

LEXIKON FÜR THEOLOGIE UND KIRCHE

BEGRÜNDET VON DR. MICHAEL BUCHBERGER

ZWEITE, VÖLLIG NEU BEARBEITETE AUFLAGE

UNTER DEM PROTEKTORAT VON

ERZBISCHOF DR. MICHAEL BUCHBERGER †, REGENSBURG, UND
ERZBISCHOF DR. HERMANN SCHÄUFELE, FREIBURG IM BREISGAU

HERAUSGEGEBEN VON

JOSEF HÖFER, ROM, UND

KARL RAHNER, INNSBRUCK

SIEBTER BAND

MARCELLINUS BIS PALEOTTI

VERLAG HERDER FREIBURG

ontische Stufen der erfahrenen Begnadetheit: die Erfahrung der aktuellen u. die der habituellen Gnade. Jene bringt die konnatural u. „schauend“ erkannte Gegenwart Gottes mit sich, widerspiegelt zumal in der von ihm erweckten Liebe; die andere führt in der sog. „geistlichen Ehe“, im Spiegel der von den Personen eingepägten Vergöttlichung die habituelle Erfahrung der Gegenwart ihrer Wesenheit herbei. Wo diese „Schau“ zuweilen übergeht in die bei den größten Mystikern bezeugte Erfahrung der trinitarischen Hervorgänge, scheint sie wohl die eigentliche unmittelbare intellektuelle Intuition des göttlichen Wesens vorauszusetzen, die Thomas u. andere im sog. raptus für möglich u. faktisch vorkommend halten, also eine vorübergehende u. wegen des unverklärten Zustandes unvollkommene u. insofern von der visio beata noch zu unterscheidende Schau.

In der Entwicklung des Gnadenlebens hat die mystische Erfahrung zweifelsohne einen normalen Platz, aber die von manchen angeführten Gründe für ihre strikte Notwendigkeit für heroische Tugend u. die Disposition zur seligen Anschauung Gottes ohne eine noch notwendig bleibende Läuterung sind nicht zutreffend.

Lit.: A. Gemelli, L'origine subconsciente da fatti mistici (Fi 1913); M. de la Taille, L'oraison contemplative: RSR 9 (1910) 273–292; J. H. Leuba, Psychologie du mysticisme religieux (P 1925); W. J. Aalders, Mystiek (Croningen 1928); E. Underhill, Mysticism (Lo 1911, Neudr. 1956, dt. Mn 1928); R. Garrigou-Lagrange, Prémystique naturelle et mystique surnaturelle: Études Carmelitaines 18/2 (P 1933) 51–77; R. Otto, Das Heilige (Mn 1906); J. Maréchal, Études sur la psychologie des Mystiques I (Bru 1936), II (1937); L. Reypens, Ame (sa structure d'après les mystiques): DSAM I 435–469; ders., Naturelliche en bovennatuurlijke mystiek: OGE 12 (1938) 289 bis 43; J. Maréchal, Vraie et fausse mystique: NRTTh 67 (1945) 865–903; A. Mager, M. als seel. Wirklichkeit (Graz 1946); L. Gardet, Recherches sur la „mystique naturelle“: RThom 48 (1948) 76–112; C. Albrecht, Psychologie des myst. Bewußtseins (Bremen 1951); Leeuw 469–486; L. Reypens, Dieu (connaissance mystique) de: DSAM III 883–929; R. C. Zaehner, M. — religijs u. profan (St 1960); G. Morel, Le sens de l'Existence selon S. Jean de la Croix, 3 Bde (P 1960–61) passim. L. REYSENS

5. Zu (hauptsächlich sekundären) Einzelphänomenen der M.: *„Dunkle Nacht, „Berschauung, „Gebet, „Läuterung, „Erleuchtung, „Erleuchtungsgnade, „Einigung, „Ekstase, „Levitation, „Erscheinungen, „Privatoffenbarung, „Stigmatisation.*

VI. Theologisch. Ein absolutes Dilemma zw. M. einerseits, Offenbarung u. *„Glaube* andererseits kann von einem kath. Verständnis dieser Begriffe nicht anerkannt werden. Denn M. ist in ihrem wahren Begriff nicht pantheistisches Identitätserlebnis mit dem Absoluten. Und wo eine M. bloß die Erfahrung der eigenen reinen Geistigkeit wäre, wäre sie ebenso vorläufig offen u. zweideutig wie alle andere Erfahrung des Menschen von sich selbst gegenüber einer Begegnung mit dem lebendigen Gott. *„Offenbarung* andererseits ist im ursprünglichen Offenbarungsträger konkret nicht denkbar ohne etwas, was man M. als Erfahrung von Gnade nennen kann, u. das „Prophe-tische“ als Sendung u. Bezugung solcher Erfahrung des lebendigen Gottes kann (muß zwar nicht) sich daran anschließen. Und Glaube ist für ein kath. Verständnis so zu fassen, daß er innere *„Gnade* u. somit *„Gnadenerfahrung, „Glaubenslicht, „Glaubensinn* als inneres Moment einschließt. So wäre er gerade nur menschliches

