

# La superación de la angustia fundamental del hombre por medio de la fe en Jesucristo

Rainer Sörgel

## 1. Exordio

Siendo consciente de las exigencias académicas de una reflexión teológica, que en principio debería seguir a criterios objetivos, me gustaría introducir al honrado lector haciendo referencia de mi experiencia personal: En los años de mi juventud me sentía como aquel chaval del cuento de los hermanos Grimm, que desconocía por completo lo que era el miedo, la angustia. Posiblemente como muchos otros jóvenes, así también yo enfrentaba la vida y sus multiformes peligros y desafíos con gran soltura, optimismo y despreocupación. De la manera que hasta en las situaciones más peligrosas y en los momentos más apurados de mi vida compartía la sensación del famoso Juan-sin-miedo, el que en los momentos más estremecedores sólo sabía responder «Si pudiera tener miedo, si supiera lo que es temer...» Pero desde hace algunos años esto está cambiando. Hoy por hoy, el miedo y la angustia se ha convertido en una experiencia fundamental y un sentimiento latente, un compañero de vida que parece que no tiene planes inminentes de despedirse. De manera que la presente exposición se compromete no sólo con la eterna verdad sino además con la situación del hombre,<sup>1</sup> ya que la angustia, lejos de ser una experiencia particular mía, es uno de los fenómenos más característicos que marca nuestra época.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Ha sido el teólogo Paul Tillich que con su *método de correlación* puso especial énfasis en la necesidad de estar atento a estos dos puntos: «La teología oscila entre dos polos: la verdad eterna de su fundamento y la situación temporal en la que esa verdad eterna debe ser recibida». Paul Tillich, *Teología sistemática. Vol. I: La razón y la revelación. El ser y Dios*. Barcelona: Ediciones Ariel, 1972; p. 15.

<sup>2</sup> Las numerosas investigaciones que desde las ciencias de la etología, la filosofía, la psicología, el psicoanálisis y también desde la teología se han realizado en el último siglo, demuestran la actualidad de este tema. «Según diagnósticos tan competentes como Karl Jaspers y Jean Baudrillard, la presente es la era de la angustia»; véase: Eugen Biser, *Einweisung ins Christentum*, Düsseldorf: Patmos Verlag, 2004; p. 15. A. Finzen menciona tres razones del particular aumento de la angustia en nuestra época: 1) La pérdida de la comprensión de la técnica y de la comunicación que usamos; 2) La pérdida de la distancia por el uso de los medios modernos de comunicación; 3) La escenificación de la angustia por medio de las estrategias de mercado y su publicidad en los medios de comunicación de masa. Véase: *Angst und Angstbewältigung*, Walter Pöldinger (edit.) Bern, Stuttgart, Toronto: Verlag Hans Huber, 1988; pp. 73-88. Dicho sea de paso, que para Kierkegaard, la expe-

Esta reflexión está pensada como parte complementaria del estudio ofrecido por el profesor Delameillieure. Mientras mi colega se ocupa en plantear el problema de la angustia desde Kierkegaard, aquí ensayaremos una respuesta. Así que, por si acaso hubiera todavía alguien que vagara por la vida como Juan-sin-miedo, esperemos que Delameillieure y Kierkegaard hayan conseguido enseñarle el temor, de manera que el presente trabajo sea como bálsamo para una herida abierta.

¿Cómo procederemos? Después de darle muchas vueltas al asunto, me parecía que lo mejor sería simplemente ir parafraseando el mismo título, en el que hallamos todos los elementos necesarios para abordar el tema propuesto.

## 2. La angustia fundamental del hombre

De manera que la primera pregunta que se nos plantea es: ¿Qué es lo que entendemos cuando hablamos de la angustia fundamental del hombre? Sin lugar a duda, «angustia», «ansiedad», «temor», «miedo», etc., son palabras que hacen resonar las cuerdas más variadas en el arpa de nuestros sentimientos. Por eso vamos a precisar este concepto.

Para empezar vale la pena recoger una distinción que hace el mismo pensador danés. Kierkegaard distingue entre temor/miedo y angustia. El temor y el miedo tienen que ver con un objeto concreto. Por eso la relación entre el objeto causante y el hombre es de fundamental importancia para superar el temor y el miedo. No es así en el caso de la angustia. La angustia es algo más indefinido. No es posible relacionarla con un objeto o una situación en concreto.<sup>3</sup>

Esta distinción entre una forma de angustia más concreta, definida y relacionado con un objeto o una situación en concreto y una angustia indefinida, no identificada, sutil y etérea, queda confirmado por Drewermann quien desarrolla esta distinción desde la etología y el psicoanálisis. Según él, existe una angustia consciente, exterior y real. Esta se estudia en la eto-

riencia de la angustia es algo que todos deberíamos conocer. *Der Begriff Angst*, p. 181.

<sup>3</sup> Véase Sören Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, p. 221.

logía. Pero además existe una angustia inconsciente, interior y existencial, la cual se estudia en el psicoanálisis. Es interesante en esta distinción la relación que — ante todo en Drewermann — se establece entre las dos formas de angustia. La angustia inconsciente y existencial es la interiorización de lo que en principio era una angustia exterior y real. Lo que en principio el hombre experimentaba ante una situación y frente a una amenaza concreta, luego lo ha interiorizado y agrandado enormemente. O sea, la misma evolución de lo animal a lo humano es responsable de que también la angustia cobrara una nueva dimensión.

