UDO SCHNELLE

Der Sinn des MYTHOS in Theologie und Hermeneutik

Der Sinn des Mythos in Theologie und Hermeneutik

Udo Schnelle

Der Sinn des Mythos in Theologie und Hermeneutik

EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig

Udo Schnelle, Dr. theol., Jahrgang 1952, studierte Evangelische Theologie in Göttingen. Er war von 1984 bis 1986 Gemeindepastor in Gieboldehausen, von 1986–1992 Professor für Neues Testament in Erlangen und von 1992 bis 2017 in Halle. Er ist Autor zahlreicher Lehrbücher zur Exegese und Theologie des Neuen Testaments sowie zur Geschichte des frühen Christentums.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über http://dnb.dnb.de abrufbar.

© 2023 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH, Leipzig
Printed in Germany

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Werk wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover: VogelsangDesign, Aachen
Satz: ARW-Satz, Leipzig
Druck und Binden: Hubert & Co., Göttingen

ISBN 978-3-374-07392-4 // eISBN (PDF) 978-3-374-07393-1
www.eva-leipzig.de

Inhalt

1. Was ist ein Mythos?

1.1 Der griechische Grund-Mythos 8
1.2 Grundlegende Erklärungsversuche und Begriffsbestimmungen 9

2. Der Mythos-Begriff in der neueren Theologie

2.1 Die ‚mythische Schule' 16
2.2 David Friedrich Strauss und die Radikalkritik 22
2.3 Der Mythos-Begriff in der Religionsgeschichtlichen Schule ... 29
2.4 Mythos und Entmythologisierung bei Rudolf Bultmann 37
2.5 Stärken und Schwächen des Entmythologisierungsprogramms 50
2.6 Die Debatte um die Entmythologisierung 58

3. Der Mythos-Begriff in der neueren Philosophie, Religions- und Geschichtswissenschaft

3.1 Friedrich Wilhelm Joseph Schelling 73
3.2 Ernst Cassirer 75
3.3 Der Mythos in den Religionswissenschaften 77
3.4 Paul Ricoer 82
3.5 Hans-Georg Gadamer 84
3.6 Hans Blumenberg 87
3.7 Kurt Hübner 90
3.8 Volker Gerhardt 93
3.9 Der Mythos in den Geschichtswissenschaften 94
3.10 Der Stand der Dinge oder: Der Mythos als Deutungssystem 97

4. Mythos, Sprache und Wirklichkeit

4.1 Was ist ein Mythos oder: Wie kann der Mensch über Gott und das Göttliche reden? 108
4.2 Bild und Mythos 112
4.3 Metapher und Mythos 116

4.4 Symbol und Mythos 123
4.5 Ritual und Mythos 129
4.6 Märchen, Sage, Legende und Mythos 131
4.7 Mythos und Geschichte 133
4.8 Formelemente, Motive und Erzählstrukturen des Mythos 139

5. Der frühchristliche Mythos

5.1 Der historische Kern des frühchristlichen Mythos 145
5.2 Der Grund-Mythos: Die Gottwerdung eines Menschen als Menschwerdung Gottes 164
5.3 Der Jesus-Christus-Mythos bei Paulus 166
5.4 Der Jesus-Christus-Mythos im Kolosser- und Epheserbrief 172
5.5 Der Jesus-Christus-Mythos bei den Synoptikern 176
5.6 Der Jesus-Christus-Mythos bei Johannes 195
5.7 Der Jesus-Christus-Mythos in der Johannesoffenbarung 201

6. Der Sinn des Mythos in Theologie und Hermeneutik

6.1 Theologie 208
6.2 Hermeneutik 219

7. Anhang

7.1 Literaturverzeichnis 231
7.2 Namenregister 235

1.
Was ist ein Mythos?

Das griechische Wort ὁ μῦθος meint nichts anderes als ‚öffentliche Rede, Erzählung, mündlicher Vortrag';[1] das Verb μυθέομαι bedeutet ‚reden, sprechen, sagen'.[2] Eine frühe und besondere Form ist dann die Rede bzw. Erzählung von Gott bzw. den Göttern. Das Wortfeld ‚Mythos/mythisch/Mythologie' erscheint aus zwei Gründen außerordentlich komplex:[3] 1) Es betrifft eine Vielzahl von Wissensgebieten und Wissenschaften: Literaturwissenschaft, klassische Philologie, Archäologie, Geschichtswissenschaft (speziell die Altertumswissenschaften), Religionswissenschaft, Philosophie, Theologie, Hermeneutik. Entsprechend unterschiedlich fallen die Herangehensweisen aus und entsprechend groß ist die Literatur zu diesem Thema. 2) Auch die Bedeutung und der Gebrauch der Begriffe differieren sehr stark, denn sie und die mit ihnen ausgesagte Sache existiert bei sehr verschiedenen Völkern[4] seit Tausenden von Jahren und ist seit fast 3000 Jahren in der besonders wirkmäch-

---

1 Vgl. z. B. *Homer*, Odyssee 3,94; 4,324.

2 Vgl. *Franz Passow*, Handwörterbuch der Griechischen Sprache II/1, Leipzig [5]1852, 290 f.

3 Übersichten bieten: *Axel E. A. Horstmann*, Mythologie und Altertumswissenschaft. Der Mythosbegriff bei *Christian Gottlob Heyne*, Archiv für Begriffsgeschichte 16 (1972), 60–85; *Ders.*, Der Mythosbegriff vom Frühen Christentum bis zur Gegenwart, Archiv für Begriffsgeschichte 23 (1979), 197–245; *Walter Burkert/Axel Horstmann*, Art. „Mythos, Mythologie", in: Historisches Wörterbuch der Philosophie 6, Basel 1984, 281–318; *Kurt Hübner*, Die Wahrheit des Mythos, 48–92; *Fritz Graf*, Griechische Mythologie, 15–57; *Aleida Assmann/Jan Assmann*, Art. Mythos, HRWG IV, Stuttgart 1998,179–200; *Fritz Graf*, Art. Mythos, DNP 8, Stuttgart 2000, 633–650; *Oda Wischmeyer*, Probleme des gegenwärtigen Mythosbegriffs, 364–381. Zentrale Forschungsbeiträge sind leicht zugänglich in: *Karl Kerényi* (Hrsg.), Die Eröffnung des Zugangs zum Mythos, Darmstadt [2]1976.

