obecnie – są raczej zarzewiem niepokoju. To ważne zagadnienie dla pedagogiki społecznej, pedagogiki kultury oraz w szczególności pedagogiki religii ze względu na podejmowaną przez nie problematykę dyskursywnego charakteru tożsamości człowieka.

W prowadzonych przez autora niniejszego raportu badaniach¹ analizie poddano fragmenty Starego i Nowego Testamentu oraz Koranu. Teoretyczną perspektywą w tym procesie uczyniono tradycję psychoanalityczną i strukturalistyczną w ujęciu Jacquesa Lacana. Wybór tej perspektywy jako swobodnego podłoża filozoficznego dokonywanej tu analizy nie oznacza wszakże bezkrytycznego do niej stosunku. Celem autora (także ze względu na ograniczenia objętościowe tekstu) nie było bowiem omówienie metodologicznych ograniczeń i możliwości, lecz ukazanie specyficznej interpretacji relacji pomiędzy religiami monoteistycznymi. Odwołano się przy tym do hermeneutycznego ujęcia psychoanalizy dokonanego przez Paula Ricœur, w którym wszystkie znaki kultury, w tym rytuały, mity i wierzenia poddane mogą być interpretacji w poszukiwaniu zawartych w nich sensów nadawanych rzeczywistości (Ricœur 1989, 178-179).

Tradycja hermeneutyczna sięga starożytności, a jej ważnym elementem jest interpretacja tekstów religijnych. Ricœurowskie włączenie psychoanalizy do hermeneutyki pozwala dostrzec w tych tekstach zupełnie nowe aspekty, co w dobie dialogu międzyreligijnego ma duże znaczenie, pozwala bowiem wyjść poza ograniczenia wyznaniowe na poziom doświadczenia ogólnoludzkiego bez jednoczesnego zawężenia religii do sfery ludzkiego ducha w znaczeniu feuerbachowskim (teologia jako antropologia) oraz bez sprowadzania jej do poziomu ideologii (choć religia bywa ideologicznie uwikłana; por. Paradowski 2012). Z powyższych względów w części badawczej – w miejsce tradycyjnej egzegezy z typową dla niej rozbudowaną metodologią porównawczą (historyczną, lingwistyczną etc.) – odwołano się do fenomenologii i posłużono elementami krytycznej analizy dyskursu.

¹ Artykuł został przygotowany w oparciu o szerszy materiał zawarty w planowanej do wydania w 2022 roku przez Wydawnictwo Adam Marszałek w Toruniu monografii autora pod tytułem *Którego szukasz, ty jesteś morderca. Semantyka pragnienia w tekstach źródłowych religii Abrahamowych*. Badania sfinansowano ze źródeł własnych.

1. ZAŁOŻENIA TEORETYCZNE

W dokonanej analizie uwidacznia się pragnienie zorientowane poza świat natury – w kierunku rzeczywistości poza tym, co doświadczane tu i teraz. Jest to swoisty przykład tego, co Lacan wyraża w swojej słynnej formule: Myślę tam, gdzie mnie nie ma, więc jestem tam, gdzie nie myślę (Lacan 1966, 517). Pożądanie ideału jest tym samym pożądaniem innego, które w przypadku wspomnianych religii przybiera formę pożądania Innego. Jest to jeden z fundamentalnych problemów filozofii w ogóle; w ujęciu niektórych autorów (np. u Hegla) taki transcendentny kierunek funduje to, co nazywa się kulturą lub duchowością człowieka. Ricœur w tym samym schemacie umieszcza pragnienie zbawienia, które „jest czymś dokonanym, Król zwyciężył, stworzenie jest ukończone; dzieje wraz ze wszystkimi niebezpieczeństwami naprawdę nie są czymś nowym, «powtarzają» tylko moment napięcia dramatu kultowego. Kiedy dzieje osiągają swoją zwartość, końcowe zwycięstwo przestaje być istniejącym od dawna momentem dramatu, staje się natomiast momentem wyczekiwaniem u «końca czasów». Ulegając demitologizacji, dramat ulega uhistorycznieniu, a uhistoryczniając się, powoduje «eschatologiczne» odroczenie chwili swego rozwiązania” (Ricœur 1986, 190). To samo można powiedzieć o wszelkich społecznych utopiach, których pełna realizacja zawsze jest kwestią przyszłości. W tej perspektywie instynktowne naturalne pożądanie człowieka funduje kulturę (subwersja natury przez kulturę), a kluczową rolę odgrywa w niej zakaz kazirodztwa (kompleks Edypa), wyznaczając – jeszcze przed ustanowieniem jakiegokolwiek prawa – jednostkom i grupom nieprzekraczalną granicę zachowania.

