

MANUEL VALLEJO DÍAZ

LOS MITOS DEL NUEVO  
TESTAMENTO

---

CONOCIDA es la respuesta del procurador Festo, cuando escucha a S. Pablo predicar sobre la resurrección de los muertos: "Tú deliras, Pablo, las muchas letras te ha sorbido el juicio" (Hechos de los Apóstoles, 26, 24). El hombre en la actualidad está en una situación semejante a la de Festo. La creencia en la resurrección de la carne, en la de Cristo, la creencia en los ángeles, en el demonio, en el cielo, en el infierno, en los milagros, no sólo es algo extraño, sino posiblemente inexistente. Determinado históricamente por la influencia de una cosmovisión nueva, resultante en parte del progreso de las ciencias naturales, nada de lo que se le ofrece bajo esas denominaciones puede ser creído o llevado a un plano de coherencia con el actuar en su vida normal. El hombre sólo puede vivir una realidad perceptible, experimentable, calculable, frente a la cual, una tal creencia aparece como meramente mítica. Tales objetos son producto de un pensar mítico. Mitos, como los de los griegos o romanos. Nada de ello es cierto. Nada tuvo realidad alguna, excepto en la mentalidad de una época pasada; pero para el hombre actual, se presenta como algo muerto, ya que su pensamiento se mueve según categorías y modos de objetivación completamente diversos.

Tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento nos encontramos frente a tales creencias, que calificamos de míticas para aludir a su falsedad, a su carencia de contenidos objetivos reales. Una nueva cosmovisión libre de rasgos mitológicos ha sobrevenido; una cosmovisión aceptable por el hombre actual. Pero, ¿hay que atender exclusivamente al cuadro de imágenes que nos entrega un mito, a las meras representaciones? ¿No hay en el mito una significación sui generis, una intención que solamente puede ser expresada mediante un tal relato, una significación o intención que sería aún compren-

sible por el hombre actual que no piensa míticamente? ¿Permanece la fe sujeta a tal intención significativa únicamente o también a las imágenes correspondientes de la cosmovisión mítica? Tal es el problema que planteara con gran claridad Rudolf Bultmann en su escrito "Mitología y Nuevo Testamento". Presentaremos las líneas fundamentales de su pensamiento en este tema, antes de entrar en algunas reflexiones críticas. Con gran precisión, enuncia este problema y la tarea que surge frente a él:

"LA IMAGEN DEL MUNDO DEL NUEVO TESTAMENTO ES MÍTICA. El mundo está dividido como en tres pisos. En el medio se encuentra la tierra, sobre ella, el cielo, bajo ella, el mundo subterráneo. El cielo es la morada de Dios y de las figuras divinas, de los ángeles; el mundo subterráneo es el infierno, el lugar del tormento. Pero tampoco es la tierra el lugar del acontecer natural y cotidiano, del cuidado y el trabajo, que cuenta con el orden y la regla, sino que también es el escenario de la acción de poderes sobrenaturales, de Dios y de sus ángeles, de Satán y de sus demonios. En el acontecer natural, en el pensamiento, en el querer y en el actuar del hombre intervienen los poderes sobrenaturales. Los milagros no son extraños. El hombre no tiene el poder sobre su propio yo. Los demonios lo pueden poseer. Satán le puede inspirar malos pensamientos; pero también Dios puede conducir su pensar y su querer, le puede dejar ver rostros celestiales o dejarle oír su palabra ordenadora y consoladora, le puede dar la fuerza sobrenatural de su espíritu. La historia no recorre un paso permanente y siempre de acuerdo a una ley, sino que mantiene su movimiento y su dirección por los poderes sobrenaturales. Este eón está bajo el poder de Satán, de los pecados y de la muerte (que siempre valen como "poderes"). Se apresura hacia su fin, a un pronto fin, que se realizará en una catástrofe cósmica. Están cerca los dolores del tiempo final, la venida del juez celestial, la resurrección de los muertos, el juicio para la salvación o para la corrupción" ...

"TODO ESTO ES UN DISCURSO MITOLÓGICO y cada uno de los motivos se pueden remitir a la mitología de su tiempo de la apocalíptica judía y del mito gnóstico de la redención. En cuanto es ahora un discurso mitológico, *es increíble para el hombre de hoy día*, ya que para él, esa imagen mítica del mundo es algo periclitado".

"El mensaje cristiano de hoy día está, por consiguiente, ante la siguiente pregunta: si acaso, cuando exige la fe del hombre, le impone también que reconozca esa imagen mítica y periclitada del mundo. Si esto es imposible, entonces surge para ella esta pregunta, de si el mensaje del Nuevo Testamento tiene una verdad que sea inde-

pendiente de esta imagen mítica del mundo; y sería entonces la tarea de la teología desmitologizar el mensaje"<sup>1</sup>.

Bultmann habla de mito "en el sentido en que lo entiende la investigación histórico religiosa". "Mitológico, nos dice, es la manera de representar, en la cual, lo que no es de este mundo, lo divino, aparece como de este mundo, como humano; lo que está más allá, como estando más acá; en la cual, por ejemplo, el estar más allá de Dios, es pensado como distancia espacial; una manera de representar, en la cual, el culto es entendido como un comerciar, en que gracias a medios materiales, pueden llegar a intervenir fuerzas inmateriales. No se habla de "mito" en el sentido moderno, por lo tanto, según el cual, no significa otra cosa que ideología"<sup>2</sup>.

Ahora bien, el mensaje cristiano no está sujeto a esa imagen mítica, ya que ésta no sería propiamente cristiana, sino la de la época histórica en que se da. De ahí que no tenga sentido pedirle al hombre que reconozca esta imagen como verdadera o como correspondiendo a un contenido objetivo aceptable. Por otra parte, sería imposible aceptar esta imagen del mundo por una decisión, ya que no se trata de una determinación volitiva, sino histórica. El no aceptar una determinada imagen del mundo, una imagen mitológica y periclitada, es determinado por un decurso histórico, en el cual el hombre está necesariamente inmerso y del cual no puede salir por mera decisión. Tal imposibilidad se hace todavía más evidente, si atendemos al hecho de que nuestro pensamiento teórico tiene una estructura y función determinadas en parte por las ciencias naturales, para las cuales, lo que se entrega en el mito es únicamente producto de la fantasía. Si el hombre aceptara el mito, tendría que estar viviendo forzosamente en dos esferas distintas, una de las cuales, la mítica, sólo podría tener validez en ciertas oportunidades.

Ningún sentido tiene orar o confesar que "Cristo bajó al infierno", "subió a los cielos", si la imagen mítica de la tripartición del mundo no es aceptada.

El mundo natural y humano ha sido conocido hasta un cierto grado, de manera que la creencia en los espíritus y demonios como seres actuantes en la realidad, no puede ser sostenida por personas normales. Lo mismo ocurre con los milagros. Tratar de justificarlos en función de alteraciones nerviosas o fenómenos sugestivos, no significa sino apelar a la ciencia para justificarlos, con lo cual perderían su carácter de milagro. "No se puede utilizar la luz eléctrica y la radio, usar medi-

<sup>1</sup>Kerygma und Mythos. Vol. I. Hamburg, 1960. págs. 15-16.

