

# Göttliche Kinder-Gotteskindschaft-Kindgötter

*(Divine Children, Children of God, Childhood of God)*

*Bernhard Wegener*

## **Zusammenfassung**

*Es wird versucht, die vielfältigen Mythen zu exponieren, die sich mit dem Thema Kind – Gott beschäftigen. Es kommen dabei Mythen der Geburt eines Gottes, von Heroen usw. ins Gesichtsfeld. Dass die Geburt oft - aber nur als eine Weise der Ankunft eines Gottes in der Welt - vorkommt, dürfte in der Parallelisierung zur normalen menschlichen Geburt begründet sein. Aber die Darstellungen unterscheiden sich wesentlich. Im hinduistischen Denksystem kommt der Kindschaft nur Bedeutung als ein Element neben anderen im Zyklus der Weltzeiten zu. Die Apotheose des Gottes zeigt sich in der Kindheit, aber auch in allen anderen Phasen. Sehr anders hingegen in der jüdisch-christlichen heilsgeschichtlichen Konzeption, auf die hier intensiver eingegangen wird. Die psychoanalytischen Deutungen sind nur mögliche Deutungen aus nahezu ahistorischen und literarischen Globalanalysen, weil sie methodisch hinter der historisch-kritischen Forschung hinterherhinken, zu einseitig sind, obschon sich interessante und wichtige Aspekte ergeben haben. Differenziertere Textanalysen sind wünschenswert.*

**Schlüsselwörter:** Gotteskind, Kindgottheiten, Menschensohn, Mythen

## **Abstract**

*The diversity of the mythological treatment of the thematic complex child – god is shortly reported. In Hindu mythology childhood is only one step beneath others as a phase in the cyclic conception of world. The apotheosis of god is realized in childhood, but also in all other phases of life. A totally different conception we find in the Jewish-Christian tradition as history of salvation. Psychoanalytical conceptions of the treated theme are very generalizing, unhistorical without reflection about the value of sources, their origin, and relationship. Until today, they did not take a glance on historic-critical methods resulting in naive textual receptions. Psychology, on the other hand, reflected some core topics, but it must be founded on better textual exegesis.*

**Keywords:** Divine Children, Child of God, Myths, Son of Men

## Hinduistische Berührungen

Aus indischer Sicht geht alle Weltentstehung davon aus, dass Vishnu, der höchste persönliche Gott mit seinem Riesenleibe auf der Weltenschlange, die Ananta (= endlos) und Shesha (= Rest) genannt wird, auf den Wassern des Urozeans erscheint (Albanese 1999, 126; 132). In dieser Erscheinung wird er Narayana (= Menschenkind) genannt. In ihm liegen alle Möglichkeiten der künftigen Welt und gehen aus ihm hervor (Bhagavad Gita IX,4 = Hartmann 1907, 76; Schwarzenau o.J., 26).

Kerényi berichtet von einer Version, dass der Inder Märkandeya am Ende des vorigen Weltenjahres und am Anfang des jetzigen umherirrte und zu einem Nyagrodhabaum gelangte, auf dessen Zweigen ein Knabe ruhte. Der Knabe offenbart sich als Narayana, kündigt eine neue Schöpfung an (Narayananda 1974, 22f.): „Der Gott bietet mir einen Ruheplatz in seinem Innern an. Da werde ich meines langen Lebens und meines Menschendaseins überdrüssig. Er öffnet seinen Mund, und ich werde in ihn hineingezogen mit unwiderstehlicher Macht. Drinnen in seinem Bauche sehe ich die ganze Welt mit ihren Reichen und Städten“ (Kerényi 1951, 64). Die hinduistische Überlieferung kennt noch eine andere Fassung des Geschehens, in der Narayana zusammen mit Nara als Nara-Narayana erscheint. Darin kommt zum Ausdruck, dass die Seele des Menschen (Nara) der ewige Begleiter des Göttlichen (Narayana) ist und vice versa (Narayananda 1974, 23).

Krishna spricht als der zum Menschen gewordene Vishnu, dass er, obgleich aller Wesen Herr, ungeboren, wandellos in einen Mutterschoß eingeht. Er erschafft sich selbst neu durch seinen Willen (Schwarzenau o. J., 16; 21), erscheint in der Welt, um das Gleichgewicht wieder herzustellen, als Retter der Welt in der Kind-Konstellation oder auch in Gestalt eines Tieres, z. B. als Avatar in Gestalt eines Fisches (Grabner-Haider & Marx 2005, 239-240). Einige fassen auch Buddha als Avatar auf, was Buddhisten nicht glauben.

Die Welt ist Gottes Spiel (Schwarzenau o.J., 17-18, 23). „Wie in diesem gegenwärtigen Leibe Kindheit, Jugend und Alter nur vergängliche Eigenschaften des Ewigen während seiner Verkörperung sind, so wird es auch im folgenden Leben sein“ (Bhagavad Gita 1907, 10).

Danach handelt es sich aber nicht um eine besondere göttliche Kindheit als Zentrum der Darstellung, sondern die Kindheit ist nur eine Phase im gesamten Geschehen, ist ein neuer Anfang. Deshalb ist eher eine Nähe zu einem Schöpfungsmythos gegeben (vgl. Eliade 2002, 114, 134, 210 f.). Die Kindschaft ist dann primär Symbol eines Neuanfangs. Es ist kein einmaliger Ablauf, sondern ein sich

wiederholender Prozess, wobei die Kindheit nur *ein* Durchgangsstadium ist, ebenso z.B. das Alter. Die Kindheit wird nicht besonders betont.

Für eine solche Auffassung spricht auch die Tatsache der Kumari. Eine dieser Kindgöttinnen wohnt in Kathmandu in der Nähe des Dubar-Platzes als Inkarnation der hinduistischen Göttin Durga. Sie wird aus der Newa-Ethnie im Alter von 2-4 Jahren ausgewählt, nimmt jährlich am Fest der Indra Jatra teil, segnete früher jährlich den König (Haase-Hindenberg 2006, 46 f.). Wie die beiden anderen bedeutenden Kumari aus Bhaktapur und aus Lalitpur kehrte sie nach Eintritt der Geschlechtsreife in das normale Leben zurück. Hier ist ein Lebenszyklus vorausgesetzt. Im Volksglauben konnten auch Missgeburten, eine die mit vier Armen und Beinen auf die Welt kam, als Wiedergeburt der Göttin Lakshmi verehrt werden (Süddeutsche Zeitung vom 17. 5. 2010).