Pragnienie raju w większości religii jest odnoszone nie do „tu i teraz”, lecz do „gdzie indziej i później”. W tej perspektywie poszczególne religie czy też będące ich elementem koncepcje zbawienia nie są jedynie przejściowymi maskami nakładanymi na naturalnego człowieka, lecz mają charakter ontologiczny, stanowią rodzaj bytu. Trudno zatem mówić o fałszywych bądź prawdziwych religiach. To sama rzeczywistość jest w swojej istocie religijna w ideologicznym rozumieniu tego pojęcia. Carl Gustav Jung (1982, 229) zwraca uwagę na nieustającą żywotność tych projekcji (np. w odniesieniu do sytuowanego również na niebie zjawiska UFO) i tłumaczy je nieświadomym kolektywnym lękiem. Pragnienie Innego jest naturalną kondycją człowieka projektującego rzeczywistość idealną, pełną i bez skazy. W tym kluczu interpretacyjnym Bóg (i bóstwa wszelkich religii) jest zatem Brakiem, specyficzną projekcją i fantazmatem Innego (Dybel 2000, 290-291). Nie przekreśla to wszakże dążenia do ideału! Wręcz przeciwnie – nazywanie jest istotnym elementem życia człowieka (zarówno w wymiarze naukowym, jak i pojetycznym – Rdz 2,19-20), chodzi jedynie (lub aż) o to, by te jednostkowe wypowiedzi nie rościły sobie miana ostatecznych (Lacan 2017, 23). Tego typu dążenia są niczym innym, jak próbą poukładania rozczłonkowanego ja poprzez identyfikację z Innym. Wyobrażenia Boga są rodzajem narcystycznej tarczy obronnej wobec

faktu płynnej natury rzeczywistości. Ostateczne poukładanie czegokolwiek jest fikcją. I w tym sensie postać Boga jest iluzją jedności. Lacan (2017, 35-36) zwraca w tym kontekście uwagę na analizy Freuda (1995) dotyczące monoteizmu, łącząc je z tematyką kompleksu Edypa.

Zdaniem twórcy psychoanalizy następstwem tego kompleksu jest przejmująca funkcję ojca superego. Kluczowym wektorem w tym procesie jest usiłowanie równoważenia agresji wobec ojca (jej tłumienie), który staje na drodze do realizacji pragnienia pełni (fantazmat rozkoszy związanej z matką). Melanie Klein (2007, 150-184) podkreśla, że ciekawość i dążenie dziecka do wiedzy jako sposobu opanowania rzeczywistości jest jednym z przejawów tego kompleksu. Podobnie brytyjski psychoanalityk Wilfred Bion (1996, 40-61) istotę omawianego problemu łączy z kategorią poznania, dostrzegając wspólną strukturę mitów o ogrodzie Eden, wieży Babel oraz o Edypie. Elementem łączącym ich treść jest zakaz wiedzy – poszukiwanie prawdy jest zmaganiem się z zakazami. W tragicznej historii Edypa usilne dążenie do odkrycia prawdy skończyło się cierpieniem i ślepotą.

Freud (1993, 138-157) odnosi pojęcie kompleksu Edypa także do procesu rozwoju grup społecznych (ontogeneza i filogeneza), w szczególności w obszarze formowania się mitów. Ta swoista struktura edypalna pojmowana jako filogenetyczne dziedzictwo ujawnia się u Lacana w związku z kategorią pragnienia, a u Biona ma postać struktury formującej fundamentalne relacje jednostkowe i grupowe (Buren 2007, 55). Rezultatem zmagania będącego istotą struktury edypalnej jest osłabienie naturalnej ciekawości świata, wycofanie się oraz poczucie wykluczenia, pierwotnie z intymnej relacji pomiędzy rodzicami. W wymiarze religijnym wszechmocny i wszechwiedzący Bóg staje na drodze do odkrycia prawdy kolejnym Edypom mesjaszom obiecującym zbawienie, którzy, podważając stary system wiedzy (uporządkowania świata), nieświadomie uśmiercają reprezentującego go Ojca, do którego sami się odwołują i w imieniu którego zaprowadzają nowe porządki.

