

Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet

(WiBiLex)

Mythos (AT)

Hubert Irsigler

erstellt: Januar 2013

Permanenter Link zum Artikel:
<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/28261/>

Mythos (AT)

Hubert Irsigler

1. Grundbestimmungen des Mythosbegriffs

Das aus dem Griechischen stammende Wort Mythos bzw. latinisiert Mythos wird in heutiger Alltagssprache und in den Medien sehr frei gebraucht und umfasst eine große Bandbreite von Bedeutungen: von einer traditionellen Bedeutung als Erzählung von Göttern, Heroen und anderen Gestalten und Geschehnissen aus vorgeschichtlicher Zeit bis hin zu Mythos als Berühmtheit, Objekt der Verehrung und Bewunderung, Ideal, Wunschbild, unzutreffendes, verklärendes Bild, Leitbild, politischer Glaube, Ideologie usw. (73 Bedeutungen nennt P. Tepe 2001!). Mythos gehört – auch in der Bibelwissenschaft – noch immer zu den „slippery words“ (J.W. Rogerson 1978-79, 10-14). Ziel bibelwissenschaftlicher Mythosforschung ist ein der Sprachwelt, der literarischen Art und Struktur, dem Inhalt und der Funktion biblischer Texte gemäßes Verstehen dessen, was in einem heutigen Verstehenshorizont – nicht schon im Sinne der primären Verfasser, ihrer Lebens- und Denkwelt bzw. ihrer Traditionen – als „mythische“ Phänomene und Dimensionen in biblischen Texten bezeichnet werden kann. Dies setzt eine literatur-, kultur- und religionswissenschaftlich begründete Bestimmung von Mythos und Mythischem voraus, d.h. nicht notwendig eine umfassende definitorische Festlegung, wohl aber ein begründetes Vorverständnis, einen nach Kriterien anwendbaren Mythosbegriff, der wesentlich von Texten der kulturell-religiösen Mit- und Umwelt des alten Israel und dann auch von Texten und Traditionen in der Bibel her gewonnen ist.

1.1. Sprachlicher und kulturwissenschaftlicher Zugang

1.1.1. Lexikalisches und Begriffliches in Antike und Bibel

1.1.1.1. Antike. Das griechische Wort *μῦθος* *mythos* bedeutet ursprünglich allgemein „Wort / Rede / Geschichte / Erzählung / Sage“ und kann in dieser Bedeutung synonym zu „Epos“ verwendet werden. Dem entspricht weithin das lateinische Wort „*fabula*“. Obwohl das Wort *λόγος* *logos* primär auch „Wort / Rede“ bedeutet, entwickelt sich in der griechischen Antike (F. Graf 1992; ders. 2002) seit *Plato* ein Gegensatz von „Mythos“ als einer traditionellen, nicht rational fassbaren und nicht beglaubigten, anschaulich-bildhaften und so auch reizvollen Erzählung von Göttern und Heroen bzw. numinosen Wesen gegenüber dem „Logos“ als der glaubhaften Erzählung, der rationalen Rede, dem begrifflichen Sinn oder dem vernünftigen („logischen“) Argument (vgl. z.B. G. Stählin 1942,

776f; H. Cancik 1995, 864; A. Schmitt 2004, bes. 59-75; B. Zimmermann 2008, 7; ders. 2011, 18f zur Unterscheidung von traditionellen und frei erfundenen philosophischen Mythen). Seit der radikalen Kritik der Göttermythen in der griechischen Sophistik im späten 5. Jh. v. Chr. haftet dem Wort „Mythos“ häufig eine mehr oder weniger negative Konnotation im Sinne von „nicht geschehen, nicht beglaubigt“ bis „unfromm und unmoralisch“ an, ohne dass dem Mythos eine hintergründige Wahrheit oder ein belehrender und orientierender Zweck generell abgesprochen würde. Eine Rehabilitierung erfährt der Mythos durch *Aristoteles* (4. Jh. v. Chr.), der ihn im Zusammenhang seiner Auffassung von Dichtung als eine literarische Größe behandelt: Mythos ist die erzählende Nachahmung (Mimesis) einer Handlung, und zwar einer einzigen und ganzen Handlung, eines ganzheitlichen Geschehens, durch einen Dichter (Aristoteles, *Poetik*, 1450a, 4f; 1451a, 31f): die Fabel, die Handlungsstruktur oder der *plot* einer Geschichte (B. Zimmermann 2008, 7; ders. 2011, 19f). Im dichterischen Mythos geht es nicht darum darzustellen, was sich tatsächlich ereignet hat, sondern was geschehen könnte, d.h. was nach Wahrscheinlichkeit oder Notwendigkeit möglich ist; der Dichter redet mehr vom Allgemeinen, nicht wie der Geschichtsschreiber vom je Besonderen (*Poetik*, 1451a 36 – 1451b 6). Der dichterische Mythos spricht *nicht* von historisch Wirklichem, sondern vergegenwärtigt bildhaft Allgemeingültiges, Wahres. Im 4. Jh. n. Chr. stellt der Neuplatoniker *Salustios*, der Autor der griechischen Schrift „Über die Götter und die Welt (Kosmos)“, das immer Gültige, das Archetypische des im Mythos bildhaft Erzählten heraus: „Dies aber geschah zwar niemals, ist aber immer“ (Kap. 4,9, Z. 5-6, auch Kap. 2,1, Z. 2-3; G. Rochefort (Hg.), *Saloustios. Des dieux et du monde*, 2. Aufl., Paris 1983).

1.1.1.2. Bibel. Einen dem antiken Wort $\mu\acute{\upsilon}\theta\omicron\varsigma$ *mythos* und seinem begrifflichen Inhalt entsprechenden Terminus kennt die hebräische Bibel nicht. Die griechische Bibel des Alten Testaments (→ [Septuaginta](#) / LXX) gebraucht das Wort $\mu\acute{\upsilon}\theta\omicron\varsigma$ *mythos* äußerst selten und nur in (späten) deuterokanonischen Schriften. In [Sir 20,19](#) (Lutherbibel: [Sir 20,21](#)) steht es einfach für „Rede / Aussage / Wort“, kontextuell allerdings als „unzeitiges Wort“ der Ungebildeten negativ gefärbt, was die lateinische Bibel (→ [Vulgata](#)) durch die Wiedergabe mit „*fabula vana*“ kräftig unterstreicht (Vulgata [Sir 20,21](#), vgl. *fabulationes* [Ps 118,85](#) [= hebr. Masoretischer Text / MT [Ps 119,85](#)]; *fabula* in [Dtn 28,37](#) im Sinne von „hohle Fabel / Spottrede“). Die $\mu\theta\acute{o}\lambda\omicron\gamma\omicron\iota$ *mythologoi* „Mythenerzähler“ oder „Mythen- / Fabeldichter“ von [Bar 3,23](#) stehen dort auf einer Stufe mit den heidnischen Weisen, die „den Weg der Weisheit“ (in der Tora Israels!) nicht erkannt haben. Nur noch in [Weish 17,4](#) kommt in der Lesart des Codex Alexandrinus $\mu\acute{\upsilon}\theta\omicron\varsigma$ *mythos* vor, und zwar im Sinne einer trügerischen Rede oder Fabelei, welche die davon befangenen Frevler nicht vor Furcht bewahren konnte.

Die negative Färbung als unglaubwürdige Geschichte, die der Mythos vorab in der sophistischen Kritik des 5. Jh.s v. Chr. erhalten hatte, zeigt sich unter anderen

Bedingungen in Belegen des Wortes $\mu\acute{\upsilon}\theta\omicron\varsigma$ *mythos* in nachpaulinischen Briefen des Neuen Testaments (in Evangelien, Apostelgeschichte und primären Paulusbriefen kommt das Wort $\mu\acute{\upsilon}\theta\omicron\varsigma$ *mythos* nicht vor; vgl. G. Sellin 2002 zum „Mythos“ im Neuen Testament). Charakteristisch stehen die „ausgeklügelten Mythen“ in [2Petr 1,16](#) der durch Augenzeugen beglaubigten Verkündigung vom Herrn Jesus Christus entgegen, damit aber der geschichtlich verbürgten „Wahrheit“ des christlichen Glaubens ([2Petr 1,12](#)). In den → [Pastoralbriefen](#) (1Tim, 2Tim und Tit) wird davor gewarnt, sich an „Mythen (Fabeleien) und endlose Geschlechterfolgen“ zu halten ([1Tim 1,4](#); vgl. [1Tim 4,7](#); [2Tim 4,4](#); [Tit 1,14](#)). Sie führen weg von der „Wahrheit“ ([2Tim 4,4](#); [Tit 1,14](#)) und von der „gesunden Lehre“ ([1Tim 1,10](#); [2Tim 4,3](#); [Tit 1,9](#); [Tit 2,1](#)). Mit solchen „Mythen“, vor denen gewarnt werden muss, werden am ehesten jüdisch-gnostische Spekulationen gemeint sein (vgl. C.K. Barret 1957; G. Stählin 1942, 788-798; H. Balz 1981, 1094f).

1.1.2. Zur Mythosforschung in Kulturwissenschaften

Der Mythosbegriff wurde schon seit der Epoche der Aufklärung in die Bibelwissenschaft eingeführt (s.u. 2.1.1.). Gleichwohl ist die Problematik, die sich mit der Anwendung von Ausdruck und Begriff des Mythos auf biblische Texte stellt, immer noch nicht allgemein konsensfähig gelöst. Sie hängt nicht zuletzt mit der Tatsache zusammen, dass in der *Mythos-Forschung in den verschiedenen Wissenschaftsgebieten* unterschiedliche bzw. unterschiedlich akzentuierte Mythos-Begriffe ausgebildet wurden, die ihrerseits auf das Verständnis von Mythos in der Bibelwissenschaft einwirken. So lassen sich u.a. allegorische, mythopoetische, ritualbezogene, soziologische, tiefenpsychologische, strukturalistische und phänomenologische Zugänge bzw. Bedeutungen und Funktionen von Mythos unterscheiden (K. Hübner 1985, 48-92; ders. 1994, 597-599; R.A. Oden 1992, 949-955; A. Groenewald 2007, 14-17).

Exkurs: Überblick über Ansätze der Mythos-Deutung in den Kulturwissenschaften

Gewichtig sind die Erträge der Mythosforschung in der *Klassischen (griechisch-römischen) Philologie und Altertumswissenschaft* für die Bibelwissenschaft. Die Mythos-Diskussion wird durch die begrifflichen und literarischen Wandlungen des Mythosbegriffs in der Antike herausgefordert und inspiriert: von den Göttermythen, theogonischen und kosmogonischen (Entstehung von Göttern und Welt erzählenden) Mythen sowie Heroenmythen bis hin zur Erschütterung der Glaubwürdigkeit von Mythen bes. in der sophistischen Kritik (5. Jh. v. Chr.), der *Mythenkritik Platons*, der *Erweiterung des Mythenbegriffs bei Aristoteles*, der Ablösung des Mythos von möglichen (aber nicht notwendigen) rituellen Zusammenhängen, bis zum Gebrauch von Mythen als Fundus von Dichtern in der hellenistischen Zeit und der (schon älteren) allegorischen Deutung von Mythen, wie sie in

Alexandrien formalisiert wurde (W. Burkert 1979; ders. 1993; F. Graf 1985; A. Schmitt 2004; B. Zimmermann 2008; ders. 2011). Im Blick auf den paradigmatischen Fundus griechischer Mythen hebt W. Burkert (1993, bes. 13-18) das Verständnis der *Mythen als traditionelle bedeutsame Erzählungen* hervor, die wie speicherbare und abrufbare „Programme“ wirken und seelisches Erleben, Verhalten und Wirklichkeitserfahrung von Menschen in einem Kulturkreis steuern können. U. Reinhardt (2011, 28-86) weist nach, dass die Ursprünge des frühgriechischen Mythos vorwiegend im altorientalischen und altägyptischen Erbe liegen.

Durch den bedeutenden *Erforscher alter deutscher Volkspoesie und Sagen Jacob Grimm* (zusammen mit seinem Bruder Wilhelm Grimm) in der ersten Hälfte des 19. Jh.s wurde die Bestimmung des Mythos als „*Göttergeschichte*“ verbreitet, wie sie vor allem in der „*Religionsgeschichtlichen Schule*“ des 19. Jh.s und am Beginn des 20. Jh.s geläufig war (J.W. Rogerson 1974, 27.60.146.178). In der neueren *Religionswissenschaft und Ethnologie* wird Mythos im Allgemeinen als *traditionelle sakrale Erzählung* verstanden. Der Mythos erzählt, *wie* eine Wirklichkeit zu sein angefangen hat und erklärt und begründet zugleich, *warum* etwas ins Dasein getreten ist, sei es die Welt, der Kosmos insgesamt oder Naturabläufe, Jahreszeiten, ein bestimmtes Phänomen in der Natur oder auch ein Volk, eine menschliche Einrichtung, ein Kult, eine Dynastie oder Grundbestimmungen des Menschenlebens wie Geburt und Tod (vgl. z.B. M. Eliade 1977, 11f; ders. 1998, 14.17). Um in möglichst vielen Kulturen vergleichbare Sachverhalte zu erfassen, wird Mythos als „Begriff religionswissenschaftlicher Metasprache“ definiert; so verstanden verweist Mythos nicht unmittelbar auf eine anthropologische Konstante, die bestimmte Erlebens- und Denkformen impliziert (F. Stolz 1994, 609 [608-625]). Dem steht ein *philosophischer Ansatz* gegenüber, der Mythos als „ein weitgehend *kohärentes Erfahrungssystem*“ begreift: „es beruht auf Grundvorstellungen, mit denen das Seiende und Wirkliche aufgenommen, geordnet und gedeutet wird“ (K. Hübner 1994, 599). Diesem Ansatz gemäß liegt dem Mythos eine bestimmte „*Ontologie*“ (Seins- und Wirklichkeitsauffassung) zugrunde, wonach alles Gegenständliche als eine Einheit von Materiellem (Erde, Himmel, Meer usw.) und Ideellem bzw. Numinosen erscheint (ebd. 599f; K. Hübner 1985, 95-108.109ff). *Soziologisch-funktionalen* Analyseansätzen stehen auch in der Interpretation von Mythen des vorderen Alten Orients *strukturalistische Zugänge* (C. Lévi-Strauss, dazu z.B. K. Hübner 1985, 66-71), die auf deren Eigenbedeutung und verbindende Modelle abheben, gegenüber (R.A. Oden 1966).

In literaturwissenschaftlicher Hinsicht ist die Abgrenzung des Mythos von der *Sage* bedeutsam (→ [erzählende Gattungen](#)). Während z.B. altorientalische und

griechisch-römische Mythen von Urzeit und Vorzeit erzählen, handelt die Sage von Ereignissen und Personen in geschichtlichen Räumen und Zeiten, unabhängig von der nachprüfaren „Historizität“ des Berichteten. Im Unterschied zum Mythos erzählt das *Märchen* nicht von einem einmaligen Geschehen in der Vorzeit, dem typische und modellhafte Bedeutsamkeit für die Gegenwart zukommt, im Unterschied zur Sage nicht von räumlich-zeitlich bestimmten Ereignissen, sondern von einem rein fiktiven, räumlich-zeitlich nicht fixierten typischen Geschehen, das charakteristisch darauf zielt, Glücks- und Gerechtigkeitserwartungen des Menschen zu erfüllen (zur Abgrenzung von Mythos, Sage und Märchen vgl. U. Reinhardt 2011, 420-424; ders. 2012, 138-209). Wie bei all unseren üblichen Gattungsbezeichnungen wie Erzählung, Klagelied, Hymnus usw. ist daran zu erinnern, dass auch der Terminus „Mythos“ einerseits den Strukturtyp, die Rede- bzw. Textgattung bezeichnen kann, andererseits aber auch den jeweiligen konkret ausgeführten Einzeltext, der dieser Gattung angehört. In der Forschung kaum rezipiert wurde die Unterscheidung, die André Jolles (4. Aufl. 1968, 100) einführte zwischen der „Einfachen Form“, dem (abstrakten, komplexen) Strukturtyp als „Mythe“ und ihrer „Vergegenwärtigung“ als der vereinzelt jeweils vorliegenden, konkret ausgeführten Form als „Mythus“ (vgl. Jolles ebd. auch zu „Sage“ 62-90 und zu „Märchen“ 218-246, ferner zur „Legende“, in der das Religiös-Erbauliche hervortritt, ebd. 23-61).

1.2. Grundmodelle des Mythosverständnisses

Als literatur- und religionswissenschaftlich orientierte Grundmodelle von Begriff und Deutung des Mythos lassen sich folgende hervorheben:

1.2.1. Drei Grundauffassungen von Mythos

Teils konkurrierend, teils komplementär stehen drei Grundauffassungen von Mythos nebeneinander und sind je auf ihre Weise in der biblischen Exegese bedeutsam (W.H. Schmidt 1994, 626-628; vgl. ders. 1967, 237-242):

1.2.1.1. Mythos als Wort-Geschichte oder Erzählung. „*Ursprüngliche Mythen*“ (R. Brandt 2004, 10-12) sind primär mündliche Erzählungen vom Ursprung der Welt, der Götter, Heroen, Zwischenwesen, aber auch vom Ursprung der Menschen, von Pflanzen und Tieren. Als Erzählungen von einer anfänglichen Geschichte, die grundsätzlich vor der Überprüfbarkeit und vor der Verschriftlichung liegt, vergegenwärtigen sie zugleich das Vergangene in der Imagination. Darin liegt „die magische, belehrende, bewegende und das Leben mitgestaltende Kraft des Mythos“ (ebd. 10) für den Einzelnen wie im kollektiven Leben. Mythen können außer in mündlichen und (dann auch) schriftlichen Erzählungen auch in Malerei und Plastik bildlich geformt oder in Riten und Kult ritualisiert-mimetisch dargestellt werden.

Als „*traditionelle Erzählungen*“ reden Mythen von Vergangenen in grenzüberschreitender Weise, von einer Zeit jenseits der gegenwärtigen Wirklichkeit. Sie beschreiben überindividuelle, kollektiv bedeutsame Wirklichkeit und verstehen sich als das wahre, Wirklichkeit stiftende Wort. Als „*angewandte Erzählungen*“ (W. Burkert 1993, 17f) dienen sie den Interessen ihrer Trägergruppen, der Legitimierung, Begründung, Belehrung, Unterhaltung, der wirkräftigen Begleitung rituell-kultischer Vorgänge wie ferner auch der religiösen und politischen Propaganda. Der ursprüngliche *mündliche* Mythos fungiert vorab als ein magisches → [Ritual](#) (s.u. 2.1.3.). Mythen lassen sich gruppieren als Schöpfungsmythen, Chaoskampfmythen, Naturmythen u.a. (C. Westermann 1999).

1.2.1.2. Mythos als Denk- oder Vorstellungsweise. Traditionelle Erzählungen basieren auf „mythischem Denken“ (W. Burkert 1979; E. Cassirer 1925). Als mythische „Denkform“ oder „Mentalitätsstrukturen“ bezeichnet „Mythos“ eine „Verstehensform“, deren Gehalte grundsätzlich als rational nicht verfügbar oder fassbar gehalten werden (H.-F. Richter 1988, 24-27). Ein nicht-rationales „*mythopoetisches*“ Denken lässt sich jedoch keineswegs auf sog. „primitive“ Volksgemeinschaften festlegen. Eine „mythische Denkstruktur“, d.h. eine dem Mythos eigene Sehweise der Welt und Art des Denkens wird von „mythologischen“ Inhalten des Denkens, d.h. Vorstellungen polytheistischer religiöser Phantasie unterschieden (A. Ohler 1969, 8f). Allgemeiner kann man von einem mythischen Weltverständnis und einer entsprechenden Lebensauffassung reden, die in narrativen Mythen-Texten enthalten sind (J.W. Rogerson 1978-79, 10; s. auch u. 2.1.4. zu R. Bultmann).

1.2.1.3. Mythos als genuiner Ausdruck von Religion. Dieser sehr weite Begriff von Mythos wurde in der Exegese insbesondere von → [S. Mowinkel](#), einem Hauptvertreter der skandinavischen kultorientierten exegetischen Schule, propagiert: „Der M. [Mythos] ist die genuine Sprache der Religion, die sich ohne Schaden weder ‚entmythologisieren‘ noch verphilosophieren lässt“ (1960, 1275). Die Frage ist, ob ein derart weiter Mythosbegriff nicht zu unterschiedliche religiöse Rede- und Denkweisen (auch in der Bibel!) zusammenfasst und damit seine unterscheidende Bedeutung verliert. Präziser im gattungsgeschichtlichen Sinn versteht H.-P. Müller (1995, 1) „Mythos als Elementarform religiöser Rede im Alten Orient und im Alten Testament“; Mythos sei „eine Gattung früher mündlicher Erzählüberlieferung“, die für Grundelemente von Religion strukturierend war und strukturierend geblieben ist „weit über die Zeit einer Produktivität der Gattung hinaus“.

1.2.2. Sieben Mythosbegriffe (A. und J. Assmann)

In sieben Mythosbegriffen fassen A. und J. Assmann die in den Kulturwissenschaften vorgeschlagenen Mythosverständnisse zusammen. Den gemeinsamen Nenner in dieser Vielfalt sehen sie in dem einer Menschengruppe

vorgegebenen Fundus an Bildern und Geschichten (1998, 179-181): polemischer, historisch-kritischer, funktionalistischer Begriff (fundierende, legitimierende und weltmodellierende Erzählung), Alltags-Mythos, narrativer Begriff (Gestaltungsart einer Erzählung), literarische Mythen und schließlich „Ideologien“ bzw. „Große Erzählungen“ (neue individuelle große Entwürfe der Welt-, Geschichts- und Naturdeutung).

2. Mythosforschung in der Bibelwissenschaft

2.1. Etappen bibelwissenschaftlicher Mythosforschung

2.1.1. In der Zeit der Aufklärung

C.H. Hartlich / W. Sachs (1952, bes. 11-19) haben nachgewiesen, dass der Göttinger klassische Philologe *Christian Gottlob Heyne* (1729-1812) als der eigentliche Begründer der mythologischen Studien in der klassischen Altertumswissenschaft seit der *Zeit der Aufklärung* zu gelten hat (vgl. bes. auch F. Graf 1993, 284-294). Seine Untersuchungen zur griechischen Mythologie haben eine entscheidende Neubestimmung des Mythos als einer eigenständigen narrativen Redeform eingeführt, die der poetischen Phantasie und Produktion von Dichtern vorausliegt. Heyne betont den geschichtlich notwendigen und universalen Charakter mythischer Rede; sie ist nach ihm die eigentümliche Denk- und Ausdrucksform auf einer Frühstufe der Völkergeschichte. Das Verdienst, die von Heyne entwickelte Auffassung des Mythos auf das Alte Testament übertragen und insbesondere in der Exegese der biblischen Urgeschichte fruchtbar gemacht zu haben, kommt → [Johann Gottfried Eichhorn](#) (1752-1827) und seinem Schüler → [Johann Philipp Gabler](#) (1753-1826) zu. In ihrer „mythischen Erklärungsart“, die die Frage nach dem Historisch-Tatsächlichen in der biblischen Urgeschichte (bes. in [Gen 2-3](#)) zurückdrängt und überholt, liegt der Ursprung des Mythosbegriffs und der Erforschung des Mythischen in der neueren Bibelwissenschaft (C.H. Hartlich / W. Sachs 1952, 20-47).

2.1.2. Hermann Gunkel (1862-1932)

Die nachhaltige Wirkung, die → [H. Gunkel](#) als ein Begründer form- und gattungskritischer Erforschung des Alten Testaments ausgeübt hat, zeigt sich auch in dem Einfluss, den Gunkels Bestimmungen von Mythos, Sage und Märchen in der Bibel (J.W. Rogerson 1974, 57-65) in der exegetischen Forschung bis weit in das 20. Jh. hinein hatten. Gunkel hielt an der sehr engen Definition von Mythen als Geschichten von Göttern, als Erzählungen von ihren Handlungen, wie sie von den Brüdern Grimm (s.o. 1.1.2. Exkurs) propagiert wurde, fest. Echte Mythen finden sich nach Gunkel in der Bibel nicht, wohl aber werden vorgegebene mythische Stoffe poetisch gestaltet und rhetorisch eingesetzt. Diese Sicht stützt bei Gunkel die Annahme einer wesentlich monotheistischen Religion

schon des älteren königszeitlichen Israel. Gunkel schreibt in begeisterten Tönen von der Fülle und Kraft des Mythischen, das bei den hebräischen Dichtern überliefert und verarbeitet ist:

„Eine erstaunliche Fülle mythischen Stoffes aber ist uns bei den hebräischen Dichtern aus allen Zeiten überliefert; haben doch die Dichter aller Völker stets die altererbten, herrlichen Mythen geliebt. Und was für ein dankbarer Stoff sind diese altorientalischen Mythen mit ihren brennenden Farben und ihrer gewaltigen Leidenschaft! Ja, selbst Propheten haben trotz ihres entschiedenen Monotheismus, wenn sie nur ein Dichterherz im Leibe hatten, die heidnischen Stoffe nicht verschmäht! So ist denn die poetische Sprache im Hebräischen des Mythischen übervoll ...“ (H. Gunkel 1925, 17).

2.1.3. Mythos und Ritual / Kult

Als Programm religionsgeschichtlich orientierter Bibelwissenschaft hat sich in der ersten Hälfte des 20. Jh.s vor allem in Großbritannien und Amerika (S.H. Hooke, T.H. Gaster) sowie Skandinavien (→ [S. Mowinckel](#), G. Widengren, I. Engnell) die „Mythos und Ritual Theorie“ etabliert (vgl. bes. J.W. Rogerson 1974, 66-84; R.A. Segal 1999, 37-46.157-160; ders. 2007, 86-108; R. Ackerman 1991; → [Uppsala Schule](#)). Danach stehen Mythostexte und kultische → [Rituale](#) in einem engen wechselseitigen Verhältnis. Als ein wichtiger Vorläufer dieser Verknüpfung von Mythos und Kult bzw. Ritual gilt der schottische Religionswissenschaftler William Robertson Smith (1846-94); er sieht jedoch die Priorität eindeutig beim Ritual, demgegenüber der Mythos eine abgeleitete, spätere Bildung mit erklärendem Charakter sei. Als exemplarisch für diese Forschungsrichtung kann das von dem britischen Alttestamentler S.H. Hooke herausgegebene Werk „Myth and Ritual“ (1933) gelten. Darin stellte Hooke die frühe Religion Israels in den weiten Kontext altorientalischer Religionen des vorderen nahen Ostens. Mit Hilfe eines aus altorientalischen und auch griechischen Mythentexten und Ritualen abgeleiteten kultisch-mythischen „pattern“ (Schema) werden viele kultisch-religiöse Phänomene auf eine Grundstruktur zurückgeführt, die (indirekt) auch für das alte Israel erschließbar sei. Besonders bedeutsam für die Bestimmung eines solchen „pattern“, das auf die alljährliche Lebenserneuerung zielt, wurde das schon seit Ende des 19. Jh.s bekannte babylonische Welterschöpfungsepos zur Verherrlichung des Gottes → [Marduk](#) → „[Enuma Elisch](#)“ (s.u. 3.2.4.). Es wurde am 4. Nisan im Rahmen des babylonischen Neujahrsfestes vor der Marduk-Statue im Tempel → [Esangila](#) rezitiert, während später im sog. Akitu-Haus außerhalb der Stadtmauern Babylons eine symbolische Schlacht des siegreichen Marduks gegen das Meeresungeheuer → [Tiamat](#) stattfand. Dass *der Verfasser* eine kultische Verwendung des Epos im Sinn gehabt hätte, lässt sich allerdings nicht erweisen (TUAT III/4, 568f).

Unter den skandinavischen Forschern entfaltete das Werk des Norwegers →

[Sigmund Mowinckel](#) vor allem zur kultischen Verankerung der Psalmen Israels nachhaltige Wirkung (bes. in seinen „Psalmenstudien“ [II, 1922; III, 1923]). Zusammenhänge von Kultmythos und Ritual zeigen sich nach Mowinckel zumal in dem von ihm sog. herbstlichen „Thronbesteigungsfest“ JHWHs; darin haben die als „Lieder von JHWHs Thronbesteigung“ bezeichneten Psalmen (bes. [Ps 47](#); [Ps 93](#); [Ps 96-99](#)), aber auch viele weitere Texte des Alten Testaments bis hin zur → [Eschatologie](#) ihren Ort bzw. Ursprung. JHWH soll jedes Jahr rituell in diesem Fest neu inthronisiert worden sein (→ [Königtum Gottes](#)). Aber auch prophetische Rede in den Psalmen sei wesentlich auf mythisch-kultische Zusammenhänge zurückzuführen. – Es lässt sich jedoch nicht übersehen, dass ein *notwendiger* Zusammenhang von Mythos und Ritual nicht schlüssig begründbar ist. Mythen gibt es auch unabhängig von Ritualen. Für das Alte Testament konnte die Forschung eine derart weit reichende Kulttheorie, wie sie zumal S. Mowinckel vorlegte, nicht bestätigen (vgl. z.B. R.A. Oden 1992, 951f.958f).