## **Buddha**

Es gibt die Vorstellung, dass der zukünftige Buddha aus der Tushita, bei den zufriedenen Göttern weilend, in den Mutterleib ohne Mitwirkung eines Mannes hinabsteigt und die Mutter 7 Tage nach der Geburt stirbt, die Mutter in der Körperschaft der Tushita-Götter wieder auftaucht (Schwarzenau o. J., 40; 43). Schwangerschaft und Geburt geschehen gemäß Mahapadana-Suttanta nicht auf biologischer Weise, sondern stehend (Münsterberg o.J., 57) und der Bodhisattva tritt mit voller Erinnerung ausgestattet aus der rechten Seite der Mutter hervor, und es erscheinen Indra und Brahma. Der Lalitavistara schildert die dabei geschehenden, den ganzen Kosmos durchdringenden Wunderzeichen (Schwarzenau o.J., 48/49). Das Kind ist wundervoll anzuschauen, mit vollem Bewusstsein ausgestattet, lächelt, und geht sofort nach seiner Geburt sieben Schritte (Günther 2007, 20).

Es handelt sich um hier um einen kosmologischen Mythos, in den auch die Gestalt des Buddha eingebettet erscheint.

## **Ägypten**

In ägyptischen Mythen wird berichtet, wie der urzeitliche Schöpfer, der Sonnengott Atum, zunächst Schu, den Gott der Luft ausatmete, dann Tefnut, die Göttin der Feuchtigkeit ausspie. Dieses göttliche Paar gebar die nächste Generation, den Erdgott Geb und die Himmelgöttin Nut. Sie wiederum hatten vier Kinder:

Osiris, Isis, Seth und Nephthys. Diese zusammen bildeten die urzeitliche Götterneunheit (Schwinzer & Greve 1999, 88).

Wo der Sonnengott Amun-Re und der Pharao eins werden, werden sie zum Ka. Eine solche Einswerdung ereignet sich auch bei der Zeugung des Thronfolgers, wo beide eins werden, um dann mit der Königin den göttlichen Sohn in neuer Gestalt zu zeugen (Jacobsohn 1992, 88). Nach der Zeugung des Menschen formt der Schöpfergott zugleich mit dem Leib des Kindes auch dessen Ka auf der Töpferscheibe, der ein Ebenbild des Nasciturus darstellt. Der Ka wird auch durch Umarmung vom Vater auf das Kind übertragen. Die Seelenvorstellungen der älteren Texte beziehen sich auf den König (allenfalls seine Vornehmen; diese Vorstellung wurde erst in sehr später Zeit auch auf die „gemeinen“ Leute übertragen) (Hasenfratz 1990, 197). Durch die Umarmung des Königs als Gestus der Adoption erst wird dem Neugeborenen Leben im Vollsinn verliehen (Hasenfratz 1990, 205). Der ägyptische Staat basiert auf einer Konstellation eines toten Vaters und eines liebenden Sohnes (Assmann 2004, 32), und seit Chephren, dann verstärkt in der 5. Dynastie bezeichnete sich der König als „Sohn des Re“ (Kittel 1923, 449; Rossiter 1984,20; Ziegler 2002, 98; 242; 247).

Der Osiris-Mythos wird nicht in ägyptischen Quellen, sondern erst durch Diodor und Plutarch erzählt, so dass wir ihn aus griechischer Brille wahrnehmen. Ein Osirishymnus aus der 18. Dynastie stellte Szenen zusammen. Es geht daraus hervor, dass Osiris als König herrschte, von seinem Bruder Seth erschlagen wurde, von seiner Schwester und Gattin Isis gefunden, mit Hilfe ihrer Schwester Nephthys beweint und vorübergehend wiederbelebt wurde, so dass Isis von Osiris noch einen Sohn empfangt, diesen Sohn im Verborgenen aufzog, so dass er erwachsen geworden Seth vor Gericht stellen, Osiris Recht verschaffen und den Thron für sich zurückerobern konnte. Der Hymnus schließt mit einem Triumphlied auf die Thronbesteigung (Assmann 2004, 26).

Osiris ist kein Schöpfer, sondern ein politischer, kein kosmischer Herrscher, der vor seinem Tod über Ägypten geherrscht hat und nach seinem Tod als Herrscher der Toten in der Unterwelt residiert (Assmann 2004, 26).

Es tritt uns eine kosmische Sinndimension entgegen, innerhalb derer die Herrschaft als Abwärtsbewegung sich vollzieht: vom Himmel, wo sie der Sonnengott ausübt, sinkt sie in den Luftraum, den Schu verkörpert, und steigt von da zum Erdgott Geb herab, von wo sie Osiris in die Unterwelt bringt, während sein Sohn Horus sie auf Erden ausübt. Zugleich entfaltet sich in dieser Sukzession eine Elementenlehre: Re steht für das Licht, Schu für die Luft, Geb für die Erde und Osiris für das Wasser (Assmann 2004, 26).

Die kosmische Dimension wird auch in der Sarglegung der Himmelsgöttin Nut deutlich nach dem Vorbild der Sonne als eine Rückkehr in den Mutterschoß: „Ich lege dich in mich hinein, ich gebäre dich zum zweiten Mal.“ (Assmann 2004, 36; Hayes 1968, 72).

Darstellungen stillender Frauen bzw. stillender Gottesmütter waren häufig. Die Göttin mit dem ihr zugehörenden Gotteskind (meist Isis mit Horus), dem Königsknaben abgebildet (Heller 1992/1993, 98). Horus erzeugte mit seiner Mutter die vier Horussöhne, behielt aber selbst den Beinamen „Horus, das Kind“. (Schwarzenau o. J., 61). Statuetten der Göttin Isis mit ihrem Sohn Horus waren als Votivgaben beliebt (Schwinzer & Greve 1999, 24). Dass diese nun besonders als Vorbilder der Madonnen fungieren sollen, ist nicht belegt, da Mutter-Kind-Darstellungen in vielen Kulturen bekannt waren (contra Schwarzenau o. J., 76), und man kann wohl davon ausgehen, dass stillende Mütter auch in der Antike hinreichend bekannt waren, so dass sich das als Natur- und Symbolbild allgemein anbot.

## **Weitere antike Mythen**

Aus Uruk ist das Thema der Heiligen Hochzeit bekannt (Heller 1992/1993; 95). Die ugaritische Aschera, betitelt als die „Schöpferin aller Götter“, bekommt in den neuugaritischen Texten als wesentliche Funktion den Schutz und die Erhaltung der göttlichen und königlichen Nachfolger (Heller 1992/1993, 97). Es handelt sich um den Typus eines Sukzessionsmythos.

Ein anderer Mythos berichtet über die Geburtslegende des Königs Sargon von Akkad, der geheim geboren, von seiner Mutter sorgfältig in einen verschlossenen Korb in den Fluss gelegt, von einem Wasserschöpfer gefunden, von ihm aufgezogen wurde (Kudlien 1989, 30; Rank 2000, 22). Herangewachsen gewann ihn die Göttin Ishtar lieb, und als ihr Geliebter wurde er zum König von Akkad, und auch Gilgamesch ist der Sohn einer göttlichen Mutter und eines sterblichen Vaters (Günther 2007, 64-65).