Más allá de esta distinción básica, Kierkegaard resume su concepto de angustia en la famosa fórmula: «La angustia es la realidad de la libertad como posibilidad». <sup>4</sup> Para Kierkegaard, el hombre se encuentra ante el dilema de tener que establecer una síntesis entre lo finito e infinito de su existencia. La angustia surge — por hablar metafóricamente — cuando el hombre de repente se da cuenta de que está ante un acantilado inmenso que se llama «libertad», o «la posibilidad de libertad». Mirando al vacío <sup>5</sup> de tal enorme espacio, a ese mar de posibilidades de realizar su vida, el hombre se marea. Le entran náuseas y se refugia en lo terrenal porque no aguanta tal perspectiva.

Aquí es donde se manifiesta el dilema y la tragedia del pecado original, entendido en términos de angustia. El dilema consiste en que el hombre a penas siente su angustia, porque se ha construido todo un sistema anestésico en el que se refugia porque no aguanta sentir esa angustia existencial. Y lo trágico del pecado se encuentra en que cualquier superación debería acercar al hombre nuevamente al punto de partida, ahí donde está obligado a mirar al vacío de su libertad, ahí donde tiene que sentir la angustia que el peso de su existencia le provoca, para ver que más allá de la angustia existe otra opción: la confianza. Pero es precisamente este acercamiento contra el que se defiende el ser humano con uñas y dientes, porque la angustia que debería volver a sufrir por unos momentos le parece algo insoportable. <sup>6</sup> Drewermann defina así este estado de esclavitud:

<sup>4</sup> Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, p. 50. En la página 181 habla de la «angustia como posibilidad de la libertad».

<sup>5</sup> Cabe llamar la atención a que Karl Barth definió precisamente así el infierno: el vacío, la nada (*Nichts, Nicht-Sein, Das Nichtige*); véase KD II/1, p. 622; III/3 pp. 327-426.

<sup>6</sup> Ya Platón, en su famosa parábola de la cueva, llamó la atención sobre el hecho de que si los hombres, acostumbrados a percibir sólo las sombras como realidad, tuvieran que mirar la luz misma — y más aún si vieran el mismísimo sol — volverían con ojos dolidos

«El hombre intenta desesperadamente evitar el retorno de la angustia, y cuanto más le amenaza la angustia ante la libertad, más se enreda en la esclavitud del pecado...»<sup>7</sup>

Es este el *homo incurvatus in se* (el hombre encorvado en sí) del que habla Eberhard Jüngel,<sup>8</sup> siguiendo así la teología evangélica clásica que desde sus inicios ha puesto el énfasis en una comprensión totalitaria y en una radicalización del pecado original. El pecado no se manifiesta tanto en la praxis humana — o sea en actos parciales — sino en primer lugar en la naturaleza del hombre — o sea en la estructura de su existencia.<sup>9</sup> En sintonía con esto dice E. Jüngel:

«El pecado de la incredulidad no es que el hombre le deba algo a Dios, sino le debe nada menos que a sí mismo en su totalidad. (...) Por eso no le permite a Dios estar aquí a favor del hombre, no quiere recibir su ser a partir de Dios, sino quiere ex-istir desde sí mismo».<sup>10</sup>

De manera que podemos resumir que: Psicológicamente podemos comprender las formas de la angustia interiorizada como procedentes de experiencias de angustia reales y concretas. Filosóficamente la angustia está originada por la imposibilidad de encontrar en el vacío de la libertad un fundamento sobre el que constituir el ser espiritual del hombre, considerando así la síntesis entre finitud e infinitud. Pero teológicamente la angustia aparece como culpa ante Dios. Por eso el proyecto de Kierkegaard, de comprender un tema teológico por medio de la psicología y filosofía, es fundamentalmente correcto. La psicología y la filosofía resultan ser útiles para obtener una mayor comprensión de la angustia y de las extrañas y dañinas reacciones del hombre ante ella, es decir que nos ayudan a comprender y definir un tema anticuado y agotado. Pero hace falta *teología* para su superación, tal como dice Drewermann: «Al final de la psico-

a sus sombras y no aguantarían tal encuentro con la luz de la realidad. Platón, *Der Staat*, 515B-516A.

<sup>7</sup> Drewermann, *Strukturen des Bösen III*, p. 547.

<sup>8</sup> Eberhard Jüngel, *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht*. 5ª edic. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006; p.124.

<sup>9</sup> Lutero prescindía todavía de la psicología pero seguía a su intuición y a un acto de fe en la Escritura. «Die Erbsünde ist eine derartig tiefe, böse Verderbnis der Natur, dass keine Vernunft sie erkennt. Vielmehr muss sie geglaubt werden...» Schmalkaldischen Artikel, 1537.