Meinen u. nicht Empfang des Wortes Gottes als *solches*, käme dieses nur „von außen“ im bloßen „Wort“. Weiterhin wird die eigentlich theol. Reflexion auf das Phänomen der M. einerseits von einem unbefangenen Ernstnehmen der mystischen Empirie auszugehen haben, der zufolge die mystischen Erfahrungen als „wesentlich“ von den normalen christl. Erfahrungen des mit dem Geist Gottes Begnadigten abweichend u. als besondere Gnade empfunden werden, andererseits im Auge behalten müssen, daß es für eine wirkliche Gnadentheologie unmöglich ist, zw. Glaube u. Gnadenerfahrung einerseits u. Glorie andererseits einen theol. sich von beiden wesentlich unterscheidenden Zwischenzustand einzuschleiben, der die Begnadigung des Christen (die immer auch wesentlich *„Gnadenerfahrung* ist: *„Formalobjekt, übernatürlich* im eigentlichen Sinn spezifisch u. heilsbedeutsam übersteigt u. andererseits doch nicht (vorübergehende) Partizipation an der Anschauung Gottes wäre. Die Vergöttlichung des Menschen, der Besitz der göttlichen ungeschaffenen Gnade kann nicht im eigentlichen Sinn durch etwas überboten werden, was nicht Glorie ist, u. es kann nicht angenommen werden, daß mystische Erfahrung den Bereich des Glaubens hinter sich läßt durch eine Erfahrung, die nicht mehr Glaube wäre. M. ist innerhalb des Rahmens der normalen Gnade u. des Glaubens zu konzipieren. Insofern haben die Vertreter der Lehre, daß mystische Erfahrung sich nicht spezifisch vom gewöhnlichen Gnadenleben (als solchem!) unterscheidet, theol. durchaus recht. Jede andere Theorie der christl. M. wäre eigentlich Gnosis oder Theosophie, würde die M. überschätzen oder das „gewöhnliche“ christl. Gnadenleben in seiner eigentlichen Tiefe u. Radikalität grundsätzlich unterschätzen. Es ist auch ferner nicht zu übersehen, daß mystische Erfahrung als solche u. reflexive Aussage über diese Erfahrung, die notwendig von anderswoher schon vorgegebenen Terminologien, psychol. Theoremen u. theol. Tendenzen usw. abhängig ist, zwei verschiedene Dinge sind u. auch der echte Mystiker durchaus nicht eo ipso geeignet sein muß, seine echte Erfahrung zutreffend zu beschreiben. Sonst wären ja auch die ganz erheblichen Differenzen in diesen Beschreibungen nicht erklärbar, die auch dort vorhanden sind, wo wir keinen Grund haben, die mystische Erfahrung selbst zu bezweifeln. Mystische *„Theologie* kann, wo sie mehr sein will als Parapsychologie, nur ein Stück der eigentl. Dogmatik sein nach deren Prinzipien. Man wird also von alledem her zu dem Schluß kommen müssen, daß das *„psychologische* Wesen mystischer Erfahrungen, insofern es nicht selbst in derselben Weise wie auch das „normale“ geistige Leben des Menschen gnadenhaft „erhoben“ ist, an sich dem natürlichen Bereich angehört, eine besondere Art einer in sich selbst natürlichen Transzendenzerfahrung u. „Rückkehr“ zu sich selbst ist. Diese kann natürlich wie jede natürliche Voraussetzung übernatürlich erhobener Akte (Bewußtheit, Freiheit, Reflexion usw.), insofern sie auftritt im Zusammenhang mit dem ganzen geistigen Vollzug des begnadeten Menschen u. selbst gnadenhaft erhöht ist, selbst von großer Heilsbedeutung sein, als Gnade (hinsichtlich Ungeschuldetheit u. Zielausrichtung) erfahren werden u. kann den übernatürlichen Akt (des

Glaubens, der Liebe usw.) selbst tiefer im Kern der Person verwurzelt sein lassen. Ob diese an sich entitativ natürliche größere personale Tiefe des mystischen Aktes u. die damit gegebene größere Reflexivität u. Reinheit der (an sich natürlichen, wenn auch durch die Gnade erhobenen) Transzendenzerfahrung an sich wunderbar (präternatural) oder durch Übung natural erreichbar ist (oder je nach der Stufe des Phänomens beides gedacht werden kann), ist eine Frage, die von der Theologie als solcher aus nicht entschieden werden kann. Hält man diese Frage aber auch sachlich offen, dann ist von hier aus auch die Möglichkeit einer naturalen M. denkbar als reine, d. h. unter dem (teilweisen oder gänzlichen) Ausfall kategorialer Vermittlung geschehende Transzendenzerfahrung u. ist an die M. erneut die alte Frage gestellt, wie in ihr die inkarnatorische Struktur eines jeden christl. religiösen *„Aktes* gewahrt bleibe, der zufolge die „Weltlichkeit“ durch den unaufhebbaren Abstieg Gottes in das Fleisch gerade zum eigentlich Christlichen gehört. Diese Frage kann wohl nur dann richtig beantwortet werden, wenn darauf verwiesen wird, daß die „reine“ Transzendenz in der M. die christl. Offenheit auf das absolute Geheimnis Gottes ist (das aber, es bleibend, als der Welt sich mitteilendes da ist), dazu Teilnahme am Tod Christi in Liebe zur Welt u. so nicht die Weise einer „Entwelterung“, sondern die einer heilenden Verklärung aller gottgeschaffenen Wirklichkeit.

Lit.: A. Stolz, Theologie der M. (Rb 1936); C. Ceriani, La teologia della mistica: SC 68 (1940) 425–443; RET 1 (1941) 373–601; J. de Guibert, Leçons de Théologie spirituelle I (Ts 1948); F. Vandenberghe, Le divorce entre Théologie et mystique. Ses origines: NRTTh 72 (1950) 372–389; RET 10 (1950) 547–563; A. Royo Marín; RET 11 (1951) 473–484; K. Truhlar; RAM 27 (1951) 297–326; Guibert Th.; A. Royo Marín, Teologia della perfezione cristiana (R 1960). K. RAHNER

Mythentheorie. Die M., ein frühes Element der neuzeitl. *„Bibelkritik*, weist die Bibel u. die in ihr bezeugte übernatürl. *„Offenbarung* dem *„Mythos* zu. Dieser ist als transzendente Grundapperzeption eine vorwissenschaftl., unkrit. Erfassungs- u. Darstellungsform, die für das zu sich selbst erwachte Denken nicht mehr vollziehbar ist. Deshalb wird die Qualifikation als Mythos zu einem negativen Selektionsprinzip. Das in der Weise des Mythos bezeugte u. überl. Übernatürliche, Göttliche, Wunderbare muß demnach natürlich, rational, menschlich, hist., psychol. verstanden u. damit zu sich selbst gebracht werden. Die M. ist dadurch in Gang gekommen, daß der Mythosbegriff zuerst in Beziehung zum AT (J. G. Eichhorn, J. Ph. Gabler), dann zum NT gebracht wurde. Die von D. F. *„Strauß* in seinem „Leben Jesu“ entwickelte Konzeption wird M. im betonten Sinn genannt. Die schon von ihm getroffene Unterscheidung zwischen dem Jesus der Geschichte u. dem Christus des Glaubens wird durch die M. gelöst, u. diese wird so expliziert: Der Mythos ist die absichtslos dichtende — also weder Betrug (*„Reimarus*) noch Tendenz (F. Ch. *„Baur*) — Sage einer Gemeinschaft; er entspringt dem schaffenden u. gestaltenden Gemeindegeist u. wird in einer die Inhalte ständig überhöhen Überlieferung weitergetragen. So wurden auf die einfache hist. Gestalt des Jesus v. Nazareth die Ideen, Erwartungen u. Hoffnungen übertragen, die vor allem in den prophetischen Verhel-

lungen u. den messianischen Vorstellungen lebten; Ideen werden in geschichtl. Realitäten verwandelt. Damit ist ein klares Kriterium für die Beurteilung der Bibel gegeben, zugleich wird dabei deutlich, daß nicht das Historische, sondern die Idee das eigentlich Wahre u. Wirkliche bleibt (Hegel) u. daß die Jesus v. Nazareth zugeschriebene ewige Idee des Gottmenschen nur in der Menschheit u. dabei nur in einem geschichtl. Prozeß verwirklicht sein kann.

