

MITO

1. *Concepto.* Pocos fenómenos y pocos términos han sido entendidos e interpretados de maneras tan distintas como el fenómeno y el término mito.

Un primer tipo de interpretación lo tenemos en el racionalismo de la Ilustración. Para éste, el mito es un producto de la imaginación y pertenece a un estrato inferior de la vida espiritual. En él se expresan, sin ninguna clase de análisis crítico, los movimientos, las angustias y los anhelos del sentimiento. Ha sido ya superado, y debe ser superado incesantemente, por la cultura, que representa el triunfo de la razón o, dicho de otro modo, del logos sobre el mito. Interpretaciones de este tipo aparecen, por ejemplo, en W. Wundt (1832-1920), P. Ehrenreich (1855-1914) y otros.

Varios filósofos y etnólogos, que siguen considerando el mito como una forma primitiva de la vida espiritual, se esfuerzan ya desde hace algún tiempo por descubrir cierto significado positivo del mito. Lévy-Bruhl (1857-1939), uno de los grandes paladines de la escuela sociológica, se interesa grandemente en su obra *La mythologie primitive* por el «significado vital» de los mitos y por su relación con los ritos y ceremonias, que tan importante papel desempeñan en la configuración de las estructuras sociales. Bergson (1859-1941) recoge esta idea —naturalmente, dentro de una perspectiva totalmente distinta— al tratar de las dos fuentes de la moral (→ moralidad) y la → religión (*Les deux sources de la morale et de la religion*). Desde perspectivas totalmente distintas, también intenta el neokantiano Cassirer descubrir en el mito una cierta lógica.

El romanticismo, a causa de su actitud decididamente antiintelectualista, estaba evidentemente dispuesto a buscar en el mito un contenido que ciertamente era inasequible a la razón, pero que es preciso saber valorar (F. Schlegel, J. Görres, etc.). En el fondo, esta tradición continúa cuando, posteriormente, se quiere ver más de una vez en el mito el órgano de la conciencia religiosa por excelencia, ya que esta conciencia religiosa abarca realidades que caen más allá del → mundo de la experiencia, que es al mismo tiempo el mundo del pensamiento puramente racional. El mito es «la categoría expresiva de la vida religiosa», decía ya W. de Wette (1780-1849). «Desde el punto de vista del mito roto, lo mítico es un elemento de toda religión, y el mito, una categoría religiosa», escribe P. Tillich (RGG IV [21930] 365).

Para la valoración del mito tuvieron especial importancia los trabajos de C. G. Jung (1875-1961). Según él, los mitos constituyen una de las más interesantes formas expresivas de los «arquetipos del subconsciente colectivo», que Jung considera como una de las estructuras fundamentales de la realidad humana.

Una serie de especialistas en historia y fenomenología de la religión utiliza estas ideas: por ejemplo, K. Kerényi y, sobre todo, M. Eliade. Este último destaca la persistencia de las imágenes, de los → símbolos, de los mitos: «Hoy podemos comprender algo que el siglo XIX no podía sospechar: el símbolo, el mito, la imagen pertenecen a la sustancia de la vida espiritual;

se los puede velar, mutilar, degradar, pero es imposible hacerlos desaparecer... Los mitos se degradan y los símbolos se secularizan, pero nunca desaparecen, ni siquiera en la más positiva de todas las civilizaciones, en la civilización del siglo XIX. Los símbolos y los mitos vienen de muy lejos: son una parte del ser humano, y es imposible *no* encontrarlos en cualquier situación existencial del hombre en el cosmos» (*Images et Symboles*, París 1952, 12 y 30-31).