2.1.4. Neuere Beiträge zur Mythosdiskussion in der Bibelwissenschaft und die Frage der „Entmythologisierung“

Die Bibelwissenschaft insgesamt, nicht nur die neutestamentliche Exegese, sah sich seit den 40er Jahren des 20. Jh.s durch **Rudolf Bultmanns** (1884-1976) Programm der „**Entmythologisierung**“ des Neuen Testaments herausgefordert. Bultmann (1941/1948) verstand Mythos als eine objektivierende und symbolisierende Weise der Vorstellung von Welt und Wirklichkeit in einer Kultur, wie sie sich im mythischen „Weltbild“ des Neuen Testaments manifestiert. In seinem Programm der „Entmythologisierung“ des Neuen Testaments, die „mythologische“ Elemente nicht eliminieren, sondern in „existentialer Interpretation“ deuten will, geht Bultmann vom Mythos als einer Seins- und Wirklichkeitsauffassung, einem Weltverständnis aus, das erzählerisch in Texten symbolisiert bzw. mythologisch „objektiviert“ ist: „Mythologisch ist die Vorstellungsweise, in der das Unweltliche, Göttliche als Weltliches, Menschliches, das Jenseitige als Diesseitiges erscheint, in der z.B. Gottes Jenseitigkeit als räumliche Ferne gedacht wird...“ (R. Bultmann 1948, 23 Anm. 2). Nach Verstehensvoraussetzungen und Inhalten wurde Bultmanns Programmatik mehrfach mit gewichtigen Einwänden kritisch gewürdigt, so etwa mit dem Hinweis auf die Notwendigkeit und Angemessenheit unterschiedlicher Ebenen objektivierender Rede vom Wirken Gottes oder insbesondere aus alttestamentlicher Sicht mit dem Hinweis auf mangelnde Berücksichtigung des integrativen Weltbezugs, der sozialen, ökonomischen und geschichtlichen Aspekte des Menschseins in der existenzphilosophisch begründeten „existentialen Interpretation“ der Bibel (vgl. z.B. K.-H. Bernhardt 1969; H.-P. Müller 1998a; K. Koch 2004, 91f; K. Hübner 1994, 607). Ein bleibend gültiges Anliegen der „Entmythologisierung“ ist „die hermeneutische Unterscheidung zwischen Botschaft und mythologischer Darstellungsweise“ in der Bibel (I.U. Dalferth 1998, 79) und damit auch die Wahrung der für die monotheistischen

Religionen konstitutiven Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf, zwischen Gott und der Welt (vgl. E. Jünger 2000, 51-55).

Dass „Mythisches“ in der Bibel nicht exegetisch „beseitigt“ werden kann und soll, wohl aber hermeneutisch in heutiges Verstehen „übersetzt“ werden muss, wurde vielfach hervorgehoben (s.u. Lit. 4: J.L. McKenzie 1959; ders. 1963; J. Barr 1959; B.S. Childs 1962; J. Schreiner 1971; H. Graf Reventlow 1982; ders. 1990; M. Görg 2005; ders. 2010, bes. 325-334).

In der religionsgeschichtlichen und bibelwissenschaftlichen Forschung seit dem späten 18. Jh. hat *John W. Rogerson* (1974, 174-178) zwölf unterschiedliche Bedeutungen von Mythen herausgestellt, von ihrem ursprungserklärenden Sinn bis hin zum Mythos als Geschichte von Göttern. Genauer unterscheidet er (ders. 1978-79, 10) zwischen „myths“ / Mythen im Plural als Texten, in denen Götter oder andersweltliche Kräfte handeln und „myth“ / Mythos, von dem man konsensfähig nur sagen könne, dass er das sei, was Mythen hervorbringt, bzw. das Weltverständnis, das in Mythen enthalten ist. *Claus Petersen* (1982) geht von typischen Merkmalen als „mythisch“ anerkannter altorientalischer Texte aus der unmittelbaren Umwelt des alten Israel aus, um Kriterien für „Mythos“ im Alten Testament zu finden, ein Verfahren, das in neuerer bibelwissenschaftlicher Mythosforschung längst anerkannt und unabdingbar ist (s.u. 4.). Für einen „Mythos“ und ein „mythisches Element“ müssen nach Petersen (1982, 23-33.46f) drei Kriterien gegeben sein: Schilderung von Geschehnissen, Beteiligung eines oder mehrerer Götter, Geschehnisse jenseits der geschichtlichen Zeit.

Schon bei Hermann Gunkel (s.o. 2.1.2.) begegnet die von ihm noch nicht terminologisch verstandene *Unterscheidung zwischen der erzählenden Gattung Mythos und dem „Mythischen“*, eine Unterscheidung, die *Hans-Peter Müller* in mehreren intensiven Studien zur Mythos-Frage terminologisch aufgenommen und begrifflich geklärt hat. Im Gegensatz zum Mythos als einer „Elementarform religiöser Rede“ (s.o. 1.2.1.3.), einer vorliterarischen bzw. literarischen narrativen Gattung bestimmt Müller „*das Mythische*“ als „Inbegriff der in der Gattung Mythos zur Geltung kommenden Inhalte und Funktionen, bzw. des ihnen entsprechenden Selbst- und Wirklichkeitsverständnisses“ (H.-P. Müller 1979, 10f; ders. 1991b, 4 Anm. 3; ders. 2004, 45, s.u. 2.2.2.!).

2.2. Resümee: ein operationabler Mythosbegriff in der Bibelwissenschaft

2.2.1. Konstitutive Merkmale von Mythen

Der Terminus Mythos bezeichnet einen komplexen Begriff, der sich sowohl auf eine Welt- und Lebensauffassung, eine mythische „Denkform“ oder „Mentalitätsstrukturen“ als auch auf eine dem entsprechende Redeform von primär mündlichen Erzählüberlieferungen bzw. auf ihre schriftlich gestaltete

Textform und auf Textstrukturen bezieht. Allerdings ist uns „Mythos“ im vorderaltorientalischen und im biblischen Bereich *nur in schriftlicher Textform, in literarischer Gestaltung* zugänglich. Was mythische „Denkform“ ist oder sein könnte, ist nur an deren Ausprägung in Texten (erzählend in Prosa oder Poesie), ferner in bildlichen Darstellungen und Bildkonstellationen sowie (möglicherweise) an der Symbolik von Riten ablesbar. Nun können aber „Mythen“ als mündliche oder schriftliche Texte jedenfalls prinzipiell gattungskritisch erfasst werden. Zwar kaum in dem Sinne, dass wir in den verschiedenen altorientalisch (und biblisch) überlieferten Mythentexten einen durchaus einheitlichen Redestrukturtyp herausstellen könnten, wohl aber im weiteren Sinn eines komplexen Redetyps oder einer komplexen literarischen „Gattung“ mit nach Redeform, Thema und Funktion unterscheidbaren Unterarten (vgl. H.-P. Müller 1995, 4-9, zum Mythos als Gattung; C. Westermann 1999 zur Gliederung der Mythen). Ein in der Bibelwissenschaft operationabler, nach Kriterien anwendbarer und literaturwissenschaftlich begründeter Begriff von „*Mythos*“ versteht Mythos als Textsorte, als im weiteren Sinn „Gattung“ literarisch gestalteter Mythentexte, wie sie im vorderaltorientalischen Überlieferungsraum und kulturellen Bereich vertreten sind (vgl. T. Stordalen 1998, 284-287). Für den altorientalischen (s.u. 3.1.-3.3.) und dann auch alttestamentlichen Bereich (s.u. 4.) lassen sich konsensfähig folgende, hier *in sieben Punkten zusammengefasste Merkmale als Charakteristika von Mythen* benennen (H. Irsigler 2004a, 10-18 mit Lit. S. 12f; vgl. A. Groenewald 2007, 13-19):

1) Mythos ist primär eine narrative Redeform in mündlicher Überlieferung, sekundär eine literarische Textsorte, als eine im Rahmen einer Kultur *traditionelle*, für das kollektive Selbstverständnis bedeutsame **Erzählung, Geschichte oder narrative Sequenz**, die bildhaft von Geschehnissen, Handlungsfolgen und Ereignissen spricht, nicht vorrangig zuständige Gegebenheiten schildert.

2) An den erzählten Geschehnissen sind **numinose Wesen**, eine Gottheit oder mehrere Götter in ihrem Verhältnis zueinander oder auch zu Menschen beteiligt. Die Gottheit gehört zur vorgestellten Welt; sie denkt, redet, handelt wie Menschen.

3) Der als Mythos erzählte Vorgang verläuft in der Regel unumkehrbar von einem Zustand der Veränderungsoffenheit, der **Labilität** hin zu einem (positiven oder negativen) Zustand der **Stabilität**.

4) Die Geschehnisse werden **als einmalige Ereignisse** erzählt, auch wenn sie sachlich regelhafte Abläufe in Natur- und Menschenwelt referieren.

5) Die **Handlungszeit** des Mythos liegt außerhalb oder jenseits der als geschichtlich oder alltäglich begriffenen Menschen-Zeit, in einer „Urzeitlichkeit“, einer Vorzeit oder einer „prototypische(n) Zeit, in der eine gegenwärtige Existenz

begründet wird“ (H.-P. Müller 1995, 6). Die Urzeitlichkeit des Mythos hat immer auch das Hier und Jetzt der den Mythos (re)produzierenden Erzähl- und Traditionsgemeinschaft von Menschen im Blick (vgl. oben 1.1.1.1. die „Definition“ des Salustios). „Indem der Mythos Gegenwart begründet und die Gegenwart selbst im Mythos gründet, ist der Mythos geprägt von der Zeitstruktur der ewigen Wiederkehr des Uranfänglichen im Gegenwärtigen“ (E.-J. Waschke 2001, 194). Die erzählten oder geschilderten Vorgänge haben den Charakter eines „Urgeschehens“, auch wenn es als eine Art mythische Gegenwart dramatisiert werden kann (so im Mythos vom Sonnenlauf in Ägypten und vielleicht im ugaritischen Baal-Zyklus). Dieses Urgeschehen kann (in der Apokalyptik) Stoff und Bildelemente für ein ebenfalls jenseits geschichtlicher Zeit liegendes mythisch gefärbtes Endzeitgeschehen bereitstellen.

6) Was den *Handlungsraum* angeht, so ist er grundsätzlich nicht begrenzt, nicht abgrenzbar, hat aber numinose Qualität (Götterberg, Gottesgarten, Tempel u.a.) und liegt nicht selten außerhalb unmittelbar zugänglicher Erfahrung (Himmel, Unterwelt), kann indes in den menschlichen Lebensbereich hineinwirken.

7) *In funktionaler Hinsicht* geht es im Mythos wesentlich darum, Grunderfahrungen des Menschen in einer ihm geheimnisvollen und oft bedrohlichen Welt offenbar und verstehbar zu machen. Der Mythos beschreibt eine gründende Ordnung in Welt und Gesellschaft; er ist Rede, die gegenwärtige Wirklichkeit stiftet, begründet, legitimiert oder deutet. Mündlich erzählter Mythos kann ursprünglich als magisches Ritual wirken (s.o. 2.1.3.). Der Mythos kann nur im weiteren Sinn „ätiologisch“ (so E.-J. Waschke 2001, 193.194) genannt werden. Er fragt gerade nicht nach einer kausalen Entwicklung der Dinge, nicht nach einer zeitlich ersten „Ursache“ (αἰτία *aitía*; *causa*), von der her sich Gegenwärtiges in einer Ursachenkette erklärt, sondern nach dem einen Urgeschehen als bleibend gültigem „Ursprung“ und „Urgrund“ (ἀρχή *archē*; *principium*), in dem Welt und Mensch schon immer gründen. Die im Mythos als prototypisch erzählten Ereignisse wirken als exemplarische Modelle menschlicher Existenz und Tätigkeiten fort und gewinnen in einer Erzählgemeinschaft und Kultur tragende und motivierende Bedeutung.

Mythen als bildhafte Geschichten von prototypischen gründenden Ereignissen und Handlungen sind in *Bilder* konvertierbar und umgekehrt (A. und J. Assmann 1998, 189). Bildsymbolische Darstellungen in altorientalischer und palästinisch / israelitischer Ikonographie (O. Keel 5. Aufl. 1996; O. Keel / C. Uehlinger 5. Aufl. 2001; S. Schroer / O. Keel 2005ff.) können in kondensierter Form Mythen verkörpern und widerspiegeln, indem sie sich auf den Fundus an kollektivem Wissen einer Kultur beziehen. Wirkkräftige mythische Bilder als bildhafte mythische Konstellationen, die geprägte Beziehungen zwischen Göttern / numinosen Wesen (und auch Menschen und Welt) bzw. zwischen deren Rollen in einem Handlungszusammenhang darstellen (z.B. → [Baal](#) im Kampf mit dem

Meeresgott in Kanaan / Ugarit oder die einander feindlichen Götter → [Horus](#) und → [Seth](#) in Ägypten), können rituell, ikonographisch-künstlerisch und sprachlich zum Ausdruck kommen. Sie können zu eigentlichen Mythen als erzählten Geschichten entfaltet werden (zu Ägypten vgl. J. Assmann unter 3.3.). Eine ausschließlich ikonographische Ausdrucksweise „mythischen Denkens“ ohne jeden Zusammenhang mit „gewussten“ Geschichten, die zu einem kollektiven Wissensfundus gehören und zumindest prinzipiell erzählbar sind, lässt sich schwerlich begründen (vgl. W. Burkert 1993, 14f).

2.2.2. Mythisches

Mit der Rede vom Mythos sind weitere häufig gebrauchte Termini verbunden. Als ein „*mythisches Element*“ kann (hier im Anschluss an C. Petersen 1982, 32f) ein in der Hauptsache nur quantitativ vom Mythos unterschiedenes Textelement bezeichnet werden, das wesentliche Merkmale eines Mythos impliziert („urzeitliches“ Geschehen unter Einbezug einer Gottheit). Ein „*mythisches Motiv*“ (bzw. „Mythem“) als elementarer kombinationsfähiger Bestandteil eines mythischen Erzählstoffs ist in einem belegbaren oder doch erschließbaren Mythos verankert, kann aber in einem nicht-mythischen Text bzw. Redekontext in veränderter Funktion auftreten (vgl. H. Cancik 1995, 866). Ein ursprünglich mythisches Motiv wie „himmlischer Hofstaat“ oder „Gottesberg“ kann so in einem neuen Kontext (als „mythologisches Motiv bzw. Element“, s.u. 2.2.3.!) Teil nicht-mythischer religiöser Sprache sein. Mythos, mythische Elemente und Motive verweisen auf eine mythische Denk- und Vorstellungsweise, eine wenigstens ansatzweise erschließbare „*mythische Vorstellungswelt*“, in der sie ihre primäre Funktion und ihren Sinn erhalten.

Gerade im Hinblick auf monotheistisch geprägte biblische Texte empfiehlt es sich, die wichtige Unterscheidung von Mythos und „*dem Mythischen*“, die H.-P. Müller vorgeschlagen hat (s.o. 2.1.4.!), aufzunehmen. „Das Mythische“ als Inbegriff der Inhalte, Motive und Funktionen von Mythen bzw. der Wirklichkeitswahrnehmung in Mythen einer Kultur lebt in Prosa und Poesie, in unterschiedlichen literarischen Formen weiter, wenn die komplexe Gattung Mythos in mündlicher und auch in schriftlicher Form nicht mehr produktiv ist. „Das Nachleben des Mythischen jenseits des produktiven Mythos bezeugt den bleibenden Bedarf an mythischer Wirklichkeitswahrnehmung ...“ (H.-P. Müller 2004, 46). Die Bestimmung des „Mythischen“ sollte allerdings eng an die oben genannten Kriterien für den „Mythos“ gebunden sein. Dann lässt sich eine „personhafte Gottesvorstellung“ kaum *generell* als Element des Mythischen verstehen (anders Müller ebd.).

2.2.3. Mythologie

„... Mytho-Logie ist entweder die Gesamtheit von Mythen oder aber die wissenschaftliche Untersuchung der Mythen, der ‚logos‘ über die Mythen“ (R.

Brandt 2004, 9). Von einer „*Mythologie*“ wird (entgegen der ursprünglichen Bedeutung „Vortrag eines Mythos“) terminologisch meist dann gesprochen, wenn ein Zusammenhang, eine Gesamtheit von Mythen, mythischer oder mythisch geprägter Überlieferung einer Epoche, eines Kulturraums oder eines Volks bzw. einer Gemeinschaft im Blick steht oder ein Element aus dieser Gesamtheit referiert wird (vgl. zur Mythologie in einer Mythostheorie J. Mohn 1998, 80-82). So spricht man von der Mythologie der Griechen, der Kanaanäer usw. Mythologien als Zusammenschau von Mythen, als Systeme von mythischen Gestalten und Handlungen / Geschehnissen setzen den Polytheismus voraus und haben so in Israel keine Entsprechung (H.-P. Müller 1998b, 600). Der Mythologie eignet ein „schöpferisch-künstlerischer Charakter“ (K. Kerényi, Bd. I, 23. Aufl. 2003, 9). Das führt auf ein weiteres Verständnis von „Mythologie“. Der Terminus Mythologie kann auch das reflexive Verhältnis zum Mythos betonen, den Logos vom Mythos, d.h. seine rationale Reflexion, seine wissenschaftliche Analyse oder einen vernünftigen, rationalen Zugang zum Mythos bezeichnen (J. Mohn 1998, 81f). So verstanden ist Mythologie „Arbeit am Mythos“ (nach H. Blumenberg 2006; vgl. M. Görg 2004, 69f; ders. 2010, 326f.331). Sie zeigt sich bereits in den uns überlieferten schriftlichen Zeugnissen von Mythen im nahen Vorderen Orient, die als deren „reflektierte“ Rezeptionsformen bestimmt werden müssen (s.u. 3.2.). Insgesamt lässt sich eine (noch unmittelbar) „mythische“, eine „mythologische“ (mehr oder weniger reflektierte, literarisch gezielt gestaltete, ästhetisierende) und noch weitergehend eine „mythenkritische“ Rezeption des Mythos unterscheiden (E. Jüngel 2000, 43f). Die beiden letzteren Rezeptionsformen sind für das Verständnis des Mythischen in der Bibel besonders bedeutsam. Als „*mythologische Elemente bzw. Motive*“ oder „*Mythologeme*“ lassen sich dann solche Textelemente bzw. Motive oder Konstellationen bezeichnen, die ein Element aus einer Gesamtheit von Mythen referieren (z.B. „Götterversammlung“ in mesopotamischen Mythentexten) oder allgemeiner solche Elemente aus mythischem Vorstellungsgut, die Mythisches in textlichen Sprachbildern vermitteln, vergegenwärtigen, aktualisieren oder metaphorisieren, kurz, die bereits eine Form der „Arbeit am Mythos“ in Texten erkennen lassen.

3. Die Bedeutung vorderalorientalischer Mythentexte für das Alte Testament

Ein breites Spektrum von Literaturen aus Ugarit, Kanaan-Syrien, Mesopotamien, Ägypten und Griechenland, ferner auch von Hurritern und Hethitern hat sich als Vergleichsgrundlage und Motivquelle für die Mythosforschung in der Hebräischen Bibel erwiesen.

Vgl. die Artikel zur Mythologie in RLA, Bd. 8 (1997): in Mesopotamien (W.

Heimpel, 537-564); bei den Hethitern (G. Beckmann, 564-572); in der mesopotamischen Kunst (A. Green, 572-586), in der Kunst Kleinasiens (M.N. van Loon, 586-589); vgl. resümierend auch H. Cancik / E. Cancik-Kirschbaum 1995, 866-872; H.-P. Müller 2002, 1689-1691; F. Graf 2002, 1692-1695.

Vor allem kanaanäische (bes. ugaritische) und mesopotamische (bes. babylonische) Mythentexte haben sich für die Erforschung des „Mythischen“ in alttestamentlichen Texten als aufschlussreich erwiesen (s.o. 2.1.3. und 2.1.4.; vgl. u. Lit. 3 und 4: bes. F.M. Cross, W.G. Lambert, O. Loretz, H.-P. Müller, M.S. Smith, W. von Soden). Mythentexte des alten Vorderen Orients sind als *dichterische* Produkte nicht nur reflektierte Rezeptionsformen von mündlichen „ursprünglichen Mythen“, vielmehr sind sie zu einem Teil auch von vornherein schriftlich abgefasste Werke, „konstruierte“ Mythen; auch sie dürften auf mündlichen Vortrag angelegt sein (W. von Soden 1984; bes. M.S. Smith 2008, 491-498). Auffallende Ähnlichkeiten von mythischen Motiven oder Stoffen in verschiedenen vorderorientalischen Kulturen (z.B. → [Sintflut](#), Götterkampf zur → [Chaosbewältigung](#)) können sich unterschiedlich erklären: durch *mündlichen* Austausch von Geschichten und Motiven (W.G. Lambert 1988, 127), durch Wandermotive oder gemeinsame vor- und frühgeschichtliche Wurzeln (vgl. H.-P. Müller 2000, 26), aber auch durch ähnliche menschliche Grunderfahrungen und die entsprechende Notwendigkeit ihrer Deutung und Bewältigung, durch analoge Grundfunktionen mythischer Geschichten wie auch durch ähnliche soziologische Voraussetzungen (z.B. töpferhaftes Modellieren als Modell von Menschenschöpfung). Ein Beispiel für weite *schriftliche* Verbreitung eines mythisch-sagenhaften Überlieferungstoffes sind die unterschiedlichen Fassungen des → [Gilgamesch-Epos](#) (akkadisch, hethitisch, hurritisch), das akkadisch auch in Fragmenten aus dem palästinischen → [Megiddo](#) und dem alten syrischen → [Emar](#) bezeugt ist (TUAT III/4, 646f).

3.1. Kanaanäische (ugaritische) Mythen und Götter

Kanaanäische Mythen und Religion sind für das alte Israel von besonderer Bedeutung. Sie haben unter den altorientalischen Mythologien die deutlichsten Spuren im Alten Testament hinterlassen (s.u. 4.). Kanaanäische Götterwelt und Religion sind uns in phönizischen und punischen Quellen bezeugt (Inschriften, vgl. in KAI, Gruppe A, B, C). Ausgeführte Mythendichtung liegt jedoch bisher nur in den Texten aus der seit 1929 ausgegrabenen Hafenstadt → [Ugarit](#) (*Tell Rās Šamra*; Koordinaten: [N 35° 36' 07"](#), [E 35° 47' 08"](#)) vor, einem mehrsprachigen Stadtstaat, der in der



Abb. 1 Kämpfender Gott vom Typus des Baal (Bronzefigurine aus Ugarit; 14.-12. Jh.).

zweiten Hälfte des 2. Jahrtausends v. Chr. florierte. Die keilalphabetischen Texte von Ugarit bezeugen ein altes kanaanäisch-syrisches Pantheon (vgl. schon → [Ebla](#) ca. 2400 v. Chr.), eine verbreitete kanaanäische Mythologie und Hochreligion, auch wenn ihre nordwestsemitische Sprache sich nicht restlos ins Kanaanäische einordnen lässt (vgl. D. Kinet 1981; O. Loretz 1990; Welt und Umwelt der Bibel Nr. 23 [2002]: Ugarit, Stadt des Mythos).

3.1.1. Die wichtigsten **Mythentexte** als narrative Poesie sind:

- der umfangreiche auf ursprünglich eigenständige Mythen zurückgehende Baal-Zyklus auf sechs Tafeln (KTU 1.1-6);
- der Text vom Wasserspender Baal (KTU 1.12), der mit einer kultisch-magischen Handlung (Ausgießen von Wasser im Tempel) verbunden ist;
- der Mythos von der Geburt der Götter Schachar „Morgenröte“ und Schalim „Abenddämmerung“ (KTU 1.23; bes. Z. 30-76);
- die Mythos und Ritual verbindende Dichtung von der Heirat des Mondgottes Jarich mit seiner Braut Nikkal wa-lb (KTU 1.24), einer Dichtung, die eine menschliche Eheschließung unter den Schutz des gütigen obersten Gottes El und der Koscharot (Glücksgöttinnen) stellt (TUAT Ergänzungslieferung, 203-207).

Grundzüge des polytheistischen Mythos sind auch in großen epischen Dichtungen lebendig, die sich von der westsemitischen Königsideologie her verstehen lassen:

- Im Keret-Epos (KTU 1.14-1.16) tritt der Gott El, der oberste Herr des Pantheons, als Schützer und Segensspender für das irdische Königtum hervor.
- Im Epos vom Helden Aqhat und seinem (königlichen) Vater Danil (KTU 1.17-1.19) scheint der Kult der königlichen Ahnen (*rpum* „Heiler“, vgl. KTU 1.20-1.22) als der Garanten des Fortbestands der Herrscherfamilie eine bedeutsame Rolle zu spielen; zugleich tritt der Wettergott Baal als Fürsprecher und Vermittler des Segens Els auf (vgl. TUAT III/6, 1255f).

3.1.2. Zwei im **Baal-Zyklus** dominant vertretene Motivkomplexe haben zusammen mit Vorstellungen von den Göttern → [El](#) und Baal (ugar. *ilu* und *ba'lu*,

→ [Ba'lu](#)) prägende Spuren in Gottesbildern des Alten Testaments hinterlassen: der Götterkampf in der Konstellation des Meereskampfes (bzw. im weiteren Sinn des → „Chaoskampfes“) sowie das Königtum der Gottheit, das sicher primär kanaanäisches Erbe im Glauben Israels ist (→ Königtum Gottes). Der Baal-Zyklus erzählt vom Aufstieg des Regen- und Fruchtbarkeitsgottes Baal zum König unter den Göttern (TUAT III/6, 1091-1198; CScr I, 1.86, 241-247; F. Stolz 1982). Obwohl der Meeresgott → Jammu – „Fürst Jammu“ // „Richter / Herrscher Nahar (Strom)“ (KTU 1.2 I 7 u.ö.) – zunächst als der beim obersten Gott El und in der Götterversammlung anerkannte Herrschergott erscheint, wird er von Baal, dem Wettergott und „Wolkenreiter“, im Kampf besiegt (KTU 1.2). Die von Baal erschlagene mythische Meeresmacht kann auch als Schlangenungeheuer beschrieben werden (KTU 1.3 III 40-43; KTU 1.5 I 1-3.27-30, biblisch → [Leviatan](#), Tannin / „Drachen“ [Jes 27,1](#) u.ö., s.u. 4.3.1.5., → [Schlange](#) 3.2.). Durch die Vermittlung der „Jungfrau Anat“, Baals kriegerischer Gefährtin und Schwester-Geliebten (→ [Anat](#)), sowie durch die Göttermutter Aschirat, der Gemahlin Els, erwirkt Baal bei El die Erlaubnis, auf dem Berg Şapān (Zafon, „Nordberg“; vgl. [Ps 48,3](#)) sich einen Palast erbauen zu lassen. Denn nur dann kann er die ihm durch den Sieg über Jammu zuerkannte Königsherrschaft angemessen ausüben. Baal erhält den Palast. Doch seine Macht wird vom Todesgott → [Mot](#), der die verzehrende Sommerhitze repräsentiert und in der Unterwelt herrscht, nicht anerkannt. Baal fordert Mot heraus und unterliegt ihm, er muss in den Rachen Mots, in die Unterwelt hinabsteigen und wird von El und Anat in Trauerritten beweint (KTU 1.5). Doch Anat sucht ihren Geliebten Baal und vernichtet Mot, wie man Getreide drischt und die Spreu verbrennt. Mit Hilfe der Sonnengöttin Schapsch findet sie Baal. Dieser kehrt aus der Unterwelt zurück, setzt seine Königsherrschaft durch, sein Regen bringt neue Fruchtbarkeit für die verdorrten Felder (KTU 1.6). Die alljährliche Wiederkehr (nicht „Auferstehung“) Baals hat Entsprechungen in den sumerisch-akkadischen Überlieferungen und Riten des sterbenden Gottes Dumuzi (→ [Tammus](#); [Ez 8,14](#)), phönikischer Götter wie Adonis (so lat. Vulgata [Ez 8,14](#)), Melqart, Eschmun, des phrygisch-griechischen Attis oder auch im ägyptischen Osiris-Mythos (z.B. H.-P. Müller 2000, 26f; → [Osiris](#)). Die Rückkehr Baals als Regenbringer im Herbst wird wahrscheinlich in dem großen herbstlichen Neujahrsfest gefeiert, verbunden mit der Weinlese. Das Fest, das ebenso El als Herrn des Pantheon ehrt, garantiert zugleich den Fortbestand der Königsdynastie, wenn Baal im Gefolge der königlichen Ahnen zum Fest erscheint (vgl. TUAT III/6, 1099f).

3.1.3. Für das **Königtum Gottes** im Alten Testament sind sowohl der im Mythos geschilderte Aufstieg Baals zum Götterkönig als auch mythische Vorstellungen vom *Königtum Els* bedeutsam geworden. (vgl. W.H. Schmidt 1966; D. Kinet 1981, 135-144; O. Loretz 1990, 66-78; R.G. Kratz 2003; B. Willmes 2004, 111-117). → [El](#), Haupt der Götterfamilie, Vater und Schöpfer der Götter zusammen mit seiner Gemahlin Aschirat, ist auch Schöpfer der Erde und aller irdischen Geschöpfe: „Schöpfer („Erbauer“) der Geschöpfe“ (KTU 1.4 III 32 u.ö.)

und „Vater der Menschen“ (im Keret-Epos KTU 1.14 I 37.43). Er wird charakterisiert als „der Freundliche, der Gütige“ (KTU 1.1 IV 13 u.ö.), altherwürdig als „der Vater der Jahre“ (KTU 1.1 III 24), dessen Wort „weise“ ist, „Weisheit in Ewigkeit“ (KTU 1.4 IV 41f). Er kann Götterkönige anerkennen, die stellvertretend für ihn wirken (wie Jammu KTU 1.1 und Baal KTU 1.2-4). Aber sein Königtum ist von jedem (jahres-)zeitlichen Wechsel unberührt, statisch, anfanglos, ewig dauernd (vgl. [Ps 93,2](#); [Ps 90,2](#)).