W rozwoju psychicznym zinternalizowany ojciec przyjmuje postać sumienia jako wewnętrznej reprezentacji oczekiwań i roszczeń superego. Dominującym uczuciem wobec takiego ojca jest lęk; otwiera się w ten sposób szeroka przestrzeń dla rozwoju nerwicy. Jednym z jej przejawów jest perfekcjonizm, który u religijnego człowieka objawia się przywiązaniem do rytuałów i natręctwem szczegółowego wypełniania przepisów, zakazów i nakazów. Taki perfekcjonista „sam na siebie nakłada obowiązek pedantycznego i twardego przestrzegania określonego porządku modlitw i dobrych uczynków, których spełnienie staje się celem jego życia” (Rudin 1992, 187). Silnie maskulinistyczny charakter kompleksu Edypa zwraca uwagę na fakt, iż kluczową rolę w tworzeniu idei religijnych i zawiadywaniu skupionymi wokół nich instytucjami odgrywają mężczyźni. To oni najczęściej „słyszają” ów wewnętrzny głos Boga. Oni również stoją zazwyczaj na straży niedostępnej dla wszystkich „wiedzy” o Bogu oraz pilnują przestrzegania ustalonych przez siebie przepisów boskiego prawa. Wszystko to czynione jest w imię dążenia do moral-

nej czystości i doskonałości na wzór postulowanego Boga. Interesujące są również w tym kontekście napięcia na linii religia–nauka, dotyczą przecież fundamentalnego pytania człowieka o prawdę.

Tu tkwi sedno Lacanowskiej terapii – ma ona umożliwić pacjentowi swobodną relację pomiędzy tym, co nieuświadomione w nim, a tym, co świadome. Z nieświadomości właśnie pochodzi projekcja Boga (to nieświadome jest dyskursem Innego) wraz z jego prawnodogmatycznymi roszczeniami. Bóg jest ponadto społecznym pragnieniem ludzkości i w tym sensie Lacan wpisuje się w tradycję Durkheimowskiej interpretacji religii. Bóg oraz tworzony przez niego raj może być przyrównany do jednostkowego pragnienia ideału skojarzonego z doświadczeniem rozkoszy (*jouissance*). Niebo jest swoistym fantazmatem rozkoszy. Pamiętać wszakże należy, że w ujęciu Lacana sama rozkosz jest doświadczeniem fantazmatycznym i jako taka zawsze pozostaje projekcją przyszłości. Nie chodzi przy tym o pozbycie się tego fantazmatu, jest on przecież fundamentalnym motorem działania i życia człowieka. Chodzi raczej o to, by świadomość powyższego uwalniała od niebezpiecznych pułapek i uzależnienia od fałszywych obietnic urealnienia owych fantazmatów.

Warty podkreślenia w tym miejscu jest fakt, że Lacanowska kategoria *jouissance* łączy w sobie siły reprezentowane przez Erosa i Tanatosa. Podobnie jak w klasycznej teorii Freuda, są one nierozłączne (Freud 1998, 362). Herbert Marcuse (1998, 223) podkreśla, że Eros realizuje się w stałym porządku (również w odniesieniu do relacji społecznych), podczas gdy Tanatos ten porządek rozbija, by tym samym umożliwić nastanie nowego porządku. W tym sensie śmierć starego ojca (nierzadko gwałtownie zadana lub rewolucyjnie przeprowadzona) jest warunkiem wolności i nastania nowego ojca. W religiach Abrahamowych ujawnia się to z całą mocą – zaistnienie życia nie jest możliwe bez śmierci, pełną rozkosz umożliwia jedynie śmierć tego, kto jest winien grzechu lub jego zastępczej ofiary (dopiero granica śmierci ostatecznie znosi subwersywność pragnienia i zaspokojenia). Co więcej, (nie)świadomie zadana ojcu śmierć umacnia jego symboliczne znaczenie dla tego, co budują jego dzieci, oraz umożliwia proces socjalizacji.

