

---

**Los arquetipos como posibilidad  
de inculturación del evangelio  
en Eugen Drewermann**

---

Rainer Sörgel

El Escorial 2000

## ÍNDICE

<b>1. Introducción.....</b>	<b>3</b>
1.1 Aproximación al tema y planteamiento del problema	
1.2 El punto de partida, o el proyecto teológico de Drewermann	
<b>2. La teoría de los arquetipos de C. G. Jung.....</b>	<b>5</b>
2.1 Los arquetipos ante la crítica	
2.1.1 Los arquetipos y los teólogos	
2.1.2 La pregunta por el carácter científico	
2.2 Fundación científica de la teoría de los arquetipos	
2.2.1 Desde la etología y la anatomía cerebral	
2.2.2 Desde la teoría del aprendizaje	
<b>3. La recepción crítica de Jung en Drewermann.....</b>	<b>10</b>
3.1 La comprensión drewermanniana de los arquetipos	
<b>4. Suma: una nueva forma de entender la teología.....</b>	<b>12</b>
4.1 Una nueva forma de comprender la función de la religión	
4.2 Una nuevo modo de entender la revelación divina	
4.3 Una nueva manera de pensar el dogma	
<b>5. Los arquetipos como posibilidad de inculturación del evangelio.....</b>	<b>14</b>
5.1 Inculturación como auténtica comunicación	
5.2 Inculturación como encuentro entre iguales	
5.3 Inculturación y lo distintivo de Jesús	
5.4 Inculturación como proceso integrador de lo religioso	
<b>Bibliografía.....</b>	<b>17</b>

## 1. Introducción

En el siglo pasado se ha producido una sensibilización con respecto al tema de la evangelización intercultural. Después de que durante varios siglos se cometió graves errores en las misiones practicando la imposición forzada de la fe, la transportación de la cultura occidental, acompañado por cierta presunción de superioridad, se incurrió a la desarticulación insensible y arrogante de las otras culturas y formas religiosas, etc., gracias a las protestas de las propias culturas evangelizadas, a la crítica de la ilustración y de varios teólogos y misioneros se ha cobrado conciencia de lo delicado y problemático que es el encuentro entre el evangelio y la cultura. Delicado porque los errores cometidos en el pasado comprueban que el encuentro entre el evangelio, formado en la cultura occidental, y una determinada cultura puede violar la cultura que se pretendía salvar, lo cual no sólo supone un grave daño humano, sino además contradice a la propia esencia del evangelio. No ha sido el tantas veces denunciado sincretismo que ha alterado el evangelio, sino la alteración ya estaba en las malas maneras de las misiones. Bajo el término de la "inculturación"<sup>1</sup> se investiga en la actual misiología las posibilidades para enfrentar este problema.

### 1.1 Aproximación al tema y planteamiento del problema

La propuesta básica de la inculturación consiste en términos generales en un proceder mucho más sensible frente a la cultura que se pretende evangelizar. Al principio estaría el intercambio, el encuentro afectivo y un proceso de conocimiento profundo de la cultura correspondiente. Luego, el misionero o la comunidad local (a la que ahora se da más importancia) se sumerge en dicha cultura y comienza a expresar su fe cristiana con las formas de la misma. De esta manera el evangelio llega a formar parte también de dicha cultura. Ahora se ha insertado y puede convertirse en una fuerza renovadora y purificadora de esa cultura.

---

<sup>1</sup> Como es sabido, en el campo evangélico se habla de la inculturación - con pequeñas matices de diferencia - usando el término "contextualización". David Bosch comprende dos momentos que componen la contextualización: un primer momento sería la "indigenización" (comparable a la inculturación), a lo que seguiría, como segundo momento, el desarrollo de la correspondiente teología contextual. David Bosch, *Misión en transformación. Cambios de paradigma en la teología de la misión*, Michigan: Libros Desafío, 2000; p. 514.

Con el resultado de que tanto la cultura evangelizada como la Iglesia universal quedarían enriquecidas.<sup>2</sup>

La pregunta que en el marco de este trabajo nos interesa es la por los presupuestos comunes que permiten una auténtica inculturación que ni viole la cultura ni altere la esencia del evangelio. ¿Cuáles son, si es que existen, las estructuras antropológicas, las experiencias primitivas y las disposiciones religiosas comunes? Es la pregunta por la conciliación entre la teología de la creación y la soteriología. Tornos, haciendo referencia a *Evangelii Nuntiandi*, N<sup>o</sup> 63, habla de tener que usar el "lenguaje", los "signos" y los "símbolos" de dicha cultura para comunicarle el evangelio.<sup>3</sup> Evidentemente, tal proceder - si no quiere ser un mero acto de camuflaje - sólo es posible, si por debajo de la superficie de las diferentes expresiones culturales concretas existen realmente estructuras antropológicas universales que permiten tal *communicatio idiomatum* del evangelio. El proyecto teológico de Eugen Drewermann ofrece una interesante propuesta que en este trabajo pretendemos presentar.<sup>4</sup> Es más, el teólogo alemán no solamente propone tal proyecto, sino demanda literalmente una "vuelta hermenéutica al mundo de los arquetipos",<sup>5</sup> pasada en una interpretación simbólica de la Biblia, en la que la psicología profunda sería la herramienta adecuada para articular las verdades teológicas.