„Fürst Baal“ hingegen, der Gott des Gewitters und Regens, der „Wolkenfahrer“ (*rkb 'rpt* KTU 1.3 II 40 u.ö.; vgl. [Ps 68,5,34](#); [Dtn 33,26](#) u.ö.) und Spender von Fruchtbarkeit, prägt das agrarische Jahr. Er muss sein Königtum durch Kampf mit der unheimlichen Meeresmacht erringen („Jammu ist tot! Baal soll als König herrschen!“ KTU 1.2 IV 32.34*.36*) als ein „ewiges Königtum“ (KTU 1.2 IV 10; KTU 1.6 VI 33-37). Nach Verlust (in der Sommerhitze) muss er es je neu durchsetzen, um als der „überaus Mächtige“ und „Erhabene“ (KTU 1.3 I 2; III 13f) zu gelten. Sein Königtum ist ereignishaft-dynamisch. Sein Kampf setzt die von El geschaffene Erde mit ihren Geschöpfen schon voraus; Baal gibt ihr aber als Herr der Erde immer neu Stabilität und sorgt als Spender von Regen und Fruchtbarkeit für ihre Erhaltung.

Wie beide Arten des göttlichen Königtums im Bild des einen Königtums JHWHs im Alten Testament zusammenwirken und einander ergänzen, zeigt sich exemplarisch etwa an [Ps 29](#): Für El typisch ist die Vorstellung vom himmlischen Thronrat (→ [Götterrat](#)), der dem obersten Gott Ehre erweist (v1-2.9b), während die Züge der Gewittertheophanie (v3-9) wie des auf der Flut nunmehr für immer thronenden Königsgottes (v10) auf Baal verweisen; vgl. auch [Ps 93,2](#) (El), v1.3-4 (Baal): JHWH kann sein ewiges Königtum ereignishaft erweisen (s.u. 4.3.2.2.).

3.1.4. Die kanaanäische Göttin **Aschirat** (*Aširatu*), Els durchaus eigenständig auftretende Gattin, ist Mutter der Götter, welche „die siebenzig Söhne“ der Aschirat“ (KTU 1.4 VI 46) heißen (vgl. die 70 Völker in der Völkertafel [Gen 10](#); die 70 Israeliten, die nach Ägypten zogen, [Ex 1,5](#)). Im Alten Testament ist „**Aschera**“ (→ [Aschera](#)) einige Male als Eigename der Göttin belegt ([1Kön 15,13](#); [1Kön 18,19](#) u.ö.), häufiger jedoch als sakrales Kultsymbol der Göttin, als Kultpfahl neben dem Altar JHWHs ([Dtn 16,21](#)) bzw. Baals ([1Kön 16,32-33](#); vgl. [Ri 6,25](#); [Jes 17,8](#); [Jer 17,2](#) u.ö.). Anders als in den Ugarit-Texten wird Aschera eng *mit Baal* verbunden und als Vertreterin kanaanäischer Göttinnen wie der kanaanäischen Religion insgesamt heftig bekämpft, vorab im → [Deuteronomium](#) und in deuteronomistisch geprägten Texten. Anat, die Schwester-Geliebte Baals in Ugarit, hingegen ist in Palästina nur in Orts- und Personennamen vereinzelt vertreten.

Besondere Brisanz hat die Frage nach dem Verhältnis JHWHs zu Aschera durch frühe althebräische Inschriften gewonnen: mehrere in [Kuntillet 'Ağrūd](#) (→ [Kuntillet 'Ağrūd](#) [*Kuntillet Agrud*]), einer vom biblischen Königreich Israel

kontrollierten befestigten Karawanserei im nördlichen Sinai (um 800 v. Chr.) sowie eine Grabinschrift (Nr. 3 aus Grab 2) in *Chirbet el-Qōm* (→ [Chirbet el-Qōm](#) [*Chirbet el-Qom*]), westlich von → [Hebron](#), ein Zeugnis persönlicher Frömmigkeit im alten Südreich Juda (8.-7. Jh. v. Chr.); vgl. HAE I (1995), 57-63.202-211; HTAT (2010), 364-368; O. Keel / C. Uehlinger 5. Aufl. 2001, 237-282; W.G. Dever 2005; H. Irsigler 2011. In der in *Kuntillet 'Ağrūd* belegten Wortgruppe „JHWH von Teman / von Samaria und seine Aschera (*šrth*)“ ist „Aschera“ doch auf die Göttin hin transparent, in Analogie zum Götterpaar El und Aschera (Aschirat) in Kanaan / Ugarit. Allerdings wird Aschera eindeutig JHWH untergeordnet und auf Glückwunsch- und Segenszusammenhänge festgelegt. In *Chirbet el-Qōm* indes erscheint Aschera den Weisen der Präsenz und des Wirkens JHWHs wie seines „Namens“, „Geistes“ oder „Angesichts“ zugeordnet, ohne dass sie in der vorausgesetzten jüdischen Volksreligion den Status von JHWHs Aschera-Gottheit, seiner ihm untergeordneten numinosen personalen Rettungs- und Segensmacht, verloren hätte (Art. → [Segen](#)).

3.1.5. Auf Elemente einstiger israelitischer Volksreligion führen auch ägyptisch-aramäische Texte aus der jüdischen Militärkolonie von *Elephantine* (5. Jh. v. Chr.; → [Elephantine](#)). In ihnen tritt JHW oder JHH („Jaho“), d.h. JHWH, als Hauptgott hervor, daneben sind aber auch die Göttinnen Anat-Bethel (auch Anat-Jaho, d.h. die Anat des Gottes → [Bethel](#), der mit Jaho identisch sein dürfte) und Aschim-Bethel belegt (HTAT 475-495).

3.2. Mesopotamische Mythen

3.2.1. Eine beträchtliche und immer noch anwachsende Zahl an Mythen-Dichtungen ist uns von der Mitte des 3. bis weit ins 1. Jahrtausend v. Chr. aus den altorientalischen Stammländern des Zweistromlandes in Sumerisch und Akkadisch (Babylonisch und Assyrisch) überliefert; darüber hinaus aus in enger Verbindung mit Mesopotamien stehenden Ländern, Völkern und Kulturen wie dem altsyrischen Stadtstaat → [Ebla](#) (königliche Archive ca. 2400 v. Chr.), den nicht-semitischen → Hurritern (Mitanni-Reich 15.-14. Jh. v. Chr.) und den → [Hethitern](#) in Kleinasien (2. Jt. bis ca. 1200 v. Chr.); vgl. RLA 8 (1997), 537-589; J. Bottéro / S.N. Kramer 1989. Sehr verbreitet sind Schöpfungsmythen (vgl. Die Schöpfungsmythen 1977, bes. 101-171). Außerhalb der weitgehend als Mythen-Dichtungen anerkannten Texte mit ihrem Fokus auf Göttern im Handlungsverhältnis zueinander oder auch zu Menschen, insbesondere halbgöttlichen Heroen, sind mythologische Elemente in unterschiedlichen Textsorten (Hymnen, Gebetsbeschwörungen) belegt. Hinzu kommen bildliche Darstellungen von mythischen Episoden, Konstellationen, Figuren und Szenen, insbesondere in Siegelbildern, mit und auch ohne Verbindung mit bekannten Mythen-Texten (A. Green 1997, 572-586; M.N. van Loon 1997, 586-589).

Ein sumerischer oder akkadischer Terminus für eine Gattung „Mythos“ ist

nicht belegt. Wohl aber ist auffällig, dass Mythentexte als „(Preis-)Lieder“ und „heilige Lieder“ verstanden werden konnten, wie aus Beischriften hervorgeht (W. Heimpel 1997, 551.552; M.S. Smith 2008, 492f). Die überlieferten Mythentexte verraten als literarische Produkte nicht selten Merkmale von Komposition und Redaktion ursprünglich separater Göttergeschichten. Sie sind weitgehend „reflektierte Mythen“, die dichterische Gestaltung auch mit beherrschender Absicht unter bestimmten Leitgedanken, nur noch selten aber mündliche Vorstadien erkennen lassen. Schließlich wurden in späterer Zeit von vornherein schriftliche Mythendichtungen, „Konstruierte Mythen“ geschaffen (zu beiden Arten vgl. bes. W. von Soden 1984; ders. 1985, 199). Zu Letzteren gehört das sog. Erra-Epos vom zerstörerischen Pestgott Erra und seinem Wesir Ischum, „das letzte große Werk der akkadischen Literatur“ (TUAT III/4, 781). Mythen sind gleichwohl in altnesopotamischer religiöser Praxis, im Alltag, im medizinisch-magischen Bereich sehr lebendig. Auch Enuma Elisch, das babylonische „Nationalepos“, ein reflektierter, literarisch geprägter Mythentext, wurde am 4. Nisan (und noch am 4. Tag des Monats Kislimmu) von einem Priester vor der Marduk-Statue im Tempel → [Esangila](#) (rituell-magisch) rezitiert, wohl doch um an Neujahr die Ordnung der Welt neu unter der Königsherrschaft Marduks zu stellen und zu stabilisieren (s.o. 2.1.3.). Auch Hinweise auf symbolisch-dramatische Darstellungen (Marduk-Kampf; Riten um die „heilige“ Hochzeit des meist als Hirten vorgestellten sumerischen Gottes Dumuzi [→ [Tammus](#)] mit der Göttin Inanna und rituelle Klage über seinen Tod (s.u. 3.2.2.) sind belegt.

3.2.2. In den Schöpfungsmythen der **Sumerer** wie im altorientalischen Raum insgesamt geht es nicht nur um das Werden oder die Erschaffung, sondern vorab um die Ordnung der Welt. Für sumerische kosmogonische Mythen ist die Vorstellung von der Trennung von Himmel und Erde (vgl. Scheidungsmotiv in [Gen 1,3-10](#)) charakteristisch. Auf die Trennung folgt die Befruchtung der Erde und die Ordnung von Natur und Gesellschaft (vgl. TUAT III/3, 353-420, bes. „Enki und die Weltordnung“ 402-420). In der Mythologie der Sumerer erscheinen zwei typische Vorstellungen von der Erschaffung der Menschen: zum einen das Hervorsprießen der Menschen wie Pflanzen aus der Erde (bewirkt durch den Gott Enlil), so im Lied von der Spitzhacke (CScr I, 1.157, 511-513; vgl. [Ps 90,5f](#)), zum anderen die Formung aus Lehm (vgl. [Hi 10,9](#); [Hi 33,6](#) und [Gen 2,7](#)), so etwa im Mythos Enki und Ninmach (hier noch verbunden mit dem Motiv des Gebärens der Muttergöttin, Z. 31-36.58f). Für mesopotamische Mythen charakteristischer Zweck der Menschenschöpfung ist es, die Götter von schwerer Arbeit (Kanäle graben) zu entlasten. Der zweite Teil dieses Textes handelt von einem Wettstreit zwischen Enki und Ninmach beim Erschaffen von Menschen im Rahmen eines Festmahls und Trinkgelages; erklärt wird, weshalb es körperlich und geistig behinderte Menschen gibt, die auch ihren Platz in der Gesellschaft haben (TUAT III/3, 386-401; CScr I, 1.159, 516-518).

Ein singulärer Einfluss des sumerisch-babylonischen Gottes Dumuzi, u.a. eines Typs des jährlich (mit der Sommerdürre) im 4. Monat (Tammus) sterbenden und dann (nach halbjährigem Verschwinden in der Unterwelt) wieder in die Oberwelt zurückkehrenden Gottes mit entsprechendem mythisch-rituellem Hintergrund, zeigt sich in [Ez 8,14](#): Der Prophet → [Ezechiel](#) schaut visionär im Exil, wie Frauen am Nordtor des Jerusalemer Tempels den Gott Tammus beweinen (vgl. zu Dumuzi-Texten T. Jacobsen 1987, 1-84, ebd. 50ff zur charakteristisch von Frauen gehaltenen Dumuzi-Totenklage; vgl. W. Heimpel 1997, 542f; CScr I, 1.169, 540-543; s. auch [Dan 11,37](#); [Sach 12,11](#)).

3.2.3. Der altbabylonische Mythos vom Sintfluthelden **Atra(m)-Chasis** (dem „überragend Weisen“; → [Atra-Chasis](#)) verbindet mit der Menschenschöpfung, die wiederum der Entlastung der Götter von Schwerarbeit dient (hier der kleinen Göttergruppe der Igigu gegenüber den herrschenden Anunnaku), eine → [Fluterzählung](#) (vgl. Schöpfung und Flut in [Gen 2-9](#)!; vgl. H.-P. Müller 1991b, 110-135; ders. 2003a; W. von Soden 1989; TUAT III/4, 612-645; CScr I, 1.130, 450-453; W. Burkert 1982, 69-74; [Texte aus Mesopotamien](#)). Der Mythos setzt mit der Vorstellung von einer ursprünglichen Einheit von Gott und Mensch ein: „Als die Götter (auch noch) Menschen waren ...“. Die Arbeitslast der revoltierenden Arbeitergötter sollen Menschen übernehmen, die vom Gott Enki und der Muttergöttin Nintu gebildet werden aus Lehm sowie dem Fleisch und Blut eines geschlachteten Gottes, von dem der planende Verstand (noch nicht göttliche Weisheit) stammt. Als die Menschen zu zahlreich und lärmend werden, schicken ihnen die Götter auf Betreiben des Götterkönigs Enlil hin drei Reihen von Plagen und Seuchen, um sie zu dezimieren. Aber das Problem ist immer noch nicht beseitigt. Nun sollen die Menschen auf Beschluss der Götter durch die Sintflut ausgelöscht werden. Nur Atra-Chasis, der seine Weisheit dem von ihm verehrten Gott Enki verdankt, kann sich mit seiner Familie durch den (indirekt vermittelten) Rat dieses Gottes und den Bau eines würfelförmigen Schiffs (→ [Arche](#)) retten. Am Ende wird durch Anordnung Enlils, der seinen Zorn aufgibt und künftig nur die Schuldigen selbst bestrafen soll, eine neue Ordnung und eine neue Menschheit, aber nicht ohne dezimierende todwirkende Mächte. In der *sumerischen Version* der Sintflutgeschichte wird der König und Sintflutheld Ziusudra von den obersten Göttern An und Enlil in das (prosperierende) Land Tilmun in ein göttergleiches Leben ohne Tod versetzt (TUAT III/3, 448-458, zu Tilmun 363-386; CScr I, 1.158, 513-515). Im Sintflutbericht der 11. Tafel des akkadischen Gilgamesch-Epos (TUAT III/4, 728-738) erzählt der Sintflutheld Utnapischtim, wie die Götter auf das Wort Enlils hin am Ende ihn zusammen mit seiner Frau in ein unsterbliches Leben „in der Ferne, an der Mündung der Flüsse“ (Z. 195f) entrückten („nahmen“).

3.2.4. Deutlich jünger als das Atra-Chasis-Epos ist das babylonische „Schöpfungs- und Nationalepos“ **Enuma Elish** (*enūma eliš* „Als oben ...“, entstanden ca. 12. Jh. v. Chr.; →

[Enuma Elisch](#)), ein auf sieben Tafeln geschriebener komponierter „reflektierter“ Mythentext (TUAT III/4, 565-602; CScr I, 1.111, 390-402; S. Maul 2004, bes. 46-49; ANET 60-72, dazu A.K. Grayson, ebd. 501-503). Es spielt in den Ritualen des babylonischen Neujahrsfestes am Frühlingsbeginn eine bedeutende Rolle (s.o. 2.1.3.). Ziel des Epos ist es, die Erhebung → [Marduks](#), des Stadtgottes von Babylon, zum alleinigen Götterkönig zu begründen und Marduks Größe zu propagieren. Der komponierte Mythentext verbindet die Themen Theogonie, Götterkampf und Kosmogonie (wie die „Theogonie“ des Griechen Hesiod um 700 v.

Chr.; vgl. G. Fuchs 1993, 40-49), Menschenschöpfung und bes. auch die Errichtung und Legitimierung des Zentralheiligtums des Marduk, des Tempels Esangila, als Abbild des himmlischen und unterirdischen Götterpalasts in der Stadt Babylon als dem kosmischen Zentrum. Marduk kämpft im Auftrag der jungen Götter gegen die sich gestört fühlenden uranfänglichen alten Götter, konzentriert in der Gestalt der Göttin des Meerwassers, der drachenförmigen → [Tiamat](#). Marduk spaltet sie und erschafft aus ihr Himmel und Erde und alle Erscheinungen (so auch Euphrat und Tigris) eines fünfschichtigen Universums (Tf. IV-V). Zuletzt wird der Mensch aus dem Blut eines hier schuldigen Gottes, des Mitstreiters der Tiamat, Kingu, vom weisen Gott Ea geschaffen (ohne das Element Lehm, Tf. VI, 29-38). Der Mensch übernimmt das Arbeitsjoch für die Götter, aber auch das Joch des schuldig gewordenen Gottes (und sein rebellisches Wesen). Nach dem Bau des Marduktempels durch die dankbaren Götter feiern diese Marduk als ewigen Götterkönig und preisen ihn mit seinen 50 Namen. – Anders als die von Baal durch Kampf errungene Königsherrschaft, mit der Els ewiges Königtum keineswegs endet, ist Marduk *alleiniger* Götterkönig. Insofern ist er JHWH, dem einzigen Weltenkönig in Israel, ähnlich.

Das Götterkampfmythologem ist ähnlich wie in Enuma Elisch vertreten im hethitischen Mythos vom Kampf des „Wettergotts des Himmels“ mit dem Schlangendämon Illuyanka (TUAT III/4, 808-811; → [Wettergott](#)), Theogonie und Götterkampf ferner in Mythos-Dichtungen, die vom hurritischen Gott Kumarbi handeln (Kumarbi-Mythos, TUAT III/4, 828-830; Lied von Ullikummi, dem Steinriesen, TUAT III/4, 830-844). Vgl. zu hurritischen und hethitischen Mythen bes. noch G. Beckmann 1997, 564-572; Die Schöpfungsmythen 1977, 153-171.

3.2.5. Die existenzielle Frage, weshalb der Mensch vom ewigen Leben der Götter ausgeschlossen ist, begegnet in drei **babylonischen Mythentexten von Lebenssuchern** (W. von Soden 1985, 206-209; H.-P. Müller 1984; ders. 1991a)



Abb. 2 Bruchstück der 5. Tafel des babylonischen Schöpfungsepos Enuma Elisch aus der Keilschriftbibliothek Assurbanipals in Ninive (7. Jh.).

in je eigenständiger Ausprägung und wieder anders biblisch in [Gen 2-3](#). In mythischer Erzählform wird diese Frage in der 11. Tafel des *Gilgamesch-Epos* (TUAT III/4, 646-744; H.U. Steymans 2010a) behandelt. Auf den Rat des fernen unsterblich gewordenen Utnapischtim hin holt → [Gilgamesch](#) aus dem Apsu, dem unterirdischen Ozean, die Lebenspflanze, das Kraut, dessen Genuss jugendliches Leben schenkt, herauf. Doch die Mühe hat sich für Gilgamesch nicht gelohnt. Während er sich badet, schnappt ihm eine Schlange unbemerkt die Lebenspflanze weg. – Ähnlich tragisch verscherzt sich der Urweise Adapa durch Ablehnung der ihm vom Gott Anu angebotenen Lebensspeise (Brot und Wasser des Lebens) das ewige Leben. Allerdings ist nicht seine eigene Unzulänglichkeit schuld daran, sondern der Rat des Gottes Ea, der ihn vor einem todbringenden Angebot Anus gewarnt hatte (TUAT Ergänzungslieferung, 51-55). – Im Mythos vom König Etana (TUAT Ergänzungslieferung, 34-51) bleibt dem Helden der Geschichte das Leben der Götter deshalb versagt, weil er auf seinem Höhenflug auf dem Adler den Ausblick aus der Höhe nicht erträgt und abstürzt.

Was Gilgamesch, Adapa und [Gen 2-3](#) verbindet, ist die Einsicht, dass der Mensch zwar Erkenntnis hat, aber unsterbliches Leben allein der Gottheit vorbehalten bleibt. Das mythische Motiv vom Lebenskraut (Gilgamesch) bzw. von der Lebensspeise (Adapa) erscheint in [Gen 2-3](#) als eher nachträglich eingefügtes Mythologem vom Lebensbaum ([Gen 2,9](#); [Gen 3,22.24](#)), zu welchem dem Menschen der Zutritt durch göttlichen Beschluss verwehrt bleibt (s.u. 4.2.1.).

3.3. Mythos im Alten Ägypten

3.3.1. Die umfassende Präsenz und Wirksamkeit von mythischem Denken und Weltverstehen im alten Ägypten ist (gegenüber häufigen bildlichen Darstellungen mit erläuternden Beischriften) auffällig **selten in zusammenhängenden Erzählungen** über fundierende Ereignisse in der Götterwelt schriftlich dokumentiert, erst vereinzelt seit dem → [Neuen Reich](#) (ca. 1500 v. Chr.) und sodann in hellenistischer Zeit. So ist der bekannte *Mythos von Osiris*, obwohl er vielfach in älteren Texten vorausgesetzt ist, erst vor allem durch Plutarch als breit angelegte Erzählung gestaltet und überliefert worden:

→ [Osiris](#), der als Gott das irdische Königtum ausübt, wird von seinem Bruder → Seth erschlagen (wie Abel von Kain in [Gen 4,1-16](#)) und zerrissen, aber vorrangig durch die Gattenliebe der → [Isis](#) temporär wiederbelebt, so dass sie von Osiris noch → Horus, den Sohn und Rächer empfangen kann; dieser sorgt für gerichtliche Verurteilung des Seth und die völlige Rehabilitierung und Rechtfertigung seines Vaters Osiris, der zum königlichen Herrscher der Unterwelt wird, während sein Sohn Horus den Königsthron in der Oberwelt, im ägyptischen Staat, besteigt und so die Königsherrschaft des Pharaos mythisch legitimiert (vgl. J. Assmann 2004, 25-33). Spätestens seit dem Neuen Reich und besonders in Ägyptens Spätzeit wird Osiris mit der

absterbenden und wiederauflebenden Vegetation in Verbindung gebracht (S. Wiebach-Koepke 2007, 31.195f; s.o. zu Baal 3.1.2., zu Dumuzi 3.2.2.).

Dieses „scheinbare Mythendefizit“ (TUAT III/5, 879) hat Jan Assmann (1977) „die Verborgeneheit des Mythos in Ägypten“ genannt. Assmann (1982, 14) plädiert dafür, „dass hinter Texten, die augenscheinlich die Sprache des Mythos reden, ohne jedoch narrative Zusammenhänge zu entfalten, nicht unbedingt Mythen stehen müssen, sondern so etwas wie vormythische Sinnkomplexe, die sich erst im Laufe der Geschichte fallweise zu ganzen Mythen entfalten“; er schlägt dafür den Terminus „Konstellationen“ vor (z.B. die Konstellation von totem Vater und lebendem Sohn im Osirismythos). Es sind geprägte Beziehungen und Handlungsrollen von Göttern in mythischen Bildern oder „Ikonen“ („Beziehungsbildern“). Die Funktion der „Ikonen“ aber ist es, unterschiedliches menschliches Handeln zu fundieren (ders. 2004, 24). Verdeutlicht wird dieses Verständnis von Mythos, das seine Ikonizität gegenüber der Narrativität in den Vordergrund rückt, durch den Bilderzyklus von der Geburt des Gottkönigs bzw. von der göttlichen Zeugung des Sohnes, der mythischen Legitimierung der Vorstellung von der Gottessohnschaft des Pharao (J. Assmann 1982, 15-42 [13-61]; vgl. transformiert in alttestamentlicher Königstheologie [Ps 2,6-7](#); Ps 89,27-28; Ps 110,3). Allerdings hält auch Assmann daran fest, dass Mythen bevorzugt narrative Äußerungsformen sind (2002, 78) und dass natürlich der eigentliche Ort des Mythos in Ägypten „die mündliche Überlieferung“ gewesen sein könnte! (2004, 24 Anm. 8); E. Brunner-Traut (1982, 278) betont, dass auch ägyptische Gottheiten nicht nur eine „Konstellation“, sondern „eine (schicksalhafte) vita“ haben.



Abb. 3 Pharao mit der ägyptischen Doppelkrone, dargestellt als Horus, besiegt die chaotische Schlange Apophis.

Nach Assmann gibt es in Ägypten eigentlich nur drei dominierende mythische Komplexe: „die Kosmogonie von → [Heliopolis](#), den Osiris-Mythos und den Mythos vom Sonnenlauf, die dazu auch noch untrennbar miteinander zusammenhängen und sich zu einem einzigen Makro-Mythos vereinigen“ (2004, 23). In ihnen geht es um die drei Sinndimensionen: um das Menschenschicksal mit seinem Kern in der Todesproblematik, um die Gesellschaft, d.h. den Staat bzw. das Königtum, und um den Kosmos (ebd. 25). Im Sonnenlauf, in dem sich die Schöpfung (das „Erste-Mal“) wiederholt als ständige Regeneration des Lebendigen, kommt Seth anders als im Osiris-Mythos eine positive Kämpferrolle zu, da er für den Sonnengott → [Re](#) auf dessen täglicher Fahrt durch Himmel und Unterwelt die schöpferungsgefährdende

Macht der Wasserschlange → [Apophis](#) besiegt. Abbildhaft zum Sonnengott und Sonnenlauf übt der König auf Erden seine Herrschaft aus, um Gerechtigkeit und Lebensordnung durchzusetzen (J. Assmann 2004, 33-38, bes. S. Wiebach-Koepke 2007).

3.3.2. Bedeutsame **kosmogonische Mythenkomplexe** sind in den religiösen Traditionen von → [Heliopolis](#), → [Hermopolis](#) und → [Memphis](#) überliefert (TUAT III/5, 880-882; J. Assmann 1996, 55-59.382-396; TUAT Ergänzungslieferung, 166-175; Die Schöpfungsmythen 1977, 35-99). Analogien finden sich in biblischer Schöpfungsrede (vgl. M. Görg 2005, 59-79.88-90). Insbesondere hat das Mythologem von vier Urgötterpaaren, die den Zustand vor der Weltentstehung beschreiben, aus der Theologie von Hermopolis eine gewisse Entsprechung in der Charakteristik des Vorweltzustands (sog. „Chaos“) von [Gen 1,2](#). *Das sog. Denkmal memphitischer Theologie* (mit seinen beiden Teilen: Mythos von der Einigung von Unter- und Oberägypten durch Horus und Seth – Schöpfung und Einrichtung der gesamten Welt durch den Gott → [Ptah](#) von Memphis) ist im Hinblick auf den priesterschriftlichen Schöpfungsbericht von [Gen 1,1-2,4a](#) ebenfalls von Interesse: Der Gott Ptah erschafft die Welt durch wortschöpferische Aktivität (Denken und Aussprechen), wie von ihm auch ein Ruhen nach der → [Schöpfung](#) gesagt werden kann (vgl. CScr I, 1.15, 21-23; M. Görg 2005, 75-78). – *Der Mythos von der Vernichtung des Menschengeschlechts* als Strafe für menschliche Auflehnung, erzählt im „Buch von der Himmelskuh“, deutet die *conditio humana*. Die totale Vernichtung wird zwar abgewendet, aber der Sonnengott Re bleibt der Menschheit seither fern und beauftragt andere große Götter mit der Regierung von Himmel und Erde. Thematik und Ziel des Mythos erinnern an mesopotamische und biblische Sintfluterzählungen (CScr I, 1.24, 36f); vgl. [Gen 6-9](#).

4. Mythos und Mythisches im Alten Testament

4.1. Vorkommen und Art des Mythischen im Alten Testament

Eigenständige Mythen im engsten Sinn als wirklichkeitsstiftende oder wirklichkeitsbegründende Götter-Erzählungen, d.h. Erzählungen von einmaligen „urzeitlichen“ Geschehnissen des Zusammenspiels verschiedener numinoser Wesen (und Menschen) sind im Alten Testament so gut wie nicht zu finden. Immerhin lässt etwa die Kurzerzählung von den „Ehen“ der „Gottessöhne“ (oder → „[Göttersöhne](#)“) mit „Menschentöchtern“ in [Gen 6,1-4](#) (→ [Göttersöhne](#)) noch das Erzählgerüst eines zugrundeliegenden und wohl aus Kanaan stammenden Mythos erkennen:

Die wehrlosen schönen Menschentöchter, welche von den Elohimwesen, den Göttern, als Objekt ihrer Begierde gewaltsam als Frauen ausgewählt wurden,

gebaren „die Helden der Urzeit, die berühmten Männer“, die hier mit den „Riesen“ (die → [Septuaginta](#) nennt Helden und Riesen „Giganten“) identifiziert werden (v1-2.4). Der Mythos (vgl. P. Barié 1999; M. und R. Zimmermann 1999) erinnert an ähnliche erotisch-amoralische Verbindungen von Göttlichen mit Menschen in der griechischen Mythologie, aus denen Heroen, Halbgötter (wie Herakles, Perseus, Achilles), hervorgingen. Er erklärt nicht nur ätiologisch die Entstehung der Riesen, sondern dürfte die Herrschaft von „berühmten Männern“, die sich genealogisch auf die so entstandenen Helden der Urzeit zurückführten, legitimiert haben (vgl. [Gen 10,8-11](#); [Dtn 3,11](#); [Ez 32,27](#); [Sir 16,7](#) [Lutherbibel: [Sir 16,8](#)]). Nun aber wird das mythische Geschehen durch den Einschub einer Rede JHWHs in v3 ethisierend als anstößig gebrandmarkt. Aber nicht die Gottessöhne, von denen der Übergriff nach v1-2 ausgeht, werden bestraft, sondern verallgemeinernd die Menschen insgesamt. Zugleich wird das polytheistische Ambiente zurückgedrängt: Die Elohimwesen können „nur“ noch als der himmlische Hofstaat des dominierenden obersten Gottes JHWH gedacht werden. Die Grenzüberschreitung der Menschen hin zum Göttlichen, ihre vorausgesetzte Hybris wird bestraft, indem nun die Lebenskraft, hier in eins gesetzt mit dem Geist JHWHs (!), nicht für immer im Menschen wirken soll und seine Lebenszeit begrenzt wird (vgl. aber schon [Gen 3,22](#)). So korrespondiert nun kontextuell die Vermehrung der Menschen auf Erden ([Gen 6,1](#)) der zunehmenden Bosheit der Menschen ([Gen 6,5](#)). [Gen 6,1-4](#) kann nun entgegen dem ursprünglichen Sinn des Mythos als Vorspann zur Sintflutgeschichte gelesen werden, in der Gott auf die um sich greifende Hybris und Bosheit der Menschen mit der Flut antwortet. Der alte Mythos wird gezielt umgepolt und erhält eine neue Funktion. [Gen 6,1-4/7](#) wurde im Frühjudentum erzählerisch ausgestaltet (vgl. äthiop. → [Henochbuch](#) VI-XVI; aram. Fragmente des Gigantenbuchs aus → [Qumran](#): 1Q23 u.a., 4Q530-533; vgl. im Neuen Testament: [Jud 6](#); [Apk 12,6](#)).