2. ANALIZA DYSKURSU

Badaniu poddano fundamentalne teksty źródłowe judaizmu, chrześcijaństwa i islamu: Stary Testament, Nowy Testament i Koran. W niniejszym raporcie zaprezentowano analizę wybranych fragmentów *Dziejów Apostolskich* i *Listów Pawła z Tarsu* (Biblia 1995).

W *Dziejach Apostolskich* znajduje się interesujący opis etapów rozwoju religii – od tajemnicy i natury do religii kultuycznej, podkreślającej odrębność grup społecznych: „Ojcowie nasi mieli na pustyni namiot przymierza, jak nakazał Ten, który powiedział Mojżeszowi, aby go wykonał według wzoru, jaki widział. Ojcowie nasi przejęli go i wraz z Jozuem wnieśli do posiadłości pogan, których Bóg

wygnął sprzed oblicza ojców naszych aż do dni Dawida, który znalazł łaskę u Boga i prosił, aby mu było dane przygotować mieszkanie dla Boga Jakubowego. Lecz dopiero Salomon zbudował mu dom. Ale Najwyższy nie mieszka w budowlach rękami uczynionych, jak mówi prorok: Niebo jest tronem moim, A ziemia podnóżkiem stóp moich; Jaki dom zbudujecie mi, mówi Pan, Albo jakie jest miejsce odpoczynienia mego? Czy nie ręka moja uczyniła to wszystko?” (Dz 7,44-50). Radikalny monoteizm wydaje się być istotą pierwotnego chrześcijaństwa odkrywającego razem z Piotrem, że „Bóg nie ma względu na osobę, lecz w każdym narodzie miły mu jest ten, kto się go boi i sprawiedliwie postępuje” (Dz 10,35). Każda religia legalistycznie i wewnętrznie zorientowana wytwarza granice i powoduje separację względem swojego zewnątrz. Jej przełamanie w kierunku otwartości staje się możliwe dopiero dzięki idei sprawiedliwego postępowania oraz zasadzie niewkraczania w obszar szczegółowej dogmatyki (Bóg jako tajemnica).

Dalszy rozwój chrześcijaństwa, głównie pod wpływem Pawła z Tarsu, poszedł w kierunku odrotu od otwartości i zastąpienia legalizmu judaistycznego legalizmem chrześcijańskim. Coraz bardziej uszczegóławiana chrześcijańska teologia i rytuał przejęły roszczenia rabinicznych regulacji prawnych. Pamiętać przy tym należy, że zarówno w Genesis, jak i w nauczaniu Jezusa, jest mowa o innej sprawiedliwości – odwołującej się do natury, otwartej, stale negocjowanej. Paweł z Tarsu nigdy nie pozbył się mentalności faryzeusza, a więc mentalności środowiska, w którym wyrósł. Zastąpił proste nauczanie Jezusa, które w zasadzie miało stricte etyczny charakter, dogmatami na jego temat. Jezus odrzucał faryzejski legalizm i głosił ideę radości życia. Podobny proces towarzyszył później przełomowi chasydzkiemu – taniec życia szybko przerodził się w dominację zasad życia, które następne pokolenia przyjmowały już jako swój obowiązek. Paweł niejako zamknął Jezusa w teologii i w instytucji Kościoła, podobnie jak judaizm rabiniczny zamknął ideę sprawiedliwości w zakonie. Jeśli jednak w przypadku judaizmu odnosiło się to tylko do konkretnego narodu, to już Paweł z Tarsu ekstrapoluje te roszczenia na cały świat. Uniwersalistyczne w swojej naturze i potencjalnie otwarte chrześcijaństwo skierowane zostało w niebezpiecznym kierunku systemu totalitarnego.