<sup>2</sup>Op. cit., 22.

camentos y medios clínicos modernos en casos de enfermedad y al mismo tiempo creer en el mundo de los espíritus y de los milagros del Nuevo Testamento", nos dice Bultmann<sup>3</sup>.

El hombre moderno tiene conciencia de su unidad interna y cerrada, como ser natural y psíquico. No se cree entregado al poder de seres extraños, tanto en el plano psíquico, como en el natural. Aunque esté determinado, tiene conciencia de su responsabilidad y del control que ejerce como ser racional.

Para un hombre en posesión de tal conciencia de su unidad, tiene que resultar completamente extraño todo lo que el Nuevo Testamento dice del "pneuma" y de los sacramentos. No puede entender la muerte como castigo por los pecados, ni el pecado original, ya que sólo reconoce la culpa como acción responsable. Tampoco es entendible la doctrina de la satisfacción vicaria por la muerte de Cristo. "¿Cómo puede ser expiada mi culpa por la muerte de un inocente? ¿Qué conceptos primitivos están en la base de tal representación? ¿Qué concepto primitivo de Dios?", nos dice Bultmann<sup>4</sup>.

No se puede salvar el mensaje evangélico reduciendo lo mitológico mediante supresión o elección, porque las representaciones míticas del Nuevo Testamento están entre sí conectadas, dentro de un cuadro propio de la cosmovisión de la época. "Solamente se puede aceptar o rechazar como una totalidad la imagen mítica del mundo". "Porque, si comenzamos a suprimir o a elegir, ¿dónde estaría el límite de tal procedimiento de supresión?"<sup>5</sup>.

El problema que se plantea no debe preocupar únicamente al teólogo, sino que también al predicador. "Aquí adeuda el teólogo o el predicador a la comunidad o a aquéllos a quienes quiera ganar para la comunidad, absoluta claridad y nitidez. La predicación no debe dejar a los oyentes sin claridad sobre ello, esto es, sobre lo que deban tener por propiamente verdadero y lo que no. Ante todo, no debe dejar en dudas al oyente sobre lo que el predicador ha eliminado secretamente, y el mismo debe tener también claridad sobre ello"<sup>6</sup>. Ante esta dificultad, Bultmann no ve más que una solución: desmitologizar el mensaje evangélico, es decir, entenderlo en su propia intención, interpretarlo. El mito no puede ser entendido en su mera calidad objetiva, sino en su intencionalidad, lo cual, es exigido tanto por el conocimiento de la esencia del mito, como por el mismo Nuevo Testamento tomado en su totalidad —totalidad en la que se advierte una contradicción general: el hombre está determinado cósmicamente y

<sup>3</sup>Op. cit., 18.

<sup>4</sup>Op. cit., 20.

<sup>5</sup>Op. cit., 21.

<sup>6</sup>Op. cit., 21.

por otra parte debe estar abierto a la decisión. Esto mismo nos lleva a desmitologizar la mitología del Nuevo Testamento.

El mito no nos entrega esencialmente una cosmovisión objetiva, sino que en él se puede descubrir la manera como el hombre ha comprendido o comprende su existencia en el mundo. Este mundo se expresa en el mito como carente de un cierto fundamento, como dependiendo de otro, de poderes trascendentes. En este mundo dependiente, se encuentra el hombre y con ello también en dependencia de esos poderes trascendentes. Esta dependencia en que está el hombre frente a esos poderes, significa, por otra parte, una liberación de la dependencia con este mundo. Estos poderes son, pues, representados por el hombre primitivo e incorporados a su existencia. Por tal motivo, la interpretación de lo mitológico debe atender a este aspecto esencial —a esa comprensión de la existencia— y no a las meras representaciones. Tal interpretación, por lo tanto, es exigida por la naturaleza misma del mito que nos revela tal intencionalidad. A tal intencionalidad apunta la fe y no al mundo de las representaciones. Por esto, la no fe en ese mundo mitológico —tomado como imágenes objetivas— no significa la no fe en la intencionalidad dirigida a este entenderse en el mundo. La fe aparece determinada por la subjetividad y no por la objetividad. La fe no se dirige a algo determinable objetivamente, a algo constatable, tal como aparece en el mito en cuanto representación, sino a un modo de comprender la existencia —existencia determinada por poderes trascendentes. La verdad de esta intencionalidad está garantizada por la fe misma que no se halla, como decimos, determinada exclusivamente por el sujeto humano.

El intento de desmitologización, de descubrir la verdadera intención del mito, no es nuevo. Ya en el siglo pasado, por ejemplo, Harnack llega a una casi completa eliminación de lo mítico. Lo fundamental es el ideal moral. “El reino de Dios viene, por el hecho de que viene hacia los individuos, hace su entrada en sus almas y los toma”. Según Bultmann, el kerigma pierde en tal interpretación su carácter de kerigma, esto es, como “mensaje del actuar decisivo de Dios en Cristo”. El Evangelio no habla de Cristo como de un maestro de moral, cuyas enseñanzas podrían aspirar a un reconocimiento universal e intemporal, sino que su persona, el hecho de su aparición, es un acontecimiento decisivo de salvación. Esta persona aparece envuelta en ropajes mitológicos. El problema principal consiste en saber, si el mensaje mismo que nos deja, puede ser apartado o clasificado como mero elemento mitológico.

La solución que propone Bultmann es presentada, como el mismo

dice, "en los rasgos fundamentales y en algunos ejemplos". Agrega que, "es una tarea difícil y abarcadora que no puede incumbirle en general a un individuo, sino que exige una plenitud de tiempo y fuerza de una generación teológica"<sup>7</sup>.

La mitología del Nuevo Testamento se basa en los conceptos de la apocalíptica judía y del mito gnóstico de la redención. En ambas, se da una unidad fundamental de pensamiento: una visión dualística del mundo, en la que el hombre, dominado por poderes demoníacos, requiere la redención que solamente se logra mediante la intervención divina. Tales mitologías, y especialmente su conjunción en el Nuevo Testamento, no deben ser entendidas en relación con sus representaciones objetivantes, sino, como ya se ha dicho, en relación con la comprensión de la existencia, buscando la posibilidad que le pueda ofrecer al hombre que no piensa mitológicamente, de comprender también su existencia en la época actual.

Bultmann al hablarnos del ser humano en la fe, nos aproxima más a su metodología desmitologizante. Nos dice: "la escatología apocalíptica y gnóstica se desmitologiza, cuando el tiempo de la salvación ha llegado para el creyente y la vida del futuro se ha hecho presente. Esta consecuencia es sacada en la forma más radical en San Juan, que elimina completamente la escatología apocalíptica. El Juicio Final no es un acontecimiento cósmico que está por venir, sino que es el hecho de que Jesús haya llegado al mundo y haya llamado a la fe. El que cree tiene ya la vida. Exteriormente no ha pasado nada en el creyente, pero su relación con el mundo ha llegado a ser distinta; el mundo no le puede hacer más nada; la fe es la victoria sobre el mundo"<sup>8</sup>. De acuerdo con esto, en el mismo Nuevo Testamento encontramos una desmitologización. No es una interpretación que venga desde fuera, sino que se da en el mismo San Pablo. La escatología no es un proceso que se pueda captar intuitivamente como fin cósmico, sino que es algo que se realiza en la misma conciencia del creyente.

