

# EL DISCIPULADO DE JESÚS EN MARCOS

## MOTIVO Y METODOLOGÍA DE UN MODELO EVANGÉLICO DE VIDA CRISTIANA

JUAN J. BARTOLOMÉ  
Centro de Estudios Salesiano  
Madrid

### *Resumen*

El discipulado, realidad histórica en la vida de Jesús, fue un compromiso específico, no una condición general para la aceptación del reino de Dios. Se funda en un llamamiento de Jesús y tiene unas características muy peculiares. Hay que distinguir entre discipulado de Jesús y existencia cristiana.

### *Summary*

Discipleship, a historical reality in Jesus' life, was a specific obligation, not a general condition for acceptance of the kingdom of God. It is based upon an appeal of Jesus and has very peculiar traits. The discipleship of Jesus is to be distinguished from Christian existence.

Que Jesús tuviera discípulos durante su ministerio público es un hecho histórico innegable. Hoy se puede discutir la naturaleza de esa institución<sup>1</sup>, su originalidad<sup>2</sup> y su función con respecto a la misión personal

---

<sup>1</sup> En la tradición sinóptica, ἀκολουθεῖν define la esencia del discipulado y alude, en primer lugar, el vagar tras un maestro que caracterizaba la vida de los discípulos. Lo determinante era el seguimiento físico, no la imitación ética. Así, por ejemplo, I. de La Potterie, "Dalla sequela dei primi discepoli alla sequela dei cristiani": *PSVcur* 2 (1980) 195-215, espec. 197 y 213. Cf. G. Kittel, *TWNT* I, 211-215; A. Schulz, *Nachfolgen und Nachahmen. Studien über das Verhältnis der neutestamentlichen Jüngerschaft zur urchristlichen Vorbildethik* (München 1962) 131-133, 332-335; M. Hengel, *Seguimiento y Carisma. La radicalidad de la llamada de Jesús* (Santander

de Jesús<sup>3</sup>: por qué quiso Jesús rodearse de hombres mientras predicaba el reino, qué les supuso a ellos y, sobre todo, qué fines perseguía él. Pero nadie niega el testimonio de la tradición evangélica –de Mc en particular– según la cual el discipulado fue uno de los primeros resultados de la actuación pública de Jesús (cf. Mc 1,16-20) y el más duradero (Mc 14,50).

La importancia del discipulado de Jesús rebasa un planteamiento puramente histórico. Es la misma tradición evangélica, mucho antes de que naciera en la Iglesia el ideal de la *sequela Christi* como forma de vida cristiana, la que propone el discipulado, una realidad histórica en vida de Jesús de Nazaret, como modelo universal de vida creyente<sup>4</sup>.

Pues bien, para acercarse al fenómeno del discipulado histórico, e incluso para entender mejor su función ejemplar, conviene verlo dentro del movimiento que, como un grupo más, por importante que sea, surgió del ministerio de Jesús. El discipulado fue más una obligación específica que una condición general para la aceptación del reino de Dios (Mc 5,18-20; 10,17-22), que era el motivo de la misión de Jesús.

---

1981) 76-81.

<sup>2</sup> Coincidiendo en negar que el discipulado de Jesús fuera un fenómeno social único en su tiempo, dos son las interpretaciones globales: unos se resisten a entenderlo desde el judaísmo rabínico, por lo cual se apoyan en que Jesús no se presentó como el típico rabbí, ya se le considere como un profeta escatológico (Hengel, *o. c.*, 65-75), ya como un seguidor del Bautista (Ch. Perrot, *Jesús y la Historia* [Madrid 1982] 80-110), ya como un judío piadoso del movimiento carismático del siglo I (G. Vermes, *Jesús el judío. Los evangelios leídos por un historiador* [Barcelona 1977] 63-87); otros conceden que se dan diferencias substanciales en cuanto al mensaje, pero insisten en la similitud formal con las prácticas rabínicas (K. H. Rengstorf, *TWNT IV*, 451).

<sup>3</sup> La opinión mayoritaria, no obstante, concuerda en ver que la convivencia de Jesús con sus discípulos no tenía como fin el aprendizaje de la ley y su práctica, como era habitual en los círculos rabínicos; la persona de Jesús o, mejor, su ministerio al servicio del reino de Dios eran el motivo del seguimiento. Cf. Rengstorf, *TWNT IV*, 449-450; Hengel, *o. c.*, 79-80.

<sup>4</sup> Aquí radicaría, más que en los llamados "consejos evangélicos", el fundamento de la vida religiosa. Cf. J. Sudbrack, "Letzte Norm des Ordenslebens ist die im Evangelium dargelegte Nachfolge Christi": *GuL* 41 (1969) 431-438; J. M. Lozano, "Discipleship. New Testament and the Religious Life": *Clar* 19 (1979) 127-164.

## I. EL REINO DE DIOS COMO MOTIVO

Mc narra la vocación de los primeros discípulos (Mc 1,16-20) tras haber presentado a Jesús predicando el evangelio (Mc 1,14-15). El reino de Dios es el corazón de su mensaje y la razón del discipulado<sup>5</sup>. El pueblo jamás encontrará a Jesús solo: siempre que vaya a su encuentro, le hallará rodeado de discípulos.

Con su predicación del reino de Dios, Jesús se inserta en un mundo de expectativas de salvación ya definido, lo asume y lo trasciende. De hecho, no tuvo que explicar a sus oyentes lo que entendía por ese reino. Pudo dar por supuesto que ellos lo comprendían. Cuando hablaba del reino de Dios, del día del juicio, del banquete final y también probablemente —aunque hoy se discute— del Hijo del hombre, estaba nombrando realidades y esperanzas familiares a sus oyentes. Típico de su predicación es, en cambio, anunciar el reino como inminente.

La afirmación del reinado de Dios no era nueva en Israel: era patrimonio de su experiencia secular de fe. Los israelitas pudieron tener un rey cuando vieron claro que sólo tendrían por soberano a Dios y que el rey sería su representante, su *hijo*; pudieron repartirse una tierra, cuando llegaron al convencimiento de que sólo Dios era Señor de ella y en ella sólo a él había que servir. Tras el fracaso de la monarquía y la pérdida de esa tierra —hechos debidos según se explica, a que no se dejó que Dios reinara en Israel— el reino de Dios se fue convirtiendo en una situación futura, en contenido de esperanza. Todos los grupos religiosos contemporáneos de Jesús compartían, más allá de sus divergencias, la fe en una manifestación final del reino de Dios: el Señor, un día, se impondría como soberano del mundo y de la historia. La salvación esperada se identificaba, pues, con la entronización real de Dios, lograda por un acto soberano suyo, sin apoyo humano. Los fieles esperan su venida, no la aceleran ni la retrasan. La anhelada salvación se imagina a base de elementos tradicionales (restauración de salvaciones pasadas) y utópicos (trascendencia de toda experiencia salvífica ya conocida): el pasado es

---

<sup>5</sup> "Jesus' call to follow him cannot be derived from the environment, but must be derived from the specific form of his message. Discipleship is best understood as special service in the proclamation of the kingdom of God" (U. Luz, "Discipleship", en *IDBSup* [1976] 232).

figura del porvenir, la memoria del pasado salvífico es apoyo y pista para imaginar lo que está aún por llegar.

Se espera un futuro mejor porque reina la persuasión de estar viviendo una situación catastrófica. Desde un enjuiciamiento *teológico*, al pueblo, y por ende al mismo Dios, no le pueden ir peor las cosas. De hecho, el concepto "reino de Dios" se forma a partir del retorno del exilio, cuando las esperanzas mesiánicas, alimentadas en el destierro, no se realizan y la restauración nacional se convierte en un sonado fracaso: Israel no sólo es víctima de las grandes potencias y escenario de sus luchas, sino que incluso las instituciones religiosas pierden su función de liderazgo. Esperar sólo de Dios algo que al fin sea realmente bueno es la forma suprema de rebelarse tanto contra los intentos totalitarios del poder político como contra la prevaricación de las propias autoridades religiosas. En los círculos apocalípticos encuentran refugio los fieles que oponen resistencia (no violenta) a todo lo que no sea Dios y su querer.

A esta situación de calamidad pública se ha llegado por incumplimiento de la voluntad de Dios: la catástrofe nacional, de la que no se ha salido a pesar de intentos repetidos, es efecto y prueba de la falta de implantación del reino de Dios. De ahí que, cuanto mayor es el anhelo por su venida, sea mayor el empeño por cumplir con la ley divina. El fiel que espera el reino de Dios concentra su esfuerzo en la Torá. Incluso la propia incapacidad para satisfacer todas sus exigencias se convierte en motivo ulterior para esperar el reino; sólo entonces será cumplida la ley. La espera del reino coincide, pues, con la seguridad de que Dios ha de intervenir para hacer justicia a cuantos intentaron vivir según su querer. Quien sabe que el juicio soberano está por venir se ocupa de preparar la conversión del propio pecado; y ésta se logra no sólo lamentando los fallos pasados sino, sobre todo, obligándose a cumplir con mayor celo la voluntad de Dios. La radicalización de la obediencia es consecuencia de la espera del reino de Dios.

En estas coordenadas aparece el Bautista, un carismático marginal que, insistiendo en la inminencia del juicio divino, propone la conversión como forma de esperarlo y el bautismo como señal de conversión. Dios, que vendrá como Juez, pone en crisis todo presunto privilegio de que Israel pudiera enorgullecerse. Desde lo que se espera se enjuicia la actualidad. Quien no se prepare no tendrá otra oportunidad, por más promesas que haya heredado. Jesús de Nazaret ha conocido esta predicación y se ha sumado en un primer momento a ella. Pero termina por romper con su

maestro, y por buenas razones: mientras el Bautista sigue insistiendo en que la inminencia del reino de Dios pone en peligro la salvación personal, si no se den frutos de justicia (cf. Mt 3,10), Jesús anuncia la presencia del reino en su persona y con su actuación. El Bautista está más preocupado por convencer a sus oyentes de la peligrosidad del juicio; la urgencia de la conversión está en directa relación con la llegada del Juez. Jesús, sin silenciar la inmediatez y peligrosidad del día del Señor, recalca más las posibilidades salvíficas que ofrece su ministerio. Mientras en el Bautista predomina el anuncio de un juicio en el que Dios se pronunciará según las obras de penitencia realizadas, Jesús subraya la universalidad de una salvación que se ofrece a quien la acepte por pura iniciativa de Dios.

La valoración salvífica del momento presente es, sin duda, la característica fundamental de la predicación de Jesús. Con ello se mantiene todavía dentro de la concepción religiosa judía. Por más que pensase que la intervención definitiva de Dios estaba aún por venir, el judaísmo contaba con lugares (el Templo) y tiempos (las fiestas) que le permitían revivir el pasado salvífico al recordarlo; la memoria litúrgica era su forma de realizar la salvación. Jesús anuncia el cumplimiento de la esperanza, la presencia de la salvación definitiva en el momento en que predica y actúa, en su propia vida; su actuación es signo y prueba de la actuación definitiva de Dios. Ciertamente Jesús sigue pensando en la proximidad de la venida del reino de Dios, pero ello no le impide, sino que más bien le impone, considerar el hoy de su misión personal como el lugar de la verificación del reino en sus inicios. Sin negar la malicia de la situación presente, no piensa —a diferencia de los apocalípticos— que todo tiene que estar aún peor para que pueda implantarse el reino: Dios reina ya hoy, y la creación es el lugar verdadero, aunque no definitivo, de su reinado. Por eso, en su predicación une al anuncio del reino inminentes alusiones a la creación; más aún, la observación de lo creado le sirve para anunciar el reino y el modo de ser de Dios. En Jesús se historiciza la esperanza escatológica. Su predicación sobre el reino no permite ninguna renuncia al presente, puesto que no es una huida hacia el futuro.

De ahí la importancia de que su predicación sobre el reino vaya acompañada de signos eficaces de la presencia de éste. La salvación debe concretarse, debe llegar al hombre allí donde brilla por su ausencia; si llega al enfermo y al endemoniado, al marginado o menospreciado, al alejado y al pecador, no podrá dudarse de la presencia del reino, ni de su gratuidad, ni de su universalismo. La forma de hacer reinar a Dios no

será la obediencia a la ley, sino el amor al hombre necesitado. Y toda la actuación de Jesús, escandalosa por inesperada, se explica desde su comprensión del reino. Ningún privilegio, heredado de las promesas o conseguido por las obras de la obediencia, prevalece ante un Dios que hace justicia sólo a quien no se considera ya justo. Todo lo demás —sábado, ley, ofrenda, oración, tradiciones, familia, posesiones, patria— es lo de menos.

El reino de Dios no es sólo promesa de futuro, sino posibilidad real de actuar ya según lo que se espera. Jesús no pierde el sentido de la realidad: el reino, aunque por venir, ya está iniciándose. Y los inicios de ese reino son tan pequeños que pueden pasar inadvertidos; aunque sus dimensiones pueden ser modestas, no lo son sus exigencias. Las parábolas del crecimiento oculto pero eficaz (Mc 4,3-8.26-29.30-32) reflejan la convicción de Jesús: lo que hoy es imperceptible, cuanto lucha aún por nacer, tiene asegurado el futuro; sólo lo que no ha sido sembrado no podrá un día florecer; por invisible que parezca, Dios está ya actuando, y es ya su propio porvenir. Por eso la predicación del reino, presente pero escondido, activo ya aunque todavía invisible, exige fe y provoca esperanza, impone tranquila certeza y firme perseverancia. Jesús enseñará a sus discípulos a pedir la venida de un reino que ya se ha iniciado.

Que Jesús, a diferencia de la apocalíptica de su tiempo, no centre su predicación en el futuro de Dios, en su reino por venir, es reflejo de sus convicciones. No haber hecho de la escatología el motivo de su ministerio es consecuencia de su *teología*, cuyo tema es Dios, no el futuro del hombre. De ahí que no le interese tanto la especulación sobre los tiempos y los modos de la venida del reino y se preocupe más por hacer visible y cercano su señorío a través de cuanto hace y dice. Cuando Pablo hable de la tensión entre el *ya pero todavía no* de la salvación, el *indicativo* de la gracia y el *imperativo* del quehacer, no hará más que ahondar la concepción jesuana del reinado de Dios. Éste, perceptible en sus gestos y anunciado en sus parábolas, es universal. Y la preferencia por los más desprotegidos es como el santo y seña de su vocación de universalidad: se les va a ofrecer primero a quienes menos podrían contar con él. Pero el hecho de que Jesús opte por un Dios al que se puede acceder desde la propia historia, sin refugiarse en utopías futuras que no impongan una actuación ya transformadora, le exige tomar postura con respecto a la situación concreta de su pueblo. Precisamente porque proclama la soberanía absoluta de Dios, no se lanza a reformar la sociedad de su tiempo. Su opción

por el reino de Dios le hace poner en crisis también las instituciones religiosas de entonces. No le preocupa tanto que dominen los romanos cuanto que no domine Dios sobre su pueblo. Jesús no deja sin cuestionar ninguno de los lugares donde la vida del hombre se realiza: la familia, la propiedad, el culto, las relaciones interpersonales, la política; porque sobre todos los ámbitos en los que el hombre vive mantiene Dios una pretensión. Jesús no intenta mejorarlos: sólo busca el querer de Dios.

Puesto que el reino de Dios es la realización de un proyecto divino, no ha de confundirse con la satisfacción del ansia de felicidad del hombre ni, menos aún, reducirse a ella. Un Dios que quepa en el corazón del hombre, que sea imagen de las necesidades humanas y cifra de sus deseos, no es el Dios de Jesús. Pero Jesús tiene la convicción de que Dios, en su reinado, dará completa satisfacción a las necesidades del corazón humano. Por eso los que viven ahora más insatisfechos son los que mejor preparados se encuentran para reconocer su venida. Y porque el reino es un proyecto divino, supera el poder del hombre: por más que éste se esfuerce para conseguirlo, será siempre don porque es objeto del querer divino. Tampoco es salario debido. No hay en la predicación de Jesús lugar para el mérito, aunque la obediencia a Dios exija esfuerzo. Por esperado que sea y necesario, Dios siempre es gratuito y sorprendente. Por eso su cercanía anunciada comporta la exigencia de la conversión: buenos o malos, ante Dios todos los hombres tienen necesidad del cambio. Lo que los condena no es lo que son ya, sino lo que Dios está por darles.

El reino de Dios no puede ser concebido, ni deseado, simplemente desde lo que el hombre echa de menos; no es contrafigura del mundo que vivimos. La maldad imperante puede alimentar la espera de Dios; pero, cuando Dios llegue, no se reducirá a subsanarla. De la misma manera, por ser un proyecto divino el reino trascenderá cualquier realización humana, incluidas las que los cristianos, en obediencia a Dios, intentan realizar en la historia. La Iglesia no es todavía el reino, aunque en su ministerio ya tenfan que darse claros indicios de la presencia de Dios en el mundo. Igual que con Jesús. El reino es la forma como Dios nos es Dios: interesado en nuestra felicidad y empeñado en hacérnosla posible. Para tener el reino de Dios como tarea hay que tener a Dios, único Señor, en el corazón.

## II. METODOLOGÍA DEL DISCIPULADO

Mc establece una marcada diferencia entre el modo de relacionarse de Jesús con la gente, que le busca para oírle o pedirle curación (Mc 1,32-34; 2,13; 3,7-10; 4,1; 5,21; 6,34.53-56), y con sus discípulos, que le siguen constantemente. De hecho, según el relato de Mc, Jesús siempre ha estado acompañado por ellos. Éstos desaparecen tan sólo en dos ocasiones: cuando Mc narra la muerte del Bautista (Mc 6,14-29) y durante su crónica de la pasión y muerte de Jesús (Mc 14,50-15,42). Pues bien, esta doble ausencia, puntual las dos veces, tiene dos explicaciones diferentes: en la primera ocasión faltan los discípulos —y Jesús—, pero están misiionando en lugar de Jesús y con su poder; la segunda señala el trágico fin del discipulado de Jesús, de modo que la huida general remata el camino hecho tras Jesús (Mc 14,50). Frente a la cruz no hay discípulos, y ante la tumba sólo mujeres miedosas (Mc 16,8). Acompañar a Jesús es, por definición, serle discípulo (Mc 2,15; 3,7; 6,1; 8,10.27; 10,46).

### 1. *Llamada y envío: los dos componentes de la vocación*

Los relatos de vocación (Mc 1,16-20; Mt 4,18-22; Lc 5,1-11), que informan sobre la entrada en el seguimiento de Jesús, concuerdan en presentar el origen del discipulado como resultado de una opción personal del mismo Jesús (cf. Mc 2,14; 5,18-19; Lc 9,57.61). Es sabido que estos relatos no son crónica histórica de lo sucedido, pues están al servicio del proyecto redaccional de cada evangelista y siguen un conocido género literario (cf. 1 Re 19,19-21 con Mc 1,16-20; 2,14; Jn 1,43). En consecuencia, aunque la tradición evangélica presenta a Jesús acompañado desde el inicio de su ministerio por discípulos, no es posible saber con certeza cuándo los invitó a su seguimiento por vez primera. Sólo en Mc la llamada al seguimiento es su primera actuación pública (cf. Lc 5,1-11, tras la curación de la suegra de Pedro; Jn 1,35-51, tras el testimonio del Bautista).

No se puede, pues, asegurar quiénes fueron los primeros llamados ni cuándo lo fueron. Cabe suponer que Jesús reunió gente de diverso origen social e ideológico (Simón y Andrés, Juan y Santiago eran pescadores [Mc 1,16-21; Jn 1,44; 22,21]; Leví, funcionario de aduanas [Mc 2,14]; Simón y Judas, tal vez militantes celotas [Hch 1,13; Lc 6,15]). Pero sí es posible describir los elementos fundamentales de la llamada. Jesús propuso su



seguimiento a los hombres que eligió y les impuso severas condiciones. Para seguirle era preciso ser invitado; no se convertía en discípulo quien quería, sino quien era querido: ser discípulo es un don antes que una orden. Además de obediencia, Jesús exigía la promesa de un cambio de ocupación (Mc 1,17; Mt 4,19). Aunque no coincidan en el tiempo, a la llamada va unida la asignación de una misión. El seguimiento, inmediato e improrrogable, tiene como fin una tarea futura: la predicación del reino <sup>6</sup>.

Es históricamente irrefutable que Jesús envió a sus discípulos a predicar y curar durante su ministerio (Mc 3,15; 6,12). Desde su origen y en su vivencia diaria, el discipulado incluía la misión (Mc 3,14; Lc 9,60). El episodio de la misión los de 70/72 discípulos (Lc 10,1-24) conserva probablemente el recuerdo de varias misiones <sup>7</sup>. Mc ha elaborado el hecho de forma un tanto esquemática, pero no menos pedagógica: tras la primera llamada (Mc 1,16-20), el grupo de discípulos va aumentando (Mc 1,36; 2,15.18) hasta que de entre ellos sean elegidos doce (Mc 3,13-19). Jesús no intimará con todos sus seguidores ni los enviará inmediatamente después de haberlos llamado. Durante un período considerable, los llamados vivirán junto a Jesús, contemplarán su actuación taumática (Mc 1,21-3,12) y serán objeto de sus cuidados (Mc 2,18-22.23-28). Una vez constituido el grupo de los Doce, éstos se convertirán en oyentes privilegiados de su predicación (Mc 4,1-9.10-34) y testigos de milagros estupendos (Mc 5,1-43), de alguno de los cuales serán ellos los únicos beneficiarios (Mc 4,35-41). Sólo cuando hayan cumplido el primer objetivo de la elección (Mc 3,14) decidirá Jesús enviarlos como representantes suyos (Mc 6,7-12) <sup>8</sup>.

