

Mening og Mysterium

af JØRGEN PEDERSEN

MYTHE ET FOI. *Actes du colloque organisé par le Centre international d'études humanistes et par l'Institut d'études philosophiques de Rome 6-12 Janvier 1966. Aux soins de Enrico Castelli.* Aubier, Paris 1966. 585 s.

Som arbejdsgrundlag og stilform har antikkens og humanismens dialoger og de skolastiske quæstiones disputatæ i forening fundet en moderne afløser i de stadig talrigere kongresser. Mere og mere er disse blevet brændpunkter i en opblomstrende faglig aktivitet, der beror på specialisering, men som alligevel ikke kan undvære en større sammenhæng og en medmenneskelig inspiration. Det frugtbare i en sådan udvikling gør ikke mindst denne form egnet, hvor det udover den faglige fordybelse gælder at fastslå dens forudsætninger og grundlag, for dette er en opgave, der i vore dage ikke begrænser sig til en fagfilosofisk debat om abstrakte principper eller argumentationsformer, men som uvægerligt implicerer en konfrontation mellem forskellige erfaringsområder, der stadig ændres og udvides, og mellem de deraf afhængige tolkninger af selve det åndelige drama vi gennemlever, og som igen betinger vore opgaver og vor horisont. Efter mere end et århundredes store omvæltninger viser sig nu på godt og ondt de konsekvenser, de indebar. På mange måder har disse været frugtbare, uden at dog denne frugtbarhed på den anden side modsvares af en indre forankring og bærende vished. Problemet om *meningen* (le problème du sens) – eller måske rettere det problem, som nu er blevet til problemet om meningen – er atter stillet og så radikalt som nogensinde. Og samtidig er det blevet vanskeligere at fiksere selve dette problem. Den enkelte lever i et univers, han ikke længere kan rumme, og bærer ikke dets målestok i sig selv. Den voksende erkendelse er ikke ensbetydende med skabende klarhed. Flere er kaldede og færre er udvalgte. Men de første svigter ikke deres kald, og det er dem, der fører dialogen.

En bog, der er et eksempel herpå, og som i denne sammenhæng såvel ved sit emne som ved behandlingen af det har krav på opmærksomhed, er det foreliggende fællesværk, der gengiver 26 foredrag med tilhørende diskussion, (og hvoraf også en tysk udgave er stillet i udsigt). Det er et led i en længere serie, hermed foreløbig nået til nr. 6, hvis hovedtema er myten eller rettere den afmytologisering, der på ny og i videste forstand har gjort selve mytebegrebet aktuelt, ikke blot som dens modsætning, men også fordi den i lige så høj grad fremtræder som en nytolkning af myten i lyset af et fælles hovedproblem: l'interrogation radicale sur le *signifier* humain.¹ Afmytologiseringen – la grande affaire de ce temps (s. 251) – kender vi på disse breddegrader især som et teologisk fænomen, en skrifttolkning, der på én gang giver åbenbaringen – forstået som et budskab, en tiltale, et kerygma, ikke som en anden og højere kundskab, der kun kan forgribe sig på Guds absolutte uerkendelighed og fortegne forholdet til ham – en eksistentiel gyldighed, og som samtidig med således at gøre troen uafhængig af de skiftende verdensbilleder (myten) og af al dogmatisk og idealistisk metafysik tillige derved vil ophæve dens modsætning til den gældende videnskab, til den sækulariserede moderne verden. Synsfeltet er imidlertid videre her, hvor problemet i dets større sammenhæng behandles af folk, der er fortrolige med de store perspektiver i europæisk (og orientalsk) kultur, og som bl. a. ved, at spørgsmålet om afmytologiseringen ikke først er opstået med Bultmanns læsning af Heidegger eller alene bestemt deraf.² Her mødes ægte filosoffer og humanister med filosofi- og religionshistorikere og med såvel katolske som protestantiske teologer, der primært optaget af deres anliggender mere end af deres standpunkter snarere fordyber end afgrænser disse. Er det så ikke så meget afklaringen eller lysfylden endsige den sødmefyldte tilegnelse af åndens frugter, der præger denne fordybelse, men snarere en spørgen og en berigtigelse, så repræsenterer den dog hermed den dybere og saglige analyse, der forhindrer os i at blive ofre for presset af den malstrøm, som tilværelsen (eller måske rettere vor egen måde at leve den på, vor egen kultur) vælter ind over os, og i stedet tillader os selv at stille spørgsmål til den og selv bevægede med den dog i os selv at kende de kræfter, hvoraf den bevæges, og således i det mindste i tydningen af den at bevare vor frihed og vort menneskelige mål.

Derfor er afmytologiseringen heller ikke her uden videre blot et godtaget

moderne fænomen, der som en given sag udnyttes af forventningsfulde forkæmpere. Som udgangspunkt, som tidsfænomen er den selv et spørgsmål eller rettere et kompleks af spørgsmål, og i dette perspektiv er det vi først og fremmest møder den på disse mange sider, i de enkelte foredrag og ikke mindst i de mange værdifulde diskussioner. Er det med afmytologiseringen den mytiske tænkning som sådan, det gælder at befri sig fra, eller snarere den sekundære, udlevede og falske myte, og er på den anden side en befrielse overhovedet mulig uden selv (på godt eller ondt) at implicere en myte eller blive en sådan? Men hvad er overhovedet myten og hvorledes placere den i forhold til tanke og tro som den i det ene eller det andet forhold i lige grad synes at angå? Er den en egen tankeform, der som et ubegrundet, men alligevel irreduktibelt, primært sandhedsudtryk – virkeligheden i dens gådefulde udspring og hemmelighedsfulde fuldbyrdelse, »mysteriet« som vor horisont – adskiller sig fra den rationelt-videnskabelige logos enten som dennes forudsætning (la signification archaïque, la fonction fondatrice, det betydningsgivende topos, det operative begreb er nogle af de udtryk, der i denne forbindelse bruges, sml. s. 479 f, 491, 259 f, 83–84 og 210) eller som dennes modsætning spændende fra en primitiv tilværelsesforklaring til den religiøse tro i dens selvgyldighed? Eller er, set på en anden måde, dens egentlige og særegne område ikke den tænkning, hvis indhold er det værende i dettes objektiverbare form og almengyldige manifestation, men eksistensen og historien, hvori den betinger og udtrykker en erkendelse, der tillige er et forhold, og som ikke tilegner sig sin genstand for i sit eget præg at fatte dens væsen, men som, fordi den beror på et møde med den, en interpellation, en tiltale, også må give sin egen tyding af den i den struktur, hvori den er *vorhanden*? (Den eksistentielle tolkning af myten brydes med den religionshistoriske og den symbolske, hvorimod romantikkens historisk-poetiske syn – noget ufortjent – helt er gledet i baggrunden). Eller er endelig myten den egentlige religiøse dimension, den sandhedsform, der udtrykker troens indhold eller holdning (opr. riten, sakramentet, det kosmiske forløb), den uråbenbaring, hvori det absolutte og det uudsigelige meddeler sig; eller omvendt, er myten, netop fordi den er en religion, en modsætning til troen, enten denne på den ene side forstås som et eksistensforhold af eksklusiv art, der samtidig med at åbenbare Guds transcendens så at sige omskriver denne, eller på den anden som det gudsforhold, der i åben-

baringen møder Gud selv, den foi théologale, der rettet mod Gud end ikke i transcendenten vil se en grænse for hans væsen, for hans åbenbaring og for hans nærvær i skabningen.