Die Sargonlegende weist ähnliche Züge wie die Moseslegende auf (Rank 2000, 23; ohne Angabe der jeweiligen Fassungen der Mythen), aber auch z. B. mit der Erzählung im indischen Mythos Mahabharata von der Geburt des Helden Karna. Die Fürstentochter Pritha gebar Karna, der mit den goldenen Ohrgehängen seines Vaters und einem unspaltbaren Panzer geboren wurde. In ihrer Angst hat die Mutter den Knaben verborgen und ausgesetzt (Rank 2000, 37). Es zeigt sich

an diesen Beispielen die Problematik von Ähnlichkeitskonstruktionen, denn diese schließen Ähnlichkeit und Unähnlichkeit ein!

Die Mosesgeschichte ist ebenfalls eine Sage (Gunneweg 1983, 49-50). Großmann ordnete sie den „Glücksmärchen“ zu (Großmann 1914, 23). Moses (d. h. Sohn) trägt einen ägyptischen Namen, stammte von unbekanntem Eltern des Stammes Levi. Von der Geburt wird nichts Ungewöhnliches berichtet (Noth 1959, 13 f.); er wurde in der Jugend Favorit des Pharao, dessen Heer er als Erwachsener vernichtete, spielte eine Rolle beim Auszug aus Ägypten. Es handelt sich nur möglicherweise um eine geschichtliche Person, wahrscheinlich um eine sog. „kollektive Persönlichkeit“ (Noth 1950, 118; entgegen Eichrodt 1959, 190 f.), wofür die verschiedensten zugewiesenen Eigenschaften in alttestamentlicher Zeit und die Tatsache, dass er keine Kinder hat etc., sprechen. Der Analytiker Karl Abraham will eine Entsprechung zu Prometheus sehen (Abraham 1999, 302), wofür historische Belege fehlen.

Man wünschte sich häufig als erstes Kind einen Jungen, deshalb wurden Mädchen öfter ausgesetzt (Kudlien 1989, 32 f.). Auch spielten für Aussetzungen von Kindern astrologische Voraussagen eine Rolle (Kudlien 1989, 35), Ängste der Gefährdung der Herrschaft (Noth 1959, 9). Es sind aus der Antike mehrere Berichte vorhanden, in denen Königinnen „Schandkinder“ zur Welt brachten und diese aussetzten (Kudlien 1989, 398f.). Man tat das Kind dann in den Fluss, so dass das Risiko des Ertrinkens sehr hoch war (Kudlien 1989, 30). Griechische und römische Literaten benutzten das Thema der Kindesaussetzung /-tötung zur sozialen Kritik. Sie wiesen darauf hin, dass Völker wie die Ägypter und die Juden das gerade nicht praktizierten (Kudlien 1989, 28).

## Die griechische Umgebung

Dionysos ist schon auf den bronzezeitlichen Linear B-Tafeln aus Pylos in Kreta (um 1250 v. Chr.) belegt (Stark 2012, 58). Der Gott-Status ist trotz seiner Abstammung von einer sterblichen Mutter unter den olympischen Göttern einzigartig. Dionysos durchläuft im Mythos eine wesentlich längere Kindheitsphase als die anderen Götter, was eher an die Kindheitsmythen der Heroen erinnert (Stark 2012, 166; Backe-Dahmen 2006, 94; Ranke-Graves 1960, 29; Kerényi 1951, 45). Neben der übernatürlichen zweiten Geburt des Kindes aus dem Schenkel des Zeus (Günther 2007, 78) wird von der Erziehung des Kindes bei den Nymphen von Nysa berichtet (Stark 2012, 59).

Zagreus, kaum geboren, stieg auf den Sitz des Zeus und hielt in seiner kleinen Hand Blitze (Schwarzenau o.J., 83). In der minoisch-kretischen Version des Mythos wird Zagreus-Dionysos in Stücke gerissen, und die Titanen essen von seinem Fleisch. Während im minoischen Mythos Jupiter im Schmerz über den Tod des Sohnes ein Bildnis errichten lässt, das das Herz des getöteten Dionysos enthält, berichtet die griechische Version davon, dass die zerstückelten Glieder des Dionysos auf Geheiß des Zeus von Apollo zusammenfügt und auf dem Parnass begraben wurden. In einer weiteren Version verschlingt Zeus das Herz des Dionysos und zeugt ihn neu mit Semele (Fietz 1994, 9). Die frühesten Darstellungen stellen Dionysos als Kind schon mit den Attributen des erwachsenen Gottes dar. Aber im 5. Jahrhundert wandelt sich die Darstellung, und er trägt, wie bei Kindern üblich, ein Amulett. Dionysos wandelt sich in seiner Ikonographie vom göttlichen Kind zu einem kindlichen Gott (Stark 2012, 89).

Bei der Geburt des Apollon jubeln die anwesenden Göttinnen. Der Geburtsvorgang ist übernatürlich, denn er tritt bereits als aktiv Handelnder auf, wird nicht eigentlich geboren, sondern springt ans Licht (Stark 2012, 19/20). Im Homerischen Hymnus begegnen ihm die Götter mit Ehrfurcht. Erst als Leto ihrem Sohn den Bogen von der Schulter nimmt und Apollon neben Zeus Platz genommen hat, nehmen die anderen Götter wieder ihre Sitze ein (Stark 2012, 19). Auch als Götterkind ist er immer mit dem Bogen dargestellt (Stark 2012, 26), erst als erwachsener Gott tötet er den Drachen (Stark 2012, 21).

Nach den Erzählungen der Pelasger wurde die Göttin Athene am Ufer des Tritonsees in Libyen geboren. Sie wurde von drei Nymphen, die in Ziegenfelle gekleidet waren, gefunden und aufgezogen (Ranke-Graves 1960, 36). Weit entfernt, so eine andere Tradition, in einer Kretischen Höhle wuchs Zeus, von göttlichen Ziegen gesäugt, ganz auf sich alleine gestellt, zu unermesslicher Stärke heran (Günther 2007, 70; contra Kerényi 1951, 93). Als Sukzessionsmythos unterscheidet sich der Kindheitsmythos des Zeus von dem anderer Götterkinder (Stark 2012, 50). Zeus verhindert die Geburt eines potentiellen Erben, indem er seine Gattin Metis verschlingt, und Athena hervorbringt (Stark 2012, 104). Der Gott Hephaistos, vom Gebrüll des Zeus angelockt, schlägt einen Spalt in den Scheitel des Zeus. Hervor springt die Göttin Athene: erscheint nicht als Kind, sondern sofort als junge Frau, entsteigt voll bewaffnet dem Kopf ihres Vaters (Günther 2007, 74; Stark 2012, 119/120). Zeus ist eher eine Art Übervater, und die Kopfg Geburt „patriarchalisiert“ die Athene (Wöhrle 1999, 103). Das Götterkind Zeus erscheint in den Bildern nicht (Stark 2012, 56). Als heranwachsender Gott kommt es zur Konfrontation mit Kronos, dem er die Herrschaft entreißt (Stark 2012, 51).

