

ESTUDIOS

Jaime Moreno G.

MITO Y TEOLOGIA

En estas páginas no pretendemos presentar una teoría general del mito ni hacer una historia de las relaciones mito-teología: cómo esta categoría entró en el pensamiento teológico, qué funciones cumplió en ella y cómo ha ido modificándose su influjo. Tenemos un intento mucho más modesto: tratar de hacer ver las relaciones entre mito y teología, tratar de determinar las áreas en que ambos se mueven ofreciendo algún ejemplo de análisis que justifique las conclusiones a que lleguemos.

Procederemos en los siguientes pasos:

1. El mito, una dimensión antropológica.
2. Lectura comparada de textos mitológico, teológico y fórmulas de fe.
3. Relaciones entre mito y teología.

Resumen conclusivo.

1. EL MITO, UNA DIMENSION ANTROPOLOGICA

En las que podríamos llamar "teologías de bolsillo", que a partir de algunos años atrás se divulgaron profusamente, se contenían las características de la teología de la secularización, una de cuyas componentes era la intención demitizadora. Como se entendió muchas veces, la demitización entraba dentro de la perspectiva de la desacralización: un intento por confinar lo sagrado a los límites más estrechos, declararlo luego inoperante para entrar derechamente a la construcción de la profanidad. Algo así se entendía hacer con el mito: confinarlo a los reductos de la irracionalidad y acientificidad, declararlo alienante y desautorizarlo como no-funcional en la era científica y tecnológica. Se trata entonces de declarar la guerra al mito, demitizar. Tal batalla nos parece sin sentido y pérdida de antemano.

Quienes propugnaban esta tarea se remitían o inspiraban en el modelo de reflexión teológica de Rudolf Bultmann. En realidad la intención de éste era harto distinta. No quiso demitizar sino desmitologizar, vale decir, negar la identificación

del mito con el logos para poder así encontrar el sentido profundo del mito mismo, "a saber, la intención de hablar del hombre en cuanto fundamentado y delimitado por una fuerza trascendente y acósmica. Negativamente: la desmitologización es crítica de la imagen mítica del mundo, en cuanto que por obra de ella las intenciones recónditas del mito quedan sin aflorar. Positivamente: la desmitologización es interpretación existencial ordenada a poner en claro las intenciones del mito, o sea, el propósito mítico de hablar de la existencia humana" (1).

Digamos, entonces, que desde el momento en que el hombre es capaz de elaborar símbolos y desde que adopta una actitud comunal con el universo y con sus semejantes, se le abre la amplia puerta del mito. En él vierte con poesía, inteligencia y sentimiento, una actitud frente al mundo, una interpretación de sí mismo, una explicación basada en la vinculación con lo trascendente.

Estas características del mito que lo emparentan con la poesía, la filosofía y la ciencia (2), sin confundirlo con ellas ni hacer de él un sucedáneo, lo mantienen en perpetua validez. Y si se mantiene su validez, sigue en pie su función hermenéutica y expresiva. Lo importante es, entonces, no eliminar el mito sino deslindar el área que pertenece a la actitud mítica de la que pertenece a la actitud racional objetiva. Bultmann nos informa que, según su modo de ver, el área de pertenencia del mito es el de la existencia, radicada últimamente en la voluntad; nos dirá que cuando el mito se convierte en verdad racional, ha degenerado y querrá defender el mito contra la tiranía de la razón objetiva. El mito, entonces, no es para ser creído ni para ser acatado sino para ser interpretado. En palabras de A. Jolles, "al lado del juicio que pretende validez universal, se halla el mito que pide vehemente la precisión. Repito: no es que, cronológicamente, lo uno preceda a lo otro, que la inconformidad con lo uno conduzca paulatinamente a lo otro, que la evolución permita excluir a lo uno por insuficiente para poder proporcionar campo a lo otro, sino que siempre y en todas partes están juntos, y en todas partes y siempre, al igual que los dos príncipes de los cuentos populares, se encuentran separados por una porción de agua demasiado profunda que les impide reunirse" (3).

El intento bultmaniano es de construir un puente entre ambos. El resultado será que la razón, en cuanto objetivadora, deberá subordinarse a la intención del mito. La razón busca abrirse paso entre las formas míticas concretas para "poner en claro las intenciones del mito" y poner con claridad ante la decisión de aceptar o rechazar sus imperativos.

(1) *Kerygma und Mythos*, II, p. 184, citado por H. Fries, *Existencialismo protestante y teología católica*, Taurus, Madrid, 1961, p. 96. s.