4 Neben der griechischen ist besonders die germanische Mythologie zu nennen; vgl. dazu *Reiner Tetzner/Uwe Wittmeyer* (Hrsg.), Griechische und Germanische Götter- und Heldensagen, Stuttgart 2021.

tigen griechischen Mythologie auch fassbar. Die Griechen waren die ersten, die Erzählungen über den Anfang, Götter, Helden, Gut und Böse in stimmige, große Literatur umsetzten.

1.1 Der griechische Grund-Mythos

Innerhalb der griechischen Religion überlieferten *Homer* (8. Jh. v. Chr.) und *Hesiod* (ca. 740–670 v. Chr.) die (sicher ältere) Genealogie der Götter, bewahrten ihre Beinamen auf und bestimmten ihre Zuständigkeiten.[5] Bedeutsamkeit erhielten die homerischen Götter, die man sich wie eine Großfamilie auf dem Götterberg Olympos vorstellte. In den olympischen Göttern werden all die Mächte sichtbar, die das Leben bestimmen und verständlich machen. Zumeist bevölkern 12 Götter/Göttinnen den Olymp, die Anzahl variiert jedoch.

1) An erster Stelle steht Zeus (Ζεύς, Gen. Διός; römisch: Jupiter), für die Griechen im Besonderen der blitzschleudernde Wettergott, der stärkste aller Götter. Bei Hesiod wird der Mythos überliefert, wie Zeus die alten Götter, vor allem seinen Vater Kronos und die Titanen stürzte und in der Unterwelt fesselte. Zeus repräsentiert eine sieghafte Ordnung, der sich alle zu unterwerfen haben und die denen Vorteile verschafft, die als Söhne des Zeus daran teilhaben dürfen. Zeus steht über allen Parteien, und hat niemanden über sich. Er ist auch der einzige Gott, der zum Allgott erhoben werden konnte: der Gott der Erde, des Himmels, des Alls und auch der Unterwelt. 2) Hera (Ἥρα, römisch: Juno) ist die eifersüchtige und zänkische Gattin des Zeus; im Kult wird sie aber als große mütterliche Göttin verehrt, die über den Opferfesten thront. 3) Poseidon (Ποσειδῶν, römisch: Neptun) ist der Bruder des Zeus; der Herr der Meere, Patron der Fischer und Reiter. 4) Athena (Ἀθηνᾶ, römisch: Minerva), die Burggöttin von Athen; sie entsprang dem Haupt des Zeus und ist als bewaffnete Jungfrau die Beschützerin ihrer Stadt. 5) Apollon (Ἀπόλλων) verkörpert als der strahlende Sohn des Zeus die blühende Jugend. Gestützt auf die berühmten Heiligtümer von Delos und Delphi ist er der meistverehrte Gott der Griechen. 6) Artemis (Ἄρτεμις, römisch: Diana), die Zwillingsschwester des Apollon, ist die Herrin der Tiere, die jungfräuliche Jägerin und steht den Frauen bei der Geburt bei. 7) Aphrodite (Ἀφροδίτη, römisch: Venus) ist die Göttin der seelischen und körper-

5 Vgl. *Herodot* (ca. 484–425 v. Chr.): „Hesiod und Homer haben den Stammbaum der Götter in Griechenland geschaffen und ihnen ihre Beinamen gegeben, die Ämter und Ehren unter sie verteilt und ihre Gestalt geprägt." (Historien II 53,2) Eine nach wie vor sehr lesenswerte Gesamtdarstellung bietet *Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf*, Der Glaube der Hellenen I.II, Darmstadt ³1959 (= 1931). Zum griechischen Mythos in all seinen Ausprägungen vgl. umfassend *Udo Reinhardt*, Der antike Mythos, Freiburg 2011.

lichen Liebe, deren Sohn Eros ist. 8) Hermes (Ἑρμῆς, römisch: Merkur) ist bekannt als Götterbote, der die Opfer und die Musik erfindet und den Menschen die Kultur bringt. 9) Hephaistos (Ἥφαιστος, römisch: Vulcanus) ist der Gott des Feuers und der Schmiede, der Patron der Handwerker. 10) Ares (Ἄρης, römisch: Mars) ist der gewalttätige Gott des Krieges. 11) Demeter (Δημήτηρ, römisch: Ceres), die Mutter der Erde und des Getreides. 12) Dionysos (Διώνυσος, römisch: Baccus), der Gott des Weines.

Das Kennzeichen der olympischen Götterfamilie ist ein anthropomorpher Polytheismus (klassisch Euripides, Alcestis 1159: „Viele Gestalten kennt das Göttliche"). Die Götter sind eine eigene, von den Menschen getrennte Kategorie, dennoch interessieren sie sich für die Menschen und werden in ihrem Verhalten wie Menschen dargestellt. Sie suchen den Kontakt mit Menschen, belohnen und bestrafen und verwandeln sich in menschliche Gestalten. Hermes, Herakles und Apollon nehmen als Boten der Götter Menschengestalt an bzw. wirken als Götter unter den Menschen. Götter in Menschengestalt können sowohl einen ewigen als auch einen irdischen Ursprung haben. Unter den Heroen (Halbgöttern)[6] steht an erster Stelle Herakles (römisch: Herkules), dessen Verehrung als Gottessohn von der homerischen Zeit bis in die Kaiserzeit ungebrochen war. Herakles vernichtete Unrecht und Gesetzlosigkeit auf der Erde und Zeus verlieh ihm wegen seiner Tugend die Unsterblichkeit.

1.2 Grundlegende Erklärungsversuche und Begriffsbestimmungen

Die offenkundigen Anthropomorphismen der homerischen Götterwelt (Streit, Verrat, Gewalt, Eifersucht, Intrigen, Liebe und Hass, Erotik, Macht- und Machtmissbrauch) riefen schon früh Kritik hervor.[7] Sollten so die Götter sein, wie eine mehr oder weniger ‚normale' Familie? Bereits Xenophanes (ca. 570–475 v. Chr.) klassifiziert die Erzählungen des Homer

6 Vgl. *Platon*, Cratylus 398c.d, wo Sokrates sagt: „Weißt du nicht, dass die Heroen Halbgötter (ἡμίθεοι) sind? Also sind sie alle entstanden dadurch, dass Eros entweder einen Gott einer Sterblichen oder eine Göttin einem Sterblichen zuführte."