Lo mismo ocurre con el concepto de "espíritu". San Pablo participa de las ideas de la época en torno a la naturaleza del "espíritu", como fuerza que provoca acciones milagrosas o fenómenos psíquicos anormales; pero esto no es todo, ya que lo espiritual tiene para él otro sentido. El "espíritu" no actúa como una fuerza de la naturaleza, no toma posesión del creyente, sino que es posibilidad fáctica de la vida, que debe ser tomada en la decisión. De aquí la advertencia: "Vivimos en el espíritu, así también queremos también modificarnos en el "espíritu" (Gal. 5, 25). "Ser movido por el espíritu" (Rm. 8, 14),

<sup>7</sup>Op. cit., 26.

<sup>8</sup>Op. cit., 30.

no es un proceso de la naturaleza, sino que es el cumplimiento del imperativo de no vivir "según la carne". No interesa, pues, la representación mitológica de "espíritu", la fuerza cósmica, sino la comprensión de la existencia que se da en ella y la comprensión de la existencia que aún pueda existir para el hombre actual.

Pero en las interpretaciones se ha prescindido de algo esencial, esto es, que "según el Nuevo Testamento, la fe es al mismo tiempo fe en Cristo"<sup>9</sup>. La fe pasa a ser posibilidad fáctica solamente después del acontecer de Cristo, de su aparición.

¿Es posible la comprensión cristiana del ser humano sin Cristo? Bien podría ocurrir que en el Nuevo Testamento encontrásemos una comprensión natural del ser, tal como aparece en la filosofía con más o menos claridad, pero envuelta en ropajes mitológicos.

En la filosofía contemporánea podemos encontrar una visión de la realidad humana muy semejante a la del Nuevo Testamento. Así afirma Bultmann: "Ante todo parece ser el análisis existencial del ser-ahí de Heidegger solamente una presentación filosófica profana de la visión del Nuevo Testamento del ser-ahí humano: el hombre existiendo históricamente en la preocupación por sí mismo, fundado en la angustia; cada vez en el momento de la decisión entre el pasado y el futuro, si se quiere perder en el mundo de lo existente, de lo impersonal (Man), o si quiere ganar su peculiaridad en el abandono de todas las seguridades y en la entrega sin reserva para el futuro. ¿No es entendido también así el hombre en el Nuevo Testamento? Cuando ocasionalmente se ha objetado que interpreto el Nuevo Testamento con las categorías de la filosofía de la existencia de Heidegger, temo que haya una ceguera para el problema que existe fácticamente. Yo opino que deberá aterrar más bien el hecho de que la filosofía por sí misma ve lo que el Nuevo Testamento dice"<sup>10</sup>.

Sin embargo, hay una diferencia fundamental. La comprensión filosófica de la naturaleza humana, el estar arrojado en el mundo, por ejemplo, llevaría por sí mismo a su realización, a su superación, es decir, al liberarse de este estar arrojado. Para el Nuevo Testamento, tal liberación no es posible sin la intervención de Dios, encarnada en Cristo. Sin la acción de Dios, sin el acontecimiento de Cristo, sin la gracia, no hay posibilidad de liberación, de redención. El mensaje evangélico gira en torno a esto, en torno a la acción liberadora de Dios, al acontecer de Cristo. El hombre está caído y todos sus movimientos y acciones están subordinadas a esta naturaleza de estar caído. Por sí mismo, no puede salir de él, sino al entregarse a la acción libe-

<sup>9</sup>Op. cit., 31.

<sup>10</sup>Op. cit., 33.

radora de Dios, hecha presente y realidad en Cristo. Cristo actúa en vez del hombre, ya que éste siempre se halla en estado de caída, de arbitrariedad, mientras sostenga que por su propia cuenta puede salir de ese estado. Tal es el sentido del acontecer de Cristo. "Pero precisamente esto dice la anunciación del Nuevo Testamento; precisamente este es el sentido del acontecer de Cristo. Se afirma que ahí donde el hombre no puede actuar, Dios actúa por él, por él ha actuado"<sup>11</sup>. Este actuar de Dios es un acto de amor, de entrega. Dios nos entrega a su hijo para la expiación de nuestros pecados.

Podría sostenerse naturalmente que el acontecimiento de Cristo es algo mítico. Sin embargo, lo mítico que indudablemente encontramos en este acontecimiento, se da entrelazado con lo histórico. Lo mítico cumpliría la función de destacar, quizás, la significación, la importancia de la figura y del acontecimiento de Cristo. Según Bultmann, no es necesario para comprender esto, seguir todos los motivos que aparezcan en el Nuevo Testamento, ya que todo se concentra en la pregunta esencial por la cruz y la resurrección.

La cruz de Cristo puede ser entendida como hecho histórico y también como mítico. Frente a un hecho histórico se hallan representaciones de carácter mitológico. El hijo de Dios preexistente es crucificado para la expiación de nuestros pecados. "El despojó los poderes y las fuerzas (principados y potestados) y los dejó abiertamente burlados; El, Cristo, ha triunfado sobre ellos" (Col. 2, 13-15). La cruz es el tribunal sobre el mundo, a través de la cual, los arcontes de este eón serán destruidos (1 Cor. 2, 6 y sigs.). Para Bultmann, la cruz es destacada en dimensiones cósmicas y mitológicas, con el objetivo de hacer evidente su significación. Es una significación escatológica que no está sujeta al pasado, sino que está más allá del tiempo y que está siempre presente para la fe. El creyente revive los sufrimientos de la cruz; toma la cruz de Cristo como propia y no mira hacia ella como un acontecimiento del pasado. "En el cuerpo crucificado, en la sangre derramada toma parte quien goza de la eucaristía" (1 Cor. 10, 16). Pero no solamente en los sacramentos, sino también en la vida se da tal participación: "Aquellos, sin embargo, que pertenecen a Jesucristo, han crucificado la carne con sus pasiones y deseos" (Gal. 5, 24). Lo escatológico es, pues, nuevamente algo que se da en la conciencia.

La cruz de Cristo no puede ser considerada, en cuanto acontecimiento de salvación, algo mítico, sino un acontecer histórico, puesto que se realiza en la historia. El acontecimiento histórico, como aconte-

<sup>11</sup>Op. cit., 36.

cimiento de salvación, no se abre, por lo tanto, a una comprensión mitológica, sino histórica, en cuanto una comprensión auténticamente histórica entiende a un acontecimiento histórico en su significación. La afirmación mitológica no quiere otra cosa en el fondo, que expresar precisamente la significación del hecho histórico. La mitología cumple la función de destacar la significación, la importancia; lo esencial no es la representación mitológica, sino su función.