Die M. ist über D. F. *„Strauß* hinaus wirksam geworden u. hat ihrerseits neue Formen der Bibelkritik hervorgebracht, die bis zur Leugnung der hist. Existenz Jesu reichten. R. *„Bultmann* erklärt sich — trotz seiner eigenständigen Position — als späten Schüler von D. F. *„Strauß*.

Lit.: A. Schweitzer, Gesch. der Leben-Jesu-Forschung (T 1951); Ch. Hartlich-W. Sachs, Der Ursprung des Mythosbegriffes in der modernen Bibelwissenschaft (T 1952); L. Malevez, Le message chrétien et le mythe (Bru 1954); G. Backhaus, Kerygma u. Mythos bei D. F. *„Strauß* u. R. *„Bultmann* (T 1956); G. V. Jones, Christology and Mythology in the NT (Lo 1956); Kraus GAT (Lit.); H. FRIES (Lit.).

My-Tho (Mythoën), Bist. (seit 1960) in Süd-Vietnam, Suffr. v. *„Saigon*. — *„Siam* Bd IX. Lit.: AAS 53 (1961) 474 ff; AnPont (1962) 278. A. FREITAG

Mythos, Mythologie

I. Begriff. — II. Typen. — III. Mythologie. — IV. Systematik. — V. M. in der christl. Kunst

I. Begriff. Die urspr. Bedeutung v. griech. μῦθος ist „Wort“, u. zwar im Sinn einer definitiven, letztgültigen Aussage. Der M. ist das Wort des wahren Sachverhaltes, das Wort v. Tatsächlichem, wirklich Geschehenen. Er ist autoritatives Überlieferungswort u. steht damit in einem zuerst v. den Sophisten herausgestellten Ggs. zum λόγος als dem durch verstandesmäßige Beweise in seiner Wahrheit erwiesenen Wort. Während die logische Erkenntnis Begriffe abstrahiert, konkretisiert der M. Er bildet keine Urteile, sondern stellt Realitäten dar. Er sucht keine Beweise zu erbringen u. verfährt niemals apologetisch. Seine Sprache ist affirmativ.

Die vom M. als real vorausgesetzte Wirklichkeit betrifft die Existenz der Götter. Der M. ist Wort, Geschichte, Erzählung v. Handeln der Götter u. Geister; er berichtet v. Wirken dieser Mächte im *„Himmel*, auf der Erde u. in der *„Unterwelt*. Als Götter- u. Geistergeschichte wächst der M. auf dem Boden des *„Polytheismus* u. Polydämonismus (*„Dämon*). Indem sich im M. das göttl. Verhalten nur graduell, aber nicht prinzipiell v. Verhalten der Menschen unterscheidet, verbindet das mythische Denken die göttl. u. menschl. Sphäre eng miteinander. Das im M. berichtete Geschehen aus der Welt der Götter ist wesentliches, normatives Geschehen. Im Bewußtsein des archaischen Menschen umfassen die myth. Vorstellungen die Gesamtheit des Seins. Für ihn ist der M. niemals Fiktion, sondern wahre Geschichte, ein Bericht v. Geschehnissen, die stattgefunden haben u. weiterhin wirksam sind. Der M. stellt also keine Betrachtung dar, sondern eine Aktualität. Es gehört somit zu seinem Wesen, daß er kraftgeladenes Wort ist. Daher birgt die Wiederholung des M. durch die Erzählung ein Element der Gestaltung in sich. Der M. ruft jeweils neu das *„Leben* hervor; durch seine Vermittlung erhält die Welt Dauer u. Festigkeit. Daher gilt umge-

kehrt: das sich in der Zeit vollziehende Geschehen ist im M. typisiert u. ewig geworden; was in der Natur jeden Tag geschieht, z. B. der Aufgang der Sonne, wird im M. als einmaliges u. nun für alle Zeiten entscheidendes Ereignis berichtet. Diese typischen u. normativen myth. Geschehnisse liegen jenseits der (im heutigen Sinn) realen Zeit: der M. transzendiert die Grenzen der Geschichte u. verlegt seine Ereignisse in die Urzeit od. Endzeit. Hierdurch fixiert er zugleich Anfang u. Ende alles Geschehens. Die außerhalb der realen Zeitlichkeits liegenden myth. Ereignisse begründen das jeweilige innerzeitl. Geschehen durch ihre Wiederholung im Kult. Der M. beglaubigt den Kult, indem er auf den ersten Vollzug der heiligen Handlung in der Urzeit verweist. Zugleich liegt im $\epsilon\pi\epsilon\rho\varsigma$ λόγος des myth. Wortes, das die Kulthandlung begleitet u. ihr Berechtigung verleiht, eine Wirkungskraft beschlossen, die konstitutiv ist für die Erhaltung der Welt u. des Lebens. Indem das mythische Wort kultisch wiederholt u. damit selbst zu einer Begehung wird, realisiert es zugleich die ewige Gültigkeit des myth. Ureignisses. Die Forderung der unveränderten Tradierung des M. ist damit aufs engste verbunden.

