

Este dinamismo humano y creyente le impulsa, ministerialmente, a solicitar la colaboración orante de los miembros de su Comunidad, consciente de que él solo quizá no pueda responder a esa fidelidad duradera de Dios. Y, al mismo tiempo, está invitándoles a que el don que ha recibido el apóstol sea agradecido por ellos a Dios. Con esta invitación está Pablo poniendo de manifiesto el carácter de comunión que existe entre los discípulos de Jesucristo.

Vista la interacción de la experiencia que Pablo vive en el relato de dicho acontecimiento, y llegados al momento de analizar la primera parte del texto (versículos 3-7), nos resultará más fácil comprender cómo el apóstol es capaz de comenzar este relato de una situación angustiosa con una bendición a Dios y lo que este modo de comenzar implica:

- Pablo expresa una buena madurez humana porque coloca el punto de partida para la comunicación en otros, no en él mismo (como sería el caso si hubiera comenzado contando su problema).
- Pablo expresa una buena madurez creyente porque comienza bendiciendo a Quien le salvó de ésa y otras situaciones amenazadoras para su vida.

Indirectamente, al comenzar así, está indicando a los Corintios (aspecto ministerial) cómo la bendición (que, a mi juicio, es una forma de agradecimiento) constituye el primer elemento de una relación con Dios en la que Pablo se ha sentido ayudado y salvado.

Con la expresión utilizada de bendición Pablo está, indirectamente, «predicando» la filiación divina de Jesucristo, otro elemento importante de la fe cristiana.

La afirmación de Dios como Dios de todo consuelo expresa una imagen de Dios (misericordioso) que se fundamenta también en un rasgo de la percepción que él ha vivido de Dios. Y pone de manifiesto cómo una experiencia iniciada a nivel psicológico ha concluido en una consolidación de su fe y de su amor ministerial, puesto que él es consciente de que Dios le ha consolado para que pueda consolar a otros que se encuentran en cualquier tribulación. Así podemos percibir cómo se interaccionan las distintas dimensiones de la persona de Pablo a partir de una experiencia vivida en una de ellas.

En nuestro análisis no podemos pasar por alto la importancia que tiene para esta experiencia fundante de Pablo el sentido que le ha dado a su vivencia: ha identificado su vivencia de la tribulación y angustia con los sufrimientos de Cristo y con el sentido que Cristo les dio: amor.

De esta forma aparecen elementos importantes de interacción de las diversas dimensiones que configuran la unidad personal de Pablo de Tarso:

- la identificación del mundo afectivo del apóstol (enviado) con el mundo afectivo del que envía proporciona sentido a la misión encomendada y a los sufrimientos y tribulaciones por ella padecidos. (Interacción psico-afectiva del apóstol con quien envía y ministerio encomendado).

- la identificación del sentido que Pablo da a sus sufrimientos con el sentido que Cristo dio a los suyos expresa que ese sentido fue el amor que hace síntesis de contrarios. (Se reduce la angustia psicológica y se consolida el amor como virtud teologal y como sentimiento humano).
- este amor se proyecta hacia el consuelo y la salvación de los Corintios dando sentido así a su ministerio. (Interacción del amor psico-afectivo recibido de Dios por medio de Cristo con el amor teologal que proyecta a la misión).
- esta proyección del amor se convierte en un fundamento de la esperanza de Pablo y en un estímulo «pastoral» para sus destinatarios: siendo partícipes de los sufrimientos lo serán también del consuelo. (Interacción del amor y de la esperanza con el ministerio).

Concluyendo, hemos de reconocer, ante todo, la dificultad de expresar con nitidez las interacciones que se producen en las dimensiones que configuran la persona de Pablo. Somos conscientes de que el lenguaje se nos queda un poco corto a la hora de poder explicitarlo con mayor claridad.