Pero el crucificado se presenta también como el resucitado. "Cruz y resurrección pertenecen en conjunto a una unidad"<sup>12</sup>.

Sin duda alguna, se encuentra más de algún pasaje en el Evangelio, en el que la resurrección parece ser presentada como un hecho que puede ser atestiguado históricamente, como representación objetiva e intuitiva. Pero principalmente es un hecho escatológico, más allá del pasado y que se hace presente en los sacramentos. "En Cristo serán hechos vivos todos". Resucitar es pasar a una nueva vida, a la luz de la vida; estar conformados con la resurrección de Cristo significa que vivamos una vida nueva (Rm. 6, 4). "Así debéis juzgar de manera que estéis muertos para el pecado, pero vivos para Dios en Cristo Jesús" (Rm. 6, 11). San Pablo habla de "la fuerza de la resurrección" (Fil. 3, 10). "El, Cristo, no es débil frente a vosotros, sino que es fuerte en vosotros. Pues él fue crucificado por la debilidad, pero vive por la fuerza de Dios para vosotros" (2. Cor. 4, 10). No se trata, pues, de una resurrección histórica, de una escatología intuitiva, sino de algo que se realiza en la conciencia del creyente, al entrar en contacto con el mensaje, con la palabra revelada.

Ahora bien, en el mensaje, en la palabra del mensaje, nos encontramos como creyentes con el Cristo crucificado y resucitado. "Precisamente la fe en esta palabra es la fe pascual"<sup>13</sup>. La fe en la palabra de Dios, en el mensaje, no puede fundamentarse históricamente, preguntándose por el origen histórico del mensaje. La palabra de Dios, el mensaje evangélico, no es legitimable desde un punto de vista histórico. Al encontrarnos con él, solamente es posible creerlo o no, pero en ningún caso es dable una fundamentación teórica que aspire a una universalidad. En tal caso la decisión es lo esencial. En tal decisión se da también una comprensión que incluye la propia existencia. Tal elemento no se da en los primeros discípulos, que estaban en contacto con Cristo mismo, pero si aun en sus discípulos directos que se encontraban con la palabra del mensaje, con aquello que los apóstoles habían seleccionado de lo oído. Si se intenta demos-

<sup>12</sup>Op. cit., 44.

<sup>13</sup>Op. cit., 46.

trar históricamente el objeto de la fe, constatarlo, se destruye con ello su misma naturaleza, su misma esencia.

La resurrección no es, pues, entendida como una representación histórica y tampoco como mítica, sino como un pasar de la muerte a la vida. Este resucitar se da con la fe en la palabra predicada. "En verdad, os digo: el que escucha mi palabra y cree en Aquel que me ha enviado, ese tiene vida eterna y no es juzgado, sino que pasa de la muerte a la vida... Llegará la hora y ahí está, donde los muertos oirán la voz del hijo de Dios y los que la escuchan vivirán" (San Juan 5, 24 y sigs.). La palabra predicada pertenece, pues, al acontecer escatológico, al cual se dirige la fe e igualmente la iglesia, dentro de la cual están los que creen y son trasladados dentro de ese acontecer escatológico. La iglesia es histórica, pero está incorporada a un proceso escatológico —proceso escatológico que se da en la conciencia del creyente.

Lo escatológico es destacado dentro de lo histórico precisamente por el ropaje mitológico. Por tal motivo, lo escatológico se da en la historia, pero no es algo meramente histórico. Lo mitológico lo salva de ello. Desmitologizar es, por consiguiente, buscar esta función que cumple lo mitológico, sin detenerse en las representaciones objetivas ya periclitadas. El elemento mitológico le permite al hombre llegar a una determinada comprensión de la existencia y entrar con ello en la esfera de lo escatológico.

Si se considera que el hablar de Dios y de su decisivo hacer escatológico es también mitología, entonces obviamente siempre quedará un residuo mítico, a pesar de todos los esfuerzos desmitologizantes. Esto no es desarrollado mayormente por Bultmann.

Podría, quizás, llamar la atención el hecho de que se hable de "mitos" respecto a la Biblia, pero no es original tal modo de considerar algunos relatos. El afán desmitologizante tampoco es nuevo, como el mismo Bultmann lo señala.

Johann Gottfried Eichhorn comenzó en 1779, por primera vez, quizás, a aplicar el concepto de mito a la Biblia, tal como lo entendiera su maestro Christian Gottlob Heyne. Importante es la distinción que hace Heyne entre mitos históricos, que se refieren a hechos ocurridos, pero transformados, y mitos filosóficos que se relacionan con especulaciones representativas de explicaciones de la naturaleza o a problemas morales. Esta última forma de clasificar o considerar los mitos es de gran importancia para la interpretación posterior de los mitos, en que se destaca el mito como representación y su contenido explicativo, ya sea natural o filosófico.

Gabler, discípulo de Heyne, publica los trabajos de su maestro, introduciendo la concepción del mito en la interpretación de la Biblia. Rechaza la teoría llamada de la "acomodación", en el sentido de interpretar los pasajes o relatos bíblicos de acuerdo a determinados postulados dogmáticos, de manera que habría que ver alegorías necesariamente aun cuando la intención del autor no esté clara. De ahí su afirmación fundamental: "Dogmatik muss von Exegese und nicht umgekehrt, Exegese von Dogmatik Abhängen"<sup>14</sup>. "La dogmática debe depender de la exégesis y no a la inversa, la exégesis de la dogmática".

El intérprete debe colocarse en la mente del hombre de la época mítica para poder comprender. Así dice en su "Introducción al Nuevo Testamento": "Olvida el siglo en que vives y los conocimientos que te ofrece, si no puedes hacer esto, entonces no sueñes que gozarás el libro en el espíritu de su origen. El pastor habla solamente a un pastor. Sin la confiada familiaridad con las costumbres de la vida del pastor, sin el conocimiento exacto del oriente y sus costumbres, sin una confianza íntima con la manera de pensar y representar del mundo no cultivado... se llegará a ser fácilmente un traidor del libro, cuando se quiere ser un salvador e intérprete"<sup>15</sup>.

En Gabler se encuentra ya la noción esencial de que en la Biblia, especialmente en el Génesis no se pueden hallar datos de historia natural, sino una intención básica de comunicación: "No hay otra verdad divina ahí, sino la afirmación: Dios es el formador inicial (Urheber) de todo el mundo. Estaría totalmente contra la intención de la Biblia querer determinar de ella datos históricos naturales"<sup>16</sup>. Se distingue ya en Gabler entre los "Hauptgedanken" y su "mythische Einkleidung", entre los "pensamientos capitales" y "el ropaje mítico", entre la intención verdadera y los medios de expresión o de ser de la misma, que están de acuerdo con el grado de desarrollo del género humano, al cual está necesariamente sujeta la revelación. "Si se acepta que también en el primer hombre hay una revelación divina inmediata, entonces debería dirigirse ésta, según la receptibilidad de la primera pareja humana. Si la evolución del intelecto humano es gradual, así debe tomar el mismo curso la revelación divina. Transmitirá verdades con siglos de anticipación —sobre las que

<sup>14</sup>Pág. 24: Der Ursprung des Mythosbegriffes in der modernen Bibelwissenschaft, de Christian Hartlich y Walter Sachs, ed. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1952. Las ideas

fundamentales y las citas sobre este problema de los antecedentes históricos, están tomadas de esta obra.