7 Zur Geschichte der Mytheninterpretation vgl. *Fritz Graf*, Griechische Mythologie, 15–57; zur neueren Diskussion vgl. *Paul-Gerhard Klumbies*, Der Mythos bei Markus, 63–98.

und Hesiod als „Erfindungen der Früheren" (Xenophanes Fr. 21 B 1) und für ihn war klar: „Ein einziger Gott ist unter den Göttern und Menschen der Größte" (Fr. B 23). Herodot stellt zu den Griechen fest: „Es sagen aber die Griechen auch sonst noch vieles ohne Nachprüfung. Töricht ist auch der Mythos (ὁ μῦθος), den sie von Herakles erzählen …" (Historien 2,45). So wird das Wort ‚Mythos' teilweise zu einem Synonym für eine unwahre Erzählung. Thukydides (ca. 460–400 v. Chr.) betont als Historiker seine Orientierung an der Wahrheit, die Dichter hingegen präsentierten „unglaubwürdige Fabeln (μυθῶδες)" (I 21). Konsequenterweise entwickelte sich ab dem 5. Jh. v. Chr. die allegorische Homer-Interpretation, die den Epen vor allem einen hintergründigen ethischen Sinn (ὑπόνοια = ‚Hintergedanke/Untersinn') abgewinnen wollte. Bei *Platon* (428/427–348 v. Chr.) zeigt sich ein sehr komplexes Mythosverständnis;[8] die Mythen „sind im Ganzen Unwahrheit (ψεῦδος), es ist aber auch Wahres in ihnen".[9] Auf der einen Seite werden die Mythen als unwahre Geschichten klassifiziert;[10] sie können in die Nähe des Märchens rücken, denen der Philosoph den argumentierenden Logos als Wahrheit gegenüberstellt. Der λόγος repräsentiert die wahrhaftige, der μῦθος die erdichtete Sage. Platon kritisiert die homerischen Erzählungen mit ihren allzu menschlichen Göttervorstellungen[11] und bestreitet, dass ihnen ein verborgener, hintergründiger Sinn innewohnt. Auf der anderen Seite ist das gesamte Werk Platons von mythischen Motiven und Bildern durchzogen und er überliefert ‚wahrscheinliche Mythen',[12] wie z. B. seine Jenseitsmythen (Phaidon, Gorgias, Politeia), den Weltschöpfungsmythos im Timaios (27c ff.), den Mythos von der Auffahrt der Seele (Phaidros 246a ff.) den Mythos von Atlantis (Timaios 20d–25d) oder die Ideen-Lehre (Politeia 476a ff.).[13] Es handelt sich dabei um reduzierte und

---

8 Vgl. dazu umfassend *Thomas Alexander Szlezák*, Platon, 555–609.

9 *Platon*, Politeia 377a.

10 Dies gilt vor allem für die Hadesmythen: „Nun, sprach ich, welche Hesiodos und Homeros und die anderen Dichter uns erzählt haben. Denn diese haben doch für die Menschen unwahre Erzählungen zusammengesetzt und vorgetragen und tragen sie auch noch vor." (Platon, Politeia 377d)

11 Vgl. *Platon*, Politeia 378b.c, wo die Nachstellungen und Kriege zwischen Göttern als absurd dargestellt werden.

12 Vgl. εἰκὼς μῦθος in Timaios 29d; 59c; 68d; εἰκὼς λόγος in Timaios 30b; 48d; 53d; 55d; 56a; 57d; 90e; vgl. dazu *Thomas Alexander Szlezák*, Platon, 557 f.

13 Vgl. dazu die Analyse aller relevanten Texte bei *Thomas Alexander Szlezák*, Platon,

gereinigte Mythen, die von Platons Verständnis der Götter gespeist werden,[14] denn die kritische Position gegenüber den anthropomorphen Mythen der Dichter wirft die Frage auf: „Was sind nun die Grundzüge bezüglich der Götterlehre (οἱ τύποι περὶ θεολογίας)?“[15] Die Antwort ist revolutionär und wegweisend: „Wie Gott seinem Wesen nach ist (ὁ θεὸς ὤν), so muss er auch immer dargestellt werden, mag einer im Epos oder in Liedern oder in der Tragödie dichten. So ist doch nun Gott in seinem Wesen gut (ἀγαθός) und auch so darzustellen.“[16] Gott ist gut bzw. das Gute; „das Göttliche nämlich ist das Schöne, Weise, Gute und was dem ähnlich ist“.[17] Dieser philosophischen Einsicht sollte jede Form von Theologie und Glauben folgen und den Göttern nichts andichten, was ihrem Wesen nicht entsprechen kann. Der Mythos muss in jedem Fall eine seinem Gegenstand angemessene Erzählform sein und in diesem Sinn zieht ihn Platon selbstverständlich in seinen Dialogen heran. Platon war ein Kritiker der allzu phantasiereichen Mythen, zugleich aber auch ein Bewahrer der Mythen, der darum wusste, dass der Logos auf den Mythos angewiesen ist, wenn der Gegenstand menschliches Erkennen und Wissen übersteigt und die wahrscheinliche Erzählung des Unvordenklichen des fiktionalen Elementes bedarf.

Radikaler als Platon verwirft *Epikur* (341–270 v. Chr.) die Mythen der Dichter, denn sie verkennen das Wesen der Götter und verwehren eine wirkliche Kenntnis der Dinge. Sie schüren unnötige Ängste, vor allem vor dem Tod und den Strafen der Unterwelt, nämlich „dass man einen ewigen Schrecken immerzu erwartet oder doch argwöhnt, infolge der Mythen“ (Her 81). Demgegenüber gilt: „Der Tod hat keine Bedeutung für uns; denn was aufgelöst ist, ist ohne Empfindung; was aber ohne

462–486. Die Ideen-Lehre ergibt sich aus der Spannung zwischen dem Gutsein der Götter und der Undurchsichtigkeit der vorfindlichen Wirklichkeit, die ontologische Festlegungen jenseits des Menschen erforderlich macht. Die Idee des Guten ist die Bedingung des Guten.

14 Vgl. *Thomas Alexander Szlezák*, Platon, 570: „Es läßt sich zeigen, daß Platon ganz und gar kein Feind der überkommenen Religion war. … In seinem Werk bekämpft er zwar die falschen Vorstellungen von den Göttern, die im Griechentum seit Homer und Hesiod verbreitet waren, doch in gereinigter Form ließ er die religiöse Tradition gelten und entwarf in seinem letzten Dialog einen Staat, der in allen seinen Bereichen von traditioneller Religion durchdrungen ist.“

15 *Platon*, Politeia 379a.

16 A. a. O., 379a.b.

17 *Platon*, Phaidros 246d.