(2) "El lenguaje, el arte, el mito y la religión no son creaciones aisladas o fortuitas, se hallan entrelazadas por un vínculo común; no se trata de un vínculo sustancial, como el concebido y descrito por el pensamiento escolástico, sino, más bien, de un vínculo funcional" (E. Cassirer, *Antropología filosófica*, FCE, México, 1971, p. 108. Cf. pp. 112, 146 y passim).

(3) *Las formas simples*, Ed. Universitaria, Santiago, 1972, p. 105.

2. LECTURA COMPARADA DE TEXTOS MITOLOGICOS, TEOLOGICOS Y FORMULAS DE FE

Es peligroso moverse simplemente en el terreno que podríamos designar como de "actitudes míticas". Es cierto que la "actitud mítica" precede a las formas concretas en que esta actitud se vacía. Lo mismo dígase de la "actitud teológica" o "de fe". Como lo que encontramos objetivamente para nuestro análisis son los relatos o textos míticos, teológicos y las fórmulas de fe, vamos a intentar una lectura sinóptica de estas tres clases de documentos. Lo haremos confrontando el Enuma Elis babilónico, las vías de Santo Tomás para demostrar la existencia de Dios y la formulación del Credo cristiano.

a) **El texto del Enuma Elis** (4) nos trae la generación de los dioses, la rebelión de Tiamat contra Ea, el dios supremo y el enfrentamiento de Marduk, campeón de la fidelidad a Ea frente al rebelde. El enfrentamiento acaba, evidentemente, con la derrota del infiel:

"Entonces el señor (Marduk) se detuvo a contemplar su cadáver a fin de desmembrar el monstruo y ejecutar obras hábiles".

(V, 135 s.)

Con el cuerpo destrozado de Tiamat, Marduk edifica el mundo que (parece) es alabado por los dioses.

"Cuando Marduk oye las palabras de los dioses
su corazón (le) urge a efectuar obras artísticas.
Abriendo la boca, se dirige a Ea
para comunicar el proyecto en su corazón concebido:
'Amasaré sangre y crearé huesos.
Estableceré un salvaje, 'hombre' se llamará.
En verdad, un hombre salvaje crearé.
Se le encargará el servicio de los dioses
para que puedan reposar.
Las categorías de los dioses hábilmente mudará.
Merecerán igual reverencia, pero serán divididos en dos (grupos)'.
Ea le respondió diciéndole una palabra,
ofreciéndole otro proyecto para descanso de los dioses:
'Que uno solo de sus hermanos sea entregado,

(4) "The struggle between cosmic order and chaos was to the ancient Mesopotamians a fateful drama that was renewed at the turn of each new year. The epic which deals with these events was therefore the most significant expression of the religious literature of Mesopotamia. The work, consisting of seven tablets was known in Akkadian as ENUMA ELIS "When on high", after the opening words. It was recited with due solemnity on the fourth day of the New Year's festival" (E. A. Speiser, "Akkadian myths and epics", p. 60 en J. B. Pritchard, **Ancien Near Eastern Texts**, Princeton University, New Jersey, 1955. Hay una traducción en castellano por J. A. G. Larraye bajo el título **La Sabiduría del Antiguo Oriente**, Ed. Garriga, Barcelona. 1966.

únicamente él perecerá para que se cree la humanidad.
 Que los grandes dioses se congreguen aquí en asamblea,
 sea entregado el culpable para que ellos perduren'.
 Marduk convocó a los grandes dioses a la asamblea;
 presidiendo graciosamente da instrucciones.
 A sus palabras los dioses prestan atención.
 El rey dirige una palabra a los Aounnaki:
 'Si vuestra anterior declaración fue verídica,
 ¡ahorai la verdad en juramento declaradme!
 ¿Quién fue el que fomentó la sublevación,
 e hizo que Tiamat se rebelase, y se agregó a la batalla?
 Sea entregado aquel que fomentó la sublevación.
 Su culpabilidad le haré soportar. ¡Vosotros moraréis en paz!
 Los Igigi, los grandes dioses, le replicaron,
 al rey de los dioses del cielo y de la tierra, consejero de los dioses, su señor:
 'Fue Kingu quien fomentó la sublevación
 e hizo que Tiamat se rebelase y se unió a la batalla'.
 Le ataron, manteniéndole ante Ea.
 Le impusieron la condena y sajaron sus (vasos) de sangre.
 De su sangre formaron la humanidad".

(VI, 1-34).