Måske er det netop med disse sidste perspektiver, at vi rører ved det grundspørgsmål, der under forskellige former her er det egentlige, det nemlig, der gælder transcendentens virkelighed og den form, hvori den har gyldighed for os, det åsyn, hvori den viser sig for os. Først på dette plan møder vi også i selve dens brændpunkt den sammenhæng mellem »mysterium og mening«, som myten viser hen til, og for hvilken den selv er den dimension, af hvis umiddelbare gyldighed såvel tanken som troen søger sig næring, men som de også hver på sin vis og ad forskellige veje søger at overvinde. Og dette spørgsmål er det også, der viser os den grænse, vi med problemet om myten – og netop derfor tiltrukket af den – bevæger os på, nemlig konfronteringen med den ontologiske tomhed, i sidste instans det smertefulde møde med det absoluttes intethed – le rien de l'Absolu sans visage (s. 391) –, der truer de erkendelsesformer vi arbejder med, også når vi for troen søger en mening, og dermed netop den religiøse transcendent, som på sin side den teologiske afmytologisering i pagt med den eksistentielle fænomenologi og den historiske dialektik (Geschichtlichkeit) bl. a. selv ville værne. For med den heri indeholdte problemstilling er Guds fravær ikke uden videre overvundet, men på en måde kun understreget, om nemlig forståelsen af åbenbaringen som en tiltale – i et antropocentrisk forhold, som det ofte betones – og en eksistensafgørelse afskærer den fra samtidig i fuld forstand at være »en tale om Gud og fra Gud«. Ser man i denne eksistentielle »omskrivning« imidlertid ikke blot et nødvendigt princip, hvis pris det har sin egen værdi at betale, men samtidig også den fare, den således kan rumme, bliver afmytologiseringens egentlige frugt ikke dens eget erklærede mål, overvindelsen af det mytiske eller pseudomytiske *Weltbild* som metafysisk og religiøs kategori, erstattet af et immanent eksistensforhold for troen eksternt bestemt af kerygmaet, men derimod en befrielse af en anden art, den renselse af selve vor religiøse tankeform, af troserkendelsen – la nécessaire correction apophatique des affirmations théologiques som det her (s. 297, sml. 92 samt 403 f) siges med et udtryk lånt fra Dionysios Areopagitens »negative« eller apofatiske teologi kompletteret med den karafatiske eller »positive« –, der gengiver os et gudsbegreb

ufatteligt for tanken, men gyldigt for den, som dens grund og dens lys, ville de gamle have sagt, i mytens sprog spørges der nu.

Hele denne fælles problematik, der binder samtalen sammen, forhindrer imidlertid ikke, at de enkelte bidrag er udarbejdede som selvstændige helheder, der forfølger hver sin linie. Dialogen har ikke skullet erstatte eller omforme foredraget, og overblikket over det samlede værk er tilsvarende vanskeliggjort. Det er heller ikke i indledningen, der trods sin velbetænkte intention netop gennem mytebegrebet at inddrage »mysteriet« i meningens problematik – le »mystère« que le mythe renferme en soi et dévoile en même temps (s. 12) –, alligevel for den uindviede fremtræder som noget af en mystifikation, at man skal hente sammenhængen. Denne – netop med alle de spørgsmål, den rummer og konfronterer – når man bedst ved i første omgang at koncentrere sig om de enkelte indlæg for gennem deres monografiske værd efterhånden at forstå dem som et led i et mønster, der rummer såvel deres sigte, meningen i den form, de søger den, som også noget af den mening, hvis historiske myte de i grunden selv er udtryk for.

»*Le mythe de la démythification*« (s. 251–61) er derfor også det tema, man som indføring kan anbefale. Den myte, afmytologiseringen gør front imod, men også selv er præget af, er jo ikke i første række religionshistoriens, men det mytiske i vort eget traditionelle verdensbillede og dets klassiske tankeformer. Det religiøse opgør implicerer et erkendelsesteoretisk og en dertil svarende forståelse af myten: alors que primitivement la mythologie signifie une forme de croyance, le mot désigne aujourd'hui le savoir de cette même croyance (s. 251). Sit historiske og principielle syn på myten og dens plads i sandhedsforholdet fremsætter dette indlægs forfatter, *Alphonse de Waelhens*, Louvain, i en analyse af den moderne afmytologiserings tre første og største repræsentanter, Marx, Nietzsche og Freud, »les hérauts et les fondateurs d'un type nouveau d'intelligibilité et d'intelligence (s. 251). Disses fælles aktion, demaskeringen af den klasseløse filosofi og moral som borgerlige ideologier, af enkeltindividet i dets livsløgn og afmagt, af det bevidste jeg som en cirkusklovner, der giver sig ud for at dirigere forestillingen, beror ikke i første instans på en direkte benægtelse af de gamle sandheder, mod hvilke de tilsammen gør oprør, men det er ved at forandre de relationer, hvori disse var gyldige som objekt for tanken, at de tager grunden bort under dem: avec eux se constitue,

se révèle et s'impose une nouvelle manière de comprendre et d'expliquer *ce qu'il y a à comprendre* dans les rapports des hommes entre eux et à leur milieu d'existence, de vie et de travail (s. 251). Den myte, de bekæmper, er derfor netop det, der før gjaldt som »sandhedens sted«, à savoir la conscience immédiate et l'immédiate aperception qu'elle procure (s. 252). De nye normer ender således med at forandre selve tankeformen, og den ny metode, qui consiste à substituer partout l'herméneutique à l'aperception (s. 252), tjener til at ophæve den uberettigede og illusoriske fordel, som et umiddelbart og et indre sandhedsforhold skaffede jeg'et. De Waelhens er fornuftigvis ikke blind for den fornyelse og frugtbarhed, der også ligger i denne åndelige revolution, denne mutation i erkendelsen, hvis væsentlige fortjeneste er at søge de større helheder. Men dens udfald rejser samtidig spørgsmålet, om der overhovedet gives en sandhed uden myte, om ikke myten er lige så uundgåelig og nødvendig som afmytologiseringen. Denne sidste er nemlig ikke mulig, om den ikke selv gør nye (operative og ikke-tematiske) tankenormer og -begreber gældende og dermed sætter erkendelsen i stand til blandt sine genstande og problemer at inddrage, hvad der før gjaldt som umiddelbare forudsætninger, altså, om man vil, myten, den rettes imod, men ikke udskiller, er i virkeligheden den forhenværende myte (le mythe, qualifié tel, c'est la mesure d'intelligibilité déchu de sa fonction instauratrice, et de questionnant devenu interpellé. Ou, pour parler un autre langage, c'est le concept opératoire destitué de son rôle opérant et interrogé sur ses opérations (s. 254). Men derfor er også enhver afmytologisering, der vil være radikal, selv en myte – den eneste, der i virkeligheden er farlig. Og selve vor erkendelses begrænsning, der hindrer den i at tage form af en absolut forudsætningsløs og en historisk afsluttet viden, vil også afsløre det illusoriske i den præntion, der i så vid udstrækning behersker vor tid, og som i kraft af en objektiv og forudsætningsløs tænkning stiler imod én gang for alle at befri menneskeheden for dens fordomme og dermed omsider gøre den myndig og herre i sit eget hus. Over for objektivitetens myte, den »nøgterne saglighed«, der på linie med det naturvidenskabelige ideal, som Marx og Freud tog sig til indtrægt, søger en viden, der ikke implicerer tilskueren, peges her på en eksistentiel fænomenologi, der anerkender de skiftende tankeformers fundamentale, men relative betydning. Og denne relative gyldighed (eller rettere placering) er ikke grund til skepsis

