

# El legado de Rudolf Bultmann: La desmitologización como acceso al evangelio

por Rainer Sörgel<sup>1</sup>

«cercano está  
y difícil de aprehender,  
el dios»<sup>2</sup>  
Friedrich Hölderlin

## I. Aproximación

El motivo fundamental que inspiró a Rudolf Bultmann (1884-1976) desarrollar su programa de desmitologización fue el de facilitarle al hombre moderno un acceso a la revelación de Dios, acontecida en Cristo y proclamada en el *kerygma* del Nuevo Testamento. Motivado por la misma causa preguntamos en el presente estudio por el legado de Bultmann. Para ello presentamos una recepción crítica de su programa de desmitologización y sondeamos las posibilidades de acceso que una comprensión mitológica del evangelio es capaz de ofrecer al hombre contemporáneo.

## II. Concisa presentación del programa de Bultmann

Para poder evaluar la acogida del programa de desmitologización de Bultmann y la crítica más importante que se le hizo relacionado con su concepto del mito, es conveniente comenzar con una presentación de las líneas maestras de su *programa*.<sup>3</sup>

Bultmann comienza su programa planteando lo que él consideró *el problema*<sup>4</sup> fundamental, a saber: "La cosmovisión del Nuevo Testamento es mítica".<sup>5</sup> Es decir, el mundo se imaginó dividido en tres niveles: arriba el cielo como lugar de Dios, abajo - como mundo subterráneo - el infierno y entre medio la tierra. La tierra no solamente sería el lugar que corresponde al

hombre, sino además el escenario del conflicto de los poderes que desde arriba y desde abajo invaden el mundo humano. En consecuencia, el hombre no es autónomo, sino que dichos poderes pueden influenciarle, dominarle y hasta poseerle. Luego, la historia no sería otra cosa que el sucesivo desarrollo de este drama. Como es de esperar, el mensaje del Nuevo Testamento va en analogía a esta cosmovisión. Para ello, el *kerygma* se sirve del lenguaje e imaginario mitológico: Un ser preexistente aparece en el mundo del hombre para salvarle de los poderes del infierno. Lógicamente entra en un enorme conflicto con los demonios. En una batalla final consigue la victoria decisiva. En su lucha por la salvación del hombre queda mortalmente herido, pero no sin ser resucitado finalmente y elevado al trono de Dios mismo, hacia donde miran desde entonces los que siguen su ejemplo y pertenecen a su comunidad. Todo esto es discurso mitológico inspirado en la cosmovisión de aquel entonces. Por cuanto que es discurso mitológico - según Bultmann -, es inaceptable para el hombre de hoy,<sup>6</sup> ya que éste no comparte la cosmovisión de antaño. Además, el anuncio actual del evangelio no puede esperar que el hombre moderno cambie su cosmovisión antes de acceder al mensaje del evangelio. Aunque alguien quisiera volver a la cosmovisión de entonces, no podría. En primer lugar, porque aquella cosmovisión ya está superada y sustituida por la cosmovisión moderna. En segundo lugar, porque no es posible cambiar su cosmovisión por medio de un acto volitivo. Exigirlo equivaldría a rebajar la fe al nivel del mérito.<sup>7</sup> En consecuencia, el hombre moderno ha acabado con las historias del *cielo* y del *infierno*, ha acabado con la existencia de *demonios*, ha acabado con esperar en *milagros*, porque "no se puede usar la luz eléctrica y la radio, acudir a la medicina moderna en el caso de enfermedad,<sup>8</sup> y al mismo tiempo creer en el mundo de espíritus y milagros del Nuevo Testamento". Según Bultmann, el hombre moderno se percibe como un ser integral que no está dividido entre, y llevado por, po-

<sup>1</sup> El presente artículo se impartió como conferencia el lunes, día 26 de marzo de 2007 en la Facultad Teológica del SEUT/El Escorial.

<sup>2</sup> En alemán: "Nah ist und schwer zu fassen der Gott".

<sup>3</sup> Fue en el año 1941 cuando Bultmann presentó en su artículo "Neues Testament und Mythologie" en *Beiträge zur evangelischen Theologie*, München: Evangelischer Verlag. Tanto este artículo como las aportaciones más importantes a la discusión posterior están recogidos en *Kerygma und Mythos*, Vol. I-V.

<sup>4</sup> *Kerygma und Mythos I*, pp. 15-21.

<sup>5</sup> *Kerygma und Mythos I*, p. 15.

<sup>6</sup> *Kerygma und Mythos I*, p. 16.

<sup>7</sup> *Kerygma und Mythos I*, p. 17. Este argumento corresponde al espíritu de una fe reformada.

<sup>8</sup> *Kerygma und Mythos I*, p. 18.

deres divinos y diabólicos.<sup>9</sup> El hombre moderno ha acabado también con la *muerte* como castigo del pecado, porque no comprende ya su existencia desde un *pecado original*. En consecuencia, tampoco puede entender la muerte de Jesús como un *sacrificio expiatorio*, ni su resurrección como *poder salvífico* que opere a su favor.<sup>10</sup> Porque el hombre moderno, siendo un ser que piensa biológicamente, no puede percibir a Dios sino en el ámbito de la naturaleza y de las leyes naturales que forman y determinan su mundo.<sup>11</sup>

A partir de la exposición del *problema*, Bultmann desarrolla lo que considera la consecuente *tarea* para el quehacer teológico.<sup>12</sup> Postula que "la cosmovisión mitológica sólo puede ser aceptada o rechazada en su totalidad".<sup>13</sup> Por lo cual, para salvar el mensaje del evangelio sólo queda la posibilidad de *desmitologizarlo*. Para encontrar el método hermenéutico habría de preguntarse por la intención intrínseca (*eigentliche Absicht*) que persigue el Nuevo Testamento. Tanto la esencia del mito, como también el hecho de que el mismo Nuevo Testamento ya iniciara el proceso de la desmitologización parece confirmar la tesis del erudito alemán.<sup>14</sup> La mitología no tiene la intención de

<sup>9</sup> Más tarde veremos que esto no puede sostenerse así. El hombre moderno sí que percibe su existencia dividida, pero ya no interpreta esta división echando mano de la mitología de entonces, sino echando mano de otros recursos interpretativos, por ejemplo de la psicología.

<sup>10</sup> *Kerygma und Mythos I*, p. 20.

<sup>11</sup> Esta observación quedaría confirmada por lo que dijo el filósofo alemán Peter Sloterdijk: "El hombre se encuentra más radicalmente que nunca »en el mundo« (...) porque estar-en-el-mundo hoy por hoy siempre significa ser-del-mundo". Véase en la introducción a William James, *Die Vielfalt religiöser Erfahrung*, Frankfurt am Main, 1997; p. 19.

<sup>12</sup> *Kerygma und Mythos I*, pp. 21-27.

<sup>13</sup> *Kerygma und Mythos I*, p. 21. Según Bultmann no sería correcto (por ejemplo) rechazar la posibilidad de bautizarse por los muertos, y mantener el valor espiritual de la Eucaristía, porque las dos cosas derivan de la misma cosmovisión mitológica.