Pawłowa teologia zawarta w jego listach jest kalką judaizmu prawniczego, a rodzący się Kościół przejął i zuniwersalizował roszczenia synagogi. Po przełomie konstantyńskim i wydaniu edyktu mediolańskiego w 313 roku chrześcijaństwo stało się coraz bardziej zwartą i upolitycznioną instytucją, w świetle powyższej tezy – tym bardziej niebezpieczną, bo zdolną do nadużywania swoich uniwersalistycznych roszczeń i zwalczania przejawów różnorodności religijnej. Już w listach Pawła widać na przykład walkę z Żydami, którzy odrzucają Jezusa jako mesjasza. Z idei sprawiedliwości społecznej akcent przeniesiony zostaje na dogmatyczną poprawność wiary w Jezusa. W tym sensie Paweł kładzie podwaliny pod antysemityzm, usiłując osłabić sensowność dalszego funkcjonowania judaizmu i uprawomocnić chrześcijaństwo jako jego ideowego następcę i kontynuatora. Zarówno uszczegółowiony i wewnętrznie zorientowany judaizm prawniczy, jak i zdogmatyzowane

i zinstytucjonalizowane chrześcijaństwo zerwały z ideą Boga-tajemnicy zawartą w Torze, stając się dyskursem partykularnym. Bóg jako puste znaczące (by posłużyć się kategorią Laclau) zastąpiony został Bogiem wyodrębnionej grupy społecznej, z natury swojej powodując opór innych grup i prowadząc do wewnętrznych podziałów. Nie oznacza to wszakże, że religiom partykularnym odmówić należy szacunku. Wręcz przeciwnie – każda religia, pod warunkiem, że rozwija się na gruncie obowiązującego prawa, godna jest uznania jako element prywatnej sfery wierzeń człowieka lub grupy ludzi. Jezus – symboliczna postać łącząca judaizm i chrześcijaństwo – staje w poprzek logiki zero-jedynkowej (prawda/fałsz, dobro/zło etc.), jego przesłanie otwiera domknięte dogmatycznie i prawnie systemy. Jednak, podobnie jak stało się to w przypadku Buddy, uczyniono zeń obiekt kultu i usprawiedliwienie partykularnych rozwiązań systemowych.

W Liście do Rzymian Paweł argumentuje, że nie ten jest Żydem, który jest nim na zewnątrz (obrzezanie, przynależność instytucjonalna, przestrzeganie prawa), lecz ten, który jest nim wewnątrz (obrzezanie serca). Ta teza nie budzi zastrzeżeń w świetle postulatu radykalnego monoteizmu (Rz 2,12-29). Jednak już następne zdania są jej zaprzeczeniem, tworzą bowiem podwaliny podobnego do krytykowanego przez Pawła systemu – tym razem chrześcijańskiego o uniwersalistycznych roszczeniach. Jej ośrodkiem staje się Jezus Chrystus, który z osoby przełamującej prawne ograniczenia stał się ich nowym uzasadnieniem: „Dlatego z uczynków zakonu nie będzie usprawiedliwiony przed nim żaden człowiek, gdyż przez zakon jest poznanie grzechu. Ale teraz niezależnie od zakonu objawiona została sprawiedliwość Boża, o której świadczą zakon i prorocy, i to sprawiedliwość Boża przez wiarę w Jezusa Chrystusa dla wszystkich wierzących. Nie ma bowiem różnicy, gdyż wszyscy zgrzeszyli i brak im chwały Bożej, i są usprawiedliwieni darmo, z łaski jego, przez odkupienie w Chrystusie Jezusie, którego Bóg ustanowił jako ofiarę przebłagalną przez krew jego, skuteczną przez wiarę, dla okazania sprawiedliwości swojej przez to, że w cierpliwości Bożej pobłażliwie odniósł się do przedtem popełnionych grzechów, dla okazania sprawiedliwości swojej w teraźniejszym czasie, aby On sam był sprawiedliwym i usprawiedliwiającym tego, który wierzy w Jezusa” (Rz 3,20-26). Paweł co prawda podkreśla wielką rolę judaizmu, ale jednocześnie ogranicza ją do funkcji wprowadzającej w prawdziwą religię, którą dopiero jest chrześcijaństwo. Judaizm niejako wypełnił już swoje zadanie i wyczerpał w ten sposób rację istnienia. Od Żydów w zasadzie należy oczekiwać nawrócenia się na chrześcijaństwo. Niezrozumiała i irytująca jest ich odmowa, jednak w czasach ostatecznych, zdaniem Pawła, nastąpi to gremialnie. Ten sposób argumentacji nie tylko stawia chrześcijaństwo na miejscu judaizmu, ale również funduje społeczny antysemityzm. Ujawnia się tu kompleks Edypa w wymiarze społecznym.