La vinculación entre discipulado y predicación aparece con particular claridad en algunas de las sentencias que tienen a los seguidores de Jesús como destinatarios. Tras la confesión de Pedro en Cesarea de Filipo (Mc 8,17-30) y el primer anuncio de su muerte (Mc 8,31-33), Jesús instruye

---

<sup>6</sup> Cf. R. Pesch, "Berufung und Sendung. Nachfolge und Mission. Eine Studie zu Mk 1,16-20": *ZTK* 91 (1961) 1-31, espec. 16-18.

<sup>7</sup> O el de una gran misión, una especie de ofensiva general, en Israel. Cf. H. Schürmann, "Mt 10,5b-6 und die Vorgeschichte des synoptischen Aussendungsberichtes", en *Neutestamentliche Aufsätze* (FS J. Schmidt; Regensburg 1963) 270-283.

<sup>8</sup> Mt, que no narra la constitución de los Doce, refleja mejor quizá la vinculación entre llamada y misión.

a muchedumbre y discípulos sobre las condiciones del seguimiento (Mc 8,34-9,1): es preciso llevar la cruz junto con él; sólo salva su vida quien la pierda por él y por el evangelio (Mc 8,35). Tanto Mt 16,25 como Lc 9,24 eliminan el motivo de la evangelización, convirtiendo el apostolado en experiencia personal de Cristo. Para Mc, en cambio, el discipulado mantiene las dos finalidades: vivencia cristológica y destino misionero. También Mc, tras narrar el fracaso de la invitación de Jesús dirigida al joven rico (Mc 10,17-27), hace que Pedro deje constancia de cuánto han tenido que renunciar por seguirle (Mc 10,28). Jesús promete el ciento por uno a quien haya dejado cualquier cosa o persona por su causa y la del evangelio (Mc 10,29). Mientras Lc 18,29 elimina la motivación cristológica, Mt 19,29 la conserva y no alega el evangelio como razón. Para Mc sigue siendo finalidad del seguimiento la vinculación con Jesús tanto como la predicación del evangelio<sup>9</sup>.

Esto tiene una consecuencia importante. Si el discipulado implica también misión apostólica, y por tanto una ocupación no de todos los creyentes, quiere decir que no es condición necesaria para la salvación. Quien sigue a Jesús y es su enviado estará obligado a ciertas normas, pero no es beneficiario de una promesa especial de salvación. La salvación está abierta a todo creyente, incluidos los discípulos (cf. Mt 7,22; Lc 10,20). Los doce tronos están reservados a los Doce por la función que han de ejercer en el reino, no como premio a su actuación apostólica (Mt 19,28; Lc 22,28-30)<sup>10</sup>. Ni el discípulo individual ni el grupo de discípulos son fin y motivo del seguimiento de Jesús.

## 2. *La itinerancia como modo de vida*

A diferencia de los simpatizantes, los seguidores de Jesús tuvieron que aceptar el deambular continuo como modo de vida (Mc 10,29; Mt 8,19-20; Lc 9,57-58). Aunque ello les impidió tener una ocupación estable (Mc 1,18.20; 2,14; 10,28), Jesús y sus compañeros no recurrieron a la mendicidad: tenían caja común (Jn 12,6; 13,29) y se sostenían con la ayuda económica de adeptos acomodados (cf. Lc 8,3) y quizá también de sus familias. De hecho, el recurso a la hospitalidad ajena fue praxis de Jesús

<sup>9</sup> La relación discipulado-evangelización no está del todo ausente en Lc (cf. 9,59-60) ni en Q (Mt 9,37-38 / Lc 10,2), ni siquiera en Mt (cf. 5,13).

<sup>10</sup> Cf. J. Dupont, "Le legion des douze trônes": *Bib* 45 (1964) 355-392.

(Mc 1,29-31; 14,3; Lc 11,37; 19,1-10) antes de ser norma de misión para sus enviados (Mc 6,10-11). Semejante opción se alimentaba de una fe, casi ingenua, en la providencia (Lc 12,22-31; Mt 6,11.25-31) y obligaba a una fuerte ascesis (Mt 6,34).

No hay que descartar la posibilidad de que las familias de algunos discípulos vieran con simpatía su decisión y les facilitaran ayuda. Recordemos que el seguimiento de Jesús implicaba ruptura con el hogar y el trabajo, pero no incluía la venta de los bienes patrimoniales, aconsejada de hecho sólo en un caso específico (cf. Mc 10,21). Puede ser que ahí esté el precedente histórico de la comunidad de bienes que después adoptarían los primeros cristianos. En cualquier caso, en la descripción pormenorizada del cambio de situación familiar a que puede aspirar quien ha dejado todo por seguir a Jesús (Mc 10,29-30) podemos ver que la renuncia no era idéntica en todos sus seguidores (Mt 19,12).

Con todo, no hay que rebajar la ruptura familiar que el seguimiento de Jesús impone. La tradición evangélica al respecto es indiscutible (Mc 3,20-21.31-35; 10,28-30; Mt 8,18-22 / Lc 9,57-62; Mt 10,37-39 / Lc 14,25-27.33). Jesús vivió, durante su ministerio público, en total distanciamiento de los suyos e impuso esa ruptura a cuantos le seguían. No había tiempo para entretenerse en lazos familiares, ni siquiera para cumplir con los más sagrados deberes, cuando se trataba de cumplir con el reino (Mt 8,21-22; Lc 9,59-62). Es posible que algunos de los discípulos no practicaran el celibato absoluto hasta después de Pascua (1 Cor 9,5), pero, no es menos cierto que Jesús lo aconsejó con su palabra (Mt 19,11-12) y con su propia opción de vida<sup>11</sup>. Ante el reino que viene no cabe distracción ni división (Lc 12,31)<sup>12</sup>.

La falta de morada estable y el extrañamiento de la familia convertían al grupo que vivía en torno a Jesús en marginados sociales, ya que a su deambular continuo se unía la carencia de profesión e incluso de trabajo esporádico. Tal situación no se debía a motivos ascéticos, ni tampoco a

---

<sup>11</sup> "La vie même de Jésus était un conseil qui allait dans ce sens" (H. Schürmann, "Le Groupe des disciples de Jésus, signe pour Israël et prototype de la vie selon les conseils": *Christus* 13 [1966] 184-209, la cita en 202).

<sup>12</sup> "So ist nur der für den Jüngerdienst der Verkündigung des Gottesreiches brauchbar, der sich ihm völlig ungeteilt widmet, nicht mehr auf das zurückblickt, was er verlassen hat" (J. Blinzler, "Jüngerschaft", en *Aus der Welt und Umwelt des Neuens Testaments*. Ges. Aufs. I [Stuttgart 1969] 9-19, la cita en 14).

un modelo ético de vida; la razón profunda estaba en la predicación misma de Jesús, que puso en tela de juicio la familia, al igual que la Ley y el Templo. En la medida en que los discípulos deben subordinar cualquier otro valor a la proclamación del reino de Dios inminente y a la urgencia de volverse a él, el conflicto era inevitable. La forma de vida debía hacer transparente la opción fundamental de por vida, que no era otra que Dios y su reinado.

### 3. *La relación con Jesús, elemento constitutivo*

Es sorprendente que la tradición sinóptica no señale ninguna motivación religiosa subjetiva en los discípulos que se unieron a Jesús. Ello puede deberse a que la imagen del discipulado fuera ya paradigma para las comunidades que están detrás de esa tradición: no se trataba de hacer biografía, sino de presentar modelos (cf. Jn 1,41.45.49-50). Además, dado que los evangelistas escriben desde la experiencia pascual, su recuerdo de Jesús estaba alimentado por su confesión cristiana. Pero en este silencio se esconde un hecho histórico: precisamente porque Jesús llamó a su seguimiento a quienes él quiso para enviarlos en su lugar, fue ya a él a quien no interesaban las preocupaciones religiosas de sus seguidores. No era propiamente su salvación personal, sino la misión a Israel lo que había decidido su elección. Se podría decir, por tanto, que lo que estuvo en el origen del discipulado fue la experiencia religiosa de Jesús, no la de quienes le siguieron.

Sólo Lc hace preceder a la llamada de Pedro (Lc 5,10-11) la experiencia de su propio pecado tras una pesca milagrosa (Lc 5,1-8); pero, aun en este caso, la conciencia de indignidad nace en Pedro después de una intervención de Jesús que rebasa todas las expectativas de aquél. La experiencia religiosa del discípulo es, por tanto, subsiguiente a la convivencia con Jesús y tiene sus propias leyes<sup>13</sup>. Jesús precisó de hombres en su entorno y de enviados en su nombre porque estaba desarrollando una misión personal ante Israel. En ellos tenía que ver Israel lo que debía

---

<sup>13</sup> "La comunione di vita dei discepoli con Gesù è il luogo concreto della sua comunicazione essenziale. Essa ha come scopo la conoscenza della persona di Gesù e l'accettazione del suo cammino" (K. Stock, "Vangelo e discepolato in Marco": *RasTeol* 19 [1978]3-7, la cita en 5).

hacer y cómo debía vivir para convertirse en el pueblo de Dios. Los discípulos son efecto y signo de la pretensión mesiánica de Jesús.

*a) El servicio.*

Los discípulos sirven a Jesús, y Jesús sirve al reino de Dios. Es la relación típica entre el maestro y sus seguidores (Mt 10,24). Los evangelios nos presentan habitualmente a los discípulos ayudando a Jesús en todos los aspectos de la vida ordinaria: se preocupan del alimento, le ayudan en la predicación o le auxilian en sus milagros, le facilitan el descanso o se lo interrumpen a causa de la muchedumbre que lo busca (Mc 6,35-44; 8,1-10; 11,17; 14,12-16; Lc 9,52).

Es significativo que *διακονεῖν* no se use para describir este tipo de ayuda. En los sinópticos no son los discípulos sino las mujeres quienes sirven a Jesús o a su grupo (Mc 1,31; Mc 15,41; Lc 8,3; Hch 19,22 designa a dos que colaboran con Pablo en su predicación como quienes le sirven). En realidad, ello se debe a que la tradición evangélica ha invertido los términos de la relación lógica entre maestro y discípulos: es Jesús quien sirve a los suyos (Lc 12,37; 22,27; Jn 13,1-20) y los convierte en amigos por haberles confiado su propia intimidad (Jn 15,15). Pero esta dedicación absoluta a su Señor tiene como objetivo la ejercitación en su forma de vida, en la aceptación vital de sus métodos (Lc 22,27; cf. Mc 9,35; Mt 23,8) y en la solidaridad en su destino (Mc 8,34; Mt 16,24; Lc 9,23; Mt 20,38; Lc 14,27).

*b) La enseñanza.*

Jesús fue, sin duda, considerado maestro por sus contemporáneos. Aunque la enseñanza no pueda ser considerada como la característica esencial de su persona y obra, Jesús enseñó a la gente en público (Mc 4,1-9) y a los discípulos en privado (Mc 4,10-12.34; 7,17-23; Mt 19,20-12 / Mc 10,10-12; Mc 10,23-27; 13,1-37). A ellos les habló de sí mismo (Mc 8,31-33; 9,30-32; 10,32-34), les hizo reflexionar sobre algunas de sus actuaciones (Mc 8,14-21; 9,38-40), les instruyó sobre sus deberes (Mc 10,13-16; Mt 17,25-27) y corrigió su comportamiento (Mc 9,33-36; 10,35-45; Lc 22,24-27) y sus expectativas (Mt 23,8-11), les habló de lo que iba a suceder (Mc 13,3) y les enseñó a predicar (Mc 6,7-11; Lc 9,3-

5; 10,2-11), a curar (Mc 6,13; 9,28-29) y a rezar (Mt 6,5-15; Lc 11,1-13)<sup>14</sup>. La originalidad de esa enseñanza fue, en ocasiones, motivo de neta diferenciación con otros grupos (Mc 2,18-22.23-28). Ahí está sin duda una de las causas de la singularidad del discipulado de Jesús.

La enseñanza de Jesús abarcó, pues, tanto su persona como la de sus discípulos. En ella se dan elementos teológicos y exigencias éticas, revelaciones y predicciones. La convivencia continuada es el ámbito normal de esa enseñanza, y la vida común un frecuente motivo (Mt 18). Aunque los discípulos no siempre entienden cuanto les dice Jesús o ha hecho ante ellos, han de permanecer junto a él si quieren aferrar los misterios del reino (Mc 4,10-25) y de su persona (Mc 4,35-41). Jesús insiste en que deben esforzarse por comprender a través de cuanto con él han vivido (Mc 6,52; 8,17-21). No les bastará con saber repetir lo que de él dice el pueblo: han de verlo a como Dios lo ve (Mc 8,27-29).

#### 4. *Una situación permanente*

A diferencia del discípulo rabínico, cuya meta es su emancipación y su establecimiento social como maestro, el de Jesús ha de mantener siempre su condición de tal (Mt 10,24-25). La convivencia no es temporal, y la subordinación ha de ser ilimitada. Frente a Jesús, el discípulo no es más que discípulo, y siempre lo será. Lc avanza en esta línea cuando propone como meta del discípulo la igualdad con su maestro (Lc 6,40). Por su parte, Jn pone el límite de las aspiraciones del apóstol en la dignidad de su mandante (Jn 13,16). Mt, en cambio, más cercano al mundo judío, insiste en la igualdad de los discípulos entre sí y en la ilegitimidad de querer ser considerados maestros (Mt 23,8).

No hay que olvidar que los discípulos fueron enviados por Jesús durante el tiempo de su discipulado. Lo fueron porque no se puede ser discípulo sin ser ya enviado. La misión es función de discípulos, pues se ejerce bajo la normativa y en representación del maestro. Si con Jesús de maestro nunca se deja de ser discípulo, ello quiere decir que el discipulado no es medio de salvación propia. No se salva el discípulo sólo por

---

<sup>14</sup> En esta enseñanza, en sus contenidos lo mismo que en sus procedimientos pedagógicos, hay que ver el origen prepascual de la predicación cristiana. Cf. H. Schürmann, "Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition", en *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus* (Berlín 1961) 342-370.

serlo, pero multiplica la acción salvífica de Jesús al representarlo ante los demás.

De hecho, los discípulos de Jesús reciben de él poder para curar (Mc 6,7-13; Mt 10,1 / Lc 9,1) y se convierten en exorcistas eficaces (Lc 10,17). Son legados suyos, porque les ha legado su poder personal (Mc 6,7; 9,38; pero 9,28-29). Representan a Jesús legítimamente porque van en su nombre (Mc 6,30; Lc 10,16) y bajo su normativa. Los límites, así como el mensaje, los impone quien los manda. Por eso mismo, el discípulo, en cuanto predicador e instaurador del reino, permanece ligado a Jesús como a su fuente y contenido. Que sus discípulos no puedan dejar de serlo supone que Jesús se sabía poseedor de una función única, inigualable, si bien delegable en cuantos quisiera. Que su persona y su función sean irrepetibles significa que el discipulado no consiste en la asimilación de una doctrina, aunque se viva normalmente así, ni en sujetarse a ciertas normas. Las leyes del discipulado son, a lo sumo, método pedagógico; la meta es siempre depender de la voluntad del que los ha enviado.

Lo que constituye la esencia del discipulado es la persona de Jesús, no su doctrina; la convivencia con él, no la imitación; la obediencia total, no el simple seguimiento. En el discipulado no entra quien lo quiere, sino quien es querido por Jesús (Mc 3,13). Según los evangelios, los discípulos pasaron la mayor parte del tiempo acompañando a su maestro; el seguimiento constante fue su ocupación primera y el mejor testimonio<sup>15</sup>.

### 5. *El fracaso final*

Por mucho empeño que pusiera Jesús en educar a sus discípulos y entrenarlos en la misión, por descubrirles los secretos del reino y hacerles contemplar su misterio personal, no los preparó para el final. Es revelador que Jesús se atreviera a predecir su final por vez primera (Mc 8,31) sólo tras haber logrado el primer acto de fe por parte de sus discípulos (Mc 8,29). Aunque había advertido repetidas veces, camino de Jerusalén, que todo podía terminar mal (Mc 8,31; 9,31; 10,32-34), no consiguió más que incomprensión y resistencia (Mc 8,32-33; 9,32-34; 10,35-37). Y, una vez que hubo vivido cuanto les había anunciado, la realización de sus previsio-

---

<sup>15</sup> Schürmann considera el acompañamiento de Jesús por los discípulos "sans cesse une prédication en acte"; "suivre le Christ, c'est donc croire ostensiblement; c'est entendre démonstrativement" ("Groupe", 189, 191).

nes no salvó a uno de los suyos de la traición (Mc 14,10-11.43-45), ni a todos de la huida vergonzosa el día de su arresto (Mc 14,50-52), ni al más fiel de la repetida negación (Mc 14,66-72). Quien, acompañado siempre de sus discípulos, había actuado en público, fue entregado por uno de ellos en plena noche, juzgado y condenado a muerte.

Durante su estancia en Jerusalén, en los últimos días de su vida (Mc 11,1-13,37), Jesús es acompañado todavía por los Doce, que le escuchan (Mc 12,12-14.20-26; 13,1-2). En torno a la última cena (Mc 14,12-17.22-26), cuando adelanta en signo la entrega de su vida (Mc 14,24.25), volverá a predecir la traición de uno (Mc 14,18.20), la renuncia de otro (Mc 14,29-31), el escándalo de todos (Mc 14,27) y el nuevo inicio en Galilea (Mc 14,28; 16,7). Cuando emprenda su camino hacia la cruz, no le quedará ningún acompañante (cf. Mc 15,21). El hecho de que la cruz fuera sepultura de la fidelidad de sus discípulos y cuna de la fe de un pagano (Mc 15,39) debe servir de grave advertencia para los creyentes. Pero a todo discípulo que no ha resistido la cruz se le da una oportunidad: en Galilea, allí donde vive el Señor esperándolo, es posible volver a iniciar el seguimiento.

### III. EL DISCÍPULADO DE JESÚS, ANÉCDOTA Y CATEGORÍA

No siempre es fácil discernir si las exigencias de Jesús en la tradición evangélica se refieren a los discípulos históricos o si abarcan también la vida cristiana (Mt 5,21-48; Mc 8,38). Las palabras de Jesús fueron transmitidas en forma aislada, privadas del contexto histórico en que fueron pronunciadas. Además, el seguimiento de Jesús, en cuanto comunión de vida, dejó de ser posibilidad histórica tras la resurrección de Jesús. Ello hizo que la memoria del discipulado se convirtiera en norma de vida cristiana.

#### 1. *El discipulado, fenómeno histórico*

El discipulado de Jesús, como fenómeno social, no era un hecho aislado. El relato que Josefo hace de su juventud, en busca de maestros de vida, prueba la existencia de grupos diversos para la mitad del siglo I<sup>16</sup>: los seguidores del Bautista, el movimiento esenio o el fariseísmo

<sup>16</sup> *Vita* 10-12. En otros lugares menciona a Judas, un esenio que vivió el el siglo



rabínico. La relación maestro-discípulo, que es la experiencia central del discipulado —y, por tanto, común a todos estos movimientos históricos— hunde sus raíces en el experiencia religiosa bíblica<sup>17</sup>.

Es lógico, según esto, que entre el discipulado de Jesús y el de su tiempo se den numerosas coincidencias: la vida en común entre maestro y discípulo como ambiente normal de aprendizaje, la actitud servicial del discípulo con respecto al maestro, la responsabilidad pública que adquiría el maestro sobre el comportamiento de sus discípulos, una enseñanza impartida a partir de las preguntas de los discípulos, la costumbre de enseñar sentado y, por último, aunque sea discutido, el recurso a las técnicas de aprendizaje oral y la tradición como forma de transmitir las enseñanzas. Sin embargo, las diferencias no son menos evidentes: en el caso de Jesús no es el discípulo quien elige al maestro; ni las exigencias que impone Jesús son comparables a las condiciones que se solían poner para entrar en la escuela de un rabino (p. e., Mt 8,22); la duración del aprendizaje rabínico tenía límites precisos, y la meta era llegar a ser también maestro y establecer como tal; el discípulo de Jesús se mantenía en comunión de vida y misión con la persona del maestro, y la convivencia no estaba en función del conocimiento de la ley.

Si hubiera que señalar un grupo del que pudiera depender el discipulado de Jesús, éste sería el movimiento baptista, al que probablemente Jesús y algunos de sus primeros discípulos pertenecieron (Jn 1,36). En ambos grupos, el elemento aglutinante era la personalidad carismática del líder; ni Jesús ni Juan Bautista habían recibido formación escolar (Mc 6,3; Jn 7,15); su enseñanza no tenía la ley como motivo predominante, sino el reino de Dios (Mt 5,21-48; Mc 10,3-9); los discípulos aprendían asumiendo la enseñanza, sin ponerla en discusión; su finalidad no era establecerse

---

1 a C. (*Ant* 13 311; *Bell* 1,78). Cf. G. Maier, "Die jüdischen Lehrer bei Josephus. Einige Beobachtungen", en O. Betz (ed.), *Josephusstudien. Untersuchungen zu Josephus, dem antiken Judentum und dem Neuen Testament* (FS O. Michel; Göttingen 1974) 260-261.