Die ausführliche Schilderung der Geburt und der Kindheitstaten des Hermes stammt aus dem 6. Jahrhundert v. Chr. Er stammt von Zeus und der Atlastochter Maia ab. Kaum zur Welt gekommen, verlässt Hermes seine Geburtshöhle, erfindet zunächst die Leier aus dem Panzer einer Schildkröte und stiehlt anschließend die unsterblichen Rinder seines göttlichen Bruders Apollon (Günter 2007, 81; Stark 2012, 32; Kerényi 1951, 43). Der Kindheitsmythos folgt einem festgelegten Schema (ähnlich dem des Apollon; vgl. Kerényi 1951, 81): Das Götterkind muss sich kurz nach der Geburt der Auseinandersetzung mit einem übermächtigen Gegner stellen. Durch die Überwindung des Gegners erlangt er übergangslos den Status des erwachsenen Gottes (Stark 2012, 48; Kerényi 1951, 44; 153). Kerényi sieht Eros mit Hermes wesensverwandt (Kerényi 1951, 83). Ersterer habe seine kindliche Gestalt immer in der Mythologie bewahrt, was unrichtig ist (Greifenhagen 1957, 20; 22; 66; Knoll & Hirschmann & Hoffmann 2003, 57). Der Autor meint dabei ein Auftauchen eines „Urkindes“ in Verbindung mit den Gottheiten Eros und Aphrodite als entweder eines zweigeschlechtlichen Urwesens oder als Geburt der Aphrodite (Kerényi 1951, 85) zu erkennen. Es scheint, dass die zeitliche Entwicklung eines Synkretismus mehr Beachtung finden müsste, denn in der Spätzeit vermischen sich die Bilder immer mehr, und im Volksglauben opferte man bald diesem, bald jenem Gott, um die persönliche Situation zu verbessern (Aristides 1986, 79 u.ö.) und Übergänge zwischen abstrakten Begriffen und „Sondergöttern“ entstanden (Kloss 1994, 38).

Auch in der Geschichte um Herakles, Kind der Alkmene und des Zeus, der ihr in Gestalt ihres Gatten erschien, offenbart Herakles seine göttliche Abkunft, indem er als Kleinkind die Schlangen, von Hera geschickt, erwürgt. Der Gott und nicht das Kind stehen im Vordergrund (Stark 2012, 130; 145).

Die Ereignisse in den Kindheitsmythen zeigen, dass der Aspekt der Kindheit in den Hintergrund tritt, das Augenmerk wird auf die göttlichen Eigenschaften gerichtet. Die Erzählungen und die Ikonographie bedienen sich eines festen Repertoires. Die Darstellungen der Götterkinder unterscheiden sich signifikant von übrigen Kinderdarstellungen. Der Habitus des Götterkinds hat nichts Kindliches (Stark 2012 165; 173; Kerényi 1951, 41). Göttliche Kinder wurden in Griechenland an mehreren Orten in Zwei- oder Dreizahl verehrt, wurden als Διόσκουροι u.ä. bezeichnet. Die Dioskuren wohnten unter der Erde, waren chthonische Mächte, die als Heroen aufgefasst wurden (Nilsson 1995, 213). Die Moderne denkt bei Geburt und Kindheit biologisch, dass dies nicht dem Denken über die griechischen Götter angemessen ist, dürfte u.a. daran zu erkennen sein, dass sie eben nicht dem Leiden unterworfen sind wie die Menschen und nicht sterben (Snell 1942, 116).



## Weitere Bezüge im Alten Testament

Die Abrahams-Geschichte (Gen. 15-18) mit der Klage der Kinderlosigkeit bekommt eine Funktion für den Bund mit Jahwe (17,7) und die heilsgeschichtliche Verheißung des Landes (17,5-6; 23). Das Motiv der Kinderlosigkeit und Verheißung ist aus den ugaritischen Krt- und Aqht-Texten bekannt in derselben Motivreihe (Westermann 1976, 23). Die Verheißung geht auch in den Texten außerhalb der Genesis an die Mutter (Westermann 1976, 24). Das „Wunderbare“ der Kindesgeburt liegt hier lediglich im Alter der Eltern, nicht in Taten des Kindes. Die Abrahamssagen entstammen wesentlich späterer Zeit und können deshalb (contra Schwarzenau o.J., 102/103) nicht für die Interpretation herangezogen werden.

Auch die Immanuel-Interpretation des Textes in Jes. 7,14 („Siehe, eine Jungfrau ist schwanger und wird einen Sohn gebären, den wird sie heißen Immanuel.“) ist fragwürdig. Der Terminus *הַעַלְמָה* (= `almā) schließt als solcher nicht eine natürliche Mutterschaft aus (Klostermann 1971/2,10) und impliziert deshalb auch keine Jungfrauengeburt. Eine Jungfrauengeburt kann terminologisch nur mittels *b<sup>e</sup>tūlā* (=Jungfrau) ausgedrückt werden, weil dies eine natürliche Empfängnis und Geburt ausschließt (Kilian 1968, 60-61). Für eine messianische Interpretation könnten nur andere Texte herangezogen werden. Jes. 4,2; 11,1 und 16,5 sind aber nicht-jesajanische Erweiterungen, stammen also von späteren Autoren. Die messianische Interpretation ist damit eher unwahrscheinlich, auch wenn das Neue Testament und die Tradition das nahelegen (Kilian 1968, 66).

Israel kannte nie einen Gottkönig, nie eine physische Verwandtschaft des Königs mit einer Gottheit. Der Oberpriester und der Oberbefehlshaber des Heeres waren bei der Königswahl maßgebend beteiligt (Kaufmann 1930, 31). Ein hierogamos, der Ritus einer Heiligen Hochzeit, ist in Israel nicht nur unbekannt, sondern unvorstellbar. Im israelitischen Laubhüttenfest dominierte die Heilsgeschichte und nicht der Mythos (Kilian 1968, 77).

## Geburt und Kindheit des Jesus

Im griechischen Sprachgebiet wurde göttliche Abkunft auch von geschichtlichen Personen behauptet, so von Platon, Alexander dem Großen usw. Die Sohnschaft gehört auch zur Königsbezeichnung. In Ägypten bekam der Priester Amuns den Titel „Sohn des Re“ (Hayes 1968, 51; vgl. auch oben). Die Bezeichnung ist in Israel hingegen immer uneigentlich gemeint (Ex 4,22; Hos 11,1) oder vom König ausgesagt (2 Kön. 7,14). Markus 14, 61 legt das dem Hohen Priester in den Mund („Bist

du der Sohn des Hochgelobten?“) und dem Jesus selbst (12,6; 14,62: „Jesus aber sprach: Ich bin's; und ihr werdet sehen des Menschen Sohn sitzen zur rechten Hand der Kraft“). Deshalb ist die Ansicht von Betz (1980, 419), dass Vorstellungen aus der griechischen Anthropologie eine Rolle spielen, eher unwahrscheinlich.