## 1.2 El punto de partida, o el proyecto teológico de Drewermann

Habiendo pasado por las escuelas de Kierkegaard, Freud, Jung y Sartre, Eugen Drewermann sostiene, si se quiere llamarlo así, una radical teología de la creación, enfatizando

---

<sup>2</sup> Así según el procedimiento que propone Tornos siguiendo la definición de A. R. Crollius, que parece ser la generalmente reconocida, ya que tanto Tornos (p. 184) como Karl Müller la ponen como referencia para definir inculturación. Karl Müller, *Teología de la misión*, Estella: Editorial Verbo Divino, 1988; p. 100. "La inculturación significa la integración de la experiencia cristiana de una Iglesia particular en la cultura de la nación o pueblo correspondiente, de forma que esa experiencia no sólo se exprese en elementos de dicha cultura, sino que además se convierta en energía que anime dicha cultura, la oriente y la renueve, para que surja un nuevo conjunto y una nueva unidad, tanto por lo que respecta a la correspondiente cultura como también en el sentido de un enriquecimiento de la Iglesia universal."

<sup>3</sup> Tornos, *Inculturación, teología y método*, 2001, p. 173.

<sup>4</sup> Hasta donde he podido investigar no me consta de que Drewermann hubiera hecho referencia en alguna publicación al problema de la inculturación. De la manera que este trabajo se debe considerar como un intento de interrogar su teología desde la perspectiva de la inculturación y del tema mencionado.

<sup>5</sup> Drewermann, *Tiefenpsychologie und Exegese I*, 1992; p. 69.

en que la verdad religiosa, o sea la revelación divina, no habita fuera del hombre, sino básicamente dentro en su propio alma.<sup>6</sup> En los *arquetipos* del inconsciente humano, que se desarrollaron a lo largo de los millones de años de la evolución humana a partir de las situaciones vitales, se encuentran todas las imágenes de salvación a modo de estructuras psíquicas que esperan ser reactivadas. Tal proceso de abrir el inconsciente hacia la conciencia sería una auténtica revelación en la que el encuentro con Dios siempre estaría aparejado del encuentro consigo mismo; o sea la religión sería un proceso integrativo. No es posible pasar de largo la crítica que Drewermann dirige a la institucionalización de la religión, porque ha provocado una exteriorización y objetivación de la religión que en esencia siempre es interna y subjetiva. Por eso, para Drewermann una auténtica inculturación debería comenzar con que el propio portador<sup>7</sup> del evangelio comenzara con reintegrar aquellas partes exteriorizadas y objetivadas en forma de instituciones eclesiales que presumen ser portadoras y administradoras de una revelación y verdad externa. Para este proyecto Drewermann echa mano de la enseñanza de los arquetipos de C. G. Jung.

## 2. La teoría de los arquetipos de C. G. Jung

Según Ernst Bloch ha sido San Agustín el que habló por primera vez del *arquetipo* haciendo referencia del *eidos* platónico.<sup>8</sup> Aunque las intuiciones de Agustín, ante todo en relación con la *memoria* en el libro X de sus *Confesiones*, son considerables, pero generalmente se ha entendido más bien en sentido de *símbolo/signo*. La comprensión de los arquetipos como *facultas praeformandi* (M. Velasco<sup>9</sup>) de las partes inconscientes de la psique humana se debe a la escuela de la psicología profunda que al principio del siglo pasado fue desarrollado por Sigmund Freud y Carl Gustav Jung. Veremos en la brevedad demandada por este trabajo, y antes de pasar a la recepción crítica en Drewermann, tanto la crítica que se ha dirigido

---

<sup>6</sup> Drewermann, *Glauben in Freiheit*, 1993, p. 271, 507.

<sup>7</sup> La cultura portadora, la iglesia portadora.

<sup>8</sup> Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung I*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1967; p. 182. Cabe añadir que Drewermann se distancia de la concepción del arquetipo de Bloch para el cual solamente serían "contenidos tendenciosos" sin preguntar de verdad por su origen. Drewermann, *Tiefenpsychologie und Exegese I*, 1992; p. 232.

<sup>9</sup> Véase en Lluís Duch, *Mito, interpretación y cultura. Aproximación a la logomítica*. Barcelona: Herder, 1998; p. 313.

hacia la escuela de la psicología profunda y la teoría de los arquetipos, como las posibilidades de una fundación científica de la misma.

El concepto de los arquetipos surge en relación con el descubrimiento del inconsciente (colectivo) por la escuela de la psicología profunda.<sup>10</sup> Según Drewermann Jung simplemente postula la tesis de que "en la psique del hombre debe haber un gran número de imágenes que predisponen la conducta individual y colectiva de la sociedad, cultura y religión de modo decisivo".<sup>11</sup> Para fundamentar tal tesis Jung se apoya por ejemplo en observaciones de animales<sup>12</sup> y en la historia de las religiones.<sup>13</sup> Jung concluye: detrás de la diversidad cultural y de la aparente divergencia en la expresión religiosa existe una analogía psíquica, una afinidad de estructuras básicas que se hacen patentes en la analogía de las imágenes, sueños, mitos, etc.<sup>14</sup>

---

<sup>10</sup> En cuanto al concepto del arquetipo Jung es más importante que Freud. El psicoanalítico vienés comprendió la relación entre biología (evolución) y psicología ante todo a base del complejo de Edipo. La consecuencia no sólo es una censura muy negativa de todo lo religioso, sino además una desestimación de las implicaciones sociales en el desarrollo de la psique. Véase en Drewermann, *Glauben in Freiheit I*, 1993; p. 272.

<sup>11</sup> Drewermann, *Glauben in Freiheit I*, 1993; p. 273. Véase también en: C. G. Jung, *Die Archetypen und das kollektive Unbewusste*, 1996; p. 55. Más adelante Jung matiza que el arquetipo no implica una determinación de contenidos, sino sólo es una predisposición formal. El arquetipo es para Jung la posibilidad formal de desarrollar determinados contenidos e imaginaciones (p. 95). Para mayor aclaración vale la pena ver que según Willy Obrist quien distingue tres usos del arquetipo en Jung: El arquetipo como rasgos básicos a los que se puede reducir la gran diversidad de figuras, sueños, visiones y mitos de la humanidad; El arquetipo como estructuras contenidas en la psique humana; Y los arquetipos para referirse al *Selbst*. Willy Obrist, *Archetypen*, 1990; p. 76.