La "Intención recóndita del mito" (Bultmann) aparece con claridad: El mundo y el hombre son consecuencia (5) de la decisión de los dioses. Son —desde otro punto de vista—, el reemplazo de los restos de los rebeldes contra el orden del mundo divino. La tarea del hombre está descrita en los términos de "se le encargará el servicio de los dioses". Incluso, si se quiere, se puede ver una gradación en los orígenes del mundo y del hombre: El mundo nace del cuerpo del rebelde Tiamat, el hombre de la sangre de Kingu, el instigador de la rebeldía. Marduk forma al universo; Ea y la asamblea de los dioses al hombre. Mundo y hombre son solidarios en el origen (la rebeldía), solidarios en la demostración de la habilidad divina.

No parece justificado decir que este relato sea pre-lógico o a-racional. Sí, en cambio, podríamos acercarlo a la lógica de la poética, donde el lenguaje simbólico y polisémico entrega conocimiento de la condición humana, preocupándose, como corresponde a un mito, de los orígenes y de la condición humana. Hay, entonces aquí una culturalidad, una visión del hombre y de las cosas harto pesimista, vertida en un molde lingüístico pariente de la poesía.

Cuando uno enfrenta trabajos positivos, no está autorizado a suponer nada. Sin embargo, el texto que ha llegado hasta nosotros nos obliga a negar una inge-

(5) Voluntariamente se omite aquí la palabra causa. No resulta tan claro que el nexo entre el mundo de los dioses y el humano sea causal. Esto será desarrollado en otro tipo de lenguaje. Cf. las observaciones de Antonio Bentué sobre causalidad y sentido.

nidad infantil de los redactores, ordenadores (¿autores?) del mismo: Han planteado problemas serios y su respuesta lo ha sido igualmente (6).

Si ubicamos este texto en su medio vital, la celebración en el culto en ocasión de las fiestas de Año Nuevo, encontramos la componente religiosa expresada en la vinculación mito-rito. Tenemos en nuestras manos una "historia verdadera" (7) que no necesita ser demostrada (¡sobra con la experiencia cotidiana!) y que por lo tanto debe ser aceptada como fundamental.

Comienzan, entonces, a perfilárenos con cierta claridad las relaciones mito/poesía, a lo menos en lo referente a la expresión formal, mito/filosofía-teología, en cuanto elaboración de un pensamiento que busca causas y sentido del mundo del hombre y de Dios, mito/fe, en cuanto aceptación de la historia como verdadera y las derivaciones ético-morales consecuentes de enfrentamiento con la vida.

b) Si tomamos ahora **las cinco vías de demostración de la existencia de Dios** según las encontramos en su texto de la Summa, encontramos una intencionalidad y un lenguaje distinto.

Las vías se articulan de la siguiente manera: se parte constatando un fenómeno de la experiencia (los comentadores dicen que todos los fenómenos son reducibles a los cinco haces propuestos por Santo Tomás). El análisis de los fenómenos demuestra que ellos han sido causados. Se rechaza la posibilidad de un número infinito de causas concatenadas en que una explique la otra: en tal caso no habría explicación de su existencia ni en cada una en particular ni en la serie en general. Se postula una causa primera original y sin causa que es lo que todos entienden por Dios (8).

Nos movemos ahora en el ámbito de un lenguaje preciso, técnico, en que la polisemia o las connotaciones estorban. Hay que depurar este lenguaje para entender precisamente qué es movimiento, potencia, contingencia, causa, etc. Hay que decantar el lenguaje metafísico.

Aquí no hay intenciones recónditas sino perfectamente manifiestas: la existencia de Dios no es una verdad evidente, pero es demostrable y estas vías pretenden ser la demostración racional de su existencia: nada en el mundo es explicable por sí mismo; tiene su explicación en otro "que todos llamamos Dios".

Dados los intereses que nos mueven en estas páginas, vamos a interesarnos en la tercera vía de la demostración, la de la contingencia. Todo es contingente, puede ser y puede no ser, es y puede dejar de ser, no era y llegó a ser; se postula, entonces la existencia de algo que explique el tránsito del poder-ser al ser, que explique la presencia del todo en el ser.

(6) Por eso no se puede aceptar la afirmación de Cassirer de que "si hay algo que puede caracterizar al mito es el hecho de que está 'desprovisto de rima y de razón'" (op. cit., p. 113).

(7) Nos limitamos a aludir la descripción que de ellas hace Mircea Eliade en *Mito y Realidad*, Ed. Guadarrama, Madrid, 1968, pp. 18-23.