Empfindung ist, das hat keine Bedeutung für uns" (Sent 2). Allein diese Erkenntnis überwindet die Angst vor dem Tod, die den Menschen sonst an einem gelingenden Leben hindert; es gilt, dass „das Einüben des vollkommenen Lebens und des vollkommenen Sterbens ein und dasselbe ist" (Menoikeus 126). Will man hingegen die Mythen nicht ganz aufgeben, hilft die Allegorese, das Phantastische und Anstößige zu mildern. So werden die Abenteuer und Kämpfe des Herakles bei *Dion von Prusa* (ca. 40–120 n. Chr.) als Reinigung, Läuterung der Seele gedeutet, denn er war tapfer und besaß eine gute Erziehung: „Und deswegen hießen bei den Alten ‚Söhne des Zeus' alle diejenigen, die diese gute Erziehung bekommen und eine männliche Seele hatten, die erzogen waren wie der berühmte Herakles" (Orationes 4,31). Der Rhetoriker *Quintilian* (ca. 35–96 n. Chr.) unterscheidet drei Arten von Erzählungen: „den Mythos (fabulam), der in Tragödien und Gedichten erscheint …, die Handlung, die die Komödien bieten – zwar erfunden, aber wirklichkeitsnah – die Geschichtserzählung in der geschichtliche Ereignisse dargestellt werden …"[18] Nach *Maximos von Tyros* (geb. um 125 n. Chr.) erfanden die Dichter „ein Hilfsmittel für die Seele in den Erzählungen von den Göttern, Mythen, die undeutlicher sind als eine Erläuterung, deutlicher jedoch als verschlüsselte Darstellungen. Sie liegen in der Mitte zwischen Wissen und Unwissen, werden geglaubt wegen ihrer hübschen Art, bezweifelt aber wegen ihrer Unwahrscheinlichkeit" (Phil 4,6). So bildete sich ein Verständnis von Mythos bzw. Mythen heraus, das Sextus Empiricus (um 180 n. Chr.) prägnant formulierte: „Der Mythos ist die Darstellung des gar nicht Vorhandenen und Unwahren."[19]

Diese überwiegend negative Wertung des Mythos dominiert dann bis in die frühe Neuzeit hinein. Sie findet sich im Neuen Testament (2Tim 4,4: „und werden die Ohren von der Wahrheit abwenden und sich den Mythen zuwenden"; vgl. Tim 1,4; 4,7; Petr 1,16) und wird von den Kirchenvätern geteilt. Die heidnischen Mythen mit ihren anthropomorphen Gottesvorstellungen und Göttererzählungen sind offenbar unwahr und strikt abzulehnen.[20] *Theophilus* (um 180 n. Chr.) stellt bündig fest: „Unsere Lehre ist weder neu noch ein Mythos, sondern älter und wahrer als die aller Dichter und Schriftsteller, die geschrieben haben,

---

18 *Quintilianus*, Institutionis II 4,2.

19 *Sextus Empiricus*, Adversus mathematicos I 264.

20 So um 150 n. Chr. bereits *Justin*, Apologie I 9.

wie es ihnen gerade gefiel."[21] *Origenes* (ca. 185–254 n. Chr.) bezeichnet die Mythen als „leere Erzählungen"[22] (μῦθοι κενοί) und wirft seinem Kontrahenten Celsus vor: „Absichtlich verschweig er den insbesondere von Orpheus aufgezeichneten Mythos über die vermeintlichen Götter, demzufolge sie menschliche Eigenschaften besitzen."[23] *Clemens von Alexandria* (ca. 150–215 n. Chr.) spricht von „den unglaubhaften Erzählungen der griechischen Mythologie"[24] und *Athanasius* (300–373 n. Chr.) betont, dass aus Steinen oder Gold gefertigte Statuen keine Götter sein können, ebenso wenig sind „die von den Dichtern in Mythen beschriebenen Götter, Zeus und Apollon und die anderen, begreiflicherweise in Wirklichkeit Götter."[25] Im Mittelalter werden die Mythen zu Bildungsgütern und es überwiegt die Mythen-Allegorese, die frivole Motive entschärft und vor allem ethische Motive hinter den Handlungen der Götter sieht.

Der Mythos-Begriff in der Neuzeit

Neue Perspektiven öffnen sich erst in der Aufklärung und der Romantik, denn nun kommt die universale Funktion des Mythos wieder in den Blick. Wegweisend wurde der Ansatz von *Christian Gottlob Heyne* (1729–1812),[26] für den mythische Erzählungen nicht einfach falsch oder unglaubwürdig, sondern die universale Denk- und Ausdrucksform der Alten Welt und somit Produkte einer bestimmten Zeit sind. Die Dichter haben den Mythos nicht geschaffen oder sogar erfunden, sondern er dient ihnen als Material, um in der vorliterarischen Zeit ihren Ein- und Absichten eine Form zu geben. Dabei haben die Zeitumstände die Entstehung und die Form des Mythos geprägt; zugleich gilt aber, dass es ohne Mythos keine Kultur gibt. Mythen sind eine geschichtlich notwendige Entwicklungsstufe der Menschheit. „Man denkt sich unter Mythus nicht mehr bloß eine Dichtung, Dichterfabel; sondern Mythen

---

21 *Theophilus*, Ad Autolycum III 16,1.

22 *Origenes*, Contra Celsum I 20.

23 *Origenes*, Contra Celsum I 17.

24 *Clemens von Alexandria*, Stromateis I 28,1.

25 *Athanasius*, Contra Gentes 29.

26 Vgl. zu Person und Werk: *Balbina Bäbler/Heinz-Günther Nesselrath* (Hrsg.), Christian Gottlob Heyne, Berlin 2014; vgl. ferner Fritz Graf, Die Entstehung des Mythosbegriffs bei Christian Gottlob Heyne, in: Ders. (Hrsg.), Mythos in mythenloser Zeit, Berlin 1993, 284–294.

sind im allgemeinen Sinn alles, was die alte Welt bis auf die Zeit der Aufzeichnung in ihrer alten Sprache und Vorstellungsart erzählt und gedacht hat; die deutsche Sprache hat ein Wort, die Sage, womit sich das alles besser, als durch Fabel, bezeichnen läßt; und Mythologie erhält aus diesem Gesichtspuncte einen ganz andern Begriff."[27] Heyne unterscheidet zwei Haupttypen des Mythos: 1) Dem historischen Mythos liegen historische Ereignisse (z. B. eine Städtegründung) zugrunde; 2) der philosophische Mythos handelt von ethischen Themen oder Naturerklärungen (z. B. Kosmologien). Dabei war jeweils eine urtümliche Einkleidung notwendig und unvermeidlich. Mythen repräsentieren die Kindheit der Menschheit, sie sind zeitbedingte Erzählungen, die sich oft in bildreichen und stark übertriebenen Gestalten, Motiven und Vergleichen ausdrücken. Deshalb ist es Aufgabe der Interpretation, die Schichten des mythischen Kleides abzustreifen und die urzeitlichen Kernaussagen einem historischen, philosophischen oder ethischen Bereich zuzuordnen. Heine wird so zum Begründer einer evolutionär-geschichtlichen Auffassung des Mythos.