No obstante, creemos haber podido contribuir, aunque sea de forma sencilla, a clarificar cómo la dinámica que Pablo vive a raíz de su amenaza de muerte vivida en Asia no es lineal, sino procesual. Y, al mismo tiempo, creemos haber ayudado a comprender cómo una experiencia vivida por Pablo como «fundante» de su confianza y esperanza en Dios le hace «crecer» armónicamente en las dimensiones que configuran su ser.

Psicoanálisis y exégesis bíblica

Alfonso Ortiz García

En un reciente documento de la Pontificia Comisión Bíblica sobre la interpretación de la Biblia en la Iglesia (15 marzo 1993) se valora positivamente el hecho de que «la extensión moderna de las investigaciones psicológicas para el estudio de las estructuras dinámicas del inconsciente ha suscitado nuevas tentativas de interpretación de los textos antiguos, y por tanto también de la Biblia», y de que «obras enteras han sido consagradas a la *interpretación psicoanalítica* de los textos bíblicos»; pero sobre todo se afirma categóricamente que «los estudios de psicología y *psicoanálisis* aportan a la exégesis bíblica un enriquecimiento, ya que, gracias a ellos, los textos de la Biblia pueden ser comprendidos mejor en cuanto experiencias de vida y reglas de comportamiento»; por eso mismo —añade el mencionado documento— se palpa la «necesidad de un esfuerzo común de exégetas y de psicólogos no simplemente para clarificar y descubrir el lenguaje simbólico de la Biblia, sino para captar su función de revelación y de interpelación» para el hombre de hoy.

En el fondo de estas afirmaciones se advierte la conciencia de la identidad de fines que mueven al psicoanálisis y al evangelio. Tanto el uno como el otro buscan la liberación del hombre de sus opresiones y zozobras. La angustia, con la que quiere acabar el psicoanálisis, es un elemento característico de la condición humana. Y el cristianismo es religión de salvación. Una religión represiva, empeñada en censurar los comportamientos del hombre desde fuera, que sustituyera el amor por la imposición de dogmas, de ritos mágicos y de instituciones escleróticas, necesariamente habría de resultar tan sospechosa para el psicoanálisis como para el evangelio. Es justo entonces que se fomenten sus buenas relaciones.

Desgraciadamente no es esto lo que ha ocurrido hasta hace muy pocos años y es evidente que también en este caso ha sido preciso pasar por una larga evolución del pensamiento teológico en sus relaciones con el mundo de la psicología en general y del psicoanálisis en particular.

Dejamos de lado los recelos surgidos en el terreno moral ante una visión que anegaba en sospechas la libertad del hombre y la reducía a sus fuerzas instintivas, así como las legítimas denuncias contra una presentación turbia y represiva de la idea

de Dios. Hace poco más de veinte años que Pablo VI, en 1972, consideraba el psicoanálisis tan peligroso como las drogas y la pornografía, «fango que amenaza con contaminar al hombre de nuestro tiempo». Es verdad que Pablo VI se refería a ciertas formas del psicoanálisis más crudo, teóricamente destructoras del valor mismo de la idea de Dios y terapéuticamente nefastas por su desenfoque del sentimiento cristiano y su destrucción de no pocas vocaciones sacerdotales y religiosas.