og stagnation, for den hænger ikke blot sammen med tankens begrænsning, men også med vilkårene for dens historiske fornyelse og vækst og i sidste instans med mennesket selv som skabende ånd.

I dette tids- og tankebillede havde man ved siden af de tre med rette fremhævede og sidestillede *exégètes d'un nouveau style* (sml. s. 461) også gerne set Kierkegaard med den nuancering, det måtte have medført. Men i så henseende kan man straks henvise til *Jean Brun*, Dijon, der ikke blot med myten selv korrigerer afmytologiseringen, men med sit bidrag »*Pour une démythisation de la démythisation*« (s. 461–77) i en skærpet tone stiller den under sin egen dom og især retter opmærksomheden mod alle de »mystifikationer« og »radikale konsekvenser«, der uvægerligt er fulgt i dens spor. For hvad er set i lyset af disse tendenser og fænomener dens egentlige motiv? At forskaffe sig et alibi, svarer han med Kierkegaard og bringer dertil udførlige citater hentet fra »Til Selvprøvelse«. Som på dennes tid prætenderer man ved den filologiske og filosofiske tolkning at »bringe os Ordet nær« og gør det i virkeligheden til et spejl, i hvilket man ikke behøver at se sig selv. Den linie, der fører fra Strauss og Feuerbach til Marx, teologiens afløsning af antropologien, la mondanisation du kérygme, fejrer også i vore dage skjulte såvel som åbenlyse triumfer (sml. s. 467–68). Modsætningen mellem tro og liv, fremfor alt protestantismens uløste samvittighedsproblem, overvindes ved i historien, det dennesidige, at forene himmel og jord. »Mit rige er *endnu* ikke af denne verden«, sådan lyder nu forjættelsen, og Bultmann selv har måttet stille sig spørgsmålet, om ikke den kristne tro er mulig uden Kristus og gyldig som en livstydning, der i det Ny Testamente finder bekræftelse på eksistensens *Geschichtlichkeit*. Bonhöffers forsøg på at forstå evangeliet som et budskab til en myndig verden og kun *i* verden at finde Gud (men derfor også at skille kristendommen fra al religion) vidner om samme problem og om en tendens, der ikke standser herved. Denne verden bliver den virkelige kilde for alle »åndelige og moralske værdier«, og der optræder en teologisk radikalisme, *a non-theistic faith*, der gerne kan undvære Gud, medens samtidig den afmytologiserede Kristus fremstilles som indbegrebet af det menneskelige fællesskab (sml. s. 471–72). Fra Strauss til Marx, fra Bultmann til de »nye teologier« går samme vej. For det som åbningen mod verden og evangeliets praksis i denne som et alibi dækker over, – de gode viljer til trods, der arbejder med

på herved at virkeliggøre den »rene mening«-, er samme tilgrundliggende ressentiment, det, hvori mennesket for at bekræfte sit fremskridt gør oprør mod transcendensen – avec l'intention latente de se l'approprier et de devenir ainsi l'égal de Dieu (s. 476).

Den i hovedsagen kritiske holdning mod Bultmanns og Bonhöffers udformning af afmytologiseringen, der kommer til orde også i andre sammenhænge, modsvares dog i nogen måde af et par katolske indlæg, hvor deres indsats direkte er emnet. I »*La critique de la pensée et du discours objectivants et l'idée de théologie de Rudolf Bultmann*« (s. 355–70) søger Franz Theunis, Wezembeek-Oppem, i en ganske vist mindre afklaret fremstilling at retfærdiggøre Bultmanns teologibegreb som en tænkning, der koncentrerer sig om sin metode frem for sit objekt, en historisk videnskab (og en historisk erkendelsesform), der ikke »formaliserer« selve den virkelighedserkendelse, mod hvilken den sigter, men kun vejen dertil, netop metoden, i den grad at teologiens objekt kan siges at være denne selv.³ Som historie er den en afledet og tydende videnskab, der kan sammenlignes med litteraturkritikken, ja med en kritik, der uden adgang til originale digterværker er henvist til at beskæftige sig med litteraturkritikken. Som den følgende diskussion (s. 371–82) viser, var jordbunden hos tilhørerne ikke helt beredt for denne tale. *Castelli*: »J'ai reçu de votre exposé l'impression que toute la théologie de Bultmann est un poème, mais pas un bon poème...« *Breton*: »... on se demanderait si vous n'auriez pas dû intituler votre communication »Etre et Néant de la théologie«. Il faudrait même, plus radicalement, se demander si »l'être de la théologie n'est pas son propre néant« (s. 371). På den anden side fremhævedes af sidstnævnte dog den store betydning af Bultmanns forsøg på en antidogmatisk »kritik af den teologiske fornuft« (sml. de vigtige bemærkninger s. 372), og såvel hans eksistens- som hans historieforståelse uddybedes med skarpsindige bemærkninger fra flere sider.⁴ – Omtrent på linie med Theunis, omend ikke med samme engagement, finder vi en anden katolsk teolog, *René Marlé*, professor i Paris, der tager sig af det betydningsfulde (og karakteristiske) spørgsmål: »*La foi chrétienne est-elle une religion?*« (s. 339–48). Her er det Barth og Bonhöffer, der står i centrum af diskussionen.

To store foredrag fører os ad en anden vej (uden om Bultmann) til en relativ positiv og samtidig mindre problematisk vurdering af afmytologise-

ringen, G. Girardi, Rom: »*Démythisation et athéisme*« (s. 409–34; diskussion s. 435–52) og Claude Bruaire, Tours: »*Démythisation et conscience malheureuse*« (s. 383–94; diskussion s. 395–408). Girardi ved, at selv om den Gud, som ateismen fornægter og troen bekender, ikke uden videre er den samme, så har dog ateisten og den kristne berøringspunkter (»nogle er ateister af samme grunde som andre er religiøse«) og kan mødes i kritikken af idoler og i afmytologiseringen af religionen (sml. s. 429). På den anden side kan ateismen ikke uden videre bedømmes efter de sandheder og værdier, den rummer. Dens nye myte, l'homme qui se suffit, er en udfordring til den kristne. Dans ma conclusion j'ai essayé de montrer que la réponse chrétienne la plus directe à la démythisation athée serait d'assumer jusqu'au bout les exigences de la démythisation à l'intérieur du christianisme (s. 438). Men problemet er for de kristne også et indre anliggende. Man kan være enige om nødvendigheden af et opgør med den kristendom, som selv udsætter sig for den ateistiske afmytologisering, men tilbage forbliver uenigheden om, hvori det mytiske i troen består og følgelig hvilken afmytologisering, der er den kristnes opgave. De telles divergences peuvent provoquer des accusations implicites(et parfois explicites) entre croyants, qui s'attribuent mutuellement la responsabilité de l'athéisme, quand ils ne se qualifient pas les uns les autres d'athées virtuels (s. 430).