Den heuristischen Wert der Mythen betont *Johann Gottfried Herder* (1744–1803), denn ihre poetischen Formen weisen über sich selbst hinaus: „Ein großer Teil der Mythologie ist Allegorie, personifizierte Natur oder eingekleidete Weisheit! Hier belausche man die Griechen, wie ihre dichterische Einbildung zu schaffen, wie ihre sinnliche Denkart abstrakte Wahrheit in Bilder zu hüllen wußte, wie ihr starrendes Auge Bäume als Menschen erblickte, Begebenheiten zu Wundern hob und Philosophie auf die Erde führte, um sie in Handlung zu zeigen."[28] Aus der Bildwelt der Alten sollen neue Erzählungen und vertiefte Erkenntnisse für die Gegenwart gewonnen werden, denn die Fabeln der Griechen sind nie ausgeschöpft. „Lernet von ihnen die Kunst, euch in eurer ganz verschiedenen Sphäre eben so einen Schatz von Bildern verdienen zu können."[29] Für Herder sind die alten Mythen ein kultureller und vor allem ein poetischer Schatz, den es zu heben, zu bewahren und zu aktualisieren gilt. Der Philologe und Mythenforscher *Friedrich Creuzer*

---

27 *Chr. G. Heyne*, „De fide historica aetatis mythicae", GGA 48 (1798), (465–476) 465 f.

28 *Johann Gottfried Herder*, Über die neuere deutsche Literatur. Vorschläge, die Mythologie als eine poetische Heuristik zu nutzen, in: Herders Werke II, BDK, Berlin/Weimar 1978 (= 1767), (56–59) 58.

29 Ebd.

(1771–1858) widmet sich vor allem dem Verhältnis von Symbol und Mythos. „Im Symbol nimmt ein allgemeiner Begriff das irdische Gewand an, und tritt als Bild bedeutsam vor das Auge unseres Geistes. Im Mythos äussert die erfüllte Seele ihr Ahnen oder Wissen in einem lebendigen Wort. Es ist auch ein Bild, aber ein solches, das auf einem anderen Wege, durch das Ohr zum innern Sinne gelangt.“[30] Mythen wollen das Göttliche ins Bild setzen und sind ursprünglich nichts anderes als ausgesprochene Symbole, die als Sage alte und im Kern religiöse Begebenheiten und Überlieferungen zur Sprache bringen.

30 *Friedrich Creuzer*, Symbolik und Mythologie der alten Völker I, Leipzig/Darmstadt 1810, 108 f.

2.
Der Mythos-Begriff in der neueren Theologie

Im ausgehenden 18. und vor allem im 19. Jh. löste sich die Debatte von der romantischen Frage der Suche nach alter Weisheit oder Wahrheit hin zu einem wissenschaftlichen Mythologie-Diskurs. Dabei kommt der hermeneutischen Forderung Heynes, die Mythen von ihren zeitbedingten Schalen zu befreien und auf ihren Sachgehalt und damit auch auf ihre Fakten hin zu befragen, entscheidende Bedeutung zu. Die Konsequenzen dieser Blickrichtung für die Theologie liegen auf der Hand, denn die mit einem Offenbarungsanspruch versehenen Aussagen der Bibel werden nun auch durch das mythische Kleid hindurch auf ihre historische Plausibilität hin befragt und gegebenenfalls relativiert.

2.1 Die ‚mythische Schule'

Johann Gottfried Eichhorn (1752–1827) war einer der letzten Universalgelehrten Deutschlands; er verfasste Werke über Welt- und Literaturgeschichte, schrieb zu zahlreichen geschichtlichen Einzelphänomenen und wurde zum Begründer der alt- und neutestamentlichen Einleitungswissenschaft.[31] Er studierte bei Heyne in Göttingen und wandte dessen Mythen-Konzept auf das Alte Testament an. Vor allem der Wahrheitsgehalt der Urgeschichte stand angesichts der entstehenden Naturwissenschaften zur Debatte. Hier bot Heynes Mythosinterpretation einen Ausweg, der über die rationalistische Kritik und die Akkommodationstheorie (Anpassung an die Zeitumstände) hinausging und ein historisches Verständnis eröffnete. Eichhorn formuliert bereits in seiner 1779 anonym veröffentlichten ‚Urgeschichte': „Man versetze sich ganz in das Zeitalter der Geschichte und erkläre dies nicht nach unseren philo-

31 Vgl. *Rudolf Smend*, Johann Gottfried Eichhorn, in: Ders., Kritiker und Exegeten, Göttingen 2017, 176–191.

sophischen Vorstellungen von der Natur Gottes, seinen Eigenschaften und Wirkungen. Man bedenke, daß man Geschichte des Kinderalters und räsonierende Erzählung und Dichtung aus dem Kinderalter vor sich hat, folglich auch mehr sinnliche Vorstellung und Sprache, mehr Gemälde und Dichtung als nackte Geschichte und abstrakte Vorstellung und Sprache erwarten darf."[32]