<sup>17</sup> Contra Rengstorff, *TWNT* IV, 429-442, que sitúa esta relación como influjo helénico en el rabinismo. Cf. M. Pesce, "Discepolato gesuano e discepolato rabbinico. Problemi e prospettive della comparazione": *ANRW* II, 25,1 (1982) 351-389: "Che il discepolato rabbinico sia influenzato dall'ellenismo è ormai accettato (le opinioni divergono sulla natura e i limiti dell'ellenizzazione), ma ciò non significa che il rapporto maestro-discepolo rappresenti un momento di radicale discontinuità rispetto all'ebraismo biblico" (p. 361).

como maestros; ambos maestros vivían con un estilo de vida marginal a la que obligaban a sus discípulos, con lo que se imponía la ruptura con la familia y la profesión. Pero también aquí las diferencias son evidentes: el concepto mismo del reino predicado y la metodología empleada en la proclamación distingue netamente el ministerio de Jesús del Juan y, por ende, a sus respectivos discípulos.

## 2. *El discipulado, modelo eclesiológico*

Dentro del Nuevo Testamento, sólo la tradición evangélica (y Hch) utiliza el término μαθητής para designar la relación entre el creyente y su Señor. Ello indica que el discipulado de Jesús fue considerado como modelo de vida cristiana sólo en algunos sectores del cristianismo primitivo<sup>18</sup>. No se explica de otro modo el silencio de Pablo y de toda la literatura epistolar sobre este tema. En Hch se considera discípulo a quien pertenece a la comunidad cristiana (Hch 11,26), aunque no haya conocido a Jesús (Hch 6,1.2.7; 9,10.19.26.36.38; 11,29; 16,1; 21,16). El título no se aplica únicamente a los discípulos históricos de Jesús, ni tampoco se restringe a los dirigentes locales o a los misioneros ambulantes: se extiende a todos los miembros de la comunidad. Ya Lc había ampliado la comprensión del término al incluir, junto al grupo de discípulos estables de Jesús (Lc 6,13), el conjunto de sus seguidores (Lc 19,37)<sup>19</sup>, si bien las exigencias de Jesús (Lc 14,25-33) no se extenderán al período cristiano sin modificaciones (Lc 22,35-38).

Aunque Mt limita el calificativo a los discípulos históricos de Jesús, atribuye a la institución del discipulado un valor paradigmático para la vida cristiana<sup>20</sup>. Así, por ejemplo, como se ve por el empleo —cierta-

---

<sup>18</sup> "‘Following after Jesus’ does not come into universal use as a metaphor for ‘being a Christian’...; in limited areas of the Christian communities ‘following’ became a figurative concept, a code word for Christians, and hence increasingly lost its concreteness. For both terms, ‘discipleship’ and ‘following’, the connection with Jesus remained determinative" (U. Luz, "Discipleship", 232-233). Con todo, tiene razón Schürmann ("Groupe", 208) cuando anota que los cristianos, aunque se entendieran discípulos del Señor, no eran ya signo para Israel, elemento constitutivo del discipulado histórico de Jesús.

<sup>19</sup> J. Dupont, "Renoncer à tous ses biens (Luc. 14,33)": *NRT* 93 (1971) 576-582, ha probado que Lc 14,33 va dirigido, en la intención del redactor, a todos los cristianos con el objeto de exigir de ellos las mismas cláusulas que existieron entre Jesús y sus discípulos históricos.

<sup>20</sup> "Gerade als Schüler des historischen Jesus werden die Jünger transparent, Typen

mente redaccional (Mt 28,19; cf 13,52; 27,57)— de μαθητεύω, que define la finalidad de la misión postpascual, Mt entiende la vida cristiana como la tarea de conseguir para el Resucitado discípulos que observen los mandatos del Jesús histórico (cf. Mt 12,49-50). Los episodios que recuerda del discipulado de Jesús reflejan las necesidades de la comunidad cristiana y adelantan las soluciones adecuadas (Mt 8,23-27; 14,28-31; 23,10): sólo orientándose según las directrices de Jesús puede la Iglesia afrontar los nuevos retos (Mt 7,15-23).

En la concepción teológica de Mc, los discípulos tienen un lugar predominante: testigos de Jesús y transmisores de su tradición, anticipan la situación del creyente, el cual debe verse reflejado en ellos. Es verdad que discípulos de Jesús son sólo quienes le siguieron constantemente por Galilea y abandonaron familia y ocupaciones por acompañarle en su misión; pero, a semejanza de ellos, el creyente ha sido llamado a su seguimiento, a la convivencia y a la misión, y al igual que ellos no logrará entender al maestro hasta que consiga aceptar la cruz como destino y signo de solidaridad.

En Jn μαθητής, sin ser todavía un término técnico que designe al cristiano, abarca tanto al discípulo histórico de Jesús como a sus eventuales seguidores e incluso a cualquier creyente (Jn 4,1; 6,60-61.66; 7,3; 8,12.31.51; 9,28; 15,8; 13,35). Y es que para Jn la relación que crea el discipulado no radica tanto en una comunidad estable de vida ni en el seguimiento físico cuanto en la relación de fe (Jn 2,11) y en la permanencia en su palabra (Jn 8,31). La vida común del discípulo está dominada por la relación de subordinación a Cristo y de amor mutuo entre los hermanos (Jn 13,35; 15,8-15).

Con todo, identificar discipulado de Jesús y existencia cristiana ha obligado a pasar por alto notables diferencias. Los seguidores de Jesús, los que constantemente le seguían, los que le vieron predicar el reino y curar enfermos y fueron destinatarios de las exigencias más radicales formaban un grupo reducido dentro de sus discípulos, los cuales habían oído su predicación y la habían aceptado. El grupo más restringido se caracterizaba por la convivencia permanente, de la que se seguía, entre otras cosas, la posesión de bienes en común y la itinerancia como modo de vida, lo cual suponía carencia de un hogar propio y, en consecuen-

---

für das Christsein überhaupt" (U. Luz, "Die Jünger im Matthäusevangelium": ZNW 62 [1971] 141-171, la cita en 152).

cia, ruptura con la familia y abandono de la profesión como medio de subsistencia.

Puesto que Jesús dirigió su predicación del reino al pueblo de Israel, es de suponer que el grueso de sus adeptos no se convirtió en seguidores. De hecho, la tradición evangélica aporta datos suficientes para poder pensar que la mayoría de los convertidos por Jesús quedaban en sus casas. Por tanto, al grupo de los seguidores permanentes habría que añadir una masa mayor de adeptos "sedentarios" (Zaqueo: Lc 19,1-10; José de Arimatea: Mc 15,43; Lc 23,50; Marta y María: Lc 10,38-42; Jn 11,1-14; Simón el leproso: Mc 14,3).

El movimiento que suscitó la predicación de Jesús tuvo como centro y motivo la persona del predicador, en torno al cual se formó un grupo de discípulos que asumió como propia su forma de vida y sus motivos. Pero el resultado de su ministerio no se redujo a esos discípulos. La mayor parte de los que habían aceptado su predicación permanecieron en sus casas y pueblos. Lógicamente, dado que Jesús se dirigía a Israel, tales convertidos no gozaron de organizaciones propias. Si la tradición evangélica apenas distingue entre los compañeros de Jesús, por una parte, y sus adeptos locales y esos convertidos, por otra, se debe precisamente a la importancia paradigmática que para la situación cristiana adquirieron los que siempre habían acompañado a Jesús de Nazaret <sup>21</sup>.

---

<sup>21</sup> La conservación de las radicales exigencias de Jesús a sus discípulos históricos por parte de la Iglesia postpascual no se entiende, exclusivamente, por el interés que el grupo de discípulos mostraron, como pretende Schürmann, "Groupe", 200-201.

# BOLETIN

## PSICOANÁLISIS Y BIBLIA. REVISIÓN DE ESTUDIOS SOBRE EL AT

AGUSTÍN CABALLERO ARENCIBIA  
Salamanca

El objeto de este trabajo es presentar documentadamente una parte significativa de los estudios existentes sobre aplicación del psicoanálisis freudiano a la interpretación de textos y temas bíblicos, con la intención de informar sobre el "estado de la cuestión" desde la perspectiva, sobre todo, de la llamada psicología profunda. Hemos considerado de interés el estudio por cuanto la literatura científica en castellano sobre este tema específico es prácticamente inexistente. Para lograr nuestro objetivo intentaremos realizar la evaluación crítico-temática de un amplio número de investigaciones psicoanalíticas dedicadas al estudio interpretativo de textos bíblicos.

### I. POSIBLES APORTACIONES DEL PSICOANÁLISIS A LA EXÉGESIS BÍBLICA: ¿DIÁLOGO O CONTROVERSA?

Para S. A. Weiss<sup>1</sup>, el texto bíblico, debido a la cuidadosa presencia de tradiciones paralelas y encontradas, constituye un material particularmente adecuado a la indagación psicoanalítica. Para J. M. Pohier, el lenguaje bíblico posee una profunda riqueza de sentido. Las imágenes bíblicas son "imágenes-fuerza" "que nos vinculan a lo más profundo de nosotros mismos". Y señala a continuación: "La psicología, que es llama-

---

<sup>1</sup> "The Biblical Story of Ruth: Analytic Implications of the Hebrew Masoretic Text": *American Imago* 16 (1959) 196.

da con bastante impropiedad psicología de las profundidades, podría revelarnos sus dimensiones más insospechadas"<sup>2</sup>. Por otro lado, A. B. Brenner equipara el quehacer de la crítica bíblica con el procedimiento psicoanalítico. A su juicio, "el proceso por el cual la crítica bíblica reconstruye los sucesivos estratos del desarrollo religioso presenta un paralelismo obvio con el proceso psicoanalítico"<sup>3</sup>. Si bien es cierto que existen conexiones metodológicas entre la crítica bíblica y el psicoanálisis, no es menos cierto que existen también diferencias notables. Por ejemplo, los exegetas en su proceso interpretativo tienden a destacar la génesis socio-cultural del discurso y las precomprensiones textuales que guían toda lectura. Se adhieren, además, con demasiada facilidad, a la literalidad del texto mostrándose reacios a ir más allá del discurso manifiesto (análisis de géneros, análisis textual, etc.). De ahí que la panorámica que abre el psicoanálisis les vuelve excesivamente suspicaces y escépticos. Pero sabemos que una lectura literalista se encuentra denunciada por el psicoanálisis. La hermenéutica psicoanalítica instauro desde su aparición una duda fundamental en el seno de la conciencia. Ya no es ella reina y ama de su casa, sino sierva de un inconsciente dinámico, representacional y pulsionalmente constituido. Por eso, en psicoanálisis, toda apropiación de los ámbitos de significación está más allá y más acá de la superficie manifiesta de lo dado. El texto manifiesto es una oferta de sentido y no el sentido mismo. En efecto, toda hermenéutica psicoanalítica se sitúa en aquel lugar donde lo que habla es una intersubjetividad dialogante. De ahí que el monólogo no exista, puesto que la misma introspección es un intra-diálogo, un diálogo con los objetos internalizados. En la interpretación textual lector y autor, llamémoslo mejor texto, están también sujetos y remitidos a esa intersubjetividad, en la que la narración tiene un papel tan importante como los objetos internalizados del intérprete y el diálogo (intra-diálogo) que éstos suscitan en él tras la apertura al texto como mundo de significaciones en estado de posibilidad.

El discurso interpretativo del psicoanálisis no abriga pretensiones omnicomprendivas. Su voluntad es aproximativa y apropiatoria. La interpretación trataría de "remetaforizar" el discurso o texto que se nos ofrece. Se trata de resituar el texto que se interpreta, de manera que, tras una

---

<sup>2</sup> *Psicología y teología* (Barcelona 1969) 294, orig. francés 1967.

<sup>3</sup> "The Covenant with Abraham": *Psychoanalytic Review* 39 (1952) 36.

contextualización de los supuestos avatares con-formadores del texto, el intérprete vuelve sobre la situación primera del texto, para expresar en un mundo conceptual conocido un discurso en sí mismo escurridizo e inasible. En efecto, y así lo señala A. Vergote, "el intérprete se hace una idea general temática de las leyes de ese contexto (...), es decir, recompone el universo mental en el cual un texto fue generado y que le da su substancia por medio de su forma". De esta manera, se supera el dualismo racionalista entre la forma y el contenido. Así, la exégesis, mediante el estudio de las formas, recompone los contextos psicolingüísticos presentes en el contenido del texto. Recapitulando la génesis y el surgimiento del texto logramos que, como dice el mismo Vergote, "dans la distance opère une contemporanéité". Hemos de señalar, por otra parte, que cualquier autor o hermeneuta se encuentra condicionado por "los discursos indirectos de su cultura (...), de modo que el texto de referencias antropológicas sólo se deja captar mediante un vaivén entre el texto, su contexto cultural y las hipótesis anticipativas del intérprete". Es decir, el proceso interpretativo viene regido, en gran medida, por las propias concepciones personales y por los recursos científicos que el intérprete posea. Ello es, en definitiva, lo que termina por decidir "du sens ultime du texte"<sup>4</sup>.

Otra psicoanalista que ha ensayado la interpretación de textos bíblicos, D. Stein, en uno de sus artículos reconoce que muchas de estas lecturas no son sino vanas confirmaciones de la teoría; interpretaciones puramente proyectivas que más nos hablan del propio autor que del texto que interpretan<sup>5</sup>. Sin embargo, Stein no desacredita totalmente la lectura psicoanalítica de textos bíblicos. Es consciente de sus deficiencias y de sus limitaciones, pero termina juzgándola enriquecedora. A su juicio, la falta básica del psicoanálisis en este terreno es su carencia de método, pero entiende, sin embargo, que esta carencia puede ser subsanada por la maestría de la praxis y por el conocimiento que de ella posea el analista. En efecto, esta última dimensión de la que hablamos "...le permite (al analista) en cada momento descubrir, crear, hallar aquello mismo que ese corpus teórico le propone"<sup>6</sup>. La autora considera inevitable e ineludible la impregnación subjetiva en el ejercicio interpretativo. Es más, parece

---

<sup>4</sup> Los textos citados entre comillas son de A. Vergote, "Psychanalyse et interprétation biblique", en *DBS* 9 (1973-1975) 255-257.

<sup>5</sup> "¿Es posible una lectura psicoanalítica de la Biblia?": *Concilium* 158 (1980) 197.

<sup>6</sup> D. Stein, *ibid.*, 202.

incluso dar a entender que sin un compromiso directo con el texto bíblico, sin una vivencia íntima del texto, la interpretación no sería más que un mero evento conceptual, sin verdadera proyección humana, mero acertijo y traducción fútil<sup>7</sup>. No obstante, en un trabajo posterior y más amplio<sup>8</sup> reconoce que "...la lectura exige un cierto respeto por el texto", y critica abiertamente las lecturas psicoanalíticas que no son sino mera traducción del relato en claves conceptuales psicoanalíticas. Para ella, la lectura psicoanalítica comporta un cierto ámbito de creación, lo mismo que la interpretación<sup>9</sup>. Y, aunque es innegable que el sentido surge no sólo de la mano del modelo teórico en uso, sino también de la interacción entre lector y texto, la lectura propiciada por el psicoanálisis tiene la ventaja de surgir a partir de una escucha en la que el analista está versado gracias a su labor clínica<sup>10</sup>.

Una opinión más favorable y ambiciosa respecto de las posibilidades de la hermenéutica psicoanalítica de textos bíblicos la ofrece E. Drewermann. Para este autor, la inteligencia de ciertos relatos bíblicos, en particular los "no históricos", sólo puede ser descubierta por una disciplina que, como la psicoanalítica, ahonde en las dimensiones universales de ese lenguaje original tan característico de los mitos y de las religiones. A su juicio, la hermenéutica psicoanalítica es capaz de superar las meras concreciones culturales en las que la exégesis se detiene, pudiendo dirigir el ámbito de la comprensión interpretativa hacia los derroteros de lo universal-humano<sup>11</sup>. Para Drewermann la psicología profunda es el método adecuado para el análisis bíblico, pues está en contacto con la riqueza simbólica de la psique humana inconsciente y es, en consecuencia, más capaz de hacer surgir de las entrañas del texto manifiesto su núcleo vital, perenne y universal. La psicología profunda no sólo estaría al

---

<sup>7</sup> Cf. *ibid.*, 204-205. En todo caso, Stein reconoce que la lectura psicoanalítica de textos bíblicos es, más que otra cosa, la aplicación de un lenguaje sobre otro. Es decir, de algún modo se traduce y comprende el texto en claves conceptuales psicoanalíticas.

<sup>8</sup> Cf. el trabajo más completo de esta autora, *Lectures psychanalytiques de la Bible* (Paris 1985) 14.

<sup>9</sup> Stein reconoce que el ámbito de creación inherente tanto a la lectura como a la interpretación psicoanalítica de textos bíblicos comporta asimismo una parte no desdeñable de imaginación, de libertad, e incluso de juego, cf. *o. c.*, 26.

<sup>10</sup> Cf. *o. c.*, 17.

<sup>11</sup> Cf. el resumen de uno de sus trabajos en "Exégesis y psicología profunda": *Selecciones de teología* 24 (1985) 294.



margen del formalismo repetitivo y literalista propio del discurrir exegético y teológico, sino que, a su vez, está en condiciones de reintegrar en un marco individual las verdades histórico-psicológicas que recorren buena parte de la historia de la salvación. El método histórico-crítico, aún más la teología, sería desde esta perspectiva incapaz de un análisis profundo de las relaciones inconscientes que descansan en los entresijos del sueño, del mito y de la poesía. No accede a esa dimensión del discurso que se universaliza en la singularidad de cada individuo<sup>12</sup>. Adherida de forma "enfermiza" a la literalidad del texto, a la palabra "muerta" del texto, es impotente a la hora de acceder a una significación que realmente permita tanto una comprensión más genuina de los mismos cuanto una vivencia más plena y auténtica de la religión. En definitiva, para Drewermann, que aboga por una comprensión profunda de los relatos bíblicos, una lectura unilateralmente exegética de los textos bíblicos no históricos peca de fundamentalismo reductor, empobrece la riqueza inherente al texto o, simplemente, se muestra incapaz de acceder a ella<sup>13</sup>. Drewermann es, por tanto, uno de los autores que más ha insistido en la insuficiencia comprensiva e interpretativa de la exégesis histórico-crítica y en la necesidad perentoria de completar y ampliar aquellos datos con los que surgen de la psicología profunda. Sobre este punto no puede ser más claro al expresar la necesidad de una lectura no meramente histórico-crítica: "Subrayar precisamente lo no formulado en lo que se dice es una condición imprescindible para una verdadera escucha". O bien, y en un tono

---

<sup>12</sup> En un tono similar se expresa el psicoanalista americano A. A. Feldman. En su estudio "The Davidic Dynasty and the Davidic Messiah": *American Imago* 17 (1960) 169, opina que es imperdonable el desconocimiento que del psicoanálisis posee la mayor parte de los estudiosos de la religión, la mitología y la etnología. A su juicio, el psicoanálisis se encuentra preparado para abordar con un mínimo de garantías la cuestión de la universalidad de los mitos que pueblan la geografía de nuestro planeta. De ahí que no pueda ser desdeñado sin que ello entrañe un perjuicio para el conocimiento humano.

<sup>13</sup> No entramos aquí en la polémica que este autor ha suscitado en Alemania. Cf. para ello y para una presentación más amplia de sus opiniones el amplio estudio de J. Boada, *Método histórico-crítico, psicología profunda y revelación. Una aproximación a E. Drewermann* (1990) 5ss. En él se presenta y estudia críticamente con amplitud la obra básica de este autor, *Tiefenpsychologie und Exegese*, 2 vols. (Friburgo Br. 1984-1985). Véase el inicio de la polémica (que sigue hoy día) suscitada por este libro entre los biblistas en la obra de G. Lohfink / R. Pesch, *Tiefenpsychologie und keine Exegese. Eine Auseinandersetzung mit Eugen Drewermann* (Stuttgart 1987).

más categórico: "... debe ampliarse (o sustituirse) la exégesis histórico-crítica por la psicología profunda" <sup>14</sup>.

De todo esto se sigue claramente la necesidad de subsanar aquella deficiencia metodológica a la que más arriba hacía referencia Stein, mediante la creación de un método (psicoanalítico) aproximado de análisis susceptible de ser aplicado a textos y motivos bíblicos. En un próximo artículo que dedicaremos al NT, ofreceremos al lector las coordenadas básicas del método aproximado de análisis que proponemos.