<sup>14</sup> *Kerygma und Mythos I*, pp. 23-26. Bultmann entiende las tensiones concepcionales que aparecen en el NT como proceso de desmitologización. Por ejemplo, dos conceptos tan distintos sobre la muerte de Jesús, entendido por un lado como sacrificio y por otro lado como acontecimiento cósmico, relativizarían mutuamente los respectivos trasfondos mitológicos. Además, expone que los intentos anteriores de desmitologizar la Biblia (la crítica del siglo XIX, la interpretación alegórica, la teología liberal, la escuela de la historia de la religión, etc.) fracasaron básicamente por-

transmitir una cosmovisión objetiva, sino que pretenden explicar la situación del hombre en el mundo, es decir, ofrece una interpretación existencial de la vida. El mito da a entender que el hombre se siente entregado y dependiente de algo mayor. Por tanto, todo desemboca en una interpretación existencial del mensaje mitológico del Nuevo Testamento.

Finalmente, Bultmann ofrece la "realización de la desmitologización en sus líneas básicas".<sup>15</sup> Para ello, el teólogo alemán comienza preguntando por el carácter de la existencia cristiana (*christliche Seinsverständnis*). Por naturaleza, el hombre se siente entregado al mundo y a sus poderes. Aunque la Biblia no presenta una concepción negativa con respecto a la materia<sup>16</sup>, sí percibe la vida humana como algo perecedero que ocurre bajo la sombra de la muerte. El término *sarks* (carne) habla de la esfera de lo visible, de lo pasajero y fugaz. De ahí la constante preocupación del hombre que intenta asegurar su situación vital, y como no lo consigue le asalta la angustia. Así es como Bultmann describe la existencia humana *fuera* del marco de la fe. Pero esta situación cambia, si el hombre entra con su existencia en el ámbito de la fe y del espíritu. Ahí, el hombre es capaz de soltar todas las supuestas (y por eso falsas) seguridades. La gracia de Dios le hace *confiar*, y con su *obediencia* se abstiene de buscar seguridades en el marco de la *sarks*. De esta manera es capaz de vivir una *existencia escatológica*, liberado de sí mismo, abierto al futuro y a su prójimo.<sup>17</sup>

A continuación plantea Bultmann la pregunta de si tal existencia (cristiana) también se podría vivir sin Cristo. Es decir, si una vez que el hombre haya entendido que la superación de la angustia sólo se consigue por medio de un abstenerse de construir sus propias seguridades, sería posible que pudiera vivir tal existencia prescindiendo de Cristo.<sup>18</sup> Bultmann admite un paralelo importante entre filosofía y NT, que consiste en que ambos están de acuerdo en que el hombre sólo

que no consiguieron salvaguardar la verdad del *kerygma* para el hombre-no-mitológico (p. 26).

<sup>15</sup> *Kerygma und Mythos I*, pp. 27-48.

<sup>16</sup> Como es el caso en ciertas ramas de gnosticismo y del platonismo.

<sup>17</sup> *Kerygma und Mythos I*, pp. 27-31.

<sup>18</sup> *Kerygma und Mythos I*, p. 33. Bultmann remite a Kierkegaard, Dilthey, Jaspers y Heidegger, diciendo, que con respecto al dilema de la existencia humana, la filosofía ya ha descubierto por su cuenta lo mismo que detecta el NT. Aunque evidentemente reconoce el legado cristiano en tal filosofía (p. 32).

puede llegar a ser lo que ya es.<sup>19</sup> Pero mientras que la filosofía es más optimista, y cree que el hombre puede entrar en su nueva existencia por el mero hecho de demostrárselo, el evangelio sostiene que el hombre solo jamás puede entrar en un nuevo estado de existencia, si no es por medio de un *acto divino*.

Es este *acto divino* que el kerygma narra de forma mitológica. Y es ahí, es decir en el kerygma, donde aparecen los aspectos mitológicos e históricos extrañamente entremezclados.<sup>20</sup> Bultmann no tiene respuesta a este fenómeno y propone "si el discurso mitológico no tiene simplemente el motivo de destacar la importancia del personaje (histórico) de Jesús juntamente con su historia por cuanto que es el protagonista redentor y el acontecimiento de salvación".<sup>21</sup> En otras palabras: la intención del mito no sería la verificación histórico-empírica, sino resaltar la importancia de la salvación para el hombre de todos los tiempos. Esta importancia queda representada en la cruz, en cuanto que es acontecimiento salvífico, y en la resurrección, en cuanto que convierte la cruz en un acontecimiento sobre-histórico, o sea, cósmico. Porque, la cruz en sí no sería significativa si no fuera la resurrección la que convierte la cruz en un objeto de fe, dándole así una relevancia escatológica. En definitiva, es la fe la que posibilita acceso a la *existencia escatológica*, anunciada por el kerygma mitológico.

<sup>19</sup> *Kerygma und Mythos*, I, p. 34. Bultmann encuentra aquí un aspecto que es fundamental: El problema de cómo puede el hombre llegar a la fe, que frente a la tensión entre la "gracia" por un lado y el "llamado a la fe" por el otro, parece que no tiene respuesta, y que tanto se ha discutido en la historia de la teología, finalmente no es un problema propiamente teológico, sino que subyace a la estructura fundamental de la existencia humana. Es por eso que el concepto de la fe puede ser secularizado por medio de la filosofía (p. 33).

<sup>20</sup> *Kerygma und Mythos* I, p.41. El problema que Bultmann tiene aquí son los diversos conceptos teológicos pertenecientes a diferentes tradiciones de pensamiento. Según él, la preexistencia (Juan) contradice al relato virginal (Lucas), etc. Por cuanto los aspectos históricos son entretejidos entre los elementos mitológicos, parece imposible, si no se quiere crear una fragmentación del mensaje bíblico, recuperar el acceso al Jesús histórico.

<sup>21</sup> *Kerygma und Mythos* I, p. 41.

### III. La recepción del programa<sup>22</sup>

En la introducción a la cuarta edición de *Kerygma und Mythos*, es decir con cierta distancia temporal respecto al inicio del debate sobre el programa de desmitologización, Rudolf Bultmann escribe con cierto humor - del que la teología nunca debe prescindir - que el correo, que había recibido durante los últimos años, podría dividirse en cuatro grupos: 1. catálogos de libros; 2. ofertas de vino y puros; 3. propaganda del este; y 4. cartas acerca del debate de la desmitologización.<sup>23</sup> A lo cual añade: "Mientras que los tres primeros grupos se mantenían constantes a lo largo de los años, el último, aunque no ha llegado a parar, sí ha bajado considerablemente."<sup>24</sup> La correspondencia que había recibido consistía exclusivamente en cartas de carácter privado, carentes de todo rigor científico. En cuanto al contenido había dos extremos: mientras que algunos opinaban que su teología estaba inspirada por el Espíritu Santo porque sintieron cierta liberación de un cristianismo anacrónico e hipócrita, y hasta verse incluso animados a volver a la Iglesia y a la fe, otros en cambio lanzaron sus anatemas diciendo que estaba poseído del mismísimo demonio, pronosticándole un destino tan horrendo como el de Voltaire y Nietzsche.

También la discusión provocada en el mundo académico - no sólo en Alemania, sino en toda la teología occidental -, aunque carente de tan trivial polémica provinciana, originó, ante todo en los primeros años (1941-51), una división de espíritus en el mundo teológico. Mientras que unos acogieron su programa con entusiasmo, otros optaron por la recepción extremadamente crítica. Pero sea para bien o para mal, el considerable número de publicaciones manifestó el amplio interés que Bultmann había despertado. Las objeciones que se le hacía son muy variadas.<sup>25</sup> Muchos de sus críticos simplemente se opusieron a que el mensaje del Nuevo Testamento fuese transmitido en forma

<sup>22</sup> El marco de la presente investigación evidentemente no da lugar para discutir exhaustivamente la recepción. Para los lectores interesados en más detalles remito a los seis volúmenes de *Kerygma und Mythos*, en los que está recogido el grueso de la discusión, tal y cómo se dio en los años de 1941 a 1960.