<sup>12</sup> Por ejemplo hay pájaros los que saben construir su nido sin tener que aprenderlo. Es decir tienen desde nacimiento una *imagen* de su nido en mente.

<sup>13</sup> Culturas y religiones independientes desarrollan semejantes imaginaciones y mitos. Para ver los ejemplos a los que Jung remite, véase en Drewermann, *Glauben in Freiheit I*, 1993; p. 273s.

<sup>14</sup> Drewermann llama la atención sobre la diferencia entre Jung y Freud en cuanto a la valoración del inconsciente con respecto a la religiosidad del hombre. Freud comprende por "inconsciente" básicamente todo el material psíquico suprimido, es decir no aceptable por el yo. Los arquetipos manifestarían entonces la censura del sobre-yo frente a los instintos primitivos del hombre rechazados por la sociedad. (Drewermann, *Glauben in Freiheit I*, 1993; p. 275.) Es evidente que tal comprensión tiene que llevarle a su duro juicio sobre la religiosidad del hombre que no es nada más que una "neurosis colectiva" (Sigmund Freud, *Massenpsychologie und Ich-Analyse. Die Zukunft einer Illusion*, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 2007; p. 15s.).

En cambio, la valoración que Jung hace de la religión es mucho más positiva. Considera que los "símbolos de lo religioso" son algo como una expresión de una sabiduría inconsciente que posee la psique humana (Drewermann, *Glauben in Freiheit I*, 1993; p. 275.). Freud y Jung representan a la vez los dos caminos que a partir del psicoanálisis se puede emprender, o bien apostar por la superación de la reli-

## 2.1 La psicología y los arquetipos ante la crítica

Cualquiera que se acerca a la teología de Drewermann, a los arquetipos y a la psicología profunda, más tarde o temprano llega a plantearse la pregunta de por qué la actual teología - a pesar de algunas excepciones<sup>15</sup> - prácticamente en su totalidad está pasando de largo estas aportaciones tan interesantes y prometedoras. A parte de que en general se ha cuestionado el carácter científico de la psicología profunda, de parte de la teología se reprende la teología de Drewermann acusándola ante todo de gnosticismo, de falta de historicidad y de restar importancia a la dimensión maligna de la constitución humana.

### 2.1.1 Los arquetipos y los teólogos

Una de las acusaciones frente a los arquetipos y a la interpretación de las verdades teológicas con ayuda de la psicología profunda es la del *gnosticismo*. La teología que siga tal hermenéutica incurriría irremediabilmente en una religión de auto-salvación.<sup>16</sup> Si lo que en la teología se llama *salvación* está tan estrechamente relacionado con los arquetipos, y si éstos de verdad forman parte de la estructura psíquica del hombre, entonces - y así opinan tales teólogos - el hombre no necesita a Dios para redimirse, sino podría rescatarse a sí mismo. La salvación sería un proceso de obtener un estado de conciencia superior. Frente a esta crítica Drewermann enfatiza en que ciertamente es así que el hombre lleva las eternas imágenes de salvación, a modo de arquetipos en su alma. Pero éstas jamás pueden sustituir el encuentro con el Tú absoluto de Dios, es más son los arquetipos los que conducen al hombre hacia tal encuentro. Además, la psicología profunda siempre ha constatado la necesidad de un tú de confianza para rescatar al hombre de su estado de angustia y ensimismamiento.

Otra crítica sospecha de que la teoría de los arquetipos ejercería una excesiva confianza en la constitución humana y no tendría en cuenta la necesidad de que también los arquetipos humanos necesitan ser redimidos. Es decir restaría importancia a la teología del pecado

---

gión - como episodio temporalmente necesario pero generalmente prescindible - yendo hacia el ateísmo; o bien considerar una nueva valoración positiva del hecho religioso.

<sup>15</sup> A parte de las intuiciones de San Agustín, que ya mencionamos, se puede pensar por ejemplo en la teología de Paul Tillich que de muestra cierta abertura hacia el momento integrador de la religión, y por ende hacia la el psicoanálisis.

<sup>16</sup> Vea por ejemplo en Drewermann, *Glauben in Freiheit I*, 1993; p. 278. Además: toda la siguiente obra está llena de esta acusación: Lohfink, Pesch, *Tiefenpsychologie und keine Exegese*, 1987, p. 46.

original.<sup>17</sup> Esta crítica es la más fácil de desmentir, ya que el mismo Drewermann no deja de advertir constantemente acerca de la ambivalencia de las imágenes de la psique humana y del daño que precisamente un uso inconsciente y colectivamente descontrolado puede causar.<sup>18</sup>

Finalmente se ha enmendado la teología de Drewermann por su supuesta falta de historicidad. Con los arquetipos, los mitos y la psicología profunda Drewermann únicamente tendría en cuenta aquellas verdades eternas del alma, aquello que siempre se da pero que a lo mejor nunca fue, aquella ubicuidad de las imágenes salvíficas que a lo mejor nunca ocurrieron de verdad. Frente a esta supuesta pérdida de lo histórico los teólogos se aferran al postulado de la historicidad concreta del acontecimiento salvífico en la historia humana.<sup>19</sup> Drewermann responde ante esta crítica con la sencilla pregunta de por qué y con qué derecho se reduce el concepto de historia a los últimos dos milenios de la historia de la Iglesia, y a lo mejor se extiende a la historia de Israel, pero no se tiene en cuenta los millones de años en los que a lo largo de su evolución fueron constituidas las imágenes salvíficas en la psique del hombre.<sup>20</sup> No es esto una indebida reducción de la historia precisamente de aquellos teólogos que tanto se remiten a ella. Para el tema de nuestro trabajo encontramos aquí un punto crucial, ya que parece que de la superación de lo que G. E. Lessing llamó el "garstigen Graben der Geschichte" (el enorme abismo de la historia) depende la posibilidad de superar también el abismo intercultural. En cuanto al tema de la inculturación deberíamos hablar - con palabras de Lessing - del "garstigen Graben der Kulturen" (el enorme abismo entre las culturas).