Frente a una interpretación negativa que minimiza el mito contentándose con oponerlo a la realidad, hoy se intenta imponer una lectura positiva del mito apoyada en el convencimiento de que éste encierra un significado humano múltiple. Así, nadie puede ya atreverse hoy a ver en el mito simplemente una creación de la fantasía o una aberración del espíritu humano. Aunque en él se expresen más de una vez el anhelo de una fantasía desconectada de la realidad o innegables aberraciones, en el fondo sigue siendo una de las formas del lenguaje más ricas de contenido. Si se quiere oponer el mito a algo, será no tanto a la → verdad cuanto a la historia (→ historicidad; → historia de la salvación). H. Schlier dice acertadamente: «El mito no conoce acontecimientos históricos, no los necesita ni quiere. Lo que el mito relata no es algo que ha sucedido *hic et nunc*, sino algo en que se refleja el destino cósmico del hombre eternamente idéntico. Lo que el mito relata sólo tiene razón de ser como acontecimiento simbólico, sólo consiste en que significa y en lo que significa» (Hochland 48 [1955-56] 206). En el fondo, el mito revela al hombre mismo en su impotente búsqueda de la → salvación. Pero es a este mismo hombre a quien Dios, en su iniciativa histórica, se hace oír para proporcionarle la salvación que él mismo no se puede dar. Es importante no perder de vista estas consideraciones si se quiere tratar como es debido la cuestión «mito y → revelación bíblica».

2. *Mito y revelación del AT*. Antes de entrar en esta cuestión es preciso recordar que existe un concepto estrecho, racionalista, de mito, y no cabe duda que éste es aún en gran medida el concepto dominante. Por eso, sólo con cautela y con la mayor reserva puede hablarse de la necesidad de admitir en la Biblia la presencia de elementos míticos. Al hacer esto se ha de tener en cuenta ante todo que con ello no se formula un juicio previo sobre la plena verdad de todo lo que la Biblia dice. El esfuerzo por evitar esto y el sentido corriente de la palabra mito a que nos hemos referido hacen con razón que la mayoría de los autores católicos y buena parte de los autores protestantes (H. Gunkel, O. Eissfeldt, etc.) subrayen la radical oposición entre el mensaje bíblico y las distintas formas de mitología. La Biblia se entiende esencialmente como testimonio de la intervención de Dios en la historia, intervención por la que Dios se manifiesta y realiza la salvación.

No obstante, «por muy trascendente que sea el mensaje bíblico, sus raíces se hunden demasiado profundamente en el ambiente literario oriental para que no se exprese en las formas utilizadas en ese ambiente» (H. Cazelles, *Le Mythe et l'Ancien Testament*: DBS VI [1957] 252). A esto se ha de añadir que estas formas son múltiples, y el mito sólo es una de ellas (cf. parábolas, crónica, etc.).

Por otra parte, la cuestión de los elementos míticos no se plantea de igual modo para todos los libros del AT. Así, H. Cazelles distingue a este respecto: a) El «ambiente de la conquista», dicho de otro modo: la literatura conservada en el reino del Norte (obra del elohísta, campañas de Josué, cántico de Débora, ciclo de Yerubbaal, profecía de Oseas), que posee un carácter «más épico que mítico». b) La obra del yahvista, que es más marcadamente universalista. El yahvista se esfuerza por situar el plan salvífico del Dios de Abrahán en una historia de la humanidad a partir de los orígenes. Para esto, es decir, «para describir la condición humana, las relaciones del hombre con un Dios que dominaba de lejos el tiempo en que el hombre vive, el autor no podía dejar de recurrir a los medios de su tiempo» (H. Cazelles, *l. c.*, 257). c) El deuteronomista y los → profetas, que representan la reacción para mantener la pureza de la fe frente a las culturas circundantes y a la vez también frente a las concepciones «míticas» que dichas culturas podían contener. Los profetas, que se dirigen a las masas populares, utilizan ciertamente un lenguaje de imágenes, pero no se puede negar el carácter alegórico de estas imágenes y su transposición a la escatología, según las utilizan los profetas. d) La escatología y la apocalíptica, que es el lenguaje privilegiado de la primera. Este lenguaje, «aunque deriva del lenguaje mítico a través de la transmutación operada por los profetas, no parece que pueda ser llamado mítico, pues ha perdido el contacto con los ritmos naturistas y con las realidades biológicas y sociológicas. Este lenguaje se ha convertido en un lenguaje técnico y artificial en que las imágenes no tienen valor si se las refiere a las realidades sensibles en que vive el hombre» (*l. c.*, 260).