<sup>23</sup> *Kerygma und Mythos* I, p. 7.

<sup>24</sup> *Kerygma und Mythos* I, p. 7.

<sup>25</sup> Algunos interesantes resúmenes se puede leer en W. Pannenberg, *Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland*, Göttingen, 1992; pp. 205-232. Hermann Fischer, *Protestantische Theologie im 20. Jahrhundert*, Stuttgart, 2002; pp. 156ss.

de mito,<sup>26</sup> o malinterpretaron a Bultmann, pensando que en la *desmitologización* se trataba de *eliminar* el mensaje del evangelio.<sup>27</sup> Más allá de estas y muchas otras críticas menores, la crítica mayor se centra en torno a tres temas: el existencialismo, el concepto de historia y el mundo moderno como punto de partida.<sup>28</sup>

A menudo se le ha reprochado al teólogo de Marburgo que su teología se inspirara en el *pensamiento existencialista heideggeriano*. En concreto fue Thielicke quien reprochó a Bultmann que ignorara el carácter de "acontecimiento" del Nuevo Testamento y que sostuviera en su lugar una "conciencia existencial".<sup>29</sup> El erudito Schumann argumenta en la misma dirección cuando defiende que el concepto de *existencia* no es separable de la persona de Jesucristo.<sup>30</sup> Bultmann mismo nunca ha ocultado su inspiración en la filosofía

<sup>26</sup> Así por ejemplo Schniewind (*Kerygma und Mythos I*, p. 92) o Fritz Rienecker, *Stellungnahme zu Bultmanns "Entmythologisierung"*, Wuppertal, 1951; p. 20. Vea también el artículo de Stählin, "mytos", *ThWNT* (Kittel), vol. IV, pp. 769-803. En este artículo, escrito sobre el año 1942, se puede percibir cierta tensión procedente del trasfondo de la discusión acerca de Bultmann. En general Stählin se opone a una comprensión mitológica del NT. Todas las posibles semejanzas con una cosmovisión mitológica no serían sino "analogías" que luego habrían sido "bautizados". Para Stählin, y para muchos otros teólogos, no cabe la posibilidad de entender el NT en términos mitológicos, porque el mismo NT rechaza categóricamente todo tipo de "mitos". Es curioso que Stählin no quiere ver que el concepto neotestamentario (tan negativo) del mito está fuertemente condicionado por la recepción helénica (los sofistas, Aristóteles), que percibió el mito como un cuento opuesto a la verdad. En este sentido, los autores del NT también eran hijos de su época; lo que por el mismo contenido de su artículo es obvio.

<sup>27</sup> Thielicke (*Kerygma und Mythos I*, p. 162). Los críticos notaron con razón cierta problemática en la manera de cómo Bultmann pensaba "interpretar" el mito.

<sup>28</sup> En este punto de la discusión se trata de la pregunta de sí el mensaje del evangelio está atado a la cosmovisión del Nuevo Testamento. Mientras que se le reprocha a Bultmann que convierta la moderna cosmovisión en un criterio absoluto (así P. Althaus), Bultmann opina que la desmitologización implica la convicción de que el mensaje del evangelio no está atado a la *antigua* cosmovisión (*Jesus Christus und die Mythologie*, p. 37). Más adelante veremos con más detalle cómo perjudica la radical oposición entre mundo moderno y mundo mitológico su comprensión del mito.

<sup>29</sup> *Kerygma und Mythos I*, pp. 166ss. 221.

<sup>30</sup> *Kerygma und Mythos I*, p. 197.

de Heidegger.<sup>31</sup> Y se podría preguntar con Hermann Sauter "¿por qué la teología no puede servirse de la filosofía en el análisis de la existencia humana?"<sup>32</sup> Evidentemente, el hecho de que la teología se sirva de los presupuestos filosóficos no es problemático, lo ha hecho desde siempre. Pero es cuestionable si el existencialismo heideggeriano, que para Bultmann es el método hermenéutico adecuado para sustituir la mitología del Nuevo Testamento, puede cumplir con la función que el mito tiene en la religión.<sup>33</sup>

Estrechamente relacionado con la crítica de sus presupuestos filosóficos está la censura que se le intentaba hacer a su comprensión de la *historia*. Schniewind es portavoz de esta crítica cuando habla de la relación entre la *historia* (Geschichte) y lo *histórico* (Historie) como problema decisivo.<sup>34</sup> Acusa a Bultmann de huir de lo *histórico* a la *historia*.<sup>35</sup> También Gerhard Ebeling ha trabajado intensamente la relación histórica del *kerygma* tal como Bultmann la entiende. Ebeling opina que el fuerte acento que Bultmann pone en el "Daß" (que) de la resurrección y los demás acontecimientos salvíficos, equivale estructuralmente a la doctrina clásica de la *anhipostasia*.<sup>36</sup> Thielicke resume esta crítica cuando interpreta que Bultmann pretende

<sup>31</sup> *Kerygma und Mythos I*, p. 33. Vea también el artículo de Hans Hübner, "»Existenziale« Interpretation bei Rudolf Bultmann und Martin Heidegger", *ZThK*, 103. Jahrgang, Heft 4, 2006; pp. 533-567. Si Hübner tiene razón, entonces Bultmann fue inspirado tanto por el Heidegger joven (antes del 1930) como por el Heidegger tardío (después de su "cambio" alrededor de 1930). Mientras que Heidegger persigue en su existencialismo (seinsgeschichtlichen Denken) la cuestión ontológica del ser, el existencialismo de Bultmann estaba interesado ante todo en una hermenéutica para la lectura del texto bíblico.

<sup>32</sup> *Kerygma und Mythos I*, p. 205.

<sup>33</sup> Es esta la dirección en la que va la crítica de Kurt Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*, pp. 324-348.

<sup>34</sup> Mientras que la *historia* se entiende como encuentro existencial-personal entre las personas que tiene que ver con el sujeto y con el yo, lo *histórico* es la interrelación causal de la historia humana en cuanto que puede ser investigada objetivamente (*Kerygma und Mythos I*, p. 106).

<sup>35</sup> *Kerygma und Mythos I*, p. 108.