Judaizmowi Paweł odmawia racji samodzielnego bytu, gdyż jest „zaledwie” wprowadzeniem w wyższą – pełną formę relacji człowieka z Bogiem. Podobna linia argumentacyjna funkcjonuje w Koranie – to islam jest prawdziwą religią i odnowieniem właściwego monoteizmu, zaistniałą na fundamencie judaizmu i chrześcijaństwa.

Jego poprzednicy wyczerpali już swój mandat. W tym miejscu zasadza się kluczowy problem relacji pomiędzy religiami Abrahamowymi – kolejna forma monoteizmu ogłasza się wypełnieniem prawdy. To nie jest relacja młodszy–starszy brat (wbrew funkcjonującym określeniom używanym m.in. przez papieża Jana Pawła II w odniesieniu do chrześcijaństwa i judaizmu), jej charakter oddaje raczej relacja syn–ojciec. W tej perspektywie zrozumiałe stają się zarówno historyczne, jak i współczesne relacje pomiędzy judaizmem, chrześcijaństwem i islamem.

Niezwykle istotna w tym kontekście jest interpretacja postaci ojca założyciela trzech religii monoteistycznych – Abrahama: „Cóż tedy powiemy, co osiągnął Abraham, praojciec nasz według ciała? Bo jeśli Abraham z uczynków został usprawiedliwiony, ma się z czego chlubić, ale nie przed Bogiem. (...) A nie napisano tego, że mu poczytano tylko ze względu na niego, ale ze względu na nas, którym ma to być poczytane i którzy wierzymy w tego, który wzbudził Jezusa, Pana naszego, z martwych, który został wydany za grzechy nasze i wzbudzony z martwych dla usprawiedliwienia naszego” (Rz 4,1-2.23-25). Dla Żydów to człowiek – wzór sprawiedliwości ze względu na zawierzenie Bogu wyrażone konkretnym postępowaniem. Dla chrześcijan to człowiek sprawiedliwy ze względu na wiarę jako taką. Zdaniem Pawła, Abraham w żaden sposób uczynkami swoimi chlubić się nie może. Takie rozumienie sprawiedliwości stało się kością niezgody pomiędzy chrześcijanami a Żydami. Paweł idzie jednak dalej – wiara Abrahama jest wzorem również dla nieobrzezanych, ale odnosi tę wiarę do konkretnej postaci Jezusa Chrystusa. W tym sensie Paweł i owszem – otwarty jest na inne narody, daje im prawo do wiary, jednak nie po to, by uznać wartość ich religii, lecz by umożliwić nawrócenie na chrześcijaństwo. Dla muzułmanów Abraham jest wzorem wierności Allahowi – Bogu jednemu, objawiającemu się w konkretnym imieniu i oczekującemu od ludzi właściwego postępowania.

Paweł, z jednej strony, deklaruje pozytywny stosunek do Izraela, jednak z drugiej wyrzuca swojemu dawnemu środowisku nierozsądną gorliwość ze względu na odrzucenie Jezusa jako mesjasza: „Bracia! Pragnienie serca mego i modlitwa zanoszona do Boga zmierzają ku zbawieniu Izraela. Daję im bowiem świadectwo, że mają gorliwość dla Boga, ale gorliwość nierozsądną; bo nie znając usprawiedliwienia, które pochodzi od Boga, a własne usiłując ustanowić, nie podporządkowali się usprawiedliwieniu Bożemu. Albowiem końcem zakonu jest Chrystus, aby był usprawiedliwiony każdy, kto wierzy” (Rz 10,1-4). Izrael nie dał wiary Chrystusowi, przez co jego gorliwość jest nierozsądna. Na podstawie tych słów chrześcijanie instruowani przez Pawła nigdy nie będą patrzeć na judaizm jak na religię w pełni wartościową, lecz potrzebującą dopełnienia w Chrystusie. Zbawienie jest tylko w Chrystusie. To samo dotyczy każdego innego narodu, plemienia, grupy, które tworzą własne religie. I tylko w tym sensie nie masz różnicy pomiędzy Grekiem a Żydem, że i jeden i drugi może zawierzyć Jezusowi. Ten tekst *de facto* zamyka dialog międzyreligijny, ograniczając aktywność chrześcijan do wysiłków misyjnych.