(8) E. Van Steenberghe ha subrayado la modestia, no siempre imitada por sus seguidores, de las conclusiones de Santo Tomás: Ellas están en neutro y va remachando en cada caso: "Esto es lo que todos (o nosotros) entienden por Dios" (*Dieu Caché*).

El punto de apoyo del relato mítico y de la elaboración filosófico-teológica es el mismo: el hecho experiencial de la precariedad e imperfección del ser que conocemos, el poner la explicación de este ser fuera de él mismo. Pero el lenguaje, y por ende, la actitud, es distinta. Uno es narración de la historia verdadera en que "Weltanschauung", poesía y símbolo se encabalgan; otro es esfuerzo de penetración racional en que, a la abundancia de la sugerencia propia de las historias, se sustituye la aridez de la precisión descarnada.

El camino del pensamiento es distinto. Para el mito la existencia de los dioses no es ni puede ser problemática; lo es la existencia del mundo y del hombre. De la verdad de la existencia de lo divino se concluye la precaria verdad de la existencia nuestra; la "vía", en cambio recorre exactamente el camino inverso.

La intención es igualmente distinta. El mito quiere ser creído; el argumento teológico quiere someterse a la crítica. El mito se impone por la autoridad de la evidencia religiosa; la teología es consciente de que se mantiene en la medida en que su argumentación posee fuerza de demostración. El mito quiere vivenciar (y celebrar) la experiencia de la contingencia; la teología quiere cimentar la razón por el camino del convencimiento (9).

Y, sin embargo, percibimos un amplio margen de coincidencias. Como son coincidentes los riesgos de ambos. Gillo Dorfless (10) señalaba que en la genealogía del mito se da un proceso de degradación o entropía: comienza lleno de simbolismo, se cristaliza luego en relatos fijos para esclerotizarse en dogma. En este punto el mito se ha degradado por haber abandonado su ámbito y haberse convertido en Logos. Paralelamente, los movimientos filosóficos comienzan con el vigor del pensamiento creador, se fijan como escuelas tradicionales (¡los manuales!) para museificarse en ortodoxias inflexibles y totalitarias. Son los riesgos de las creaciones humanas.

c) **"Creo en Dios Padre Todopoderoso, creador del cielo y de la tierra"**, reza la formulación de la fe del creyente.

Lo novedoso radica ahora en el verbo "creo". Este texto que comentamos está destinado, como el texto mítico, a ser celebrado, pero no con la celebración distante, ausentizadora inherente a una narración en tercera persona. Quien la dice es actor de la celebración, no espectador. Es una primera persona, con lo que manifiesta que aquí "res tua agitur". Todo cuanto se formule está regido y dominado por el verbo "creo".

No vamos a discutir aquí los contenidos del creer. Bástenos recordar que la intención de la palabra va mucho más allá del "tener por cierta una cosa". "Creo en ti", supera con creces la afirmación de tu presencia real ante mí.

(9) Ya en otra parte hemos desarrollado la cuestión de la objetivación primera y objetivación segunda o refleja (Teol y Vid.) Parece que ni siquiera si se puede demostrar que filosofar es posterior a mitizar en el tiempo, se justifique el hacer de esta actividad una etapa previa o inferior a aquélla, a condición que no se exija de una lo que es propio de la otra. Son dos vías de acercamiento distinto a la realidad.

(10) **Nuevos mitos, nuevos ritos.**

El texto es afirmativo, no narrativo ni demostrativo. No hay motivos para el creer y, si los hay, el texto los presupone. Aquí simplemente se invita a manifestar una actitud personal. Lo creído está expuesto en forma igualmente personal. No creo que el mundo fue creado por Dios; "creo en Dios, creador", donde lo de "creador" es atributo de la persona divina. Se cree en el Dios que actúa.

El movimiento del pensamiento es, por así decirlo, descendente: El punto de partida no es el mundo y el hombre experimentados en sus riquezas y límites sino la persona divina. A través de este prisma personal se enfoca el universo creado.

Tocará al Yo creyente explicitar ulteriormente los contenidos de la fórmula de fe: qué entiende por Dios como Padre, por qué, en qué sentido es creador, etc., y las consecuencias prácticas que de allí se siguen.

Difiere la formulación de la fe del relato mítico: No se trata de una historia verdadera narrada, sino de la afirmación de un convencimiento; no parte de la antropología (aunque sea deducible) sino directamente de la(s) persona(s) divina(s). Urge los aspectos personales del Yo al postular la internalización de cuanto se confiese.