<sup>36</sup> Vea la obra de Gerhard Ebeling, *Theologie und Verkündigung. Ein Gespräch mit Rudolf Bultmann*. Tübingen, 1962; pp. 26ss. 115. Semejante como en la doctrina de la anhipostasia predomina para constituir la persona de Cristo la naturaleza divina a costa de la humanidad de Jesús, así también en la teología de Bultmann el *cómo* de lo histórico de la persona de Cristo pasaría a un segundo plano.

hablar, en lugar de la "historia de salvación", del "mito de salvación".<sup>37</sup> Los teólogos han comprendido que con la presente cuestión se toca un punto neurálgico. Nada menos que está en juego la cuestión de cómo es posible acceder a la salvación. Y es precisamente en este punto en el que Bultmann considera que es imposible el acceso a través de *lo histórico*.<sup>38</sup> En su respuesta a Thielicke, Bultmann explica que el acontecimiento salvífico de los años 1 a 30 d. C., entendido como acontecimiento escatológico, no es acontecimiento salvífico para mí (o para cualquier oyente) si no ocurre, transmitido por el kerygma, en mi presente. No es el recuerdo (o la recuperación histórico científica) del acontecimiento de entonces lo que lo convierte en un acontecimiento escatológico (es decir relevante porque es presente para mí), sino cuando como eterno acontecimiento divino hace acto de presencia en el kerygma proclamado y se convierte de esta manera en un acontecimiento existencial para el oyente, entonces sería - según Bultmann - posible acceder al evangelio. En otras palabras, la única manera de encontrarse con el resucitado es por medio del kerygma.<sup>39</sup> Relacionado con este concepto de la *presencia de la salvación* está cómo entienda Bultmann la *fe*. Equivalente a su programa, la fe es para Bultmann el acto existencial de escuchar el kerygma.<sup>40</sup> La fe no dispone de un fundamento histórico, aún así se inspira en un acontecimiento real.<sup>41</sup> Según Bultmann: "Quien quiere creer en Dios, debe saber que se encuentra en un vacío."<sup>42</sup> De manera que, y así opina Bultmann, la desmitologización es la aplicación radical de la doctrina de la justificación por medio de la fe, porque prescinde de cualquier apoyo más allá de las evidencias que provoca el mismo anuncio del kerygma.

El debate no solamente se extendió geográficamente, sino que además suscitó tomas de postura en las diversas denominaciones y disciplinas académicas. Ante todo en la posterior investigación sobre el mito el programa de Bultmann ha recibido una especial

consideración.<sup>43</sup> Pero ya en los años 70 se había apaciguado aquella - inicialmente muy intensa - discusión.<sup>44</sup> Tanto los simpatizantes y más tarde discípulos de Bultmann,<sup>45</sup> como los antagonistas<sup>46</sup> de su programa habían gastado la pólvora de sus argumentos. Mientras los dos grupos polarizados seguían trabajando en línea de sus respectivas teologías bajo el mantel de cierta tregua, el debate sobre el programa de desmitologización y la cuestión acerca del Jesús histórico pasó a un segundo plano por la aparición de la "Death-of-God-Theology", que con su espantoso título se convirtió en el centro de atención.<sup>47</sup>

Efectivamente, se puede constatar que el programa de desmitologización, tal y como Bultmann lo había presentado, fue superado, pero ha marcado un hito en el pensamiento teológico que no se puede ignorar,<sup>48</sup> de la misma manera que no se puede ignorar el hecho de la secularización.<sup>49</sup> Una reflexión honesta debe re-

<sup>37</sup> *Kerygma und Mythos I*, p. 159. Una vez que se asume que los dos conceptos, mito e historia, no son contradictorios no debería haber problemas en hablar del "mito salvífico".

<sup>38</sup> Este punto y la siguiente explicación compara con *Kerygma und Mythos I*, p. 48. 225.

<sup>39</sup> *Kerygma und Mythos I*, p. 134.

<sup>40</sup> Bultmann, *Jesus Christus und die Mythologie*, p. 83.

<sup>41</sup> *Kerygma und Mythos I*, p. 206.

<sup>42</sup> Bultmann, *Jesus Christus und Mythologie*, p. 100.

<sup>43</sup> Vea por ejemplo los capítulos respectivos en Duch, *Mito, interpretación y cultura. Aproximación a la logomítica*, Barcelona, 1998; pp. 204-215. Y en Kurt Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*, München, 1985; pp. 324-348.

<sup>44</sup> Con razón se ha indicado que el debate acerca del programa de desmitologización de Bultmann fue el último evento en el que un problema teológico fue discutido a nivel de la sociedad. No solamente que casi todos los teólogos se involucraron en el debate, que los consejos de las Iglesias evangélicas de las *Länder* de Alemania discutían posibles procedimientos contra Bultmann, sino que hasta la Conferencia Episcopal de la *Vereinigten Evangelisch-Luthersichen Kirche Deutschlands* redactó un escrito oficial que en el último domingo del año litúrgico de 1953 fue leído oficialmente en todas las comunidades de la EKD. En dicho escrito se tranquilizaba las almas inquietas y se exhortó las comunidades a que guarden la "pureza de la doctrina cristiana" (*Kerygma und Mythos I*, p. 231).

<sup>45</sup> Algunos de los discípulos más conocidos son: Günther Bornkamm, Hans Conzelmann, Ernst Fuchs y Ernst Käsemann. Pero a pesar de que provienen de la escuela de Bultmann, todos han sido teólogos y pensadores autónomos que han desarrollado sus propias teologías.

<sup>46</sup> De los cuales había muchos. Los que más se implicaron en el debate fueron: Julius Schniewind, Ernst Lohmeyer, Helmut Thielicke y (desde la filosofía) Karl Jaspers.

<sup>47</sup> Fischer, *Protestantische Theologie im 20. Jahrhundert*, p. 158.

<sup>48</sup> De hecho, las publicaciones de los últimos años demuestran que Bultmann todavía sigue vigente e inspira la actual reflexión teológica.

<sup>49</sup> En su excelente artículo sobre "Säkularisierung und Moderne" (Secularización y mundo moderno), Ulrich Barth explica la parentela entre la teoría de secularización de Friedrich Gogarten y el programa de desmitologización de Rudolf Bultmann (p. 131). La teología no puede sino afir-

conocer que finalmente no fue Bultmann quien realizó la desmitologización del mensaje bíblico, sino que lo que presentó el teólogo de Marburgo en su *programa* no fue otra cosa que el mismísimo resultado del largo y constante proceso de desmitologización que se está dando en la historia humana occidental.<sup>50</sup> Este proceso, como no se cansa de reiterar Bultmann, se ve reflejado también en los mismos escritos bíblicos.<sup>51</sup>

#### IV. La concepción del *mito* en Bultmann

mar la nueva cosmovisión tal y como se da después de la Ilustración y respetar con ello la superación de la cosmovisión antigua. Y no sólo eso, sino la oposición al mundo moderno y secularizado sería una contradicción del cristianismo, porque fue el cristianismo el que ha dado a luz a la modernidad (p. 132). Para ello vea también en Juan José Tamayo-Acosta, *Los sacramentos, liturgia del prójimo*, Madrid, 2003; p. 22ss. Tamayo confirma la estrecha relación entre el cristianismo y el proceso de secularización. Se puede completar, tanto el cristianismo como el modernismo comprenden el mundo como algo principalmente no acabado, y por eso viven como desde una constante revolución. De la manera que, y así razona Ulrich Barth, "No puede haber vuelta atrás al cristianismo de antes de la Ilustración" (p. 140). Con respecto a nuestro tema podríamos añadir que *tampoco es posible volver atrás a la teología de antes de Bultmann*.

<sup>50</sup> Rudolf Bultmann, *Kerygma und Mythos I*, p.18. La crítica contra la cosmovisión mítica del NT no es la de Bultmann, ni la de las ciencias modernas, sino que se origina automáticamente a partir de la conciencia moderna.