Günther meint: Geburtsgeschichten anderer göttlicher Kinder ähneln der des Jesus. Ein Erlöser wird erwartet und erscheint in Menschengestalt, eine außerordentliche Empfängnis geschieht, es gibt keinen irdischen Vater, jedoch eine besondere irdische Mutter (Günther 2007, 38), was exegetisch gerade nicht belegt ist (Mt. 18,1; Lk 1,5 : 26). Es steht nirgendwo, dass Joseph nicht der biologische Vater ist, sondern nur, dass das Kind vom „heiligen Geist“ ist. Die Geschichte nach Lukas beziehe, so Günther (2007, 40), griechische Mythologie ein und jüdische Volksfrömmigkeit. Aber es sind nur Ähnlichkeiten, denn nahezu dasselbe trifft für Johannes den Täufer zu (Mk 1,2 f.; Lk 1,5 f.). Das Kind ist nicht wunderbar, hat keine übernatürlichen Kräfte, was eben eine Differenz zu den Göttermythen darstellt. Die biblischen Autoren haben gerade kein Interesse, einen Mythos an die Stelle des Nazareners treten zu lassen (Betz 1980, 416), sonst erklärte sich nicht, dass in den anderen Evangelien die Kindheitsgeschichten fehlen.

Bei Markus, der sein Evangelium nach dem Zeugnis des Papias im Anschluss an Petrus geschrieben hat, erkennen die Apostel und die Anderen Jesus stufenweise als den Sohn Gottes. Markus 1,1 bezieht sich auf Jesaja und nennt Jesus den Gottessohn (Klostermann 1971/1,4). Dass der  $\text{\u03b9\u03bf\u03b9\u03b8\u03b5\u03bf\u03c5}$  bei einigen Zeugen fehlt, führten Greßmann/Klostermann (1907,4; 9-10) auf Schreibfehler zurück, Reicke (1960, 221) hingegen sieht das als Prozess der Offenbarung des „Messiasgeheimnisses“.

Die Darstellung bleibt biblisch eingebettet in die Heilsgeschichte. Die Sohnschaft Jesu wird bei Matthäus z.B. als Davidssohn (9, 27; 15,22; 20, 30) gedeutet. Es ist klar, es kann sich nicht um eine direkte biologische Kindschaft handeln, obschon er Davidide ist (Mt 1,1; Michaelis 1960, 321), vielmehr ist es ein messianischer Titel (Michaelis 1960, 319; 321), verweist direkt auf die Heilsgeschichte, ist Bestandteil des Kerygmas (Hromádka 1960, 118). Die Evangelien zeigen uns das Leben Jesu, wie es von den Aposteln und der Urgemeinde rezipiert war, also als Ausdruck dafür, was und wer Jesus für die Apostel war (Daniélou 1960, 505).

Das moderne Denken will gerne biologisch deuten. Es sei hier nur an die begrifflichen Schwierigkeiten zu Jesaja erinnert, wie oben beschrieben, aber auch die Liebesbeziehung des Baal änderte z.B. nichts an der Jungfräulichkeit der Anat (Heller 1992/1993, 101; Henry 1961, 108 f.). Das moderne Verständnis der Jungfräu-

lichkeit beruht teils auf Übersetzungsfehlern, teils wird diese nicht als Symbol verstanden. Eine andere Kindschaft findet sich z.B. in Kol. 3,10, der Gläubige bleibt solange ein Kind bis er zur vollen Herrlichkeit herangereift ist (Lohmeyer 1953, 142).

Wenn die Berichte bei den Apokryphen über die Evangelien hinausgehen, liegen perikopische Einzelerzählungen vor, die teils selbständig erzählt wurden (Schneider 1995, 11), und es kommen immer wieder synkretistische Darstellungen vor. Die sog. Orakel des Hystapes (Χρήσεις Υστάπου) um 200 von einer Gruppe von Magiern verfasst, sind nur eine Pseudomorphose: der iranische Gehalt ist unverändert geblieben, die griechische Gestalt ist pseudologisch (Colpe 1970, 85): Zarathustra und der Vater des Darius I. scheinen zusammengeschaute worden zu sein, ähnlich in spätgnostischen Umdeutungen und in der Neuzeit (Lorber 1897, 26 ff).

## Der Menschensohn

Bianchi meint, Jesus habe sich nie als Gottessohn bezeichnet; in seiner einzigen sogenannten messianischen Selbstattribuierung nannte er sich „Menschensohn“, „was man als überragende Humanitätserhöhung verstehen kann.“ (Bianchi 2011, 184; vgl. Coppens 1976, 46). Bianchi übersieht, dass es sich bei allen biblischen Büchern um theologische Werke, keine (lebens)geschichtlichen handelt, obgleich die älteste Gruppe der Menschensohnaussagen authentische Jesusworte enthält (Diem 1960, 228).

Das hebräische bāan-adam bzw. das aramäische bar-ānasch gingen in das neutestamentliche Äquivalent des ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου über und seit Luthers Bibelübersetzung in den „Menschensohn“. Änasch und Adam sind aber kollektive Ausdrücke und meinen den Typus Mensch oder die Menschheit. Die davor gesetzten Worte bān bzw. bar bedeuten „Sohn“ und bezeichnen somit den Einzelnen innerhalb des Typus Mensch. Der Ausdruck Menschensohn ist durch überwörtliche Übersetzung eines Semitismus zustande gekommen (Colpe 1969, 242-243).

Eine erste Begegnung mit dem Menschensohn liefert die Vision in Daniel 7. Dort erscheint der Menschensohn als korporative Persönlichkeit (Coppens 1961, 9; 11), als himmlisches Wesen und Colpe meint, dass es sich bei dem kidmut bān-adam bzw. kemar'eh adam um einen Engel handelt (Colpe 1969, 244), jedenfalls nicht um einen König der Vorzeit, oder eine Inkarnation des Mithras, des Baal oder Mot (Colpe 1970, 107-111).

Wenn der Menschensohnbegriff in Nähe des Messiasbegriffs kommt, werden beide miteinander identifiziert (Coppens 1961, 30). Bei Henoch ist es ein Name, eine Eigenschaft des Messias (Coppens 1961, 31). Coppens (1961, 42) meint, dass der Menschensohnbegriff in Nähe des deuterojesajanischen Gottesknechtes tritt und dem Menschensohn der Vision Daniels.

Im Johannesevangelium, das eine innerjüdische Diskussion voraussetzt (Sasse 2000, 34; 40), bekommt der Terminus Menschensohn eine bedeutende Rolle. Man kann vier Klassen der Logien finden, betreffend die Katabasis und Anabasis des Menschensohns (Joh 3, 13; 6, 62), seine Exaltation (3,14; 8, 28, 12,32), seine Verherrlichung (12,23; 13, 31). Der Menschensohn ist ein mit himmlischer Würde ausgestattetes Wesen, von Engeln umgeben (Sasse 2000, 74-75).