## II. LECTURAS PSICOANALÍTICAS DE TEXTOS, PERSONAJES O MOTIVOS BÍBLICOS

### 1. Freud y la Biblia

La mayoría de los escritos de S. Freud dedicados a textos o personajes bíblicos <sup>15</sup> resultan extremadamente puntuales e insuficientes. En 1912 <sup>16</sup> encontramos las primeras reseñas significativas dedicadas a la figura de Cristo y al sacramento de la eucaristía. En este momento Freud se limita a equiparar a Cristo con el héroe de la horda primitiva que lidera el levantamiento contra la autoridad del padre despótico. Cristo aparece como ideal heroico del hijo que mata y sustituye al padre <sup>17</sup>. El rito eucarístico no sería sino la rememoración del antiguo banquete totémico en el cual el dios es comido dentro de un contexto ritual comunitario. En resumidas cuentas puede decirse que el Cristo dibujado por Freud se limita a ser un hijo ensalzado y un sustituto del padre. Entre 1915 y 1917 <sup>18</sup>, Freud comenta puntualmente la naturaleza de los símbolos sexuales que aparecen en la literatura sagrada de los judíos. En particular estudia los símbolos sexuales contenidos en el Cantar de los Cantares para designar el órgano sexual femenino (casa, puerta, mesa, etc.), valiéndose

<sup>14</sup> Cf. E. Drewermann, *o. c.*, (1985) 300 y 295 respectivamente.

<sup>15</sup> Salvo *Moisés y la religión monoteísta. Tres ensayos* (1939, en *O. C.* III, 3241-3324). Esta obra es de corte histórico-psicoanalítico. La sigla *O. C.* se refiere a las *Obras completas* de Sigmund Freud, publicadas en Madrid, Biblioteca Nueva, 1973.

<sup>16</sup> *Totem y tabú*, en *O. C.* II, 1745-1850.

<sup>17</sup> Cf. *o. c.*, en *O. C.* II, 1846.

<sup>18</sup> *Lecciones introductorias al psicoanálisis*, en *O. C.* II, 2123-2412.

para ello del conocimiento extraído del simbolismo onírico<sup>19</sup>. En 1917<sup>20</sup> estudia un episodio asociado al personaje veterotestamentario Judit. Freud se limita a interpretar la decapitación de Holofernes a manos de la ofendida Judit como símbolo inequívoco de la castración<sup>21</sup>. Y, finalmente, en torno a los años 1920 y 1921<sup>22</sup> se ocupa muy discretamente de uno de los acontecimientos judiciales más singulares en la vida del monarca hebreo Salomón (1 Re 3,16-28). El conocido episodio de las prostitutas que reclaman la maternidad de un mismo niño ejemplifica, a su juicio, la necesaria transformación y renuncia a los impulsos hostiles en beneficio de la cultura y de la convivencia comunitaria<sup>23</sup>.

La obra más importante que Freud dedica al texto bíblico fue redactada entre 1936 y 1939, ya próximo el ocaso de su existencia. Freud consagra un último trabajo a Moisés, la gran obsesión de su vida. En dicha obra, de carácter eminentemente autobiográfico, como reconoce H. Sachs<sup>24</sup>, Freud aborda el estudio histórico-psicológico del surgimiento del monoteísmo judío. Las hipótesis fundamentales que Freud sostiene en este estudio son las siguientes: a) Moisés no era judío, sino egipcio. Freud fundamenta esta hipótesis a partir del análisis etimológico del nombre de Moisés. Se sirve, asimismo, de los escritos de O. Rank sobre el mito

<sup>19</sup> Cf. o. c., en O. C. II, 2220.

<sup>20</sup> *El tabú de la virginidad*, en O. C. III, 2444-2453.

<sup>21</sup> Cf. o. c., en O. C. III, 2452-2453. Otra autora que ha estudiado la figura de Judit como representante de la antigua madre fálica y castrante es G. J. Taylor en su estudio "Judith and the Infant Hercules: Its Iconography": *American Imago* 41 (1984) 106. Otros datos de posible interés sobre el análisis freudiano de Judit, en el que el maestro vienés estudia el tema de la desfloración y la agresividad en relación con la decapitación pueden encontrarse en S. L. Yates, "An Investigation of the Psychological Factors in Virginity and Ritual Defloration": *International Journal of Psychoanalysis* 11 (1930) 167-184, y R. Caillois, *El mito y el hombre* (México 1988) 74-76, orig. francés 1938.

<sup>22</sup> *Psicología de las masas y análisis del yo*, en O. C. III, 2563-2610.

<sup>23</sup> Cf. o. c., en O. C. III, 2595. A. A. Feldman, en su estudio "Freud's 'Moses and Monotheism' and the Three Stages of Israelitish Religion": *Psychoanalytic Quarterly* 31 (1944) 408-409, interpreta de distinto modo este relato. Él lo considera vivo ejemplo del primer estado, más primitivo, de la religión hebrea, en la que se adoraba a la diosa madre y a su hijo consorte. En el relato lo que se pondría de manifiesto es la desaparición y la reaparición anual de Adonis, o mejor aún, de Tammuz, el dios mesopotámico de la vegetación.

<sup>24</sup> "'The Man Moses' and the Man Freud": *Psychoanalytic Review* 28 (1941) 156-162.

heroico<sup>25</sup>, y del incumplimiento del esquema clásico del mito del héroe en el nacimiento de Moisés; *b*) Moisés perteneció a la alcurnia del séquito faraónico. Pudo ser un príncipe o sacerdote de Amenofis IV, más tarde conocido como Akhenaton; *c*) Moisés, inspirándose en el culto egipcio a Atón, impuso al pueblo judío un monoteísmo estricto. La nueva religión impuesta por Moisés a los hebreos era tan sumamente rígida, tan espiritualizada, tan superyoica y contraria a sus deseos naturales, que terminaron asesinandolo<sup>26</sup>. A este asesinato de un representante histórico del protopadre siguió, según Freud, un prolongado período de latencia e incubamiento de los sentimientos de culpa concomitantes a dicho asesinato, y que más tarde retornarían a la conciencia del pueblo judío. En efecto, durante un determinado lapso temporal los mecanismos grupales de represión confinaron el asesinato del Moisés egipcio al inconsciente y, aunque fue censurada toda referencia textual en la tradición judía escrita, los hechos persistieron en la memoria colectiva a través de las tradiciones orales. La amnesia colectiva originada a partir del recuerdo traumático del asesinato del Moisés egipcio permitió más tarde vincular la religión de Yahvé con la religión mosaica, a partir del mecanismo del retorno de lo reprimido<sup>27</sup>. Freud, siguiendo a historiadores como E. Meyer, supone que la religión yahvista fue adoptada por el pueblo judío en un oasis situado al sur de Palestina, en una localidad denominada Meribat-Qadesh. Yahvé era originalmente el Dios de la tribu árabe de los madianitas. Moisés, yerno del sacerdote madianita Jetró, habría sido el mediador entre Yahvé, Dios de origen volcánico, y el pueblo judío. Pero, en la construcción freudiana, este Moisés es posterior al Moisés egipcio que instituyera la religión judaica. A juicio de Freud, la tradición bíblica necesitó fundir

---

<sup>25</sup> *El mito del nacimiento del héroe* (Barcelona 1981), orig. alemán 1909. Del mismo autor cf. también los breves ensayos titulados *Sueño y mito* y *Mito y literatura* (Madrid 1968), orig. alemán 1912.

<sup>26</sup> En este estudio sobre Moisés, Freud retoma las hipótesis filogenéticas desarrolladas en *Totem y tabú*. Si allí Freud había tratado de dar cuenta del surgimiento de la ley, de la cultura y de las religiones a partir del parricidio primitivo, en esta obra no hace sino extrapolar y aplicar aquellas arriesgadas hipótesis previas al desarrollo del monoteísmo judío.

<sup>27</sup> Las construcciones interpretativas desarrolladas por Freud en el *Moisés* siguen el modelo del desencadenamiento de las neurosis. Por consiguiente, su interpretación queda también problematizada por la extrapolación realizada de la ontogénesis a la filogénesis, de lo individual a lo colectivo.

ambas figuras en un solo personaje con el fin de mantener ocultos (reprimidos) los hechos acaecidos en el pasado. De este modo, y según Freud, se produjeron dos procesos fundamentales de identificación, ambos interrelacionados. El primero de ellos fue la identificación por la tradición judaica entre el Moisés egipcio y el Moisés de Meribat-Qadesh; y el segundo entre el Yahvé volcánico de los madianitas del sur de Palestina y el antiguo Dios mosaico, de reminiscencias egipcias<sup>28</sup>.

A continuación, una vez recogidas de modo breve las referencias interpretativas más significativas encontradas en la obra de Freud relativas a temas bíblicos, iniciaremos la exposición crítico-temática de los estudios psicoanalíticos sobre el Antiguo Testamento<sup>29</sup>.

### III. LECTURAS PSICOANALÍTICAS DE RELATOS, PERSONAJES Y MOTIVOS VETEROTESTAMENTARIOS: AUTORES Y ENSAYOS

#### 1. *La circuncisión y sus simbolizaciones: ¿castración o rito iniciático?*

La problemática de la circuncisión fue tratada por Freud en muchos de sus escritos. Dicha práctica y su significación quedan en este autor prácticamente reducidas al ámbito de una castración (simbólica) reafirmadora del *status quo* del padre<sup>30</sup>. Esta interpretación inicial y fundante ha per-

---

<sup>28</sup> Cabe señalar que muchos de los apoyos histórico-críticos sobre los que se fundamentan las hipótesis freudianas han demostrado hoy ser inexactos. El manejo que Freud hace de las referencias exegéticas, a partir de autores como Volz, Meyer, Auerbach, etc., es arbitrario y deformante. Existen, además, múltiples errores cronológicos al datar los hechos. Una extensa crítica de los fundamentos exegéticos del *Moisés* de Freud puede encontrarse en la reciente obra del jesuita C. Domínguez Morano, *El psicoanálisis freudiano de la religión. Análisis textual y comentario crítico* (Madrid 1991) 429-436.

<sup>29</sup> Indicamos, por último, que en ningún caso hemos querido extendernos ni estudiar todas y cada una de las referencias bíblicas contenidas en la obra de Freud.

<sup>30</sup> Cf. S. Freud, *Un recuerdo infantil de Leonardo de Vinci* (1910), en *O. C.* II, 2222-2223; *Compendio del psicoanálisis* (1938), en *O. C.* III, 3407; *o. c.* (1939), en *O. C.* III, 3296. Con todo, debe señalarse que Freud únicamente se refiere a la circuncisión judía e ignora dicho tema en los pueblos primitivos donde la circuncisión no se efectúa al octavo día del nacimiento del infante, sino muy posteriormente.

durado en el curso de la historia del psicoanálisis, si bien ha sido enriquecida en su significación y consecuencias por distintos autores.

H. Nunberg, en un estudio clásico sobre esta temática, distingue una amplia serie de factores que él considera definitorios de la circuncisión y que exponemos en sus aspectos más esenciales por considerarlos esclarecedores de cara al ulterior desarrollo de la cuestión. Son los siguientes:

- a) Rito iniciático.
- b) Castración simbólica.
- c) Carácter traumático de la misma.
- d) Facilita el abandono de las tendencias incestuosas.
- e) Favorece la identificación con el padre, al tiempo que potencia las tendencias homosexuales hacia él <sup>31</sup>.
- f) Tiene el significado simbólico de un renacimiento, no sólo del falo, ahora erecto de forma "permanente" gracias a la pérdida del prepucio, sino también de la persona como tal, y ello gracias al mecanismo de la "pars pro toto". De este modo, el glande descubierto deviene símbolo de la persona total <sup>32</sup>.

Para este autor, la aceptación por parte de los judíos de la circuncisión traduce su total aceptación y obediencia a los decretos del padre. Nunberg comenta: "Mediante la circuncisión se sujetaban incondicionalmente a la voluntad del padre, representada por su Dios. De ahí que se consideraran a sí mismos sus hijos amados y elegidos" <sup>33</sup>. Igualmente señala cómo, entre los judíos, la circuncisión era también una forma simbólica expeditiva de renunciar a la gratificación puramente instintual, al tiempo que permitía sublimar las tendencias homosexuales, tan arraigadas entre sus coetáneos semitas <sup>34</sup>.

---

<sup>31</sup> Nunberg parece dar a entender que el rito de la circuncisión posee un doble valor antitético. Por un lado, reafirma la propia pertenencia al sexo masculino (identificación con el padre) y, por otro, comporta una feminización del circuncidado, que queda fijado a una dependencia (pasiva) respecto de la voluntad del padre.

<sup>32</sup> "Circumcision and Problems of Bisexuality": *International Journal of Psychoanalysis* 28 (1947).

<sup>33</sup> Cf. o. c., 178-179.

<sup>34</sup> Cf. o. c., 179. Esta última cuestión es también subrayada por H. H. Schlossmann en su estudio "Circumcision as Defense. A Study in Psychoanalysis and Religion": *Psychoanalytic Quarterly* 35 (1966) 355. J. Glen, en su breve escrito "Circumcision and Antisemitism": *Psychoanalytic Quarterly* 29 (1960) 397-398, se refiere a un

También resultan de interés las consideraciones de C. D. Daly. Este autor realiza una serie de reflexiones filogenéticas en torno a los orígenes y consecuencias de la circuncisión. Estima que la represión del incesto fue una exigencia biológica generada a raíz de la rivalidad masculina por las hembras. La represión de los instintos heterosexuales resultó a su juicio traumática para toda la especie. La consecuencia inmediata fue que la agresividad entre las hembras aumentó y la masturbación se hizo más frecuente en ambos sexos<sup>35</sup>. En la arriesgada hipótesis filogenética de Daly, lo mismo que el incesto afectó a la totalidad del género humano, así también la circuncisión es considerada por él como una segunda gran fase filogenética que afectó igualmente a la totalidad de la raza<sup>36</sup>. Sin intención de contradecir la interpretación que hace de la circuncisión un símbolo de la castración, este autor estima que la función de la circuncisión trasciende dicha dimensión, y apunta: "La función original de la circuncisión en los niños y de la clitoridectomía en las niñas era, estoy convencido, modificar la psicobisexualidad que había resultado de la frustración traumática de los impulsos heterosexuales en la represión original del incesto". Precisando a continuación que la circuncisión "representó una segunda ola de represión por medio de la cual los jóvenes se reidentificaban a sí mismos con los hombres y las jóvenes con las mujeres"<sup>37</sup>. Resumiendo: la prohibición del incesto y la consiguiente represión de los instintos agresivos y libidinales impuso sobre la bisexualidad biológica una

---

posible doble sentido inherente al acto de la circuncisión. A su juicio, ella sería tanto la forma expresiva de una cierta femineidad, manifestada como renuncia pulsional y obediencia al padre, cuanto signo inequívoco de virilidad, de fuerza y de capacidad para la fecundación y la autonomía. En este último sentido la circuncisión podría ser vista como ablación de la parte femenina y como reafirmadora de la virilidad.

<sup>35</sup> Según Daly, los estudios realizados con animales en cautividad corroboran su aserto de que ante la ausencia de presencia del otro sexo los animales mismos se satisfacen mediante la masturbación.

<sup>36</sup> "The Psycho-biological Origins of Circumcision": *International Journal of Psychoanalysis* 31 (1950) 219. Aunque las hipótesis filogenéticas resultan enriquecedoras y útiles en la indagación psicoanalítica, conviene tener presentes las palabras de J. Laplanche recogidas en su escrito "Derivación de las entidades psicoanalíticas" (1970), en *Interpretar (con) Freud y otros ensayos* (Buenos Aires 1984) 96, donde el analista y estudioso francés señala: "cuidémonos a nuestra vez de dejarnos seducir demasiado por la metáfora — incluso por la fantasía— biológica, aun cuando precursores ilustres como Freud o Ferenczi nos hallan señalado este camino".

<sup>37</sup> Para ambas citas cf. *o. c.*, 220.

bisexualidad psicológica patógena que la circuncisión, en cierto modo, venía a subsanar por medio de los cauces facilitadores de una reidentificación con el progenitor del mismo sexo<sup>38</sup>.

La consideración de la circuncisión como rito sacrificial e iniciático es común a varios autores, si bien difiere la interpretación dada. El propio Daly reconoce, lo mismo que Nunberg, que el ritual de la circuncisión entre el pueblo judío estaba destinado a facilitar la obediencia respecto a la autoridad del padre. Daly ejemplifica esta idea, al tiempo que reseña el carácter patriarcal de la religión judía, haciendo referencia al relato de Ex 4,20-26<sup>39</sup>. Ahora bien, el relato bíblico que alude específicamente a este rito —no se sabe bien si a la circuncisión de Moisés o a la de su hijo, dado que el texto es oscuro— se encuentra en realidad en Ex 4,24-26. F. Zeligs, autora destacada en la aplicación del psicoanálisis a textos bíblicos del AT, retoma en su estudio la analogía de la circuncisión con la castración para, posteriormente, y refiriéndose al texto bíblico, considerar que en este caso concreto el carácter del acto de la circuncisión ejecutado por Seforá, la mujer de Moisés, tiene un claro signo de "rescate", que no de destrucción<sup>40</sup>. Para Zeligs, en Ex 4,26 se produce una condensación en la figura de Moisés por la cual el sacrificio simbólico de la circuncisión atañe no tanto a Moisés cuanto a la totalidad del pueblo de Israel<sup>41</sup>. Si aceptamos las conclusiones de Nunberg y de Schlossmann antes reseñadas de que la circuncisión tiende a controlar y sublimar las conductas instintivas, se entendería mejor esta condensación entrevista por Zeligs en la figura de Moisés. Así, en efecto, no sería sólo Moisés quien en favor de su labor habría de renunciar a los impulsos agresivos y libidinosos, sino la totalidad del pueblo de Israel. De hecho, la idea de Zeligs del carácter de rescate que posee la intervención de Seforá no puede sino acercarnos al carácter (simbólico) de Alianza que la circuncisión toma en este texto del Éxodo<sup>42</sup>.

---

<sup>38</sup> Cf. *o. c.*, 226.

<sup>39</sup> Estas ideas fueron ya puestas de manifiesto por A. A. Feldman, *o. c.*, (1944) 379 y 387.

<sup>40</sup> "Moses Encounter the Daemonic Aspect of God": *American Imago* 27 (1970) 386.

<sup>41</sup> Cf. *o. c.*, 379 y 387.

<sup>42</sup> En cualquier caso la circuncisión judía tenía un claro significado teológico, era el "signo externo" de la alianza con Yahvé.



Otro autor, Brenner, aborda el tema de la circuncisión, que considera como un rito iniciático, desde una doble vertiente. La primera hace referencia al tema de la mutilación sexual que ésta comporta y que, piensa, tiene como objetivo evitar las tendencias incestuosas del infante. La segunda vertiente del ritual es la relativa a la muerte y al renacimiento del iniciado, en lo cual ve un castigo simbólico por el asesinato primitivo del padre hórdico<sup>43</sup>. Este mismo autor, en un estudio posterior, y refiriéndose en concreto al texto de Gn 17,1-12, entiende que en el contexto de este relato la circuncisión no tiene el valor al que antes se había referido. El acto de la circuncisión es extraído de su contexto iniciático, y la función de expiación del ritual por los deseos incestuosos del infante es denegada e interpretada en términos de alianza<sup>44</sup>. La denegación de la función expiatoria del rito iniciático está apoyada, según Brenner, por el hecho de que el pueblo judío retrotrajera el ritual de la circuncisión de la pubertad al octavo día posterior al nacimiento del infante. A su juicio, este hecho evidencia una tendencia acusada a separar muy tempranamente al neonato de su madre, en una edad que imposibilitaría los sentimientos de culpa derivados de los deseos incestuosos del niño. Este hecho singular denotaría la atribución de una cierta peligrosidad a la figura de la madre<sup>45</sup>.

Otro pionero del psicoanálisis aplicado que ha estudiado el tema de la circuncisión es G. Roheim. Refiriéndose al texto genesíaco de 15,9-21, ubica este ritual en dos frentes comprensivos distintos, aunque interrelacionados. Entiende que el ritual comporta una dimensión retributiva: la parte que rompa el contrato merecerá un justo castigo; y otra sacramental (ritual). Para este autor, la alianza entre Yahvé y Abrahán tiene un carácter de reparación y encuentro que subsanaría una fase previa de hostilidad mutua y falta de entendimiento<sup>46</sup>. A su juicio, el rito que tiene lugar en

---

<sup>43</sup> "The Great Mother Goddess: Puberty Initiation Rites and the Covenant of Abraham": *Psychoanalytic Review* 37 (1950) 325. Para las conexiones entre el rito iniciático y el renacimiento cf. N. Fodor, "The Hero's Rebirth": *Psychoanalytic Review* 32 (1945) 482.

<sup>44</sup> Cf. *o. c.*, 1952, 38 y 43.

<sup>45</sup> Cf. *o. c.* (1950) 333. Una interpretación muy similar, referida a Gn 14,4.11, puede encontrarse en el estudio de E. A. Grollman, "Some Sights and Insights of History, Psychology and Psychoanalysis Concerning the Father-God and Mother-Goddess Concepts of Judaism and Christianity": *American Imago* 20 (1963) 196.