<sup>15</sup>Op. cit., 26

<sup>16</sup>Op. cit., 47.

el espíritu humano habría caído por sí mismo más tarde— pero solamente entonces en una forma adecuada a la época. La verdad misma es eterna e inmodificable, pero la forma de la verdad, como la moda, está sometida a un permanente cambio y variedad”<sup>17</sup>.

El mito es considerado ya una forma necesaria que tiene que revestir la revelación, ya que corresponde a una etapa que tuvo que cumplirse en el desarrollo y evolución del género humano. Lo que se revela, reviste esta forma. Se trata de un modo de objetivación, de expresión de un determinado contenido. Obviamente tal contenido o intención no se agota en las representaciones míticas accidentales, determinadas únicamente por una etapa del desarrollo de la especie humana.

Sirva todo esto como un mero antecedente histórico, y para alejar la idea de que tales modos de interpretación han surgido recientemente y como esfuerzo desesperado de acomodar el mensaje y la fe a las nuevas cosmovisiones que han surgido.

Volvamos a algunas ideas del escrito de Bultmann. Sus pensamientos tienen un carácter programático, de aquí que resultaran objetables desde distintos puntos de vista. Nos referiremos solamente a algunos tópicos que nos han parecido fundamentales y que podrían colocar quizás, la labor desmitologizadora, como un camino entre otros, pero no como el único.

La idea de mito, de su esencia y estructura aparece muy simplificada y brevemente definida, como ya se ha objetado con frecuencia. Sin embargo, Bultmann no considera que sea uno de los problemas más importantes, el de la esencia del mito.

Lo que se pretende en la desmitologización es simplemente destacar o distinguir la verdadera intención del mito: según Bultmann, la forma en que el hombre comprendió su existencia. Por una parte, está la intención del mito, por otra, las representaciones objetivas. La fe, la anunciación, el kerigma no está sujeto a las representaciones, sino a una determinada intencionalidad que perseguirían. No se cree en las representaciones míticas, en un mundo dividido en tres pisos. La mitología en cuanto cuadro objetivo, está periclitado. Ya no se cree más en ello. Pero, ¿se puede separar la representación mítica, como vivencia, por un sujeto actual? Para Bultmann el sujeto estaría incapacitado por la influencia que ha ejercido sobre él su nueva conciencia científica. La imagen científica del mundo, el relacionarse con él científicamente, nos cegaría ante esta posibilidad

<sup>17</sup>Op. cit., 47.

de vivencia. Insiste Bultmann en otros escritos posteriores<sup>18</sup>, en que la medida que se tiene para rechazar o declarar finiquitada esta imagen mítica del mundo, no es la científica, pero en su escrito "Mitología y Nuevo Testamento" nos dice, como hemos visto: "No se puede utilizar la luz eléctrica y la radio, usar medicamentos y medios clínicos modernos en caso de enfermedad y al mismo tiempo creer en el mundo de los espíritus y de los milagros del Nuevo Testamento. El que opina que lo puede hacer para su persona, debe tener claridad, que él, si lo declara como la actitud de la creencia cristiana, con ello hace incomprensible e imposible el mensaje cristiano en el presente"<sup>19</sup>. Pero, ¿no se relaciona el hombre de un modo *sui generis* con la representación mítica, lo cual, haría imposible, quizás, la desmitologización? Desmitologizar no significa suprimir el mito, pero sí supone declarar que las representaciones míticas, en cuanto tales, no son creídas, no son captables o vivibles por el hombre actual. ¿Es posible declararlas finiquitadas? ¿Es posible realizar esta separación?

Por distintos autores y desde diferentes puntos de vista, se ha visto que la estructura, la arquitectónica de la conciencia mítica corresponde a categorías distintas, donde el contenido objetivo se da también con categorías distintas. Muy bien lo señala Walter Otto, al referirse al intento racionalista de negarle al mito su derecho a la verdad. Es lo que parece que ocurre en Bultmann al separarse la representación mítica, de una pretendida intención que expresa en términos que aluden a una cierta filosofía (Existenzverständnis). Así nos dice el mencionado filólogo: "Esto ocurre en general bajo la ingenua suposición de que nuestra imagen del mundo es la única verdadera y que debe constituir la medida para juzgar todas las otras. Queda solamente aún por explicar, cómo pudo llegar la época de los mitos a representaciones tan extrañas de aquello que es verdadero"<sup>20</sup>. Observemos que la crítica no parte de la consideración de una medida tomada del mundo científico, sino de una mentalidad que es simplemente postulada como criterio de verdad.

En este sentido creemos que ha apuntado con certeza Helmuth Thielicke, en relación con el problema de la desmitologización, cuando afirma: "¿No es la mitología una forma de nuestro pensamiento, de la cual, no podemos deshacernos; que por ello, sin embargo, tam-

<sup>18</sup>Kerygma und Mythos. Vol. 2. Hamburg, 1952, p. 187.

<sup>20</sup>Kerygma und Mythos. Vol. 1, p. 18.

<sup>19</sup>Walter Otto, Gesetz, Urbild, Mythos, 1951, p. 60.

bién de modo valedero describe su objeto de una manera tan perfecta como el conocimiento científico?"<sup>21</sup>. "La forma de preguntar, continúa este teólogo, se traslada, por así decirlo, de la zona del objeto, a la del sujeto. Ya no se pregunta más, si acaso los relatos del Nuevo Testamento pudieran ser desmitologizados, sino si nuestro pensamiento puede ser desmitologizado. Ahí se oculta un giro copernicano en la manera de observar: asimismo como Kant demuestra que las magnitudes como espacio, tiempo, causalidad, en calidad de categorías, no están ancladas en el mundo objetivo, sino que pertenecen al lado del sujeto, como forma de nuestro conocimiento; del mismo modo sería lo mitológico entonces una categoría de nuestro conocimiento, categoría que sería adecuada de manera especial a la realidad religiosa"<sup>22</sup>. Tales ideas no son naturalmente originarias de Thielicke, sino de Cassirer, quien en su "Filosofía de las formas simbólicas", aplica la teoría del conocimiento de Kant —en sus rasgos principales— al análisis del pensamiento mítico.