Wieder anders, nämlich zu einem prophetisch vorwegnehmenden Klagelied über den Sturz des Königs von → [Tyrus](#) umfunktioniert, begegnet in [Ez 28,11-19](#) ein zugrunde liegender Mythos vom Sturz des hochmütig gewordenen Urmenschen vom Götterberg ([Ez 28,14](#), sekundär auch aus dem Gottesgarten Eden v13).

Schon diese Beispiele deuten darauf hin, dass man im alten Israel derartige Mythen kannte und erzählte. Dass sie genuin israelitisch seien, wird man in keinem Fall behaupten können. Eine ursprüngliche eigenständige Mythenbildung in Israel lässt sich aus dem Alten Testament nicht (mehr) erschließen. Vielmehr teilt das alte Israel ganz selbstverständlich einen reichen Wissensfundus an mythischem Erzählgut und mythischer Bildsprache mit seiner altorientalischen Mit- und Umwelt (s.o. 2.1.2. schon H. Gunkel). Im Alten Testament finden sich mythische Erzählungen in theologischer Umformung in der biblischen → [Urgeschichte](#) (Gen 1-9/11, s.u. 4.2.1.). Eine mythisierende Darstellung der

Ursprungsgeschichte Israels begegnet in Prosa und Poesie, vorab in den Zeugnissen der → [Exodusüberlieferung](#) (s.u. 4.2.2.). Zumal in poetischen und prophetischen Texten (s.u. 4.3.) tauchen häufig mythische Motive und Motivkomplexe auf: so etwa der „himmlische → Hofstaat“ (→ [Götterrat](#)) aus Gottwesen um den obersten Königsgott oder die Gotteswohnung als Gottesgarten und Gottesberg (Götterberg). Dass in Israel der „Himmel“ als Wohnsitz Gottes gilt (nachdrücklich seit der exilischen Epoche), ist kaum ohne Einfluss altorientalischer Himmelsgötter denkbar (vgl. R. Bartelmus 1995, bes. 211-220). Häufig sind Urzeitkampfmotive, Kampf und Sieg der Gottheit über die in Ungeheuern verkörperte Meeresmacht, als → „[Chaoskampf](#)“ im engeren Sinn auch in Verbindung mit Schöpfungsaussagen; mythische Schöpfungsmotive von Zeugung und Geburt; Tod und Totenreich als quasipersonale Mächte. Insbesondere Urzeitkampfmotive können als mythische „Konstellationen“ bzw. Modelle von Situationen und Handlungsrollen in historisierter Form als Kampf JHWHs gegen seine oder Israels Feinde wiederkehren.

Biblische Texte bezeugen durchaus unterschiedlich akzentuierte *Weltbilder*. Das eine geschlossene → [Weltbild](#) der Bibel oder des Alten Orients gibt es nicht (vgl. B. Janowski / B. Ego 2001). Weltbildvorstellungen sind geprägt von mythisch konnotierten kosmischen Größen, die dem Zugriff der Menschen entzogen sind wie Himmel und Totenwelt, aber auch Bergesgipfel und (die „chaotische“) Meeresmacht (z.B. [Am 9,2f](#); [Ps 139,8f](#)). Zwei-, drei- und viergliedrige Bezeichnungen von Weltphänomenen als „kosmologische Formeln“ mit Parallelen in mesopotamischer und ägyptischer Literatur (A. Krüger 2001, 65-83) verraten listenwissenschaftliche und „weisheitliche“ Tradition, der es um die Erkenntnis und die Darstellung einer sinnhaften Ordnung der Welt geht. Charakteristisch sind in den Vorstellungen vom Weltganzen Perspektivität und Offenheit, in denen sich empirische und mythische Anschauung verbinden.

Mythos ist im Alten Testament wesentlich in der Weise des „*Mythischen*“ (H.-P. Müller, s.o. 2.1.4. und 2.2.2.) präsent als Inbegriff von mythischen Redestrukturen, von mythischen Stoffen und Motiven, bildhaften Personen- und Handlungskonstellationen und Funktionen von Mythen. Mythisches begegnet in unterschiedlichen literarischen Arten, wenn die komplexe Gattung Mythos in mündlicher und auch in schriftlicher Form nicht mehr produktiv ist, weiter erzählt und angewandt wird. Ein produktives Weitererzählen *ursprünglicher* Mythen lässt sich so im Alten Testament nicht (mehr) feststellen. Von einer ausgebildeten „Mythologie“ des Alten Testaments und insofern des alten Israel im Sinne einer Gesamtheit oder Zusammenschau von Mythen und mythischen Überlieferungen (s.o. 2.2.3.) kann man daher nicht reden – anders als von einer Mythologie der Kanaanäer, der Babylonier, der Griechen usw. Gewiss nimmt das Alte Testament zahlreiche „mythologische Elemente bzw. Motive“ auf, wie sie in

solchen komplexen „Mythologien“ vertreten sind. Mythisches ist im Alten Testament indes in unterschiedlicher Weise funktionalisiert eingesetzt und in aller Regel mit nicht-mythischen Redeweisen und Themen verbunden. Insofern lässt sich Mythisches im Alten Testament als „*mythologische*“ Rede vorrangig im Sinne einer „Arbeit am Mythos“ verstehen.

Die Frage, inwieweit sich im alten Israel Perioden unterschiedlich intensiver Verwendung des Mythischen abzeichnen, ist durch die bekannten Schwierigkeiten der Datierung biblischer Texte belastet. Gut begründet ist indes die Beobachtung, dass mythische Stoffe und Motive verstärkt in der exilisch-babylonischen Epoche des 6. Jh.s v. Chr. und in der nachexilischen Zeit aufgegriffen werden. So begegnet Mythisches auffallend bei → [Ezechiel](#) und auch bei → Deuterоjesaja und ebenso in erstaunlich freier Verwendung in → [Psalmen](#), → [Hiob](#) und spätalttestamentlicher Prophetie (s.u. 4.3.1.-4.3.3.). „Das Aufleben des Mythos unter den Judäern während des babylonischen Zeitalters“ (W. Herrmann 1987) seit dem Ende des 7. Jh.s v. Chr. ist eingebettet in schon ältere und gleichzeitige archaisierende Tendenzen in Literatur und Kunst in Kulturen des vorderen Alten Orients, in Ägypten und Mesopotamien (ebd. 123-129; A. Ohler 1969, 213-219).

4.2. Mythos und Geschichte im Alten Testament

4.2.1. Mythisches in der biblischen Urgeschichte (Gen 1-9/11)

4.2.1.1. Die biblische **Urgeschichte**, traditionell abgegrenzt als [Gen 1-11](#) (→ [Urgeschichte](#)), liegt primär in [Gen 1,1-9,29](#) (Tod des Noah) vor (N.C. Baumgart 1999). [Gen 1-9](#) wird ergänzend fortgeführt in [Gen 10](#); [Gen 11,1-9](#) und dem Semitenstammbaum [Gen 11,10-26.27-32](#) als *Bindeglied* zur mit → [Abraham](#) einsetzenden Väter- bzw. Erzelterngeschichte Israels [Gen 12-50](#). Mit ihren universalen, das allgemein Menschliche betonenden Zügen enthält nur die Urgeschichte Erzählungen, die als solche, nicht nur in einzelnen Motiven, Parallelen in außerbiblischen Mythen haben (C. Westermann 1999, 215f). So verbindet der altbabylonische „reflektierte“ Mythos *Atra-Chasis* die Themen Menschenschöpfung und Sintflut mit anschließender Selbstbeschränkung der strafenden Gottheit, die auf weiteren Zorn verzichtet (s.o. 3.2.3.). Entsprechend bilden die Menschenschöpfung ([Gen 2-3](#)) und die Sintflut ([Gen 6-9](#)), allerdings als je eigenständige (und in sich komplexe) Erzählungen das Grundgerüst der biblischen Urgeschichte, deren thematischer Überlieferungskern somit in [Gen 2-9](#) vorliegt.

Gattungsmerkmale des Mythos findet H.-P. Müller (1988, 7-12) in der Urgeschichte unter folgenden drei Gesichtspunkten:

- Handlungsträger ist eine personhafte Gottheit;
- deren Handeln zeigt mangelhafte Souveränität (so in der Sintfluterzählung:

mangelnde Begründung der Menschenschuld – das universale Unheil wird in [Gen 6,5-8](#) nur konstatiert – wie der Rettung Noahs);

- Zeit und Raum der Handlungen ist die Urzeit bzw. die prototypische Zeit.

Als „frühkulturelle Mythen“ bezeichnet H.-P. Müller (1995, 4f) die Menschenschöpfungserzählung [Gen 2,5-24](#) und die fünf Geschichten vom Konflikt JHWHs mit den ursprünglichen Menschen, d.h. die sog. Sündenfallerzählungen oder Geschichten von Schuld und Strafe in [Gen 3](#); [Gen 4,1-16](#); [Gen 6,1-4](#); [Gen 9,20-27](#); [Gen 11,1-9](#). Hingegen nennt er [Gen 1,1-2,4a](#) einen „hochkulturell unterlaufenen Weltschöpfungsmythos“ (ebd. 9), der Mensch und Welt als „gut“ legitimiert, während „der komplementäre Antimythos von der Flut, das was nicht sein darf“ (die Vernichtung alles Lebendigen) delegitimiert (ebd. 10). Andere sprechen allgemeiner von „Urzeiterzählungen“ mit mythischen Motiven (vgl. H. Seebass, Genesis I, Neukirchen-Vluyn 1996, 46 nach C. Westermann).

Nun haben die Welt- und Menschenschöpfung in [Gen 1,1-2,4a](#), die Erzählung von Erschaffung und Bestimmung des Menschen in [Gen 2-3](#) sowie die komplexe Fluterzählung von [Gen 6,5-9,17](#) zweifellos Erzählungsparallelen in anerkannten Mythentexten (s.o. bes. 3.2. und 3.3.). Das Mythische der urgeschichtlichen biblischen Texte als „Strukturelement und Denkkategorie“ (E.-J. Waschke 2001) erscheint jedoch in unterschiedlicher Weise und in unterschiedlichem Grad „gebrochen“. In der Endgestalt von [Gen 1-11](#) ist es einem Geschehenszusammenhang eingeordnet, der auf die Geschichte Gottes mit Israel ausgerichtet ist.

4.2.1.2. Ein anthropologischer Grundtext par excellence ist die mythisch fundierte und weisheitlich geprägte **Erzählung von Schöpfung und Fall des Menschen in Gen 2,5-3,24**:

Die Erzählung (→ [Paradieserzählung](#)) geht am wahrscheinlichsten auf vorgegebene mythisch-narrative Zusammenhänge zurück: a) Aufenthalt des von der Gottheit aus Ackererde erschaffenen Menschen im Gottesgarten, dem paradiesischen „Garten Eden“ als einem mythischen Ort (vgl. F. Hartenstein 2009, 43-45), Gebotsübertretung und Ausweisung des Menschen aus dem Garten zur Arbeit auf der Ackererde, dem Kulturland; b) Begründung der Liebes- und Lebensgemeinschaft von Mann und Frau (der



Abb. 4 Verführung und Verfehlung im Garten Eden (Gen 3; Tizian, um 1568).

Mythos von der Erschaffung der Frau in [Gen 2,18-23](#) zeigt mit der wahrscheinlich sekundär angehängten Ätiologie [Gen 2,24](#), dass er in einem alten Hochzeitsritual verwendet werden konnte (vgl. E.-J. Waschke 2001, 195f, im Anschluss an V. Maag). Mythische Redestruktur und Erzählweise stellt in [Gen 2-3](#) in einem einmaligen urzeitlichen Geschehen immer Gültiges dar, die Ambivalenz des Menschen zwischen Geborgenheit im nicht-autonomen Zustand und tragisch selbst verschuldetem Zustand mühevoller bedingter Autonomie. So erzählt [Gen 2,5-24](#) von den guten bleibend tragenden Grundbeziehungen des Menschen zu Gott, zum Lebensraum, zu den Mitgeschöpfen sowie von Mann und Frau in ihrer Zusammengehörigkeit. In [Gen 3,1-13](#) wird präsentiert, wie Verführung und Schuldabschiebung auf andere prinzipiell und immer wieder funktioniert. Die mythische Erzählweise hat allerdings durch die Tat-Folge-Bestimmungen in [Gen 3,14-19](#) eine betont ätiologische Ausrichtung und Zuspitzung mit nicht dem Mythos angehörenden Sprachformen (Fluchsprüche über Schlange und Ackerboden, Strafsprüche über Frau und Mann / „Mensch“) erhalten. Trotz ihrer mythisch-ätiologischen Erzählweise und der aufgenommenen mythischen Erzählungen lässt die „jahwistisch“ (→ [Jahwist](#)) formulierte Grunderzählung von [Gen 2-3](#)* typisch mythologische Motive eher nur verhalten durchscheinen (eigentlicher Gottesgarten [Gen 3,8](#); der ursprünglich nur eine Baum in der Mitte des Gartens als unvergleichlich anziehender und gewaltiger Baum, mythologisch als Weltenbaum, vgl. [Ez 31,3-9](#), W. Zimmerli, Ezechiel [BK XIII/2], Neukirchen-Vluyn 2. Aufl. 1972, 752). Jedoch schiebt am wahrscheinlichsten eine Bearbeitung mit dem Lebensbaummotiv in [Gen 3,22.24](#) und [Gen 2,9](#) einen kräftigen mythologischen Akzent nach. „Siehe, der Mensch ist geworden wie einer von uns, indem er Gut und Böse erkennt ...“ in [Gen 3,22](#) steuert ein mythologisches Bild vom himmlischen Hofstaat bei, vom obersten Gott im Kreis seiner Göttersöhne / Gottwesen. Es verhindert eine einfache Identifikation des Menschen mit dem einen Schöpfergott JHWH hinsichtlich der Erkenntnisfähigkeit; es dient so dem einschränkenden Verständnis des menschlichen Seins „wie Gott“ ([Gen 3,5](#); vgl. H. Irsigler 2010, 358.354-359).

Mit der mythisch-empirischen „*Paradiesgeographie*“ in [Gen 2,10-14](#) liegt eine weithin als Ergänzung der Grunderzählung von [Gen 2-3](#)* anerkannte Begründung des Wasserreichtums, hier des „Gartens in Eden“, vor: Die vier Weltströme und mit ihnen die Wasserversorgung der „Welt“ leiten sich von dem in „Eden“ entspringenden Strom her, der den „Garten“ bewässert. Der Name des zweiten Stromes Gihon ([1Kön 1,33.38.45](#); vgl. [Ps 46,5](#)) dürfte sekundär eine imaginative Verlagerung des „Gartens“ nach Jerusalem als Ort der Gotteswohnung angeregt bzw. verstärkt haben.

Eklatant unterschiedlich fällt die Bestimmung des Menschen in

mesopotamischen Menschenschöpfungsmythen und in der Menschenschöpfungserzählung von [Gen 2-3](#) aus (→ [Schöpfung](#)): Für sumerische und akkadische Mythentexte (s.o. 3.2.) ist es charakteristisch, dass Menschen geschaffen werden, um Götter von schwerer Arbeit zu befreien, wodurch diese von den Menschen in dieser Hinsicht abhängig werden. Nach [Gen 2-3](#) ernährt sich jedoch „der Mensch“ (mit Artikel: *hā-ādām*) ursprünglich mühelos von den schönen Baumfrüchten des von Gott für ihn bereitgestellten „Garten Eden“ ([Gen 2,15](#)*.16-17*); diesen soll „der Mensch“ gemäß (wohl einer Erweiterung in) [Gen 2,15](#) „bebauen und behüten“, bis er endlich nach seiner Übertretung aus dem „Garten Eden“ von Gott weggeschickt und auf seine mühsame Arbeit am Kulturland (am Ackerboden) verwiesen wird ([Gen 3,19.23](#)). Dass die Deutung des menschlichen Todesgeschicks in [Gen 3](#) Parallelen im babylonischen Mythos von Adapa und in der mythisch aufgeladenen Sage von Gilgamesch hat, wurde von H.-P. Müller (1991a, 117-164) nachgewiesen. H.U. Steymans (2010b, 205-208.209-211) hat für [Gen 2-3](#) wie für [Gen 1-9](#) insgesamt Motive aus dem Gilgamesch-Epos und Parallelen zu anderen Epen und Mythen Mesopotamiens eingehend zusammengestellt. Er geht von einer ununterbrochenen mündlichen Überlieferung einiger Erzählungen von Gilgamesch in Kanaan, Phönizien und Israel aus (ebd. 201; vgl. ders. 2010a, 320-328). Weit verbreitet ist insbesondere das Motiv von der Formung des Menschen aus dem Stoff der Erde, die dann auch seine geschöpfliche Sterblichkeit bestimmt: „Der Mensch“ (*hā-ādām*) wird von Gott gebildet „aus der Ackererde“ (*min hā-ādāmāh*) [Gen 2,7](#) (die Erweiterung durch „Staub“ verstärkt noch den Eindruck des vergänglichen Materials). Sonst ist charakteristisch Lehm das Material des töpferanalogen Formens des Menschen durch die Gottheit. Im Mythos verwurzelt ist die Redeweise „vom Lehm abkneifen“ [Hi 33,6](#); 1QS XI, 22; 1QH X, 3-4; entsprechend im babylonischen Mythos von der Erschaffung des Menschen und des Königs (W.R. Mayer 1987, 55-68), Z. 14 (mit Z. 8); im 12-Tafel-Epos Gilgamesch, Tf. I, Kol. II, 34f. Zum Lehm als Material der Menschenformung vgl. ferner [Hi 10,9](#), auch [Hi 4,19](#); [Jer 18,4.6](#); im Alten Orient vgl. den sumerischen Mythos Enki und Ninmach (hier noch verbunden mit dem Motiv des Gebärens der Muttergöttin), Z. 31-36.58f; altbabylonisch Atra-Chasis Tf. I, 203.211.213 (200-215, hier verknüpft mit der Schlachtung eines Gottes); s.o. 3.2.2. und 3.2.3. Zur ägyptischen Ikonographie der Formung des Leibes des künftigen Königs auf der Töpferscheibe durch den widderköpfigen Schöpfergott → Chnum vgl. resümierend O. Keel 1996, 224.227.

4.2.1.3. Der sog. Schöpfungsbericht der Priesterschrift in Gen 1,1-2,4a darf nicht nur als Einzeltext betrachtet werden. Die → [Priesterschrift](#) im Pentateuch bietet auf dem universalen Hintergrund der Urgeschichte eine Ursprungserklärung (→ [Ätiologie](#)) Israels. Sie versteht sich als ein

„Geschichtswerk“ mit exakter Fixierung der Ereignisse. Die Geschichte der Völker und Israels beginnt mit der Weltschöpfung als dem ersten Akt dieser Welt- und Israelgeschichte. Schon durch seine literarische Gestalt als eigentlicher theologisch reflektierter planvoller „Schöpfungsbericht“ mit listenartigen Aufzählungen und hymnisch konnotierter Redefunktion entfernt sich [Gen 1,1-2,4a](#) deutlich von einem ursprünglichen erzählenden Mythentext:

Dabei enthält der Text im religionsgeschichtlichen Vergleich durchaus mythische Motive, die kontextuell als Mythologeme charakteristische textliche Einarbeitung und Transformation erkennen lassen: So erinnert die Schilderung des Vorweltzustands in [Gen 1,2](#) an die Urgötterlehre des ägyptischen Hermopolis wie insgesamt die wortschöpferische Aktivität Gottes in [Gen 1,1-2,4a](#) auf das sog. Denkmal memphitischer Theologie verweist (s.o. 3.3.2.; vgl. z.B. G.H. Johnston 2008). Die „Urflut“ (*təhôm*) hat nichts mehr von der göttlichen → [Tiamat](#), dem Salzwasserungeheuer als Widerpart des Gottes Marduk im babylonischen Nationalepos Enuma Elisch (s.o. 3.2.4.) außer der Namensetymologie und dem Bezug zu einer Schilderung des Vorschöpfungszustands. Ebenso sind die in altorientalischen Religionen und Mythologien göttlich konnotierten Gestirne, → [Sonne](#) und → [Mond](#) in [Gen 1,14-19](#) vor dem einen souveränen Gott der Priesterschrift nur noch geschaffene „Lichter“ am Himmelsgewölbe.

Die Schöpfung durch Wort und Tat Gottes integriert aber auch urtümliche mythische Vorstellungen von der gebärenden Erde ([Gen 1,11.24](#); vgl. [Ps 90,2](#); [Ps 139,15](#); [Hi 1,21](#)). Nur noch ganz entfernt erinnert die Bezeichnung der gesamten „Entstehungsgeschichte“ von Himmel und Erde als „Toledot“, wörtlich „Zeugungen“ von Himmel und Erde, an die mythische Vorstellung einer Weltentstehung durch Vorgänge numinoser Zeugung und Geburt. Der Mensch, Mann und Frau, als „Bild Gottes“ auf dem Hintergrund ägyptischer und neuassyrischer Königstradition geschaffen, ausgestattet mit königlicher Würde und Aufgabe, wird nach der Art seiner Erschaffung nicht „mythisch“ beschrieben, wohl aber in seiner prinzipiellen Kompetenz, seinem Gottes- und Weltbezug, göttlich legitimiert (*funktional* ähnlich wie in Mythen, aber nicht in der Weise mythischer Rede). In den „Toledot“, verstanden als Geschlechterfolgen oder → [Genealogien](#), geht nach der Priesterschrift der Schöpfungssegens Gottes aus der in [Gen 1,1-2,4a](#) als urzeitlich abgeschlossen vorgestellten Welt- und Menschenschöpfung weiter (fünf urgeschichtliche und fünf volksgeschichtliche Toledot von [Gen 2,4a](#) über [Gen 5,1](#) bis [Gen 37,2](#)). So wird deutlich, dass der Schöpfungstext in [Gen 1,1-2,4a](#) vor allem als erster und gründender Akt von Welt- und Menschengeschichte verstanden sein will, nicht zuerst im mythischen Sinn als bildhaft-imaginatives urzeitliches Geschehen, das immer schon und hier und jetzt alle Welt-Wirklichkeit stiftet. Eine Mythos-analoge Funktion kommt dem Text

gleichwohl zu: er legitimiert die Welt als „gutes“ Werk des Schöpfergottes.

4.2.1.4. Insgesamt gesehen sind in [Gen 1-11](#) **primär mythische Erzählstoffe** wie insbesondere die Erschaffung der Welt und des Menschen, der Garten Eden und die Sintflut verknüpft mit ursprünglich *stammes- oder volksgeschichtlichen Sagen* ([Gen 4,1-16](#): Kain und die Keniter; [Gen 9,20-27](#): die Kanaanäer) sowie einer *ortsbezogenen* Sage ([Gen 11,1-9](#): Erzählung von Stadt- und Turmbau zu Babel, der ein Mythos von ursprünglicher Einheit und sodann Zerstreung der Menschen zugrunde liegen dürfte), jeweils mit „ätiologischer“ ursprungserklärender Zielsetzung. *Jedoch sind in der Endgestalt von Gen 1-11 zwei Grunddimensionen der Darstellung wirksam*: Zum einen können die einzelnen Erzählungen, auch ursprünglich sagenhafte Elemente, auf der Ebene einer Welt- und Menschheits-Urgeschichte im Sinne eines „Urgeschehens“ (C. Westermann 1999, 215) *funktional* als „Mythen“ verstanden werden, insofern sie Grundbefindlichkeiten der *conditio humana* in der Welt und in der menschlichen Gesellschaft stiften und begründen. Zum anderen aber sind die erzählenden und genealogisch aufzählenden Texte in [Gen 1-11](#) als ein großer Geschehenszusammenhang im Kontext des Buches → [Genesis](#) und des Pentateuchs auf die Geschichte Gottes mit Israel bezogen und insoweit „historisiert“ (vgl. L. Ruppert, Genesis 1. Teilbd., Würzburg 2. Aufl. 2003, 44f).

4.2.2. Mythisierung identitätsstiftender Geschichte und Historisierung mythischer Überlieferung



Abb. 5 Der mythische Kampf mit dem Chaos-See auf einem Rollsiegel aus neuassyrischer Zeit (9./8. Jh. v. Chr.). Der siegreiche (Wetter-)Gott schwingt über dem Schlangendracken ein Doppelblitzbündel ([BIBEL+ORIENT Datenbank Online](#)).

Die Überlieferungen von der Vor- und Frühgeschichte Israels, wie sie (u.a.) im Pentateuch bzw. der Tora als erstem Teil der Hebräischen Bibel enthalten sind, werden von einigen Forschern als „Mythen“ bezeichnet. Der Grund für diese Bezeichnung liegt nicht im Inhalt als vielmehr in der Funktion als „fundierende Erzählungen“ (J. Assmann 2004, 29f Anm. 31), die in einer für das spätere Israel „prototypischen“ Zeit spielen (H.-P. Müller 1995, 5: „in die Vor- und Frühgeschichte Israels versetzte Mythen; ebd. 10: „Heilsgeschichte als Mythos von *Israels* Urgeschichte“). Nun können die großen Themen des Pentateuchs im Anschluss an die biblische Urgeschichte – die Väter- oder Erzelterngeschichte, der Exodus, die Wüstenwanderung, das Sinai-Geschehen und die Landgabe JHWHs – *funktional analog* zu den Mythen im oben beschriebenen Sinn

(2.2.1.) mit Vorbehalt als identitätsstiftende fundierende „Mythen“ Israels

bezeichnet werden.

Gleichwohl, *Einschränkungen sind notwendig*. Sie liegen schon in der literarischen Gestalt der Pentateuchtexte. Narrative Textkomplexe leiten sich aus unterschiedlichen Überlieferungen, Erzählsträngen und Bearbeitungen her und verraten vielfach reflektierte Gestaltung, gezielte Komposition. Dahinter lassen sich in [Gen 12-50](#) zu einem großen Teil „Familienerzählungen“ erkennen, die kaum etwas mit erzählendem Mythos zu tun haben (C. Westermann, Genesis 12-50 [BK I/2], Neukirchen-Vluyn 1981, 46.120). Im Übrigen enthält der Pentateuch auch viel aufzählendes Gut und Rechtssammlungen. Vor allem versteht sich das hier Dargebotene nicht schlechterdings als ein „Jenseits“ zur geschichtlichen Zeit Israels, sondern sehr wohl *als Geschichte von Israels Ursprungs- und Anfangszeit*, an welche die spätere Israelgeschichte direkt anschließt. Eher lassen sich in Einzelerzählungen (z.B. [Gen 18,1-15](#); [Gen 19,1-29.30-38](#); [Gen 32,23-33](#) u.ö.) Beziehungen finden zur Form der „*Sage*“ als Erzählung von in Raum und Zeit bedeutsamen Begebenheiten, die sich auf mündliches Erzählen zurückführen lässt (vgl. C. Westermann ebd. 40f zu H. Gunkel; zur Sage in Genesis auch H. Seebass, Genesis I, Neukirchen-Vluyn 1996, 37-43).

Was wir im Pentateuch und darüber hinaus in prophetischen und poetischen Schriften der Bibel mehrfach finden, sind Merkmale einer Mythisierung von Geschichte und einer Historisierung des Mythos. Beides kann unmittelbar ineinandergreifen. *Eine mythisierende Darstellung, die den urzeitlich-überzeitlich gültigen „archetypischen“ Charakter oder die hohe Bedeutsamkeit von vorgegebenen geschichtlichen Ereignissen und Taten hervorhebt* (vgl. H.-P. Müller 2003b), zeigt sich insbesondere in der für Israel grundlegenden → [Exodusüberlieferung](#) in Prosa ([Ex 13,17-14,31](#)) und Poesie ([Ex 15](#)) schon innerhalb des Pentateuchs wie auch in Prophetie und Psalmen (vgl. H.-J. Fabry 1999; s.u. 4.3.). So wird das im Mythos verankerte Motiv vom Meereskampf der Gottheit eingesetzt, um das prototypisch und so auch je neu Bedeutsame der Befreiung und des Exodus Israels durch die rettende Tat Gottes „am Meer“ zu betonen (vgl. [Ex 15,4-10](#); [Ps 74,13f](#); [Ps 77,17.20](#); [Ps 78,13](#); [Ps 89,10f](#); [Jes 51,9f](#); zum Götterkampf Baal – Jammu KTU 1.2 IV s.o. 3.1.2.) und zum „Chaoskampfmotiv“ z.B. Th. Podella 1993). Genauerhin deutet die priesterschriftliche Darstellung die Rettung am „Meer“ bzw. am „Schilfmeer“ (zu dessen möglicher mythischer Konnotation vgl. H.-J. Fabry 1999, 97f.101; → [Meerwundererzählung](#)) mit Hilfe des aus dem babylonischen Mythostext Enuma Elisch stammenden Motivs der Spaltung der Meeresmacht zu einer grandiosen Szenerie des Durchzugs Israels durch gewaltige Wasserwände im Meer aus ([Ex 14,21d-22.29](#); vgl. [Ps 74,13f](#); [Ps 78,13](#); [Ps 136,13f](#) u.ö.; zur Spaltung Tiamats durch Marduk in Enuma Elisch IV, 129f.137f s.o. 3.2.4.).