<sup>46</sup> "The Covenant of Abraham": *International Journal of Psychoanalysis* 20 (1939)

estos versículos es una imitación (simbólica) del acto del nacimiento en el que se reparan fantasías referidas al cuerpo propio y al de la madre. En el caso de Abrahán sus fantasías autodestructivas son reparadas mediante un desplazamiento, es decir, refiriendo sus propias fantasías autopunitivas sobre la figura de su hijo Isaac y estableciendo la reparación definitiva bajo el signo de una alianza eterna entre Yahvé e Israel<sup>47</sup>.

F. Zimmermann, por su parte, relaciona el ritual de la circuncisión con la erección y la fertilidad. La apariencia de permanente erección que posee el glande al que ha sido extraído el prepucio, cuestión que ya había sido apuntada por Nunberg, es en el pensamiento inconsciente del pueblo hebreo un signo de perpetua fertilidad, garante de la pervivencia y la reproducción futura del pueblo hebreo<sup>48</sup>. La importancia primordial que entre los hebreos posee este rito es puesto de manifiesto por Zimmermann en los siguientes términos: "La operación es realizada sin tardanza en el octavo día del nacimiento del niño (Lev 12,3). Si el octavo día cae en sábado, o incluso en el más solemne día del año, el Día de la Expiación, el rito es de cualquier modo realizado, como si se quisiera con ello indicar que tiene preferencia sobre cualquier otra institución u observancia"<sup>49</sup>.

Sabemos que en los primitivos pueblos semitas, lo mismo que en otras religiones del mundo, se practicaban los sacrificios rituales de víctimas humanas inmoladas en nombre de la divinidad. El mismo pueblo hebreo no fue ajeno a esta práctica bárbara. Algunos textos bíblicos parecen ratificar su existencia en el Israel premonárquico. L. Grinberg piensa que

---

454.

<sup>47</sup> Cf. *o. c.*, 455 y 459. Para este autor los ritos de transición, y muy particularmente la circuncisión, tienen una función psicosocial muy concreta: la de separar (simbólicamente) al púber de su madre (y por tanto de las tendencias incestuosas). Lo cual, en otro nivel de análisis, se expresa también mediante la separación del prepucio (símbolo femenino) del pene, lo cual representa la inserción del púber en el ámbito representado por el padre. Cf. G. Roheim, "Transition Rites": *Psychoanalytic Quarterly* 11 (1942) 356.

<sup>48</sup> "Origin and Significance of the Jewish Rite of Circumcision": *Psychoanalytic Review* 38 (1951) 109-110. En apoyo de estas ideas de Zimmermann, cf. Gn 13,15-16. C. D. Daly, *o. c.*, 220, conexas también el ritual de la circuncisión con el sacrificio a los dioses de la fertilidad.

<sup>49</sup> Cf. *o. c.*, 103. Para E. Lustig, "On the Origin of Judaism: A Psychoanalytic Approach": *Psychoanalytic Study of Society* 7 (1976) 365, el desplazamiento de la circuncisión al octavo día "representa una condensación de dos ritos: (1) el ritual iniciático de la pubertad y (2) el sacrificio del primogénito".

el texto de Gn 22,13 confirma la existencia de este tipo de sacrificios, que probablemente afectaba al primogénito de los hijos. A su juicio, el relato genesíaco que refiere el sacrificio de Isaac y su posterior cancelación representa una forma condensada de dos momentos evolutivos del desarrollo de la religión hebrea y en particular de sus rituales de sacrificio. En un primer momento se ofrendaban vidas humanas y sólo posteriormente esta ofrenda fue sustituida por la de un animal<sup>50</sup>. En esta misma línea de pensamiento, Lustig opina que el origen del judaísmo se encuentra en el momento en que el sacrificio humano del primogénito, que él considera vestigio y herencia del sincretismo religioso cananeo, es sustituido por una víctima (simbólica) animal<sup>51</sup>. De ahí que numerosos autores psicoanalíticos hayan considerado la circuncisión como un sustituto ritual de antiguos sacrificios humanos. Este proceso evolutivo, que nos conduce de las primitivas inmolaciones humanas hasta la circuncisión, es descrito por Schlossmann del siguiente modo: "La circuncisión parece ser la última fase de un proceso evolutivo particular del sacrificio a los dioses. Los Toltecas y los Mayas de México sacrificaban adultos, los Fenicios sacrificaban niños. En otra fase los genitales eran sacrificados a la Diosa Madre, y finalmente el prepucio fue ofrecido a Jehová como una ofrenda sacrificial"<sup>52</sup>.

---

<sup>50</sup> "Psychoanalytic Considerations on the Jewish Passover Totemic Sacrifice and Meal": *American Imago* 19 (1962) 399. La misma opinión es sostenida por G. Roheim, *o. c.* (1939) 452-453; H. Nunberg, *o. c.*, 177; J. Skinner, "Ritual Matricide: A Study of the Origins of the Sacrifice": *American Imago* 18 (1961) 77-78; C. Ochs, *Behind the Sex of God. Toward a New Consciousness Transcending Matriarchy and Patriarchy* (Boston 1977) 42.

<sup>51</sup> Cf. *o. c.*, 361-362.

<sup>52</sup> Cf. *o. c.*, 351. Cf. también C. Ochs, *o. c.*, 35; S.G. Shoham, "The Isaac Syndrome": *American Imago* 33 (1976) 335; E. Lustig, *o. c.*, 364, ilustra este hecho haciendo referencia al texto ezequieliano 16,6, y apuntando: "Claramente, la sangre de la circuncisión sirve como un sustituto para salvar al hijo". Cf. asimismo el estudio de M. Woolf, "Prohibitions against the Simultaneous Consumption of Milk and Flesh in Orthodox Jewish Law": *International Journal of Psychoanalysis* 26 (1945) 170 y 175-177, donde el autor correlaciona las prohibiciones de Ex 23,18.34,26, con la renuncia sacrificial respecto del primogénito. La relación que establece no es sólo por encontrarse ambos elementos temáticos en los mismos contextos versiculares, sino por las interpretaciones de corte simbólico que realiza. Así, la renuncia a sacrificar el primogénito es idéntica a la renuncia a cocer la carne en la leche de su madre, dado que en este último caso se está aludiendo a la renuncia a la relación edípica entre la madre y el hijo. Al mismo tiempo estos versículos pondrían de manifiesto los conflictos entre los

Otra autora, radical en sus posiciones interpretativas, juzga con crudeza y cierta unilateralidad el ritual judaico de la circuncisión en relación con su homólogo chino. Y lo hace señalando lo siguiente: "El judaísmo ha presentado la castración en la circuncisión del hombre, lo cual quizás le haya permitido ser la única religión que acepta asesinatos, mutilaciones e inquisiciones". Para precisar a continuación: "La civilización china ha presentado la castración en la mutilación del pie de la mujer, lo cual le ha permitido hacer de la mujer el resorte del orden social en sus relaciones de reproducción: ahorrándose así la obsesión del falo, se aleja de la religiosidad (metafísica y trascendente)"<sup>53</sup>.

Desde el mismo psicoanálisis también se ha esbozado una crítica de la circuncisión como castración simbólica. A partir de una perspectiva transculturalista, y apoyándose en datos etnográficos, B. Bettelheim recoge toda una serie de mitos y rituales acerca de la circuncisión, la subincisión y la clitoridectomía<sup>54</sup>. La obra de este autor, prolija en datos e interpretaciones, puede resumirse en los siguientes desarrollos teóricos básicos:

a) El rito iniciático de la circuncisión se desarrolla en el más estricto secreto. El contexto místico que rodea a estos ritos tiene como objeto simular u ocultar el hecho de que finalmente no producen los resultados esperados.

b) El ritual de la subincisión, característico de las poblaciones aborígenes australianas, prueba la hipótesis de que los varones desean repetir el acontecimiento menstrual. La subincisión tendría como objeto restablecer el equilibrio entre niños y niñas y expresaría la envidia masculina ante el

---

sistemas matriarcales y patriarcales.

<sup>53</sup> Cf. J. Kristeva, "Discurso y familia en China. Algunas proposiciones" (1975), en *Psicoanálisis y semiótica* (Barcelona 1980) 153. Otro ejemplo del carácter radicalmente reductor y materialista de las interpretaciones de Kristeva puede verse en su estudio *Al comienzo era el amor. Psicoanálisis y fe* (Buenos Aires 1986), orig. francés 1985.

<sup>54</sup> Cf. *Heridas simbólicas. Los ritos de pubertad y el macho envidioso* (Barcelona 1974), orig. inglés 1954. Además de los datos etnográficos, el autor, reconocido especialista mundial en niños autistas, basa muchas de sus hipótesis e interpretaciones en las observaciones realizadas en su clínica ortogénica con niños esquizoides y esquizofrénicos, y en el tipo de rituales de paso que de forma espontánea estos niños y niñas realizan cuando llega la hora de acceder a la pubertad.

poder procreador de la mujer, permitiéndole además una participación vicaria en dicho poder gracias a la emisión periódica de sangre<sup>55</sup>.

c) El ritual de la circuncisión o de la clitoridectomía es, además, fervientemente deseado por aquellos que han de ser objeto del mismo, puesto que les asegura tanto el placer sexual como el éxito en el mundo de los adultos.

d) El ritual de la circuncisión, en pueblos como Australia o Liberia, donde el acto es ejecutado por mujeres y éstas terminan incorporando (ingiriendo) la ofrenda del circuncidado (el prepucio), nace de la envidia de las mujeres; y cuando es ejecutado por la madre, Bettelheim lo considera como una suerte de sacrificio ofrecido a la diosa de la fecundidad, idea que ya había apuntado con anterioridad Daly<sup>56</sup>.

Laplanche, a propósito de la diferencia que Bettelheim contempla entre la circuncisión judaica y la circuncisión de los primitivos, señala cómo en esta última el ritual actúa como punto de mutación, como eslabón entre dos realidades, la del adolescente y la del hombre. Por contra, en la circuncisión judaica, dado que se produce con anterioridad a lo que pretende simbolizar, el sujeto queda anulado y el infante pasa a ser "objeto" de una acción transferida desde la propia problemática edípica del padre. Además, la circuncisión judía tiene valor iniciático y teológico, es un rito estrictamente religioso (sin clara proyección social). Es, definitivamente,

---

<sup>55</sup> Esta idea es también sostenida por G. Roheim, "The Symbolism of Subincision": *American Imago* 6 (1949) 321.

<sup>56</sup> Además del estudio de la circuncisión en su aspecto ritual, Bettelheim estudia los mitos en que se narran sus orígenes. Para este autor, pese al hecho de que los mitos "acusen" a las mujeres de ser las creadoras e instauradoras de la circuncisión, no obstante, una interpretación psicoanalítica cabal atribuye su origen no tanto a la mujer en sí cuanto a la mujer interiorizada por el varón; o, mejor aún, a la parte femenina del varón y a su deseo de equipararse a ella en su poder procreativo. Lo mismo puede decirse, y con mayor razón aún, en lo que a la subincisión se refiere. J. Laplanche, en su obra *Castración. Simbolizaciones. Problemáticas II* (Buenos Aires 1988) 176-210 (orig. francés 1980), estudia ampliamente esta obra de Bettelheim y plantea también cómo la cuestión del deseo subyacente al acto de la circuncisión tiene una distinta significación cuando se encara el problema de la circuncisión judaica, puesto que el estudio de Bettelheim toma como modelo fundamental las poblaciones aborígenes australianas.

el símbolo de la alianza y el sello indeleble de la obediencia ciega que se debe al padre<sup>57</sup>.

## 2. *Los patriarcas bíblicos: algunas consideraciones psicoanalíticas*

Escasos, puntuales y limitados son los adjetivos que pueden definir el conjunto de estudios que sobre los patriarcas bíblicos hemos investigado desde la óptica psicoanalítica. Por lo que al patriarca Abrahán se refiere, cabe mencionar, en primer lugar, el estudio de Zeligs, claramente condicionado a la aplicación de las reglas hermenéuticas del complejo de Edipo y del complejo de castración. En este estudio, no obstante, las reglas hermenéuticas de contenido se ven reforzadas por el uso de interpretaciones de corte simbólico. Así, por ejemplo, para la autora, "pasar, atravesar, tomar posesión de la tierra", labor a la que Abrahán había sido llamado desde el país de Ur de los caldeos, simboliza la recuperación del primitivo objeto materno. Posesión que, por lo que tiene de simbólico, evoca los miedos implicados en la relación edípica, esto es, el castigo del padre, o mejor, del Dios-Padre. La posesión de una "tierra prometida" a Abrahán y su descendencia es entendida por Zeligs como un intento de resolver ansiedades derivadas de la separación del infante de su madre, mediante un nuevo reencuentro con el símbolo de la madre-tierra<sup>58</sup>. El conflicto edípico de Abrahán es resuelto mediante un desplazamiento. La "tierra prometida" es un subrogado de la madre, y el hecho de que sea presentada como una concesión y una donación del padre evoca y está en la base del peculiar desarrollo de la moralidad judía. Una moralidad que tiene un cierto carácter heterónomo y que facilita la transferencia de la libido hacia objetos sustitutorios, los cuales posibilitan el desinvertimiento de los primitivos objetos incestuosos que conforman la constelación edípica de Abrahán. A su vez, el desplazamiento de la libido y el desinvertimiento de los primitivos objetos del deseo edípico son los que posibilitan el acceso de Abrahán a la madurez emocional y a la independencia psicológica. De ahí que él mismo se haya convertido en una figura pre-

---

<sup>57</sup> Cf. o. c., 229-230.

<sup>58</sup> Cf. "The Role of the Mother in the Development of Hebraic Monotheism. As Exemplified in the Life of Abraham": *Psychoanalytic Study of Society* 1 (1960) 304.

ponderante dentro de la tradición judía y que haya llegado a desempeñar un papel histórico-religioso marcadamente paterno<sup>59</sup>.

Otro estudioso del psicoanálisis, el israelí Shoham, ha examinado algunas de las características implícitas en la figura del patriarca Isaac. Su método consiste en aplicar una serie de "vectores hermenéuticos" iniciales que define bajo los conceptos de "participación" y "separación". La "participación" la define y entiende en términos de identificación objetal, bien con una o varias personas, bien con un determinado constructo simbólico. La "participación" es también entendida como fusión, unificación con un objeto o un símbolo<sup>60</sup>. El segundo vector, "la separación", estaría relacionado con los procesos de desidentificación y desinvestimiento objetal. Con respecto a la separación, Shoham refiere tres grados o niveles evolutivos que serían: a) la separación que tiene lugar en el momento del nacimiento, y cuyo carácter considera universal. Contrariamente a Rank<sup>61</sup>, él no considera traumática esta separación inicial; b) en segundo lugar, el proceso de separación tendría lugar en los momentos relacionados con la cristalización del yo como personalidad individual; c) por último, tenemos la separación que conduce al proceso de identidad del yo y que podríamos denominar madurez<sup>62</sup>. Estos dos vectores hermenéuticos propuestos por Shoham nos conducen a la problemática edípica. Sin embargo, este autor no entiende el Edipo ni como adoctrinamiento social ni como introyección de normativas ético-morales. A su juicio, "...el proceso actual de separación normativa es iniciado por el padre o su subrogado mediante una dinámica que es diametralmente opuesta a las presiones edípicas". Para él, el proceso es iniciado por el padre y tiene como objetivo conseguir "la separación normativa del adolescente desde su entorno familiar sostenedor hacia la soledad de la responsabilidad social"<sup>63</sup>. Así, mientras Edipo representa formas de resistencia a la socialización, el "síndrome de Isaac", que parece ser una nueva categoría hermenéutica, representaría una forma de acceso "normal" al ámbito social que vendría mediada por la intervención directa del padre. Esta

---

<sup>59</sup> Cf. o. c., 293.

<sup>60</sup> Cf. o. c., 329.

<sup>61</sup> *El trauma del nacimiento* (Buenos Aires 1972), orig. alemán 1924.

<sup>62</sup> Cf. S. G. Shoham, o. c., 330-331.

<sup>63</sup> Los textos citados entre comillas se encuentran en o. c., 332.

socialización forzada desde el padre estaría escenificada en el marco sacrificial, símbolo de la separación de Isaac de su inmediata constelación edípica. Ahora bien, para Shoham, el relato del sacrificio truncado es también separación de Abrahán de sus inmediatos contornos edípicos, en la medida en que, gracias al mecanismo de la identificación proyectiva, el infante constituye también la forma reactualizada de la problemática edípica del padre<sup>64</sup>. Aunque Shoham en un primer momento esboza alguna de las razones que pudieron motivar el deseo de Abrahán de sacrificar a su único hijo —la hambruna de aquellos tiempos y la duda sobre su real paternidad (Gn 12,15; 20,1-2)— no se detiene en estos aspectos y va más lejos. Así, en el tema del sacrificio de Isaac observa una función de carácter socio-religioso. Isaac es el joven dios que, como Adonis o Dionisio, ha de ser primero sacrificado y luego elevado a la categoría de *imago* divinizada de la eterna juventud y perfección. De este modo, "el hijo llega a ser un dios, y el padre, a través del hijo, participa vicariamente en la divinidad de la perfección y la eternidad"<sup>65</sup>. El joven sacrificado responde primero a la necesidad grupal de mártires sagrados y, al mismo tiempo, es proyectado como ideal grupal de perfección, como ideal (masoquístico diríamos nosotros) de sujeción y de obediencia a la *imago* paterna y al contexto sociocultural que lo legitima como tal. El sacrificio de Isaac se encontraría, además, fuertemente racionalizado. Primero, porque se pone en manos de la voluntad de Dios la necesidad de ejecutar la acción sacrificial y, segundo, porque se considera que el sacrificio de los primogénitos tiene la virtud particular de expiar el pecado tribal<sup>66</sup>.

Los estudios relativos a la figura del patriarca Jacob son más numerosos. Las consideraciones realizadas por F. A. Anderson se centran en el tema de la venta de la primogenitura (Gn 25,29-34), que él considera signo ineludible de egoísmo y ambición desmedidas. Igualmente destaca este autor el carácter ambicioso y falta de escrúpulos de la madre de Jacob, instigadora y cómplice de los hechos (Gn 27)<sup>67</sup>. Para Anderson, Jacob es el clásico neurótico irreverente, cuyas fijaciones edípicas han

---

<sup>64</sup> Cf. o.c. 340-341.

<sup>65</sup> Cf. o. c., 343.

<sup>66</sup> Cf. o. c., 344-345.

<sup>67</sup> "Psychopathological Glimpses at the Behavior of Some Biblical Characters": *Psychoanalytic Review* 14 (1927) 58.



evolucionado conformando una personalidad profundamente narcisista y cuyas desmedidas ansias de poder estaban por encima de las convenciones sociales en uso, las normativas religiosas y los principios básicos de la responsabilidad y la obediencia al padre<sup>68</sup>.

De mayor interés para nuestra investigación es la interpretación que autores como Anderson, Niederland y Merkur han realizado del sueño de Jacob (Gn 28,10-16). Anderson, en una línea de interpretación simbólica, entiende que la escalera que Jacob ve en su sueño simboliza sus propias ambiciones de grandeza. La voz que habla desde lo alto es la voz del padre, que la censura del sueño, para evitar el doloroso recuerdo de sus métodos poco ortodoxos de adquisición de la primogenitura, convierte en la voz de Dios. Voz que lejos de censurar su conducta lo llama a un destino glorioso<sup>69</sup>. Aquí pudiera estar funcionando el mecanismo onírico de la conversión en su contrario, con lo cual el contenido latente del sueño evade la censura preconsciente y se inscribe en el dominio de lo manifiesto y consciente en calidad de verdadera realización. Más completo y mejor documentado es el estudio de Niederland, quien utiliza el método freudiano de análisis de los sueños. Tras ofrecer una serie de rasgos introductorios relativos a la universalidad del simbolismo de la escalera, refiere seguidamente material asociativo tomado de la Biblia, de las leyendas judías extrabíblicas y algún material exegético. Sin embargo, el autor no realiza en ningún momento una contextualización histórico-social del relato, y las interpretaciones psicoanalíticas van surgiendo al amparo del conjunto de datos auxiliares que el autor va trayendo a colación en cada momento de su investigación. Ofrecemos a continuación algunas de las conclusiones interpretativas a las que llega Niederland sobre el simbolismo de la escalera:

a) Pone de manifiesto la victoria de Jacob sobre Isaac y Esaú, al poder entrar en posesión del poderoso y anhelado falo paterno: la primogenitura, la elección de su persona como continuador de un proyecto, etc.

---

<sup>68</sup> Cf. o. c., 69. Téngase además en cuenta que el nombre propio Jacob significa en hebreo "traidor", "suplantador", etc. Cf., por ejemplo, A. B. Brenner, o. c. (1952) 44; W. G. Niederland, "Jacob's Dream. With some Remarks on Ladder and River Symbolism": *Journal of the Hillside Hospital* 3 (1954) 74.