Se parece al lenguaje mítico en la medida en que se supone una aceptación sin cuestionamientos de lo que profesa ni se presuponen demostraciones bien arquitecturadas. Ambos, además, son textos cuya situación se da en el culto donde se proclaman y se apropian.

Difiere el lenguaje del Credo del filosófico-teológico. Este es atemporal y objetivo mientras aquél es puntual y existencial. El filósofo-teólogo se preocupa por penetrar intelectualmente en los contenidos de la fe del creyente. Su tarea es de servicio a la fe.

Si hemos logrado, a través de la comparación de los lenguajes, señalar las semejanzas y discrepancias entre mito, teología y fe, estamos en situación de poder diseñar mejor las relaciones entre mito y teología.

3. RELACIONES ENTRE MITO Y TEOLOGIA.

Comenzaremos señalando lo más evidente. Y ello es que teología y mito son dos formas distintas de enfrentarse con la realidad de la contingencia de la condición humana. Mito y teología tienen una apertura a la trascendencia, ambas tienen una clara conciencia de las limitaciones del universo que experimentamos. Se acercan con una instrumentaria interpretativa distinta.

La teología presupone la fe y, a partir de ella, ejerce toda la capacidad racional para dar razón de ella y para interpretar sus alcances ("fides quaerens intellectum"). Ahora bien, el punto de partida y el eje en que se apoya este quehacer es, según ya lo indicábamos, el Dios que actúa en el tiempo. Desde el momento en que la fe cristiana acepta la dimensión personal de Dios trascendente, quedan

abiertas las posibilidades a una relación que, sin confundir a Dios con la historia le haga inseparable de ella. La trascendencia del mito no es tan absoluta como debería serlo.

El mito es de alguna manera una creencia. Su punto de partida es la condición humana, la búsqueda de sus causas y sentido. Los textos y creaciones en que se encuentran sus resultados son una objetivación de la reflexión de primer grado sobre el hombre. Como tal, se ofrece a la teología a modo de objeto de conocimiento, proporcionándole nuevo material para la mejor comprensión de la revelación en cuanto respuesta a los interrogantes del hombre. De ahí la necesidad de enfrentar las modernas mitologías que, en lo que tienen de obra de arte, traen las voces de nuestros contemporáneos con sus desafíos y cuestionamientos siempre renovados.

A este nivel, pues, habrá que decir que el mito se ofrece a la teología como un todo que necesita ser interpretado.

Hay otros niveles. La teología tiene una función de orientadora de la acción por la que proclama la fe: La teología viene de la fe y se ordena a ella. En este nivel, la unión mito-teología puede ser mucho más estrecha. Por un lado, será tarea de la teología denunciar la mitología que desemboca en la idolatría camuflada en varias maneras, deberá buscar de dar una respuesta a las cuestiones del sentido de las mitologías contemporáneas; por último, el mito mismo puede prestarse, gracias a su capacidad expresiva, en óptimo vehículo de respuestas que satisfagan al creyente. Por aquí entran como tarea para el teólogo los fenómenos más visibles como son todas las vivencias religiosas populares y las más sofisticadas de las clases "cultas".

Aparte el nivel científico y hodegético, queda el sapiencial. Es el momento en que la teología (como las demás ciencias del hombre) se detiene en la contemplación global de sus primeros principios, en la visión sintética de toda su arquitectura. Es el momento estético de la ciencia en el que el lenguaje científico se hace insuficiente por quedar excesivamente empobrecido en su afán de precisión.

¿Quién sabe si los hijos de la Ilustración y de la edad tecnológica se encogen de hombros ante las historias míticas por este motivo? Sería interesante saber si la falta de ciencia de que se acusa a las mitologías no queda con creces compensada por su intensidad sapiencial. Al final nos quedará la pregunta de quién da mejor razón de las cosas, el artista o el científico, el poeta o el lógico: ciertamente ambas cosas son indispensables y complementarias. La injusticia está en descalificar a uno en pro del afán totalitario del otro.

Señalemos algunos puntos más concretos en que la tarea de reflexión y acción entre mito y teología parece necesitar una profundización.

a) Las celebraciones culturales

Si hay algo característico del mito es la necesidad de celebrarlo: en un tiempo sacro, en un lugar sacro, dentro de un ceremonial, el hombre mítico salva el abismo entre el mundo verdadero de los dioses y el mundo precario nuestro.