<sup>10</sup> Jüngel, *Das Evangelium von der Rechtfertigung*, p. 123.

logía de la angustia comienza la dogmática de la reconciliación». <sup>11</sup>

### 3. La superación de la angustia: en qué sentido

En el título de este trabajo no sólo aparece la angustia, sino además nos hemos propuesto hablar de la superación de la misma. Con la superación de la angustia evidentemente no estamos pensando en un estado de ausencia total de todo tipo de miedos, angustias y preocupaciones. Soy demasiado realista como para propagar promesas de ese calibre. Pero sí que pretendemos hablar de la superación en el sentido de abrir la puerta de la cárcel de la angustia, de romper el círculo diabólico de su estructura y de enseñar un camino para salir del laberinto del pecado. Para ello parece fundamental enfatizar que se trata de una superación de la angustia y no de su supresión o represión. En otras palabras, el objetivo precisamente no consiste en un apaciguar rápido y fácil de cualquier estado de angustia. Es más, el efecto puede resultar a la inversa. Al matizar la superación de la angustia rechazando todo tipo de supresión, nos encontramos ante una decisión de principio. Es aquí donde se va a manifestar el lugar legítimo de la religión y de lo específicamente cristiano.

El intento de superar la angustia es tan viejo como la misma humanidad, y nosotros no vamos a «redescubrir América». Desde que el hombre está en camino de la humanización, desde el momento en que el ser humano ya no se percibe como mera parte de la naturaleza, desde que ha comenzado a distanciarse de la naturaleza, desde que ha empezado a percibir su libertad, intenta resolver el problema de la angustia. <sup>12</sup> Podemos entender las grandes religiones como tales intentos. En cada una de ellas, el hombre intenta responder de una forma determinada al problema de la angustia.

En el hinduismo, el hombre ha intentado responder a su distanciamiento de la naturaleza. El hinduismo se ha llamado la última gran religión natural. Si la indiferencia de la naturaleza frente a la experiencia de nacimiento y muerte del hombre cuestiona profundamente su existencia, la respuesta del hinduismo consiste en una introducción del hombre en el mismo círculo de ella. El gran círculo de la naturaleza está representado como un círculo religioso. La naturaleza cobra carácter divino, y lo divino se convierte en algo

natural. El destino del alma llega a ser el destino del cuerpo. Desaparece la distinción entre lo divino y lo natural. El mundo mismo es lo divino a cuyo destino habría que entregarse. Es esta una respuesta a la angustia del hombre a nivel de la naturaleza. <sup>13</sup>

El budismo intenta resolver el problema de la angustia de otra forma. <sup>14</sup> Numerosos estudios han comprendido el budismo como un psicoanálisis ateo, aunque religioso. La conciencia, el acto de cobrar conciencia, se convierte en el lugar de la salvación. Todo sufrimiento humano (que según la leyenda vio Siddharta Gautama cuando salió del palacio) es el resultado de una falsa identificación. «Lo que el Buda busca es una salida, la liberación total (*moksha*) y definitiva del ciclo de la existencia». <sup>15</sup> El culpable del sufrimiento humano es su sed, su ansia y anhelo (*trishna*). La superación de la angustia, que desde ahí sufre el hombre, se busca a nivel del vaciamiento de la conciencia. Por eso el Budismo niega la existencia de un «yo» permanente. Es más, el Nirvana consiste en renacer sin «yo». Con lo cual, el Budismo no introduce al hombre en la naturaleza, sino le coloca en el plano de una superación de su conciencia: La liberación de la angustia mediante la superación de una conciencia consciente de su «yo».

Pero no solamente existe un intento de superar la angustia mediante la religión, sino también mediante la razón. La inteligencia del hombre, que por un lado le otorga un lugar privilegiado entre las especies, por otro lado es su gran peligro. Porque ante la aparente imposibilidad de fundamentar su existencia en el enorme vacío de la libertad, el hombre retrocede al ámbito de lo terrenal donde se aferra en las cosas, intentando responder al aumento de su angustia con unas reacciones completamente exageradas y en muchos casos altamente dañinas para el resto de la humanidad. <sup>16</sup>

<sup>13</sup> Drewermann, *Glauben in Freiheit I*, p. 355s.

<sup>14</sup> Véase para este apartado: Carlos Díaz, *Manual de historia de las religiones*, 3ª edic. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1997; pp. 165-225.

<sup>15</sup> Díaz, *Manual de historia de las religiones*, p. 180.

<sup>16</sup> Por ejemplo: el miedo (situativo y real) de morir a mano de un enemigo. Desde que existe vida en este planeta impera el principio de la naturaleza que consiste en comer y ser comido. El más grande se come al pequeño y el más fuerte al débil. Ante la situación de amenaza de un potencial enemigo, todos los seres hemos desarrollado un determinado comportamiento. Pero si pasa la situación, los animales (salvo algunas excepciones) no persiguen más a su potencial enemigo. Reaccionan según lo demanda el momento. Pero el hombre, con la ayuda de su inteligencia, no solamente ha interiorizado la angustia de la muerte (quiere conservar su vida más allá de la muerte), sino que además busca una respuesta definitiva ante la amenaza de un determinado enemigo;

<sup>11</sup> Drewermann, *Strukturen des Bösen III*, p. 460.

<sup>12</sup> Compárese con Paul Tillich, *Systematische Theologie I*, p. 76.