En un sentido muy general, toda la revelación del AT puede considerarse como un «largo proceso de desmitización», en el que el poder activo del único Dios verdadero, que dirige la historia de la salvación, se ocupa de eliminar todas las representaciones en que los hombres intentaban expresar su situación en el mundo. De estas representaciones míticas la Biblia sólo conservará «la idea de que el mundo en que el hombre vive no es un mundo abstracto o impersonal como el de las leyes científicas o de las nociones filosóficas» (*l. c.*, 261). Los elementos míticos que pueden aparecer a veces en el AT son como las palabras de una frase, cuyo sentido sólo es revelado por el conjunto. Y este sentido no tiene nada de mítico: comprende el *acto de la → creación* y la obra histórica de una salvación totalmente gratuita que el hombre no podía ni realizar ni siquiera imaginar.

3. *Mito y revelación del NT.* Por lo que se refiere al NT, el problema «mito y revelación», desde hace unos años, se ha planteado con más ruido y discutido con más pasión que al centrarlo en el AT. Como se sabe, este problema está ligado al nombre de Bultmann, quien en un famoso ensayo sobre NT y mitología (1941) afirmaba que la «desmitización» del NT era una de las tareas más urgentes y fundamentales de la → teología (→ Escritura y teología).

Bultmann no es el primero que señala la presencia de «mitos» en los escritos del NT. Así se expresa ya una serie de exegetas de la Ilustración

(J. G. Eichhorn, 1752-1827; Ph. Gabler, 1753-1826, etc.). Como se sabe, en su famosa *Vida de Jesús*, D. F. Strauss (1808-1874) intentó una interpretación sistemática del NT partiendo de la noción de mito. Aunque Strauss no niega que en el núcleo esencial de los evangelios existan algunos elementos históricos, aquéllos son, según él, en mucha mayor medida un producto del entusiasmo colectivo de la comunidad primitiva que una descripción de hechos realmente sucedidos. De forma semejante, E. Renan (1823-1892), aunque más inclinado que Strauss a reconocer los hechos históricos contenidos en los evangelios, considera también éstos como «biografías legendarias», como fruto de una «gran conspiración espontánea»; en ellos aparece la conocida tendencia de una comunidad a trasladar al plano del mito sus impresiones y experiencias.

Algunos críticos (P. Alfaric, P. L. Couchoud, E. Dujardin) llegaron incluso a negar totalmente la existencia histórica de Jesús y a ver en lo que relatan los evangelios únicamente la proyección mítica de los sueños y las esperanzas de sus contemporáneos. Una hipótesis tan extravagante no logró ser tomada en serio. Ordinariamente, la llamada crítica liberal sólo vacilaba respecto a la dosis mayor o menor del elemento histórico o del llamado elemento mítico que creía poder descubrir en el → evangelio y, en general, en todo el NT. Por su parte, la historia de las religiones pareció confirmar más de una vez estas hipótesis. Pero, en general, ésta creía deber clasificar como mito (aunque no siempre se emplease esta palabra) todo lo que postulaba alguna intervención de orden sobrenatural.

La originalidad de Bultmann, por tanto, y la razón de la resonancia que han tenido sus ideas no residen en el hecho de que recurra a la categoría del mito para tratar los problemas exegéticos del NT. En él, esta categoría posee más bien rasgos simplificadores y por ello conecta con la época racionalista. Su originalidad y su éxito obedecen a la manera radical de plantear el problema del mito en el NT y, sobre todo, a la solución positiva que cree darle.