---

<sup>17</sup> Lohfink, Pesch, *Tiefenpsychologie und keine Exegese*, 1987; p. 60.

<sup>18</sup> Drewermann, *Tiefenpsychologie und Exegese I*, 1992, pp. 230-250, 251-260; *Tiefenpsychologie und Exegese II*, 1992, pp. 413-430, 473-485. *Strukturen des Bösen II*, 1988, pp. 417-430. *Glauben in Freiheit I*, 1993, pp. 279ss. Esta crítica no hace sino poner de manifiesto lo ilógico que es tal argumentación. No sólo porque pone de manifiesto la superficialidad con la que muchos teólogos leen a Drewermann, sino además porque el verdadero peligro precisamente no reside en el estudio de los arquetipos y en su aplicación hermenéutica a la teología, sino en su ignorancia y su empleo inconsciente. Para comprender bien el proyecto teológico de Drewermann es imprescindible familiarizarse con su obra *Strukturen des Bösen I-III*. En tres tomos (unos 1800 pág.) investiga exegética-, psicoanalítica-, y filosóficamente el relato primitivo jawheísta de Génesis. Es aquí, en esta obra de su habilitación donde en su interpretación del "pecado" pone las bases para su proyecto teológico.

<sup>19</sup> Lohfink, Pesch, *Tiefenpsychologie und keine Exegese*, 1987; pp. 20.35.

<sup>20</sup> En realidad Drewermann deja muy claro y bien definido la relación entre arquetipo e historia en *Tiefenpsychologie und Exegese I*, 1992, pp. 250-374. Véase también: Drewermann, *An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen*, 1988; pp. 78-118, especialmente 106.



Igual como a Drewermann le sirven los arquetipos para salvar la distancia histórica, para nuestro tema pueden servir para salvar la distancia cultural.

### 2.1.2 La pregunta por el carácter científico

Los arquetipos están ubicados en la psique, o sea en el inconsciente humano. Por tanto la crítica contra la psicología profunda, ciencia que parte de la existencia del inconsciente humano, cuestiona asimismo la teoría de los arquetipos. Willy Obrist<sup>21</sup> ha recogido en su libro este problema, en el que desarrolla detalladamente por qué y en qué sentido la psicología profunda se debe considerar una ciencia.<sup>22</sup> Obrist comienza con constatar de que efectivamente, después de su descubrimiento del psicoanálisis no se produjo una recepción amplia por parte de las ciencias humanas y las correspondientes facultades. De la manera que la psicología profunda se desarrollaba, se estudiaba y se practicaba a menudo al margen de las facultades "oficiales". Esto ha dado pie a la formación de algunas escuelas extremas que todavía más dañaron a su imagen. Otro de los problemas que impidieron una mayor aceptación es el hecho de que cada psicoanalítico debe ser analizado él mismo por un análisis psicoanalítico antes de poder practicar.

A lo largo de su libro Obrist pone de manifiesto cómo las ciencias naturales y culturales comprueban no sólo el derecho de ser de la psicología profunda, sino además la teoría de los arquetipos. Ante todo frente a la acusación de parte de los teólogos argumenta con la ampliación del concepto de lo empírico que desde los principios del siglo pasado incluye también las partes del inconsciente humano. De la manera que les devuelve la acusación de haberse estancado en una cosmovisión arcaica y ya superada. Una teología que no tuviera en cuenta el inconsciente humano está superado y debería formar parte del pasado.

---

<sup>21</sup> Willy Obrist, *Archetypen. Natur- und Kulturwissenschaften bestätigen C. G. Jung*, 1990. En la pag. 19 Obrist constata que la acusación de falta de carácter científico se le hace a la psicología profunda precisamente de parte de los teólogos. Lo cual se debe a que todavía piensan en el marco de una cosmovisión arcaica.

<sup>22</sup> Según Obrist la psicología profunda pertenece a las ciencias humanas en cuanto que es hermenéutica, y pertenece a las ciencias naturales en cuanto que se ejerce como teoría.

## 2.2 Fundación científica de la teoría de los arquetipos

No es la primera vez en la historia humana que un descubrimiento inicialmente carezca de suficiente explicación y argumento científico. Así también en el caso de la psicología profunda y de los arquetipos. El mismo Drewermann reconoce el carácter especulativo de la teoría de Jung.<sup>23</sup> Pero desde entonces la ciencia ha avanzado. Drewermann se sirve ante todo de la etología y de los avances en la investigación cerebral para fundamentar la teoría de los arquetipos jungiana.