Der M. wird als vollgültige Realität erlebt, solange der Mensch in einer Welt des „ungebrochenen“ M. verweilt. Wo echter Monotheismus herrschend wird, führt dies zu einem Verlassen des M. Eine Krise des myth. Denkens tritt aber auch dort ein, wo rational-kausales u. funktionales Denken sich aus dem myth. Denken herauslöst od. ihm von außen entgegentritt. Dann kann das Bemühen entstehen, myth. Gehalte auf dem Weg der Erkenntnis zu stützen, indem man die Aussagen des M. einer Beweisführung unterzieht, die sie als wahrsch. erweisen will. Umgekehrt kann der M., sobald er seine bindende Kraft eingebüßt hat, als allegor. Vehikel für verstandesmäßige Erkenntnisse verwandt werden. Auch kann sich die Erkenntnis, wo sie sich ihrer bleibenden Verwiesenheit auf die Anschauung u. ihrer Grenzen reflex bewußt wird, des myth. Analogons bedienen u. sich damit in einem auf das transzendente Geheimnis bezogenen M. vollenden.

II. Typen. Primäre Funktion des M. ist es, das gegenwärtige Geschehen auf göttl. Handlungen zurückzuführen u. durch deren kult. Repräsentation jeweils neu zu begründen. Seinem Wesen nach ist der M. Rückführung auf den Ursprung ($\alpha\rho\chi\eta$) aller Wirklichkeit u. dadurch auch Antwort auf die Fragen nach Wesen u. Beschaffenheit der Welt. Der M. vermittelt also auch Einsicht in den Grund ($\alpha\iota\tau\iota\alpha$) aller Erscheinungen des Daseins. Je nach der Antwort auf spez. Fragen kann man verschiedene Typen des ätiolog. M. unterscheiden. Die Frage nach der Herkunft der Götter beantwortet der *theogonische M.* (*Theogonie*). Der *kosmogon. M.* (*Kosmogonie*) befaßt sich mit der Entstehung des Kosmos u. den Bedingungen seiner Existenz. An diese Weltbildungsmythen schließen sich zumeist *anthropogon.* Berichte an sowie solche, die v. der Schöpfung u. den Existenzbedingungen der belebten u. unbelebten Natur u. der Himmelserscheinungen in Sonne, Mond, Sternen (*astralmytholog. u. atmosphär.* Ereignissen erzählen. Im *Urstands-M.* werden die menschl. Lebensbedingungen u. die Setzung über-

zeitl. Ordnungen begründet. Zwischen diesen Ordnungen einer frühen, paradies. Zeit (*paradies. Zeit*) u. der Ggw. besteht oft ein durch menschl. Schuld v. den Göttern herbeigeführter Bruch, v. dem in *Transformationsmythen* berichtet wird. Eine weitverbreitete Sonderform sind die *Sintflut-Mythen*, die aber niemals kultisch wiederholt werden. Mit dem Ende einer derartig chaot. Zeit wird oft der M. vom Auftreten eines *Heilbringers* verbunden. Der *soteriolog. M.* berichtet von der göttl. Hilfe, die dem Menschen zu seiner Rettung zuteil wird. Vom Weltende, seinen Voraussetzungen u. dem Ablauf seiner Ereignisse handelt der *eschatolog. M.* (*Eschatologie* I).

III. Mythologie. Der griech. Begriff $\mu\upsilon\theta\omicron\lambda\omicron\gamma\iota\alpha$ geht uspr. zurück auf $\mu\upsilon\theta\omicron\varsigma$ λέγειν („Mythen sagen“) u. bez. also den Vortrag des $\epsilon\pi\epsilon\rho\varsigma$ λόγος v. Wirken der Götter. Im europäischen Sprachgebrauch wird unter „Mythologie“ entw. eine Summe v. Mythen oder die Lehre v. Wesen des M. verstanden. Während das MA u. die europäische Geistesentwicklung bis ins 17. Jh. im M. verwandelte u. in die Sphäre der Götter gehobene Geschichte früher Epochen erblickten, löste sich seit dem 18. Jh. die Wissenschaft v. diesem Euhemerismus. G. B. Vico sah in der Phantasie den wesentl. Faktor der Mythenbildung, D. Hume in den menschl. Affekten v. Hoffnung u. Furcht. Die Romantik, die den irrationalen Elementen des Seelenlebens ein tieferes Verständnis entgegenbrachte, sah im M. eine der Urquellen menschl. Kultur. J. J. Winckelmann u. J. G. Herder waren bahnbrechend für die Einsicht, daß der M. nicht mit rationalen Kategorien allein erfaßt werden kann. Die Romantik, bes. die Heilberger Schule, deren bedeutendster Vertreter C. F. Creuzer war, sah im M. ein Symbol des Unendlichen. Die positive Bewertung des M. hat F. W. J. v. Schelling philos. erhärtet; er anerkannte den rel. Gehalt des M. u. die geistige Macht, die er über das menschl. Bewußtsein ausübt. Auch K. O. Müller sah im M. den Ausdruck einer Realität; der M. ist, was J. Grimm zuerst klar ausgesprochen hat, ein Erzeugnis des Volkes u. stellt den Versuch dar, sich Erfahrungen des kosmischen u. menschl. Lebens zu vergegenwärtigen. Das spätere 19. Jh. brachte dem M. im ganzen ein weitaus weniger kongeniales Verständnis entgegen, war aber gekennzeichnet durch einen bedeutenden Zuwachs mytholog. Einzelkenntnisse, die v. der fortschreitenden Forsch. in den philolog. Einzeldisziplinen (bes. auf dem Gebiet der Orientalistik) u. in der Archäologie vermittelt wurden. Der bedeutendste Religionsforscher jener Zeit, F. M. Müller, vertrat eine naturmytholog. Deutung; in der schillernden Vieldeutigkeit der menschl. Sprache sah er den Grund dafür, daß neben die Erfahrung der natürlichen Umwelt eine mythische Welt des Scheins tritt. Außerdem bahnten sich im 19. Jh. verschiedene mytholog. Betrachtungsweisen an, die, oft ohne Beziehung zueinander, bis in unsere Zeit charakterist. geblieben sind für verschiedene Schulrichtungen. A. Lang vertrat zuerst die Priorität eines Hochgottglaubens (*Höchstes Wesen*) vor myth. Weltdeutung; im 20. Jh. suchte W. Schmidt sie auf der Grdl. umfassenden ethnolog. Materials zu erhärten (*Monotheismus I*). Eine psychol. Deutung, die letztlich