<sup>51</sup> Bultmann se ve afirmado en su proyecto de desmitologizar el mensaje bíblico por la actitud desmitologizante que detecta en los mismos escritos bíblicos. Aunque Bultmann se limita al Nuevo Testamento, se podría confirmar este procedimiento también en el AT. Véase para ello el comentario de Claus Westermann, *Genesis 1-3*, 4ª edic., Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1999; p. 92, o todo el apartado de "Zur theologischen Bedeutung der Urgeschichte" en las pp. 89-103. Westermann expone detalladamente cómo el relato de la creación se inspira en los textos mitológicos de su entorno cultural-religioso, pero que los modifica desmitologizándolos. Bultmann encuentra la desmitologización que realiza el mismo Nuevo Testamento p. ej. en los siguientes puntos: La escatología que se inspira en la apocalíptica y en cierto gnosticismo se desmitologiza al constatar para el creyente el "ya" y "ahora" (*nyn*) de la salvación (*Kerygma und Mythos I*, p. 30). Por medio de la apelación de no vivir según la carne (Gal 5,16) se desmitologiza el concepto del "espíritu" (p. 31). También Friedrich Schuhmann apoya esta postura cuando explica que la Biblia es consciente de lo que hace cuando se sirve del imaginario mitológico para transmitir su mensaje (*Kerygma und Mythos I*, p. 200).

En la mayoría de las aportaciones de los teólogos de la primera fase de la recepción se puede observar cierta vacilación e incertidumbre, originadas al introducir en la teología el termino "mito" del campo de la ciencia de la religión, aplicándolo al mensaje del Nuevo Testamento y dándole una importancia que antes no tenía.<sup>52</sup> Muchos teólogos no estaban preparados para valorar de verdad el concepto del mito, que por lo general fue visto con muchas sospechas como un principio negativo y disolvente del evangelio. Hübner indica que que el criterio, tanto en Bultmann como en sus críticos, de lo que sería el *mito* y lo *mitológico* fue más bien resultado de la intuición.<sup>53</sup> Aunque la crítica de la concepción del *mito* en Bultmann no afecta tanto a la misma comprensión bultmanniana de lo que sería el mito y de cómo se debería definirlo, sino que se centra ante todo en lo que Bultmann pensaba que se debería *hacer* con el mito salvífico del Nuevo Testamento, es decir la manera de cómo entendía y realizaba la *desmitologización*.

Fundamentalmente define Bultmann que "el mito objetiva el más-allá en el más-acá...".<sup>54</sup> El mito es una forma de pensar y de hablar en la que lo sobrenatural se hace accesible al ser introducido y representado en el mundo sensible.<sup>55</sup> El mito expresa cómo entiende el hombre su existencia dividida en el mundo. El mito habla de los límites y de las fronteras vitales del hombre como de poderes y potestades, lo trascendental es materializado y los dioses son humanizados. De esta manera, el mito habla de la dependencia del hombre. El mito es discurso objetivador en el que la frontera entre el más allá y el más acá se difumina, poniendo de manifiesto que el hombre no es el dueño de su situación vital.<sup>56</sup> Coincidimos con Kurt Hübner, quien - en términos generales - está de acuerdo con la concep-

<sup>52</sup> Wolfgang Stegemann, "Aus Mythos wird Geschichte. Die myhtische Erzählung des Markusevangeliums und die historische Jesusforschung", artículo del libro *Los comienzos del cristianismo*, Salamanca: PUP, 2006; pp. 43-52. Stegemann menciona que uno de los aspectos centrales en la investigación histórica y el proceso de la desmitologización fue la inversión de perspectivas. Se comenzó a leer la Biblia desde la experiencia moderna y científica de estar en el mundo.

<sup>53</sup> Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*, p. 325.329.

<sup>54</sup> *Kerygma und Mythos II*, p. 184. Bultmann, *Jesus Christus und die Mythologie*, p. 17.

<sup>55</sup> *Kerygma und Mythos I*, p. 198.

<sup>56</sup> *Kerygma und Mythos I*, p. 22. Bultmann, *Jesus Christus und die Mythologie*, p. 17.

ción bultmanniana del mito.<sup>57</sup> Aunque creemos que cuando Bultmann describe la cosmovisión mitológica haciendo referencia a la idea de los tres niveles, simplifica demasiado la mitología. Evidentemente, desde una cosmología moderna, la idea de un mundo en *tres pisos* parece ridícula y completamente inaceptable. Pero es precisamente este sentimiento de *superioridad* del hombre moderno lo que le impide entender y acceder a la función del mito.<sup>58</sup>

Claro está que Bultmann no pretendía ridiculizar la mitología, aún así, no pudo entender el mito sino como algo completamente contrario a la cosmovisión científica moderna.<sup>59</sup> No solamente que la cosmología moderna desmentiría la idea de los tres niveles, sino que además el hombre moderno ya no se sentiría dividido por el acoso de diversos poderes. Al contrario, se sentiría autónomo y como una unidad pensante y volitiva. Aunque tuviera cierta sensación de dependencia no la definiría como un ser entregado a poderes trascendentales.<sup>60</sup> Es aquí donde hemos de disentir. Bien observa Hübner que el hombre moderno no se siente tan íntegro como sostiene Bultmann.<sup>61</sup> La modernidad, a pesar de haber cambiado la cosmovisión, no ha superado el estado de alineación en el que se encuentra el hombre. Al contrario, la cosmovisión moderna ha agravado este estado.<sup>62</sup> Además, el hombre moderno no piensa ni mucho menos exclusivamente en términos científicos. Hübner tiene toda la

razón cuando constata que el hombre moderno piensa de modo a la vez mítico y científico.<sup>63</sup>

La fuerte oposición que Bultmann percibía entre pensamiento mítico y pensamiento científico le hacía imposible admitir que el mito pudiera servir como acceso al evangelio para el hombre moderno.<sup>64</sup> Por eso Bultmann pretende sustituir<sup>65</sup> el lenguaje mitológico por la interpretación existencial, lo cual, quiéralo el exegeta alemán o no, acaba eliminando el mito y convirtiendo la religión en filosofía. Bultmann mismo veía esta última consecuencia de su programa cuando afirmaba "la invisibilidad de Dios excluye todo mito".<sup>66</sup> Bultmann pretendía salvar a Dios de todo intento (por parte de la mitología) de representarlo mundanamente, es decir de objetivarlo, lo cual, en opinión de Bultmann (y en ello trasluce la escuela de la teología dialéctica), acabaría materializándolo haciendo finito lo eterno. Pero es precisamente en esta cuestión en la que el mito permite resolver el problema teológico y ayuda aguantar la tensión entre sujeto y objeto de una manera que es imposible para la ontología.<sup>67</sup> Ignorando esta función fundamental del discurso mitológico, Bultmann se vio obligado a proponer la hermenéutica existencialista como recurso interpretativo, que para el hombre moderno debería cumplir con la función que tenía el mito para el hombre antiguo.<sup>68</sup>

<sup>57</sup> Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*, p. 324.

<sup>58</sup> Duch, *Mito, interpretación y cultura. Aproximación a la logomítica*, pp. 90ss. Duch habla aquí una y otra vez del error (occidental) de considerar el mito como una expresión de realidad que sería inferior a la cosmovisión científica.

<sup>59</sup> Según Duch, Bultmann sigue una concepción ilustrada del mito, que no pudo sino ver la oposición entre mundo mitológico y mundo moderno. Duch, *Mito, interpretación y cultura. Aproximación a la logomítica*, p. 207. Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*, p. 330. Hübner ve en esta oposición entre mito y ciencia el punto más delicado de Bultmann. Porque necesariamente le lleva a un intento de separar la religión cristiana de lo mitológico.