Ob das Motiv von der Austrocknung des Meeres ([Ex 14,21](#)b-c; [Jos 2,10](#); [Jos 4,23](#); [Jes 11,15](#); [Jes 51,10](#)) im Meereskampfmythos verankert ist (so H.-J. Fabry 1999, 99ff), ist sehr fraglich (vgl. dagegen zur Philologie und Übersetzung von KTU 1.2 IV 15-31 TUAT III/6, 1132f). Allerdings kann der Sturm, der die Meereswogen zurücktreibt ([Ex 14,21](#)b) – aber nicht schon das Austrocknen des Meeres –, eine Parallele im Meereskampf des Baal haben (KTU 1.2 IV 28f; vgl. CScr I, 1.86, 249 Anm. 63), ohne darauf zurückgeführt werden zu müssen.

Auf eine *Historisierung von vorgegebenen mythischen Vorstellungen* lässt hingegen z.B. die Ehemetapher → [Hoseas \(Hos 1-3*\)](#) schließen. Hosea nimmt in [Hos 2,4-17](#), bes. v5.10f, wahrscheinlich Vorstellungen aus kanaanäischer Mythologie auf, wonach das mütterliche Land von Baal Regen und Fruchtbarkeit gleichsam als seinen Samen empfängt (vgl. KTU 1.6 III 4-21) bzw. als Baals Liebesgabe an die Erde durch seine Schwester-Geliebte Anat (KTU 1.3 III 13-28; IV 21-31; vgl. KTU 1.1 II 19-21). Der Prophet überträgt das mythische Verhältnis von Baal zum Land bzw. zur Göttin auf das geschichtlich begründete Verhältnis JHWHs zu Land und Volk Israel, bildlich als der „Ehefrau“ JHWHs; vordergründig aber ist zweifellos die Institution Ehe im vorexilischen Israel Bildspender der Ehemetapher Hoseas (vgl. zu [Hos 2,4-25](#) E. Bons 2004, 238-252). Für Hosea ist JHWH allein der Geber von Kulturland und Fruchtbarkeit für das Volk, das er sich geschichtlich erwählt hat.

Im prophetischen Spottlied [Jes 14,3-21](#) auf den Untergang Babels ist in [Jes 14,12-15](#) ein Mythos von einer astralen Gottheit „Helel (Strahlender), Sohn der Morgenröte“ aufgenommen (vgl. K. Spronk 1998, 717-726). Dieser Gott will sich im hohen Himmel über den Sternen Gottes (Els) bzw. auf dem mythischen Götterberg, dem äußerst fernen „Nordberg“ (Baals), einen Thron errichten und sich dem höchsten Gott gleichstellen. Doch er wird in die tiefste Unterwelt hinabgestürzt. Der Mythos wird historisierend zum Bild des „Höllensterzes“, des totalen Untergangs der politischen Weltmacht, die die Völker unterjocht und niedergetreten hat.

4.3. Mythisches und Mythisierung in prophetischen und poetischen Texten

4.3.1. Prophetische Texte

4.3.1.1. Nicht geschlossene Mythentexte, wohl aber den Zielen prophetischer Rede eingeordnete Rezeptionen und Anspielungen auf mythische Motive, Vorstellungen und Konstellationen finden sich als Mythologeme schon in der **Gerichtsprphetie des Amos** (8. Jh. v. Chr.; → [Amos](#)). In der zweiten ([Am 7,4-6](#)) seiner insgesamt fünf → Visionen, die den Propheten in die Einsicht in das unausweichlich gewordene Unheil über Israel einführen, lässt JHWH Amos ein

gewaltiges → [Feuer](#) schauen, das „die große Urflut“ (*təhôm*) verschlingt und das Ackerland zu fressen beginnt ([Am 7,4](#)). Die „Urflut“ bezeichnet hier das kosmische Urmeer, das Weltmeer, das von unten her die Erde mit (Grund-)Wasser speist (vgl. [Gen 7,11](#)). Noch kann der Prophet durch sein fürbittendes Eintreten bei JHWH die Vernichtung der Existenzgrundlage Israels abwehren ([Am 7,6](#)). Nachdem aber die göttliche Deutung der vierten Vision festgestellt hat: „Das Ende ist gekommen zu meinem Volk Israel“ ([Am 8,2](#)), kann Amos in der fünften Vision ([Am 9,1-4](#)) nur noch das Gotteswort vom unausweichlichen Gericht über das treulose Israel vernehmen. Jede Flucht ist nutzlos. Zur Interpretation des Mythischen in [Am 9,1-4](#) mit einem Ausblick auf den deutlich jüngeren Psalmtext von der vergeblichen Flucht vor Gott in [Ps 139,7-12](#) vgl. H. Irsigler 2004b, 184-233. [Am 9,2-3](#) nennt die Totalität von vier dem Zugriff des Menschen entzogenen mythisch konnotierten Weltbereichen: Unterwelt (Scheol), Himmel, Bergespitze (des Karmel, auch Ort der aufgehenden Sonne) und Grund des Meeres (auch Ort der untergehenden Sonne). Kein imaginativer Fluchtbereich, kein mythischer Raum ist dem richtenden Gott entzogen. Neben einer polemischen Umdeutung von Bethel-Traditionen (vgl. [Gen 28,12.17](#); → [Bethel](#)) ist für [Am 9,1-3.4](#) die Aufnahme von Sonnengottvorstellungen (der Sonnengott als Richtergott), aber auch die Funktionalisierung von Meereskampfmotiven charakteristisch: Die in der „Schlange“ verkörperte mythische Meeresmacht ist nur noch Werkzeug des göttlichen Gerichts ([Am 9,3d-f](#)).

4.3.1.2. Mythisches scheint hinter dem geschichtlichen Verhältnis JHWH – Israel in der Ehemetapher des **Hosea** ([Hos 1-3*](#); → [Hosea](#)) auf ([Hos 2,4-17](#), sekundär [Hos 2,18-25](#), s.o. 4.2.2.). Das Fangnetz, mit dem JHWH in der Bildsprache von [Hos 7,12](#) Israeliten Vögeln gleich einfängt und vom Himmel herunterholt (vgl. [Ez 12,13](#); [Ez 17,20](#); [Ez 32,3](#); der Sache nach auch [Am 9,2c-d](#)) hat religionsgeschichtliche Parallelen im Handeln zumal des mesopotamischen Sonnengottes Schamasch und verrät so hintergründig eine mythische Konstellation (vgl. A. Berlejung 2001, 480-485). Die mythische Eigenmacht des Todesgottes → [Mot](#) als Herrscher der Totenwelt (Scheol) ist im vorexilischen Israel gut bekannt ([Jes 5,14](#); [Jes 28,15.18](#); [Hab 2,5](#)). Umso bedeutsamer sind Texte wie [Hos 13,14](#) (vgl. [Am 9,2](#); aber auch schon [2Kön 4,32-37](#) und [1Kön 17,17-24](#)), die JHWHs Macht über Tod und Totenreich hervorheben. In nachexilischer Zeit kann exemplarisch der Jonapsalm in [Jon 2,3-10](#) für JHWHs Macht stehen, aus dem mythischen „Leib der Scheol“ zu retten ([Jon 2,3](#)). Wenn [Hos 14,9](#) JHWH mit dem üppig „grünenden Wacholder“ vergleicht, an dem Israel allzeit gute Frucht findet, so nimmt der Text hier kühn das Lebensbaummotiv auf, das in Mythologien des Alten Orients gut bekannt ist (vgl. z.B. [Gen 3,22.24](#); S. Schroer 1994, 602f).

Anders als die Ehemetapher in [Hos 1-3*](#) spricht [Hos 11,1-4](#) von der durch geschichtliche Herausufung und Erwählung Israels durch JHWH begründeten Sohnschaft des Volkes: „Als Israel jung war, gewann ich es lieb, und heraus aus

Ägypten rief ich meinen Sohn“ ([Hos 11,1](#)). Die göttliche Liebe zu Israel in allem fürsorglichen und erzieherischen Bemühen JHWHs um sein Volk wird in Zügen väterlicher und mütterlicher Liebe geschildert. Seit Hosea begegnet in der Prophetie Israels häufiger die geschichtlich begründete Vater-Metaphorik im Verhältnis JHWH – Israel ([Jes 1,2-3](#); [Jer 3,4.19](#); [Jer 31,9](#); [Jes 63,16](#); [Jes 64,7](#)) sowie entsprechend das Bild der Elternliebe und der Mutterliebe Gottes zu Israel ([Jer 31,18-20](#); [Jes 46,3f](#); [Jes 66,10-13](#)). Religionsgeschichtlich taucht hinter dem geschichtlich begründeten Bild der Elternschaft JHWHs und der Sohnschaft Israels das mythisch legitimierte Verhältnis von Gottheiten zu Menschen wie z.B. zum König auf, zumal in der Tradition der persönlichen bzw. familiären Frömmigkeit (vgl. resümierend M. Häußl 2004, 258-289).

4.3.1.3. Die zahlreichen in der Bibel geschilderten **Gotteserscheinungen** (Theophanien und Visionen) sind (gemäß den unter 2.2.1. genannten Kriterien) keine Mythen. Wohl aber enthalten sie vielfach in Mythen begründete Motive, die als wirksame Mythologeme eingesetzt sind. So stellt die Theophanie-Beschreibung im sog. „Gebet Habakuks“ in [Hab 3](#) Gott im Licht-Vergleich nach dem mythologischen Modell des richtenden Sonnengotts vor ([Hab 3,3-7](#)) wie auch nach dem Modell des Wettergottes im Chaoskampf-Mythologem ([Hab 3,3-13](#)).

Das mythisch begründete Motiv der Götterversammlung um einen Götterkönig ist in der Vision des Propheten *Micha ben Jimla* in [1Kön 22,19-22](#) aufgenommen in der Szenerie des himmlischen Hofstaats (→ [Götterrat](#)) als „Ratsorgan“ um den thronenden JHWH (vgl. schon die Bethel-Überlieferung in [Gen 28,12f.17](#); → [Micha ben Jimla](#)). Hier ist es das Ziel des visionären Bildes, die unheilwirkende Heilsprophetie der Hofpropheten zu begründen ([1Kön 22,23](#)).

Jeder Hof-Beratungsfunktion beraubt sind hingegen die gefährlichen → [Serafim](#), die sich in der singulären Vision des *Jesaja* ([Jes 6,1-11](#)) vor der verzehrenden Heiligkeit JHWH Zebaots selbst schützen müssen. → [Jesaja](#) schaut „den König JHWH Zebaot“ ([Jes 6,5](#)) in einer alle Raumdimensionen des Jerusalemer Tempels sprengenden Größe auf einem „hohen und erhabenen Thron“ sitzen, der den göttlich-himmlischen Bereich und den Raum des irdischen Tempels als eine vertikale Achse verbindet. Als Tradition vorgegeben ist dieser einmaligen Schau JHWHs als des Weltenkönigs ([Jes 6,1-3.4](#)) das kanaänischer und insbesondere vorisraelitische Jerusalemer Mythologie entstammende Bild des Götterkönigs (El) mit seinem Hofstaat untergeordneter Götter.

Texte wie [Jes 28,16](#) (im Kontext von [Jes 28,14-22](#)), das Wort vom Eckstein auf dem von JHWH fest gegründeten → [Zion](#), wo dem auf JHWH Vertrauenden Schutz und Sicherheit gewährt wird (vgl. [Jes 14,32](#)* und die Wendung ins Negative des Gottesgerichts in [Jes 8,14f](#)) sprechen dafür, dass Jesaja mythisch begründete Zionstradition aufgreift (s.u. 4.3.2.5.). Sie handelt von der gegen Bedrohungen von außen gesicherten Stadt des dort thronenden Götter- und Weltenkönigs, als

der längst JHWH fungiert (vgl. [Ps 46](#); [Ps 48](#); auch [Ps 76](#)). Die Topik eines solchen „Zionsmythos vom Kampf der Völker und des Meeres gegen die heilige Stadt“ (H.-P. Müller 1995, 11), lebt in späteren exilisch-nachexilischen Texten der Zionstheologie fort (vgl. [Jes 8,9f](#); [Jes 17,12-14](#); [Jes 29,5-8](#)).

4.3.1.4. Die gewaltige Gotteserscheinung [Ez 1,1.4-28](#), welche die erzählende Darstellung von der Berufung und Sendung des Propheten Ezechiel ([Ez 1,1-3,15](#); → Ezechiel) einleitet, unterscheidet sich in zweierlei Hinsicht gewichtig von der Vision [Jes 6](#): „Zum einen ist die Ikonographie von [Ez 1](#) eindeutig vorderasiatisch und nicht ägyptisch (Serafim) inspiriert, wie die von [Jes 6](#). Zum anderen thront Gott nicht wie in [Jes 6](#) – wenn auch überdimensioniert – im Tempel von Jerusalem, sondern über der Himmelsfeste“ (O. Keel 2004, 145; zu Ezechiel ebd., 143-150). In die Herrlichkeitserscheinung von [Ez 1](#) und sodann in [Ez 10,1-7.8-17](#) ist Mythisches eingewoben, ohne die Erscheinung als solche zum Mythos zu machen. Als zielgerichtet eingesetzte „mythologische“ (s.o. 2.2.3.) Motive bzw. Elemente erscheinen in [Ez 1](#) (vgl. A. Ohler 1969, 31-43) die Öffnung des Himmels ([Ez 1,1](#)), das Kommen Gottes im „Sturm“ aus dem „Norden“ ([Ez 1,4](#)), die vier menschengestaltigen namenlosen „Lebewesen“ ([Ez 1,5ff](#), in [Ez 10](#) mit den Kerubim identifiziert) als eine Art Himmelsträger ([Ez 1,22](#); O. Keel 2004, 144f), der Gottesthron über der Himmelsfeste, auf dem eine Gestalt „wie ein Mensch“ thront ([Ez 1,26f](#)). In seinen Visionen [Ez 8-11](#) schaut Ezechiel Frauen am Jerusalemer Tempel, die Klageriten für den sterbenden und wiederkehrenden Vegetationsgott → [Tammus](#) durchführen ([Ez 8,14](#); s.o. 3.1.2.) und Männer, die dem JHWH-Tempel den Rücken kehren und nach Osten zu die Sonne (als JHWH) göttlich verehren ([Ez 8,16](#)).

Schon Jesaja hatte in den Farben einer Gewittertheophanie (wie in [Ps 29](#)) das Eingreifen JHWHs an seinem „Tag“ gegen Menschenhochmut vorab im politischen Bereich angekündigt ([Jes 2,12-17](#); vgl. [Am 5,18-20](#)). Mythische Vorstellungen werden von Ezechiel in erstaunlicher Breite und Variabilität in seiner Gerichtsprophetie eingesetzt, um den Hochmut von Herrschenden zu geißeln. Erniedrigt wird in [Ez 28,1-10](#) der Stolz des Königs von Tyrus, der seinen Wohnsitz, der Insellage seiner Stadt entsprechend, als „Götterwohnsitz inmitten der Meere“ bezeichnet ([Ez 28,2](#)), was an den mythischen Wohnort des Götterkönigs El in Ugarit „am Quellfluss der beiden Ströme, inmitten der Betten der beiden Urfluten“ erinnert (KTU 1.2 III 4; KTU 1.3 V 6f; vgl. A. Ohler 1969, 148f). Auf den zum vorwegnehmenden Klagelied über den König von Tyrus umfunktionierten Mythos vom Sturz des hochmütig gewordenen Menschen vom Götterberg in [Ez 28,11-19](#) wurde oben (4.1.) hingewiesen. Nicht weniger mythologisch gefärbt ist Ezechiels Schilderung des Gerichts über den Pharao, wenn er ihn „großes Krokodil“ (ein Bild der Königsmacht) nennt ([Ez 29,3ff](#); [Ez 32,2ff](#)); dabei wird mit dem Wort *tannîm* (Nebenform von *tannîn*) die Vorstellung des kanaanäischen und biblischen Meeresungeheuers, das im urzeitlichen mythischen Meereskampf von der Gottheit besiegt wurde, assoziiert (vgl. [Jes](#)

[27,1](#); [Jes 51,9](#); [Ps 74,13](#)). Der Pharao wird in [Ez 31,3-9](#) als prächtige Zeder auf dem Libanon, dem kein Baum in Garten Gottes an Schönheit gleicht, nach dem verbreiteten mythologischen Motiv des Weltenbaums geschildert (W. Zimmerli, Ezechiel [BK XIII/2], Neukirchen-Vluyn 2. Aufl. 1972, 752; vgl. [Gen 3,3](#), s.o. 4.2.1.). Dieser prächtige Baum wird einen „Höllenstein“ in die Unterwelt (vgl. [Jes 14,12-15](#), s.o. 4.2.2.) erfahren müssen ([Ez 31,10-18](#)).

4.3.1.5. Eine freie Verwendung bzw. Funktionalisierung des Mythischen im Alten Testament zeigt sich insbesondere auch in **eschatologisierender Rede** (→ [Eschatologie](#)). Wenige Beispiele genügen. Drängende Naherwartung spricht sich in dem Bittruf an JHWHs machtvollen Arm in [Jes 51,9f](#) (vgl. [Jes 51,15](#)) aus im Kontext der Komposition [Jes 51,9-52,6](#) ([Jes 51,9-16](#); [Jes 51,17-23](#); [Jes 52,1-6](#)). Die Motive vom urzeitlichen Meereskampf JHWHs und seinem Sieg über das „ungestüme“ Ungeheuer → [Rahab](#) (vgl. [Ps 89,11](#); Hi 9,13; Hi 26,12), den *tannîn*-Drachen und die ganze Meeresmacht mythisiert den erwarteten neuen Exodus aus dem babylonischen Exil ([Jes 51,11.14](#)); sie gibt ihm eine prinzipielle „archetypische“ Bedeutsamkeit (s.o. 4.2.2. und ferner [Jes 44,27](#); [Jes 50,2](#); [Nah 1,4](#)). Zugleich weckt der Rückgriff auf die urzeitliche Machttat JHWHs die Hoffnung auf den rettenden „tröstenden“ Gott ([Jes 51,12](#)).

Spätnachexilische eschatologisch ausgerichtete Prophetie und **Apokalyptik** nimmt mythische Urzeitbilder auf, um das Endzeitgeschehen auszumalen (vgl. exemplarisch schon H. Gunkel 1895!; → [Apokalyptik](#)). Wie nachhaltig sich Vokabular und Motive des urzeitlichen Meeres- bzw. Chaoskampfes der Gottheit in der Jerusalemer Kulturtradition bis in die Spätzeit des Alten Testaments gehalten hat, zeigt [Jes 27,1](#). Zu diesem Text finden sich erstaunlich enge Parallelen im ugaritischen Baal-Mythos (KTU 1.5 I 1-4 aus der Botschaft des Todesgottes Mot an Baal; KTU 1.3 III 37-42 im Selbstruhm der Göttin Anat):

„An jenem Tag wird JHWH heimsuchen mit dem scharfen Schwert Leviatan (ugarit. *ltn / *lītānu*), die flüchtige Schlange (ugarit. *bṭn brḥ*), und Leviatan, die gewundene Schlange (ugarit. *bṭn 'qltn*). Er wird den *tannîn*-Drachen (ugarit. *tnn / *tunnanu*) töten, der im Meer ist.“

Der Text geht von der Erfahrung aus, dass in der guten Schöpfung und Welt Gottes die zerstörerischen Chaosmächte immer noch nicht endgültig beseitigt sind und dass sie erneut ihr Haupt erheben werden. Es handelt sich im Grunde nur um die *eine* widergöttliche Macht in ihren verschiedenen Facetten, sei es – apokalyptisch verstanden – als das mythische Urzeitungeheuer selbst oder sei es historisierend im politischen Sinn die widergöttliche Weltmacht, die sich je neu geschichtlich konkretisieren kann (vgl. z.B. W.A.M. Beuken, Jesaja 13-27 [HThKAT], Freiburg i.Br. u.a. 2007, 388-391).

Im Gefolge von [Jes 27,1](#) stehen im apokalyptisch geprägten → [Danielbuch](#), das

den Sieg der Königsherrschaft Gottes am Ende der Zeiten mit mythischen Bildern zeichnet und verkündet, die vier großen Tiere, die aus dem Meer aufsteigen ([Dan 7,2-8](#)). Ihre Herkunft aus dem Meer zeigt noch ihre mythische Qualität an, auch wenn sie Weltreiche symbolisieren (vgl. noch im Neuen Testament: die beiden Tiere [Apk 13,1-9.11-18](#); der Drache, die alte Schlange, identifiziert mit dem → [Satan](#), als letzter Feind Gottes [Apk 20,1-10](#)). Die Fortsetzung und Vollendung von Gottes ewiger Königsherrschaft verkündet tröstend [Dan 7,9-14](#) (mit der Deutung [Dan 7,15-27](#)). Die gewaltige Gerichtsszenarie unter Vorsitz des „Alten an Tagen“ transformiert die aufgenommenen mythologischen Elemente des himmlischen Hofstaats und des Siegs der Gottheit im urzeitlichen Chaostkampf. So wird das Hochbedeutsame des Endzeitgeschehens und die Gewissheit des endzeitlichen Sieges über die immer noch wirksamen Unheilmächte ins Licht gerückt.

Im gedanklichen Horizont beginnender Apokalyptik steht auch die Hoffnung auf den Schöpfergott, der „einen neuen Himmel und eine neue Erde“ erschaffen wird ([Jes 65,17](#); [Jes 66,22](#)). Was altorientalische Mythen von der Entstehung, Erschaffung und Differenzierung der Welt erzählen und was [Gen 1,1-2,4a](#) in besonders reflektierter und streng strukturierter Form als wirksames Wort und Werk des einen souveränen Schöpfergottes in der Urzeit resümiert, das wird, wiederum mythisch konnotiert, in einem Jenseits von erfahrener Menschengeschichte in der Endzeit neue und endgültig erschaffene Wirklichkeit werden; und dies eher durch wunderbare Verwandlung als durch vorherigen totalen Abbruch des urzeitlich geschaffenen und bisher bestehenden Kosmos (so aber in [Apk 21,1](#) und [2Petr 3,12f](#)).

4.3.1.6. Ein Sonderfall unter den Prophetenbüchern und Prophetenerzählungen ist das nachexilische Büchlein **Jona** (→ [Jona](#)). In ihm wird Jona nie „Prophet“ genannt. Sein Sturz in die Tiefe des Meeres ([Jon 1,12.15](#)) und seine wunderbare Rettung durch einen von JHWH aufgegebenen „großen Fisch“ ([Jon 2,11](#)) erscheinen geradezu als Umkehrung und Instrumentalisierung des alten mythologischen Meeres- bzw. Chaostkampfmotivs. Das Verschlungenwerden Jonas durch den großen Fisch, der ihn nach JHWHs Geheiß nach drei Tagen und drei Nächten wieder ans Festland speit ([Jon 2,1-11](#)), erinnert an kulturgeschichtlich weit verbreitete, insbesondere aber auch im syrischen Raum und in → [Jafo](#) (Joppe; vgl. [Jon 1,3](#)) bekannte Verschlingungsmythen. Sie gehen auf alte Sonnenmythen zurück, wonach die Sonne im Westen vom Meer bzw. dem Meerungeheuer verschlungen und in der Nacht wieder nach Osten gebracht wird, um dort am Morgen „neu geboren“ zu werden. Der Sonnenmythos ist auf verschiedene Sagenhelden übertragen worden (Herakles, Jason, Perseus-Andromeda-Sage, in Jafo bekannt; vgl. grundlegend U. Steffen 1963, 30-44, zu Jona ebd. 88-106). Ein wesentlicher Unterschied zu den Mythen besteht allerdings darin, dass Jona sich weder aus eigener Kraft befreien kann, noch dass die Jonaerzählung dem Ruhm ihres Protagonisten dient. JHWH allein rettet Jona, der nach [Jon 2,2](#) zu seinem Gott fleht. Auch ist es JHWH selbst, der Jona, den

Vertreter einer abgrenzenden und unbeweglich gewordenen Theologie zu einem tieferen Verständnis vom umfassend barmherzigen Gott führen will (erweiterte „Gnadenformel“ [Jon 4,2](#)).

4.3.2. Psalmen

Mythisches ist in den Psalmen und ihrer Bildsprache in vielfältiger Weise vertreten (vgl. H. Irsigler [Hg.] 2004; D.J. Human [Hg.] 2007; E. Zenger 2009).

4.3.2.1. Religionsgeschichtlicher Hintergrund und Ps 1 als Einleitung zum Psalter. Neben einzelnen Individualpsalmen (Klage-, Bitt- und Dankgebete) gelten vorab Kulthymnen (wie [Ps 24*](#); [Ps 29*](#); [Ps 46*](#)) einschließlich der älteren JHWH-König-Hymnen ([Ps 47*](#); [Ps 93*](#)) sowie Königpsalmen (wie [Ps 2*](#); [Ps 45*](#); [Ps 72*](#); [Ps 110*](#)) in ihrer textlichen Primärgestalt als noch aus der vorexilischen Königszeit Israels stammende Psalmen. In ihnen spiegelt sich der vorderaltorientalische Kulturkreis (Kanaan – Ugarit – Syrien; Mesopotamien; Ägypten) mit seinen religiösen Vorstellungen in unterschiedlichen Transformationen wider. Insbesondere sind es mythisch verankerte Gottesvorstellungen des kanaänisch-nordwestsemitischen Raums sowie ägyptische und altorientalische Motivkomplexe vom irdischen Königtum, die als „Mythologeme“ in den Psalmen bedeutsam geworden sind. Als ein Einfallstor insbesondere kanaänischer mythischer Vorstellungen in Israel / Juda, fungieren kanaänische Städte, bes. vorisraelitische (jebusitische) Jerusalemer Kultradiationen seit der Staatenbildung unter → [David](#) (→ [Jebus](#)). So wird mit einer Verehrung Els (als „höchster Gott“; vgl. [Gen 14,18-20.22](#)), des Sonnengottes, auch des Wettergottes sowie einer Göttin (Cheba / Aschera) im jebusitischen Jerusalem zu rechnen sein (F. Stolz 1996, 103-107; O. Keel 2007, 1271f). Allerdings zeigt sich gerade in der exilisch-babylonischen Epoche Judas und noch danach ein „Aufleben des Mythos“ (s.o. 4.1. Ende). Mythisches wird instrumentalisiert in Volksklageliedern und liturgischen Kompositionen der exilischen Zeit wie [Ps 74](#); [Ps 77](#); [Ps 89](#).

Ein Beispiel einer gezielten Neuverwendung eines mythologischen Motivs findet sich in dem spätnachexilischen [Ps 1](#), der Einleitung zum Psalter. Der Psalm stellt den Gerechten, der aus der Tora, der Weisung JHWHs als aus seiner wahren Lebensquelle lebt, als leuchtendes werbendes Ideal vor Augen. Der glücklich zu preisende Mensch empfängt durch das ständige rezitierende Nachsinnen über die Tora festen Stand, wunderbares Gedeihen und Fruchtbarkeit: „Er ist wie ein Baum, an Wasserbäche verpflanzt, der seine Frucht bringt zu seiner Zeit und dessen Blätter nicht welken“ (v3). Das *mythologische Lebensbaummotiv*, das im vorderaltorientalischen Raum mit einer Göttin (wie Aschera) verbunden war, wurde schon in [Hos 14,9](#) kühn auf JHWH übertragen (s.o. 4.3.1.2.). In [Ps 1](#) wird es auf den Tora-treuen Menschen angewandt. Der „Gerechte“ gewinnt durch den Lebensbaumvergleich in [Ps 1](#) eine quasi-mythische Qualität, er wird zum Urbild des glücklich zu preisenden Menschen (vgl. W.P. Brown 2002, 58-67.55-79). Als

Proömium zum Psalter signalisiert [Ps 1](#) dem Psalmbeter, der den gesamten Psalter als „Weisung JHWHs“ (!) meditierend-betend in sich aufnimmt, selber wie ein immergrüner und fruchtbringender Lebensbaum zu werden (vgl. von der „Weisheit“ [Spr 3,18](#)) – im Gegensatz zu den Frevlern, die wie Spreu sind, vom Wind verweht ([Ps 1,4](#)).

4.3.2.2. Mythisches im Gottesverständnis. Wie sehr Gottesvorstellungen in den Psalmen, insbesondere vom Königtum Gottes (vgl. A. Moore 2009), in Göttergeschichten bzw. mythologischen Überlieferungen vom kanaanäisch-syrischen Pantheon verwurzelt sind, haben die Texte aus → [Ugarit](#) erkennen lassen (s.o. 3.1., bes. 3.1.3.). Die Übertragung von mythisch fundierten Eigenschaften und Wirkweisen unterschiedlicher Götter auf den für Israel allein zu verehrenden JHWH geht allerdings mit Transformationen, Funktionalisierungen und insofern mit Entmythisierungstendenzen einher. Zum Zusammenwirken der Art des Königtums des kanaanäischen El mit jener des Baal im JHWH-Bild von [Ps 29](#) (und [Ps 93](#)) s.o. 3.1.3.