auf C. G. Carus zurückgeht, versuchte der Anthropologe E. B. Tylor mit seiner Lehre v. Animismus. Die naturmytholog. Schau wurde v. der astralmytholog. Schule des Panbabylonismus (H. Winckler, A. Jeremias, E. Stucken) fortgeführt. Soziologische Betrachtungsweisen wandte J. J. Bachofen an. In neuester Zeit sind bedeutsame Impulse z. Wesenserfassung des M. von der klass. Philologie ausgegangen. Nach H. Usener, der wieder bei D. Hume anknüpfte u. seinerseits befruchtend auf E. Cassirer wirkte, hat der M. seinen Ursprung in den Erschütterungen des Augenblicks („Augenblicksgötter“, *Sondergötter*). U. v. Wilamowitz-Moellendorf betonte die Realität, die der M. für den Glauben der Griechen darstellte. Ein tieferes Verständnis des M. erschlossen vor allem W. F. Otto u. in seiner Nachfolge K. Kerényi, die die Götter Griechenlands als Seinsgestalten gesehen u. dargestellt haben. Seitens der vergleichenden Religionswissenschaft haben M. Eliade u. R. Pettazzoni die Erfassung der rel. Wirklichkeit, die sich im M. ausspricht, bedeutend gefördert. Die psychol. Betrachtungsweise wurde durch S. Freud fortgeführt, der den M. als Ausdruck verdrängter individueller Wünsche verstand. Demgegenüber sah C. G. Jung in seiner Lehre v. den „Archetypen“ im M. den gültigen Ausdruck überindividueller Lebenswahrheiten. Völkerpsychologische Betrachtungsweisen waren charakteristisch für L. Lévy-Bruhl u. W. Wundt. Auf den engen Zusammenhang zw. Kult u. M. hatte zuerst K. Th. Preuss verwiesen. Unter dem Einfluß von W. Grönbech bildete sich in den beiden Schulrichtungen der „Myth and Ritual School“ u. der „Uppsala-Schule“ die kultgeschichtliche Methode (*Kult I 4*), die den M. vornehmlich als Teil des kult. Dramas betrachtet.

Lit.: F. Creuzer, *Symbolik u. Mythologie der alten Völker*, 4 Bde (Darmstadt 1810–22); F. M. Müller, *Essay on Comparative Mythology* (O 1856); ders., *Einl. in die vergleichende Religionswiss.* (Str 1874); ders., *Contributions to the Study of Mythology* (Lo 1896); G. W. Cox, *An Introduction to the Science of Comparative Mythology and Folklore* (Lo 1881, 1888); A. Lang, *Myth, Ritual and Religion*, 2 Bde (Lo 1887, 1899); ders., *Modern Mythology* (Lo 1897); H. Gunkel, *Schöpfung u. Chaos in Urzeit u. Endzeit* (Gö 1895); H. Usener, *Götternamen* (Bo 1896, 1945); ders., *Mythologie*: ARW 7 (1904) 6–32; S. Freud, *Die Traumdeutung* (W 1900, 1914); ders., *Totem u. Tabu* (W 1913); H. Steinthal (allg. Einl. in die Mythologie): ARW 3 (1900) 249–379 297–323; S. Wide (chthon. u. himmlische Götter): ARW 10 (1907) 257–268; H. Lessmann, *Aufgaben u. Ziele der vergleichenden Mythenforsch.* (L 1908); P. Ehrenreich, *Die allg. Mythologie u. ihre ethnolog. Grundlagen* (L 1910); W. Wundt, *Völkerpsychologie IV–VI* (L 1910–15); H. Güntert, *Von der Sprache der Götter u. Geister* (Hl 1921); L. Lévy-Bruhl, *Das Denken der Naturvölker* (dt. W 1921, 1926); ders., *La mythologie primitive* (P 1935); E. Bethe, *Märchen, Sage, M.* (L 1922); E. Cassirer, *Die Begriffsform in myth. Denken* (L 1922); ders., *Sprache u. M.* (L 1925); ders., *Philosophie der symbol. Formen II* (B 1925, Darmstadt 1957); Th. W. Danzel (psychol. Grundlagen der Mythologie): ARW 21 (1922) 430–439; R. Pettazzoni, *Dio I* (R 1923); B. Malinowski, *Myth in Primitive Psychology* (Lo 1926); N. Söderblom, *Das Werden des Götterglaubens* (dt. L 1926); A. Jolles, *Einfache Formen* (Hl 1930, T 1958) 91–125; A. H. Krappe, *Mythologie universelle* (P 1930); A. Bertholet, *Götterspaltung u. Göttervereinigung* (T 1933); *Myth and Ritual*, ed. S. H. Hooke (O 1933); *The Labyrinth*, ed. ders. (L 1935); G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion* (T 1933) §§ 17 60; ders., *Die Bedeutung der Mythen*: Festschr. A. Bertholet, hrsg. v. W. Baumgartner u. a. (T 1950) 287–293; K. Th. Preuss, *Der rel. Gehalt der Mythen* (T 1933); W. F. Otto, *Die Götter Griechenlands* (F 1934, 1956); D. Cinti, *Dizionario Mitologico* (Mi 1935); H. Baumann, *Schöpfung u. Urzeit des Menschen im M. der afrikan. Völker* (C 1936); R. Cailliois, *Le mythe et l'homme* (P 1938); C. G.

Jung-K. Kerényi, *Einl. in das Wesen der Mythologie* (A-L 1941, Z 1951); A. Frankfort-J. A. Wilson-Th. Jacobsen, *The Intellectual Adventure of Ancient Man* (Ch 1946); dt. *Frühhilf des Geistes* (St 1954) passim; R. Pettazzoni, *Miti e leggende*, 2 Bde (Tr 1948–53); ders., *Essays on the History of Religions* (Lei 1954) II bis 23; ders., *L'omnicienza di Dio* (Tr 1956, engl. Lo 1956, dt. F 1960 [gekürzt]); M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour* (P 1949, dt. D 1953); Eranos 17 (1949); *Symphiosiopein* 3 (Mn 1950) 237–272; A. E. Jensen, M. u. Kult bei Naturvölkern (Wie 1951); W. F. Otto, *Gesetz, Urbild u. M.* (St 1951); ders., *StudGen* 3 (1955) 263 bis 268; ders., *Theoponia* (H 1956); E. Steinbach, M. u. Gesch. (T 1951); F. M. Th. de Liagre Böhl, *Opera minora* (Groningen 1955) 217–233 (M. u. Gesch. in der altbabylon. Dichtung); Eliade; L. Seifert, *Sinndeutung des M.* (W 1954); K. Kerényi, *Umgang mit Göttlichem* (Gö 1955); G. Lanczkowski (Forsch. z. Gottesglauben in der Religionsgesch.): *Saeculum* 8 (1957) 392–403 (Lit.); *Myth, Ritual and Kingship*, ed. S. H. Hooke (O 1959); M. Vernet, *Myth. Wissen u. Offenbarung* (Mn 1956); A. Brelich (Polytheismus); *Numen* 7 (1960) 123–136; W. B. D. Mythologie, hrsg. v. W. Haussig, (St 1961 ff.) J. de Vries, *Forschungsgesch. der Mythologie* (F 1961) (Lit.); M. Eliade, *Mythen, Träume u. Mysterien* (Sa 1961).