Eichhorns ‚Urgeschichte' wurde von seinem Schüler *Johann Philipp Gabler (1753–1826)* zwischen *1790–1793* neu herausgegeben und umfangreich überarbeitet, so dass es als ein Gemeinschaftswerk angesehen werden kann und das Mythosverständnis der beiden zum Ausdruck bringt.[33] Danach ordnet sich auch der biblische Schöpfungsmythos in die Kindheit der Menschheit ein, wo man zur Abstraktion noch nicht fähig war und unmittelbar den Sinneseindrücken folgte. Phänomene wie Fluten, Donner, Blitze, Krankheiten oder Träume erschienen unerklärlich und wurden auf die unmittelbare Hand Gottes zurückgeführt; unerwartete Ereignisse bedurften einer außerordentlichen Erklärung. Unkenntnis führte also zu den Schilderungen vieler außergewöhnlicher Geschehnisse. Gabler formuliert: „Mythen sind überhaupt Sagen der alten Welt in der damaligen sinnlichen Denkart und Sprache. In diesen Mythen darf man also nicht eine Begebenheit gerade so dargestellt erwarten, wie sie wirklich vorgefallen ist; sondern nur so, wie sie dem damaligen Zeitalter nach seiner sinnlichen Art zu denken und zu schließen vorkommen mußte, und in der bildlichen, optischen und dramatischen Sprache und Darstellung, in welcher eine Begebenheit damals nur vorgetragen werden konnte. Alle Erzählungen aus der Urwelt, so wie von dem ersten Ursprunge jedes Volkes, müssen also nothwendig Mythen seyn, und je älter ein Buch ist, desto mehr Mythen muß es enthalten."[34]

Mythen sind einerseits keine bloßen Fabeln (dichterische Fiktionen), sondern eine der Zeit entsprechende notwendige Erklärungs- und Erzählform. Als ein poetischer, zugleich aber auch philosophischer Mythos gibt die Urgeschichte andererseits aber nicht einfach Naturfakten

---

32 *Johann Gottfried Eichhorn*, Urgeschichte I, hrsg. v. Johann Philipp Gabler, Altdorf/Nürnberg *1790*, 5 f.

33 Eine ausführliche Darstellung ihres Ansatzes bieten *Christian Hartlich/Walter Sachs*, Der Ursprung des Mythosbegriffes in der modernen Bibelwissenschaft, Tübingen *1952*, *20–38*.

34 *Johann Gottfried Eichhorn*, Urgeschichte II/1, hrsg. v. Johann Philipp Gabler, Altdorf/Nürnberg *1792*, 482.

wieder, vielmehr verleiht sie Gedanken bildhafte Form, z. B. dass Gott der Urheber von allem ist und wie trotzdem das Böse in die Welt kam.

Bereits Eichhorn und Gabler wandten ihr Mythenkonzept auch auf das Neue Testament an. Dabei galt als Grundsatz: „Man muß Sache und Jüdische Einkleidung auch hier sorgfältig voneinander absondern, und die Geschichte geht sodann – von keinem Wunder unterbrochen – einen natürlich leichten Gang."[35] Auch Gabler betont das erzählerische Temperament des Orientalen; die Jünger erzählten Begebenheiten nicht einfach nur so, wie sie sich abgespielt hatten, sondern wie sie sich ein Geschehen dachten und zu erklären versuchten. „Es liegt ohnehin in dem Charakter des Orientalers, eine Begebenheit nie nackt zu erzählen, sondern so, wie er sich dachte, daß es dabei zugegangen, oder wie sie erfolgt sein möchte. Räsonnement war immer in Geschichte eingeflochten, und wurde selbst als Faktum dargestellt; weil der Orientaler sich's gar nicht denken konnte, daß etwas anders vorgefallen sein könnte, als er sich's gerade vorstellte. Das Faktum und die Art, sich das Faktum zu denken, floß bei dem Morgenländer in Ein unzertrennliches Ganze zusammen."[36] Die mangelnde Fähigkeit, die Tatsachen von dem eigenen Eindruck und Urteil davon zu unterscheiden, führte so zu Erzählungen im Neuen Testament, die keinen natürlichen Ablauf aufweisen.

Der Theologe und Orientalist *Georg Lorenz Bauer* (1755–1806), zeitweise ein Kollege von Gabler an der Universität Altdorf, praktizierte als einer der Ersten programmatisch und konsequent die ‚historisch-kritische Methode',[37] führte die Mythos-Debatte weiter und kann darüber hinaus als einer der Begründer der modernen Hermeneutik gelten.[38] Er

---

35 *Johann Gottfried Eichhorn*, Allgemeine Bibliothek der biblischen Litteraur III, Leipzig 1790, 388 f.

36 *Johann Philipp Gabler*, Neuestes Theologisches Journal, Nürnberg 1798, 239.

37 Vgl. *Georg Lorenz Bauer*, Entwurf einer historisch-kritischen Einleitung in die Schriften des Alten Testaments, Nürnberg/Altdorf ²1801. Der Terminus ‚historisch-kritisch' ist seit der Mitte des 18. Jahrhunderts nachweisbar (Johann Salomo Semler, Hermann Samuel Reimarus); wird aber in seiner ganzen Breite erstmals von Bauer angewandt; vgl. *Otto Merk*, Anfänge neutestamentlicher Wissenschaft im 18. Jahrhundert, in: Ders., Wissenschaftsgeschichte und Exegese, BZNW 95, Berlin 1998, (1–23) 23: „Mit G. L. Bauer aber ist auch als Begriff die ‚historisch-kritische Methode' Allgemeingut neutestamentlicher Forschung geworden." Zur Bedeutung von Bauer vgl. auch: *Otto Merk*, Biblische Theologie des Neuen Testaments in ihrer Anfangszeit, MThSt 9, Marburg 1972, 141–203.

38 Vgl. *Georg Lorenz Bauer*, Entwurf einer Hermeneutik, 1, wo als Grundaxiom formu-

ist Vertreter einer methodisch reflektierten, an der Entstehungssituation des Textes orientierten historischen Bibelauslegung, die von einer stufenweisen Entwicklung des menschlichen Denkens, Erzählens und Erkennens ausgeht und im Idealfall von der Einkleidung zur Sache selbst durchdringt. Bauer lehnt eine Unterscheidung zwischen profanen und biblischen Autoren strikt ab und betont: „man erkläre jedes Buch nach dem Sprachgebrauch, in welchem es geschrieben ist, und dieses heißt die grammatische Interpretation, und giebt den Wortverstand; und die darinnen vorgetragenen Ideen aus den Sitten und der Denkungsart des Schriftstellers selbst, und seines Zeitalters, seiner Nation, Secte, Religion usw, welches die historische Interpretation heißt, und giebt die Sacherklärung."[39] Es könne auch bei einem biblischen Autor nur einen Wortsinn geben,[40] der weder mythisch noch moralisch unterlaufen werden dürfe. Vielmehr muss sich der Ausleger in die Seele und die Zeit seines Autors hineindenken und seine kulturellen und religiösen Vorstellungen erkunden. Weil diese einer Veränderung unterworfen sind, ist es auch nicht möglich, z. B. die Begriffe des Alten Testaments aus dem Neuen Testament zu erläutern und es kann auch nicht ausgeschlossen werden, dass es in der Bibel Widersprüche gibt. Die Theopneustie dürfe nicht zum Axiom der Hermeneutik werden, „weil erst, wenn die Schrift richtig ausgelegt ist, sich ergeben kann, wie man über sie zu denken habe."[41] Von diesem kritischen Standpunkt aus wendet sich Bauer der Mythos-Frage zu, wobei er sich an Heyne orientiert und philosophische, historische sowie poetische Mythen unterscheidet. Mythen und wahre Geschichten können vor allem daran unterschieden werden, dass keine natürlichen Ursachen angegeben werden, sondern Götter bzw. andere himmlische Wesen auftreten, eine sinnliche Darstellung dominiert und wenn „die erzählte Sache so beschaffen ist, daß sie weder jetzt geschieht, noch nach dem ordentlichen Beruf der Natur