Der wohl frühnachexilische [Ps 82](#) (vgl. E. Zenger 2009, 100f) greift vor allem zwei mythische Motivkomplexe, wie sie in vorderorientalischen Mythologien (in Kanaan-Syrien, Mesopotamien, bei Hethitern) bekannt sind, auf: zum einen die Rede und Vorstellung von der „Götterversammlung“, die von einem obersten Gott dominiert wird („Versammlung Els“ [Ps 82,1](#)), weshalb die Götter „Söhne des Höchsten“ heißen ([Ps 82,6](#); vgl. El Eljon [Gen 14,18-20,22](#)); zum anderen das Mythologem vom Aufstieg eines bestimmten Gottes zum Haupt der Götterversammlung (wie Marduk im babylonischen Enuma Elish und Baal im ugaritischen Baal-Zyklus, s.o. 3.1. und 3.2.4.). [Ps 82](#) schildert in der Szenerie eines Göttergerichts (v1-7) nicht nur die Depotenzierung der Götter und den Aufstieg JHWHs zum höchsten Gott, vielmehr dekretiert JHWH den Tod der Götter, so dass er als der einzige wahre Gott die Weltherrschaft antreten kann. Davon redet die Schlussbitte der Gemeinde ([Ps 82,8](#)); sie greift das mythische Motiv von der Zuteilung der Länder und Völker an einzelne Götter durch den höchsten Gott auf (vgl. [Dtn 32,8f](#); [Sir 17,17](#) [Lutherbibel: [Sir 17,14f](#)]; s. auch [Dan 10,13](#)). Alle Völker werden Erbteil des einzigen Gottes JHWH.

Anders als [Ps 82](#) proklamiert die wahrscheinlich exilische Lob-Klage-Komposition [Ps 89](#) im Lobteil (v2-3.6-19) nicht den Aufstieg JHWHs zum einzigen Gott, sondern JHWH als den unvergleichlichen höchsten Gott in der „Gemeinde“ bzw. dem „Rat“ (Thronrat) der „Heiligen“ (*qədošîm*), d.h. der JHWH gegenüber depotenzierten Götter ([Ps 89,6-9](#)). Die Sprach- und Vorstellungswelt von [Ps 89](#) bleibt somit dem altorientalischen Mythologem der „Götterversammlung“ nach Art derjenigen des El (*ilu*) in Ugarit noch stärker verbunden (vgl. [1Kön 22,19](#); [Jes 6,1-3](#); [Ps 29,1-2,9c](#); auch [Hi 1,6](#); [Hi 2,1](#)). Gleichwohl deutet sich schon in [Ps 89](#) jene freie Funktionalisierung mythologischer Rede an, die charakteristisch in JHWH-König-Psalmen der nachexilischen Zeit Israels hervortritt. In

mythologischem Sprachgewand, das in großer Freiheit aufgenommen ist, wird „mit der Überlegenheit Jahwes über die Götter nun deren totale Machtlosigkeit zum Ausdruck gebracht“ (J. Jeremias 1987, 110; vgl. ebd. [Ps 95,3](#); [Ps 96,4f](#); [Ps 97,9](#)). Mit dem El-artigen, aber über den kanaanäischen El hinausweisenden Bild vom unvergleichlich-einzigartigen Herrscher über die Götter im („himmlischen“) Thronrat verbindet [Ps 89](#) das in → „[Chaoskampf](#)“-Mythen begründete Motiv von der Beherrschung des personalisierten Meeres ([Ps 89,10-11](#), nur im Alten Testament, nicht in Ugarit, auch → „[Rahab](#)“ genannt). Zwar erinnert das Chaoskampfmythologem in [Ps 89](#) an den Kampf und Sieg Baals über Jammu in Ugarit (s.o. 3.1.2. und 3.1.3.). Dort aber ist Baals Sieg im „Meereskampf“ unabhängig von Schöpfungsaussagen, dient vielmehr der Stabilisierung und Erhaltung der bereits geschaffenen Welt. [Ps 89](#) aber verknüpft mit der Beherrschung der mythischen Meeresmacht die Thematik der Welterschöpfung und königlichen Weltherrschaft Gottes ([Ps 82,12-13,14f,16](#)). Die Verknüpfung hat ihr Pendant im babylonischen Mythos Enuma Elisch (Tf. II, 125 – Tf. VIII; s.o. 3.2.4.).

Ähnlich wie [Ps 89](#) verbindet das Volksklagelied [Ps 74](#) den Topos vom „Meereskampf“ als „Chaoskampf“ mit der Schöpfungsthematik ([Ps 74,13-17](#); vgl. noch [Ps 104,5-9](#)!). Der so erwiesene Weltenkönig JHWH, der machtvolle Heilstaten auf der Erde vollbringt, wird in [Ps 74,12](#) als dem Beter persönlich zugewandter König („mein König“) gepriesen, während er in [Ps 89,16](#) vom Volk als (Welten-)König gefeiert wird. Alle mythologisch gefüllte Rede und Vorstellung aber dient als Bittmotiv einzig dem Ziel, JHWH zum konkreten geschichtlichen Eingreifen für sein Volk zu bewegen (vgl. G. Baumann 2007; s.u. 4.3.2.4.).

Das Mythologem vom „Chaoskampf“ der Gottheit ist biblisch auch als primär eigenständiges, von der Schöpfungsthematik unabhängiges komplexes Motiv (wie im Baal-Mythos in Ugarit) erkennbar (vgl. [Ps 29,3,10a](#); [Ps 46,3-4](#); [Ps 65,8](#); [Ps 77,16-20](#); [Ps 93,3-4](#); [Hi 26,12,13](#); [Jes 27,1](#); [Jes 51,9f](#); [Nah 1,4](#); [Hab 3,8](#)). Daher wird es von W.H. Schmidt (2011, 238) in diesem Fall eher „Meereskampf“-Motiv genannt (vgl. zum „Chaoskampfmythos“ im Alten Testament T. Podella 1993; N. Wyatt 1988; zur metaphorischen Bildsprache von den „gewaltigen Wassern“ in den Psalmen vgl. W.P. Brown 2002, 105-134).

[Ps 93,1.3-4](#) integriert den aus dem Baal-Mythos bekannten Zusammenhang vom Triumph der Gottheit im „Meereskampf“, die damit gegebene Stabilisierung (nicht Erschaffung) des Erdkreises und die Proklamation des Antritts der Königsherrschaft des siegreichen Gottes. Doch der Psalm interpretiert neu. Die primäre sprachliche Bedeutung der Formel *JHWH mālāk* „JHWH ist König geworden / hat die Königsherrschaft angetreten“ [Ps 93,1a](#) (nicht: „JHWH ist König“!) kann im Zusammenhang mit dem El-artigen Bild von dem seit Urzeit feststehenden Thron JHWHs in [Ps 93,2](#) nur bedeuten: JHWH hat sich (immer schon und aktuell) als der König erwiesen, der er bereits von Urzeit an ist (vgl. die

Formel in [Ps 96,10](#); [Ps 97,1](#); [Ps 99,1](#), auch [Ps 47,9](#); [Jes 52,7](#); vgl. im Neuen Testament: [Apk 19,6!](#)). [Ps 93,3-4](#) zeichnet JHWH als den Gott, der die prototypische, im „chaotischen“ Urmeer verkörperte Bedrohung der Welt, in welcher Gestalt sie auch kosmisch oder geschichtlich auftreten mag, ständig beherrscht. „In [Ps 47](#) nehmen die Völker die Rolle des bedrohlichen, aber von Jahwe kontrollierten Chaos aus [Ps 93](#) ein“ (J. Jeremias 1987, 53).

Eine Kombination nordwestsemitischer Sturm- und Wettergott-Motivik und eindeutig ägyptisch inspirierter Sonnengottvorstellungen ist in dem herrlichen Schöpfungspsalm [Ps 104](#) enthalten (vgl. P.E. Dion 1991; O. Keel / S. Schroer 2002, 162-166). Erstere zeigt sich vorrangig in [Ps 104,1-9](#) (zum „Wolkenfahrer“ [Ps 104,3](#) vgl. [Ps 68,5.34](#); [Dtn 33,26](#) und oben 3.1.3.); der Zusammenhang von Schöpfung und Chaostkampf-Motiv ist in [Ps 104,5-9](#) belegt. Der → [Leviatan](#) in [Ps 104,26](#) hat nichts mehr von einem mythischen Meeresungeheuer, er ist nur noch „Spielzeug“ des souveränen Weltengotts, Schöpfers und Lebensspenders. Die (kanaanäisch-phönizisch vermittelten) Analogien zu ägyptischer Sonnenhymnik und insbesondere zum großen Aton-Hymnus → [Echnatons](#) (14. Jh. v. Chr.; → [Aton](#)) bes. in [Ps 104,19-30](#) zeigen, dass Züge des hier charakteristisch lebensspendenden Sonnengottes auf JHWH übertragen wurden. Gleichwohl wahrt [Ps 104](#) klar die Distanz des Schöpfergottes JHWH gegenüber der geschaffenen Sonne ([Ps 104,13.22](#)). Vgl. zum altorientalisch gut belegten Zusammenhang von Vorstellungen des (richterlichen) Sonnengottes und des (kämpferischen) Wettergottes [Hab 3,3-13](#) (s.o. 4.3.1.3.) und [Am 9,1-4](#) (s.o. 4.3.1.1.).

Die Sonnenmetapher in [Ps 84,12](#) („Ja, Sonne und Schild ist JHWH ...“) dürfte bereits eine vorgängige mythisch fundierte solare Konnotation JHWHs voraussetzen. Die solare Bildsprache vom *deus praesens* im Tempel tritt in den Psalmen auch sonst hervor ([Ps 27,1](#); [Ps 43,3](#); [Ps 80,4b](#) u.ö.; vgl. W.P. Brown 2002, 81-103, bes. zu [Ps 19](#)). Auch weitere JHWH qualifizierende Metaphern wie die schützenden „Flügel“ Gottes ([Ps 17,8](#); [Ps 57,2](#); [Ps 91,4](#)) gehen auf mythische „Ikonen“ zurück (vgl. O. Keel 1996, 170-172; W.P. Brown 2002, 20-23).

Der Gott von [Ps 139](#) übernimmt ursprüngliche Sonnengottfunktionen wie ein alles durchdringendes Wissen von Menschen, eine universale Wirksamkeit und vor allem richterliche Züge des Wahrers und Wächters von Recht und Gerechtigkeit, ja nach [Ps 139,11-12](#) wohl auch das Vorstellungselement einer alles erhellenden Lichthaftigkeit Gottes, die das Naturhaft-Empirische weit übersteigt. In allen kosmisch-mythischen Bereichen ist der Gott von [Ps 139](#) präsent und übersteigt zugleich alle Raumbegrenzungen (v7-12; v8-9 enthält zur Darstellung der kosmisch-mythischen Vertikalen das Mythologem vom Aufstieg in den Himmel und Abstieg in die Unterwelt sowie zur Darstellung der Horizontalen von Ost nach West jenes von der geflügelten Gottheit der Morgenröte). Die freie Rezeption mythologischer Elemente in [Ps 139](#) dient als

poetisches und theologisches Mittel, um das Gottesverständnis universal auszuweiten und zu vertiefen (zum religionsgeschichtlichen Hintergrund und zum Mythischen bes. in [Ps 139,7-12](#) vgl. resümierend H. Irsigler 2004b, 221-224, auch 216-220; zu [Ps 139,13-16](#) s.u. 4.3.2.3. Ende).

4.3.2.3. Mythisches in der Königskonzeption und im Menschenverständnis.

a) **Biblische Königstheologie**, wie sie vorrangig in den Königpsalmen zu Tage tritt ([Ps 2](#); [Ps 18](#); [Ps 20](#); [Ps 21](#); [Ps 45](#); [Ps 72](#); [Ps 89](#); [Ps 101](#); [Ps 110](#); [Ps 132](#); [Ps 144,1-11](#)), ist tief in altorientalischen, insbesondere altägyptischen und auch neuassyrischen Königstraditionen verwurzelt. [Ps 2](#) eröffnet den „messianischen Psalter“ [Ps 2-89](#) (→ Psalter). Der Grundpsalm [Ps 2,1-9](#) stellt prototypisch (und insofern in mythischer Redeweise und Funktion) die Stiftung und Legitimierung des Jerusalemer Königtums auf dem Zion als „kosmischem Weltberg“ durch JHWH dar (vgl. E. Zenger 2009, 98f). In [Ps 2,7-9](#) proklamiert der König in Anspielung auf das aus dem ägyptischen Königsritual bekannte „Königsprotokoll“ die „Setzung JHWHs“ (v7): „Er [Gott] sprach zu mir: Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt“ (bzw. eher deklarativ: „... zeuge ich dich hiermit“). Der Text nimmt ein wesentliches Element der mythisch-religiösen Begründung und Legitimierung der Sohneswürde und Macht des Pharaos durch die Gottheit auf, wie sie im Bilderzyklus von der göttlichen Zeugung und Geburt des Gottkönigs als Gottessohn in Ägypten bezeugt ist (s.o. 3.3.1.; vgl. J. Assmann 1982; O. Keel 1996, 224-233; → [Königtum in Ägypten](#)). Jedoch zeigt die Zeitbestimmung „heute“ im Psalm an, dass das göttliche Einsetzungswort tatsächlich nicht physische Zeugung (und Geburt), sondern die Annahme (Adoption) des Königs als „Sohn“ durch JHWH im Blick hat. Das mythische Motiv wird metaphorisch gebrochen. Ähnlich liegt ein durch göttliche Willenssetzung begründetes Vater-Sohn-Verhältnis von Gott und König in [Ps 89,27-28](#) vor wie entsprechend in [2Sam 7,14](#) (zu Gattungsbezügen der Orakelpassagen [Ps 89,4-5,20-38](#) zu Texten bes. des neuassyrischen Königshofes vgl. H.U. Steymans 2002). Allerdings bezeugt noch LXX [Ps 109,3\(b\)](#), anders als MT [Ps 110,3](#), die mythisch konnotierte Rede von der göttlichen Zeugung (Hervorbringung) des Königs. So wird die göttliche Würde und Legitimation des Königtums, aber auch das Verantwortungsverhältnis des Königs gegenüber Gott als seinem „Vater“ hervorgehoben.

b) **Mythisches im Menschenbild der Psalmen**. Die göttlich gestiftete Würde des Königs überträgt [Ps 8](#) in analoger Weise auf jeden einzelnen Menschen. Der Mensch erscheint in [Ps 8,6-9](#) nach „pharaonischem Muster“ auf dem Hintergrund ägyptischer und auch assyrischer königlicher Herrschaftstopik und primär mythisch begründeter Königsideologie als beauftragter Stellvertreter Gottes auf der Erde, deutlicher noch königlich als in der Bild-Gottes-Aussage von [Gen 1,26-28](#) (vgl. U. Neumann-Gorsolke, Herrschen in den Grenzen der Schöpfung

[WMANT 101], Neukirchen-Vluyn 2004, bes. 79-136; H. Irsigler 2010, 370-377).

Ähnlich wie nach der mythischen Schöpfungssprache von [Ps 90,2](#) Berge geboren wurden und die gebärende Erde in Wehen lag, scheint [Ps 90,5](#) (korr.) einen alten Mythos vorauszusetzen, wonach Menschen, von der Gottheit ausgesät, wie Pflanzen aus der Erde hervorsprossen (vgl. die *emersio* von Menschen im sumerischen Lied von der Spitzhacke: CScr I, 1.157, Z. 18-22, s.o. 3.2.2.).

Dem Beter in [Ps 139,13-16](#) gilt sein Werden im Mutterleib (v13) als etwas so Wunderbares, dass er es mit kunsthandwerklichen Metaphern beschreibt und das Geheimnisvolle dieses Vorgangs noch steigert, indem er diesen mythisch in die Tiefen des mütterlichen Erdenschoßes verlegt: „... als ich gemacht wurde im Verborgenen, bunt gewirkt in den Tiefen der Erde“ ([Ps 139,15](#)). Ähnlich hängen Mutterleib und Erdenschoß zusammen in [Hi 1,21](#) und [Sir 40,1](#) (vgl. das Motiv der Göttin als Mutterleib der Menschheit im altbabylonischen Atra-Chasis Tf. I, 189-195).

Auch in der Lebenshoffnung der Beter in den Psalmen zeigt sich Mythisches: [Ps 73,24](#) und [Ps 49,16](#) gestalten mit Hilfe des mythischen Motivs von der Entrückung eines Menschen in den göttlichen Bereich (→ [Henoch Gen 5,24](#); [2Kön 2,3.5.9.10](#); vgl. Gilgamesch Tf. XI, 196) die feste Hoffnung der Beter, dass Gott sie durch den Tod hindurch für immer annimmt.

4.3.2.4. Die Mythisierung der Exodus-Landnahme-Geschichte. Die Mythisierung identitätsstiftender Geschichtstraditionen Israels macht diese zu prototypischen Ereignissen, die für Israel von grundlegender und überzeitlich gültiger Bedeutung sind (s.o. 4.2.2.!). So ist in der stellvertretenden Ich-Klage [Ps 77](#) innerhalb eines hymnischen Rückblick auf die heilvollen Geschichtstaten Gottes (Befreiung aus Ägypten, → [Meerwunder](#), Führung des Volks durch → [Mose](#) und → [Aaron](#)) [Ps 77,12-21](#) in v17-20 mythisches Traditionsgut aufgenommen: der urzeitliche Meereskampf der Gottheit und das Erscheinen des Wettergottes (Baalsmotivik). Erzählte Ereignisse der Frühzeit Israels erhalten so mythische Qualität als „fundierende Erzählungen“. Sie bleiben auch in notvoller Gegenwart gültig und motivieren daher Hoffnung auf neue göttliche Hilfe. In ähnlicher Weise und mit entsprechender Zielsetzung wird das Mythologem vom urzeitlichen Drachenkampf in [Ps 74,12.13-14](#) eingesetzt, hier als Vorspiel zu Schöpfungsaussagen [Ps 74,15-17](#) (s.o. 4.3.2.2.). Dabei werden die Feinde Judas, die den Tempel zerstört haben, mythisch konnotiert, wenn die Volksklage [Ps 74](#) dem schrecklichen „Jetzt“ ([Ps 74,1-11.18-23](#)) das „Einst“ der heilvollen urzeitlichen Taten Gottes gegen die Chaosmächte und das Ordnungen schaffende Schöpfungswerk ([Ps 74,12-17](#)) entgegenstellt. Ähnlich wird im nachexilischen [Ps 114](#) die Ursprungsgeschichte Israels vom Auszug aus Ägypten, Durchzug durch den Jordan und Einzug in das verheißene Land mythisiert. Die Anspielungen auf den mythischen Meereskampf sind zwar verhaltener (in [Ps 114,3](#)), die Darstellung aber insgesamt poetisch dramatisiert. Die „Urgeschichte“ Israels hat

geradezu Auswirkungen auf die ganze Erde (so E. Zenger 2009, 104-110).

4.3.2.5. Die Mythisierung des Zions als des heiligen Gottesbergs. In der Metaphorik der Psalmensprache leben mythische Motive fort als Mythologeme, die übertragbar und erstaunlich frei verwendbar sind. Der Tempelberg → [Zion](#) als der heilige Gottesberg schlechthin war dazu prädestiniert, solche Mythologeme an sich zu ziehen. Sie konnten dem Berg des kultischen Wohnsitzes JHWHs eine kosmische bzw. weltumspannende Bedeutung verleihen und so JHWH, den auf Zion thronenden Gott, als den unvergleichlichen Weltenherrn hervorheben. Der Zion, von JHWH selbst gegründet, wird mit den mythischen Farben des Ur- und Weltbergs ausgestattet (vgl. [Ps 87](#); [Jes 2,2-4](#) par. [Mi 4,1-3](#)). Stadt und Bewohnerschaft des Zion werden schon vorexilisch (z.B. [Jes 1,8](#); [Jer 4,31](#)), vor allem indes seit exilischer Zeit personifizierend angesprochen als „*Tochter Zion / Jerusalem*“ (vgl. [Klgl 1,6](#); [Klgl 2,1.4.13.15](#) u.ö.). Mythologische Hintergründe dieser Bezeichnung liegen in der Vorstellung von der Stadtgöttin in Mesopotamien, auch im westsemitischen und griechisch-hellenistischen Kulturraum (H. Irsigler, Zefanja [HTHKAT 51], Freiburg i.Br. u.a. 2002, 412f; zu Stadtgöttin und Götterversammlung in mesopotamischen Stadtklagen vgl. C. Diller, Zwischen JHWH-Tag und neuer Hoffnung [ATS 82], St. Ottilien 2007, 290-292.304-309; → [Tochter Zion](#)).

Die Zionspsalmen [Ps 46](#); [Ps 48](#) und auch [Ps 76](#) gehen im Grundstock noch auf die vorexilische Königszeit zurück. Sie zeugen von einer Mythisierung des Zions durch Übernahme kanaanäischer mythischer Vorstellungskomplexe. In den Farben des Meereskampfmythos wird in [Ps 46](#) der Völkerkampf, die Gefährdung der Gottesstadt durch Völker und Königreiche geschildert (v3-4, v7). Doch von einem eigentlichen Kampf muss gar nicht mehr die Rede sein. Es genügt die Reminiszenz an die Donnerstimme des Wettergottes (v7). Gott als der Weltenherrscher auf dem Zion, der die chaotischen Mächte bezwingt, zerstört die Waffen der Feinde, ja, insgesamt „die Kriege (Kriegswaffen) bis zum Rand der Erde“ ([Ps 46,10](#); vgl. [Ps 76,4](#) [v2-4!]; [Jes 2,4](#); [Mi 4,3](#); [Jdt 9,7](#); [Jdt 16,2](#)). Der „Gott Jakobs“ inmitten der Gottesstadt (v6) ist schützend und helfend „mit“ dem Zionsvolk (vgl. [Jes 7,14](#)) als „unsere Burg“ (Refrain in [Ps 46](#),[4.?]8.12). Gottes Hilfe erweist sich in der wunderbaren Wasserversorgung durch einen „Strom“ (*nāhār*), dessen Wasserläufe „die Gottesstadt, die heiligste der Wohnungen des Höchsten (Eljon)“, erfreuen (v5). Der „Strom“ erinnert an den Gegner Baals, den Meeresgott Jammu als „Richter / Herrscher Strom (Nahar)“ in Ugarit (s.o. 3.1.2.), der nun aber im Psalm zum Lebenswasser umfunktioniert ist. Noch mehr dürfte der „Strom“ im Psalm an den „Strom“ erinnern, der nach der mythisch-empirischen sog. Paradiesgeographie [Gen 2,10-14](#) von „Eden“ ausgeht, um „den Garten“ zu tränken ([Gen 2,10a](#)). Mythische Vorstellungen vom wunderbar getränkten Gottesgarten scheinen auf die Gottesstadt Zion übertragen (vgl. [Ps 36,9f](#); [Ez 47,1-12](#); [Jo 4,18](#); [Sach 14,8](#)). JHWHs Hilfe für die Gottesstadt „beim Anbruch des Morgens“ ([Ps 46,6](#)) führt auf das in unterschiedlichen Textbereichen vertretene

Motiv der Hilfe Gottes am Morgen ([Jes 17,12-14](#); [Ps 5,2-4](#); [Ps 17,15](#) u.ö.). In ihm lebt die im gesamten vorderen alten Orient wie in Ägypten vertretene Vorstellung von der richtenden und rettenden Macht des Sonnengottes weiter. Er überwindet die tödliche Bedrohung der Nacht und geht am Morgen als richtender und rettender Spender von Leben, Gerechtigkeit und Ordnung auf (vgl. [Zef 3,5](#); [Mal 3,20](#); eingehend B. Janowski 1989).

Die Bildsprache von der uneinnehmbaren, für immer befestigten „Stadt unseres Gottes“ auf dem heiligen „Weltberg“ Zion in [Ps 48](#) (bes. v2-9) ist unverkennbar vorab im kanaanischem Baalsmythos verankert. JHWHs „heiliger Berg, herrlich an Höhe, ist die Freude der ganzen Erde (Welt); der Berg Zion, äußerster Norden (𐤓𐤓𐤕 *šāfôn* „Zafon“), ist die Stadt des großen Königs“ ([Ps 48,2-3](#)). Diese Aussagen greifen z.T. bis in den Wortlaut hinein Rede und Vorstellung aus dem ugaritischen Baal-Zyklus (und weiteren Baals-Texten aus Ugarit) auf (vgl. z.B. E. Zenger 2009, 112f). Nach seinem mythischen Kampf und Sieg über den Meerestgott und der Errichtung seines Königspalastes auf dem nördlich von Ugarit gelegenen Berg, dem Šapān (Nordberg) thront Baal „auf den Höhen des Šapān (Zafon)“ (KTU 1.3 I 21f u.ö.), seinem „göttlichen Berg“, „im Heiligtum, auf dem Berg meines Erbbesitzes“ (KTU 1.3 III 29-31; vgl. [Ex 15,17](#)). Nun scheint allerdings der Zafon in Ugarit später zum Versammlungsberg der Götter insgesamt geworden zu sein (vgl. E. Lipiński 1989, 1096). Als solchen versteht [Jes 14,13](#) den „Nordberg“ (zu [Jes 14,12-25](#) s.o. 4.2.2. Ende). In [Ps 48](#) jedoch werden die mythische Aura und die Mächtigkeit konkret des kosmischen Baalsberges Zafon mit seinem Heiligtum auf den Zion als Berg JHWHs mit dem Tempel und der Gottesstadt übertragen. Die mythisierende Beschreibung von Zionsberg und Gottesstadt wird zur metaphorischen Qualifizierung der weltumspannenden Mächtigkeit des Königs JHWH Zebaot, der kultisch im Heiligtum auf dem Zion als *deus praesens* thront. Er schützt seine Gottesstadt vor dem Ansturm der Feindvölker („Könige“ [Ps 48,5f](#)), hinter denen noch die mythische Chaosmacht aufscheint (vgl. [Ps 46,3-4.7](#)), allerdings verknüpft mit Traditionen der alten JHWH-Kriege (Gottesschrecken für die Feinde [Ps 48,6-8](#); vgl. z.B. [Ri 7,20-22](#); zur Rezeption des „Zionsmythos“ bei Jesaja s.o. 4.3.1.3.).