Men udfordringen gælder til syvende og sidst den enkelte og hans tro. Ved at se temaet i dette perspektiv stiller Bruaire også et af dets mest centrale problemer. En présence du débat ouvert par le projet et les tentatives de démythiser la religion, le croyant est à l'épreuve. Du malaise entretenu par la contestation de ses affirmations ordinaires au désespoir qui coïnciderait avec leur ruine, son exigence de vérité est en proie à ses propres implications: dépouiller son adhésion de la gangue mythologique, courir le risque d'une réduction et d'une annulation du contenu de sa foi. Således indleder han (s. 383) og tilføjer, at denne prøvelse ikke gælder den naturlige eller rationelle religion, men kun virkelig er akut der hvor den omstridte trosform påberåber sig en åbenbaring af Gud selv og bygger på Guds ord. Her er det, vi møder den spænding, hvor troen på Guds personlige åbenbaring i sin vægning ved at anerkende en mytisk udtryksform for denne risikerer at fortabe sig i sin afmagt og lukke sig ude fra Gud, ... cependant que l'exigence de démy-

thisation annonce le retour, la réconduction au malheur de la conscience, au tourment de l'âme éprise du désir de communier avec l'Absolu mais renvoyée à son impuissance, à l'absence de Dieu (s. 383). Der findes en afmytologisering – au profit de la foi –, for hvilken denne indre ulykke synes uundgæelig, Bultmanns, og der findes en anden – au profit du concept –, for hvilken kristendommen i sit universelle og totale aspekt, som Guds selvåbenbaring, netop er overvindelsen af den, Hegels (s. 385 f; s. 387 f). I åbenbaringsordet finder Hegel det universelle ord, men som i en *excès de foi* gør han det samtidigt direkte oversætteligt for den rationelle tanke og entydigt med det menneskelige sprog. Løsningen, afmytologiseringens tredje mulighed, består for Bruaire i en korrektion, en ombøjning af den hegelske vej, beroende på en kristen forståelse af Guds transcendent – compatible, mieux coïncidente avec un Parole véritable et vrai de Dieu même (s. 384). Er hegelianismens udgangspunkt identiteten mellem det uendelige og logos, mellem frihed og determination, så er dette også væsentligt for det kristne gudsbegreb. Men når Hegel derimod i myten ser en begrænsning i forhold til det universelle logos, så er dette i realiteten en begrænsning i Guds frihed og menneskets personlige og historiske forhold til ham, medens omvendt det indeterminerede transcendentbegreb hos Bultmann fører til den begrænsning af Gud, der til fordel for hans ubundne frihed uden relationer tilintetgør såvel hans væsens fylde som hans ord. Men, siger Bruaire, si Dieu peut se faire entendre comme parole humaine manifestant le verbe divin, il lui faut bien entrer dans le mode d'être de nos paroles. Il faut bien, par conséquent, qu'il s'exprime sans priver cette expression de son rapport nécessaire à la conception. Que, par suite, sa toute singularité s'offre avec une richesse de signification qui rende possible sa connaissance, sa connaissance comme discours conceptuel particulier de chacun, qui tente d'épuiser l'inépuisable. Si la révélation emploie le symbole, le mythe, ce n'est point par défaut de verbe universel mais, en quelque sort, par excès (s. 391). Og derfor, slutter han, efter i sin analyse på dette grundlag yderligere at have uddybet selve sprogets problem, må også enhver frugtbar afmytologisering først og fremmest bero på *la négation de la négation de toute impossibilité a parte Dei* (sml. s. 392 f samt diskussionen, især s. 403 f, André Scrimas bemærkninger).

I forlængelse af denne linie, i virkeligheden en tilnærmelse til myten, om end absolut ikke en remytologisering, kan man gruppere nogle af de vægtigste foredrag i samlingen. I »*Mythe, croyance aliénée et foi théologique*« (s. 161–76; diskussion s. 177–94) fremhæver *Antoine Vergote*, Louvain, det nære slægtskab mellem kerygmaet og myten, men tillige troens umiddelbarhed over for Guds personlige Ord, der bestemmer dens teocentriske dimension,⁵ medens *André Scrima*, Paris, i »*Le mythe et l'épiphanie de l'indicible*« (s. 83–90; diskussion s. 91–104) analyserer myten i lyset af symbolet, dans la visée signifiante de son noyau symbolique (s. 86). Symbolet indfører i verden le *Tout Autre* og er som dettes tegn samtidig udtryk for den sammenhæng, i hvilken verden har mening og bliver en erfaret og oplevet virkelighed, l'avènement du sens qui constituera l'horizon spécifique de l'existant dans l'être (s. 86). Troens opgave og dermed dens plads i meningen er heroverfor de dire Dieu en tant que le *Tout Autre*, irreduktibel i forhold til verden og sin immanente manifestation, i sit guddommelige Ord selv blevet sit eget symbol (– dette med en formulering, der stammer fra *Maximos Bekenderen*, sml. s. 88). Selv om trosbegrebet således her fremtræder i en slags konklusion, tjener denne på den anden side til at afsløre et absolut princip, for det er det Absolutte i dets egen manifestaton, som troen fastholder (udsiger) og dermed tillige intetheden i den verden, hvori myten og tanken i forening hersker, men som de ikke begrundet. – Uden tilsvarende indføring er det derimod troen som given, som phénomène existentiel – en tant que décision instantanée ou comme *habitus* ... vécue comme l'amour ..., réelle avant d'être pensée théologiquement, – troen som historisk-konkret fænomen, måske forskelligt fra alle andre historiske fænomener, således som netop beskrivelsen af dens særegne struktur skulde vise det, der er det centrale motiv hos *Heinrich Ott*, Basel, der i »*La structure de l'acte de foi*« (s. 65–74; diskussion s. 75–82) på denne måde sammenfatter sit anliggende: – »Je résume: puisque la Foi est vécue historiquement avant d'être pensée théologiquement dans son essence, il est judicieux – et c'est au fond le seul moyen – de s'interroger quant à la structure de la Foi vécue. Et j'ajoute: lorsque nous nous interrogeons quant à la structure de la Foi, peut-être la vérité de la Foi – la vérité que la Foi croit, qui se décèle à elle – s'ouvrira-t-elle à nous par ce moyen même (s. 67).

Og specielt taler han i dette perspektiv om sammenhængen mellem troserkendelsen og trosafgørelsen, indtrængende og næsten personligt, med en vægt, der øger betydningen af hans ord og hans tanke.