Juicios semejantes y desde un punto de vista diferente encontramos en Karl Barth, quien en su "Dogmática eclesiástica", afirma: "¿Es cierto que hoy día hay que negar una afirmación por el hecho de que ella o algo semejante a ella, también tenía su posibilidad y su lugar en la mítica imagen del mundo del pasado? ¿Es cierto que por eso ya no puede ser verdadera para nosotros? ¿No es una especie de política de catástrofe, cuando Bultmann nos exige aceptar totalmente o no aquella imagen mítica del mundo? ¡Cómo si la cristiandad tuviera la misión de aceptar o rechazar las imágenes del mundo! ¡Cómo si siempre no hubiera sido ecléctica por buenos motivos en relación con las diversas imágenes del mundo! No necesitamos realmente atenernos a aquella imagen mítica del mundo. No se debe desconocer, sin embargo, que aquella imagen mítica del mundo contenía elementos, de los cuales, la comunidad cristiana primitiva, mientras tenía que atestiguar de Jesucristo, con reserva y con buen derecho hacía uso de ellos, mientras que esos elementos, en eso que nosotros pensamos conocer como nuestra moderna imagen del mundo, han desaparecido o retrocedido, de modo que nosotros tenemos todos los motivos para hablar míticamente con la mejor conciencia en determinadas conexiones, porque de lo contrario, si nos desmitologizamos muy fundamentalmente, no podríamos precisamente atestiguar más de Jesucristo"<sup>23</sup>.

<sup>21</sup>Kerygma und Mythos. Vol 2. p. 175.

<sup>22</sup>Op. cit., p. 176.

<sup>23</sup>Op. cit., p. 108.

Naturalmente tendrá que surgir una pregunta, si pretendemos restaurar o reafirmar lo mitológico, ya sea porque en nuestro pensamiento no nos podemos deshacer de este modo de referencia a cierta realidad, ya sea por la importancia que ha tenido en la historia de la predicación del mensaje evangélico, donde no habría existido una aceptación o rechazo, sino un criterio ecléctico; —tendrá que surgir una pregunta y a la vez un problema, destacado por Thieliicke, pero que surge, en general, en relación con la naturaleza del contenido objetivo que menciona el pensar mítico: "Qué rango de realidad tiene la realidad descrita de esta manera mítica. ¿Es un sentimiento de vida, una vivencia de existencia o una revelación histórica la que está detrás?"<sup>24</sup>.

¿Qué rango de realidad tendría el mito para Bultmann? Habría una parte finiquitada, la representación mítica como contenido objetivo. Solamente el contenido existencial que posea, la posibilidad que habría de comprender también nuestra existencia en esas representaciones míticas, sería real. La comprensión de la existencia que se pueda dar en el mito, tendría realidad para el hombre que no piensa míticamente, pero el mito en cuanto tal, la cosmovisión mítica, carecería de realidad, no tendría ningún grado de realidad. La desmitologización es precisamente la labor de extraer de las ruinas mitológicas del Nuevo Testamento el mensaje evangélico.

Obviamente que tal separación o división de lo mítico en contenido objetivo de la representación, carente ya de aceptación por parte de la conciencia teórica y, por otro lado, intencionalidad, manera de comprender la existencia, es algo discutible y que está en oposición con los resultados de las investigaciones que, como ya se ha dicho, se han realizado desde distintos puntos de vista. La posición de Bultmann significaría una negación de la autonomía ontológica mencionada en el mito. Significaría un negarle al mito, como apunta Walter Otto, el derecho a una determinada realidad, ya que ésta no se ajustaría a las categorías de una realidad mencionada por una conciencia teórica.

Conviene destacar el hecho de que el postular esta autonomía de realidad en el mito, no implica seguir simplemente la posición romántica que se inicia con Schelling. Es lo que afirma Heinrich Fries, por ejemplo. Si bien es cierto que Walter Otto estaría dentro de una evidente corriente romántica, no es posible agrupar bajo la misma denominación a autores tan diversos como, Kerényi, Eliade, Van der

<sup>24</sup>Kerygma und Mythos. Vol. 1, p. 177.

Leeuw, Jaspers, Cassirer, etc.<sup>25</sup>. Conviene destacar que el hecho de que tales autores coincidan en sus apreciaciones sobre la autonomía de realidad del mito, no implica en ningún caso una cosmovisión romántica, ya que el método y los puntos de vista con que han abordado el tema son completamente diferentes.

No solamente Walter Otto, como supuesto representante del romanticismo, ha reafirmado esta autonomía de realidad del mito. Desde un punto de vista fenomenológico Gerardus van der Leeuw ha caracterizado con gran precisión esta autonomía del mito. "El mito, nos dice, no evoca simplemente un acontecer poderoso, sino que también le da forma a este acontecer (*Gestalt*). La palabra mítica decide al formar... El hace con la realidad lo que quiere. El se conecta con ella según leyes propias. Solamente un ejemplo: él suprime el tiempo... El mito toma el acontecer y lo coloca en sí, en su propio reino. Aquí el acontecer ha llegado a ser eterno; ocurre ahora y siempre y actúa ejemplarmente... Si se intenta, sin embargo, fijarlo temporalmente, entonces debe colocársele al principio o al final de todo acontecimiento, en un tiempo originario (*Urzeit*) o en un tiempo final (*Endzeit*). Esto es, antes o después del tiempo. Vemos, por consiguiente, que el mito afirma; él crea, él forma la realidad"<sup>26</sup>.

Tal concepción del tiempo mítico sería fácil de ejemplificar. Los dioses homéricos son eternos, *aién eontas, son siempre*, nos dice con frecuencia el poeta. Sin embargo, se tiene conciencia de que han nacido, de que viven y que pueden perecer. Sobre ellos está el destino irrevocable. Ellos viven en un tiempo distinto que implica la supresión del tiempo que puede captar la conciencia teórica, la cual existía naturalmente en el hombre de esa época. Se suprime el tiempo, pero mejor sería decir que se suprime nuestro tiempo, de pasado, presente y futuro. El tiempo mítico no está sujeto al pasado, presente o al futuro. Tales dimensiones no se dan. La conciencia se enfrenta a una realidad que está siempre presente, aunque haya pasado. "Mil años son a tus ojos, como el día de ayer, que ya pasó; como una vigilia de la noche", se lee en el vers. 4, del salmo 90.

El tiempo mítico nos lleva a una realidad distinta, diferente de la que capta la conciencia teórica; es un tipo de actualidad diferente, intraducible a otro pensamiento, como se ha señalado numerosas veces, por K. Jaspers, por ejemplo, y en relación con este tema.

<sup>25</sup>Mito y revelación, Heinrich Fries, en *Panorama de la teología actual*, Madrid, 1961, p. 26.

<sup>26</sup>*Phänomenologie der Religion*, Gerardus van der Leeuw. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Tübingen, 1956, pp. 470-471.

Lo mítico se da a la conciencia, se tiene una vivencia de ello y con esto una vivencia de una realidad peculiar, autónoma. No es la vivencia de la comprensión de la existencia, sino que es la vivencia de una realidad en la que se da también la existencia. En este sentido no sería posible la desmitologización ya que lo mitológico tiene su realidad. ¿Qué relación tendría esta realidad mítica, con la realidad que es captable por la conciencia teórica? ¿Qué función desempeña el pensamiento mítico y esa realidad mítica? Fácil sería decir que el hombre frente a ciertos objetos solamente puede referirse con una conciencia mítica, pero con ello no se solucionaría el problema. Pero no podemos detenernos en el tema, considerando la función del mito, de esa realidad mítica en general, sino únicamente frente al problema que nos ocupa.