4.3.3. Hiob und Hoheslied

4.3.3.1. Das Buch Hiob (Ijob). Das weisheitliche Buch → [Hiob](#) mit seiner Thematik vom Leiden des Gerechten greift in erstaunlicher Breite Chaostkampf motive auf, wie bes. G. Fuchs 1993 gezeigt hat.

a) Der Konflikt Hiobs mit Gott in den **Dialogreden (Hi 3-27)** wird in seiner Radikalität und prinzipiellen Bedeutsamkeit für Gott wie für den leidenden Menschen durch Einspielung von Meeres- bzw. Chaostkampf motiven anschaulich und verstehbar gemacht: Für den Leidenden wird Gott zu einer „chaotischen“ Macht wie umgekehrt der Leidende in eine Art Analogie zu der von der Gottheit bekämpften urzeitlichen Chaosmacht gerät (vgl. G. Fuchs 1993, z.B. 14.26). In

seiner ersten Rede will Hiob nach [Hi 3,8](#) finstere Mächte bemühen, welche die Nacht seiner Empfängnis verwünschen sollen und bereit sind, Leviatan aufzuwecken (vielleicht ursprünglich als Verflucher des Meeres [*jām*] gedacht). Mit Empfängnisnacht und Geburtstag soll die heilvolle Schöpfungsordnung ins finstere Chaos zurückgeworfen werden. In seiner zweiten Rede sieht sich Hiob nach [Hi 7,12](#) selbst von Gott in die Rolle der zu bewachenden Chaosmacht, des feindlichen Urmeers (*jām*) und des Meeresdrachen (*tannîn*; → [Schlange](#) 3.2.) gedrängt. Mythologische Elemente dienen dazu, die prototypische Bedeutsamkeit dieser Auseinandersetzung anschaulich zu machen. Gott aber tritt in ambivalenter Weise gegenüber Hiob auf, jedoch aus Hiobs Sicht mit gleicher feindlicher Zielrichtung: zum einen als der siegreiche Kämpfer gegen die chaotischen Mächte, vor denen sich auch die urzeitlichen Helfer des Chaosungeheuers „Rahab“ einst ducken mussten ([Hi 9,13](#); auch [Hi 26,12](#); [Ps 89,11](#); [Jes 51,9](#); ferner [Sir 43,25](#) [hebr. Masada-Manuskript], als Name für Ägypten [Ps 87,4](#); [Jes 30,7](#)); zum andern aber wird der Schöpfer selbst für Hiob zur unheimlichen Chaosmacht, deren Feindschaft durch die Bildsprache vom Raubtier und Krieger noch angereichert wird ([Hi 9,17-24](#); [Hi 16,9-14](#); [Hi 19,6-12](#); vgl. G. Fuchs 1993, 79-81.86-91).

b) Anders als in den literarisch primären Dialogreden ist der in der neunten Rede Hiobs sekundär eingefügte **hymnische Abschnitt** [Hi 26,5-14](#) eindeutig auf das Lob des Schöpfers ausgerichtet. Hauptthemen des Textes sind die erschreckende Gottesmacht, Schöpfung und Chaostkampf. Den Rahmen der Aussagen bildet in [Hi 26,5-9](#) (vgl. v10-13) ein mythisch-empirisches vierteiliges Weltbild (Totenwelt, Meer, Himmel, Erde). Selbst die Schattenwesen (Refaïm; → [Totenkult](#)) in der Totenwelt (Scheol) erzittern vor Gott, der sich als Herr erweist auch über den Herrschaftsbereich des alten kanaanäischen Todesgottes → [Mot](#) (vgl. [Am 9,2](#); [Ps 139,8](#); [Spr 15,11](#); anders noch [Hi 14,13](#); bes. [Ps 6,6](#); [Ps 115,17](#); [Jes 38,18](#)). Die Scheol selbst, der „Abgrund“ („Untergangsort“) liegt tief unten im Ur- bzw. Weltmeer. Wichtig ist die Stabilität des „Zafon“ (Norden) – als mythologisches Element ist es der Nordberg der Götterversammlung und der Berg des Baal Zafon (→ [Baal](#)) in → [Ugarit](#), der hier für den Himmel steht – und die Stabilität der Erde: Obwohl über dem „Leeren“ und dem „Nichts“ angebracht, sinken beide nicht in sich zusammen. [Hi 26,10-13.14](#) stellt Gott als Schöpfer (v10, gewaltige Horizontberge als „Pfeiler des Himmels“ v11, vgl. v7) und Chaostkämpfer (v12-13) vor (vgl. das babylonische Enuma Elisch, s.o. 3.2.4.). Die weltbedrohende chaotische Macht wird mit aus dem ugaritischen Baal-Mythos bekannten Termini benannt: „Meer“ (*jām*) und „die flüchtige Schlange“ (s.o. zu [Jes 27,1](#): 4.3.1.5.), daneben mit der nur biblisch bezeugten → „[Rahab](#)“ (s.o. 4.3.3.1.a). Mythisches wird zum poetischen Bildmaterial, um die alles beherrschende Größe und Macht Gottes zu veranschaulichen. Gleichwohl verliert dieses nicht seine mythische Aura.

c) Das Hiob-Buch rezipiert in [Hi 4,19](#); [Hi 10,9](#); [Hi 33,6](#) das alte, in

unterschiedlichen Kulturen belegte mythologische Motiv von der (urzeitlichen) **Bildung des Menschen aus Lehm** durch die Gottheit (Nachweise s.o. zu [Gen 2,7](#): 4.2.1.2). An einen **Mythos vom Urmenschen**, der an der himmlischen Ratsversammlung teilgenommen und sich dort unvergleichliche Weisheit und Erfahrung angeeignet hat, erinnert [Hi 15,7f](#), auch [Hi 29,2-6](#) (G. Fuchs 1993, 147-151; vgl. auch [Hi 38,4](#); [Ez 28,11-19](#)).

d) Die beiden Gottesreden bzw. die zweiteilige Gottesrede im Hiob-Buch, wie sie in der Endgestalt des Buches vorliegt, sind ein Zeugnis hoher mythopoetischer Darstellungskunst (vgl. O. Keel 1978; G. Fuchs 1993, 189-264). Reiches mythisches und empirisches Wissen verbindet sich in poetischer Verdichtung. Mythos wird ästhetisiert und der weisheitlichen Deutung der Welt als eines plan- und sinnvollen Kosmos sowie der dieser sinnvollen Weltordnung angemessenen Stellung des Menschen (Hiob) vor Gott dienstbar gemacht. Die sog. erste Gottesrede [Hi 38,1-39,30](#) enthält nach der Einleitung [Hi 38,1-3](#) eine ausgedehnte bildhaft-konkrete Durchführung. Das Schöpfungswerk als architektonisch planvoller Bau der Welt („Erde“), charakteristisch für weisheitliche Schöpfungsrede (z.B. [Spr 8,22-31](#); [Sir 43](#)), wird in [Hi 38,4-7](#) durch das mythische Motiv vom Jubel der „Morgensterne“ und „aller Gottessöhne“ am Schöpfungsmorgen in mythische Urzeit verlegt und mit überzeitlicher Bedeutsamkeit ausgestattet. In [Hi 38,8-11](#) klingt Meereskampfmotivik, die Bezwingung des Urmeers an, verbunden mit der mythischen Vorstellung von der Geburt des Meeres aus göttlichem Mutterschoß und der mütterlichen Versorgung des Meeres als Wickelkind im Windelkleid der Wolken! Der personifizierte Morgen, die „Morgenröte“, eine Reminiszenz der kanaänischen Gottheit Schachar (*šḥr* KTU 1.23, 52; vgl. O. Loretz 1990, 71.149.160; vgl. [Ps 139,9](#)), vertreibt auf JHWHs Befehl allmorgendlich die Finsternis; so zerbricht sie die Macht der Frevler ([Hi 38,12-15](#)). Die Verse [Hi 39,16-38](#), in denen es um die Tiefe und Weite der Welt und das göttliche Walten und Lenken des Kosmos geht, enthalten „Elemente einer mythischen Topographie“ ([Hi 38,16-30](#)) und „eine mythische Himmelskunde“ ([Hi 38,31-38](#), H.-P. Müller 1995, 12).

Der Tierkatalog in [Hi 38,39-39,30](#) enthält Tiere mit „chaotischen“ Zügen. Er sieht die Rolle Gottes in der Tradition der mythischen Konstellation des „Herrn (/ der Herrin) der Tiere“, einerseits bändigend, andererseits beschützend (O. Keel 1978, 61-125!). Kontextuell ist entscheidend, dass alle mythopoetische Bildsprache in [Hi 38-39](#) mit ihrer Hervorhebung der absoluten Souveränität des Schöpfergottes und des dem Menschen letztlich undurchschaubaren, aber doch verlässlichen Plans und Sinns des Kosmos dazu dient, die Selbstbehauptung Hiobs, sein Recht-haben-Wollen gegenüber Gott zu ironisieren. Hiob soll seine menschengemäße Stellung wieder finden.

Die sog. zweite Gottesrede in [Hi 40,6-41,26](#) tritt dem Vorwurf Hiobs entgegen, Gott handle faktisch als „Frevler“ (vgl. [Hi 9,24!](#)). Kehrseite dieses Vorwurfs ist der

Wunsch Hiobs, als „gerecht“ dazustehen ([Hi 40,6-14](#)). Die eigenartige „Durchführung“ dieses Themas im Bildteil [Hi 40,15-41,26](#) (nicht selten als literarisch sekundär beurteilt) stellt zwei durchaus unterschiedliche, wenn auch kongruierende Wesen vor: → [Behemot](#) / Nilpferd ([Hi 40,15-24](#)) und → [Leviatan](#) / Krokodil ([Hi 40,25-41,26](#)). Es sind einerseits von Gott geschaffene reale Tiere, andererseits sind sie von einer mythischen Aura umgeben. Kein Mensch, nur Gott selbst kann sie bändigen. Er integriert sie souverän in seine Schöpfung, geht mit ihnen trotz ihrer Gefährlichkeit fast spielerisch um (vgl. Leviatan [Ps 104,26](#)) und lässt Leviatan / Krokodil als „König über alle stolzen Tiere“ in der Schöpfung gelten ([Hi 41,26](#)). Als Traditionshintergrund der beiden Tiere hat O. Keel (1978, 127-156) die ägyptische mythische Konstellation des Königs-, Himmels- und Sonnengottes Horus gegen seinen Feind, den zum diabolischen Gott gewordenen Seth in Gestalt von Nilpferd und Krokodil, nachgewiesen. Im Kult übernimmt diese Aufgabe der König vor und in Unterstützung des Gottes Horus. Der Hiobtext allerdings spricht nicht von der Vernichtung von Behemot und Leviatan als Ausdruck böser Macht, sondern von souveräner Bändigung und Integration in die Schöpfung durch den Schöpfergott (vgl. G. Fuchs 1993, 263f). Zur Wirkungsgeschichte von Behemot und Leviatan im Judentum als Denkmodelle des Bösen und zu ihrer endgültigen Überwindung in eschatologisch-messianischer Zeit nach rabbinischen Texten vgl. G. Oberhänsli-Widmer 2012.

4.3.3.2. Das Hohelied. Mythisches als Erinnerungsspuren und Anspielungen auf Mythen wird in der Liebesdichtung des → [Hohenlieds](#) aufgenommen, um die besondere Bedeutsamkeit der Liebenden füreinander in anschaulicher und lebendiger Bildsprache hervorzuheben (vgl. H.-P. Müller 1976). Über die Hirten- und Königstravestien ([Hhld 1,7-8](#); [Hhld 2,16f](#) bzw. [Hhld 1,2-4](#); [Hhld 1,12](#); [Hhld 3,9-11](#)) hinaus wird mythopoetisch das Bild des geliebten Menschen mit einer göttlichen Aura (theomorph) gezeichnet. Von der Tradition kultischer Beschreibungshymnen für Götter sind Beschreibungs- und Bewunderungslieder für die Frau ([Hhld 4,1-7](#); [Hhld 7,2-6](#)) und für den Mann ([Hhld 5,10-16](#)) geprägt. Das Gliederschema im Beschreibungslied und dessen wahrscheinlich kultisch-mythologischer Hintergrund sind ägyptischen Ursprungs (Nachweis bei O. Keel, Das Hohelied [ZBK 18], Zürich 1986, 31-34). Die geliebte Frau erscheint theomorph beschrieben – wie eine Göttin, die aus der Wüste herauf- bzw. vom Libanon (als Göttersitz und Gottesgarten) herabsteigt ([Hhld 3,6-8](#); [Hhld 8,5a-b](#) bzw. [Hhld 4,8](#)) oder wie die (kanaanäische Göttin der) „Morgenröte“, die „herabblickt“, bzw. schön, rein und schrecklich wie Mond, Sonne und Sterne ([Hhld 6,10](#)). Die sehnsuchtsvolle Suche der Frau nach dem Geliebten spiegelt (auch) die Suche der Göttin nach dem geliebten Gott im Mythos wider (Anat – Baal in Ugarit, Isis – Osiris in Ägypten; vgl. O. Keel ebd., 115).

Ort der Liebenden, aber auch Metapher für die Geliebte selbst ist der → Garten als „Paradiesgarten“ ([Hhld 4,12-5,1](#)). Die Liebe der einander ebenbürtig Liebenden „wird als Rückkehr ins Paradies erfahren“ (O. Keel ebd., 233 zu [Hhld](#)

[7,11](#); vgl. [Hhld 2,16](#); [Hhld 6,3](#)), in den mythischen Ort des „Garten Eden“ (vgl. [Gen 2,15-23](#); anders [Gen 3,16!](#)). Das hohe Lob der Liebe in [Hhld 8,6-7](#), die Frau und Mann verbindet und „stark wie der Tod“, d.h. intentional stärker als der Tod (!) ist, wird von mythischer Bildsprache gespeist. Sie verdeutlicht die fundamentale Kraft und Bedeutsamkeit der Liebe. So ist es kein Zufall, dass im Text Anspielungen auf die beiden Gegner des Fruchtbarkeit und Leben bringenden → [Baal](#) im ugaritischen Baal-Mythos auftauchen: → [Mot](#) (Todesgott) und → [Jammu](#) (Meeresgott, vgl. die Rede von „gewaltigen Wassern“ und „Strömen“, s.o. 3.1.2.). Götter(namen) verbergen sich hinter „Tod“, „Unterwelt“ (Scheol) und „Feuersgluten“ (die Pfeile des Krieg und Krankheit bringenden Gottes Raschap [→ [Reschef](#)]; vgl. H.-P. Müller, Das Hohelied [ATD 16/2], Göttingen 1992, 85). Woher die Gluten von Liebe und Leidenschaft stammen, deutet der Text mit seinem im Hohenlied einmaligen Hinweis auf den Gottesnamen JHWH an, da er von „der Flamme / den Flammen JaHs“ spricht ([Hhld 8,6](#)).

4.4. Resümee: Mythos und Mythisches – seine Bedeutsamkeit, Transformation und freie Verwendung im biblischen Israel

4.4.1. Israels Teilhabe an der Welt des Mythos und die Bedeutsamkeit des Mythischen im Alten Testament. „Mythos“ ist ein komplexer und mehrschichtig angelegter und verwendeter Terminus. Als „ursprüngliche Mythen“ lassen sich traditionelle (fiktionale) ursprünglich mündliche Erzählungen begreifen, die von uranfänglichen bzw. einer „Urzeit“ angehörenden prototypischen Handlungen und Geschehnissen handeln, an denen personifizierte Mächte in der Welt bzw. Gottheiten und Menschen teilhaben und in denen gegenwärtige Wirklichkeit ihren bleibend gültigen Ursprung hat. Ursprünglich mündlich erzählte Mythen sind uns (neben rein literarischen Mythen) altorientalisch und biblisch nur in textlicher, literarisch verarbeiteter Form zugänglich, altorientalisch auch in ritueller Verwendung (z.B. das babylonische Epos Enuma Elisch, s.o. 3.2.). Solche traditionellen Erzählungen können als „Elementarform religiöser Rede“ (H.-P. Müller) verstanden werden. Sie basieren auf einer mythischen Verstehensform von Welt, einer mythischen Wahrnehmungs-, Denk-, und Vorstellungsweise, die weiterwirkt, auch wenn der Mythos als (im weiteren Sinn) Gattung traditioneller Erzählungen nicht mehr produktiv ist (s.o. bes. 1.2. und 2.2.!). Mythen als bildhafte Geschichten von prototypischen gründenden Ereignissen und Handlungen können auch verdichtet in bildsymbolischen Darstellungen zum Ausdruck kommen (s.o. 2.2.1. zu konstitutiven Merkmalen der komplexen Erzählgattung „Mythos“).

Eine genuin eigenständige Mythenbildung Israels und eine rituelle Anwendung lassen sich im Alten Testament nicht (mehr) feststellen. Israel partizipiert aber an einem breiten Fundus altorientalischer Mythologien (s.o. 3., insbesondere der kanaanäisch-altsyrischen, s.o. 3.1.); dieser wirkt in unterschiedlicher Art und Dichte in vielen alttestamentlichen Texten ein. Auch wenn eine lebendige

Produktion der komplexen Gattung Mythos im Alten Testament nicht erkennbar ist, lebt doch „das Mythische“ (H.-P. Müller) als Inbegriff von mythischen Elementen, Motiven, Vorstellungsweisen und Funktionen im Alten Testament, in Prosa und Poesie wie auch in prophetischen Texten, weiter (s.o. 2.2.2.; 4.1.-4.3.!). Insofern es sich aus einer „Mythologie“ als Gesamtheit und Zusammenschau von Mythen eines altorientalischen Kulturraums speist oder eine Form der „Arbeit am Mythos“ (H. Blumenberg) in der konkreten Textgestalt im Alten Testament verrät, kann dieses Mythische als „Mythologisches“ (mythologische Elemente bzw. Motive) in der Bibel bezeichnet werden (s.o. 2.2.3.).

4.4.2. Transformation, Funktionalisierung und freie Verwendung des Mythischen im Alten Testament. Verarbeitung und Verwendung von Mythischem im Alten Testament bewegen sich zwischen den Polen von „Entmythisierung“ und (neuer) „Mythisierung“. Funktional können Einzelerzählungen in der biblischen → [Urgeschichte](#) Gen 1-9/11 als Mythen bezeichnet werden, insofern sie in einem Urgeschehen Gegenwärtiges begründen. Erzählungen von Welt- und Menschenschöpfung und Sintflut haben explizite Parallelen in altorientalischen polytheistisch geprägten Mythentexten. Gegenüber diesen allerdings verraten die biblischen Urzeiterzählungen bereits eine deutliche Distanz und Umprägung, die ihnen zwar die mythische *Funktion* nicht nimmt, aber mythische Vorstellungen von Gott und Welt zurückdrängt. So fungiert in den biblischen Erzählungen der eine und einzige Gott Israels als souveräner Gott der ganzen Welt und Menschheit (bes. [Gen 1,1-2,4a](#)) und selbst in der mythischen Erzählweise von [Gen 2-3](#) nicht als Teil und Funktion der vorgestellten Welt, trotz anthropomorpher Rede von Gott (s.o. 4.2.1). Am Beispiel von [Gen 6,1-4](#) zeigt sich, wie ein alter polytheistisch geprägter Mythos desintegriert, funktional umgepolt und ethisierend nun als literarischer Vorspann zur Sintflutgeschichte eingesetzt wird (s.o. 4.1.). Insgesamt werden die Urzeiterzählungen in der Endgestalt von [Gen 1-11](#) auf die Geschichte Gottes mit Israel bezogen und insofern sekundär „historisiert“ (s.o. 4.2.1.4.); gleichzeitig werden sie theologisch im Horizont des (späteren) monotheistischen Gottesverständnisses Israels gedeutet. Auch die weiteren großen Pentateuchthemen wie Väter / Erzeltern Israels, Exodus, Sinai, Landgabe haben als „fundierende Erzählungen“, *funktional* mit den Mythen gemein, dass sie je gegenwartsbezogene Identität Israels stiften. Freilich nicht im Sinn einer Erinnerung an „das, was immer schon war und ist und gilt, obgleich es nie geschehen ist“ (nach Salustios, s.o. 1.1.1.1.), sondern als Botschaft von einem *neuen* geschichtlichen Handeln Gottes. Sie spielen in einer für Israel „prototypischen“ Zeit, die jedoch zugleich als wahre *Geschichte* von Israels Ursprungszeit und nicht als ein „Jenseits“ zum geschichtlichen Weg Israels verstanden sein will. Besonders der Exodus aus Ägypten wird schon innerhalb der Prosa und Poesie von [Ex 14-15](#) mythisierend als archetypisches Ereignis beschrieben. *Mythisierung von Geschichte*, insbesondere des Exodus, durch Instrumentalisierung zumal des Chaos- bzw. Meereskampfmythos will ihre

überzeitlich gültige besondere Bedeutsamkeit für Israel hervorheben. Solche Mythisierung findet sich nachdrücklich in Deuterojesaja (neuer Exodus [Jes 51,9f](#)) und in exilisch-nachexilischen Psalmen, ebenso (schon ältere) Mythisierung des Zion als des heiligen Gottesbergs (s.o. 4.2.2.; 4.3.2.4. und 4.3.2.5.). Ein Beispiel der „*Historisierung*“ eines vorgegebenen Mythos ist etwa [Jes 14,12-15](#) oder [Ez 28,11-19](#), jeweils auf den Untergang einer politischen Großmacht bezogen (4.2.2. Ende; 4.3.1.4.). – Mythisches Erzählen bzw. „das Mythische“ enthält *Bilder und Metaphern*. Sehr häufig wird Mythisches textlich in Bildsprache und Metaphern zur Verlebendigung und Veranschaulichung des Dargestellten funktionalisiert (vgl. H.-P. Müller 2004). Nicht zu übersehen ist, „dass in nachexilischer Zeit die Offenheit für mythische Metaphorik in poetischer Gestaltung wächst“ (ebd., 56). Der Grad der „Entmythisierung“ kann indes unterschiedlich sein. Die durch das Mythische signalisierte Bedeutsamkeit bleibt auch in der Bildsprache erhalten. Im poetischen Vergleich bezieht [Hos 14,9](#) kühn das mythologisch bekannte Bild vom Lebensbaum auf JHWH in seinem Verhältnis zu Israel (s.o. 4.3.1.2.), und noch der einfache Vergleich des Tora-treuen Menschen mit einem an Wasserbäche verpflanzten Baum im spätnachexilischen [Ps 1](#) (v3) verrät verhalten seine ursprüngliche Beziehung zum Lebensbaummotiv (s.o. 4.3.2.1.). In der Poetik des Hiob-Buches wird mythische Meereskampfmotivik eingesetzt, um die prinzipielle Bedeutsamkeit des Konflikts Hiobs mit Gott anschaulich zu machen; in den Gottesreden des Hiob-Buches wird Mythisches ästhetisiert und der weisheitlichen Deutung der Welt als sinnvoller, wenn auch dem Menschen letztlich undurchschaubarer Ordnungszusammenhang dienstbar gemacht (s.o. 4.3.3.1.). – *Die Freiheit des Alten Testaments im Umgang mit Mythischem* wird besonders dort deutlich, wo dieses entgegen seiner urzeitlichen Verankerung und seinem gegenwartsbegründenden Sinn *ins Eschatologisch-Apokalyptische* transponiert wird, um das Endzeitgeschehen auszumalen, das die unvollkommene oder notvolle Gegenwart überwinden wird (vgl. W.H. Schmidt 1994, 633-635). Exemplarisch steht für diese Eschatologisierung die Gestaltung und Anwendung des Meereskampfmythos in [Jes 27,1](#) und endlich die Hoffnung auf einen neuen Himmel und eine neue Erde ([Jes 65,17](#); [Jes 66,22](#); s.o. 4.3.1.5.).

4.4.3. Die Integration des Mythischen in Gottesbildern Israels und JHWHs Souveränität als Maßstab und Korrektiv. Wie *Entmythisierung* im Alten Testament funktioniert, zeigt sich beispielhaft an der Weise, wie im kanaanäisch-ugaritischen Pantheon und seinen Mythen verwurzelte Bezeichnungen, Funktionen und Vorstellungen von Göttern im Alten Testament ausgewählt, integriert, transformiert oder abgelehnt, aber keineswegs nur polemisch bekämpft und als nichtig abgetan werden (J. Heller 1988). Es sind vorrangig nicht Baal-artige, sondern El-artige Qualitäten und Funktionen von Göttern, die in das Gottesverständnis Israels integriert und transformiert werden (ebd., 175-179). Wohl aber übernimmt JHWH vom „Baal“-Typ der Gottheit auch Funktionen des Bezwingers der (chaotischen) personifizierten Meeresmacht wie auch der Fruchtbarkeitsspendenden Gottheit; auch die Unterwelt als

Herrschaftsbereich des Todesgottes eignet sich JHWH an (vgl. schon [Am 9,2-3](#); s.o. 3.1., bes. 3.1.1.-3.1.3.). Die Integration, Verknüpfung und Transformation von in ugaritischen Mythentexten belegten Königsvorstellungen von El und Baal bzw. allgemeiner die Rezeption von Vorstellungen El- und Baal-artiger Götter ist charakteristisch für das Bild vom König-Sein und für den wirksamen Erweis des Königtums JHWHs (s.o. 3.1.3.; vgl. Gottes Königtum bei Propheten, bes. Jesaja, 4.3.1.3. sowie in den Psalmen 4.3.2.2.). Die Vorstellung von der universalen Wirksamkeit und Souveränität JHWHs ist gewiss entscheidend in der Gerichtsbotschaft der „klassischen“ Propheten Israels begründet und ausgebildet worden (bes. bei Amos und Jesaja). Jedoch darf der Anteil an dieser Universalisierung, den die „Solarisierung“ JHWHs in Israel beigetragen hat, nicht unterschätzt werden, d.h. die Integration von richterlichen und rettenden Funktionen des Sonnengottes in seinen altorientalisch-mythischen Konnotationen und mit seinem mythisch-empirisch verstandenen Sonnenlauf (vgl. resümierend H. Irsigler 2004a, 23-33; s. auch o. 4.3.2.2.) zu [Ps 104](#) und [Ps 84,12](#)). Für die Bestimmung der Überschneidung und der Unterscheidung von Mythos / Mythischem und dem Gottesverständnis in den Literaturen der Hebräischen Bibel bzw. des Alten Testaments ist nicht nur die Einheit und Einzigkeit Gottes im als Kanon verstandenen Alten Testament entscheidend, sondern ebenso „die penetrante Unterscheidung von Schöpfer und Geschöpf, von Gott und Welt“ (E. Jüngel 2000, 53). Sie ist Ausdruck der Souveränität des biblischen Gottes. Dieses Gottesverständnis, das sich in den Texten des Alten Testaments ausprägt, ist der entscheidende Maßstab und das Korrektiv der Rezeption, Transformation und Funktionalisierung des Mythischen, so sehr dieses auch *eine* und als solche elementare Dimension biblischer Rede von Gott bleibt. *Religiöse* Rede kann, muss freilich nicht mythisch sein; sie spricht von Nicht-Mythischem selbst dort, wo sie „Mythisches“ (s.o. 2.2.2.) bedeutsam impliziert oder „Mythologisches“ (s.o. 2.2.3.) gezielt in lebendiger literarischer Darstellung verwendet.

[Angaben zu Autor / Autorin finden Sie hier](#)

Empfohlene Zitierweise

Irsigler, Hubert, Art. Mythos (AT), in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de), 2013

Literaturverzeichnis

Bild-Recherche [BIBEL+ORIENT Datenbank Online](#)

1. Lexikonartikel

- Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie, Berlin 1928ff [RLA]
- Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart 1933-1979 [ThWNT]
- Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Aufl., Tübingen 1957-1965 [RGG]
- Biblisch-historisches Handwörterbuch, Göttingen 1962-1979 [BHH]
- Encyclopaedia Judaica, Jerusalem 1971-1996 [EJ]
- Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Stuttgart u.a. 1973ff [ThWAT]
- Lexikon der Ägyptologie, Wiesbaden 1975-1992 [LÄ]
- Lexikon der Alten Welt, Zürich / München 1990
- Theologische Realenzyklopädie, Berlin / New York 1977-2004 [TRE]
- Neues Bibel-Lexikon, Zürich u.a. 1991-2001 [NBL]
- The Anchor Bible Dictionary, New York u.a. 1992 [ABD]
- Lexikon für Theologie und Kirche, 3. Aufl., Freiburg i.Br. 1993-2001 [LThK]
- Bibeltheologisches Wörterbuch, Graz 1994
- Der Neue Pauly, Stuttgart / Weimar 1996-2003
- New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis, Grand Rapids 1997
- Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Aufl., Tübingen 1998-2007 [RGG]
- Dictionary of Deities and Demons in the Bible, 2. Aufl., Leiden 1999 [DDD]
- Eerdmans Dictionary of the Bible, Grand Rapids 2000
- Calwer Bibellexikon, Stuttgart 2003
- Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament, Darmstadt 2006 [HGANT]
- The New Interpreter's Dictionary of the Bible, Nashville/Tenn. 2006-2009
- Herders Neues Bibellexikon, Freiburg i.Br. 2008

2. Zur Mythosforschung in Kultur-, Religions- und Bibelwissenschaft

(s.u. auch Lit. 3 und 4)

- Ackerman, R., The Myth and Ritual School. J.G. Frazer and the Cambridge Ritualists (Theorists of Myth 2), New York / London 1991.
- Aristoteles, Poetik. Griechisch / Deutsch, übers. u. hg. v. M. Fuhrmann (Reclam 7828), Stuttgart 2010.
- Assmann, J. / Assmann, A., Art. Mythos, in: Handbuch religionswissenschaftlicher

Grundbegriffe, Bd. 4, Stuttgart u.a. 1998, 179-200.

- Balz, H., Art. μῦθος, in: Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd. 2, Stuttgart u.a. 1981, 1094f.
- Barner, W. / Detken, A. / Wesche, J. (Hgg.), Texte zur modernen Mythentheorie (Reclam Universal-Bibliothek 17642), Stuttgart 2003.
- Barrett, C.K., Myth and the New Testament. The Greek Word μῦθος, ET 68 (1957), 345-348.
- Blumenberg, H., Arbeit am Mythos (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1805), Frankfurt a.M. 2006.
- Brandt, R. / Schmidt, S. (Hgg.), Mythos und Mythologie, Berlin 2004.
- Bultmann, R., Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung (BEvTh 96), München 1941 (3. Aufl. 1988), auch in: H.-W. Bartsch (Hg.), Kerygma und Mythos I, Hamburg 1948 (4. Aufl. 1960), 15-48.
- Burkert, W., Mythisches Denken, in: H. Poser (Hg.), Philosophie und Mythos, Berlin 1979, 16-39.
- Burkert, W., Mythos – Begriff, Struktur, Funktionen, in: F. Graf (Hg.), Mythos in mythenloser Gesellschaft. Das Paradigma Roms (Colloquium Rauricum 3), Stuttgart / Leipzig 1993, 9-24.
- Cancik, H., Art. Mythos / Mythologie. Geschichtlich. Römische Religion, in: RGG, 4. Aufl., Bd. 5, Tübingen 2002, 1695-1697.
- Cassirer, E., Philosophie der symbolischen Formen, Bd. II: Das mythische Denken, Berlin 1925.
- Dalferth, I.U., Von der Mythenkritik zur Entmythologisierung. Eine Erinnerung an unverzichtbare Aufgaben der Theologie, in: V. Hörner / M. Leiner (Hgg.), Die Wirklichkeit des Mythos. Eine theologische Spurensuche, Gütersloh 1998, 57-81.
- Eliade, M., Gefüge und Funktion der Schöpfungsmythen, in: Die Schöpfungsmythen. Ägypter, Sumerer, Hurriter, Hethiter, Kanaaniter und Israeliten. Berecht. Übertr. aus d. Franz. unter Zugrundelegung d. dt. Textausg. von E. Klein unter Mitarb. von W. Schenkel und O. Rössler. Mit einem Vorwort von M. Eliade (Quellen des Alten Orients 1), Darmstadt 1977, 9-34.
- Eliade, M., Mythen und Mythologien, in: S. Golwin (Hg.), Die großen Mythen der Menschheit, Freiburg u.a. 1998, 10-37.
- Graf, F., Griechische Mythologie. Eine Einführung (Artemis. Einführungen 16), München / Zürich 1985.
- Graf, F., Art. Myth in the greco-roman world, ABD, Bd. 4, New York 1992, 961-965.
- Graf, F., Die Entstehung des Mythosbegriffs bei Christian Gottlob Heyne, in: ders. (Hg.), Mythos in mythenloser Gesellschaft. Das Paradigma Roms (Colloquium Rauricum 3), Stuttgart / Leipzig 1993, 284-294.
- Graf, F., Art. Mythos / Mythologie. Geschichtlich. Griechische Religion, in: RGG, 4. Aufl., Bd. 5, Tübingen 2002, 1692-1695.
- Hartlich, C. / Sachs, W., Der Ursprung des Mythosbegriffes in der modernen Bibelwissenschaft (SSEA 2), Tübingen 1952.
- Hübner, K., Die Wahrheit des Mythos, München 1985.
- Hübner, K., Art. Mythos. Philosophisch, in: TRE, Bd. 23, Berlin / New York 1994, 597-608.
- Jolles, A., Einfache Formen. Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz, Tübingen 1930 (Studienausgabe der 4. Aufl. 1968, Tübingen 1972).
- Jüngel, E., Die Wahrheit des Mythos und die Notwendigkeit der Entmythologisierung, in: ders., Theologische Erörterungen IV, Tübingen 2000, 40-57.