<sup>60</sup> *Kerygma und Mythos*, p. 18-19.

<sup>61</sup> Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*, p. 335. El mero hecho de atribuir al hombre moderno la existencia de una *conciencia fáctica* (ein faktisch bestehendes Bewusstsein) no es suficiente para rechazar la interpretación mitológica del mundo, ni hace necesario postular tan tajantemente la autonomía del hombre de hoy.

<sup>62</sup> Erich Fromm describe muy bien cómo precisamente el hombre moderno se siente mucho más solitario, aislado y alienado que antaño. *El miedo a la libertad*, Barcelona.

<sup>63</sup> Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*, p. 331.

<sup>64</sup> Para hacerle justicia a Bultmann nos parece importante diferenciar en este momento entre su motivo (hacer accesible al hombre moderno el evangelio) y el camino que para ello había propuesto, la desmitologización.

<sup>65</sup> Porque en realidad no tienen razón los que le acusan de *eliminar* el mito neotestamentario, ni tampoco nos parece correcto cuando Bultmann mismo considera su programa de desmitologización como una *interpretación* del kerygma en cuanto que es mito. Más que nada, en el programa de Bultmann percibimos una *sustitución* del mito y de su función de transmitir el evangelio por una hermenéutica existencial, inspirada en el existencialismo heideggeriano.

<sup>66</sup> Bultmann, *Jesus Christus und die Mythologie*, p. 99.

<sup>67</sup> Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*, p. 341. Y es Lluís Duch, quien, apoyándose en Hübner, dice "Su error (de Bultmann) consiste precisamente en haber querido explicar el mito mediante categorías no míticas, lo cual le hacía pasar por alto la substancia mítica". Duch, *Mito, interpretación y cultura. Aproximación a la logomítica*, p. 213.

<sup>68</sup> Bernhard Dieckmann, "Bultmann und Drewermann - Entmythologisierung und tiefenpsychologische Exegese: Gegensatz oder Weiterführung?", *Una Sancta*, 46. 1991 - 4, pp. 337-352. Dieckmann habla del término "existencia" como un concepto que hace de puente entre los resultados

En otras palabras, identificamos el problema de la desmitologización bultmanniana no tanto en la definición misma del mito, sino en su incapacidad de relacionarlo con el mundo moderno y de crear un enlace entre los dos mundos supuestamente contrarios. Todos los demás problemas y discusiones sobre la historicidad de la resurrección, etcétera, finalmente tienen su raíz en ello. Aún así, el gran mérito de Bultmann y su honestidad investigadora consiste en haber admitido y asumido que el mensaje del evangelio perteneciera al género del mito y que el futuro de toda teología pasa por ofrecer acceso a ello.

## V. Nuevas perspectivas en la comprensión del mito

Las nuevas perspectivas en la comprensión del mito, tal y como se están dando en los últimos años, las centraremos en nuestra crítica hecha anteriormente a la concepción del mito de Bultmann, es decir: la relación del mito con el mundo moderno. En consecuencia, desarrollamos más adelante la indispensable función del mito en cuanto a la actualización del evangelio.

Mientras que para Bultmann parecía imposible reconciliar el mito con el mundo moderno, en las últimas décadas se ha visto, no solamente que "la verdadera superstición de la modernidad consiste en la quimera de creer que, finalmente, nos hemos liberado del mito",<sup>69</sup> sino que además, "la superioridad de la ciencia sobre el mito es tan sólo una superioridad histórico-fáctica, pero no es de ningún modo la superioridad de una racionalidad que se imponga sin discusión".<sup>70</sup> El mundo actual no solamente ha descubierto por doquier la presencia del mito en su cultura y la constante mitificación de su historia, sino que además lo reconoce sin temor a renunciar con ello a su privilegio de pertenecer al mundo moderno, racional e ilustrado. Hemos descubierto que en realidad no hay ni es posible la desmitologización en el sentido de avanzar hacia un estado en el cual la realidad humana, desde la perspectiva teológica, se limitara al *concepto* y a la *decisión existencial*.<sup>71</sup> Ningún intelectual tie-

---

del método histórico crítico y la situación vital del hombre moderno.

<sup>69</sup> Duch, *Mito, interpretación y cultura*, p. 37. Duch cita aquí a G. Picht.

<sup>70</sup> Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*, p. 270.

<sup>71</sup> Duch, *Mito, interpretación y cultura*, p. 203. Vea para ello también el artículo de Dieckmann, "Bultmann und Drewermann", 1991; p. 343. Vea además Lluís Duch, *Mito, interpretación y cultura*. 1998; p. 36. Duch habla del "retorno

ne ya la sensación de *romper con el protocolo académico-teológico* al hablar con seriedad sobre la mitología. Tal es así, que Duch y otros eruditos hablan hasta de la "crisis de la razón".<sup>72</sup> En la teología y exégesis bíblica se están probando nuevas vías para acceder al texto teniendo en cuenta una antropología más integral. En otros entornos teológicos se ha formulado el término de un "Renacimiento de Schleiermacher".<sup>73</sup> La teología se ha dado cuenta de que el hombre no sólo es *razón* y maneja *conceptos*, sino también es un *ser emocional* y tiene *sentimientos*, posee *subconsciente* y un mundo de *pulsaciones oscuras*, además vive en un contexto social al que el evangelio debe acceder. El fuerte hincapié que el método histórico crítico hizo en lo histórico, en la razón, en los conceptos y en lo empírico, no solamente ha demostrado la precariedad del acceso y la labilidad histórico-científica de la *demonstratio christiana*, sino que además ha dejado en barbecho las almas sedientas de salvación más allá de una recepción intelectual.<sup>74</sup> Como parte primordial de la expresión simbólica de la religión, hoy por hoy el mito ocupa un importante lugar en la actual investigación teológica. Es precisamente el potencial de la expresión simbólica que alberga el mito, que convierte la religión - según la tesis de U. Barth - en una "Forma fundamental de la cultura de interpretación humana".<sup>75</sup>

## VI. El mito como acceso al evangelio

Tal como acabamos de indicar, otro aspecto importante es la función del mito en cuanto a su potencial de actualización y representación del hecho salvífico. El gran mérito de Bultmann ha sido el de entender y admitir que el kerygma del evangelio aparece en for-

---

de lo reprimido", idea que pertenece a la escuela psicoanalítica de Sigmund Freud. Pero Duch tiene razón, cuando interpreta los fenómenos religiosos que actualmente salen a flote como un "retorno de lo reprimido" fruto de una época teológica excesivamente "histórica". Lo cual confirmaría Eugen Drewermann, quien desde hace años no se ha cansado de denunciar la insuficiencia del método histórico crítico. Eugen Drewermann, *Tiefenpsychologie und Exegese I*, 3ª edic. 1992; pp. 23ss.

<sup>72</sup> Duch, *Mito, interpretación y cultura*, p. 150.

<sup>73</sup> Hermann Fischer, *Protestantische Theologie im 20. Jahrhundert*, Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 2002; p. 308.

<sup>74</sup> Uno de los que no se cansa en denunciar este hecho es Eugen Drewermann, vea en *Tiefenpsychologie und Exegese I*, pp. 23-71;

<sup>75</sup> Ulrich Barth, *Religion in der Moderne*, Tübingen, 2003; p. 35s.



ma de mito,<sup>76</sup> y que la posibilidad de acceder al *keygma* pasa necesariamente por el acceso al mito. El exegeta alemán pretendía ofrecer este acceso en su programa de desmitologización, cuya intención fue correcta, aunque la realización parece insuficiente, porque no realmente accede al discurso mitológico sino lo sustituye por el existencialismo heideggeriano.