G. LANCKOWSKI

IV. Systematik. Übernimmt man die im Vorangehenden ausgeführten Darlegungen u. sucht sie in einen systemat. Zusammenhang zu bringen, so ergeben sich folgende Gesichtspunkte: Der M. ist konkretes Wort, bildhafte Vorstellung, dramatischer Bericht u. definitive Aussage von Tatsachen u. Geschehnissen, die außerhalb der Welt unserer Empirie liegen, aber ursprünglich u. wesentlich auf die Welt, das Weltgeschehen in Natur u. Geschichte u. zumal auf den Menschen bezogen sind als deren eigentliche, ihnen innerliche, numinose $\alpha\rho\chi\eta$ oder als ihr sie in allem bestimmendes Ziel. Eine vom M. bestimmte Betrachtungsweise ist gewiß nur möglich, solange die Erkenntnis der innerweltl. empirischen Kausalitäten noch nicht genügend gegeben u. der Mensch der Natur u. ihren elementaren Kräften ebenso verbunden wie weithin schutzlos u. ohnmächtig preisgegeben war. Andererseits ist die mythische Betrachtungsweise dadurch möglich, daß der Mensch als ursprünglich an Gott verwiesener die Unterscheidung von Welt u. Gottheit kennt u. vornimmt, darum mit Recht eine transempirische $\alpha\rho\chi\eta$ seiner Welt bejaht, auch wenn ihm diese im M. immer wieder mit seiner Welt selbst verfließt.

1. Die ausdrückliche Offenbarung Gottes, die in der geschichtl. Epiphanie Jesu Christi kulminiert, trifft auf Menschen, die in mythischer Weise um Gott u. Gottheit wissen in den geschichtl. u. soziologisch bedingten Religionen. Wie vielfältig darum auch die geschichtlich endgültige Offenbarung bestimmt werden muß: sie erfolgt zunächst *innerhalb* dieses Horizontes. Dennoch ist die Offenbarung als Ereignis u. Wort nicht vom M. abzuleiten, sondern steht in einem ausgesprochenen *Gegensatz* dazu.

2. Weil es sich in der endgültig geschichtl. Offenbarung um ein Ereignis u. ein Wort handelt, das initiativ dem freien Liebesratschluß des das Heil der Welt wollenden u. wirkenden Gottes entspringt, ist das in der Offenbarung zu Erkennende u. Ausgabare formal *dem* verwandt, was im M. zum Ausdruck kommen will: seiner in der Weise der lebendigen, bildhaften, anschaulichen, ereignishaften Vorstellung u. Rede gegebenen Aussage von Gott u. Gottheit u. dem davon bestimmten Verhältnis zur Welt u. zum Menschen. Ohne die in den mythischen Bildern u. Vorstellungen gegebene Anschaulichkeit u. Dramatik wäre eine um

der Wahrheit willen erforderte u. notwendige, vom M. zum Logos schreitende u. beide aufhebend bewahrende Erkenntnis der Heilstat Gottes leer. Insofern steht die recht verstandene mythische Erfassungsweise nicht im Gegensatz zur Erkenntnis der Offenbarung, sondern ist ihr wie der Logos zugeordnet u. nimmt an deren Analogizität teil, ja ist selbst eine Weise des Erkennens dessen, was alles Begreifen u. Sagen übersteigt, was nur „wie im Spiegel u. in Rätseln“ erkannt werden kann u. was dennoch erkannt u. bekannt sein will.

3. Die in der Menschwerdung des Sohnes Gottes kulminierende Offenbarung Gottes ist die Überwindung u. Überbietung des im M. vielfältig, aber unendifferenziert beschriebenen u. deshalb mehr geahnten als erfüllten Ineinander von Gottheit u. Welt, vom göttlichem u. menschlichem Handeln u. ihrer Hierophanien. Die den M. beherrschende Dramatik, Anschaulichkeit u. Konkretheit ist eingeholt in der Epiphanie Gottes im konkreten Menschen Jesus u. seiner Geschichte, in dem alle Verheißungen erfüllt sind, der das Abbild des unsichtbaren Gottes ist u. von dem gesagt werden kann: „Wer mich sieht, sieht den Vater“ — der Anfang u. Grund einer neuen Schöpfung ist.

Deshalb ist es möglich, zu sagen, daß die in vielen Mythen ausgesprochenen Elemente auf Jesus Christus anwendbar sind, daß von ihm — theol. legitim — gesagt werden kann, er sei Helios, Hermes, Odysseus, Orpheus, daß mythische Züge, Bilder u. Vorstellungen dazu in Anspruch genommen werden dürfen, um das Geheimnis Christi u. den Sinn seiner Taten u. Worte auszulegen. Diese Bestimmungen machen die Offenbarung in Christus nicht zu einem M., sondern bringen den M. in eine von ihr selbst angelegte Beziehung zu ihr. Daraus ergibt sich, daß die Offenbarung nicht nur selbst kein M. ist, sondern sich, wo es zur ausdrückl. Reflexion darüber kommt, in den klaren u. ausgesprochenen Gegensatz dazu stellt: 1 Tim 1, 4; 2 Tim 4, 4; 2 Petr 1, 16. Aber es ist möglich, daß der über die Offenbarung reflektierende Glaube u. die sie vermittelnde Verkündigung vom M. u. seinen Elementen dort Gebrauch macht, wo es geboten erscheint, um die Heilstiefe, das Übernatürliche, das Übergeschichtliche, das Transempirische der Offenbarung auszusagen. Das im M. gegebene Verstehen wird einberufen, um den in der Offenbarung gegebenen universalen Dimensionen die angemessenen Chiffren zu leihen. Durch diese Beziehung des M. auf die Person, die Geschichte u. das Heilswort Jesu Christi wird der M. erfüllt u. aufgehoben zugleich, sein in Christus gegebenes Ende ist zugleich seine Vollendung (→ Entmythologisierung).