Pero incluso en sus formas más equilibradas y respetuosas con la fe cristiana, los teólogos y los exégetas de la Biblia mantuvieron tradicionalmente vivas reservas sobre la oportunidad y la licitud de una lectura psicoanalítica de las verdades cristianas, que tan sensiblemente se alejaba de la interpretación bíblica admitida como válida en los Seminarios y Universidades. Tan sólo a comienzos de los años 70 empezó a respirarse un nuevo clima. El primer signo de la nueva situación se observa en un artículo de A Vergote sobre «Psychanalyse et interprétation biblique» en el *Supplement au Dictionnaire de la Bible*, fechado en 1973, donde se reconocía que «como método y ciencia de la interpretación, el psicoanálisis se ha impuesto ampliamente en los estudios literarios y en la etnología, pero no ha conquistado aún la confianza de los exégetas»; sin embargo, Vergote defendía la conveniencia de utilizar también en la interpretación bíblica las aportaciones de este nuevo método. En 1979, en un artículo sobre *Possibilités et limites d'une lecture psychanalytique de la Bible* (Nouvelle Revue Théologique 10 [1979] 699-723), el conocido biblista M. de Sales, aunque con ciertas reservas, señalaba algunos puntos positivos en el diálogo psicoanálisis-exégesis bíblica. Desde entonces, no pocos exegetas «aunque de segunda categoría» empezaron a aplicar el instrumental conceptual hermenéutico del psicoanálisis al estudio de la Biblia: el teólogo baptista C. B. Johnson (*The Psychology of Biblical Interpretation*, 1983), Paul Diel y Jeannine Solotareff (*Le symbolisme dans l'évangile de Jean*, 1983), Dominique Stein (*Lectures psychanalytiques de la Bible*, 1985), Marie Balmory (*Le sacrifice interdit: Freud et la Bible*, 1986), Gerd Theissen (*Psychologische Aspekte paulinischer Theologie*, 1982), Éliane AmadoLévy-Valensi (*Job: réponse a Jung*, 1991). En 1990, el número 198, t. 39, de la revista «Lumière et Vie» iba dedicado al tema «Bible et Psychanalyse». Últimamente, la interpretación psicoanalítica que ha hecho de los textos de la Biblia el teólogo católico Eugen Drewermann, si por un lado ha suscitado fuertes críticas e incluso condenaciones por parte de la autoridad eclesiástica, ha obligado a los exégetas a tomarse en serio el problema. El documento de la Pontifica Comisión Bíblica, que citábamos al comienzo de este artículo daba el espaldarazo final a la posibilidad y legitimidad de una interpretación psicoanalítica de la Sagrada Escritura.

En este nuevo clima ha influido, como es natural, la actitud revisionista del propio psicoanálisis. La terapia freudiana más radical ha sufrido un fuerte correctivo por parte de la crítica médica; se han condenado las pretensiones del psicoanálisis de erigirse en una interpretación unilateral del ser humano, se ha denunciado la ilegitimidad de extrapolar su visión a terrenos que no eran de su

competencia y se han redimensionado las ideas más virulentas de la ideología psicoanalítica freudiana.

Por otro lado, muchos cristianos han experimentado en su propia vida la posibilidad simultánea de ser creyentes y de someter al psicoanálisis su fe; más aún, la vivencia religiosa ha resultado más limpia y sin sospechas, después de haber pasado por el crisol de la psicología de las profundidades. Esto ha hecho en la actualidad más fluido el diálogo interdisciplinar entre el psicoanálisis y la teología y los exegetas católicos han empezado a mirar con nuevos ojos la oportunidad que se les ofrecía para profundizar en el conocimiento de la Escritura.

Fueron primero los discípulos de Freud los que aplicaron la psicología del inconsciente a la interpretación del mito bíblico. El mismo Freud (1856-1939), que por su condición judía —un judío ateo— estaba familiarizado con la lectura de la Biblia, vio desde el comienzo en la interpretación del texto de la Escritura un apoyo para confirmar sus tesis sobre el sentido oculto de los sueños. Uno de sus últimos estudios, *Moisés y la religión monoteísta* (1939) estuvo dedicado a la interpretación psicoanalítica de la actitud ambivalente del pueblo hebreo para con su fundador; Freud reconocía en las páginas del Pentateuco uno de sus temas preferidos: el asesinato del padre y la eliminación de este acto de la memoria colectiva.