Bultmann no se preocupa de separar los elementos míticos de los históricos, como hacía la crítica anterior; señala más bien cómo *toda* la «imagen del mundo» que aparece en el NT es mítica: un mundo en tres pisos (cielo, tierra, infierno); una marcha de la historia dominada por la intervención de potencias infraterrenas y supraterranas (→ ángel; → Satán) y que camina hacia una catástrofe cósmica, a la que precederán «tribulaciones» y que alcanzará su punto culminante con la venida del juez escatológico, la resurrección de los muertos, el → juicio sobre salvación o condenación. Porque, según Bultmann, no sólo es mítica la imagen del mundo del NT, sino también toda la exposición del acontecimiento salvífico, es decir, lo que constituye «el contenido propio del kerigma neotestamentario»: la venida del Hijo de Dios preexistente, el perdón de los → pecados, la resurrección, mediante la cual se consideran aniquilados el pecado y la → muerte (→ resurrección de Jesús), la exaltación a la derecha de Dios, la expectación del futuro retorno del Juez supremo, etc. Unida a esto se halla la doctrina de los → sacramentos, que constituyen el lugar de unión con el Señor exaltado y la prenda de la salvación, lo mismo que el Espíritu que ellos comunican. Para Bultmann,

la mayor parte de estos medios de representación míticos están tomados del ambiente cultural del NT, especialmente de la apocalíptica judía y del mito de redención gnóstico. Pero Bultmann no quiere eliminar del NT los mitos (una empresa imposible, pues *todo* él está empapado de mitos), sino *interpretarlos*. Lo que realmente quiere es hacer comprender, por una parte, que los mitos tienen un significado, y por otra, que la intención del NT no es de ningún modo ofrecer una visión del mundo (ni mítica ni científica), ni tampoco atar nuestra imaginación a presentaciones cautivadoras e impresionantes de las realidades salvíficas. Lo que el NT quiere comunicar es un mensaje vivo, dirigido a nuestra → existencia (→ decisión; → libertad; → corazón). El exegeta y el teólogo deben extraer este mensaje. Este es el objeto de la interpretación *existencial* que constituye el lado positivo del programa de desmitización de Bultmann.

No es éste el lugar de exponer directamente en qué consiste esta interpretación existencial ni podemos formular aquí todas las objeciones que se le pueden oponer tanto desde el punto de vista de la → fe como desde el de la razón. Nuestra crítica a la postura de Bultmann resultará más bien de unas consideraciones en las que pretendemos determinar dentro de qué límites y en qué sentido se puede hablar de mito en el NT.

Si el mito, siguiendo la terminología ordinaria, es algo más o menos emparentado con la fábula o la leyenda, o si atribuye simplemente las realidades de la naturaleza y del mundo a divinidades, es evidente que en el NT no encontramos ninguna clase de mitos. Al contrario, nos pone en guardia expresamente contra semejantes *μῦθοι* (cf. 1 Tim 1,4; 4,7; Tit 1,14; 2 Tim 4,4) y les opone de forma rotunda la realidad histórica de que da testimonio. «Pues no es guiándonos con *μῦθοις* engañosos como os hemos dado a conocer el poder y la venida de nuestro Señor Jesucristo, sino después de ser testigos de vista de su majestad» (2 Pe 1,16). ¿Qué ocurre si se parte de la definición de Bultmann? Éste dice: «Es mitológica la estructura mental en que lo no mundano, divino, aparece como mundano, humano; lo trascendente como inmanente; una estructura mental en la que el culto es concebido como un obrar en que con medios materiales se comunican fuerzas no materiales» (*Kerygma und Mythos* I, 22). Después de dar esta definición aparentemente clara, Bultmann debe reconocer que no todos señalan el mismo trazado a la línea fronteriza de lo mítico. El que considera como mítica toda idea de una acción de Dios, de cualquier clase que sea, ensancha evidentemente esta frontera colocándola más allá de donde el mismo Bultmann quería (cf. *l. c.*, 48). No obstante, éste opina que también en este último caso se parte del problema que él quería describir. Pero ¿no cabe preguntarse si los límites dentro de los cuales el mismo Bultmann sitúa el problema no abren la puerta a toda postura agnóstica en sentido propio? Bultmann reconoce que sólo se puede hablar de una acción divina en sentido «análogo» (→ analogía; *Kerygma und Mythos* II, 196). Pero entonces ¿cuál es la diferencia esencial entre este modo de hablar «análogo» y el «mítico» según Bultmann lo define? H. Fries afirma a este respecto: «De Dios sólo se puede hablar de forma mitológica si 'mitológico' se entiende como lo entiende Bultmann. Pero el mismo Bult-