Die Christologie und Soteriologie des Johannesevangeliums werden in den großen theologischen Abschnitten 1,3,6,12 und in den Abschiedsreden dargestellt. Die Unvermittelbarkeit von irdischer und himmlischer Existenz wird durch die Sendung Jesu als fleischgewordener Logos (1,14) expliziert. „Er ist identisch mit dem präexistenten λόγος und somit der einzige von Gott legitimierte Offenbarer“ (Sasse 200, 78). Der Menschensohn ist die Anwendung des präexistenten λόγος auf das irdische Wirken Jesu. „Sein Wirken ist verbunden mit der Offenbarung seiner δόξα auf Erden“ (Sasse 2000, 78). Es geht um den Abschluss des Heilswerkes (Bauer 1912, 121). Die 13 Menschensohnworte vermitteln trotz scheinbarer Zerstreung im Evangelium ein einheitliches Bild und dominieren in weiten Teilen die Jesusreden (Sasse 2000, 237). „Menschensohn“ ist ein messianischer Titel (Coppens 1961,7; Jänicke 1949, 36; Colpe 1970,250). Im vorangestellten ἄμην ἄμην (Joh 10,1), besonders in Verbindung mit dem ἐγώ εἶμι (Joh 10,7) verwendet Jesus die Offenbarungsformel Jahwes.

Zwar ist aus dem Gnostizismus ein Auf- und Abstieg berichtet, aber der Menschensohn ist nicht mit dem gnostischen Mythos vom herabgestiegenen Urmenschen (Schultz 2000, 56 f.; 63 f.) zu erklären, schon deshalb nicht, weil der Terminus erst durch das Christentum in den Gnostizismus aufgenommen wurde, denn die gnostischen Texte darüber stammen alle aus christlicher Zeit (Sasse 2000, 153).

Für die christliche Religion (und später den Islam) war der Mythos kein Thema mehr (Koch 2004, 91), sondern Kennzeichen eines überwundenen Götzendienstes (2. Petr. 1,16).

## Zur psychologischen Literatur

Schaut man auf die Theorien Ranks, so erscheint der Mythosbegriff des Helden, wie er dort gefasst ist, stark von Auffassungen griechischen Überlieferung und Nietzsche und George beeinflusst (Simon 1934, 16; 28; vgl. Diodor I, 28, 2. XL 3,2). Heldengeschichten werden im Alten Testament deutlich von heilsgeschichtlichen Erwähnungen unterschieden, vgl. den Topos im Richterbuch (Kittel 1925, 15; 37; 40), und auch in der griechischen Literatur finden sich terminologische Differenzen zwischen dem lebenden Helden und dem toten Helden als Gott (Maas 1973, 23 u.ö., Wendland 1912, 123 u.ö.). Die Heldensagen des Alten Testament zeigen einen anderen Aufbau (über Gideon und Simson (Ri 13,1-16,31)), und scheinen miteinander verwandt zu sein (Grefßmann 1914, 246 f.; Noth 1950, 93).

Die Ödipus-Sage wurde von Rank und auch anderen Analytikern in unreflektierter Form der Wertigkeit der jeweiligen Fassung verwendet. Man bekommt den Eindruck, man suchte nur nach Belegen dafür, was man längst schon wusste bzw. voraussetzte. Die Geschichte nach Rank besteht aus den Elementen: Kinderwunsch, Orakel, Verhinderungsversuch durch Laios, Zeugung im Rausch, Kindesaussetzung (Rank 2000, 29) und den bekannten Folgen. Der Analytiker Karl Abraham (1999, 270) bewertet die Geschichte so, dass wir darin unsere Kindheitswünsche erfüllt sähen, und verweist auf Freuds Deutung, dass sich der Träumer mit der Mutter sexuell vereinigt. Schlesier meint, dass es Freud mit Hilfe der Ödipus-Deutung gelänge, „auch die Götter auf einen menschlichen, einen heroisch-kindlichen, einen konfliktreichen affektiven Kern zurückzuführen“ (Schlesier 2004, 169). Nur gilt mit Verweis auf die göttlichen Kinder: Ödipus ist kein Gott. Freuds Perspektive, meint Schlesier, konzentrierte sich ausschließlich „auf den christlich uminterpretierten sterbenden Dionysos“ (Schlesier 2004, 175; contra Wendland 1912, 311 f.). Es scheint nicht zu stören, dass, wie oben gezeigt, die christlichen Traditionen auf der jüdischen Heilsgeschichte fußen und es mit Dionysos keine Berührung gibt. Warum dann nicht eine Ähnlichkeit mit Fu Hsi konstruieren, der von einer jungfräulichen Mutter empfangen wurde, die 12 Jahre lang mit ihm schwanger ging (Günther 2007, 100)?

Nach Jung ist der Archetypus ein an sich leeres, formales Element, das nichts anderes sei als eine *facultas praeformandi*, eine „a priori gegebene Möglichkeit der Vorstellungsform“ (Jung 1996,27). Vererbt würden nicht die Vorstellungen, sondern die Formen. Der methodische Grundsatz, nach welchem die Psychologie die Produkte des Unbewussten behandelt, lautet: Inhalte archetypischer Natur manifestieren Vorgänge im kollektiven Unbewussten. „Sie beziehen sich daher auf nichts Bewusstes oder bewusst Gewesenes, sondern auf essentiell Un-

bewusstes. Es ist daher in letzter Linie auch gar nicht anzugeben, worauf sie sich beziehen“ (Jung 1951, 113). Trotzdem kann er aber

beschreiben: „Während der Gott, namentlich in seiner intimen Beziehung zum symbolischen Tier, das noch nicht in menschliches Wesen integrierte, kollektive Unbewusste personifiziert, begreift der Held in seiner Übersichtlichkeit menschliches Wesen ein und stellt daher eine Synthese des (...) Unbewussten und des menschlichen Bewusstseins dar“ (Jung 1951, 126/127). Jung verweist auf ein Paradoxon, dass in allen Kindesmythen das Kind übermächtige Feinde hat und andererseits über Kräfte verfügt, welche menschliches Maß übersteigen“ (Jung 1951, 132; Schwarzenau o. J., 9; Kerényi 1951, 46; 48 u.ö.), was auf Jesus bezogen nicht stimmt, wie oben dargelegt. Wenn man die Grundlagen Jungs akzeptiert, müsste man gerade nach den zeitgeschichtlich gemeinsamen Quellen suchen. Eine Quellenkritik wird jedoch nicht betrieben, sondern es wird methodisch vom Analogon ausgegangen und nach Analogaten gesucht. Damit ist Jungs Ansatz nicht vom Tisch, aber er bedarf einer erweiterten quellenkritischen Grundlage.

Singer meint, dass der Archetypus des göttlichen Kindes im Vorfeld einer Transformation der Psyche auftaucht. Sein Erscheinen verweist auf Anfang und Ende von Äonen der Weltgeschichte, das Kind, das eine alte Ordnung beseitigt und eine neue initiiert (Singer 1996, 50). Das Kind Jesus initiierte aber nichts, sondern erst der Mann, und es geht um Heilsgeschichte und nicht um Äonen (vgl. Haenchen & Krause & Foerster 1995, 135). Singer unterliegt, könnte man schlussfolgern, einem Mythos des Anfangs.