Frente a los intentos de superar la angustia fundamental del hombre en el plano de lo religioso, tal como lo hemos visto en el hinduismo y en el budismo, es decir en dirección hacia la naturaleza y en el ámbito de la conciencia, encontramos lo específico del cristianismo en que propone una superación de la angustia por medio de una mayor afirmación de la persona y del yo desde el encuentro con un Dios personal y un Tú divino. Por eso es imposible separar en la teología cristiana la salvación —como encuentro con Dios— del encuentro consigo mismo, separar la redención de la personalización y de la humanización.<sup>17</sup> La intención que en el proceso de la revelación bíblica podemos constatar va precisamente hacia un yo íntegro a partir del Tú divino, y no hacia la disolución del yo en la mar de los dioses proyectados de los diversos politeísmos.<sup>18</sup> Bajo este punto de vista parece comprensible la necesidad de la lucha encarnada mantenida por el monoteísmo contra el politeísmo, del joven cristianismo contra la mitología pagana, y de la apologética cristiana actual frente a otras ofertas religiosas. El aspecto humanizador ha sido y es la gran aportación del cristianismo a la humanidad, es decir, en este modo de responder a la angustia fundamental del hombre consiste la verdad específica de la fe cristiana, tal como dice Drewermann: «Usar la religión para (...) desarrollar frente al Yo absoluto de Dios su propio yo».<sup>19</sup>

Frente a los intentos de superar la angustia fundamental del hombre por medio de aferrarse a las co-

---

es decir, procede a la extinción de su enemigo. Con este círculo diabólico de angustiarse y responder provocando angustia (si es posible mayor), la humanidad llega al borde de un gran suicidio colectivo. Para otros ejemplos, con respecto a otras formas de angustia, véase Drewermann, *Glauben in Freiheit I*, pp. 363ss.

<sup>17</sup> Lo cual se podría apoyar por el gran consenso existente en la teología, que enfatiza que tanto hablar de Dios requiere hablar sobre el hombre (Bultmann), como también que conocer a Dios implica el autoconocimiento del hombre (Calvino), lo cual Tillich confirma por medio de su *método de correlación*. Véase: Paul Tillich, *ST I*, p. 76. R. Bultmann, *Glauben und Verstehen I*, p. 117. Calvino, *Institución I*, Barcelona: FELiRé, 1994, p. 3.

<sup>18</sup> Es esta la gran diferencia fenomenológica que en el AT marca el paso de movimientos proféticos carismáticos con gran énfasis en el éxtasis (como disolución del yo) y el movimiento propio de los profetas bíblicos marcados por una importante afirmación del yo experimentado en las vocaciones (Moisés, Jeremías, Isaías, etc.). Drewermann llama la atención sobre el hecho de que la respuesta del jahveísta a la caída de la humanidad (y su angustia) no consiste en un rito de iniciación, tal como lo conocía el mundo de los mitos que así introducían al joven miembro en su comunidad, sino con la vocación de Abraham, sacándole fuera de la comunidad y del clan familiar. Esta también era la intención del bautismo en el NT: no la inserción en la sociedad, sino su separación de ella. Drewermann, *Strukturen des Bösen III*, p. 558.

<sup>19</sup> Drewermann, *Glauben in Freiheit I*, p. 374.

sas materiales y de una exagerada respuesta a los posibles peligros y amenazas el hombre de alguna forma debería volver al punto de partida, ahí donde tuvo que contemplar el vacío, ahí donde había optado por la angustia; allí donde en principio no había encontrado nada en qué fundamentar su libertad. Pero esta vuelta va acompañada por un aumento de angustia. Por eso —y por muy paradójico que suene— lo primero que se produce es no es la tranquilización de la angustia, sino su aumento.

Con razón cita Eberhard Jüngel a Lutero, quien habla en su comentario a la carta a los Romanos, de que el «*Magnificare peccatum*» sería la función de toda buena teología.<sup>20</sup> La desesperación que se sufre en el camino hacia la fe, ahora aparece como algo lógico, como un estado intermedio imprescindible, precisamente porque para superar la angustia se necesita sufrir nuevamente aquel estado de existencia que carece de toda confianza, su pobre y mediocre vida.<sup>21</sup> De manera que volver a sentir la angustia existencial —hablando en términos pastorales— puede entenderse como una primera señal esperanzadora en el camino hacia la salvación. Posiblemente es por eso que los padres de la Iglesia interpretaron las adversidades y los desencantos que experimentaron en su camino hacia la fe, como intervenciones dolorosas pero necesarias de parte de Dios.<sup>22</sup> A menudo el paso a la fe se produce cuando todas las otras salidas, vías de fugarse y salvaductos caseros resultan definitivamente no factibles. Entonces sube la presión de entregarse incondicionalmente al poder de su origen a tal punto que el hombre de verdad lo intenta con Dios. Parafraseando a Paul Tillich, podríamos decir que, sólo quien se permite volver a experimentar la sacudida de su transitoriedad, la congoja que le causa el ser consciente de su finitud y la amenaza de no ser, puede comprender lo que significa la noción de Dios.<sup>23</sup>

Con lo cual no solamente determinamos el lugar de la religión, sino además comprendemos el cristia-

---

<sup>20</sup> Jüngel, *Das Evangelium von der Rechtfertigung*, p. 80. Véase también p. 189, donde explica que quien pide perdón, tiene conciencia de ser *peccator maximus*.

<sup>21</sup> Drewermann, *Strukturen des Bösen III*, p. 504.