mann, con su concepción, cae irremisiblemente en la siguiente *aporía*: o el acontecimiento de la salvación y de Cristo no es una 'acción' de Dios, o es una acción mítica, y mítica en el sentido que rechaza Bultmann» (*Bultmann, Barth und die katholische Theologie*, 162). No es de extrañar, por tanto, que un liberal consecuente como F. Buri considere la teología kerigmática, según la propone Bultmann, como irremisiblemente mitológica, a pesar de las intenciones de su autor. Por eso éste, además de la desmitización, propugna una «deskerigmatización» de la teología. Otros muchos teólogos, incluso no católicos, opinan que pretender eliminar todo lo que Bultmann califica de mítico equivaldría a eliminar toda la manera de pensar antropomórfica, que es esencial a la Biblia (cf. E. Brunner, *Dogmatik* II, 315; *Kerygma und Mythos* IV, 232). Parece incluso que esto significaría vaciar la → encarnación, que es el fundamento de la fe cristiana (*Kerygma und Mythos* II, 160).

En realidad, para Bultmann, el concepto de encarnación es en gran medida de origen mitológico. El concepto que prefiere Bultmann para expresar el mensaje cristiano es el de «paradoja». Al mito opone categóricamente la paradoja. Mientras aquél, según Bultmann, mezcla lo divino y lo humano, lo ultraterreno y lo terreno, ésta identifica a ambos sólo «indirectamente», en el plano «escatológico» de la fe, fuera de toda manifestación objetiva.

Esta teología de la «paradoja» reproduce en cierto modo las posiciones de la teología nestoriana, en la que lo divino nunca llegó a penetrar en lo humano ni se manifestó en lo humano en sentido propio. Aunque Bultmann, en cierta manera, asigna al mito en los escritos del NT un espacio demasiado grande (y con ello se revela dependiente de una crítica relativamente superada), no valora suficientemente esa espera en Dios que puede expresarse en el mito ni esa experiencia concreta de la salvación a cuya formulación el mito (entendido en el sentido en que vamos a definirlo nosotros) puede haber prestado a veces su servicio.

Como han puesto de relieve la etnología y la fenomenología modernas, el mito puede considerarse como la expresión compleja de una experiencia global que tiene el hombre de sí mismo y de las realidades misteriosas con que se siente ligado. El mismo Bultmann no ignora totalmente esta concepción (cf. *Kerygma und Mythos* I, 22-23). Pero en la definición en que se apoya no se la ve aparecer, ni parece tenerla en cuenta debidamente en la interpretación que propone respecto a los elementos del NT que él considera como míticos. Para él, éstos tienen sólo un sentido muy general y abstracto: dar a conocer la «importancia» del fenómeno Jesús para la salvación. No tienen el valor concreto de alusión insistente a realidades trascendentes, pero perfectamente determinadas.

Nunca se insistirá bastante en que el mensaje cristiano tiene por objeto algo completamente distinto de ofrecer representaciones o especulaciones de carácter mítico. Esencialmente, el mensaje cristiano es proclamación de un acontecimiento, de la intervención histórica de Dios en nuestro mundo, del hecho de que la salvación está realizada en la vida, muerte y resurrección de Jesucristo. Pero para hacernos captar el inagotable contenido de este hecho podía utilizar elementos de carácter más o menos «mítico» tomados del mun-

do espiritual a que debía llegar y en que debía encontrar eco el mensaje, de igual modo que, para que fuese comprensible la → palabra de Dios, aprovechaba todas las riquezas acumuladas en las lenguas y las culturas en que era expresado el mensaje.