So weit, so gut, aber wie verhält es sich mit den anderen Göttern? Mithras z. B. wurde aus einem Stein geboren (Günther 2007, 97). Psyche spross aus der Erde (Maaskant-Kleibrink 1990, 14), nach einer Theogonie der Bukovina wurde aus einem Schmetterling ein Jüngling, dann ein Gott (Hambroer 1965, 292). Viracocha erwählte den verstoßene Sohn als Emanation seiner selbst (Citati 1996, 333) und nach den Zervaniten kommt Gott aus der unendlichen Zeit (Hambroer 1965, 293) usw. Manche Helden wurden vergöttlicht und wieder bedeutungslos (Wlosek 1990, 406). Auch die Götter haben eine Geschichte, gehen unter, werden transformiert und entstehen neu (Kerényi 1951, 157/158), nur die Hauptgötter bleiben. Es ist deshalb nicht nur eine Suche nach Entsprechungen zielführend, sondern zur wissenschaftlichen Grundlegung ist ebenfalls eine Analyse der Mythen notwendig, die gerade anders berichten.

Psychologisch werden verschiedenste zeitgeschichtliche und kulturelle Themen einfach aneinandergereiht und Parallelen werden über alle Zeiten hinaus gezogen (Abrams 1996, 12; Schwarzenau o.J., 8; 10; 68). Dass sich von der Urzeit bis

zur Gegenwart Symbole und eine Abstraktion voraussetzende Formalprinzipien immer durchgehalten haben, ist allein schon aufgrund der Tradierungsprobleme als unbelegte Behauptung leicht zu erkennen. Die jeweils ausgewählten Mythen setzen schriftliche Fixierungen voraus, die auf unterschiedlichen Quellen (und nur einige kennen wir) beruhen. Wenn aber Mythen in der Geschichte je verschiedene Ausprägungen hatten, muss dies aus den Bedeutungsfeldern der einschlägigen Sprache, ihrer Texte und ihrer Bedeutung im Leben erhoben werden, und nicht ausgehend von modernen theoretischen Konstrukten rekapituliert (Koch 2004, 95), ungeachtet der ursprünglichen Bedeutungen, sondern an Übersetzungen unreflektiert haftend. Der Mythos hat eine Entsprechung zur Welt und seiner Gesellschaft (Liebrucks 1982, 316). Mit Blick auf die Moses-Geschichte soll noch einmal auf die Veränderungen entsprechend den verschiedenen Quellen und historischen Gegebenheiten hingewiesen werden (Eissfeldt 1964, 210 u.ö.). Im Blick auf den Menschensohn und verknüpfte Vorstellungen soll auf einen Homogenisierungsprozess im Alltag zwischen persischem, jüdischem, griechischem Denken etc. verwiesen werden, aber auf Unterschiede in der Transformation von Mythologemen, denn eine rein motivationsgeschichtliche Ableitung sagt mehr über das Interesse der Untersucher als des betroffenen Untersuchungsgegenstandes aus (Colpe 1970, 81; 107). Im Menschensohn und den Gottkindern eine archaische bzw. idealtypische Gestalt zu sehen, erfüllt in der bisherigen Forschung mehr ideologische als wissenschaftliche Bedürfnisse (Colpe 1969, 250), und es bedarf zumindest der historisch-kritischen Methode bei der Analyse der Mythen, wobei die Heilsgeschichte Mythologeme enthält, aber nicht darauf reduzierbar ist. An die psychologische Forschung ist damit für eine differenziertere Betrachtung der Geschichte, der Texte und ihrer sog. Kontextualität appelliert.

### Literatur:

- Abraham, Karl (1999): Traum und Mythos. Eine Studie zur Völkerpsychologie. 261-323 in: ders. Psychoanalytische Studien, Bd. I, Psychosozial-Verlag: Gießen
- Abrams, Jeremia (1996): Einleitung. Das Kind in uns. 11-24 in ders. (Hg.): Die Befreiung des Inneren Kindes. dtv: München
- Albanese, Marilia (1999): Das antike Indien. Karl Müller: Köln
- Aristides, P. A. (1986): Heilige Berichte. Hg.: H.O. Schröder. Carl Winter: Heidelberg
- Assmann, Jan (2004): Tod, Staat, Kosmos: Dimensionen des Mythos im Alten Ägypten. 23-42 in: Brandt, Reinhard & Schmidt, Steffen (Hg.): Mythos und Mythologie. Akademie-Verlag: Berlin
- Backe-Dahmen, Annika (2006): Innocentissima aetas. Römische Kindheit im Spiegel literarischer, rechtlicher und archäologischer Quellen des 1. bis 4. Jahrhunderts n. Chr. Philipp von Zabern: Mainz

- Bauer, Walter (1912): Das Johannesevangelium. J. C. B. Mohr: Tübingen
- Betz, Hans Dieter (1980): Jesus als göttlicher Mensch. 416-432 in: Suhl, Alfred (Hg.): Der Wunderbegriff im Neuen Testament. Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt: Darmstadt
- Bhagavad Gita (1907): hg. von Franz Hartmann. Max Altmann: Leipzig
- Bianchi, Reinhold (2011): Die große Desorientierung. Zur Konstantinischen Wende des Christentums und ihrer psychohistorischen Bedeutung. 179-200 in: Langendorf, Uwe, Winfried Kurth, Heinrich J. Reiß und Götz Egloff (Hg.): Wurzeln und Barrieren der Bezogenheit. Mattes: Heidelberg
- Bousset, Wilhelm (1983): Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des neuen Testaments und der alten Kirche. Nachdruck von 1895. Olms: Hildesheim/Zürich/New York
- Citati, Pietro (1996): Das Licht der Welt. Die großen Mythen der Welt. Claassen: München
- Colpe, Carsten (1969): Der Begriff „Menschensohn“ und die Methode der Erforschung messianischer Prototypen. (I und II). *Kairos N.F.* 11 (1969) 241-263
- Colpe, Carsten (1970): Der Begriff „Menschensohn“ und die Methode der Erforschung messianischer Prototypen (III 1). *Kairos N. F.* 12 (1970) 81-112
- Coppens, J. (1961): Le Fils d'homme Daniélique et les lectures de Dan., VII, 13, dans les apocryphes et les écrits du Nouveau Testament. *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 37, 5-58
- Coppens, J. (1976): Le Fils de l'homme dans l'évangile johannique. *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 52, 28-81
- Dalferth, Ingolf U. (1985): Der Mythos vom inkarnierten Gott und das Thema der Christologie. *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 82 (1985) 320-344
- Daniélou, Jean (1960): Die Gottmenschheit als Formalprinzip der Heilsgeschichte. 495-508 in. s. Hromádka
- Diem, Hermann (1960): Der irdische Jesus und der Christus des Glaubens. 219-233 in: s. Hromádka
- Eichrodt, Walther (1959): Theologie des Alten Testaments. 6. A., Klotz: Stuttgart und Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen
- Eissfeldt, Otto (1964): Einleitung in das Alte Testament. 3. A., J. C. B. Mohr: Tübingen
- Eliade, Mircea (2002): Die Schöpfungsmythen. Albatros: Düsseldorf
- Fietz, Lothar (1994): Fragmentarisches Existieren. Wandlungen des Mythos von der verlorenen Ganzheit in der Geschichte philosophischer, theologischer und literarischer Menschenbilder. Niemeyer: Tübingen.
- Grabner-Haider, Anton & Helma Marx (2005): Das Buch der Mythen aller Zeiten und Völker. Marix: Wiesbaden
- Greifenhagen, Adolf (1957): Griechische Erosen. Walter de Gruyter: Berlin
- Greßmann, Hugo (1914): Die Anfänge Israels (Von 2. Mosis bis Richter und Ruth). Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen
- Greßmann, Hugo & Klostermann, Erich (1907): Handbuch zum Neuen Testament, 2. Bd.. Die Evangelien. Markus. J. C. B. Mohr : Tübingen
- Günther, Renate (2007): Der Mythos vom göttlichen Kind. Patmos: Düsseldorf