Los discípulos de Freud, muchos de ellos judíos (Otto Rank, Karl Abraham, Ernest Jones, Géza Roheim, Marie Bonaparte, Bruno Bettelheim), siguieron el ejemplo del José bíblico, interpretando los sueños y mitos de los hebreos: la creación de la mujer, el mito del paraíso, el árbol, la serpiente, el sueño de Jacob, Moisés, Sansón, el mito del nacimiento del héroe y su exposición en un canastillo echado al río, el nacimiento de una virgen, la circuncisión como símbolo de la «alianza con el Dios de Israel» (renuncia voluntaria a la independencia), el sacrificio, el problema de la angustia en el Israel bíblico, el mito del judío errante, el ascetismo austero de Pablo...

Karl Gustav Jung (1875-1961) rompe con la interpretación de Freud en dos puntos: en primer lugar, prefiere hablar del inconsciente colectivo en la elaboración de los mitos y renuncia a apelar al inconsciente individual freudiano; por otro lado, si la mitología —y el sentimiento religioso— podía explicarse para Freud como expresión de deseos inconscientes, de pulsiones afectivas tal como se presentan en el fantasma neurótico y que constituyen otros tantos traumas angustiosos, Jung piensa más bien en la función protectora de los mitos, que anuncian la curación: el inconsciente escoge los mitos que necesita para dar paso a sus aspiraciones misteriosas, componiendo arquetipos que traducen su sed de totalidad y su apertura a lo sagrado. Cristo sería el arquetipo perfecto, ya que es Dios y hombre al mismo tiempo, verdadero salvador. En este contexto, Jung interpreta los mitos y los dogmas cristianos. Uno de los temas que más ha preocupado a Jung ha sido la tensión dialéctica Dios-Satanás: Satanás sería una dimensión de la personalidad de Dios mismo (el demonio Asmodeo que mata a los maridos de Sara representa al padre que al mismo tiempo llora inconsolable la desgracia de su hija y se levanta de noche a excavar la tumba de su yerno Tobías; Yahvé se deja aconsejar de Satanás y no de la «dama Sabiduría» para herir a Job).

En todos estos casos es manifiesto que el psicoanálisis utiliza la Biblia para sus propios fines. El texto bíblico no es sino el pretexto para rubricar las tesis del psicoanálisis. Es lo que ha ocurrido, por ejemplo, en una obra muy divulgada entre los lectores católicos franceses, *L'évangile au risque de la psychanalyse*, de Françoise Dolto, en dos tomos (1977-1978), en donde, desgraciadamente, es el evangelio el que acaba sucumbiendo a las ideas interpretativas de la autora del libro, que lo reduce a ser el paradigma y la prueba de sus postulados: se subordina entonces la realidad al mito, haciendo del inconsciente el criterio único de valoración del dato. Se trata de una posición tan criticable como la del teólogo o el exégeta que negase toda participación del inconsciente en la aceptación de la palabra de Dios. El diálogo interdisciplinar impone que se respeten las respectivas competencias.

Fue otro el camino que siguieron algunos exégetas: esta vez se trataba de partir más bien del texto bíblico utilizando el psicoanálisis para iluminarlo: la historia de Caín y Abel sirvió de base a L. Beirnaert para hablar de *La violencia homicida*; Ph. Nemo estudió a Job para hablar de *L'excès du mal*; E. Fromm intentó una interpretación radical del Antiguo Testamento en su *Seréis como dioses*; A. Vergote estudió las antítesis yo-nosotros, carne-deseo, querer-hacer, de Rom 6-7, para comprender mejor el pensamiento paulino; R. Girard analizó psicoanalíticamente la idea de sacrificio a partir del sacrificio de Isaac y de la ofrenda sacrificial de Cristo. Dominique Stein, en sus obra ya citada, *Lectures psychanalytiques de la Bible* (1985), ofrece un valioso ejemplo de cómo combinar en la exégesis bíblica los métodos histórico-críticos y semióticos más rigurosos con su lectura hecha desde el psicoanálisis, cuando lo requiere una oportuna hermenéutica. Gerd Theissen, conocido por sus estudios sociológicos del mundo judío en tiempo de Jesús y de la Iglesia primitiva, ha creído necesario completar su obra con un estudio de los *Aspectos psicológicos de la teología paulina* (1987).