4. Daraus wird auch erkenntlich, in welcher Weise die Offenbarung das Gericht über den M. u. dessen Krise ist. Die Offenbarung ist das Nein zu der unendifferenzierten Verhältnisbestimmung des Göttlichen u. des Menschlichen, indem sie im Bekenntnis des Einen u. Dreifaltigen Gottes — im Gegensatz zu den Göttern — zugleich die absolute Transzendenz, Souveränität u. Freiheit Gottes gegenüber der Welt ausspricht, das Verhältnis von Transzendenz u. Immanenz klar bestimmt u. diese Welt selbst ganz — unmythisch — als Werk Gottes, als Schöpfung beschreibt. Die Offenbarung ist die

Negation des M., wenn sie im Gegensatz zu ihm, der als Zeitprädikat das „Es geschah niemals u. ist doch immer“ hat u. als Modell den Zyklus, als Rhythmus die immerwährende Wiederkehr, die mit der Einmaligkeit, Unumkehrbarkeit u. Unwiederholbarkeit ausgezeichnete Geschichte, Geschichtlichkeit u. Zeit als das sie bestimmende erkennt u. innerhalb dieser Zeit das in Christus Geschehene als „ein-für-alles-mal“ (→ Eph^{apax}) geschehen proklamiert. Im Gegensatz zum M., der viele Götter u. Göttergeschichten hat u. zuläßt, der bei aller Konkretion kein einzelnes Konkretum für verbindlich oder gar für exklusiv erklärt, der die Mythen variiert u. mischt, beansprucht die Offenbarung verbindliche Exklusivität, die konkrete Entschiedenheit Gottes in Jesus von Nazareth, in jenem Land, zu jener Zeit, die mit der universalsten Beziehungskraft verbunden ist, u. verlangt im Glauben eine personale Antwort u. existentielle Entscheidung.

Der Mensch, den die Offenbarung beschreibt, ist im Gegensatz zum M. keine den Schicksalsmächten unterworfenen, über sich selbst nicht verfügende Natur, sondern Person, in der Geschichte lebendes, darin sich verantwortendes u. entscheidendes Wesen, das die Tat Christi als Befreiung zu sich selbst erkennt u. als Befreiung von den den M. erfüllenden Göttern, Elementen, Herren, Kräften u. Schicksalsmächten. So wird die Offenbarung zu jenem Horizont, in dem der M. seinen rechten Ort findet u. seine wahre Bedeutung einnimmt.

Lit.: → Entmythologisierung. — Prümm ChC: U. Neuen-schwander, Prot. Theologie der Ggw. u. das Problem der hist. Theologie (Bern 1949); E. Bueß, Geschichte des myth. Erkennens (Mn 1953); H. W. Bartsch, Kerygma u. Mythos I—V (H 1948—55); H. Knittermeyer, Das Problem des Mythos (Wilhelmshaven 1955); H. Rahner, Griech. Mythen in christl. Deutung (Z 1956); H. Fries, ETB III 11—43; M. Verene, Vom M. zum Christus (Sa 1958); RGG³ IV 1263—1283. H. FRIES

V. M. in der christl. Kunst. Wie die Offenbarung innerhalb des Horizontes myth. Denk-u. Vorstellungsweise erfolgt, so ist von vornherein anzunehmen, daß auch die christl. Kunst bei der Gestaltung ihres Bilderschatzes auf deren Bilder zurückgreift. Die Wirklichkeit, die sie sichtbar machen will, bedarf zu ihrer Verdeutlichung u. Darstellung auch der → Symbole; gerade diese sind jedoch dem M. wesentlich, dessen Erzählungsinhalte u. dessen Umkreis an Einzelelementen symbol. Charakter haben u. so geeignet sind, auf christl. Gehalte übertragen zu werden. Die Übernahme geschieht sowohl in bezug auf formale Elemente als auch auf Inhalte. Die zahlreichen mytholog.-symbol. Motive, die die christl. Kunst in ihren Bildtypen übernimmt, werden von ihr mit sinngemäß entsprechender od. neuer Bildintention weitergeführt. Der Umkreis dieser Motive reicht von einfachen Symbolen (→ Tier-Symbole: → Fisch, → Phönix, → Pelikan, → Löwe, → Drache, → Schlange, → Vogel; → Pflanzensymbole: → Baum = Lebensbaum, Weide, Ranke; Sach-symbole: → Kreuz, Schale mit Schlange, → Schiff, Rad u. a.) bis zu komplizierteren Motivgruppen u. Bildformen. Viele Bildübertragungen aus den Mythen in die christl. Kunst sind durch die altchr. Literatur vorbereitet u. begründet. An erster Stelle stehen die auf Christus selber bezogenen Gleichsetzungen (→ Christusbilder), in denen er z. B. als → Orpheus erscheint oder — nach Homer — als

Steuermann im Lebensschiff oder als „Christus Leo“, der Immerwache am Kreuz. — Vielerlei urspr. myth. Motive treten weiterhin aus atl. Themen, christl. Engels- u. Heiligengestalten entgegen: Endymion-→Jonas, →Michael als Seelenführer, →Georg im Drachenkampf. Andere myth. Identifikationen bzw. Verbindungen treten unter kosmischen Aspekten auf, an die Gestirne od. die Elemente gebunden: Christus als → „Sonne des Heils“ (Weihnachts-sonne, Ostersonne); mannigfaltig (vgl. LThK¹ VII 916 f) sind die symbol. Verbindungen mit dem Mond (er „verkündet das Mysterium Christi“: Ambrosius, Hexaem. IV 8, 32; vgl. → Astralmythologie), bes. als Symbol der Ekklesia u. Maria (→ Marienbild). Im → Wasser = Lebensquell (Taufe) steht der Lebensbaum des Kreuzes (mit den vier Weltenflüssen). Die Kreuzform wird im Sinne von Platons Welt-Chi auch kosmographisch verstanden (Justinus, I. Apol. 60). — Die Übernahme vielgestaltiger Kompositionen aus dem Bildvorrat antiker Mythen ist insbes. für die byz. Kunst wichtig geworden. Die formalen Vorbilder sind oft wegen gegebener inhaltlicher

Verknüpfungen zu den christlichen Themen ausgewählt. Diese bereits in frühchristl. Zeit entwickelte Methode der Bildauswahl bleibt wichtig für viele Bildschöpfungen des MA. — Unabsehbar breite Wirkung auf die Bildkunst des Abendlandes haben antiker M. u. Mythologie seit der Renaissance genommen, freilich größtenteils außerhalb eigentlich christl. Ikonographie.