liert wird: „Denn der Sinn eines Schriftstellers ist der Inbegriff der Vorstellungen, welche ein Autor selbst mit seinen Worten verbunden und dabey gewünscht hat, daß andere, welche sie lesen, eben dasselbe dabey denken mögen, was er dabey gedacht hat." Völlig unterschätzt wird Bauer bei *Joachim Wach*, Das Verstehen II, Tübingen 1929, 104, der ihn nur einmal summarisch erwähnt.

39 *Georg Lorenz Bauer*, Entwurf einer Hermeneutik, 20.

40 A. a. O., 15: „ …weil ein verständiger Autor nur einen Sinn, den historischen, mit seinen Reden verbindet."

41 A. a. O., 132.

geschehen kann, sondern allen Glauben übersteigt."[42] Einem in den Texten vorliegenden Wirklichkeitsanspruch kann der Exeget nur dann folgen, wenn er nach den Regeln der Natur nachvollziehbar ist. So gelten nach Bauer vier Kriterien für die Einstufung einer Erzählung als Mythos: 1) Mythen handeln vom Ursprung der Welt und der Erde. 2) Alles Seiende wird auf das Eingreifen von Göttern oder himmlischer Wesen zurückgeführt, die anthropomorph erscheinen und handeln. 3) Es herrscht eine sinnliche Darstellung vor; so wird Gedachtes in Rede und Handlung umgesetzt. 4) Die natürliche Ordnung wird nicht eingehalten.[43]

Wie sollen Mythen ausgelegt werden? Auch hier gelten vier Regeln: 1) Zunächst gilt es die Art des Mythos festzustellen; dann 2) soll beim philosophischen Mythos seine Absicht bestimmt werden; 3) beim historischen Mythos sind das zugrundeliegende Faktum und seine mirakulösen Zusätze zu trennen; 4) beim poetischen Mythos schließlich muss die Ausschmückung erfasst werden. Mythen gibt es nicht nur im Alten, sondern auch im Neuen Testament; hier besonders Vorstellungen der ‚jüdischen Philosophie' wie Teufel, Hölle oder Engel. So kann Bauer fragen: „Ists nicht gemischter, d. i. historisch-philosophischer Mythus, wenn Petrus durch einen Engel aus dem wohlverwahrten Kerker geführt wird?"[44] Für die Evangelien gilt: „Die Glaubwürdigkeit der Evangelisten wird nach den allgemeinen Regeln der historischen Kritik geprüft."[45] Wenn Überlieferungen diesem Kriterium nicht standhalten, z. B. Geburt, Kindheitsgeschichten oder Verklärung Jesu, dann gelten Wahrscheinlichkeit oder Unwahrscheinlichkeit. Bei den Wundergeschichten muss der Ausleger ihre historische Gewissheit darlegen, d. h. ob sie sich „wirklich so zugetragen haben, wie sie erzählt sind; welche Prüfung aber nach den Grundsätzen der historischen Kritik anzustellen ist."[46] Um Missverständnissen vorzubeugen, betont Bauer allerdings auch: „Wenn Jesus eine mythische, vorher längst bekannte, und gewöhnliche Vorstellung in seinen Lehrvortrag einwebt, wie jene vom Paradies oder Gehenna, oder dem Scheol: so hat er wol gewußt, daß es

42 A. a. O., 156.
43 Vgl. a. a. O., 156.
44 *Georg Lorenz Bauer*, Hebräische Mythologie, 33.
45 *Georg Lorenz Bauer*, Entwurf einer Hermeneutik, 174.
46 A. a. O., 176.

nur mythische Vorstellung ist, und anderswo Winke darüber gegeben, wie er wolle verstanden seyn, und welche Wahrheiten er unter dieser Hülle habe vortragen wollen. Anders ist es wol mit den Aposteln, sie waren keine Philosophen unserer Tage. Nach jüdischer Religionsphilosophie erzählten sie Facta mit ihren vermeintlichen Ursachen, zuweilen erzählten sie Sagen auch blos nach, ohne ihr Urtheil darüber hinzuzusetzen."[47]

Bei Georg Lorenz Bauer finden sich alle Fragestellungen, Klassifizierungen und Argumente, die bis in die Gegenwart hinein die Mythos-Debatte bestimmen: Ein klarer hermeneutischer Ausgangspunkt, wonach alles Wirkliche natürlich erklärt werden kann und allein der historisch-grammatische Textzugang angemessen ist; historisch ist identisch mit vernünftig und natürlich. Alle Vorgänge, die hingegen auf supranaturale Wesen oder Ereignisse zurückgeführt werden, müssen in den Bereich des Mythos verwiesen werden und unterliegen den genannten formalen und inhaltlichen Klassifizierungen und Auslegungsregeln. Sie werden damit nicht überwunden oder ad acta gelegt, sondern für das Verstehen geöffnet.

Eine Radikalisierung der mythischen Schule stellt der Ansatz von *Wilhelm Martin Leberecht De Wette* (1780–1849) dar. Für ihn gilt die geläufige Unterscheidung zwischen einer mythischen Einkleidung und einem historischen Kern nicht mehr. Für den Pentateuch als hebräischen Nationalepos dürfen und können keine anderen Regeln gelten als z. B. für Homer. Der Erfahrung und der natürlichen Ordnung gänzlich widersprechende Erzählungen können aber hier wie dort keinen Anspruch auf einen wie immer gearteten historischen Kern haben und es ist nicht erlaubt, nach Belieben irgendetwas herauszugreifen und für historisch zu halten.[48] „Die Erklärer des A. T. haben schon längst von historischer Poesie gesprochen; nur gaben sie der Poesie nichts als die Einkleidung der Fakten, die Fakten selbst wollten sie noch der Geschichte retten. Daß dies inconsequent und willkührlich sei, hoffe ich genugthuend dargethan zu haben. Was man vielleicht für zu kühn erkennen wird, daß ich den ganzen Pentateuch von Anfang bis zu Ende in mythischer Bedeutung nehme, ist doch weiter nichts als Consequenz: denn wie das Einzelne, so auch das Ganze."[49] Der Pentateuch insgesamt ist wie auch jede Einzelgeschichte von mythi-

47 *Georg Lorenz Bauer*, Hebräische Mythologie, 33.