### 2.2.1 Desde la anatomía cerebral<sup>24</sup>

Drewermann propone que no se debería comenzar con aquellas partes del cerebro en las que está ubicado lo consciente, o sea la corteza cerebral, sino con el diencéfalo. Esta es la parte más antigua del cerebro humano. Se desarrolló a lo largo de los últimos 200-300 millones años. Es a su vez el órgano central para todas las reacciones emocionales. Su función principal es la memoria, no sólo en cuanto a la biografía personal, sino la memoria de las experiencias fundamentales de la propia especie. Todo el tesoro de los últimos 150 millones de años de la historia de los mamíferos se encuentra en el diencéfalo. Si se estimula partes de la corteza cerebral se producen contracciones de determinados músculos, es decir movimientos parciales. Pero la estimulación eléctrica de determinadas partes del diencéfalo produce conjuntos de movimientos coordinados. Estos son algo como programas de supervivencia, patrones de comportamiento o instintos que a lo largo de la evolución han servido para garantizar la reacción adecuada frente a las situaciones fundamentales de la vida. De la manera que Drewermann concluye:

A nivel del diencéfalo disponemos de esquemas heredadas. Son imágenes tipificadas de las diversas situaciones vitales que preceden a cualquier contacto del individuo con el mundo exterior. Se desarrollaron a lo largo de la evolución de la especie y son esquemas arcaicas. Por su carácter tipificado y su alta importancia psíquica también se los puede considerar "símbolos" (o señales). Ahora es perfectamente posible hablar

---

<sup>23</sup> Drewermann, *Glauben in Freiheit I*, 1993; p. 279.

<sup>24</sup> Véase para este punto en Drewermann, *Glauben in Freiheit I*, 1993; pp. 281-290. Drewermann ha publicado recientemente dos obras importantes en las que desarrolla ampliamente la pregunta por Dios a partir de la investigación cerebral reciente: *Atem des Lebens. Die moderne Neurologie und die Frage nach Gott. Band 1: Das Gehirn, Band 2: Die Seele*, 2006, 2007.

de los "símbolos arquetípicos" de C. G. Jung, que como auténtico "apriori" de la percepción y de la experiencia vital determinan toda psicología individual.<sup>25</sup>

Con lo cual, para Drewermann ya no cabe acusar la psicología profunda y la teoría de los arquetipos de falta de carácter científico. La investigación cerebral confirma las intuiciones de S. Freud y C. G. Jung.

### 2.2.2 Desde la etología

También la etología, semejante como la investigación cerebral, le sirve a Drewermann, no sólo para apoyar *científicamente* la teoría de los arquetipos, sino ante todo para demostrar la universalidad de las preformaciones de la psique humana. Para nuestro tema de la inculturación parece importante ver que la etología ha enfatizado en la existencia universal de esquemas principales de comportamiento. Drewermann lo define así:

Especialmente la universalidad de la conducta expresiva del hombre, como por ejemplo en los casos de la risa y la timidez, la vergüenza y la burla, la sexualidad y la agresividad, etc. investigado por I. Eibl-Eibesfeldt, habla a favor de una biológicamente fundada preformación arquetípica de la psique humana, frente a la cual las condiciones socioculturales sólo abortan unas modificaciones relativamente escasas de lo común en todos los lugares.<sup>26</sup>

Con todo Drewermann no pretende postular una antropología limitada a las partes del inconsciente, pero sí propone recuperar una teología que mantuviera el equilibrio entre diencéfalo y corteza cerebral, entre inconsciente y consciente, entre sentimiento y razón y entre imagen y palabra, entre mito y logos, etc.

## 3. La recepción crítica de Jung y el concepto del arquetipo en Drewermann

Para Drewermann no cabe ni una recepción acrítica de la teoría de Jung ni tampoco un rechazo apriorístico. El grandioso pensamiento de Jung de comprender en los arquetipos una *sabiduría inconsciente* de la psique humana posteriormente fue ensombrecido por cierto misticismo parapsicológico. Aquí Drewermann se distancia claramente de Jung y propone no dogmatizar sus ideas, sino hacer de ellas un uso razonable en forma de una recepción crí-

---

<sup>25</sup> Drewermann, *Glauben in Freiheit I*, 1993; p. 287.

<sup>26</sup> Drewermann, *Tiefenpsychologie und Exegese I*, 1992; p. 231. Evidentemente no es posible desarrollar aquí la amplia argumentación que se encuentra en varias de las obras fundamentales de Drewermann.

tica, constructiva y viva.<sup>27</sup> El rechazo categórico que Jung había recibido por parte de muchos teólogos no solamente es académicamente insensato, sino además hace incurrir en el uso inconsciente y no controlado de los arquetipos.<sup>28</sup>

### 3.1 La comprensión drewermanniana de los arquetipos

Desde el muy complejo y amplio desarrollo del concepto de los arquetipos en Drewermann resaltamos ahora cuatro puntos que nos parecen fundamentales y que son relevantes para el tema de este trabajo.

En primer lugar cabe destacar que los arquetipos se formaron a lo largo de toda la historia humana, desde nuestros inicios como mamíferos. Los arquetipos se puede considerar "los puntos más tempranos de la fijación/constitución de la psique en el marco de la evolución".<sup>29</sup> Los arquetipos son "escenas primitivas ancladas en la evolución".<sup>30</sup> La psique humana no es para nada una *tabula rasa* que recibe sus contenidos por las circunstancias sociales y culturales de la vida, sino está preformada por unos programas y estructuras que en cada caso determinan las "formas y la conducta" del hombre. Tomando prestado de la etología el concepto del *heredado mecanismo causante* (angeborenen auslösenden Mechanismus) el arquetipo es una "disposición inconsciente de la imaginación y del actuar".<sup>31</sup>

Un segundo rasgo del concepto del arquetipo según Drewermann está en su diferencia a los factores e influencias *sociales*. Precisamente por el modo de como se originaron los arquetipos a lo largo de la evolución humana constituyen otro nivel que todo lo social. No son los factores sociales los que forman los instintos del hombre, sino al revés, son los instintos fundamentales, son estos motores primitivos de la vida los que forman el mundo social. También aquí habría que empezar con la imagen y con la emoción antes que con la palabra y la razón. "Más allá de lo *social* existe una vinculación psíquica del hombre con todo lo que vi-

---

<sup>27</sup> Drewermann pone el ejemplo la idea de *anima y animus* para enseñar de cómo se puede hacerle a Jung una lectura constructiva. *Glauben in Freiheit I*, p. 276ss.