<sup>22</sup> Así por ejemplo San Agustín de Hipona, quien en un momento de su vida pierde a un querido amigo. Agustín, quien todavía no era cristiano, había desviado a su amigo hacia *las fábulas perjudiciales*. A lo cual ocurrió que su amigo enfermó gravemente, fue bautizado. Después recupera algo de su salud, se convierte de verdad, pero a los pocos días muere. Agustín interpreta todo lo ocurrido como una intervención del *Dios de la venganza* quien es a la vez *fuentes de toda misericordia*. *Confesiones*, Libro IV, 4,7.

<sup>23</sup> Paul Tillich, *Teología sistemática I*, Barcelona: Ariel, 1972; p. 88.

nismo como una religión absoluta. Porque es aquí donde tanto la angustia como la confianza han sido llevadas al extremo, tal como constata Drewermann:

«La profundidad del diagnóstico de la angustia y el carácter absoluto con que se exige tener fe: K. Kerényi ha llamado ambas cosas, aunque descalificándolo, el «complejo salvífico» del cristianismo, lo cual todavía no pudo encontrar en los griegos (...) En la conducción de la existencia entera hacia la alternativa absoluta entre angustia y fe, el cristianismo y la figura de Cristo como Salvador de toda angustia en realidad es una religión absoluta».<sup>24</sup>

De manera que, ante tal decisión de principio, de si la religión —el cristianismo incluido— no quiere convertirse en un cómplice de la angustia, en opio del pueblo, en un calmante superficial, en un sistema moral o cualquier *-ismo* burgués que sólo sirve de fachada religiosa, hemos de enfatizar que la verdadera antípoda del pecado no es —como a menudo se piensa— la virtud, sino la fe.<sup>25</sup>

#### 4. La fe

Con lo cual llegamos a lo que en el título aparece como antípoda y contraste, como antítesis y contraveneno de la angustia: la fe. Por «fe» no entendemos aquí la confesión de un determinado conjunto de verdades teológicas, ni tampoco una capacidad de creerse las historias más vertiginosas e increíbles. Definimos la fe que es capaz de superar la angustia fundamental del hombre en un doble sentido: Fe como constitución de realidad humana en un sentido más existencial; y fe como encuentro personal y personificador entre el Tú divino y el propio yo.

La fe como elemento constitutivo de la realidad humana<sup>26</sup> es lo que marca la diferencia entre Kierkegaard y el existencialismo posterior de Sartre, es decir entre un existencialismo cristiano y un existencialismo ateo. Ambos relacionan la libertad del hombre con la angustia; y además coinciden en que el hombre, sien-

do un ser finito, se da cuenta de que no está determinado por su finitud y que experimenta la libertad como movimiento hacia lo trascendental.<sup>27</sup> Pero mientras que para Sartre consiste en un paso angustioso hacia el vacío de la libertad, en un ir hacia la nada, en una experiencia constante de náuseas y vergüenza, y en un quedarse restringido a la propia existencia a partir de la que se ha de realizar la vida, no es así para el pensador danés. Según Kierkegaard, el hombre puede toparse en el espacio de lo infinito con otra libertad, a partir de la cual puede comprenderse como derivado, creado, proveniente, etc.<sup>28</sup> En otras palabras, cuando el hombre experimenta que todo lo finito, todo lo terrenal no sirve para constituir su libertad y su existencia, y cuando angustiado se inclina y tiende hacia lo infinito se encuentra —no con la nada, sino— con la libertad de Dios desde la cual puede constituir su existencia como síntesis entre lo finito y lo eterno. Este es el paso de la fe, es el descubrimiento de la fe, es su potencial constitutivo para la existencia humana. Drewermann resume este descubrimiento así: «Así que es posible que la angustia, que necesariamente forma parte de lo humano, no conduzca a la desesperación sino a la fe».<sup>29</sup>

Tal fe aparece como un *novum* en la historia del espíritu humano. El apóstol Pablo constata el *adventus* de este *novum* cuando habla en Ga 3,23 del «venir de la fe». Ciertamente, el fenómeno de la fe aparece ya en el AT, pero los lingüistas observan que no existe realmente un equivalente del concepto neotestamentario πίστις en el Antiguo Testamento. Y no sólo que no existe un equivalente lingüístico preciso, es más, el AT no conoce aún un uso tan absoluto y categórico de una palabra correspondiente a «fe», que hubiera servido para designar de una forma tan dominante la realidad religiosa experimentada por el creyente de la nueva alianza.<sup>30</sup> Esta evolución propiamente cristiana del concepto se debe a los acontecimientos salvíficos acaecidos en Cristo.<sup>31</sup>

La otra dimensión de la fe que supera la angustia es de carácter personal, o sea el encuentro entre el

<sup>24</sup> Drewermann, *Tiefenpsychologie und Exegese, Band II*, p. 141.

<sup>25</sup> Drewermann, *Glauben in Freiheit I*, p. 375; *Strukturen des Bösen III*, p. 508.

<sup>26</sup> P. Watzlawick, «Angst und Angstbewältigung als psycho-soziales Problem», en *Angst und Angstbewältigung*, Bern, Stuttgart, Toronto: Verlag Hans Huber, 1988; pp. 65-72. Watzlawick habla en este capítulo de la importancia fundamental que tiene la constitución de la realidad para la superación de la angustia. Tal es así que hasta el uso supersticioso de la religión —aunque sólo constituye una realidad ilusoria— tiene un efecto parecido. Por eso, la fe no es un salto a la nada —como a veces se ha interpretado a Kierkegaard—, a ninguna realidad, sino a una realidad determinada desde la cual es posible recibir una base para la vida.