Lo mítico aparece, más aún, una cosmovisión mitológica aparece en lo revelado. Esto no significa naturalmente que la revelación sea un mito. Karl Barth, que sostiene la posibilidad de hablar míticamente de Cristo, niega que la revelación sea un mito<sup>27</sup>. La revelación contiene elementos míticos, una mitología que implica un tiempo diferente, una realidad autónoma, pero ella misma, la revelación, se realiza en la historia, en el mundo del tiempo no mítico. Por tal motivo, no se la puede considerar un mito. El mito está como un elemento dentro de ella y el problema fundamental está precisamente en el intento de Bultmann de establecer un esquema, mediante el cual, se puede interpretar lo revelado, el hacer de Dios, mediante el cual se puede desmitologizar lo revelado.

Hay una manera de interpretar el mito. El mundo mítico está finiquitado. Ya no se cree más en él. Hay una forma racional de entender el mensaje evangélico, de interpretarlo. Bultmann nos dice: "Finalmente fundamenta la interpretación existencial no la fe, pero

<sup>27</sup>"Entender la Biblia como testimonio de la revelación y entenderla como mito son dos cosas que mutuamente se excluyen. Ni la categoría de leyenda, ni la problematización de la historicidad general de los relatos bíblicos atentan a la substancia de la Biblia como testimonio; pero sí atenta contra ella el mito, porque el mito no sólo problematiza la historia como tal, y, por consiguiente, la histori-

cidad particular de los relatos bíblicos, sino que la niega por principio, ya que la revelación entendida como mito no sería un acontecimiento histórico, sino una presunta verdad sin tiempo ni espacio, es decir, pura creación humana". *Kirchliche Dogmatik*, III, 1, 1947, p. 90 y sgs. Citado en "Panorama de la teología actual", pp. 29-30.

sí muestra, cuál es el fundamento de la fe y puede precaverla de entenderse falsamente"<sup>28</sup>.

Lo anterior parece contradecir, sin embargo, el concepto que el mismo Bultmann nos da de revelación y de fe. ¿Debe depender la fe de una tal desmitologización? Si esa imagen mítica ya no puede ser objeto de fe, obviamente significa esto que en otro tiempo lo fue. El hombre moderno no cree, el antiguo creyó. ¿Qué unidad habría entre la conciencia creyente de aquella época y la nuestra? Se podría decir que la unidad estaría establecida por una cierta identidad de intencionalidad. En la conciencia mítica, en la conciencia del hombre que creyó en esa cosmovisión periclitada, se daría una referencia intencional, un modo de comprender la existencia, que el hombre de la actualidad también podría captar. ¿Comprendía de la misma manera su existencia el hombre antiguo? ¿Habría una cierta identidad? Tendría que ser así, pues el mismo evangelio y el conocimiento de la esencia del mito nos llevaría a ello; pero, por otra parte, resulta difícil afirmarlo si se atiende a su concepto de revelación.

En efecto, hay algo que ya no es aceptable; la representación mítica considerada objetivamente, lo cual, sin embargo, formaba parte en otra época de la conciencia creyente. Bien podría considerarse como algo no esencial, como un revestimiento mítico que simplemente destaca la significación de lo revelado. Pero, ¿puede establecer el hombre lo que es accidental o esencial en lo revelado? ¿Puede tomarse esto como algo dado, decidiendo el hombre sobre lo esencial o lo accidental —la cosmovisión mitológica— en circunstancias que ella se da como parte de lo revelado?

La fe es una vivencia que surge en el encuentro con lo divino, con la palabra divina. En tal encuentro, no se trata de fundamentar la palabra divina, como divina, de demostrarla, sino que es vivida como divina; es Dios mismo quien me habla y como tal es vivido por mí. No es una experiencia teórica, en la que me pregunte por el fundamento de su divinidad. El fundamento se da en el objeto de la vivencia misma. "El fundamento y el objeto de la fe son idénticos" nos dice el mismo Bultmann textualmente<sup>29</sup>. Por tal motivo, resulta extraño que la interpretación desmitologizante tenga que demostrar, cuál es el verdadero fundamento de la fe, ya que este fundamento se identifica con el objeto mismo de la fe. Tal objeto no es algo meramente dado a una conciencia. Cristo es objeto de fe. Podría esto indicar que se trata de una persona histórica, verificable,

<sup>28</sup>Kerygma und Mythos. Vol. II, p. 189.

<sup>29</sup>Op. cit., 207.

constatable. Sin embargo, el objeto de la fe, en cierto plano, Cristo, no se presenta únicamente como persona histórica, verificable o constatable. Tales características no lo determinan como objeto de fe; más aún, tales características no podrían ser objeto de fe, sino de un conocimiento teórico, racional, histórico. En cuanto objeto de fe, se nos presenta como Cristo predicado, como Cristo encarnando lo divino. En tal momento es la decisión humana lo esencial; en tal decisión interviene la acción divina.

Bultmann hace suyas las palabras de Wilhem Herrmann: "De Dios no podemos decir lo que Él es en sí mismo, sino lo que Él hace en nosotros"<sup>30</sup>. De lo revelado solamente podemos hablar en la medida en que lo revelado nos hable. Ahora bien, nos habla míticamente, pero no para que desmitologicemos.

Afirma Bultmann: "El actuar de Dios está oculto para toda vista que no sea la de la fe. Solamente es visible y establecible el acontecimiento natural. En él se realiza el actuar oculto de Dios"<sup>31</sup>. Dios no está en el plano de la realidad objetiva, de lo existente u objetivable, cuando se encuentra con la conciencia creyente. Aunque la fe se dirija a la Escritura como la palabra de Dios, no significa esto que mediante tales palabras sea constatable ese actuar de Dios. Lo revelado, el actuar de Dios, siempre permanece oculto tras la letra para la conciencia no creyente, que considera lo revelado como sistema de doctrina, como acontecimiento histórico, pero no como enunciación, como kerigma que me sale al encuentro. Este encuentro es decisivo para aproximarse a la comprensión del acto de fe. El hombre se encuentra con ese actuar oculto de Dios, oculto detrás del acontecimiento histórico y presuntamente constatable o detrás del mito. Tanto el acontecer histórico, como el mito, no son objeto de fe, pero son contenidos objetivos que permiten a la conciencia llegar a la fe, a lo revelado, puesto que son partes de esto revelado; dejan a la conciencia encontrarse con ese actuar oculto de Dios.

Pero se podría objetar que estamos en el plano de las vivencias que podrían ser interpretadas psicológicamente. Ese encuentro con el actuar oculto de Dios, con lo revelado, podría ser una simple ilusión. Tal problema es planteado por Bultmann y con ello nos aclara en qué consiste este encuentro:

"Si el ser humano, nos dice, en sentido auténtico, es entendido como un ser histórico, que tiene sus vivencias en sus encuentros, entonces es claro, por una parte, que la fe que habla de un actuar de Dios que le sale al encuentro, *no puede defenderse contra la obje-*

<sup>30</sup>Op. cit., 185.