<sup>28</sup> Drewermann, *Glauben in Freiheit I*, 1993; p. 279. El colmo de la contradicción consiste para Drewermann en que por un lado se rechace una reflexión psicoanalítica de los arquetipos mientras que por otro lado se sigue conjurando determinados arquetipos a nivel de lo colectivo instrumentalizándolos para conseguir el agrupamiento de la iglesia.

<sup>29</sup> Drewermann, *Tiefenpsychologie und Exegese I*, 1992; p. 270.

<sup>30</sup> Drewermann, *Tiefenpsychologie und Exegese I*, 1992; p. 135, 139.

<sup>31</sup> Drewermann, *Tiefenpsychologie und Exegese I*, 1992; p. 235.

ve y ha vivido, con todo lo humano que el desarrollo de la vida ha dado a luz...".<sup>32</sup> Por eso, según Drewermann, el nivel social del hombre habrá que trascender una y otra vez hacia las cuestiones fundamentales de la existencia humana, tal como se reflejan en los arquetipos.

En tercer lugar, y en cierta analogía con el punto anterior, Drewermann define los arquetipos en relación (o mejor diferenciándolos) con *lo histórico*. Mientras que "lo arquetípico es lo temporal y localmente ubiquista, lo omnipresente, lo igualmente pasado como futuro, en cambio, lo histórico es lo que fue una sola vez, lo que nunca vuelve, lo que temporal y localmente es indudablemente limitado y único".<sup>33</sup> Así que en principio arquetipo e historia son dos conceptos bien distintos. Pero también están relacionados. Lo arquetípico irrumpe a través del sueño y del mito para - a menudo enlazando con eventos históricos - formar la historia que luego marca el porvenir de los pueblos y religiones. Y es finalmente la misma historia que se sirve de los arquetipos para desarrollarse. En este sentido tiene razón Paul Schütz cuando dice que "son poderes no ideas que determinan la historia".<sup>34</sup>

Finalmente, y en cuarto lugar, "sólo en los arquetipos y en las emociones se encuentra lo que une y relaciona las culturas y religiones de todos los tiempos y zonas...".<sup>35</sup> Como las diversas concretizaciones sociales y culturales de los arquetipos dependen de los presupuestos culturales siempre aparecerán como algo contradictorio y excluyente.<sup>36</sup> Pero "al nivel de los arquetipos" disponemos de algo como una "*lingua franca* de todos los hombres" que es capaz de superar tiempo y lugar.

#### 4. Suma: una nueva forma de entender la teología

Los arquetipos no se puede aislar del conjunto de la teología de Eugen Drewermann. Sólo en relación con su proyecto en su globalidad es posible ver su relevancia y función. Pero

---

<sup>32</sup> Drewermann, *Tiefenpsychologie und Exegese I*, 1992; p. 270.

<sup>33</sup> Drewermann, *Tiefenpsychologie und Exegese I*, 1992; p. 301.

<sup>34</sup> Paul Schütz, *Das Mysterium der Geschichte. Von der Anwesenheit des Heilenden in der Zeit*; 1963; p. 21.

<sup>35</sup> Drewermann, *Tiefenpsychologie und Exegese I*, 1992; p. 71.

<sup>36</sup> Como ejemplo puede servir el arquetipo del árbol que se encuentra en el trasfondo tanto de la Torre Cigurat en babilonia como del árbol cósmico de los chamanes, es el arquetipo determinante de la escalera al cielo del sueño de Jacob como del símbolo cristiano de la cruz. Drewermann, *Tiefenpsychologie und Exegese I*, 1992; p. 236.

efectivamente, son los arquetipos los que juntamente con la hermenéutica de la psicología profunda dan lugar a que su teología aparece como un *novum* en la actualidad.

#### 4.1 Una nueva forma de comprender la función de la religión

Una y otra vez encontramos en las obras de Drewermann el esfuerzo de señalar el lugar y la función que su opinión debería tener la religión. La religión es, y esto no es nada nuevo, la integración y orientación básica del hombre en el conjunto de la realidad.<sup>37</sup> Tampoco es tan nuevo cuando considera la religión como proceso de personalización a base del encuentro con Dios como persona absoluta.<sup>38</sup> Pero sí nos acercamos a lo que se puede considerar *nuevo* cuando define la religión en términos psíquico-higiénicos como un mecanismo automático del hombre que como *ser* que ha llegado a la conciencia de su existir.<sup>39</sup> La religión es un proceso de integración en el que se integra todas aquellas partes inconscientemente reprimidas o/y proyectadas en los falsos dioses.<sup>40</sup> La religión es el lugar y la posibilidad para hacer la síntesis entre impulso instintivo y reflexión lógica, entre naturaleza y cultura, entre inconsciente y consciente y entre emoción y razón...hacia una humanidad y personalidad integrada.<sup>41</sup> Con lo cual la religión es el proceso en el que se realiza tanto la personalización como la humanización del hombre.<sup>42</sup> Es comparable a lo que Ulrich Barth ha llamado "principio constitutivo".<sup>43</sup>

#### 4.2 Un nuevo modo de entender la revelación divina

El concepto de revelación de Drewermann está estrechamente relacionado con su definición de la religión. Ya al principio dijimos que el teólogo alemán parte de la premisa de que la verdad divina se encuentra *dentro* del hombre. A lo largo de este trabajo intentábamos hacer ver que los arquetipos no son sino otra palabra para expresar este presupuesto teológico. A lo largo de la evolución humana Dios ha puesto sus verdades en el hombre en forma de imágenes, símbolos, arquetipos, escenas salvíficas que se encuentran en el inconsciente

---

<sup>37</sup> Drewermann, *Glauben in Freiheit I*, 1993; p. 408.