Es necesario que cuantos se preocupan del culto cristiano reconozcan sin ambages que los actos rituales se inscriben dentro de la dimensión religiosa propia del hombre mítico. Si el mito es una dimensión antropológica indispensable, estará presente justamente en aquellos actos que más propiamente le pertenecen. Esto lleva a reconocer la línea de continuidad que se da entre la religiosidad y la fe, entre las aspiraciones del ser contingente y las respuestas del absoluto. Demasiadas veces se insiste, unilateralmente, en las características propias del culto cristiano que lo hacen aparecer como algo intencionalmente angelical, mientras la experiencia continua nos demuestra que sus formas en poco se diferencian de cualquier otra actividad cultural.

Será necesario insistir en que la celebración cultural es un acto de existencia más que un mito. Acto de existencia en el que el hombre celebrante hace suya la conciencia de su limitación, frustración, fracaso y pecado para abrirse a los nuevos horizontes que la celebración le ofrece: salvación y redención. Estos actos existenciales celebrados en el culto se prolongan más allá del rito (y en esto se diferenciarán del culto mítico), incluso, lo más importante del culto está en el entorno del momento y lugar sacro: es el culto vital que se manifiesta y robustece en las celebraciones rituales.

Nuevamente surgirá aquí como tarea el análisis y la ponderación de los factores culturales que condicionan toda la esfera celebrativa.

c) Hay una serie de concepciones y hechos de fe en las que las categorías de la teología científica y del mito corren en forma estrechamente unida. Me refiero a las categorías míticas del cristianismo. Quisiera sólo presentar un ejemplo: la persona de Cristo.

Podemos considerarla en distintas maneras: tenemos a Jesús de Nazareth, el hombre histórico que nació, predicó, y padeció "bajo Poncio Pilato". La historia se refiere a su actividad, la fenomenología de su vida, el medio palestinese en que vivió, su ministerio, las circunstancias de su muerte. La fe nos da la interpretación de esa vida: ese es el Señor, el mismo que es objeto del conocimiento histórico es aquél en que la fe reconoce al hijo de Dios, Señor y Salvador.

A partir de allí, empieza la consideración de Jesús como Señor: es el Jesús espiritual, pneumático, vencedor de la muerte, que vive y está presente espiritualmente en forma real. Este Jesús espiritual es alcanzable a través de la predicación, de los sacramentos celebrados, que a través de la experiencia los teólogos han llamado su "influjo capital". De allí derivan las concepciones de la unidad de la comunidad de los creyentes en un cuerpo solo, unidad celebrada en la unión de la Cena eucarística celebrada en el culto.

Parece harto claro cómo el molde mítico ofrece una forma de expresar lo que la fe (y la teología a su secuela) ha podido formular sobre la persona espiritual del Resucitado. Aquí las formulaciones de corte mítico ofrecen algo sumamente rico y valedero, no simplemente en cuanto a la intencionalidad existencial de proyecto de vida del hombre, sino como expresión de la verdad "objetiva". La teología parece haber dejado en la sombra, como presupuesto, muchas de estas formulaciones más preocupada por la defensa de la historicidad que por preocuparse de dilucidar los aportes positivos de tales objetivaciones.

Creemos que la teología cristiana puede ofrecer aquí una respuesta harto enriquecedora a las intenciones fundamentales del mito en su tendencia a la comunicación con la divinidad, en su promesa de salvación al iniciado en las celebraciones místicas... y a las nostalgias de las mitologías contemporáneas.

A MODO DE CONCLUSION

Las ciencias literarias, las ciencias teológicas han desarrollado una instrumentaria de análisis sofisticada que necesita ser empleada con precisión y exactitud. Es indispensable que la maraña de modos de análisis, de enfrentamientos y de esfuerzos interpretativos no obnubilen lo central. Hay veces en que es necesario volver a las preguntas más fundamentales: ¿Qué es lo que se cree, esa fe es válida para resolver las interrogantes concretas que cada uno de nosotros se plantea y que lo acucian? ¿Hay un sentido en todo este quehacer?

El mito nos ofrece un camino de acercamiento a la fe y un camino de interpretación vivencial. No es el camino de la teología, pero no le es opuesto ni indiferente: es una dimensión del hombre, y por ende, una dimensión ineludible y ciertamente positiva. Su lenguaje tiene una riqueza que supera la de la pura cientificidad en lo que a realidad existencial se refiere. El diálogo entre teología y mito está abierto desde hace tiempo, diálogo al que están invitados cuantos sienten con urgencia las preguntas eternas referentes a nuestra contingencia, al sentido de la precariedad de nuestro ser.