Pawłowa otwartość na judaizm jest zatem instrumentalna, ma bowiem na celu nawrócenie Żydów na chrześcijaństwo: „Do was zaś, którzy jesteście z pogan, mówię: Skoro już jestem apostołem pogan, służbę moją chlubnie wykonuję; może w ten sposób pobudzę do zawiści rodaków moich i zbawię niektórych z nich. (...) Powiesz tedy: Odłamane zostały gałęzie, abym ja był wszczepiony. Słusznie! Odłamane zostały z powodu niewiary, ty zaś trwasz dzięki wierze; wzbijaj się w pychę, ale się strzeż. Jeśli bowiem Bóg nie oszczędził gałęzi naturalnych, nie oszczędzi też ciebie. Zważ tedy na dobroć i surowość Bożą – surowość dla tych, którzy upadli, a dobroć Bożą względem ciebie, o ile wytrwasz w dobroci, bo inaczej i ty będziesz odcięty. Ale i oni, jeżeli nie będą trwali w niewierze, zostaną wszczepieni, gdyż Bóg ma moc wszczepić ich ponownie. Bo jeżeli ty, odcięty z dzikiego z natury drzewa oliwnego, zostałeś wszczepiony wbrew naturze w szlachetne drzewo oliwne, o ileż pewniej zostaną wszczepieni w swoje drzewo oliwne ci, którzy z natury do niego należą” (Rz 11,13-24). Ta wypowiedź jest niezwykle radykalna w swojej wymowie poprzez użycie terminów wycięcie, odcięcie etc. Ważna jest tu symbolika relacji judaizmu i chrześcijaństwa: korzeń–gałęzie, ujawnia się w niej bowiem relacja ojciec/matka-syn/córka oraz relacja ojciec-syn adoptowany (dziczka wszczepiona). Ta symbolika wskazuje na problematykę natury edypalnej.

ZAKOŃCZENIE

Rozwój religii monoteistycznych: judaizmu, chrześcijaństwa i islamu oraz powstawanie ich nowych przejawów przebiega według struktury edypalnej. Nowi mesjasze i pomysłodawcy kolejnych scenariuszy zbawienia nieświadomie wchodzi w postać swoich poprzedników, są ich ucieleśnieniem, odgrywają rolę ojca i de facto sami stają się ojcami płodzącymi dzieci z własną matką. Jest nią pragnienie doskonałości zbudowane na przeświadczeniu pokawałkowania Człowieka (zarówno w wymiarze jednostkowym, jak i ogólnoludzkim). Doświadczenie lustra jest stałą dyspozycją ludzkości, skutkującą poczuciem niepewności i niespełnienia „tu i teraz”, nieustannie przesuującą rozwiązanie problemu tożsamości w przyszłość. Symboliczna Jokasta (ku matce skierowany jest przecież regresywny pociąg dziecka pragnącego pełni, a wobec ojca – jako przeszkody do realizacji tego celu – objawia się popęd agresji) wciąż rodzi nowe prawo, wciąż podtrzymuje nadzieję nowymi dziećmi kultury i religii, wciąż kieruje swój wzrok poza naturę, wymyślając kolejne niemożliwe do spełnienia życzenia.