<sup>27</sup> Sigo en estas líneas a Drewermann, *Strukturen des Bösen III*, p. 546.

<sup>28</sup> Evidentemente es este encuentro lo que conduce al hombre a pronunciar frases como la que encontramos en Génesis 1,27 «Y creó Dios al hombre a su imagen...»

<sup>29</sup> Drewermann, *Strukturen des Bösen III*, p. 547. Es desde esta perspectiva de la fe que se comprende lo innecesaria que es la angustia, o sea el pecado. En otras palabras desde la visión de la fe se reconoce que la angustia es culpa ante Dios.

<sup>30</sup> Rudolf Bultmann, «πιστεύω», TWNT, vol. IV, p. 217.

<sup>31</sup> G. Barth, «πίστις», EWNT, vol. III, p. 218.

propio yo y el Tú divino. Para ello recordamos lo que dijimos sobre la distinción y la relación de las dos formas de angustia: el miedo relacionado con una situación concreta y la angustia existencial-indefinida, como interiorización del miedo.<sup>32</sup>

Toda angustia es en definitiva la angustia de la pérdida de un Tú desde el cual el hombre deriva y justifica la existencia de su yo. Esto lo podemos ver fácilmente en una experiencia tanto primordial como universal: Todo niño se refugia ante cualquier amenaza en los brazos de su madre.<sup>33</sup> La angustia que tiene el niño no es tanto un posible objeto que le causa miedo (p. ej. el papá Noel, un perro), sino es en definitiva la posible pérdida de la madre, o sea el tú absoluto para el niño desde el cual deriva (todavía en proceso de desarrollo) su yo. La respuesta a su angustia es en definitiva un tú, al principio el tú de su madre y más tarde también el tú de su padre. Porque con el tú perdería de alguna forma también su yo. En otras palabras, la respuesta a la angustia fundamental del hombre necesariamente tiene una dimensión personal, porque en el hombre existe un deseo incalable hacia un tú absoluto que justifique su existencia en medio de una situación de contingencia, de la nada, del vacío y del no ser que una y otra vez amenaza su vida.<sup>34</sup> En este sentido, y frente a los mecanismos dañinos y respuestas exageradas al problema de la angustia, podemos establecer la otra parte de nuestra tesis: La angustia humana sólo se puede superar por medio de un Tú absoluto.<sup>35</sup>

Este deseo incalable por un tú absoluto evidentemente produce una y otra vez enormes problemas

<sup>32</sup> Veá para ello el punto 2.

<sup>33</sup> Así lo dice Irenäus Eibl-Eibesfeldt con respecto a los humanos «Die Mutter ist stets Fluchtziel des Kindes». Y además amplía la validez de este axioma para «muchos» mamíferos y aves. Véase Eibl-Eibesfeldt, *Grundriss der vergleichenden Verhaltensforschung. Ethologie*, Vierkirchen-Pasenbach: Buch Vertrieb Blank GmbH, p. 586s.

<sup>34</sup> Como es sabido de sobra, el pensador judío Martin Buber en su obra: *Ich und Du*, 13<sup>a</sup> edic. Heidelberg: Lambert Schneider, 1997, ha presentado una excelente presentación de la importancia, no tanto pedagógica, como personificadora y teológica. Para aquel que prefiere una reflexión menos psicológica y más teológica, se puede recomendar la exposición que Karl Barth hace con respecto al relato de la creación y la interpretación de la creación humana a semejanza e imagen de Dios. Para ello véase KD III/2, p. 391 «Gott ist in Beziehung; in Beziehung ist auch der von ihm geschaffene Mensch. Das ist des Menschen Gottebenbildlichkeit».

<sup>35</sup> C. G. Jung dice que «en la psicoterapia se ha comprendido que en última instancia no es el saber ni la técnica, sino la personalidad lo que ejerce una influencia sanadora...» Así dice en «Der Begabte», en *Über die Entwicklung der Persönlichkeit*, 8<sup>a</sup> edic. Solothurn, Düsseldorf: Walter-Verlag, 1994; p. 162. Véase además: Drewermann, *Glauben in Freiheit I*, p. 368.

en la convivencia humana.<sup>36</sup> No sólo porque se espere de otras personas (marido, mujer, amigo, hermano, etc.) lo que jamás serán capaces de cumplir, precisamente porque no son dioses; sino además se proyecta inconscientemente las imágenes de los propios padres en los dioses. Esta actitud edípica explica tanto el complejo de Edipo en el marco de la religión, a partir de aquí la crítica de Sigmund Freud, como también el enigmático poder que los dioses ejercen desde siempre sobre los hombres; por el dominio que ejercen los padres sobre la psique de los niños.