<sup>69</sup> Cf. F. A. Anderson, o. c., 59.

b) La introyección del falo paterno le confiere dotes de fertilización sobre la tierra-madre. Recuérdese la poligamia de que hace gala y la numerosa prole con que dota al futuro pueblo de Israel.

c) En el sueño, Isaac, el padre de Jacob, no es asesinado ni eliminado (simbólicamente se entiende), sino reinstaurado en la economía psíquica por medio de un desplazamiento en calidad de dios.

d) La precaria situación vital en que se ve envuelto Jacob como consecuencia de sus acciones (robo de la primogenitura y huida del entorno familiar) es finalmente sobreseída. El sueño lo libera de sus sentimientos de culpa y, además, accede a una situación socioeconómica y familiar enteramente favorable.

e) La reprochable conducta de Jacob se realizó en la más absoluta impunidad. Él mismo se consideraba legitimado por Dios, y las peripecias de su vida no son sino un rodeo cuyo fruto es el triunfo final sobre el contexto de dificultades que marcaron su existencia tras la huida del entorno familiar <sup>70</sup>.

Concluimos el tema de los patriarcas bíblicos haciendo referencia a la historia genesáca de José. Aunque este personaje bíblico, intérprete de sueños, no es exactamente un patriarca bíblico, pienso que éste es el contexto más adecuado para dedicarle unas palabras. Basándome en dos estudios originalmente publicados en castellano del psicoanalista Grinberg, trataré conjuntamente la temática referida a Jacob, a José y a sus hermanos. En el primero de estos estudios se aborda el relato bíblico bajo la égida del complejo de Edipo y bajo los vectores hermenéuticos (kleinianos) de la rivalidad y la envidia. Utilizando el mito de los orígenes de Freud, Grinberg ve en el ataque conjunto de los hermanos de José la antigua coalición de hermanos reunidos con el propósito de dar muerte violenta al padre. A su juicio, José aparece como representante de la figura paterna y, dada la preferencia de Jacob por él, había ganado para

---

<sup>70</sup> Cf. *o. c.*, 83. D. Merkur, en su estudio "Prophetic Initiation in Israel and Judah": *Psychoanalytic Study of Society* 12 (1988) 45-46, subraya dentro del sueño de Jacob aquellos elementos simbólicos que aluden al triunfo edípico sobre el padre. El mismo Niederland también realiza esta interpretación de contenido, si bien no se queda únicamente en ella, *o. c.*, 76-77.

sí todo el envidioso desprecio del resto de sus hermanos. Grinberg nos describe cómo se había suscitado tal envidia en los siguientes términos: José no sólo era el preferido de Jacob, sino que además era el más hermoso e inteligente de los hermanos y abrigaba secretamente, como lo manifiestan los sueños que se relatan al comienzo de su ciclo, esperanzas de grandeza que fueron haciendo mella en la moral de sus hermanos. El dato, sin duda significativo, de que Jacob mandara sólo a José a entrevistarse con el resto de sus hermanos es interpretado por Grinberg como una "negligencia" inconsciente de Jacob, a quien no debía pasar inadvertida la animosidad existente entre ellos. El motivo inconsciente de este acto fallido de Jacob es reparar el propio sentimiento de culpa aún latente por su antigua usurpación de la primogenitura, hecho que ahora volvía a repetirse metonímicamente en la figura del preferido de sus vástagos. Gracias al mecanismo de la identificación proyectiva, Jacob daba cuenta de su necesidad inconsciente de castigo en su hijo José <sup>71</sup>.

La respuesta de Jacob a la noticia de la muerte de José es vista por el autor como una clásica reacción de duelo. El desmayo que sufre es entendido como una negación ante la inaceptable traumaticidad del hecho <sup>72</sup>. En todo proceso de duelo se produce una identificación introyectiva con el objeto amado desaparecido, que queda internalizado como una parte del yo y como fisura narcisista difícilmente reparable <sup>73</sup>. Seguidamente Grinberg se detiene a comentar los sentimientos de culpa, los autoreproches y los autocastigos que en los casos de duelo patológico se inflige la persona que sufre la pérdida. Pone de manifiesto que los motivos profundos que subyacen a dicho tipo de reacción descansan en la introyección del muerto como objeto interno. Así, en efecto, todos los reproches que un día pudieron dirigirse al objeto son ahora reproches que revierten sobre el propio yo y que pueden conducirlo a una situación melancólica aguda <sup>74</sup>.

---

<sup>71</sup> "El duelo de Jacob" (1963), en *Culpa y depresión. Estudio psicoanalítico* (Buenos Aires 1978) 263-267.

<sup>72</sup> Estos datos, no contenidos en el texto bíblico, son recogidos por Grinberg de la novela de T. Mann *José y sus hermanos*, y los utiliza conjuntamente con los datos bíblicos para ensayar sus interpretaciones.

<sup>73</sup> Las concepciones teóricas sobre las cuales se apoya Grinberg para el análisis del duelo de Jacob están inspiradas en el estudio de S. Freud titulado *Duelo y melancolía* (1915) en *O. C. II*, 2091-2100. Grinberg opina que la expresión judía (de duelo y dolor) de rasgarse las vestiduras (cf. Gn 37,34) permite este tipo de interpretación.

<sup>74</sup> Cf. L. Grinberg, *o. c.*, 268-269. A mi juicio, lo más problemático de este

En otro trabajo sobre el José bíblico, Grinberg estudia las conflictivas relaciones entabladas entre José y sus hermanos. La conexión entre ambos artículos resulta evidente y algunos de los temas tratados en este estudio fueron más tarde recogidos en el artículo anterior<sup>75</sup>. En este ensayo las referencias se amplían, en el sentido en que la retrospectiva del conflicto relacional nos conduce desde las primeras relaciones bíblicas de rivalidad entre Caín y Abel, Jacob y Esaú, Lía y Raquel, hasta las entabladas entre José y sus hermanos<sup>76</sup>. Las conclusiones generales a que llega el autor están relacionadas con la universalidad que confiere a estos sentimientos (los de rivalidad, celos y envidia) y con el papel de la ambivalencia en el desencadenamiento y resolución de los mismos<sup>77</sup>.

---

estudio es que buena parte de él se basa en las "hipótesis" noveladas de T. Mann. Puede decirse que este es el único material asociativo de base que se trae a colación para ensayar las interpretaciones y es utilizado más para explicar los procesos psicopatológicos del duelo y la melancolía que la propia historia bíblica. Ahora bien, todos los ensayos interpretativos operados desde el psicoanálisis no pueden ser, al menos en cierta medida, sino la aplicación directa de un marco teórico-referencial sobre una realidad dada. Este hecho no invalida *per se* la interpretación psicoanalítica, sino que delinea y perfila sus límites como hermenéutica.

<sup>75</sup> Este estudio de Grinberg es anterior al ya comentado y fue presentado en 1957 en la Asociación Psicoanalítica de Argentina. El título del mismo es *Rivalidad y envidia entre José y sus hermanos*, en *Psicoanálisis. Aspectos teóricos y clínicos* (Buenos Aires 1981).

<sup>76</sup> H. H. Schlossmann, en un artículo titulado "God the Father and His Sons American": *Imago* 29 (1972) 45 y 51, estudia el significado de este tema de la pareja de hermanos en competición, que caracteriza el libro del Génesis a partir del capítulo tercero. A su juicio, este tema recurrente "representa un residuo censurado de la antigua costumbre de sacrificar el primer hijo a la deidad local. Esta costumbre, según creo, era practicada en sociedades y religiones matrilineales, las cuales gradualmente fueron evolucionando hacia nuestra presente forma patriarcal". Para Schlossmann, la mayoría de estas historias genealógicas no son sino mitos de transición del sistema matriarcal al sistema patriarcal.

<sup>77</sup> Cf. *o. c.*, 241-243. Por último, deseo aludir, por encontrarse inserto en el contexto de la historia de José, si bien sin relación directa con la misma, al estudio de P. D. Correa, "O onanismo, um tema biblico (coitus interruptus)": *Revista Brasileira de Medicina* 7 (1950) 263, donde este autor estudia de modo breve la historia de Judá y Tamar (Gn 38). Correa aborda los diez primeros versículos y señala que en Onán queda simbolizada y expresada la práctica anticoncepcional del onanismo, que en el relato bíblico se equipara no a la masturbación sino al coitus interruptus. Con todo, su estudio no nos parece un trabajo propiamente interpretativo. Después de poner de manifiesto que el concepto bíblico de onanismo alude al *coitus interruptus* y no a la masturbación se enfrasca en una exposición detallada de las consecuencias que pueden

### 3. *Los profetas bíblicos: perspectiva psicoanalítica*

El psicoanalista americano J. Arlow reconoce que todo estudio de la estructura de personalidad de un profeta requiere de una contextualización socio-histórica precisa. En uno de sus múltiples estudios sobre la temática bíblica pone de manifiesto una serie de características psicodinámicas generales que considera específicas y definitorias de la personalidad profética. Resumidamente, dichas características serían las siguientes:

a) Las relaciones humanas del profeta se encuentran claramente empobrecidas debido a un sobreinvertimiento de su relación con Dios. Dicha relación, en cierto modo totalizadora y condensadora de las distintas realidades objetales es, en realidad, una compensación afectiva <sup>78</sup>.

b) La consagración del profeta se define por la ambivalencia, eco de la primitiva ambivalencia frente al padre <sup>79</sup>.

c) Las experiencias proféticas de consagración poseen un carácter alucinatorio, en las que existe una pérdida esquizoide temporal de los datos de realidad y de las relaciones objetales. Arlow hace referencia, a modo de ejemplos, a Is 6 y Ez 2,1-3, entre otras posibles <sup>80</sup>.

d) El profeta, a su vez, funciona como yo-ideal del grupo, facilitando su cohesión interna. En este sentido representa un momento evolutivo de la conciencia ético-moral del grupo <sup>81</sup>.

e) Lo que distinguiría a un verdadero profeta de otro falso es la pervivencia de su mensaje y su aceptación colectiva <sup>82</sup>.

f) El profeta, como el poeta <sup>83</sup>, posee la capacidad de verbalizar los sueños y aspiraciones colectivas que sus coetáneos sólo viven y anhelan de

---

derivarse de dicha práctica, así como de la masturbación.

<sup>78</sup> "The Consecration of the Prophet": *Psychoanalytic Quarterly* 20 (1949) 378.

<sup>79</sup> Cf. o. c., 381.

<sup>80</sup> Cf. o. c., 396.

<sup>81</sup> Cf. o. c., 396.

<sup>82</sup> Cf. o. c., 396.

<sup>83</sup> "The Poet as Prophet: A Psychoanalytic Perspective": *Psychoanalytic Quarterly* 55 (1986).

forma inconsciente y sin posibilidad manifiesta de expresarlas. Esta es otra de las razones de la perennidad de sus mensajes <sup>84</sup>.

Con todo, este autor realiza finalmente una reducción hermenéutica en su comprensión del profeta sobre la base del paradigma edípico. Subraya con especial énfasis la intensa ambivalencia existente en el profeta respecto de la *imago* paterna. A partir de dicha ambivalencia explica el carácter estridente (simbólicamente entendido) de su consagración. Ello queda patente en su siguiente afirmación: "El sentimiento por Dios está derivado del sentimiento por el padre. Sobre este substrato emocional está fundada la relación entre el profeta y su Dios" <sup>85</sup>.

Merkur, otro psicoanalista norteamericano, se ocupa preferentemente de estudiar las condiciones vivenciales que configuran la personalidad del profeta. Utilizando como paralelo heurístico los contornos experienciales de la realización chamánica de las culturas cazadoras del este del Mediterráneo, considera la posible existencia de un conjunto de técnicas tendentes a facilitar las peculiares experiencias visionarias de los profetas. Así, habla del éxtasis inducido a partir de la ingestión de alguna sustancia psicoactiva, del sueño hipnótico, de la heterosugestión y autosugestión, en tanto que técnicas inductoras de la experiencia de éxtasis <sup>86</sup>.

En lo que a Moisés como profeta se refiere, Zeligs entiende, por lo que respecta a Ex 2,1-10 (exposición y rescate de Moisés de las aguas del Nilo), que en este pasaje se produce una condensación entre el mito heroico, tal y como es entendido a partir de Rank <sup>87</sup>, y la novela familiar

---

<sup>84</sup> Cf. J. Arlow, *o. c.* (1949) 397.

<sup>85</sup> Cf. *o. c.*, 381. Pese a las palabras de Arlow de que el estudio de las personalidades proféticas requeriría de una contextualización socio-histórica precisa, no vemos que este autor la realice en ninguno de sus estudios, quedando por tanto remitido a una lectura de los textos proféticos, y en particular de sus protagonistas, desde las posiciones que permite y facilita el corpus conceptual del psicoanálisis.

<sup>86</sup> Cf. *o. c.*, 44-45. A juicio de Merkur, las visiones proféticas realizadas bajo sugestión favorecen las "regresiones al servicio del yo", propias por otra parte de las personalidades creativas. Estas regresiones utilizarían preferentemente materiales estereotipados ofrecidos por el medio cultural, así como materiales libres de conflicto de los niveles tópicos consciente y preconsciente. La ordenación y la imbricación de este diverso material ya sería lo que caracterizaría a cada personalidad profética en particular. Cf. *o. c.*, 46 y 63-64.

<sup>87</sup> Cf. *o. c.* (1909).

del neurótico<sup>88</sup>. Comenta la autora: "Así, el mito del nacimiento del héroe, expresivo del grupo, y el "romance familiar" con su "mito personal" llegaron a estar unidos en la fantasía del líder y en la saga del grupo"<sup>89</sup>. En lo que respecta a Ex 2,11-21 pondría de relieve la intensidad del conflicto interno de Moisés, al tiempo que nos proveería de las líneas que conducen a su resolución. Ella considera, en contra de la tesis freudiana de que Moisés fuera egipcio y no judío, la posibilidad de la real procedencia hebrea de Moisés. Plantea, no obstante, hasta qué punto lo era desde una perspectiva subjetiva. Por su parte, sostiene la doble procedencia (hebraico-egipcia) de Moisés y considera que ello debió de ser un conflicto importante en el desarrollo de su personalidad. En efecto, Moisés no sólo habría rechazado su procedencia judía a través de fantasías de adopción atribuidas a la joven hija del faraón, sino que además, y como atestigua la referencia bíblica de su defensa en favor de un judío (cf. Ex 2,11-12), conocía esta procedencia. Lo que otorga ímpetu a su obra y su personalidad es el haber sabido conectar su propia novela familiar, su "mito personal", con las necesidades colectivas del pueblo hebreo, traducidas en el plano de la fantasía popular por el mito heroico.

Zeligs también estudia la psicodinamia de la constelación edípica de Moisés y su ambivalencia frente a la figura del padre. Así, por ejemplo, apunta que la omisión de toda figura paterna en la exposición y rescate a las aguas del Nilo (Ex 2,1-10), en el que sólo participan mujeres, es sintomático de su complejo paterno y de su hostilidad hacia el padre<sup>90</sup>. Serían precisamente estas fuerzas las impulsoras de la elaboración de su

---

<sup>88</sup> S. Freud, *La novela familiar del neurótico* (1908), en *O. C. II*, 1361-1363.

<sup>89</sup> D. F. Zeligs, "The Family Romance of Moses": *American Imago* 18 (1961) 130. Cf. de la misma autora "Moses and Paraoh: A Psychoanalytic Atudy of Their Encounter": *American Imago* 30 (1973) 192.

<sup>90</sup> M. P. Carrol, en su estudio "'Moses and Monotheism' Revisited—Freud's 'Personal Myth'?" : *American Imago* 44 (1987) 24-25, aborda sobre la base del mecanismo de proyección la continuación del texto bíblico antes referido. A su juicio, en Ex 2,14-15 no es el padre (el Faraón) quien desea matar a su hijo (Moisés), sino viceversa. El deseo del hijo de matar al padre fue convertido en su contrario y desplazado y proyectado en la figura del padre. Para Carrol, Moisés no es el padre asesinado por la coalición de hermanos, como había puesto de manifiesto Freud, sino el hijo asesino del padre despótico.

novela familiar, su mito personal, formado a partir de sus propias fantasías diurnas<sup>91</sup>.

Con relación a Ex 4,18-23, Zeligs considera que las figuras (marcadamente paternas) del Faraón y Dios participan de esa interacción psicodinámica según la cual el Faraón queda investido de la *imago* del padre-malo, opresor y despótico, mientras que Yahvé asume la contraparte que corresponde a la ambivalencia frente al padre, quedando constituido como padre-bueno, idealizado y omnipotente<sup>92</sup>. Así, mediante la identificación con el padre bueno y su voluntad, legalmente expresada en el Decálogo, Moisés no sólo consigue convertirse en símbolo y representante del superyo colectivo, sino que al facilitar en sí mismo los procesos de renuncia y sublimación se convierte en ideal grupal del yo, en objeto de identificación, en lema vivo y ejemplar de la renuncia al placer instintual<sup>93</sup>. Conviene destacar que para Zeligs la relación entre Moisés y Dios no es meramente la relación de un hombre con una deidad experimentada y manifestada bajo el ropaje de un superyo estricto. Por contra, considera que Yahvé también encarna en su relación con Moisés, y por extensión con la totalidad del pueblo hebreo, formas precisas que han de ser referidas a un "super-yo amante", "...que sostiene al yo y favorece su desarrollo constructivo, tanto en el mundo de la realidad como en el de sus conflictos con los deseos y temores instintuales"<sup>94</sup>. En efecto, Zeligs desea indicar que la religión del AT no puede ser sólo entendida en términos de una religión del padre que condena, prohíbe y castiga. Ella considera inherente a la trama bíblica elementos que hablan a favor de una relación amorosa y compasiva de parte de Dios. Junto al superyo tiránico coexistiría, pues, un superyo compasivo y amoroso<sup>95</sup>.

La misma autora, en otro artículo consagrado a Moisés, estudia la teofanía de la zarza ardiente (Ex 3,1-11). En este caso utiliza claramente el método de la interpretación simbólica. En opinión de Zeligs, la zarza

---

<sup>91</sup> Cf. D. F. Zeligs, *o. c.* (1961) 115.

<sup>92</sup> Cf. D. F. Zeligs, *o. c.* (1973) 213-214.

<sup>93</sup> Cf. *o. c.*, 217. Zeligs en sus diferentes ensayos aborda otros textos del Éxodo, tales como Ex 2,13-15; 6,2-3, etc. Asimismo cabría señalar que esta autora utiliza como material asociativo fundamental la notable obra de L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, 6 (1946).

<sup>94</sup> Cf. D. F. Zeligs, *o. c.* (1973) 215.

<sup>95</sup> Cf. *o. c.*, 216.



bien pudiera ser una representación del árbol-Dios o bien una planta-tótem. El fuego, en una línea enteramente freudiana es considerado como símbolo de la libido, de la potencia sexual y de los impulsos agresivos<sup>96</sup>, con lo cual nos encontramos, como en otros casos, ante un símbolo cuya significación es ambivalente y hasta contradictoria. El ángel en medio del fuego (Ex 3,2a), símbolo que Zeligs considera "no sexual", es una representación dramática de la sublimación y de la conversión del caudal energético libidinal en funciones de naturaleza superyoica, éticomorales<sup>97</sup>. En este mismo ensayo, la autora correlaciona el contexto de la revelación del nombre de Yahvé (Ex 3,13-15) con problemas de identidad relativos al propio Moisés. La pregunta sobre la naturaleza del vocablo hebreo *Yhwh* no sería sino una proyección de la incertidumbre vivida por Moisés respecto a sí mismo<sup>98</sup>. Al interpretar, también simbólicamente Ex 4,2-9, Zeligs se detiene en los símbolos bíblicos con los cuales Yahvé aureola la misión de Moisés. Así, Ex 4,2-5 simboliza la adquisición de la potencia fálica, interpretación que la autora fundamenta sobre las analogías simbólicas que fácilmente se descubren entre cayado-pene y serpiente-pene. Ex 4,6-7 representaría un giro de carácter regresivo a posturas pasivas (masoquistas) conexas con la vinculación del infante al nutricio pecho materno. Ex 4,9 sería la plasmación literaria de una fantasía inconsciente que utiliza procedimientos mágicos para agredir a la tierra, símbolo inequívoco de la madre, y así sucesivamente<sup>99</sup>.

Concluimos el tema de los profetas bíblicos haciendo breve referencia a Ezequiel, Jeremías y Jonás. J. Arlow, estudiando al profeta Ezequiel, en concreto el texto de Ez 3,1-3 (la ingestión del pergamino sagrado),

---

<sup>96</sup> "Moses in Midian: The Burning Bush": *American Imago* 26 (1969) 381. Para el significado del fuego en el psicoanálisis pueden consultarse los siguientes títulos: S. Freud, "Sobre la conquista del fuego" (1931) en *O. C.* III, 3090-3093; J. Arlow, "Notes on Oral Symbolism" *Psychoanalytic Quarterly* 24 (1955) 63 y 69. Arlow entiende que el fuego es símbolo de la pasión sexual genital y de los impulsos (agresivos) de tipo oral-canibalístico.

<sup>97</sup> Cf. D. F. Zeligs, *o. c.* (1969) 382.

<sup>98</sup> Cf. *o. c.*, 387.