Tymczasem każde symboliczne zaspokojenie perwersyjnie wytwarza na nowo poczucie niedostatku! Niespełnienie człowieka, jego pragnienie nieobecnego (a przez to idealnego) jest tym, co zasadniczo odróżnia judaizm i wszelkie religie z niego się wywodzące od naturalistycznych religii Dalekiego Wschodu. W religiach Abrahamowych to niespełnienie zogniskowane jest na wielkim Nie-obecnym (nienazwanym i nieurealnionym) – na Bogu. I nawet jeśli w kulturze Zachodu ów obiekt pragnienia przyjmuje postać własnej antytezy (na przykład

w koncepcjach zbudowanych na ateizmie), bądź też jak u Hegla – postać dialektyki ludzkiego ducha (samowiedza Ja), to wciąż motorem napędzającym rozwój kultury jest kierowanie pożądania na przedmioty spoza świata natury. Zastosowanie tej optyki do relacji pomiędzy religiami Abrahamowymi wykracza poza dotychczasowe interpretacje tych relacji, chociaż ma jeszcze postulatyczny charakter i wymaga dalszych badań (na przykład w odniesieniu do zjawiska antysemityzmu).

Rozwiązaniem przedstawionego w artykule problemu badawczego wyrażonego pytaniem o przyczynę napięcia pomiędzy judaizmem, chrześcijaństwem i islamem nie jest określona procedura postępowania usprawniająca proces dialogu. W pewnym sensie konflikt pomiędzy omawianymi religiami monoteistycznymi jest nierozwiązywalny, stanowi bowiem niezbywalny element ich rozwoju. Jednak już sama świadomość jego podłoża może stanowić punkt wyjścia na drodze do wzajemnego zrozumienia. Co więcej, zgodnie z tradycją Lacanowskiej terapii, diagnoza problemu doprowadzać ma do swoistego rozchwiania zastępych paradygmatów. Jako efekt swobodnego przepływu pomiędzy rezerwuarami wiedzy (tego, co świadome) i niewiedzy (tego, co nieświadomione) przenosi akcent z poziomu idealnego na poziom realny, staje się zatem aktem transgresji – wykroczenia poza nieprzekraczalne dotąd granice tożsamości, co w dialogu międzyreligijnym ma znaczenie zasadnicze.

BIBLIOGRAFIA:

- Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. 1995. Nowy przekład z języków hebrajskiego i greckiego opracowany przez Komisję Przekładu Pisma Świętego. Warszawa: Towarzystwo Biblijne w Polsce.
- Bion, Wilfred R. 1996. Różnicowanie osobowości psychotycznej i niepsychotycznej, tłum. Ewa Wojciechowska. *Świat Psychoanalizy*, 1 (3), 40-61.
- Buren Van, Jane. 2007. *Mothers and Daughters and the Origins of Female Subjectivity*. London and New York: Routledge.
- Dybel, Paweł. 2000. *Urwane ścieżki. Przybyszewski – Freud – Lacan*. Kraków: UNIVERSITAS.
- Freud, Sigmund. 1998. *Pisma społeczne*, tłum. Aleksander Ochocki, Marcin Poręba i Robert Reszke. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Freud, Zygmun. 1995. *Mojżesz i monoteizm*, tłum. Jan Doktor. Warszawa: Czytelnik.
- Jung, Carl G. 1982. *Nowoczesny mit. O rzeczach widywanych na niebie*, tłum. Jerzy Prokopiuk. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Klein, Melanie. 2007. *Pisma*, t. 3, tłum. Anna Czownicka i Helena Grzegółowska-Klarkowska. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Lacan, Jacques. 1966. *Écrits*. Paris: Editions du Seuil.
- Lacan, Jacques. 2017. *Triumf religii poprzedzony Mową do katolików*, tłum. Jacek Waga. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Marcuse, Herbert. 1998. *Eros i cywilizacja*, tłum. Hanna Jankowska. Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA.
- Paradowski, Ryszard. 2012. Religia jako ideologia. Status religioznawstwa i problem transcendencji. *Środkowoeuropejskie Studia Polityczne*, 1, 5-30.
- Ricoeur, Paul. 1989. *Język, tekst, interpretacja*, tłum. Piotr Graff i Katarzyna Rosner. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Ricoeur, Paul. 1986. *Symbolika zła*, tłum. Stanisław Cichowicz i Maria Ochab. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Rudin, Josef. 1992. *Psychoterapia i religia. Zagadnienia psychologii głębi i psychologii analitycznej z listem Karola Gustawa Junga do Autora*, tłum. Tomasz Czarnawski. Warszawa: Wydawnictwo SOLARIUM.