<sup>38</sup> Drewermann, *Glauben in Freiheit I*, 1993; p. 405.

<sup>39</sup> Drewermann, *Glauben in Freiheit I*, 1993; p. 405.

<sup>40</sup> Drewermann, *Glauben in Freiheit I*, 1993; p. 363.

<sup>41</sup> Drewermann, *Glauben in Freiheit I*, 1993; p. 306.

<sup>42</sup> Drewermann, *Glauben in Freiheit I*, 1993; p. 379.

<sup>43</sup> Ulrich Barth, *Religion in der Moderne*, Tübingen, 2003; p. 65.

humano.<sup>44</sup> Cuando ocurre que este inconsciente se abre hacia el consciente a través del encuentro con Jesús, es decir una encuentro personal que es capaz de sugerir tal confianza, se produce revelación en forma de un proceso integrativo.<sup>45</sup> De la manera que revelación no es para nada un acontecimiento puntual, sino comienza en aquel momento - a lo largo de millones de años - en el que Dios puso las imágenes de confianza en el alma humano, a la vez que alcanza y abarca también aquel proceso en el que estas imágenes son integradas en la personalidad consciente del hombre.<sup>46</sup> Al fin y al cabo Drewermann presenta lo que Paul Althaus y Emil Brunner ya presentaron como "revelación en la creación" (Schöpfungsoffenbarung) enfrentándose al supranaturalismo de Karl Barth.<sup>47</sup>

### 4.3 Una nueva manera de pensar el dogma

Dado que los contenidos de la fe se encuentran en el hombre Drewermann se opone radicalmente a toda imposición de un dogma ajeno a la verdad que el hombre encuentra dentro en sí mismo. Frente al proceso de integración de los arquetipos, la imposición del dogma - en el sentido de una verdad absoluta externa al hombre - es descalificado como "idea obsesiva".<sup>48</sup> En general, toda formalización externa de los contenidos de la fe provoca procesos de supresión,<sup>49</sup> lo cual es opuesto al concepto de revelación y a la función de la religión, como hemos visto arriba. Y en cuanto al tema de la inculturación es muy aclaratorio cuando Drewermann dice:

...bajo la impresión del dogma formulado, y habiendo perdido todo punto de enlace humano, es prácticamente imposible reconocer en el "otro", que ahora parece tan forastero, algo de sí mismo.<sup>50</sup>

---

<sup>44</sup> Véase por ejemplo Eclesiastés 3,11 "...ha puesto eternidad en el corazón de ellos".

<sup>45</sup> Drewermann, *Glauben in Freiheit I*, 1993; p. 256, 271, 379, 514s.

<sup>46</sup> Drewermann, *An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen. Antwort auf Rudolf Pesch und Gerhard Lohfinks "Tiefpsychologie und keine Exegese"*, Olten, Freiburg im Breisgau, 1988; p. 97.

<sup>47</sup> Paul Althaus, *Die christliche Wahrheit Bd. 1*, Gütersloh, 1947; pp. 45-85. - Emil Brunner, *Offenbarung und Vernunft. Die Lehre von der christlichen Glaubenserkenntnis*, Darmstadt, 1961; pp. 73-98.

<sup>48</sup> Drewermann, *Glauben in Freiheit I*, 1993; p. 47ss.

<sup>49</sup> Drewermann, *Glauben in Freiheit I*, 1993; p. 305.

<sup>50</sup> Drewermann, *Glauben in Freiheit I*, 1993; p. 508.

## 5. Los arquetipos como posibilidad de inculturación del evangelio

Finalmente, y a modo de conclusiones, pretendemos formular lo que el proyecto teológico de Drewermann, en concreto los arquetipos, podrían aportar para nuestro tema de la inculturación del evangelio. No es posible dejar en el tintero que - según Drewermann - probablemente habría que modificar el concepto mismo de *inculturación* en su esencia.

### 5.1 Inculturación como auténtica comunicación

Partiendo de los arquetipos, la inculturación del evangelio requiere y permite una *auténtica comunicación* con la otra cultura. Teniendo en cuenta que detrás de las formas externas de la religión (ritos, credos, tradiciones, etc.) se encuentran los mismos sueños, las mismas visiones, los mismos deseos de felicidad y acogida, la misma desesperación y angustia humanas, las mismas imágenes salvíficas y estructuras psíquicas, es posible relativar lo distintivo y aparentemente contradictorio de las culturas y religiones, para - a partir de los arquetipos - entablar una comunicación más comprensiva.

### 5.2 Inculturación como encuentro entre iguales

Una inculturación del evangelio basada en los arquetipos posibilita un encuentro entre la cultura portadora del evangelio y la cultura receptora en el mismo nivel, es decir entre iguales y a la misma altura de ojos. Personalmente no consigo liberarme de la sensación de que el concepto de inculturación, tal como lo presenta por ejemplo Tornos, Müller y Crollius, sigue pensando en una supuesta superioridad del cristianismo frente a las demás religiones. Pero una vez que se permite que la "fuerza renovadora" no es una verdad externa - la que traerían los misioneros - sino la fuerza renovadora en todo caso ya se encuentra como arquetipo *en* el alma de cada ser humano, evidentemente ya no cabe ningún tipo de arrogancias ni actitudes de tutela. Por eso, Drewermann no deja de enfatizar en el potencial de los arquetipos para crear una auténtica fraternidad entre todos los hombres de este planeta, porque frente a las aparentes diferencias permiten ver lo que nos une a todos. En la narración del evangelio se ha representado esta idea con mito de la procedencia de toda la raza humana de un sólo hombre, Adán.<sup>51</sup>

---

<sup>51</sup> Por ejemplo Hechos 17, 26.