Lit.: W. Bousset, Platons Weltseele u. das Kreuz Christi: ZNW 14 (1913) 273 ff.; J. v. Schlosser, Heidnische Elemente in der christl. Kunst des Altertums: Präludien (B 1927) 9—43; M. Huggler, Mythologie der altchr. Kunst (Str 1929); C. Hentze, Mythes et Symboles lunaires (An 1932); E. Panofsky, Studies in Iconology (NY 1939); H. Rahner, Griech. Mythen in christl. Deutung (Z 1956); K. Weitzmann, The Survival of Mythological Representations in Early Christian and Byz. Art: Dumbarton Oaks Papers 14 (C [Mass.] 1960) 43—68. V. H. ELBERN

MZUZU (Mzuzuen), Bist. (seit 1961) in Njassaland (Zentralafrikanische Föderation); 1947 als Apost. Präf. Northern Nyassa err. — 20 000 qkm; 1961: 396 274 Einw., 13 762 Kath., 2 Welt-, 29 Ordenspriester, 10 Pfarreien. — □ Zentralafrika Bd X. Lit.: AAS 89 (1947) 432 f; ECatt VIII 2046; AnPont (1962) 278. A. FREITAG

N

Naab, Inghert, OFMCap (seit 1905), * 5. 11. 1885 Dahn (Pfalz), † 28. 8. 1935 Straßburg (Grab in Eichstätt); Lektor, Definitor der bayr. Prov. u. Generalkustos. Widmete sich der seelsorger. u. päd. Betreuung der Jugend, bes. der Studenten (mehrere Jahre Reichsverbandspräses der Marian. Studenten-Kongreg.), Gründer u. Hrsg. mehrerer Jugend-Zschr. (u. a. Das große Zeichen [Mn 1922 bis 1930]; Der Weg [Mn 1924—32]). Wandte sich gg. liberalist., nationalist. u. sozialist. Zeitströmungen; bekämpfte seit 1923 auf rel. Basis scharf den Nationalsozialismus.

HW: Charakterbildung (M.-Gladbach 1913); Prakt.-Christentum (eibd. 1914); Die kath. Beicht (Mn 1946). — Prophetien wider das Dritte Reich. Aus den Schr. von F. Gerlich u. I. Naab, hrsg. v. J. Steiner (Mn 1946). Lit.: M. Neumayr (Mn 1947); LexCap 817 f; L. Witt (Na 1953). M. NEUMAYR

Naaman (נַמָּן) = lieblich [Noth P 166 117]). Personen- u. (kanaanäischer u. ägyptischer) Göttername: 1) syrischer Feldherr → Den Hadads (s. 2), findet bei → Elisäus Heilung v. Aussatz durch Bad im Jordan, weshalb er hinfort Jahwe verehren will (2 Kg 5; Lk 4, 27). — 2) ein od. zwei Benjaminiten (Gn 46, 21; Nm 26, 40; 1 Chr 8, 4 7). Lit.: DB IV 1426 f; Haag BL 1185; LVtl 622. J. GAMBERONI

Naasener, Bez. für → Ophiten.

Nabajoth (Vg) → Nebajoth.

Nabatäer, das in den Inschriften 𐤏𐤁𐤕 (nbtw) gen. Volk am Südostrand → Palästinas, schwerlich mit den → Nebajoth identisch. In der Profangeschichte werden die N. erstmals während der Diadochenkämpfe (Überfall des Demetrios Poliorketes auf ihre Hauptstadt → Petra u. seine Nieder-

lage 313/312 vC.), in der Bibel zuerst I Makk 5, 25; 9, 85 (Ναβαταῖοι) als Freunde der → Makka-bäer erwähnt. Die N. sind nach ihren Personennamen nordarab. Herkunft, bedienten sich aber im schriftlichen Verkehr eines aus dem „Reichsaramäischen“ (→ Aramäer IV) hervorgegangenen aram. Dialektes u. einer eigenartigen Schrift (aus der sich später die arab. Schrift entwickelte), seltener des Griechischen. Vom 4. Jh. vC. an setzten sie sich im Gebiet von → Edom fest (vgl. → Elath) u. dehnten von hier aus ihren polit. Einfluß im Westen über die Sinaihalbinsel, im Norden bis zum → Chawran, ja zeitweise bis → Damaskus u. Zölesyrien aus. Im Gebiet von Moab, Ammon u. Galaad stießen sie dabei mit den Hasmonäern zusammen, die auf die Dauer nur den westl. Teil dieser Gebiete, das spätere → Peria, behaupten konnten. Jedenfalls blieben die N. im Besitz der aus Arabien nach Syrien u. Ägypten führenden Handelsstraßen (→ Bosra 3) u. beuteten auch die Bodenschätze am → Toten Meer aus. Darauf beruhten ihre polit. Bedeutung u. ihr Wohlstand, die in der Zeit vom 1. Jh. vC. bis zum 1. Jh. nC. ihren Höhepunkt erreichten. Berühmt ist ihre Bewässerungstechnik im → Negeb. Nachdem sie einige Zeit in einem Vasallenverhältnis zu den Römern gestanden waren, wurde das N.-Reich unter Kaiser Trajan 105/106 nC. als Provincia Arabia dem röm. Reich einverleibt. Nur der südliche Teil scheint noch kurze Zeit als selbständiges Gebiet weiterbestanden zu haben. Das Aufkommen Palmyras (→ Thadmor) als Handelszentrum verurteilte schließlich die N. auch zur wirtschaftl.