Incluso considerados de este modo, sería preciso reducir a cosa relativamente pequeña la alusión a elementos míticos en el NT. Al señalar la presencia de estos elementos «míticos», la crítica moderna precisa por regla general que se trata de tres tipos principales: la apocalíptica judía, el tema «primer hombre/redentor» y finalmente los elementos relacionados con «los cultos místéricos helenístico-orientales» (cf. H. Schlier, *Hochland* 48 [1955-1956] 202-203).

Los motivos de la apocalíptica judía que pueden encontrarse en el NT corresponden a procedimientos estereotipados; constituyen una especie de «cifra» cuyo único fin es sugerir simbólicamente lo que por sí es incomprendible y desborda toda representación (H. Schlier, *l. c.*).

Algo muy semejante podemos decir de las especulaciones soteriológicas procedentes de Oriente, cuya historia, por otra parte, es muy problemática (*Kerygma und Mythos* V, 88). También éstas son empleadas por el NT —siempre que pueda demostrarse que hace referencia a ellas— sólo como simples «cifras» (H. Schlier, *l. c.*, 203).

Finalmente, cuando se cree deber reconocer un influjo de los «cultos místéricos helenístico-orientales» (→ sacramento) —por ejemplo, en la doctrina de Pablo sobre el → bautismo (cosa todavía muy discutida)—, se trata sólo del influjo de un esquema mental, pero nunca de una fe que tiene ya su contenido determinado.

El influjo, por tanto, que pudieron ejercer en el NT unos «mitos» como los que poseía el mundo espiritual y cultural de la cristiandad primitiva no puede ser supervalorado. «Lo judío, incluso fuera de Palestina, y lo racional de la época helenística han logrado ya un amplio control de lo mítico en el mito, aunque ciertamente no hayan llegado a dominarlo. ¿Cómo podía resucitarlo el NT?» (H. Schlier, *l. c.*, 204). Las huellas de él que aparecen en el NT constituyen únicamente un recurso voluntario para expresar una realidad que no está ligada en modo alguno al mito: el hecho de la intervención salvadora de Dios, realizado en una persona histórica, en cuyos pensamientos y misterioso destino quisiera hacernos entrar el NT. Incluso en el caso en que la realidad de que se habla supere la simple percepción sensible —por ejemplo, en el caso de la resurrección—, las realidades concretas, asequibles a la experiencia, conservan siempre íntegra su prioridad.

Pero si los autores inspirados consideraron oportuno a veces utilizar en parte el lenguaje del mito, no ha de verse en esto una especie de debilidad por parte suya, una involuntaria concesión a un mundo de pensamiento del que no tuvieron fuerzas para liberarse. Como posible medio de expresión, el lenguaje del mito podía prestar un servicio en el desarrollo de la revelación en sí misma, en su contenido sumamente trascendente. Porque en la revelación, la palabra de Dios se hace en sentido propio palabra humana, y sólo como tal derrama su luz y alcanza toda su eficacia salvadora. El → misterio,

cuya proclamación puede reforzar el mito en determinados casos, internamente no depende de su formulación. Las realidades históricas, cuyo pleno significado quizá puede expresarse mejor mediante el mito, existen independientemente de este modo de manifestar su contenido. Pero este misterio es misterio de *salvación*, y como tal sólo se realiza verdaderamente en la medida en que es percibido. El mito, por tanto, en la medida en que contribuye a esto, puede recibir una significación nueva, positiva.

Si el lenguaje del mito, que hoy se considera como uno de los lenguajes más profundos del hombre, ayuda a comprender mejor la revelación salvadora, no tenemos ningún motivo para oponernos a él. Al contrario, está dentro de la mejor tradición católica el tener abiertos los ojos para ver cómo Dios toma todas las realidades humanas y las transforma desde dentro para hacerlas portadoras de la gracia, que es imposible medir con la misma medida que aquéllas.