48 Vgl. *Wilhelm Martin Leberecht de Wette*, Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament 2, Halle 1807, 16: „Jede Relation ist ein Ganzes und als Ganzes gegeben und als Ganzes zu nehmen: wir können nicht willkührlich hineingreifen und uns davon wählen, was uns beliebet."

49 A. a. O., III f.

schen Ideen durchzogen und gänzlich geprägt, so dass es keine Unterscheidung zwischen philosophischen und historischen Mythen mehr gegen kann; Geschichte und Mythos müssen als Gegensätze gelten.

2.2 David Friedrich Strauss und die Radikalkritik

Während Georg Lorenz Bauer seinen kritischen Mythos-Begriff vornehmlich (wie auch Eichhorn und Gabler) auf das Alte Testament anwandte, sich bei Jesus von Nazareth zurückhielt und die Offenbarungsqualität der Schrift nicht grundsätzlich infrage stellte,[50] unterzog *David Friedrich Strauss* (1808–1874) alle zentralen Aussagen des frühen Christentums einer Radikalkritik.[51] Er wandte sich in seiner ‚kritischen Bearbeitung' des Lebens Jesu unerbittlich der Frage nach der historischen Realität des Geschilderten zu und kam zu dem Ergebnis, dass die Geschichten der Evangelien aus einem Gewebe von Mythen und Sagen bestehen, die nur einen dünnen historischen Kern aufweisen. Im Gegensatz zur älteren Forschung nahm Strauss für sich in Anspruch, den Mythosbegriff umfassend und ohne Einschränkungen auf die Lebensgeschichte Jesu anzuwenden. Dabei zeigt sich, dass die einfachen Facta des Lebens Jesu (Geburt in Nazareth, Taufe durch Johannes d. T., Sammlung von Jüngern, Wanderlehrer, Predigt vom Himmelreich, Feindschaft zu den Pharisäern, Kreuzigung und Tod) mit „mannigfaltigsten und sinnvollsten Gewinden frommer Reflexionen und Phantasieen umgeben, indem alle Ideen, welche die erste Christenheit über ihren entrissenen Meister hatte, in Thatsachen verwandelt, seinem Lebenslaufe eingewoben wurden. Den reichsten Stoff zu dieser mythischen Verzierung lieferte das alte Testament."[52] Die früheste Gemeinde war „eine Gemeinde von Orientalen, von größtenteils ungelehrten Menschen, welche also jene Ideen nicht in der abstrakten Form des Verstandes und Begriffs, sondern einzig in der concreten Weise der Phantasie, als Bilder und

---

50 Vgl. *Georg Lorenz Bauer*, Entwurf einer Hermeneutik, 118: „Aber so gern wir auch zugeben, daß in der heiligen Schrift göttliche Offenbarung enthalten sey: so wenig darf dieses doch supponirt werden, sondern muß vielmehr aus dem richtig erklärten Inhalt derselben sich als Resultat ergeben."

51 Zu Leben und Werk von Strauss vgl. *Albert Schweitzer*, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung I, 106–154.

52 *David Friedrich Strauß*, Das Leben Jesu I, 72.

Geschichten sich anzueignen und auszudrücken im Stande waren."[53] Diese Ausschmückungen des Lebens Jesu mit ihrer „Uebertragung des Erwarteten in die Geschichte des wirklich Erfolgten"[54] geschahen nicht aus betrügerischer Absicht, vielmehr „ein solches unmerkliches gemeinsames Produciren wird dadurch möglich, dass dabei die mündliche Ueberlieferung das Medium der Mitteilung ist".[55] Im Verlauf der Weitergabe kam immer mehr dazu und es wurde im Lichte des Glaubens immer mehr verändert. Daraus ergibt sich, dass „unter neutestamentlichen Mythen nichts Andres, als geschichtsartige Einkleidungen urchristlicher Ideen, gebildet in absichtsloser Sage, zu verstehen sind."[56]

Damit unterscheidet sich Strauss wesentlich von *Hermann Samuel Reimarus* (*1694–1768*), der radikal zwischen dem Anliegen Jesu und dem seiner Jünger unterschied: Jesus war ein jüdischer politischer Messias, der ein weltliches Reich aufrichten und die Juden von der Fremdherrschaft erlösen wollte. Die Jünger standen nach der Kreuzigung vor der Vernichtung ihrer Träume, sie stahlen den Leichnam Jesu und erfanden die Botschaft von seiner Auferstehung. Für Reimarus war somit der Jesus der Geschichte mit dem Christus der Verkündigung nicht identisch; Geschichte und Dogma sind zweierlei: „allein, ich finde große Ursache, dasjenige, was die Apostel in ihren eignen Schriften vorbringen, von dem, was Jesus in seinem Leben würklich selbst ausgesprochen und gelehret hat, gänzlich abzusondern."[57] Obwohl Strauss dieser Betrugshypothese nicht folgte, bleibt auch bei ihm nur wenig Historisches übrig. Wurde zuvor der Mythosbegriff auf die Jesusgeschichte nur partiell angewandt (Geburt, Kindheit, Versuchung, Verklärung, Himmelfahrt), so war für Strauss klar, dass „das Mythische auf allen Punkten der Lebensgeschichte Jesu zum Vorschein kommt."[58] Jesu Stammbäume, die Unterordnung des Täufers, die Bethlehem-Tradition, die Geist-Herabkunft bei der Taufe, die Verklärung, die Leidensankündigungen, die

53 A. a. O., *71* f.

54 A. a. O., *73*.

55 A. a. O., *74*.

56 A. a. O., *75*.

57 Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger. Noch ein Fragment des Wolfenbüttelschen Ungenannten, herausgegeben von *Gotthold Ephraim Lessing*, Braunschweig *1778*, *7* f.

58 *David Friedrich Strauss*, Das Leben Jesu I, *71*.