<sup>31</sup>Op. cit., 196-197.

*ción de que sea una ilusión; pero, por otra parte, la fe, como proceso existencial del encuentro no solamente no necesita refutar una tal objeción, sino que tampoco debe hacerlo, pues comprendería mal su sentido.* El significado en general de encuentro, puede ser aclarado mediante una simple reflexión sobre nuestra vida histórica. El amor de otro ser humano me sale al encuentro y es solamente como acontecimiento lo que ahí es; pues como amor no puede ser percibido por una mirada objetiva, sino solamente por mí mismo que se siente tocado (betroffen) por él. Visto desde fuera, no es visible, en cuanto amor, en un sentido auténtico, sino solamente como un fenómeno histórico-espiritual o psíquico, sujeto a diversas posibilidades de interpretación. *Naturalmente no depende la realidad del amor, con el que un ser humano me ama, del hecho de que la entienda y responda recíprocamente.* También cuando no lo entienda, cuando no me abra a él, siempre se provoca una reacción existencial; tal reacción es también el ignorar, el encerrarse, el odio. En todo caso, estoy calificado por este encuentro. Pero nada cambia el hecho de que el amor es visible en el encuentro”<sup>32</sup>.

Lo mismo ocurre con el acto de fe, como encuentro. Si la realidad de la fe no depende de la interpretación o de la forma de entenderla —por ejemplo, que sea una ilusión— ¿qué sentido tiene la desmitologización? ¿No significa una cierta fundamentación de la fe, un buscar la correcta conceptualización, como dice el mismo Bultmann? Pero si el objeto y el fundamento de la fe se identifican, ¿no sucedería que esta conceptualización correcta, que esta desmitologización se debería dar en el acto mismo de lo revelado? Y si el encuentro nos llevara a no declarar como finiquitadas las representaciones míticas, ¿para qué desmitologizar? Bien podría ocurrir que esas representaciones míticas nos llevaran a ese actuar oculto de Dios, con el que se relaciona el creyente. Resulta difícil comprender que este encuentro esté sujeto a un esquema desmitologizante y con una nomenclatura filosófica que puede también periclitarse. Es efectivo que el intérprete, como persona histórica, al interpretar un determinado texto o un relato, depende del medio cultural que lo rodea, de un pensamiento filosófico que lo impulsa inconscientemente. Tiene razón Bultmann cuando manifiesta que sería una ilusión sostener una independencia del exegeta de los conceptos filosóficos que lo rodean. Pero, quizás, sería una ilusión también pensar que un determinado método es el instrumento que debe tener a su mano el teólogo o el predicador. Eso sería caer otra vez en un nuevo escolasticismo de la

<sup>32</sup>Op. cit., 199.

fe que se opondría a los propios conceptos que nos entrega Bultmann, sobre la fe y la revelación.

Hablar del actuar de Dios solamente es posible al hablar de nosotros mismos que somos tocados por la palabra de Dios y que nos encontramos o enfrentamos a esa palabra que se nos da como revelada. Ahora bien, esta palabra puede contener relatos míticos frente a los cuales nos encontramos. En ellos se da la palabra divina. La conciencia creyente que se encuentra con tales mitos, no requiere buscar una fundamentación. La realidad de lo revelado que se encuentra con la conciencia, está dado en ese encuentro. ¿No se intenta fundamentar la fe al desmitologizar? ¿No podrían darnos esas representaciones míticas que han sido ya declaradas como finiquitadas, la oportunidad de un encuentro con lo divino? ¿Debe realizarse una desmitologización para llegar a ese encuentro? Parece que resulta innecesario, si atendemos a los conceptos que el mismo Bultmann nos da de fe y revelación, de la conciencia que se encuentra con ese hacer oculto de Dios.

Naturalmente que al aceptar o exigir que se acepte la imagen mítica del mundo, ya que es un elemento de lo revelado —elemento que no puede ser disociado arbitrariamente por el sujeto o bien declarado como finiquitado— se realizaría “un forzado sacrificio del intelecto y el que lo hiciera, estará como desdoblado y no veraz, pues asentiría a una imagen del mundo para su religión, para su creencia, que negaría en otras oportunidades de su vida” (para emplear las mismas palabras de Bultmann)<sup>33</sup>. Sería una objeción obvia. Pero el hombre primitivo, el hombre que piensa míticamente, también está desdoblado. No siempre piensa según esas categorías; no siempre su pensamiento es prelógico. En la técnica que desarrolla, actúa también científicamente, según sus posibilidades. También actuaría desdoblado, no veraz. No es desdoblamiento, sino diversidad de estratos. Las representaciones míticas no son científicas o sujetas a una objetividad teórica, pero no por eso están finiquitadas. Su objetividad permanece, pero es una objetividad mítica. No se puede enfrentar la imagen mítica del mundo, la imagen de la tripartición del mundo paralelamente a la imagen científica. Ya con la imagen aristotélico-medieval del cosmos resultaría muy difícil. No por ello se puede negar su veracidad, su veracidad mítica. Afirmar esta veracidad es un “sacrificio del intelecto”. Pero, ¿no hay en la fe un necesario sacrificio del intelecto? Si evitamos este sacrificio del intelecto,

<sup>33</sup>Kerygma und Mythos. Vol. 1, p. 17.

¿no intelectualizaríamos la fe? ¿O hay que buscar una fe que satisfaga las necesidades de nuestro intelecto?

Sin embargo, el problema presentado por Bultmann efectivamente permanece. En este sentido su aporte es indiscutible. La imagen mítica del mundo no puede ser expuesta o predicada en la misma forma en que lo hizo la comunidad primitiva. Indudablemente el hombre ha evolucionado y está determinado históricamente, de manera que las cosmovisiones posteriores han dejado en él una huella imborrable. Ya no puede pensar míticamente, quizás, en la misma forma. De nada sirve repetir sermones o rezos en fórmulas completamente muertas para una conciencia actual, algo que no puede ser objeto de ninguna vivencia. Pero esto no significa que el hombre por su cuenta pueda declarar finiquitada la imagen mítica, la forma de ser en que se entrega lo revelado.

No rechazamos la actitud y el método desmitologizante. Es posible que se crea en esta forma, pero hay otros caminos. La representación mítica puede estar liquidada para algunos hombres de la actualidad; puede ser hasta un obstáculo tratar de imponer esta imagen mítica. Pero no se puede generalizar y declarar que tal imagen ya no es aceptada universalmente en su objetividad, que ese mundo mítico nada le dice al hombre actual.

Para Festo, el que dice a Pablo que las muchas letras lo volvieron loco, cuando habla de la resurrección de los muertos, quizás podamos tener una respuesta aceptable con el pensamiento de Bultmann. Se trata únicamente de una resurrección en el espíritu, de un pasar de la muerte a la vida mediante la fe. Pero no todos reaccionaron como Festo.