E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Berlín 1929; H. Rahner, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Zurich 1945; *Kerygma und Mythos I-V* (editado por H. W. Bartsch), Hamburgo 1948 (³1954)-1955; R. Bultmann, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, Zurich 1949; J. R. Geiselman, *Jesus der Christus*, Stuttgart 1951; C. G. Jung-K. Kerényi, *Einführung in das Wesen der Mythologie*, Zurich 1951; M. Eliade, *Images et symboles*, París 1952; C. Hartlich-W. Sachs, *Der Ursprung des Mythosbegriffes in der modernen Bibelwissenschaft*, Tubinga 1952; E. Buess, *Die Geschichte des mythischen Erkennens*, Munich 1953; F. Gogarten, *Entmythologisierung und Kirche*, Stuttgart 1953; J. Bernhart, *Bibel und Mythos*, Munich 1954; K. Jaspers-R. Bultmann, *Die Frage der Entmythologisierung*, Munich 1954; L. Malevez, *Le message chrétien et le mythe*, Bruselas 1954; H. Fries, *Bultmann, Barth und die katholische Theologie*, Stuttgart 1955; H. Schlier, *Das Neue Testament und der Mythos*: *Hochland* 48 (1955-56) 202-212; A. Vögtle, *Die Entmythologisierung des Neuen Testaments als Forderung einer zeitgemässen Theologie und Verkündigung*: *Freiburger Dies Universitatis* 4 (1955-56) 9-46, Friburgo 1956; R. Marlé, *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament*, París 1956; G. Miegge, *L'Evangelo e il mito nel pensiero di R. Bultmann*, Milán 1956; H. Cazelles, *Le mythe et l'Ancien Testament*: *DBS VI* (1957) 246-261; J. Henninger, *Le mythe en ethnologie*: *DBS VI* (1957) 225-246; R. Marlé, *Le mythe et le Nouveau Testament*: *DBS VI* (1957) 261-268; J. Slok-J. Haekel-S. Mowinckel-R. Bultmann-H. Meyer, *Mythus und Mythologie*: *RGG IV* (³1960) 1263-1284; P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité. II: La symbolique du mal*, París 1960; H. Fries, *Mito y revelación*: *Panorama de la teología actual* (Madrid 1961) 19-59; G. Ebeling, *Theologie und Verkündigung. Ein Gespräch mit Rudolf Bultmann*, Tubinga 1962; G. Lanczkowski-H. Fries, *Mythos*: *LThK VII* (²1962) 746-752; M. Eliade, *Aspects du mythe*, París 1963; A. Vögtle, *Revelación y mito*, Barcelona 1965; N. Brox, *Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon*, Salzburgo 1966; O. Cullmann, *Mythos und Entmythologisierung im NT*: *Vorträge und Aufsätze 1925-1962* (Tubinga 1966) 125-140; A. Dulles, *Symbol, Myth and the Biblical Revelation*: *ThSt* 27 (1966) 1-26; C. Colpe, *Das Phänomen der nachchristlichen Religion in Mythos und Messianismus*, en C. H. Ratschow (ed.), *Der christliche Glaube und die Religionen*, Berlín 1967, 42-87; J. B. Lotz, *Inkarnation und Mythos als Wurzel sakraler Kunst*: *Der Mensch im Sein* (Friburgo 1967) 535-561; íd., *Mythos - Logos - Mysterion*: íbid., 467-483; O. Loretz, *Schöpfung und Mythos*, Stuttgart 1968; A. Scrima, *Der Mythos und die Epiphanie des Unsagbaren*: *Kerygma und Mythos VI/4* (1968) 51-57; E. Topitsch, *Philosophie zwischen Mythos und Wissenschaft*: *Die Zukunft der Philosophie* (Olten 1968) 203-221; G. Widengren, *Mythos und Glaube im Lichte der Religionsphänomenologie*: *Kerygma und Mythos VI/4* (1968) 129-149; K. S. Guthke, *Die Mythologie der entgötterten Welt*, Gotinga 1970; H. Fries, *Mito, mitología*: *SM IV* (1973) 752-761.