Hübner tiene razón cuando afirma, "se le puede dar muchas vueltas al asunto, pero donde se manifiesta una fe viva no solamente hay reflexión filosófico-científica, sino también experiencia mítica".<sup>77</sup> Actualmente se está asumiendo que entre razón e imagen, entre concepto y símbolo, o sea entre *logos* y *mito* no se ha de ver tanto una contradicción, sino más bien una complementariedad.<sup>78</sup> En el mito, y los arquetipos con los que opera, tenemos que ver con *imágenes comprimidas de la vida*.<sup>79</sup> En contra de la idea de entender el alma (psique) humana en términos de una *tabula rasa*, la presencia universal de los mitos en todas las etnias<sup>80</sup> permite hablar de ellas como del *repertorio de la memoria* que en el subconsciente colectivo se ha formado a lo largo de los milenios de la evolución humana. Haciendo referencia a este repertorio, Eugen Drewermann habla de un equivalente empírico al concepto teológico de *eternidad*.<sup>81</sup> El hombre lleva en su sub-

consciente toda la herencia del experimentar humano. Tanto en el sentido de un recuerdo lejano del paraíso como en forma de las angustias fundamentales, los mitos se puede entender como fijaciones tempranas en la historia del experimentar humano; y como tales poseen siempre su *verdad*. La verdad de la narración mitológica no consiste en una supuesta verificación de sus detalles por medio de la ciencia histórico-empírica, o sea, la verdad del mito no obedece a los modernos métodos de *objetividad*, *historicidad*, etc. Stegemann tiene razón cuando dice, que la búsqueda por el Jesús histórico siempre acaba con la pérdida del evangelio como mito.<sup>82</sup> La verdad del mito no solamente consiste en su alta capacidad de conciliar las antinomias y contrastes de la vida humana, en ofrecer identidad colectiva para pueblos y abrir el proceso de individualización para los individuos, sino la verdad del mito consiste además en su potencial de actualizar, representar, es decir de volver a abrir aquellos archivos en los que están guardados las experiencias neurálgicas de la historia humana. Por eso los antepasados contaron las historias, que consideraron importantes, en forma de mito, para convertirlas así en historias eternas, es decir en tales que nunca pierden su vigencia para la humanidad.<sup>83</sup> Toda esperanza que se transmite en el mensaje salvífico corresponde a los deseos creados en el pasado (y presente) que están representados en los mitos.<sup>84</sup> Por eso ocurre que en la Biblia se describe la esperanza futura con las imágenes del paradisiaco principio. Drewermann concreta: "Para que sea posible la esperanza, hacen falta determinadas imágenes e imaginaciones que definen el carácter por el cual el futuro aparece como algo deseable". El mito consigue hacer puente entre pasado y futuro. La esperanza se comprende como un deseo por el principio, como nostalgia por un estado inocente y puro inicial.

En fin, la narración mitológica no posee verdad e importancia por su *historicidad*,<sup>85</sup> sino porque su simbología, sus imágenes, sus arquetipos conectan y se comunican con aquellos que están grabadas en la memoria de cada persona, preparando así un camino en el que las contradicciones de la vida se expresan y

<sup>76</sup> Vea en Stegemann, "Aus Mythos wird Geschichte". En este artículo, Stegemann define el género de los evangelios, cogiendo Marcos como ejemplo, como *narraciones mitológicas*. Stegemann sostiene que el "mito como historia implica en este contexto una aplicación estratégica de historiografía para afirmar la vigencia de la intervención divina frente a todas las posibles evidencias y experiencias contrarias" (47). En este sentido la narración mitológica es apologetica del evangelio (46).

<sup>77</sup> Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*, p. 341.

<sup>78</sup> Así se podría resumir el exhaustivo estudio de Lluís Duch, *Mito, interpretación y cultura. Aproximación a la logomítica*; p. 237, "...se trata de visiones *complementarias* de la misma y única realidad humana, que es fundamentalmente *logomítica*, porque se fundamenta *al mismo tiempo* sobre la abstracción y la concreción, los conceptos y las imágenes, los procesos inductivos y deductivos y la intuición" (la palabras cursivas son de Duch).

<sup>79</sup> Drewermann, *Tiefenpsychologie und Exegese I*, p. 221.

<sup>80</sup> Duch, *Mito, interpretación y cultura. Aproximación a la logomítica*, p. 156. Duch dice que el mito pone de manifiesto la fraternidad universal de todos los hombres.

<sup>81</sup> Drewermann, *Tiefenpsychologie und Exegese I*, p. 229. Según estudios anatómicos: Numerosas reacciones primitivas del ser humano, aquellas que forman parte del experimentar de los mitos y arquetipos, se localizan en la parte del hipoc-

tálamo del cerebro humano. Es decir en las *partes más antiguas y primitivas* del cerebro (230).

<sup>82</sup> Stegemann, *Aus Mythos wird Geschichte*, p. 50.

<sup>83</sup> Drewermann, *Tiefenpsychologie und Exegese I*, p. 331.

<sup>84</sup> Drewermann, *Tiefenpsychologie und Exegese I*, p. 234.

<sup>85</sup> Aunque innegablemente, la gran mayoría de los mitos tienen un trasfondo histórico, y en el caso del Nuevo Testamento éste está innegablemente ahí.

se reconcilian.<sup>86</sup> La narración mitológica consigue comunicarse con el hombre, porque - aunque sea un hombre moderno - en su *disco duro* existe un programa que responde a la simbología de los mitos. Por eso no hace falta sustituir los mitos por un discurso más racional, sino lo que hace falta es abrir el significado de sus imágenes y significados.<sup>87</sup> Cuando esto ocurre, cuando el hombre se reconoce a sí mismo en la narración mitológica, cuando identifica sus propias esperanzas con las del mito salvífico, y cuando de esta manera la narración mitológica consigue acercar el mensaje del mito salvífico de tal manera al hombre que se produce un estado de similitud y de identidad con el mensaje del mito, entonces es para el hombre como una *revelación*,<sup>88</sup> porque alguien le dice lo que estaba en él, y que él mismo jamás podía haberse dicho a sí mismo. Si el hombre se reconoce en el mito, porque intuye, entiende y experimenta (en el sentido de una experiencia existencial) que el mensaje narrado en el mito recoge y representa lo que se encuentra en el repertorio de su propia memoria, entonces para tal persona el mito es verdad, independiente de su base histórica. Por eso consiste la apropiación de la salvación no en *volver a explicar*, sino en *volver a experimentar* el mito salvífico.<sup>89</sup>

Intentemos resumir lo que hemos venido comentando a lo largo de este artículo: El mundo teológico del siglo pasado se vio desafiado por el programa de desmitologización de Rudolf Bultmann. En ello, la teología tuvo que enfrentar una vez más las ineludi-

bles consecuencias que un mundo y una ciencia secularizada conllevan. Bultmann, movido por el intento de hacer accesible el kerygma del Nuevo Testamento al hombre moderno y viendo el enorme contraste entre cosmovisión mitológica y cosmovisión moderna, pretende resolver el problema echando mano del existencialismo heideggeriano, que para el hombre moderno debería sustituir la función del mito. Es en este punto en el que nos hemos visto obligados a enfocar nuestra crítica. El mito no se debe ni se puede sustituir, porque desempeña una función - en cuanto a la comunicación del hecho religioso - que es insustituible. Es precisamente la narración mitológica, la que consigue actualizar y conectar el mensaje salvífico con el hombre (también con el hombre moderno), porque la herencia del mito - en forma de símbolos, imágenes y arquetipos - se encuentra en todo hombre en forma de estructuras antropológicas primordialmente religiosas. El dato de la actual mitologización excesiva demuestra que la represión del mito por parte de la teología no solamente vacía las Iglesias, sino que además puede dar lugar a un incontrolado "retorno del mito" que - como también ha enseñado el siglo pasado - juega un papel importante en los desastres del nacionalsocialismo. Por eso, siguiendo en líneas generales la tesis de Lluís Duch, que postula la complementariedad entre *logos* y *mitos*, proponemos acoger el legado de Rudolf Bultmann y complementarlo con el método de la exégesis de la psicología profunda de Eugen Drewermann.