Samme tone, men på en helt anden baggrund, møder vi hos *Raymond Panikkar*, Benares og Rom, hos hvem Orientens religiøse visdom er den menneskelige grundoplevelse, der på en gang stiller de problemer, han her vil besvare inden for en begrebsverden præget af kristendommens og den vestlige tænknings store og klassiske traditioner, og som samtidigt selv rummer nye spørgsmål til disse, en større horisont, hvori de fremtræder i nye belysninger. Det er i denne brede sammenhæng, han i troen i total forstand søger det fundamentale aspekt, hvori den for alle mennesker er fælles, l'universalité de la foi au dessus de la particularité des croyances (s. 54). Men vil man heri se en slags synkretisme eller formidlingstro, så er det det modsatte Panikkar mener. Den tro, han bygger på og hvis billede han møjsommeligt – i brud med den tavshed, den kræver af ham, men også med de begrænsninger, der følger med talen – dog prøver at frigøre og klare, er den, hvori mennesket først er og først bliver til, og uden hvilken der ikke er frelse, *La foi dimension constitutive de l'homme*, som titelen på hans foredrag lyder – udformet over mottoet »om I ikke tror, skal I ikke bestå« (s. 17–28; diskussion s. 29–64). Med sin nærmere bestemmelse af en sådan tro som den åbning, hvori vi søger, og den tilnærmelse, hvori vi møder det ukendte, det Absolutte, er Panikkar ingenlunde på forhånd isoleret. Som erfaringen viser, trænger tilsvarende formuleringer sig på mange steder i vor tid, og Ott kunde bl. a. (s. 66) pege på Karl Rahner, der søger at forstå troen en tant qu'acte fondamental et transcendental. Men at dette perspektiv, denne integration af trosbegrebet, også straks støder på vanskeligheder, derom vidner til fulde den her refererede diskussion, der netop viser, hvordan Panikkar havde rørt ved et fælles anliggende, der dog ikke på noget hold havde fundet en afklaring, man helt kunne slutte sig til. Dette gælder yderligere Panikkars særlige sigte, hans fremhævelse af troen som en antropologisk grundbestemmelse gældende forud for modsætningen mellem troen som en dynamik, en élan (men dette er dens første og fundamentale bevægelse) og den positive tro, troens svar og det indhold, hvori den finder sin sandhed, – den tro altså, hvori vi netop bryder med alle afledede normer og distinktioner, også når det gælder gudsbegrebet, og som ophæver

alle alternativer – tro - fornuft o. s. v. – men som tillige muliggør dem, for som Skriften siger, også dæmonerne tror: *dæmones credunt et contremiscunt* (s. 60). Refleksioner over troen af denne art er det, der viser, at vi ikke på forhånd kan udelukke, at mennesker til alle tider har levet i det vi kalder tro, og ingen særlig tro, heller ikke den kristne, om den vil være andet end en sekt, kan se bort herfra. Et par citater –: Si l'on m'interprète, en me chosifiant – la foi ici, la raison là; l'homme d'un côté, le chrétien de l'autre – alors évidemment il n'y a pas d'issue. Mais ce que je m'efforce de dire et de répéter, c'est précisément que l'homme se fait – donc se sauve, si vous le permettez – au fur et à mesure qu'il se rachète, ou plutôt qu'il est racheté. L'homme est homme et il est sauvé en tant qu'il avance, qu'il avance vers sa fin, vers son destin (s. 56) ... La foi salvifique, pour qui a consciemment une foi avec un contenu intellectuel, est inséparable de celui-ci, mais ce contenu n'est pas indispensable pour que la foi réalise sa fonction salvatrice. La foi n'est pas une simple gnose (s. 60–61) ... La rédemption de la foi: voilà le problème spécifiquement chrétien. La foi chrétienne n'est pas une foi qui veut supplanter les autres. S'il en était ainsi, elle ne pourrait s'empêcher d'être la foi d'une secte avec la prétension injustifiable d'universalité. Mais cela ne rentre pas dans notre thème (s. 43). – Hvad specielt myten angår, så er den, siger Panikkar, ikke identisk med troen eller dens genstand, ikke fordi den er dens modsætning, men fordi det er den, der bærer troen frem, selve dens mulighedsbetingelse. La pensée démythise, mais la vie est mythopoétique. La foi est appelée ici aussi à établir la médiation (s. 44).

I hele denne debat bemærker man, at repræsentanterne for religionshistorien, den klassiske filologi og den nytestamentlige exegese, *Widengren*, *Kerényi* og *Bartsch*, trods betydelige indlæg alligevel ikke helt når at placere sig i brændpunktet uden på den anden side dog at modsige den hovedlinie, der trods alle divergenser aftegner sig gennem de udviklede synspunkter. Widengren omtaler (s. 315 f) – à la lumière de la phénoménologie religieuse – trosbegrebet inden for Orientens og Europas gamle hovedreligioner, fra Buddhismen til Eddaen og finder det med hensyn til det egentlige trosindhold relativt uafhængigt af myten. Kerényi behandler (s. 105 f) myten om *fides* og er i øvrigt en fin fortæller for en forståelse af den græske religion, der muliggør en kristen fortolkning af denne (sml. s. 99, 103). Et enkelt græsk

motiv, myten om Epimenides spiller i øvrigt ved flere lejligheder en særlig rolle i diskussionerne. Hovedtema er det hos *Stanislas Breton*, Paris, der i sit foredrag »*Le paradoxe du menteur et le problème de l'indicible dans les énoncés de foi*« (s. 517–46) især interesserer sig for forholdet mellem det »mystiske« og det »logiske«. Foruden (endnu engang) at kaste et nyt lys over Romerbrevet har Bartsch med ikke ringe klarsyn lagt sin fremstilling »*Le concept de la foi dans l'Épître aux Romains*« (s. 263–72; diskussion s. 273–84) an som et forsøg på tillige at afgrænse og besvare to af hele kollokviets fælles hovedproblemer, de enkelte trosformers omfang i forhold til en eventuel urform og muligheden af et kerygma forud for det kristne, fundet for så vidt den egentlige religiøse myte, »le mythe des mystères qui sont l'objet de la foi« skulle kunne betragtes som »une manifestation de l'impénétrabilité divine« (s. 264). Bartsch er biblicist i moderne forstand (og viser sig også parat til en mere biblicistisk forståelse af Bultmann end den, man ellers her møder); sit eget problem anskuer han »historisk« på en måde, der knytter troen til Guds handlen i den konkrete sammenhæng og til vidnesbyrdet herom, fikseret en gang for alle. Sin enhed og sine indre »udviklingsmuligheder« har såvel troen som kerygmaet i forhold til denne Guds handlen, der tager form i en historie, og det mytiske i kerygmaets udtryksform, der netop beror herpå, ændrer ikke herved. »Il découle de tout ceci qu'il n'est pas possible d'extraire du kérygme concret un autre kérygme, alors même qu'on ne voudrait en faire qu'un substrat du kérygme concret; il n'est pas possible de concevoir une foi universelle qui serait présupposition des divers aspects que la foi présente aujourd'hui, qui serait leur unité, le substrat de toute foi« (s. 272).