<sup>99</sup> Cf. *o. c.*, 395-396. B. Bettelheim, *o. c.*, 206-207, piensa que en la teofanía de la zarza ardiente se mezclan elementos uretrales y fálicos, con predominio de estos últimos. Correlaciona la "psicología fálica" propia de los judíos, con la afirmatividad manipulativa que deviene en un control agresivo de la naturaleza a partir de todo tipo de invenciones tecnológicas.

piensa que este pasaje hace referencia a la identificación del profeta con la omnipotencia de Dios. La ingestión de la palabra de Dios es entendida en términos de interiorización y apropiación de la potencia del falo divino<sup>100</sup>. D. Merkur aborda el mismo texto ezequieliano (Ez 2,8; 3,1-3) e interpreta la ingestión del pergamino sagrado en términos de *fellatio*, de atracción homosexual enmascarada (hacia el padre) y de coprofagia<sup>101</sup>. Este último autor considera mórbido el simbolismo ezequieliano, que explica, al menos en parte, a partir del "...uso religioso del trance hipnótico"<sup>102</sup>.

En otro ensayo, Merkur estudia el libro de Jeremías. En este caso el enfoque diagnóstico no es utilizado más que muy puntualmente. Examina cuidadosamente tanto el contexto socio-histórico del libro de Jeremías cuanto el conjunto literario de su obra. Su aproximación nos parece en algunos aspectos más exegética que psicoanalítica. Puede subrayarse que el autor se conduce con una exquisita prudencia. En ningún momento precipita conclusiones diagnósticas y nos devuelve una imagen muy positiva del profeta en la que no faltan los elogios a su personalidad. Considera a Jeremías un hombre íntegro, emocionalmente maduro y sinceramente preocupado por los desmanes morales de su época. Al mismo tiempo ve en Jeremías un espíritu crítico de las convenciones socio-políticas de su época, del externalismo cúlctico sincretista y de los falsos profetas. Por ejemplo, al comentar Jr 20,8b-9 señala: "Jeremías fue un hombre atrapado entre las presiones sociales a conformarse con una moralidad que consideraba reprensible, y los valores personales de ajuste a los dictados de la

---

<sup>100</sup> "The Madonna's Conception Through the Eyes": *Psychoanalytic Study of Society* 3 (1965) 18. Una interpretación similar se encuentra en M. Ostow, "Archetypes of Apocalypse in Dreams and Fantasies, and in Religious Scripture": *American Imago* 43 (1986) 331 y 332, donde señala la equivalencia entre Ez 3,1-3 y Gn 3. En ambos casos la adquisición de un conocimiento que se presume "divino" sigue la vía de la ingestión, por lo cual quizás pudiéramos hablar de una suerte de identificación oral.

<sup>101</sup> Cf. o. c., 63.

<sup>102</sup> Cf. o. c., 51. Merkur subraya los conflictos anal-compulsivos que considera desplazados en el profeta hacia aspectos de tipo sádico-oral. Su estudio presenta un enfoque preferentemente diagnóstico. De hecho, Merkur se refiere a los trabajos de E. C. Broome, *Ezequiel's Abnormal Personality* (1946), donde las visiones ezequielianas son vistas como episodios esquizoparanoides, y de K. Van Nuys, *Evaluating the Pathological in Prophetic Experience (Particularly in Ezequiel)* (1953), donde se diagnostica a Ezequiel de esquizofrenia catatónica.

consciencia. Con admirable valor eligió esta última vía" <sup>103</sup>. Es destacable que Merkur rechaza toda consideración psicopatológica del profeta, en vivo contraste con su acercamiento a la imaginería ezequieliana como fundamentalmente mórbida. A su juicio, lo que en Jeremías pudiera parecer una experiencia alucinatoria no es, en realidad, sino experiencia pseudo-alucinatoria. Más bien se trataría de una especie de "sueño lúcido" en el que existe plena conciencia del mundo imaginario que se suscita en el interior de la mente. A este propósito comenta: "...las profecías de Jeremías no constituyeron un alejamiento de la realidad, sino una confrontación con las realidades intrapsíquicas" <sup>104</sup>. En este último trabajo, Merkur trata de promover un diálogo intenso y directo con el texto. Sin renunciar al marco teórico-referencial del psicoanálisis debe subrayarse, sin embargo, su cautela y su falta de pretensiones por llegar a grandes conclusiones finales. En este sentido, me parece que su trabajo tiene algo de ejemplar, si bien adolece de una contextualización más precisa del profeta y de su medio así como de material asociativo auxiliar de apoyo.

Otro profeta que ha sido estudiado desde la óptica psicoanalítica es Jonás. Para N. Fodor, el viaje de Jonás en el vientre de la ballena es un motivo común en leyendas de distinta procedencia cultural. La muerte del monstruo ejecutada desde el interior de sus entrañas y la salida victoriosa es comprendida a partir del mito heroico en términos de muerte y renacimiento, no sin cierto paralelismo con el significado asignado desde el psicoanálisis a los ritos de paso <sup>105</sup>. J. More, por su parte, aborda el libro de Jonás utilizando el método de la interpretación simbólica y basándose para ello en la terminología kleiniana. A su juicio Nínive sería un símbolo de la madre-mala a la que Jonás rehúsa retornar. El mar que lo acoge en su seno y el mismo vientre materno-protector de la ballena serían símbolos de la madre-buena <sup>106</sup>. La expulsión de Jonás del vientre de la

---

<sup>103</sup> "The Prophecies of Jeremiah": *American Imago* 42 (1985) 18.

<sup>104</sup> Cf. *o. c.*, 35-36.

<sup>105</sup> Cf. *o. c.*, 483. Para E. Lustig, *o. c.*, 362, el libro de Jonás es una narración simbólica en la que se dramatiza el nacimiento de un nuevo yo individual, como sucede en los ritos de paso, cuyo objetivo sería promover la maduración del sujeto allende los condicionantes implicados en la constelación edípica.

<sup>106</sup> W. G. Niederland, en su estudio "River Symbolism": *Psychoanalytic Quarterly* 25 (1956) 470 y 474, se refiere al agua como uno de los símbolos inconscientes más usuales para aludir a la madre y a la fecundidad. Asimismo, G. Bachelard, en su obra *El agua y los sueños. Ensayo sobre la imaginación de la materia* (México 1988) 199

ballena —ya lo vimos más arriba al referirnos al trabajo de Fodor— ha de ser entendida en términos de renacimiento de un nuevo yo individual<sup>107</sup>. More utiliza como paradigmas hermenéuticos los términos de rivalidad y envidia, como había hecho anteriormente Grinberg a propósito de la historia de José. En la negativa de Jonás a desplazarse a Nínive y salvar a sus habitantes de la inminente destrucción por su conducta reprehensible, ve More una envidia hacia los habitantes (hijos, hermanos) de Nínive (símbolo de la madre). Por su parte, ilustra la realidad literaria de estos paradigmas hermenéuticos haciendo referencia a las relaciones, también paradigmáticas, de otros personajes bíblicos ilustres: Caín y Abel, Lía y Raquel, etc., tal y como hiciera también el propio Grinberg<sup>108</sup>.

#### 4. *Otros temas veterotestamentarios: el libro de Rut y el rey David*

Comenzaremos por el breve y bello libro de Rut, estudiado por S. A. Weiss. Para este autor, esa historia resulta particularmente adecuada para un estudio psicoanalítico. Piensa que la abundancia de diálogo, la clara existencia de tres personajes principales en interacción dinámica y la prodigalidad de anotaciones masoréticas hacen de esta historia una "perita en dulce" para los escarceos psicoanalíticos. Su objetivo es demostrar cómo las numerosas anotaciones del texto masorético clarifican el mundo motivacional de los tres principales personajes del libro (Rut, Noemí y Booz), en forma tal que confieren, tanto al tema como a los motivos implícitos, una cohesividad ejemplar<sup>109</sup>. En cuanto al procedimiento de análisis conviene señalar que Weiss se vale del marco teórico-

---

(orig. francés 1942), afirma: "De los cuatro elementos, sólo el agua puede acunar. Es el elemento acunador. Es un rasgo más de su carácter femenino: acuna como una madre".

<sup>107</sup> Cf. J. More, "The Prophet Jonah: The Story of an Intrapsychic Process": *American Imago* 27 (1970) 27 (1970) 7-8. J. Campbell, en su obra *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito* (México 1984) 90 (orig. inglés 1949), interpreta el acto de inmersión del héroe en el vientre de una ballena como alegoría del acto de la renovación de la vida.

<sup>108</sup> Cf. o. c., 7. E. Fromm, en su obra *El lenguaje olvidado. Introducción a la comprensión de los sueños, mitos y cuentos de hadas* (Buenos Aires 1984) 24-26 (orig. inglés 1951), también realiza un breve análisis del libro de Jonás. En absoluto se trata de un relato histórico sino mítico-simbólico, en el que se narran "las experiencias internas del protagonista".

<sup>109</sup> Cf. o. c., 196-198.

referecial del psicoanálisis, utilizando como material asociativo las anotaciones del texto masorético, el Talmud y la literatura midrásica. Weiss, además, pretende acercarse al significado de esta obra valiéndose de las discrepancias textuales, método similar al que utiliza el exegeta a la hora de valorar la antigüedad y la fidelidad del relato. De este modo singular piensa poner de relieve las motivaciones inconscientes que subyacen en los procesos interactivos entre los tres protagonistas del libro. Así, por ejemplo, estudia las relaciones de identificación de Noemí sobre Rut<sup>110</sup>, observando en la dinámica interpersonal de la obra una muestra narrativa del proceso civilizador, capaz de sublimar ciertas tendencias elloicas en beneficio del principio de realidad socialmente imperante. Con relación a esto último comenta: "Los personajes hebreos en esta historia clásica buscan la manera de perfeccionar el grado de conducta controlada y civilizada que caracteriza al hombre en su esfuerzo por conformarse con el principio de realidad"<sup>111</sup>.

Los estudios psicoanalíticos dedicados al rey David son más numerosos. Cabe mencionar, en primer lugar, el estudio de F. A. Anderson, de carácter eminentemente diagnóstico. Este autor, basándose en los datos bíblicos relativos a la prodigalidad de la vida sexual de David, considera que nos encontramos ante un tipo de personalidad afectada por una suerte de "síndrome donjuanesco" que se caracterizaría por esa imperiosa necesidad de renovar constantemente sus objetos sexuales. Para ilustrar y apoyar esta afirmación el autor hace referencia al episodio de David con la mujer de Urías (2 Sm 24,14)<sup>112</sup>. La conducta compulsivamente adúltera de David nos pondría así en relación con una personalidad mixta, de reacciones a un tiempo neuróticas y psicopáticas (cf. 2 Sm 11,14-16), capaz de sacrificio y coraje, mas también promiscuo, lábil e inconsistente<sup>113</sup>.

H. P. Laughlin, por su parte, se ocupa principalmente del diálogo que entablan David y el profeta Natán (2 Sm 12,1-10), diálogo que continúa e incide en la conducta reprobable de David (2 Sam 11,2-5) respecto de Urías y su mujer Betsabé. Resulta evidente que la parábola expuesta por Natán (2 Sm 12,1-4) alude al propio David, si bien no parece que él en

---

<sup>110</sup> Cf. *o. c.*, 201-202 y 204.

<sup>111</sup> Cf. *o. c.*, 206.

<sup>112</sup> Cf. *o. c.*, 63-64.

<sup>113</sup> Cf. *o. c.*, 69.

un primer momento se percate de ello. Laughlin interpreta la "justificada" ira de David ante el relato de la parábola como proyección de la propia culpa. David, que en este contexto denota su crasa incapacidad de discernimiento (*insight*), juzga condenable en otro, proyectivamente, lo que en sí mismo es condenable y reprobable, desplazando la culpa hacia el personaje "imaginario" de la parábola de Natán<sup>114</sup>. Vemómo Laughlin desarrolla sus interpretaciones basándose en unos pocos conceptos psicoanalíticos básicos (proyección de la culpa, desplazamiento, identificación inconsciente, etc.) que, junto al contenido manifiesto de la parábola de Natán, le permiten adelantar algunas breves hipótesis interpretativas.

También Zeligs ha estudiado al monarca David, si bien a partir de otros textos bíblicos y, como había hecho al estudiar a Moisés, apoyándose en el modelo heroico según lo entienden O. Rank y S. Freud. Una vez más, sus interpretaciones son preferentemente de orden simbólico<sup>115</sup>, y utiliza de manera prácticamente exclusiva el paradigma hermenéutico del complejo de Edipo. Con vistas a resumir el contenido de este ensayo pueden, en mi opinión, diferenciarse seis fases evolutivas que se corresponderían con el modelo heroico. Estas fases serían: *a)* doble procedencia de David; *b)* David es ungido por Samuel; *c)* se enfrenta a Goliat y lo vence. Goliat representa al padre-malo que es decapitado (castrado) por David. Saúl, al menos en un primer momento, representa al padre-bueno, si bien la relación entre ambos no deja de estar teñida de ambivalencia; *d)* David, perseguido por Saúl se refugia en el templo donde habita Abimélek. Allí encuentra la espada de Goliat, símbolo fálico, del cual se apodera, dando a entender su acceso a la madurez sexual y su nueva capacidad asertiva; *e)* David retorna a Gat, tierra de Goliat, donde se hace pasar por loco para salvar su vida. Zeligs pretende ver un proceso regresivo tendente a evitar los castigos que la *imago* del padre-malo pudiera infligirle<sup>116</sup>; *f)* finalmente David se erige en rey, conquista Gat, símbolo de la madre, y accede definitivamente a la madurez y autonomía personales.

---

<sup>114</sup> "King's David Anger": *Psychoanalytic Quarterly* 23 (1954) 88-89 y 94-95.

<sup>115</sup> Como material asociativo Zeligs utiliza el vol. 6 de la obra de L. Ginzberg, *The Legends of the Jews* (1946).

<sup>116</sup> Cf. F. A. Anderson, *o. c.*, 62. Siguiendo una posición interpretativa claramente diagnóstica, Anderson piensa que el pasaje de la locura simulada de David (1 Sm 21,13-16) responde a un episodio psicótico real producido por la crítica situación en la que se hallaba.

## BIBLIOGRAFÍA

John J. SCHMITT, *Isaiah, and his Interpreters* (New York, Paulist Press, 1986)  
137 pp.

En un breve y sencillo trabajo J. J. Schmitt va recorriendo una serie de temas, relacionados con la teología de la predicación de Isaías. El primer capítulo es introductorio en torno al problema del "autor" del libro. Se pretende recorrer el camino histórico que tuvieron que construir los principales comentaristas (y otros más secundarios) del libro de Isaías y que culminó en las propuestas del 'segundo' y 'tercer' Isaías. Centrándose ya en el profeta jerosolimitano del s. VIII a. C., el autor resume en los siguientes capítulos las características de su lenguaje (dramatismo, plasticidad o concreción, gusto por la comparación, creatividad en el uso de fórmulas tradicionales y uso de asonancias). Posteriormente J. J. Schmitt, basándose en distintos autores, va presentando diversos temas de la mentalidad isaiana: así discute el entronque isaiano en el ámbito sapiencial de la capital, comprende a Isaías como anunciador de juicio (siguiendo a Vermeulen), pregonero de la necesidad de conversión (con Fohrer) y de arrepentimiento (con Wildberger). Según el autor, en discusión con Bright y Fohrer, es fundamental en Isaías el concepto de Alianza (aunque no utiliza la palabra *berit*), tanto sinaítica como davídica, para predicar la noción de "resto" o diseñar el futuro salvador. Finalmente, el autor expone el aspecto esperanzador de la predicación de Isaías, implícito en las tradiciones de Sión y de David (von Rad) y en el anuncio de la próxima purificación de Jerusalén (H. Barth). Un capítulo conclusivo recoge el posible itinerario de redacción y composición sufrido por el libro de Isaías. Este complejo itinerario explicaría la riqueza de temas y matices que encierra la teología del libro de Isaías y da paso a los estudios que han subrayado las diversas y múltiples relaciones entre sus distintas partes: así se recorren las obras de R. Lack (relaciones simbólicas), de P. R. Ackroyd, B. Childs (rel. canónica), J. Eaton (cúltica), R. E. Clements (de escuela), W. Brueggemann (de referente social), R. Rendtorff (razones editoriales).

José M<sup>a</sup>. Ábrego

William J. DOORLY, *Isaiah of Jerusalem, an Introduction* (New York, Paulist Press, 1992)

En el título se indica que se trata de una introducción, y en efecto, la metodología introduce al lector en el estudio y lectura del libro de Isaías. Tras un capítulo inicial para presentar el contexto histórico, los capítulos centrales van recorriendo paso a paso las principales secciones del libro: al comienzo se indican los textos

que hay que leer para poder seguir el comentario, y al final se hacen unas preguntas que ayudan al estudio y cuyas respuestas se encuentran generalmente en la explicación. Aunque el comentario es sencillo y con afirmaciones no suficientemente probadas, resulta un trabajo útil (la división en secciones es sensata) y centrado en lo importante: facilitar el contacto entre el lector y el texto.

Tiene también el autor espacio para dedicar sendos capítulos a los puntos más llamativos del segundo y del tercer Isaías, así como un capítulo al punto más actual de la exégesis isaiana: la relación entre las tres partes del libro.

José M<sup>a</sup>. Ábrego

Pierre LENHARDT / Matthieu COLLIN, *La Torá oral de los fariseos. Textos de la tradición de Israel* (Documentos en torno a la Biblia, 20; Estella, Verbo Divino, 1991) 115 p. ISBN 84-7151-734-5.

El libro es básicamente una presentación de fragmentos de la Torá judía en general, en su visión farisea, traducidos y comentados para el lector no especializado en el tema. Son textos procedentes de la tradición oral puestos por escrito en la Misná, la Toseftá y el Talmud, tanto de Babilonia como de Jerusalén, y en otros escritos rabínicos.

La organización de estos textos se hace en tres partes temáticas que corresponden a estos títulos: "La Torá oral es coherente", "La Torá oral es histórica" y "La Torá oral es manifiesta". Se trata, pues, de una presentación con una intención determinada que los autores exponen en el breve prólogo y la no menos breve introducción: intentan dar a conocer al gran público cristiano algunos aspectos fundamentales de la tradición farisea que aparecen en los mismos textos, con una insistencia especialísima en la oralidad, en la interpretación farisea, sus características, su fundamentación, su sentido y aun su justificación.

Esta intención aparece en los subtítulos de las tres partes, como por ejemplo "La Torá oral engloba la Torá escrita", "La Torá oral precede a la Escritura y es preferible a ella", "Transmite la Torá escrita e interpreta toda la Torá", "Cumple la Torá escrita", etc. Y también en los comentarios a los textos.

Da la impresión de que la oralidad farisea se presenta como algo muy semejante a la tradición/interpretación cristiana y en paralelo con ella, lo cual hace que el lector cristiano la encuentre más cercana a sus propias convicciones y se aleje bastante de la visión más popular sobre esa actitud farisea. En ese sentido se ofrece una perspectiva bastante nueva para no pocos posibles lectores.

Como he indicado, el libro es más bien de tono divulgativo, pero, dado su contenido, puede resultar interesante aun a biblistas cuya especialización no tenga mucha relación con el judaísmo de los tiempos neotestamentarios y posteriores.

F. PASTOR-RAMOS



## LIBROS RECIBIDOS

- Addinall, Peter, *Philosophie and Biblical Interpretation. A Study in Nineteenth Century Conflict*. Cambridge etc.: University Press, 1991. 330 p. ISBN 0-521-40423-1.
- Aletti, Jean-Noël, *Comment Dieu est-il juste? Clefs pour interpréter l'épître aux Romains*. Paris: Seuil, 1991. 281 p. ISBN 2-02-012854-3.
- Allen, Leslie C., *Ezekiel 20-48*. Dallas, TX.: Word Books, 1990 (WBC 29). XXVIII, 301 p. ISBN 0-8499-0228-2.
- Alves, Manuel Isidro, *Ressurreição e fé pascal*. Lisboa: Edições Didaskalia, 1991. 284 p.
- Auneau, Joseph (dir.), *Les Psaumes et les autres Écrits*. Paris: Desclée de Brouwer, 1990. 476 p. ISBN 2-7189-0458-5.
- Ausín Olmos, Santiago, *Moral y conducta en Qumrán. Estudio lexicográfico y semántico de los verbos de "movimiento" en la literatura de Qumrán*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra S.A., 1991. 171 p. ISBN 84-313-1111-8.
- Balz, Horst / Schneider, Gerhard (eds.), *Exegetical Dictionary of the New Testament*. Vol. I. Edinburgh: T. & T. Clark, 1990. 463 p. ISBN 0-567-09540-1.
- Barbiero, Gianni, *L'asino del nemico. Rinuncia alla vendetta e amore del nemico nella legislazione dell'Antico Testamento (Es 23,4-5; Dt 22,1-4; Lv 19,17-18)*. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1991. 418 p. ISBN 88-7653-128-9.
- Berlingieri, Giovanni, *Il lieto annuncio della nascita e del concepimento del precursore di Gesù (Lc 1,5-23.24-25) nel quadro dell'opera lucana: uno studio tradizionale e redazionale*. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1991. 185 p. ISBN 88-7652-636-6.
- Bowker, John, *The Meanings of Death*. Cambridge etc.: Cambridge University Press, 1991. XII, 243 p. ISBN 0-521-39117-2.
- Bozak, Barbara A., *Life "Anew". A Literary-Theological Study of Jer. 30-31*. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1991. 196 p. ISBN 88-7653-122-X.
- Brekelmans, C. / Lust, J. (eds.), *Pentateuchal and Deuteronomic Studies. Papers read at the XIIIth IOSOT Congress, Leuven 1989*. Leuven: University Press/Uitgeverij Peeters, 1990. 307 p. ISBN 90-6186-423-2 (Leuven University Press) 90-6831-306-1 (Uitgeverij Peeters).