### 5.3 Inculturación y lo distintivo de Jesús

Seguramente, si no ya antes, será ahora cuando surge la pregunta por la singularidad de Jesús y el sentido que pueda tener la misión. Si las cosas con así como acabamos de describir en el punto anterior, no habría que abstenerse generalmente de todo tipo de misión. Si de verdad todos los hombres ya tienen las imágenes salvíficas en su inconsciente, a lo mejor sobra la evangelización.

Evidentemente sobra aquel tipo de misión que todavía cree que pueda traer una verdad externa al hombre. Pero Drewermann considera que la singularidad de Jesús se debe precisamente a que la verdad religiosa no es externa sino interna, se encuentra en el nivel de la existencia humana, no en un dogma externo. Por eso la persona *histórica* de Jesús es singular e imprescindible. Como *Hijo de Dios* Jesús hace posible el encuentro con el TÚ absoluto que es capaz de calmar nuestra angustia existencial. Fue la fuerza de la persona histórica de Jesús en su encuentro con los hombres, que ha logrado abrir el archivo de las imágenes salvíficas en los hombres y hasta que les dio una nueva forma. Jesús representaba y reunía en su persona la plenitud de las imágenes de salvación de la manera más pura y perfecta, dándoles a su vez un nuevo sentido y carácter.<sup>52</sup> En este sentido, misión jamás puede ser un enfrentamiento polémico al mundo, a sus mitos y religiones - como en el equivocado rechazo de la mitología pagana por parte del cristianismo primitivo<sup>53</sup> -, sino el cristianismo puede ser algo como una *madrona* que enseña a los demás cómo por medio de Jesús uno puede encontrarse a sí mismo y en ello encontrarse con Dios. De esta manera no se trataría de imponer su religión, sino de inspirar y ayudar a las demás religiones para que ellas a su vez y a partir de los arquetipos presentes en ellos desarrollase y perfeccionase su propio camino.

---

<sup>52</sup> Sólo hace falta pensar en la cruel maquinaria de ejecución romana que fue la cruz. Ahora la cruz es un símbolo de esperanza ante el cual los creyentes se arrodillan para orar. Pero evidentemente tal reinterpretación no hubiera sido posible si en el trasfondo de la psique humana no hubiera estado disponible el arquetipo del árbol, símbolo de esperanza desde que el hombre prehistórico dejó los bosques para vivir en tierra llana.

<sup>53</sup> Véase para ello el excurso sobre la relación entre el cristianismo temprano y la mitología pagana del mundo helénico en: Drewermann, *Strukturen des Bösen Bd. III: Die jahwistische Urgeschichte in philosophischer Sicht*, Paderborn, 1988; pp. 514-533.

#### 5.4 Inculturación como proceso integrador de lo religioso

La misión y la inculturación del evangelio entendido en este sentido es un *proceso integrador de lo religioso* en el que los distintos pueblos de la humanidad podrían convivir en una auténtica fraternidad. Tanto el cristianismo como otras religiones podrían superar su actitud de sospecha y hostil frente a los demás. Si la enemistad religiosa se enciende una y otra vez por el choque de las incompatibilidades en cuanto a las tradición, ritos, dogmas, enseñanzas,<sup>54</sup> que en realidad a menudo son inconciliables, la comprensión del común tesoro de arquetipos podría conducirnos a una mayor comprensión mutua y convertir la religión en un proceso integrador para todos.

---

<sup>54</sup> Es evidente que tanto el cristianismo como otras religiones padecen deformaciones de sus símbolos salvíficos que se manifiestan en militancias ciegas, actitudes dañinas y deshumanizantes.

## Bibliografía

- Drewermann, Eugen. *Dios inmediato*. Madrid: Trotta, 1997.
- Drewermann, Eugen. *La palabra de salvación y sanación. La fuerza liberadora de la fe*. Barcelona: Herder, 1996.
- Drewermann, Eugen. *Glauben in Freiheit oder Tiefenpsychologie und Dogmatik. Band 1: Dogma, Angst und Symbolismus*. Solothurn, Düsseldorf: Walter-Verlag, 1993.
- Drewermann, Eugen. *Tiefenpsychologie und Exegese. Band 1: Traum, Mythos, Märchen, Sage und Legende*. 3ª edic. Olten, Freiburg im Breisgau: Walter-Verlag, 1992.
- Drewermann, Eugen. *Tiefenpsychologie und Exegese. Band 2: Die Wahrheit der Werke und Worte: Wunder, Vision, Weissagung, Apokalypse, Geschichte, Gleichnis*. 3ª edic. Olten und Freiburg im Breisgau: Walter-Verlag, 1992.
- Drewermann, Eugen. *Strukturen des Bösen. Teil 3: Die jahwistische Urgeschichte in philosophischer Sicht*. Paderborn: Schöningh, 1988.
- Jung, Carl Gustav. *Die Archetypen und das kollektive Unbewusste*. 9ª edic. Zürich, Düsseldorf: Walter-Verlag, 1996.
- Lohfink, Gerhard y Pesch, Rudolf. *Tiefenpsychologie und keine Exegese. Eine Auseinandersetzung mit Eugen Drewermann*. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1987.
- Obrist, Willy. *Archetypen. Natur- und Kulturwissenschaften bestätigen C. G. Jung*. Olten, Freiburg im Breisgau: Walter-Verlag, 1990.
- Tornos Cubillo, Andrés. *Inculturación. Teología y método*. Madrid: UPC, 2001.
- Wrogemann, Henning. *Mission und Religion in der Systematischen Theologie der Gegenwart. Das Missionsverständnis deutschsprachiger protestantischer Dogmatiker im 20. Jahrhundert*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997.