<sup>86</sup> Para ello es imprescindible complementar la intención de Bultmann, en cuanto a su programa de desmitologización, por medio de la facultad interpretativa de la psicología profunda. En este sentido se puede ver en la teología de Eugen Drewermann una continuidad de Bultmann. Vea para ello el artículo de Dieckmann, *Bultmann und Drewermann - Entmythologisierung und tiefenpsychologische Exegese: Gegensatz oder Weiterführung?*

<sup>87</sup> Para ello, la teología debe aprender de los resultados obtenidos en el campo de la psicología profunda.

<sup>88</sup> Drewermann entiende la revelación no tanto en el sentido de un *extra nos*, sino más bien como una *revelación desde el interior*. Vea en *Glauben und Freiheit II*, p. 181. En el momento en que experimentamos una revelación, se produce una fusión entre lo pasado y lo presente. El mito actualiza la salvación de tal manera que hace acto de presencia. Vea en Eugen Drewermann, *Strukturen des Bösen I, Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer Sicht*, Paderborn: Schöningh, 1988; p. XXVI.

<sup>89</sup> Drewermann, *Tiefenpsychologie und Exegese I*, p. 344. Drewermann habla aquí de "volver a soñar", pero el sueño aquí es para él una expresión de la experiencia profunda.

**Bibliografía**

- Aguirre, Rafael. "Estado actual de los estudios sobre el Jesús histórico después de Bultmann", *Estudios Bíblicos*. 54 (1996); pp. 433-463.
- Bartsch, Hans-Werner. *Kerygma und Mythos, Vol I-V + Ergänzungsband*. Hamburg, Bergstedt: Evangelischer Verlag, 1952-1960.
- Bultmann, Rudolf. *Glauben und Verstehen*. Vol. I-III. Tübingen: Mohr Siebeck, 1960-1972.
- Bultmann, Rudolf. *Jesus Christus und die Mythologie: Das Neue Testament im Licht der Bibelkritik*. Hamburg: Furche Verlag, 1964.
- Bultmann, Rudolf. *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religion*. 5ª edic. München: Rowohlt Verlag, 1969.
- Bultmann Rudolf. *Jesus*. Reimpresión de la 3ª edic. Tübingen: Mohr Siebeck, 1988.
- Bultmann, Rudolf. *Offenbarung und Heilsgeschehen*. München: Evangelischer Verlag, 1941.
- Chapa, Juan. "La antropología teológica de Rudolf Bultmann", *Scripta Theológica*. 36 (2004/1); pp. 269-257.
- Dieckmann, Bernhard. "Bultmann und Drewermann - Entmythologisierung und tiefenpsychologische Exegese: Gegensatz oder eiterführung?", *Una Sancta*, 46. Jahrgang, 1991 - 4, pp. 337-352.
- Drewermann, Eugen. *La palabra de salvación y sanación: la fuerza liberadora de la fe*. Barcelona: Editorial Herder, 1996; pp.179-201.
- Drewermann, Eugen. *Tiefenpsychologie und Exegese*, vol. I-II. 3ª edic. Olten y Freiburg im Breisgau: Walter-Verlag, 1992.
- Drewermann, Eugen. "Zwischen Zeit und Ewigkeit oder: Mythos und Geschichte". En *Das Markusevangelium. Bilder von der Erlösung*. Vol. I. 4ª edic. Olten und Freiburg im Breisgau: Walter Verlag, 1989; pp. 80-107.
- Drewermann, Eugen. *Strukturen des Bösen, vol. I-III*. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1988.
- Duch, Lluís, *Mito, interpretación y cultura: Aproximación a la logomítica*. Barcelona: Herder, 1998.
- Ebeling, Gerhard. *Theologia und Verkündigung. Ein Gespräch mit Rudolf Bultmann*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1962.
- Grässer, Erich. "Notwendigkeit und Möglichkeit heutiger Bultmannrezeption", *ZThK*. 91. Jahrgang, 1994, Heft 3; pp. 272-284.
- Hübner, Hans. "»Existenziale« Interpretation bei Rudolf Bultmann und Martin Heidegger". *ZThK*. 103. Jahrgang, Heft 4, 2006; pp. 533-567.
- Hübner, Hans. "Bultmanns »existenziale Interpretation« - Untersuchungen zu ihrer Herkunft". *ZThK*. 100. Jahrgang, 2003, Heft 3; pp. 280-324.
- Hübner, Kurt. *Die Wahrheit des Mythos*. München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1985.
- Kerényi, Karl. *Antike Religion*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1995.
- Klein, Günter. "Rudolf Bultmann - ein unerledigtes theologisches Vermächtnis", *ZThK*, 94. Jahrgang, 1997, 2; pp. 177-201.
- Körtner, Ulrich H.J. "Perspektiven Hermeneutischer Theologie im Anschluss an Rudolf Bultmann", *Berliner theologische Zeitschrift*, 16. Jahrgang, 1999, 2; pp. 258-266.
- Macquarrie, John. *The scope of Demythologizing: Bultmann and his Critics*. New York: Harper & Row Publishers, 1960.
- Malet, Andre. *Bultmann*. Barcelona: Editorial Fontanella, 1970.
- Meding, Wichmann von. "Rudolf Bultmanns Widerstand gegen die Mythologisierung der christlichen Verkündigung". *Theologische Zeitschrift*. 53. Jahrgang, 1997, 3; pp. 195-215.
- Rienecker, Fritz. *Stellungnahme zu Bultmanns "Entmythologisierung": Eine Antwort für die bibelgläubige Gemeinde*. Wuppertal: Brockhausverlag, 1951.
- Ristow, H. y Matthiae, K. (edit.) *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus: Beiträge zum Christusverständnis in Forschung und Verkündigung*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1961.
- Schmithals, Walter. *An Introduction to the Theology of Rudolf Bultmann*. 2ª edic. Minnesota: Augsburg Publishing House, 1967.
- Stählin. "μῦθος." *ThWNT*. Vol. IV. 1942.
- Stegemann, Wolfgang. "Aus Mythos wird Geschichte. Die mythische Erzählung des Markusevangeliums und die historische Jesusforschung". En *Los comienzos del cristianismo*. Santiago Guijarro (coord.) Salamanca: P. U. P. 2006; pp. 43-52.
- Tamayo-Acosta, Juan José. *Los sacramentos, liturgia del prójimo*. 2ª edic. Madrid: Editorial Trotta, 2003