- Brown, Raymond E., *Responses to 101 Questions on the Bible*. New York/Mahwah: Paulist Press, 1990. 147 p. ISBN 0-8091-3188-9.
- Bruner, Frederik Dale, *Matthew. A Commentary*. Vol. II: *The Churchbook, Matthew 13-28*. Dallas, TX.: Word Publishing, 1990. XX, pp. 477-1127. ISBN 0-8499-0617-2.
- Campo Hernández, Alberto del, *Comentario al Apocalipsis de Apringio de Beja*. Introducción, texto latino y traducción. Estella: Verbo Divino, 1991. 222 p. ISBN 84-7151-760-4.
- Casalini, Nello, *I misteri de la fede. Teologia del Nuovo Testamento*. Jerusalem: Franciscan Printing Press, 1991. 772 p.
- Conzelmann, Hans / Lindemann, Andreas, *Interpreting the New Testament. An Introduction to the Principles and Methods of New Testament Exegesis*. Peabody: Hendrickson, 1988. XVIII, 389 p. ISBN 0-913573-80-9.
- Daris, Sergio, *Il lessico latino nel greco d'Egitto*. 2ª ed. Barcelona: Institut de Teologia Fonamental, 1991. 117 p. ISBN 84-87843-01-8.
- Diego Sánchez, Manuel, *El comentario al Eclesiastés de Dídimo Alejandrino. Exégesis y espiritualidad*. Roma: Teresianum, 1991. 308 p.
- Donfried, Karl P. (ed.), *The Romans Debate. Revised and Expanded Edition*. Peabody: Hendrickson, 1977. LXXII, 372 p. ISBN 0-943575-42-7.
- Doorly, William J., *Prophet of Love. Understanding the Book of Hosea*. New York/Mahwah: Paulist Press, 1991. 138 p. ISBN 0-8091-3241-9.
- Elayi, Josette / Sapin, Jean, *Nouveaux regards sur la Transeuphratène*. Turnhout: Brepols, 1991. 222 p. ISBN 2-503-50065-X.
- Elliott, J. K. (ed.), *The Principles and Practice of New Testament Textual Criticism*. Collected Essays of G. D. Kilpatrick. Leuven: University Press/Uitgeverij Peeters, 1990. 489 p. ISBN 90-6186-413-5 (Leuven University Press) 90-6831-292-8 (Uitgeverij Peeters).
- Fusco, Vittorio, *Povertà e sequela. La pericope sinottica della chiamata del ricco (Mc. 10,17-31 parr.)*. Brescia: Paideia, 1991. 146 p. ISBN 88-394-0455-4.
- Geerard, M. (ed.), *Opes Atticae. Miscellanea philologica et historica Raymondo Bogaert et Hermanno Van Looy oblata*. Steenbrugge/The Hague: Uitgave van de Saint-Pietersabdij/Martinus Nijhoff International, 1990. XXIX, 483 p. (= *Sacris Erudiri* 31 [1989-1990]).
- Giblin, Charles Homer, *The Book of Revelation. The Open Book of Prophecy*. Collegeville: The Liturgical Press, 1991. 231 p.. ISBN 0-8146-5005-8.

- Girón Blanc, Luis-Fernando, *Midrás Cantar de los Cantares Rabbá*. Estella: Verbo Divino, 1991. 355 p. ISBN 84-7151-805-8.
- González Echegaray, Joaquín, *El creciente fértil y la Biblia*. Estella: Verbo Divino, 1991. 311 p. ISBN 84-7151-698-5.
- Hansen, Karstein M., *Nils Alstrup Dahl. A Bibliography of His Writings 1935-1991*. Oslo: Universitu, 1991. 112 p. ISBN 82-991913-3-5.
- Hawthorne, Gerald F., *The Presence and the Power. The Significance of the Holy Spirit in the Life and Ministry of Jesus*. Dallas etc.: Word Publishing, 1991. 264 p. ISBN 0-8499-3220-3.
- Humfrey, Peter / Kemp, Martin (eds.), *The Altarpiece in the Renaissance*. Cambridge etc.: University Press, 1990. XIV, 273 p. ISBN 0-521-36061-7.
- Joüon, Paul, *A Grammar of Biblical Hebrew*. Translated and Revised by T. Muraoka. 2 vols. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1991. Vol I: Part One: *Orthography and Phonetics*. Part Two: *Morphology*. XXXV, 352 p. Vol II: Part Three: *Syntax. Paradigms and Indices*. pp. 353-779. ISBN 88-7653-595-0.
- Köster, Helmut / Bovon, François, *Genèse de l'Écriture chrétienne*. Turnhout: Brepols, 1991. 138 p. ISBN 2-503-50044-7.
- Kolarcik, Michael, *The Ambiguity of Death in the Book of Wisdom 1-6. A Study of Literary Structure and Interpretation*. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1991. 208 p. ISBN 88-7653-127-0.
- Laato, Timo, *Paulus und das Judentum. Anthropologische Erwägungen*. Abo: Abo Akademis Förlag, 1991. 341 p. ISBN 951-9498-99-0.
- Landes, Richard / Paupert, Catherine, *Naissance d'apôtre. La Vie de saint Martial de Limoges*. Turnhout: Brepols, 1991. 104 p. ISBN 2-503-50045-5.
- Legasse, Simon, *Paul Apôtre. Essai de biographie critique*. S.l.: Cerf/Fides, 1991. 268 p. ISBN 2-7621-1512-4 (Fides) 2-204-04267-6 (Cerf).
- Lenhardt, Pierre / Collin, Matthieu, *La Torá oral de los fariseos. Textos de la tradición de Israel*. Estella: Verbo Divino, 1991. 114 p. ISBN 84-7151-734-5.
- Lieu, Judith, *The Theology of the Johannine Epistles*. Cambridge etc.: University Press, 1991. XII, 130 p. ISBN 0-521-35806-X.
- Lincoln, Andrew T., *Ephesians*. Dallas, TX.: Word Books, 1990 (WBC 42). XCVII, 494 p. ISBN 0-8499-0241-X.
- Lindars, Barnabas, *The Theology of the Letter to the Hebrews*. Cambridge etc.: University Press, 1991. XIV, 155 p. ISBN 0-521-35-748-9.

- Lindboe, Inger Marie, *Women in the New Testament. A Select Bibliography*. Oslo: University, 1990. 90 p. ISBN 82-991913-1-9.
- Lohfink, Norbert, *The Covenant never Revoked. Biblical Reflections on Christian-Jewish Dialogue*. New York/Mahwah: Paulist Press, 1991. V, 96 p.
- Longenecker, Richard N., *Galatians*. Dallas, TX.: Word Books, 1990 (WBC 41). CXIX, 323 p. ISBN 0-8499-0240-1.
- Manns, Frédéric, *L'Évangile de Jean à la lumière du Judaïsme*. Jerusalem: Franciscan Printing Press, 1991. 548 p.
- Matthews, Victor H. / Benjamin, Don C., *Old Testament Parallels. Laws and Stories from the Ancient Near East*. New York/Mahwah: Paulist Press, 1991. 276 p. ISBN 0-8091-3182-X.
- Meier, John P., *A marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*. I. *The Roots of the Problem and the Person*. New York etc.: Doubleday, 1991. X, 484 p. ISBN 0-385-26425-9.
- Murphy-O'Connor, Jerome, *The Theology of the Second Letter to the Corinthians*. Cambridge etc.: University Press, 1991. XII, 166 p. ISBN 0-521-35898-1.
- Neiryneck, Frans, *The Minor Agreements in a Horizontal-line Synopsis*. Leuven: University Press/Uitgeverij Peeters, 1991. 102 p. ISBN 90-6186-457-7 (Leuven University Press) 90-6831-347-9 (Uitgeverij Peeters).
- Neyrey, Jerome H. (ed.), *The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation*. Peabody: Hendrickson, 1991. XVIII, 436 p. ISBN 0-943575-48-6.
- Niccacci, Alviero, *Letture sintattica della prosa ebraico-biblica. Principi e applicazioni*. Jerusalem: Franciscan Printing Press, 1991. 264 p.
- Ó Fearghail, Fearghus, *The Introduction to Luke-Acts. A Study of the Role of Lk 1,1-4,44 in the Composition of Luke's Two-Volume Work*. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1991. 256 p. ISBN 88-7653-126-2.
- Pearson, Michael, *Millennial Dreams and Moral Dilemmas. Seventh-day Adventism and Contemporary Ethics*. Cambridge etc.: University Press, 1990. 328 p. ISBN 0-521-36509-0.
- Pilch, John, *Hear the Word!* New York/Mahwah: Paulist Press, 1991. Vol. I. *Introducing the Cultural Context of the Old Testament*. XIV, 212 p. ISBN 0-8091-3271-0. Vol. II. *Introducing the Cultural Context of the New Testament*. XIV, 254 p. ISBN 0-8091-3272-9.
- Pokorny, Petr, *Colossians. A Commentary*. Peabody: Hendrickson, 1991. XXX, 232 p. ISBN 0-943575-38-9.

- Ponguta, Silvestre, *Por medio de los profetas. Una presentación.* Caracas: Asociación Bíblica Salesiana, 1990. 156 p. ISBN 980-6035-32-1.
- Puskas, Charles B., *An Introduction to the New Testament.* Peabody: Hendrickson, 1989. XXII, 297 p. ISBN 0-913573-45-0.
- Quinzio, S. et al., *Israele e le genti.* Roma: Ave, 1991. 180 p.
- Ralph, Margaret Nutting, *Discovering the Gospels: Four Accounts of the Good News.* New York/Mahwah: Paulist Press, 1990. VI, 283 p. ISBN 0-8091-3200-1.
- Salvesen, Alison, *Symmachus in the Pentateuch.* Manchester: University of Manchester, 1991. 329 p. ISBN 0-9516124-2-5.
- Schenker, Adrian, *Text und Sinn im Alten Testament. Textgeschichtliche und bibeltheologische Studien.* Freiburg Schweiz/Göttingen: Universitätsverlag/Vandenhoeck und Ruprecht, 1991. 302 p. ISBN 3-7278-0730-X (Universitätsverlag) 3-525-53735-2 (Vandenhoeck und Ruprecht).
- Schnackenburg, Rudolf, *The Epistle to the Ephesians. A Commentary.* Translated by Helen Heron. Edinburgh: T & T Clark, 1991. 356 p. ISBN 0-567-09556-8.
- Shmueli, Efraim, *Seven Jewish Cultures. A Reinterpretation of Jewish History and Thought.* Cambridge: University Press, 1990. 293 p. ISBN 0-521-37381-6.
- Tate, Marvin E., *Psalms 51-100.* Dallas: Word Books, 1990. 578 p. ISBN 0-8499-0219-3.
- Trummer, Peter, *Die blutende Frau. Wunderheilung im Neuen Testament.* Freiburg etc.: Herder, 1991. 184 p. ISBN 3-451-22326-0.
- Valiente Lendrino, José, *El culto en espíritu y en verdad en el IV Evangelio. Aspectos bíblicos del templo y su culto.* Pamplona: s.i., 1990. 215 p. ISBN 84-86067-46-4 (Edilva Distribuidora).
- Vidal, Marciano, *Diccionario de ética teológica.* Estella: Verbo Divino, 1991. 649 p. ISBN 84-7151-411-6.
- Vílchez Líndez, José, *Sabiduría.* Estella: Verbo Divino, 1990. 569 p. ISBN 84-7151-665-9.
- Zumstein, Jean, *Miettes exégétiques.* Genève: Labor et Fides, 1991. 421 p. ISBN 2-8309-0638-1.



## INDICE DEL VOLUMEN LI

	<u>Páginas</u>
<b>ESTUDIOS:</b>	
BARTOLOMÉ, Juan J., <i>El discipulado de Jesús en Marcos</i> . . . . .	511-530
BEENTJES, Pancratius C., <i>A Closer Look at the Newly Discovered Sixth Hebrew Manuscript (Ms. F) of Ben Sira</i> . . . . .	171-186
CERRO, Gonzalo del, <i>Los Hechos apócrifos de los Apóstoles. Su género literario</i> . . . . .	207-232
CORTESE, Enzo, <i>Salmo 37: una interpretación en diálogo con el tercer mundo</i> . . . . .	31-40
FELDMAN, Louis H., <i>Josephus's Portrait of Joab</i> . . . . .	323-351
GARCÍA-MORENO, Antonio, <i>ἀγάπη en los escritos joánicos</i> . . . . .	353-392
GARCÍA SANTOS, Ángel, <i>El pecado de los ángeles: los vigilantes</i> . . . . .	41-72
GOSSE, Bernard, <i>Le souvenir de l'alliance avec Abraham, Isaac et Jacob et le serment du don de la terre dans le Pentateuque</i> . . . . .	459-472
GOSSE, Bernard, <i>Transitions rédactionnelles de l'histoire des clans à l'histoire des peuples en Ex 1,7; 2,24b</i> . . . . .	163-170
HILL, Robert C., <i>From Good News to Holy Writ. The Share of the Text in the Saving Purpose of the Word</i> . . . . .	145-162
MENCHÉN CARRASCO, Miguel, <i>Sabiduría y ecología. Perspectivas ecológicas en la literatura sapiencial del Antiguo Testamento</i> . . . . .	5-30
MORLA ASENSIO, Víctor, <i>Algunas imágenes vegetales en los profetas</i> . . . . .	287-321
MURAOKA, Takamitsu, <i>A Septuagint Greek Grammar, but of which Text-Form or -Forms?</i> . . . . .	433-458
RACINE, Jean-François, <i>Romains 13,1-7: Simple préservation de l'ordre social?</i> . . . . .	187-205
RIUS-CAMPS, Josep, <i>El seguimiento de Jesús, "el Señor", y de su Espíritu en los prolegómenos de la misión (Hch 1-12)</i> . . . . .	73-116
RUITEN, Jacques van, <i>The Intertextual Relationship between Isaiah 65,17-20 and Revelation 21,1-5b</i> . . . . .	473-510
ZURRO RODRÍGUEZ, Eduardo, <i>Siete hápax en el libro del Génesis</i> . . . . .	117-130

	Páginas
<b>BOLETINES Y NOTAS:</b>	
AGUA, Agustín del, <i>47º. Congreso Anual de la "Studiorum Novi Testamenti Societas" (SNTS)</i> . . . . .	251-256
AGUIRRE, Rafael, <i>La comunidad de Mateo y el judaísmo</i> . . . . .	233-249
ALONSO SCHÖKEL, Luis, <i>Cambios en traducciones de salmos. A propósito de un nuevo comentario</i> . . . . .	393-404
CABALLERO ARENCIBIA, Agustín, <i>Psicoanálisis y Biblia. Revisión de estudios sobre el AT</i> . . . . .	531-564
DÍEZ MERINO, Luis, <i>La Biblia aramea: Los targumes en su contexto histórico. Congreso Internacional de Estudios Targúmicos</i> . . . . .	257-271
<b>BIBLIOGRAFÍA:</b>	
ALETTI, Jean-Noël, <i>Comment Dieu est-il-juste? Clefs pour interpréter l'épître aux Romains</i> (F. Pastor-Ramos) . . . . .	278-280
AUNEAU, Joseph (et al.), <i>Les Psaumes et les autres écrits</i> (V. Morla) . . . . .	415-416
BACHMANN, M., <i>Sünder oder Übertreter. Studien zur Argumentation in Gal. 2,15 ff</i> (F. Pastor-Ramos) . . . . .	429-430
LA BIBLIA, publicada por La Casa de la Biblia (F. Pastor-Ramos) . . . . .	412-413
COLLINS, Raymond F. (ed.), <i>The Thessalonian Correspondence</i> (F. Pastor Ramos) . . . . .	431-432
COURT, John and Kathleen, <i>The New Testament World</i> (F. Pastor-Ramos) . . . . .	139-140
DE LA POTTERIE, I. / GUARDINI, R. / RATZINGER, J. / COLOMBO, G. / BIANCHI, E., <i>L'esegesi cristiana oggi</i> (A. García-Moreno) . . . . .	273-278
DEIANA, G. / SPREAFICO, A., <i>Guida allo studio dell'ebraico biblico</i> (M. Pérez Fernández) . . . . .	407-408
DOBBS-ALLSOPP, F. W., <i>Weep, O Daughter of Zion: A Study of the City-Lament Genre in the Hebrew Bible</i> (Juan A. Mayoral) . . . . .	413-415
DOORLY, W. J., <i>Isaiah of Jerusalem, an Introduction</i> (J. M <sup>a</sup> . Ábrego) . . . . .	565-566
FUJITA, N. S., <i>A Crack in the Jar. What Ancient Jewish Documents Tell us about the New Testament</i> (J. González Echeagaray) . . . . .	406
GHINI, Emanuela, <i>Lettera ai Colossesi. Commento pastorale</i> (F. Pastor-Ramos) . . . . .	282-283
HARL, M. / DORIVAL, G. / MUNNICH, O., <i>La Bible grecque des Septante</i> (B. Moncó Taracena) . . . . .	134-136
IERSSEL, Bas van, <i>Reading Mark</i> (R. Aguirre) . . . . .	423-424
JOÛON, P. / MURAOKA, T., <i>A Grammar of Biblical Hebrew</i> (L. F. Girón) . . . . .	408-410
LAATO, Timo, <i>Paulus und das Judentum</i> (F. Pastor-Ramos) . . . . .	136-138
LENHARDT, P. / COLLIN, M., <i>La Torá de los fariseos. Textos de la tradición de Israel</i> (F. Pastor-Ramos) . . . . .	566



	<i>Páginas</i>
LINCOLN, Andrew T., <i>Ephesians</i> (F. Pastor-Ramos) . . . . .	284-285
LONGENECKER, Richard N., <i>Galatians</i> (F. Pastor-Ramos) . . . . .	283-284
MARTÍNEZ BOROBIO, E. (ed.), <i>Targum Jonatán de los Profetas Primeros en tradición babilónica</i> . Vol. I: <i>Josué-Jueces</i> (L. F. Girón) . . . . .	418-420
MAZAR, A., <i>Archaeology of the Land of the Bible</i> (J. Glez. Echegaray) . . . . .	405-406
MURPHY-O'CONNOR, Jerome, <i>The Theology of the Second Letter to the Corinthians</i> (F. Pastor-Ramos) . . . . .	280-281
NICCACCI, Alviero, <i>Sintassi del verbo ebraico nella prosa biblica classica</i> (M. Pérez Fernández) . . . . .	410-412
OSIEK, Carolyn, <i>What Are They Saying about the Social Setting of the New Testament?</i> (R. Aguirre) . . . . .	422-423
POKORNY, P., <i>Colossians. A Commentary</i> (F. Pastor-Ramos) . . . . .	430-431
PUSKAS, Ch. B., <i>An Introduction to the New Testament</i> (F. Glez García) . . . . .	420-422
REID, Jennings B., <i>Jesus. God's Emptiness, God's Fullness. The Christology of St. Paul</i> (F. Pastor-Ramos) . . . . .	138
SCHMITT, John J., <i>Isaiah, and his Interpreters</i> (J. M <sup>a</sup> Ábrego) . . . . .	565
SCHNACKENBURG, Rudolf, <i>The Epistle to the Ephesians</i> (F. Pastor-Ramos) . . . . .	281
SHEHADEH, Haseeb, <i>The Arabic Translation of the Samaritan Pentateuch [en hebreo]</i> (L. Girón) . . . . .	131-132
TARADACH, Madeleine, <i>Le Midrash</i> (L. F. Girón) . . . . .	132-133
THOMPSON, Mary R., <i>The Role of Disbelief in Mark. A New Approach to the Second Gospel</i> (F. González García) . . . . .	424-426
TRUMMER, Peter, <i>Die blutende Frau. Wunderheilungen im Neuen Testament</i> (M. Rodríguez Ruíz) . . . . .	427-429
WILLIAMS, Donald M., <i>Psalms 73-150</i> (V. Morla) . . . . .	417-418



RUITEN, Jacques van, <i>The intertextual Relationship between Isaiah 65,17-20 and Revelation 21,1-5b</i> . . . . .	473-510
BARTOLOMÉ, Juan J., <i>El discipulado de Jesús en Marcos</i> . . . . .	511-530
BOLETÍN:	
CABALLERO ARENCIBIA, Agustín, <i>Psicoanálisis y Biblia. Revisión de estudios sobre el AT</i> . . . . .	531-564
BIBLIOGRAFÍA:	
SCHMITT, John J., <i>Isaiah, and his Interpreters</i> (J. M <sup>a</sup> . Ábrego) . . . . .	565
DOORLY, W. J., <i>Isaiah of Jerusalem, an Introduction</i> (J. M <sup>a</sup> . Ábrego) . . . . .	565-566
LENHARDT, P. / Collin, M., <i>La Torá oral de los fariseos. Textos de la tradición de Israel</i> (F. Pastor-Ramos) . . . . .	566
LIBROS RECIBIDOS . . . . .	567-571
INDICE DEL VOLUMEN . . . . .	573-575