La religión, o sea la fe en el sentido de un encuentro con el Tú absoluto de Dios, precisamente no conduce a un complejo edípico, sino que ayuda a aclarar las proyecciones infantiles por medio de un proceso integrativo de lo proyectado. De manera que es precisamente la fe cristiana la que ayuda a superar las falsas autoridades paternas y las malas identificaciones colectivas-maternas.<sup>37</sup> Asimismo evita que se proyecten constantemente los deseos por un Tú absoluto hacia otros hombres y supuestas autoridades finitas.<sup>38</sup> Resumimos con Eugen Drewermann: «...teniendo enfrente el Yo absoluto de Dios podemos formar nuestro propio yo».<sup>39</sup>

Por eso la superación de la angustia por la fe es un proceso humanizador y personificador en el que el hombre recibe una afirmación absoluta de su yo y de su existencia, lo cual el Nuevo Testamento refleja en la experiencia del «amor de Dios» —entendido tanto en sentido ascendente como descendente.<sup>40</sup>

## 5. Fe en Jesucristo

El lugar de la experiencia de tal amor es sin lugar a duda la persona de Jesucristo. Con lo cual llegamos al

<sup>36</sup> Para ver cómo el hombre busca desesperadamente toda su vida este Tú absoluto sólo hace falta darle una ojeada a las *Confessiones* de San Agustín. (p. ej. Libro 7<sup>o</sup>, 10,16). Además es interesante que Sigmund Freud se dio cuenta de que existe un resto de anhelo por tener una persona absoluta que no podía nunca eliminar en sus terapias. Ante lo cual Freud se resignaba. Carl Gustav Jung quiso reinterpretar, a partir de este dato, la misma psicoterapia. Véase Drewermann, *Glauben in Freiheit I*, p. 367ss.

<sup>37</sup> Drewermann, *Glauben in Freiheit I*, p. 374.

<sup>38</sup> Con respecto a la cuestión de la *identidad personal* véase también la importante aunque a lo mejor no tan conocida obra de Dorothee Sölle, *Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem «Tode Gottes»*, 6<sup>a</sup> edic. Stuttgart, Berlin: Kreuz-Verlag, 1970. En la pág. 37 dice p. ej. «Gottes Interesse gilt dem Subjekt, darum kann es auf die eigene Identität nicht verzichten».

<sup>39</sup> Veá también: Drewermann, *Glauben in Freiheit I*, p. 374.

<sup>40</sup> Dicho sea de paso, aquí sería el lugar para establecer el puente de continuidad con la Jornada Teológica celebrada por el SEUT en el año pasado del 2006 que tenía por tema «Amar a Dios».

último elemento de nuestro título: la fe que supera la angustia se matiza y concreta como fe en (εἰς) Jesucristo. Acabamos nuestro estudio con esta consideración, porque la lógica interna de la argumentación hasta aquí desarrollada nos lo exige. Para armonizar la dimensión existencial y personal de la fe hace falta una representación de Dios a nivel de lo humano, es más, en el nivel interpersonal de lo humano.<sup>41</sup> Ni Dios como fundamento existencial para constituir mi libertad, ni Dios como Tú absoluto que justifica y constituye mi propio yo sería accesible si no fuera por una representación a nivel de lo humano; esta representación sucede en Jesucristo.

En el marco del Nuevo Testamento podemos observar que Jesús pasa de ser del predicador a ser el predicado, de ser el mediador a ser la meta. Jesús, quien en principio era anunciador de la fe, pasa a ser él mismo objeto de fe. En Juan aparece la interesante fórmula: «Creéis en Dios, creed también en mí».<sup>42</sup> En consecuencia con esto, se ha hablado de Jesús, en el ámbito evangélico, en términos del mediador entre Dios y los hombres;<sup>43</sup> y en el ámbito católico se ha desarrollado más su expresión como sacramento de Dios.<sup>44</sup>

Según el testimonio del Nuevo Testamento, se ha producido una considerable personalización y concreción de los conceptos salvíficos, de las imágenes salvadoras, de los ritos religiosos más diversos y de los símbolos redentores del judaísmo y más allá de sus fronteras en la persona de Jesús.<sup>45</sup>

El lugar donde el deseo por un amor absoluto, un ser totalmente aceptado, un ser querido con todos los fallos y una confirmación de la propia existencia contra toda contingencia y todo sinsentido experimenta-

<sup>41</sup> Drewermann, *Glauben in Freiheit I*, pp. 375ss.

<sup>42</sup> Schnackenburg aclara, llamando la atención sobre la forma quiasmica, que para Juan la fe siempre se dirige en Dios y en Jesús a la vez. Si la fe en Jesús sería cuestionada, se produciría a la vez un debilitamiento de la fe en Dios. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium III*, Leipzig: St. Benno-Verlag, p. 65. Compara con Juan 12,44.

<sup>43</sup> Véase Karl Barth, KD IV/1, pp. 133-140.

<sup>44</sup> El primero que introdujo a Jesucristo en el marco de los signos y símbolos fue posiblemente Agustín (nat. et grat. 2,2), donde habla del *sacramentum incarnationis*. El sacramento de la encarnación es según Agustín el mayor de los sacramentos ya que la naturaleza humana de Cristo es, en virtud de su subsistencia en el Logos divino, el sacramento de la divinidad del Logos. Vea para ello en Ludwig Müller, *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*, Barcelona: Herder, 1998; p. 645.