- Kerényi, K., Die Eröffnung des Zugangs zum Mythos. Ein Lesebuch, Darmstadt 5. Aufl. 1996.
- Kerényi, K., Die Mythologie der Griechen, Bd. I: Die Götter- und Menschheitsgeschichten (dtv 30030), München 23. Aufl. 2003, Bd. II: Die Heroen-Geschichten (dtv 30031), München 20. Aufl. 2002.
- Mohn, J., Mythostheorien. Eine religionswissenschaftliche Untersuchung zu Mythos und Interkulturalität, München 1998.
- Mowinckel, S., Art. Mythos und Mythologie. III. Im AT, in: RGG, 3. Aufl., Bd. 4, Tübingen 1960, 1274-1278.
- Reinhardt, U., Der antike Mythos. Ein systematisches Handbuch (Paradeigmata 14), Freiburg i.Br. 2011.
- Reinhardt, U., Mythen – Sagen – Märchen. Eine Einführung mit exemplarischen Motivreihen (Paradeigmata 17), Freiburg i.Br. 2012.
- Richter, H.-F., Zum Problem des Mythos, ZRGG 40 (1988), 24-43.
- Rogerson, J.W., Slippery Words. V. Myth, The Expository Times 90 (1978-79), 10-14.
- Rudolph, K., Mythos – Mythologie – Entmythologisierung, in: H.H. Schmid (Hg.), Mythos und Rationalität, Gütersloh 1988, 368-381.
- Schmitt, A., Mythos bei Platon, in: R. Brandt / S. Schmidt (Hgg.), Mythos und Mythologie, Berlin 2004, 55-87.
- Schramm, G. / Hodeige, A. / Schnitzler, G. (Red.), Mythos in Literatur und Philosophie (Freiburger Universitätsblätter 181), Freiburg 2008.
- Schramm, G. / Hodeige, A. / Schnitzler, G. (Red.), Mythos als fortwirkende Vergangenheit (Freiburger Universitätsblätter 193), Freiburg 2011.
- Segal, R.A., Theorizing about Myth, Amhurst 1999.
- Segal, R.A. (Hg.), Myth. Critical Concepts in Literary and Cultural Studies, London / New York 2007.
- Segal, R.A., Art. Mythos / Mythologie. I. Religionswissenschaft. 1. Begriff und Begriffsgeschichte, 2. Mythos und Ritual, in: RGG, 4. Aufl., Bd. 5, Tübingen 2002, 1682-1687.
- Sellin, G., Art. Mythos / Mythologie. Geschichtlich. Neues Testament, RGG, 4. Aufl., Bd. 5, Tübingen 2002, 1697-1699.
- Stählin, G., Art. μῦθος, in: ThWNT, Bd. 4, Stuttgart u.a. 1942 (Nachdruck 1990), 769-803.
- Stolz, F., Art. Mythos II. Religionsgeschichtlich, in: TRE, Bd. 23, Berlin / New York 1994, 608-625.
- Stordalen, T., Mytebegrepet i bibelforskningen, TTK 69 (1998), 279-308.
- Tepe, P., Mythos & Literatur. Aufbau einer literaturwissenschaftlichen Mythosforschung, Würzburg 2001.
- Zimmermann, B., Zum Begriff Mythos in der griechischen Literatur, in: G. Schramm u.a. (Red.) 2008, 7-12.
- Zimmermann, B., Mythos in der griechischen Antike. Begriff, Geschichte, Funktion, in: G. Schramm u.a. (Red.) 2011, 17-23.

3. Mythos und Mythentexte im Vorderen Alten Orient (mit Ägypten)

(s.u. auch Lit. 4)

- Assmann, J. / Burkert, W. / Stolz, F., Funktionen und Leistungen des Mythos. Drei altorientalische Beispiele (OBO 48), Freiburg (Schweiz) / Göttingen 1982.
- Assmann, J., Ägypten. Eine Sinngeschichte, München 1996.

- Assmann, J., Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 4. Aufl. 2002.
- Assmann, J., Die Verborgenheit des Mythos in Ägypten, GM 25 (1977), 7-43.
- Assmann, J., Die Zeugung des Sohnes. Bild, Spiel, Erzählung und das Problem des ägyptischen Mythos, in: J. Assmann / W. Burkert / F. Stolz, Funktionen und Leistungen des Mythos. Drei altorientalische Beispiele (OBO 48), Freiburg (Schweiz) / Göttingen 1982, 13-61.
- Assmann, J., Tod, Staat, Kosmos: Dimensionen des Mythos im Alten Ägypten, in: R. Brandt / S. Schmidt (Hgg.), Mythos und Mythologie, Berlin 2004, 23-41.
- Beckmann, G., Art. Mythologie in bei den Hethitern, in: RLA, Bd. 8, Berlin 1997, 564-572.
- Bottéro, J. / Kramer, S.N., Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mésopotamienne, Paris 1989.
- Brunner-Traut, E., Art. Mythos, in: LÄ, Bd. 4, Wiesbaden 1982, 277-286.
- Burkert, W., Literarische Texte und funktionaler Mythos: zu Ištar und Atrahasis, in: J. Assmann / W. Burkert / F. Stolz, Funktionen und Leistungen des Mythos. Drei altorientalische Beispiele (OBO 48), Freiburg (Schweiz) / Göttingen 1982, 63-82.
- Die Schöpfungsmythen. Ägypter, Sumerer, Hurriter, Hethiter, Kanaaniter und Israeliten. Berecht. Übertr. aus d. Franz. unter Zugrundelegung d. dt. Textausg. von E. Klein unter Mitarb. von W. Schenkel und O. Rössler. Mit einem Vorwort von M. Eliade (Quellen des Alten Orients 1), Darmstadt 1977.
- Green, A., Art. Mythologie in der mesopotamischen Kunst, in: RLA, Bd. 8, Berlin 1997, 572-586.
- Hallo, W.W. (Hg.), The Context of Scripture, Bd. I, Leiden u.a. 1997 [= CScr], 3-37.149-156.241-283.(331-356).381-416.(449-461).511-526.(547-552).
- Heimpel, W., Art. Mythologie in Mesopotamien, in: RLA, Bd. 8, Berlin 1997, 537-564.
- Jacobsen, T., The Harps that Once ... Sumerian Poetry in Translation, New Haven / London 1987.
- Janowski, B., Rettungsgewißheit und Epiphanie des Heils. Das Motiv der Hilfe Gottes „am Morgen“ im Alten Orient und im Alten Testament, Bd. I: Alter Orient (WMANT 59), Neukirchen-Vluyn 1989.
- Kaiser, O. (Hg.), Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, Gütersloh 1982-2001: Mythen und Epen I-IV, Bd. III/3-6 1993-1997; Ergänzungslieferung 2001, 34-60 [= TUAT].
- Kinet, D., Ugarit – Geschichte und Kultur einer Stadt in der Umwelt des Alten Testaments (SBS 104), Stuttgart 1981.
- Lambert, W.G., Old Testament Mythology in its Ancient Near Eastern Context, in: J.A. Emerton (Hg.), Congress Volume Jerusalem 1986 (VT.S 40), Leiden 1988, 124-143.
- Loretz, O., Ugarit und die Bibel. Kanaanäische Götter und Religion im Alten Testament, Darmstadt 1990.
- Maul, S.M., Altorientalische Schöpfungsmythen, in: R. Brandt / S. Schmidt (Hgg.), Mythos und Mythologie, Berlin 2004, 43-53.
- Mayer, W.R., Ein Mythos von der Erschaffung des Menschen und des Königs, Or 56 (1987), 55-68.
- Müller, H.-P., Mythos als Gattung archaischen Erzählens und die Geschichte von Adapa, Archiv für Orientforschung 29/30 (1984), 75-89.
- Müller, H.-P., Babylonischer und biblischer Mythos von Menschenschöpfung und Sintflut, in: ders., Mythos – Kerygma – Wahrheit (BZAW 200), Berlin / New York 1991, 110-135.
- Müller, H.-P., Daphnis – ein Doppelgänger des Gottes Adonis, ZDPV 116/1 (2000), 26-41.

- Oden, R.A. Jr., Method in the Study of Near Eastern Myths, in: R.A. Segal (Hg.), Theories of Myth, New York / London 1996, 264-278.
- Pritchard, J.B. (Hg.), Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, Princeton 3. Aufl. 1969, 3-155.501-519 [= ANET].
- Smith, M.S., Ancient Near Eastern „Myths“ and the Hebrew Bible. Interim Reflections, in: M. Bauks (Hgg.), Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst? (Psalm 8,5). Aspekte einer theologischen Anthropologie (FS B. Janowski), Neukirchen-Vluyn 2008, 487-501.
- Soden, W. von, „Als die Götter (auch noch) Mensch waren“, in: ders., Aus Sprache, Geschichte und Religion Babyloniens (IUO. Dipartimento di studi asiatici. Series minor 32), Neapel 1989, 147-164.
- Soden, W. von, Einführung in die Altorientalistik, Darmstadt 1985, 199-211.
- Soden, W. von, Reflektierte und konstruierte Mythen, in: H. Halén (Hg.), Studia Orientalia (FS J. Aro; StOr 55), Helsinki 1984, 149-157.
- Steymans, H.U. (Hg.), Gilgamesch. Ikonographie eines Helden (OBO 245), Freiburg (Schweiz) / Göttingen 2010a.
- Stolz, F., Funktionen und Bedeutungsbereiche des ugaritischen Ba'alsmythos, in: J. Assmann / W. Burkert / F. Stolz, Funktionen und Leistungen des Mythos. Drei altorientalische Beispiele (OBO 48), Freiburg (Schweiz) / Göttingen 1982, 83-118.
- van Loon, M.N., Art. Mythologie in der Kunst Kleinasiens, in: RLA, Bd. 8, Berlin 1997, 586-589.
- Wiebach-Koepke, S., Sonnenlauf und kosmische Regeneration. Zur Systematik der Lebensprozesse in den Unterweltbüchern (ÄAT 71), Wiesbaden 2007.

4. Mythos und Mythisches im Alten Testament

(s.o. auch Lit. 3)

- Barié, P., Die sogenannten „Engelehen“. Ein mythisches Relikt in der Bibel (Genesis 6,1-4), Symbolon 14 (1999), 169-183.
- Bartelmus, R., Art. *םַּיִּיִּם šāmajim*, in: ThWAT, Bd. 8, Stuttgart u.a. 1995, 204-239.
- Barr, J., The Meaning of „Mythology“ in Relation to the Old Testament, VT 9 (1959), 1-10.
- Bauks, M., Die Welt am Anfang. Zum Verhältnis von Vorwelt und Weltentstehung in Gen 1 und in der altorientalischen Literatur (WMANT 74), Neukirchen-Vluyn 1997.
- Baumann, G., Psalm 74. Myth as the source of hope in times of devastation, in: D.J. Human (Hg.), Psalms and mythology (OTSt 462), New York 2007, 91-103.
- Baumgart, N.C., Die Umkehr des Schöpfergottes. Zu Komposition und religionsgeschichtlichem Hintergrund von Gen 5-9 (HBS 22), Freiburg u.a. 1999.
- Berlejung, A., Tod und Leben nach den Vorstellungen der Israeliten. Ein ausgewählter Aspekt zu einer Metapher im Spannungsfeld von Leben und Tod, in: B. Janowski / B. Ego (Hgg.), Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte (FAT 32), Tübingen 2001, 465-502.
- Bernhardt, K.-H., Art. Mythos 3. Mythische Motive im Alten Testament, in: BHH, Bd. 2, Göttingen 1964, 1267f.
- Bernhardt, K.-H., Bemerkungen zum Problem der „Entmythologisierung“ aus alttestamentlicher Sicht, KuD 15 (1969), 193-209.
- Bons, E., Die Ehemetaphorik in Hosea 2,4-25 – Elemente, Funktion, Hintergründe, in: H. Irsigler (Hg.), Mythisches in biblischer Bildsprache. Gestalt und Verwandlung in Prophetie und Psalmen, Freiburg / Basel / Wien 2004, 234-257.
- Brown, W.P., Seeing the Psalms. A Theology of Metaphor, Louisville / London 2002.

- Cancik, H. / Cancik-Kirschbaum, E., Art. Mythos, in: NBL, Bd. 2, Zürich u.a. 1995, 864-876.
- Childs, B.S., Myth and Reality in the Old Testament (SBT 27), London 2. Aufl. 1962.
- Cross, F.M., Canaanite Myth and Hebrew Epic, Cambridge, MA / London 3. Aufl. 1976.
- Dever, W.G., Did God Have a Wife? Archaeology and Folk Religion in ancient Israel, Grand Rapids, Mich., u.a., 2005.
- Dion, P.E., YHWH as Storm-God and Sun-God: The Double Legacy of Egypt and Canaan as Reflected in Psalm 104, ZAW 103 (1991), 43-71.
- Fabry, H.-J., Mythos „Schilfmeer“, in: A. Lange u.a. (Hgg.), Mythos im Alten Testament und seiner Umwelt (FS H.-P. Müller; BZAW 278), Berlin / New York 1999, 88-106.
- Fuchs, G., Mythos und Hiobdichtung. Aufnahme und Umdeutung altorientalischer Vorstellungen, Stuttgart u.a. 1993.
- Gaster, T.H., Myth, Legend and Custom in the Old Testament, London 1969.
- Görg, M., Mythos, Glaube und Geschichte. Die Bilder des christlichen Credo und ihre Wurzeln im alten Ägypten, Düsseldorf 5. Aufl. 2005.
- Görg, M., Gott als König. Die Bedeutung einer komplexen Metapher für das Gottesverständnis in den Psalmen, in: H. Irsigler (Hg.), Mythisches in biblischer Bildsprache. Gestalt und Verwandlung in Prophetie und Psalmen, Freiburg / Basel / Wien 2004, 64-102.
- Görg, M., Mythos und Mythologie. Studien zur Religionsgeschichte und Mythologie (ÄAT 70), Wiesbaden 2010.
- Groenewald, A., From myth to theological language, in: D.J. Human (Hg.), Psalms and mythology (OTSt 462), New York 2007, 9-25.
- Gunkel, H., Die israelitische Literatur, Leipzig 1925 (Nachdruck: Darmstadt 1963).
- Gunkel, H., Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit, Göttingen 1895 (1921).
- Hartenstein, F., Orte des Ursprungs und der Erneuerung. Altorientalische und biblische Paradiesvorstellungen, in: C. Karrer-Grube u.a. (Hgg.), Sprachen – Bilder – Klänge. Dimensionen der Theologie im Alten Testament und in seinem Umfeld (FS R. Bartelmus; AOAT 359), Münster 2009, 35-48.
- Häusl, M., Gott als Vater und Mutter und die Sohnschaft des Volkes in der Prophetie: Rezeption mythischer Vorstellungen, in: H. Irsigler (Hg.), Mythisches in biblischer Bildsprache. Gestalt und Verwandlung in Prophetie und Psalmen (QD 209), Freiburg / Basel / Wien 2004, 258-289.
- Heller, J., Die Entmythisierung des ugaritischen Pantheons im Alten Testament, in: ders., An der Quelle des Lebens. Aufsätze zum Alten Testament (BEAT 10), Frankfurt/Main 1988, 173-183.
- Herrmann, W., Das Aufleben des Mythos unter den Judäern während des babylonischen Zeitalters, BN 40 (1987), 97-129.
- Human, D.J. (Hg.), Psalms and Mythology (OTSt 462), New York 2007.
- Irsigler, H. (Hg.), Mythisches in biblischer Bildsprache. Gestalt und Verwandlung in Prophetie und Psalmen (QD 209), Freiburg / Basel / Wien 2004.
- Irsigler, H., 2004a, Vom Mythos zur Bildsprache. Eine Einführung am Beispiel der „Solarisierung“ JHWHs, in: ders. 2004, 9-42.
- Irsigler, H., 2004b, Keine Flucht vor Gott. Zur Verwendung mythischer Motive in der Rede vom richterlichen Gott in Amos 9,1-4 und Psalm 139, in: ders. 2004, 184-233.
- Irsigler, H., Zur Interdependenz von Gottes- und Menschenbildern im Kontext alttestamentlicher Anthropologien, in: C. Frevel (Hg.), Biblische Anthropologie. Neue Einsichten aus dem Alten Testament (QD 237), Freiburg i.Br. 2010, 350-389.
- Irsigler, H., „YHWH und seine Aschera“ in althebräischer Epigraphik. Zur Kontroverse um

ihre Beziehung, in: K. Ólason (Hg.), „Ruft nicht die Weisheit ...?“ (Spr 8,1). Alttestamentliche und epigraphische Textinterpretationen. Symposium in Skálholt, 1.-3. Juni 2009 (ATSAT 94), St. Ottilien 2011, 127-166.

- Janowski, B. / Ego, B., in Zusammenarbeit mit A. Krüger, Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte (FAT 32), Tübingen 2001.
- Jeremias, J., Das Königtum Gottes in den Psalmen. Israels Begegnung mit dem kanaanäischen Mythos in den Jahwe-König-Psalmen (FRLANT 141), Göttingen 1987.
- Johnston, G.H., Genesis 1 and ancient Egyptian creation myths, BS 165 (2008), 178-194.
- Keel, O., Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen, Göttingen 5. Aufl. 1996.
- Keel, O., JHWHs Entgegnung an Ijob. Eine Deutung von Ijob 38-41 vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Bildkunst (FRLANT 121), Göttingen 1978.
- Keel, O., Die Herrlichkeitserscheinung des Königsgottes in der Prophetie, in: H. Irsigler (Hg.), Mythisches in biblischer Bildsprache. Gestalt und Verwandlung in Prophetie und Psalmen (QD 209), Freiburg / Basel / Wien 2004, 134-183.
- Keel, O., Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus, Teil 1 und 2, Göttingen 2007.
- Keel, O. / Uehlinger, C., Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen (QD 134), Freiburg i.Br. 5. Aufl. 2001.
- Keel, O. / Schroer, S., Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen, Göttingen / Freiburg (Schweiz) 2002.
- Koch, K., Vom Mythos zum Monotheismus im alten Israel, in: R. Brandt / S. Schmidt (Hgg.), Mythos und Mythologie, Berlin 2004, 89-121.
- Kratz, R.G., Der Mythos vom Königtum Gottes in Kanaan und Israel, ZThK 100 (2003), 147-162.
- Krüger, A., Himmel – Erde – Unterwelt. Kosmologische Entwürfe in der poetischen Literatur Israels, in: B. Janowski / B. Ego (Hgg.), Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte (FAT 32), Tübingen 2001, 65-83.
- Lange, A. / Lichtenberger, H. / Römheld, D. (Hgg.), Mythos im Alten Testament und seiner Umwelt (FS H.-P. Müller; BZAW 278), Berlin / New York 1999.
- Lipiński, E., Art. *יְהוָה שָׂפָדוֹן*, in: ThWAT, Bd. 6, Stuttgart u.a. 1989, 1093-1102.
- McKenzie, J.L., Myth and the Old Testament, CBQ 21 (1959), 265-282.
- McKenzie, J.L., Myths and Realities. Studies in Biblical Theology, Milwaukee 1963, 182-200.
- Moore, A., Moving Beyond Symbol and Myth. Understanding the Kingship of God of the Hebrew Bible Through Metaphor (Studies in Biblical Literature 99), New York u.a. 2009.
- Mowinckel, S., Psalmenstudien, Bd. II: Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie, Kristiania 1922; Bd. III: Kultprophetie und prophetische Psalmen, Kristiania 1923.
- Müller, H.-P., Die lyrische Reproduktion des Mythischen im Hohenlied, ZThK 73 (1976), 23-41.
- Müller, H.-P., Zum alttestamentlichen Gebrauch mythischer Rede. Orientierungen zwischen Strukturalismus und Hermeneutik, in: W. Stolz (Hg.), Religiöse Grunderfahrungen. Quellen und Gestalten, Freiburg / Basel / Wien 1977, 67-93.
- Müller, H.-P., Jenseits der Entmythologisierung. Orientierungen am Alten Testament, Neukirchen-Vluyn 2. Aufl. 1979.
- Müller, H.-P., Mythos in der biblischen Urgeschichte (Gen 1-11), EvErz 40 (1988), 6-18.

- Müller, H.-P., Drei Deutungen des Todes: Genesis 3, der Mythos von Adapa und die Sage von Gilgamesch (JBTh 6), Neukirchen-Vluyn 1991a, 117-134.
- Müller, H.-P., Mythos – Kerygma – Wahrheit. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament in seiner Umwelt und zur Biblischen Theologie (BZAW 200), Berlin / New York 1991b.
- Müller, H.-P., Mythos als Elementarform religiöser Rede im Alten Orient und im Alten Testament. Zur Theorie der Biblischen Theologie, NZSTh 37 (1995), 1-19.
- Müller, H.-P., Entmythologisierung und Altes Testament, in: ders., Glauben, Denken und Hoffen. Alttestamentliche Botschaften in den Auseinandersetzungen unserer Zeit (Altes Testament und Moderne 1), Münster 1998a, 179-202.
- Müller, H.-P., Art. Mythos, Mythologie. Biblisch-theologisch, LThK, 3. Aufl., Bd. 7, Freiburg i.Br. 1998b, 600-602.
- Müller, H.-P., Art. Mythos / Mythologie. Geschichtlich. Alter Orient und Altes Testament, in: RGG, 4. Aufl., Bd. 5, Tübingen 2002, 1689-1692.
- Müller, H.-P., „Hybris“ in der biblischen Urgeschichte Gen 2-11 und der babylonische Mythos von Atramhasis, in: O. Krüger (Hg.), Mythen und Kreativität. Das Schöpferische zwischen Innovation und Hybris, Frankfurt 2003a, 37-50.
- Müller, H.-P., Mythisierung geschichtlicher Ereignisse im Alten Testament und im Alten Vorderen Orient, in: G. Oberhammer / M. Schmücker (Hgg.), Mythisierung der Transzendenz als Entwurf ihrer Erfahrung (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse. Sitzungsberichte 706), Wien 2003b, 185-202.
- Müller, H.-P., Mythos und Metapher. Zur Ambivalenz des Mythischen in poetischer Gestaltung, in: H. Irsigler (Hg.), Mythisches in biblischer Bildsprache. Gestalt und Verwandlung in Prophetie und Psalmen (QD 209), Freiburg / Basel / Wien 2004, 43-63.
- Oberhänsli-Widmer, G., Leviathan und Behemoth. Archaische Chaosmächte als jüdische Bilder des Bösen (JBTh 26), Neukirchen-Vluyn 2011 [2012], 259-290.
- Oden, R.A., Art. Mythology, ABD, Bd. 4, New York 1992, 946-956.
- Ohler, A., Mythologische Elemente im Alten Testament. Eine motivgeschichtliche Untersuchung (KBANT), Düsseldorf 1969.
- Petersen, C., Mythos im Alten Testament. Bestimmung des Mythosbegriffs und Untersuchung der mythischen Elemente in den Psalmen (BZAW 157), Berlin / New York 1982.
- Podella, T., Der „Chaoskampfmythos“ im Alten Testament. Eine Problemanzeige, in: M. Dietrich / O. Loretz (Hgg.), Mesopotamica – Ugaritica – Biblica (FS K. Bergerhof; AOAT 232), Kevelaer / Neukirchen-Vluyn 1993, 283-329.
- Reventlow, H. Graf, Hauptprobleme der alttestamentlichen Theologie im 20. Jahrhundert, Darmstadt 1982; bes. 168-183 (Lit!).
- Reventlow, H. Graf, Mythos im Alten Testament – eine neue Wertung?, in: G. Binder / B. Effe (Hgg.), Mythos. Erzählende Weltdeutung im Spannungsfeld von Ritual, Geschichte und Rationalität (BAC 2), Trier 1990, 33-55.
- Rogerson, J.W., Myth in Old Testament Interpretation (BZAW 134), Berlin / New York 1974.
- Schmidt, W.H., Königtum Gottes in Ugarit und Israel (BZAW 80), Berlin 2., neu bearb. Aufl. 1966.
- Schmidt, W.H., Mythos im Alten Testament, EvTh 27 (1967), 237-254; auch in: ders., Vielfalt und Einheit alttestamentlichen Glaubens, Bd. 1, Neukirchen-Vluyn 1995, 3-20.
- Schmidt, W.H., Art. Mythos III. Alttestamentlich, in: TRE, Bd. 23, Berlin / New York 1994,

625-644.

- Schmidt, W.H., *Alttestamentlicher Glaube*, Neukirchen-Vluyn 11., neubearb. u. erweit. Aufl. 2011.
- Schreiner, J., *Mythos und Altes Testament*, BiLe 12 (1971), 141-153.
- Schroer, S., *Art. Lebensbaum*, in: NBL, Bd. 2, Zürich u.a. 1995, 602f.
- Schroer, S. / Keel, O., *Die Ikonographie Palästinas / Israels und der Alte Orient. Eine Religionsgeschichte in Bildern*, Freiburg (Schweiz) 2005ff.
- Spronk, K., *Down with Hêlêl. The Assumed Mythological Background of Isa. 14.12*, in: M. Dietrich / I. Kottsieper (Hgg.), „Und Mose schrieb dieses Lied auf“. *Studien zum Alten Testament und zum Alten Orient* (FS O. Loretz; AOAT 250), Münster 1998, 717-726.
- Steffen, U., *Das Mysterium von Tod und Auferstehung. Formen und Wandlungen des Jona-Motivs*, Göttingen 1963.
- Steymans, H.U., „Deinen Thron habe ich unter den großen Himmeln festgemacht“. Die formgeschichtliche Nähe von Ps 89,4-5.20-38 zu Texten vom neuassyrischen Hof, in: E. Otto / E. Zenger (Hgg.), „Mein Sohn bist du“ (Ps 2,7). *Studien zu den Königspsalmen* (SBS 192), Stuttgart 2002, 184-251.
- Steymans, H.U., *Gilgameš und Genesis 1-9*, BZ 54 (2010b), 201-228.
- Stolz, F., *Einführung in den biblischen Monotheismus*, Darmstadt 1996.
- Waschke, E.-J., *Mythos als Strukturelement und Denkkategorie biblischer Urgeschichte*, in: ders., *Der Gesalbte. Studien zur alttestamentlichen Theologie* (BZAW 306), Berlin / New York 2001, 189-205.
- Westermann, C., *Die Gliederung der Mythen*, in: A. Lange / H. Lichtenberger / D. Römheld (Hgg.), *Mythos im Alten Testament und seiner Umwelt* (FS H.-P. Müller; BZAW 278), Berlin / New York 1999, 212-232.
- Willmes, B., *Das Königtum Gottes in den Psalmen auf dem Hintergrund kanaanäischer Mythologie*, in: H. Irsigler (Hg.), *Mythisches in biblischer Bildsprache. Gestalt und Verwandlung in Prophetie und Psalmen* (QD 209), Freiburg / Basel / Wien 2004, 103-133.
- Wyatt, N., *Arms and the King. The earliest allusions to the *Chaoskampf* motif and their implications for the interpretation of the Ugaritic and biblical traditions*, in: M. Dietrich / I. Kottsieper (Hgg.), „Und Mose schrieb dieses Lied auf“. *Studien zum Alten Testament und zum Alten Orient* (FS O. Loretz; AOAT 250), Münster 1998, 833-882.
- Zenger, E., *Mythos und Mythisierung in den Psalmen*, in: A. Lange / K.F.D. Römheld (Hgg.), *Wege zur hebräischen Bibel. Denken – Sprache – Kultur* (FS H.-P. Müller; FRLANT 228), Göttingen 2009, 95-115.
- Zimmermann, M. und R., *Heilige Hochzeit der Göttersöhne und Menschentöchter? Spuren des Mythos in Gen 6,1-4*, ZAW 111 (1999), 327-352.

Abbildungsverzeichnis

- Abb. 1 Kämpfender Gott, mit Baal identifizierbar (Bronzefigurine aus Ugarit; 14.-12. Jh.). Aus: Wikimedia Commons; © public domain; Zugriff 17.5.2006
- Abb. 2 Bruchstück der 5. Tafel des babylonischen Schöpfungsepos Enuma Elisch aus der Keilschriftbibliothek Assurbanipals in Ninive (7. Jh.). © Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart
- Abb. 3 Pharao mit der ägyptischen Doppelkrone, dargestellt als Horus, besiegt die chaotische Schlange Apophis. © Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart
- Abb. 4 Verführung und Verfehlung im Garten Eden (Gen 3; Tizian, um 1568).

- Abb. 5 Der mythische Kampf mit dem Chaos-Meer auf einem Rollsiegel aus neuassyrischer Zeit (9./8. Jh. v. Chr.). Der siegreiche (Wetter-)Gott schwingt über dem Schlangendrachen ein Doppelblitzbündel ([BIBEL+ORIENT Datenbank Online](#)). © [Stiftung BIBEL+ORIENT, Freiburg / Schweiz](#)
- Abb. 6 Kämpfender Gott vom Typus des Baal (Bronzefigurine aus Ugarit; 14.-12. Jh.). Aus: Wikimedia Commons; © public domain; Zugriff 17.5.2006

Impressum

Herausgeber:

Alttestamentlicher Teil
Prof. Dr. Michaela Bauks
Prof. Dr. Klaus Koenen

Neutestamentlicher Teil
Prof. Dr. Stefan Alkier

„WiBiLex“ ist ein Projekt der Deutschen Bibelgesellschaft

Deutsche Bibelgesellschaft
Balingen Straße 31 A
70567 Stuttgart
Deutschland

www.bibelwissenschaft.de