Bortset fra sit specielle sigte så bekræfter i det samlede perspektiv også denne konklusion, at afmytologiseringen ikke fører til mytens eller det mytiskes forsvinden, den radikale afmytologisering; trods alle succes'er synes de forskellige forsøg herpå på forhånd at have dømt sig selv, og hverken dens historiske forløb eller den indre refleksion bekræfter den som et muligt eller et frugtbart mål; hvad det gælder om er at finde frem til en sådan forståelse af myten, som bekræfter, hvad oprøret mod den falske myte gik ud på. Uden at være eksklusiv rummer den ægte myte selve den søgte dimension, svaret på de problemer, der udløste afmytologiseringen.

Det er det foreliggende værks fortjeneste at have vist det centrale i dette

emne og taget det op til så bred og så fordomsfri en behandling. Selv om endnu flere og vigtige spørgsmål kunde rejses, så finder vi i det stof, der her bydes på – eller måske rettere det værksted, vi her lukkes ind i – en alsidighed og en horisont, der er helt usædvanlig, og en tematisk rigdom, der ingenlunde er udtømt eller antydet med denne præsentation. Naturligt er det her særligt at understrege den belysning selve trosbegrebet får placeret i spændingen mellem myte og afmytologisering. Lige så vel som begge disse begreber implicerer det religiøse forhold og den religiøse virkelighed, lige så klart bliver det, hvad de betyder for forståelsen af troen selv og for troens selvforståelse. De store spørgsmål om, hvad troen er, om dens indhold og grund, om dens genstand og mål gøres i sammenhængen nærværende og kalder på fornyede overvejelser. Myten og afmytologiseringen er et erkendelsesproblem, *une entreprise de vérité* (s. 170), og i den historiske situation en udvidelse af erkendelsesproblemet. Og som dette herigennem nærmer sig det uopløselige og positive forhold mellem »mening og mysterium«, genkalder det for troen, at også den har sit erkendelsesproblem og sit sandhedsforhold at forvalte og at det gælder for den heri at finde sin vej, tage del i den fælles udvidelse og selv vise vej – på stagen at tænde det lys, der lyser over hele livet og hele verden.

På denne baggrund skal vi tilsidst omtale et enkelt af indlæggene, der har en særlig interesse, ikke direkte for afklaringen af myte- eller trosbegrebet, men som et vidnesbyrd om, hvad den åndelige situation, som diskussionen er udtryk for, i en bestemt sammenhæng har medført, og hvilken målsætning den deri kan give anledning til. Det drejer sig om det gamle problem om troserkendelsen, *intellectus fidei*, i dennes egenart og i dens forhold til den tanke, den tydning af tilværelsen, der bygger sin almengyldighed på den fællesmenneskelige erfaring. I selve sin oprindelse er den kristne teologi udtryk for virkeliggørelsen af en sådan troserkendelse, der foruden direkte at bygge på og at udbygge troens vidnesbyrd – *auditus fidei* – har gjort sig solidarisk med, men ikke afhængig af den filosofiske sandhedssøgen og de skiftende tiders kulturformer. Og det er på baggrund af denne traditions fornyelse i nutidig teologisk og filosofisk tænkning, den katolske først og fremmest, men også den protestantiske, der har givet så mange af impulserne, at *Henri Bouillard*, Paris, her giver liv og mening til det klassiske problem om

forholdet mellem tro og erkendelse, mellem *Croire et comprendre* (s. 285–302; diskussion s. 303–14). Troserkendelsen indskrænker sig ikke til en abstrakt dogmatisk tænkning, der søger at hævde sig over for den videnskabelige fornuft. Den udspringer af troens eget indre liv som en sjælens søgen efter Guds sandhed, men ejendommelig for den er, at den i sin voksende fylde rummer en omfattende klarhed, hvori troen griber ud over sig selv, en rationel og en religiøs forståelse, hvori den på en gang tyder sit indhold og samtidig mødes med medmennesket og kan give det svar. Dette sidste er det Bouillard især vil understrege i en tid, hvor den kristne tanke ikke alene genopdager sit positive forhold til filosofien, men heller ikke mere kan søge sit eget mål uden at udstrække sig til det fællesmenneskelige og heller ikke uden at medtænke sin modsætning. Gælder det imidlertid, at det er den erkendelse, der her er tale om, den troens selvforståelse, hvori den nærmer sig Gud, der tillige rummer det egentlige berøringsfelt mellem på den ene side den kristne tro, på den anden den menneskelige selvforståelse og de ikke-kristne religioner, så er det også ad denne vej vi kan finde vejledning i den dialog med vantroen, l'incroyance, der nu på en helt anden måde end tidligere er blevet uomgængelig. Comment la pensée chrétienne, traversant ces univers spirituels, peut-elle y trouver un rapport à l'objet de la foi? comment peut-elle montrer que le christianisme concerne la destinée de tout homme? (s. 299).

Mens det endelige svar på disse spørgsmål beror på historien – *historia dispensationis temporalis divinæ providentiæ*, for at tale med Augustin (De vera religione, cap. 7) – er alene formuleringen af en sådan opgave og dens forankring af den største betydning for kristendommen selv, og Bouillards fortjeneste er med klarhed at have påpeget og (omend ikke i dens fulde helhed) beskrevet en linie, der har bestået gennem alle omvæltninger (ja endog betinget dem), men som disse selv samtidig alt for let lader os glemme, en problemstilling, der vel transponeres, men ikke opløses og netop derigennem viser sin frugtbarhed og sin øgede styrke – sin mulighed derfor skulde man sige, for er hvedekornet selv en frugt, er det aldrig det samme som sin egen frugt.

Efter at have omtalt trosindsigtens genfødselse i moderne katolsk teologi (– der ikke længere lader sig nøje med i en fornuftslutning på grundlag af dogmet at drage de såkaldte »teologiske konklusioner«, men søger at forstå