<sup>45</sup> Vea un excelente estudio sobre esto en: Drewermann, *Tiefenpsychologie und Exegese II*, 3ª edic. Olten und Freiburg im Breisgau: Walter-Verlag, 1992; pp. 129-141.

do, etc. se ha encontrado en la persona de Jesús de Nazaret. Jesús se tomó al individuo tan en serio, que se sentía llamado de modo inconfundible, se sentía con un propio yo. Jesús dio a las personas tanta libertad como necesitaban para encontrarse a sí mismos. Jesús dio a los individuos tanta afirmación, dedicación y comprensión que se sentían completamente aceptados por Dios. Y Jesús sabía exigir en el momento oportuno lo decisivo y necesario como para que no volvieran a enredarse en los falsos mecanismos para tranquilizar sus angustias. Todo lo sagrado y sanador, todo símbolo de Dios y toda figura divina que desde tiempos remotos se conocía para ayudar a los hombres, se fusionan y concentran de tal forma en la persona de Jesús, que los que se encontraron con él comenzaron a llamarle Dios, atribuyéndole los títulos divinos más destacados. Porque nunca antes, y ante todo nunca de una forma tan concentrada y personalizada, se había encontrado el hombre con lo divino. De manera que ya no hacía falta creer en ninguna otra cosa, medio, rito, símbolo, todo lo cual queda representado ahora por la persona de Cristo. Así la fe en Dios llega a ser fe en Jesús.

## 6. Conclusión

Al final del presente estudio a lo mejor cabe decir que la fe en Dios es algo como un contrapeso que hace falta para poder vivir con la angustia que posiblemente nunca deja de manifestarse en nuestras vidas. Es curioso, pero en el cuento de Juan-sin-miedo aparece la ausencia de la angustia como un déficit y una carencia de la existencia humana. Hasta que no había aprendido lo que es el miedo, Juan-sin-miedo de alguna forma era un ser sobrehumano y extraño. Es precisamente la experiencia de la angustia, nuestros intentos de responder con confianza y fe ante ella, y el compañerismo que en este camino nos ofrecemos mutuamente, lo que nos convierte en humanos.

### No tengas miedo

Por favor, no tengas miedo,  
Ven, te cojo de la mano,  
Te acompaño en tu camino,  
Adonde sea que conduzca.

Confía simplemente,  
Apóyate en lo más íntimo,  
La fuerza está en ti,  
Aunque te pierdes alguna vez.

Si la vida se te oscurece,  
Te sientes infinitamente pequeño  
Algo te tortura en tu interior,  
Lleno de dolor y lleno de avidez.

Entonces permite la congoja,  
Ten confianza, ya lo superarás.  
El anhelo de luz en lo más hondo de tu alma,  
No permite que te pierdas.

Algún día volverás a alegrarte,  
Hasta de los detalles mismos.  
Volverás a conocer lo hermoso,  
Y llamarlo por su nombre.

No des por perdido, ni a ti mismo ni tu vida.  
Siempre habrá altibajos.  
Ten confianza en tu camino,  
Porque siempre habrá una salida.<sup>46</sup>

### Bibliografía:

- Balthasar, Hans Urs von. *El cristiano y la angustia*. 2ª edic. Madrid: Ediciones Guadarrama, 1964.
- Drewermann, Eugen, *Strukturen des Bösen. Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer, psychoanalytischer und philosophischer Sicht. Bände I-III*. Paderborn, München, Wien Zürich: Schöningh Verlag, 1978.
- Drewermann, Eugen. *Psychoanalyse und Moralthologie, Bd. 1 Angst und Schuld*. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, 1982.
- Drewermann, Eugen. *Psychoanalyse und Moralthologie, Bd. 2 Wege und Umwege der Liebe*. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, 1983.

<sup>46</sup> Traducción del alemán. Poesía de Sabine Röhrs, publicada en: *Wenn Gefühle erblühen: Lyrik*, Engelsdorfer Verlag, 2004.

- Drewermann, Eugen. *Tiefenpsychologie und Exegese. Band II Die Wahrheit der Werke und Worte: Wunder, Visione, Weissagung, Apokalypse, Geschichte, Gleichnis*. 3ª edic. Olten, Freiburg im Breisgau: Walter Verlag, 1992.
- Drewermann, Eugen. *Glauben in Freiheit oder Tiefenpsychologie und Dogmatik. Band 1: Dogma, Angst und Symbolismus*. Solothurn, Düsseldorf: Walter-Verlag, 1993.
- Haendler, Otto. *Angst und Glaube*. 3ª edic. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt: 1954.
- Hermes, Eilert. «Die Wirklichkeit des Glaubens» de: *Offenbarung und Glaube. Zur Bildung des christlichen Lebens*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1992; pp. 138-167.
- Jäger-Werth, Hans U. *Vertrauen statt Angst. Evangelisch-reformierter Glaube. Eine Einführung*. 2ª edic. Zürich: Theologischer Verlag, 2006.
- Jüngel, Eberhard. *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht*. 5ª edic. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006; pp. 201-214.
- Kierkegaard, Sören. *Der Begriff Angst*. Stuttgart: Reclam Verlag, 2005.
- Neumann, Johannes. *Leben ohne Angst*. Stuttgart, Leipzig: Hippokrates-Verlag, 1938; pp. 160-183.
- Pfister, Oskar. *Das Christentum und die Angst*. Zürich: Artemis-Verlag, 1994; pp. 443-476.
- Pöldinger Walter (eidt.). *Angst und Angstbewältigung*. Bern: Verlag Hans Huber, 1988.