En este contexto cabe preguntarse hasta qué punto y dentro de qué límites puede contribuir al psicoanálisis a un conocimiento más profundo de la palabra de Dios. Se trata desde luego de aceptar los resultados científicamente recibidos del psicoanálisis; todos sabemos que en torno al mundo del psicoanálisis, de la interpretación de los sueños, de la explicación del inconsciente, etc., ha proliferado la hojarasca y se ha caído no pocas veces en un pintoresquismo totalmente irracional; no es posible tomar en serio una «exégesis salvaje» y arbitraria. Se trata además de reflexionar a partir de un psicoanálisis que no pretenda eliminar de antemano el carácter histórico de la revelación bíblica; una psicología o un psicoanálisis ateo, por mucha luz que intenten aportar a la comprensión del creyente, no pueden lógicamente dar cuenta de los datos de su fe. Finalmente, la interpretación psicoanalítica no dejará de ser más que una de tantas aproximaciones exegéticas a la palabra de Dios: teológica, crítico-histórica, estructuralista, sociológica, antropológico-cultural, etc., prescindiendo por otra parte del hecho de que hay diferentes escuelas de psicología, cada una con sus interpretaciones distintas.

Teniendo en cuenta todo lo dicho, el campo de aplicación hermenéutica del psicoanálisis a la exégesis bíblica es muy amplio:

a) **Todo texto literario**, y por tanto también el texto bíblico, es susceptible de una hermenéutica psicoanalítica. En la Biblia, por ejemplo, se repiten las narraciones: en el Antiguo Testamento se relee continuamente la historia del pueblo; los sinópticos nos ofrecen cada uno un relato distinto del mismo hecho evangélico. En esos textos, la narración evoluciona, se suprimen ciertas palabras, se añaden nuevos datos, se sitúa en diferentes contextos; hay lagunas, repeticiones, remodelaciones, distorsiones, que para el psicoanalista denotan angustias, culpabilidades, represiones, fobias y «filias» escondidas del autor. Cada escritor tiene sus preferencias, sus «muletillas», su impronta. El psicoanálisis intenta explicar estos fenómenos textuales. La iluminación del psicoanálisis y de la historia de la literatura comparada hace ver cuáles son los esquemas representativos, psicológicamente necesitados, por los que tenía que pasar el mensaje bíblico.

b) **El hagiógrafo**, que escribe bajo la inspiración del Espíritu, es una persona que necesariamente ha de aplicar a su inteligencia de la palabra de Dios los esquemas mentales y las pulsiones vitales de su mundo inconsciente —personal y colectivo—. Será menester comprender ciertas formas antiguas del discurso, tematizar los conceptos antropológicos que sostienen el pensamiento de sus autores, que ellos no elaboraron sistemáticamente, pero que se esconden en su inconsciente. Unos ejemplos: la visión triunfal de la creación que tenga el autor sacerdotal será distinta de la del yahvista, preocupado por el tema del castigo y del perdón; la visión histórico salvífica de la creación del Deutero-Isaías será muy diferente a la visión del autor de la Sabiduría, influido por la interpretación filosófica helenista del cosmos; la personalidad del convertido, tan estudiada por el psicoanálisis, influirá en el pensamiento de Pablo sobre la ley y la gracia de Cristo; dentro de una misma visión sinóptica, cada uno de los evangelistas tiene su propia fisonomía y su propio planteamiento. El mismo hecho de la inspiración de Dios tiene que afectar de algún modo al inconsciente de los autores inspirados y merecería una reflexión psicoanalítica.

c) **Los mitos**, que sin duda existen en la Biblia (incluso los exégetas más tradicionales aceptan al menos el mito en los dos primeros capítulos del Génesis), reciben una interpretación psicoanalítica: mitos de nueva creación, de escatología... Los motivos arquetípicos primordiales son patrimonio de la literatura mundial y necesariamente la Biblia, palabra del hombre al mismo tiempo que Palabra de Dios, tiene que referirse a ellos.