dogmet i dets »mening for os«, comprendre ce que ces dogmes eux-mêmes pouvaient bien signifier pour nous (s. 286 —) og fremhævet dens sammenhæng med en udbredt problemstilling i filosofien (bl. a. Blondel), tager Bouillard sit udgangspunkt i Anselm, der formulerede dens program: *credo ut intelligam*. Anselms åndshistoriske betydning er ikke kun begrænset til katolicismens indre udvikling og fornyelse, men viser sig også i, at han har kunnet inspirere så forskellige tænkere som Schleiermacher og Hegel, Barth og Ricoeur. Gennemgangen af Anselm er blændende og må i al sin korthed fryde medievister og idéhistorikere, for vel er grundtankerne kendte, men mange fremstillinger har alligevel en tilbøjelighed til at tage livet af dem. For ikke at følge i dette spor nøjes vi her med en henvisning. Anselms tanke fremgår af en meditation over troen og dens liv, men det bevidst nye i denne er, at han udvider (ikke bryder) trosindsigtens kontemplative aspekt med en rationel dialektik, hvis opgave det er at sætte troens indhold i forbindelse med fornuftens tydning af den menneskelige erfaring for derigennem at vise dette i den begrundelse (*ratio fidei*), der ved sin indre sammenhæng, uafhængigt af skriftens autoritet, giver det gyldighed for det tænkende og religiøst spørgende menneske, også den vantro. Le sens objectif de la foi chrétienne assurerait ainsi la circularité du croire et du comprendre; et celle-ci ferait la joie du croyant qui contemple la vérité divine, en même temps qu'elle donnerait satisfaction à l'incroyant qui interroge (s. 290, sml. s. 299). Sin metode anvender Anselm direkte på gudsbeviset, på det trinitariske og på det kristologiske dogme, men hvad der i denne sammenhæng har betydning er ikke de enkelte argumenter (af Anselm selv betegnet som nødvendige, *rationes necessariæ*), men selve fremgangsmåden som en troens egen mulighed, dens mulighed for uden hverken at sprænge sine grænser eller miste sit mål og uden hverken at ofre tanken eller opgå i den, at gøre sig gældende udenfor sit eget specifikke erfaringsgrundlag og derved samtidig med selv at fremtræde i sit universelle værd tillige at give mening til det, der ikke er den selv. Ce qui nous interesse, c'est le projet d'un croyant qui, introduisant dans sa recherche le point de vue de l'incroyant, veut découvrir dans le contenu de sa foi une *ratio*, un sens, une structure intelligible valant par elle-même, et qui entend lui conférer une valeur universelle en manifestant son rapport à l'expérience humaine. C'est ce que j'appellerais la modernité de saint Anselme (s. 292).

La modernité – mens mange vil opfatte vore dages teologiske ajourføring (*aggiornamento*) som et brud med fortiden (afmytologiseringen kun ensidigt forstået), for katolicismens vedkommende især et brud med den skolastiske tradition, der umiddelbart bygger på Anselm, så forstår Bouillard på denne måde at se kontinuiteten og i den finde klarhed over de foreliggende opgaver og inspiration til at løse dem. For det første viser han da, hvorledes også den frelseshistoriske og kristologiske teologi, der nu trænger igennem, rummer en trosindsigt – toute parole de révélation renvoie à un événement révélateur dont elle dit le sens mystérieux (s. 296, jfr. igen den rene myte som meningsgivende form) –, en indsigt, der ikke først og fremmest gælder trossandhederne i deres logiske sammenhæng, men som tyder disse i lyset af en forståelse af Kristus i hans menneskelige og historiske skikkelse. Og beror denne indsigt således på tydingen af en historie, der for mennesket betyder en ny mening i dets tilværelse, så gælder det stadig som hos Anselm at forstå denne som på forhånd betinget af troen og underkastet dens vilkår; den klarhed den (også ud over historien) kan nå, er begrænset af Guds ufattelighed og dens fuldbyrdelse ensbetydende med det eskatologiske håb.

Det videre spørgsmål er så, om der i denne *cercle du croire* et du *comprendre* qui définit l'intelligence théologique de la foi (s. 298) også med de ændrede perspektiver er mulighed for en fællesforståelse, der efter Anselms forbillede forener troens ratio med den menneskelige erfaring og tanke, og i hvilken den kristne tro kan mødes med andre religiøse overbevisninger. Med hensyn til dette sidste peger Bouillard på J. A. Cuttat, der – i en *epoché inter-religieuse* – har forsøgt en konfrontation mellem l'expérience chrétienne et la spiritualité de l'Extrême-Orient... Analysant leur convergence au sein même de leur contraste, il montre comment le christianisme peut assumer, récapituler par dépassement, les valeurs incontestables de la spiritualité orientale. Ainsi le chrétien, sans tomber dans l'écueil du syncrétisme, reconnaît-il en son autre un part de lui-même (s. 299). Med hensyn til det første, dialogen med den atheistiske og sækulariserede tænkning, henviser han (s. 300–301) til en lang række katolske såvel som protestantiske filosoffer og teologer, der trods alle modsætninger er fælles om i en refleksion over den menneskelige eksistens at søge en ontologisk forudforståelse for det kristne budskab. Ils découvrent en l'homme une ouverture essentielle à ce

qu'annonce ce message. Ils montrent comment celui-ci paraît énoncer les conditions ultimes de la compréhension et de la réalisation de l'homme. Plusieurs opèrent ainsi sciemment une sorte de déduction transcendante de l'idée du Christ. De telles recherches prennent nécessairement en considération non seulement l'ouverture de l'homme à une transcendance absolue, mais aussi sa condition d'être historique et le caractère symbolique de son langage. C'est par là qu'elles peuvent rapporter l'une à l'autre, sans les confondre, une herméneutique du message biblique et une herméneutique de l'existence humaine . . . ils croient pouvoir montrer que ce message, en son sens manifeste à tout homme, est révélateur du sens de l'homme (– igen: afmytologiseringen har ikke ophævet, men snarere stillet problemet om myten og troen).

At et syn som det her fremsatte ikke mindst ved sit stærke engagement i øjeblikkets fremherskende tendenser også rejser spørgsmål, afslørede sig ved den følgende diskussion. Der spurgtes bl. a. om filosofiens plads inden for trosindsigten og om arten af den ratio, der indgår i troen som dens mening. Er denne universel som en udfoldelse af troens indhold eller som en form, hvori dette udvikles, et spørgsmål, der bl. a. må rettes til Hegel, men som naturligvis også har videre konsekvenser. På den anden side præciseredes, at den rationalitet, der i trostænkningen kan blive tale om, er af en anden art end den positive videnskabs. Men er »gudsproblemet« således værnet mod en mulig intellektualisering, kan man alligevel med *Lazzarini*, Bologna, der er betænkelig ved for stærkt at binde sig til Anselm, tænke sig en anden tilnærmelse. Je pense, siger han, que, du point de vue de la philosophie moderne, ce qui émerge surtout comme le point fixe et inébranlable, c'est le sens du mystère. Les démonstrations dites rationnelles sont des démonstrations analogiques, d'approximation. Nous pouvons, par conséquent, établir une liaison entre l'attitude critique d'un côté et l'exigence religieuse de l'autre. Mais il y a bien séparation entre les deux attitudes (s. 308).

Nævnes skal også de fremførte betæneligheder angående et eksklusivt frelseshistorisk synspunkts tilstrækkelighed for den dogmatiske forståelse, især hvad angår treenigheden. I denne forbindelse fremsætter André Scrima et par bemærkninger (se s. 310–12), der godt kan være profetiske. Den aktuelle teologi, fremhæver han – trop marquée par une problématique culturelle

définie (et même légèrement dépassée) – er tilbøjelig til at forstå begrebet frelseshistorie med den kristologiske begrundelse, det hviler på, i en indskrænket betydning, der tværtimod at fremme den kristne tankes universalitet (au niveau du concept mais aussi quant au contenu objectif de la Révélation) i stedet begrænser den lokalt, til Vestens ånd. Forskellig herfra er frelseshistorien betragtet i sin »totale horisont«, det forhold mellem *οικονομία* og *θεολογία*, hvori den efter oldkirkens distinktion indgår. L'économie du Christ peut prétendre à l'universalité, non en vertu de son déploiement historique mais de par sa référence ontologique et signifiante à l'invisible de Dieu, à l'œuvre de l'Esprit. Og når Paulus taler om en *οικονομία τοῦ μυστηρίου τοῦ ἀποκεκρυμμένου*, den skjulte hemmeligheds husholdning (Ef. 3, 9), er det tydeligt, at for ham er frelsesværket hverken konstitueret af eller sluttet med historien, der tværtimod i selve sin sammenhæng er en manifestation (le lieu de manifestation, la *phanie*) af det metahistorisk skjulte. Je verrais très bien, par exemple, bemærker han også, qu'un jour, peut-être pas tellement lointain, la préoccupation cosmologique l'emporte, dans cette perspective christologique totale, sur l'historicisme actuellement dominant (s. 311).