d) En la Biblia nos movemos en todo un mundo de **símbolos** (baste recordar el Cantar de los Cantares y el Apocalipsis) que pueden encontrar en la lectura psicoanalítica una explicación enriquecedora: el agua, la luz, el sueño, el camino... Un mejor conocimiento del lenguaje fundamental y de las representaciones simbólicas, tal como nos lo ofrece el psicoanálisis, nos permite poner mejor de relieve las formas de la manifestación del Espíritu.

e) El estudio de la **poesía** bíblica postula un conocimiento de sus símbolos, de su articulación, de los motivos de inspiración de sus autores; para ello habrá que bucear en la profundidad psicológica de los mismos.

f) **La profecía** está estructurada a partir de un elemento preconsciente; ha sido definida a veces como la punta del iceberg de un inconsciente colectivo que vislumbra a partir de su conciencia de pecado el resultado de una respuesta salvífica de Dios a su con versión. El profeta ofrecería su historia personal y la de su grupo como radar de captación de los conflictos y esperanzas del pueblo.

g) **Los personajes bíblicos** pueden ser estudiados en su psicología profunda, que constituye su consistencia y su complejidad: en Moisés se ha visto, por ejemplo, al «violento epileptoide que sublima su pulsión asesina por medio del establecimiento de la Ley» (Szondi); la amistad de David con Jonatán se ha puesto como ejemplo del enigma homosexual (E. Amado Levy Valensi); la hondura humana de Job ha sido estudiada por Jung en su Respuesta a Job; la literatura paulina ofrece numerosos puntos de apoyo para un estudio psicoanalítico del personaje.

h) Los **fenómenos paranormales** son susceptibles de lecturas psicológicas: la ceguera de Pablo en el camino de Damasco, el sueño de Jacob y su lucha con el ángel, la glosolalia, las visiones, pueden interpretarse como manifestaciones «patológicas» que obedecen a leyes interpretativas psicológicas culturalmente condicionadas. Los relatos de posesión diabólica tienen mucho que ver con la visión que los creyentes de la época tenían en su ambiente cultural.

i) **Los salmos** se prestan a veces a una comprensión infantil de un Dios poderoso y paternalista, en el que el piadoso israelita busca refugio para su desventura. La reforma litúrgica postconciliar ha criticado en este sentido la ambigüedad latente en cierto empleo de los salmos: el análisis psicoanalista podrá ayudarnos a levantar esta sospecha. L. Alonso Schükel, en su comentario a los Salmos (Estella, 1992-1994), apela con frecuencia a las interpretaciones psicológicas para iluminar su sentido.

j) **La novela** (Jonás, Judit, Ester...) es un género literario al que se ha dedicado con predilección el psicoanálisis: las crisis, las relaciones, los cambios de actitud de los personajes son todo un mundo en donde el autor (aquí, un autor inspirado por Dios) vuelca sus sentimientos y sus intenciones, plasmados en su imaginación.

k) Gracias al psicoanálisis, como indica el citado documento de la Comisión Bíblica, «los textos de la Biblia pueden ser comprendidos mejor en cuanto **experiencias de vida** y reglas de comportamiento». Pensemos, por ejemplo, en la rebeldía de Job, o en la amargura un tanto cínica del Eclesiastés, tan cercanos a nuestra experiencia de hombres del siglo XX.

l) Algunos **datos dogmáticos** (Jesús, Dios y hombre; la concepción virginal de Jesús; su muerte-resurrección; el nuevo nacimiento del cristiano) pueden recibir, si no su explicación, sí al menos una iluminación comprensiva y una contextualización psicológica a partir de los arquetipos del inconsciente.

m) La **teología** podría utilizar el psicoanálisis para purificar la «ganga» que ha podido introducirse en la interpretación humana de la Palabra de Dios. Si Freud nos ha ayudado a comprender una paternidad de Dios sin sospechas, podría también