NOTER

- ¹ jvf. s. 83 (A. Scrima): Le débat sur le mythe (on pourrait aussi bien dire: le débat *avec* le mythe) engage essentiellement, dans la pensée moderne, l'interrogation radicale sur le *signifier* humain. Si les principaux axes de recherche et de controverse coupent actuellement, à travers des champs variables de réflexion et d'exigence critique, une convergence (sinon le fait d'une commune appartenance) soustend les problématiques diverses établies au nom de l'herméneutique, de l'anthropologie, de l'étude comparée des religions, de la philosophie de la culture. Il n'est pas téméraire de la présenter comme une déplacement caractéristique du *sens des problèmes* solidaire de l'émergence d'un nouveau *problème du sens*. Le phénomène ne saurait guère prétendre à la nouveauté: il se vérifie d'une façon récurrente dans l'histoire de l'esprit chaque fois que s'opère, sous le couvert d'une culture constituée, la mutation du comprendre corrélative à la redistribution des rapports d'intelligence constitutifs de l'univers humain. L'intensité et la rigueur, qui sont sa part à notre époque, s'expliquent, cependant, aussi bien par l'ampleur du projet actuel que par sa visée spécifique. Préoccupé de saisir dans l'existence de l'homme l'avènement total du *sens*, ce projet porte principalement sur le langage, à la fois instrument global de médiation, faculté unique de mise en forme de l'expérience de l'homme et lieu irrévocable de la manifestation du *sens*. – I dette perspektiv er det, at vi nu ser myten placeret centralt blandt »urfænomenerne« (ånd, liv, lys, ordet, Gud...) som den *discours primordial* (s. 175), hvis funktion det netop er at begrunde og udtrykke disse: – il pose les signifiants primordiaux qui s'actualisent dans l'histoire humaine (s. 173, A. Vergote).

- ² jvf. foruden note 1 s. 251 (A. de Waelhens): Si donc le phénomène n'a jamais connu son ampleur, sa neteté et sa rigueur actuelles, il est pourtant manifeste que, par exemple, la période socratique, la Renaissance, l'*Aufklärung* trahissent les mêmes tendances. S. 409 (G. Girardi): La démythisation à laquelle nous nous référons ne coïncide pas avec celle que préconise Bultmann. La pensée de celui-ci, si importante soit-elle, ne constitue, en effet, qu'un cas type d'un vaste mouvement critique et herméneutique, qui dépasse la sphère religieuse elle-même, et traverse à peu près toute l'histoire des idées. C'est la démythisation dans ce sens plus vaste de critique des représentations et des valeurs qui nous semble décisive pour comprendre l'athéisme contemporain dans plusieurs de ses formes, sinon dans toutes. Sml. også s. 241-42 og 464. – Som dansk eksempel på en kritisk vurdering af Bultmann kan man nævne R. Prenter, *Evangeliets afmythologisering*, Ordet og Aanden, København 1952, s. 61-83.
- ³ sml. s. 83 (A. Scrima): Il importe peu, pour notre recherche, d'examiner dans quelle mesure cette situation prolonge et renforce une tendance directrice de la pensée occidentale, à savoir la substitution de son contenu ontologique par l'articulation formelle du discours. Transformer la connaissance des conditions en condition déterminante de la connaissance représente une constante de destin de l'esprit occidental depuis les premières analyses des sophistes grecs jusqu'à l'expérience vécue – l'*abendländische Wendung* – de nos jours: Als der Vater gewandt sein Angesicht von den Menschen, und das Trauern mit Recht über der Erde begann... (Hölderlin, Brot und Wein, VIII). Sml. nedenfor note 4.
- ⁴ Således A. Scrima, s. 381-82: Je reste, personnellement, sur ma faim quant à l'interprétation du rapport objet-méthode, capital pour saisir la situation théologique du projet bultmannien. Dans la façon de concevoir ce rapport, il me semble trouver, pour finir, un renversement de sens. Toute entreprise critique étant normalement sous-tendue par une volonté de vérité, de purification de l'objet, la dés-objectivation ou l'anti-objectivation représente, fondamentalement, une pénétration nouvelle, plus avancée, dans la zone de signification de l'objet. A cet égard, ce que Bultmann fait s'inscrit, virtuellement, sur un axe fort honorable de la tradition théologique et de la pensée reflexive en soi. Mais à la fin, on a l'impression qu'il succombe à la tentation, souvent vérifiée, de substituer l'objet par la méthode. Si, comme vous dites, »la méthode doit être investie par l'objet«, ceci est méthodologiquement vrai, dans le sens de l'adéquation: l'est-ce également au sens total où, selon vous, le prend Bultmann? Car la fonction de la méthode est précisément d'organiser l'espace d'intelligibilité où s'établit la relation entre l'esprit qui se laisse investir par l'objet, et l'objet qu'il investit lui-même dans sa réalité propre, afin d'en dégager la visée intentionnelle, ses niveaux successifs de signification. Mais si la méthode devient son propre objet, si je comprend bien, on retrouve une structure de mythe, celle figurée par le serpent *ouroubourou*, qui se mord la queue, image de la suffisance et de la finitude. Faut-il conclure qu'une vue trop »puriste« de la foi aboutit immanquablement à une conception abstraite de cette même foi? Car parler *objectivement* de Dieu n'implique pas nécessairement objectivation: c'est là, en effet, le noyau irréductible du *mystère* chrétien qui n'introduit Dieu dans l'histoire qu'en le situant dans l'absolu de son éternité.
- ⁵ sml. s. 175: Le kérygme entretient donc une parenté étroite avec le mythe. Dans le deux cas un discours primordial advient à l'homme. Tous deux déploient un espace-temps transcendantal où les choses du monde trouvent leur épiphanie. Pour cette raison, la Parole doit s'inscrire dans le *Logos* mythique, et même se servir de son langage. Le temps mythique conditionne le temps humain dans sa manifestation, et le temps de la Parole dans son avènement. Seulement, dans la Parole, la présence-absence transcendantale se fait personnelle. En se disant elle-même, elle instaure le lien de la filiation. Au contraire du discours mythique, elle ne s'actualise pas dans le temps humain. Actuelle d'elle-même, parce qu'origine de tout discours, elle s'introduit dans le temps humain, se fait histoire; mais en même temps elle assume le temps humain dans l'histoire divine.