- Gunneweg, Antonius H. J. (1983): Mose – Religionsstifter oder Symbol? 45-52. in ders: *Sola Scriptura. Beiträge zu Exegese und Hermeneutik des Alten Testaments*. Hg von P. Höffken. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen
- Haase-Hindenberg, G. (2006): Göttin auf Zeit. Amitas Kindheit als Kumari in Kathmandu. Heyne: München
- Haenchen, Ernst, Krause, Martin, Foerster, Werner (Hg.) (1995): *Die Gnosis. Zeugnisse der Kirchenväter*. Darin: Die Barbelognosis 133-161. 2. A. Artemis & Winkler: Zürich
- Hambroer, Johannes (1965): Theogonische und kosmogonische Mythen aus Rumänien. *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 17 (1965) 289-306
- Hartmann, Franz (1907): *Bhagavad Gita*. Max Altmann: Leipzig
- Hasenfratz, Hans Peter (1990): Zur „Seelenvorstellung“ der alten Ägypter. *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 42 (1990) 193-215
- Hayes, William C. (1968): *The Scepter of Egypt. A Background for the Study of the Egyptian Antiquities in The Metropolitan Museum of Art. Part II. The Hyksos Period and the New Kingdom (1675-1080 B. C.)*. 2. A. Metropolitan Museum of Art: New York
- Heller, Birgit (1992/1993): Die altorientalische Göttin - Aspekte einer „Theologie“. *Kairos N.F. XXXIV/XXXV* 91-107
- Henry, A.-M (1961): Das Leben Jesu. 108-129 in: *Arbeitsgemeinschaft von Theologen* (Hg.): *Die katholische Glaubenswelt*. 3. Bd., 3.A. Herder: Freiburg/Basel/Wien
- Hromádka, Josef L. (1960): Zur Frage des historischen Jesus und kerygmatischen Christus. 115-120 in: Ristow, Helmut & Matthiae, Karl (Hg.): *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*. Evangelische Verlagsanstalt Berlin: Berlin
- Jacobsohn, Helmuth (1992): Der altägyptische, der christliche und der moderne Mythos (1970). 79-116 in: ders. *Gesammelte Schriften*. Hg. H. Jungraithmayr. Georg Olms : Hildesheim/Zürich/New York
- Jänicke, Theodor (1949): *Die Herrlichkeit des Gottessohnes*. Haus und Schule: Berlin/Bielefeld
- Jung, Carl Gustav (2012): *Das göttliche Kind*. Patmos: Düsseldorf
- Jung, Carl Gustav (1951): Zum psychologischen Aspekt der Korefigur. 225-257. In: s. Kerényi
- Jung, Carl Gustav (1951): Zur Psychologie des Kind-Archetypus. 107-147. In s. Kerényi
- Jung, Carl Gustav (1996): Zur Psychologie des Kinderarchetypus. 27-35 in: Abrams, Jeremiah (Hg.): *Die Befreiung des Inneren Kindes*. dtv: München
- Kaufmann, J. (1930): Probleme der israelitisch-jüdischen Religionsgeschichte. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft N.F.*, 7 (1930) 23-33
- Kerényi, Karl (1951): Das göttliche Kind. 41-104 in: Jung, C. G. & Kerényi, Karl : *Einführung in das Wesen de Mythologie. Das göttliche Kind. Das göttliche Mädchen*. 4. rev. A., Rhein-Verlag: Zürich
- Kerényi, Karl (1951): Das göttliche Mädchen. 151-221 in: s. Kerényi
- Kilian, Rudolf (1968): *Die Verheißung Immanuel* Jes 7,14. Katholisches Bibelwerk Stuttgart: Stuttgart
- Kittel, Rudolf (1923): *Geschichte des Volks Israel*. 1. Bd. 5./6. A., Perthes: Stuttgart/Gotha
- Kittel, Rudolf (1925): *Geschichte des Volkes Israel*. 2. Bd., 6. A., Perthes: Stuttgart/Gotha

- Kloss, Gerrit (1994): Untersuchungen zum Wortfeld „Verlangen/Begehren“ im frühgriechischen Epos. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen
- Klostermann, Erich (1971/1): Das Markusevangelium. 5. A., J. C. B. Mohr: Tübingen
- Klostermann, Erich (1971/2): Das Matthäusevangelium. 4. A., J. C. B. Mohr: Tübingen
- Koch, Klaus (2004): Vom Mythos zum Monotheismus im alten Israel. 89-122 in: s. Assmann
- Knoll, Kordelia & Hirschmann, Rolf & Hoffmann, Andreas (2003): Die Lebenden und die Seligen. Unteritalisch-rotfigurige Vasen der Dresdner Skulpturensammlung. Philipp von Zabern: Mainz
- Kudlien, Fridolf (1989): Kindesaussetzung im antiken Raum: Ein Thema zwischen Funktionalität und Lebenswirklichkeit. *Groningen Colloquia on the Novel 2* (1989) 25-44
- Liebrucks, Bruno (1982): Irrationaler Logos und rationaler Mythos. Königshausen + Neumann: Würzburg
- Link, Luther (1997): Der Teufel. Eine Maske ohne Gesicht. Verlag Neue Zürcher Zeitung: Zürich
- Lohmeyer, Ernst (1953): Die Briefe an die Kolosser und an Philemon. 9. A., Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen
- Lorber, Jakob (1897): Das Jakobs-Evangelium enthaltend die Jugend-Geschichte unseres lieben Heilandes Jesus Christ. Neu-theosophischer Verlag: Bietigheim
- Maas, Paul (1973): Kleine Schriften. Beck: München
- Maaskant-Kleibrink, Marianne (1990): Psyche's Birth. *Groningen Colloquia on the Novel 3* (1990) 13-33
- Metzner, Ralp (1996): Die Wiedergeburt und das ewige Kind. 57-61 in: Abrams, Jeremiah (Hg.): Die Befreiung des Inneren Kindes. Dtv: München
- Michaelis, Wilhelm (1960): Die Davidsohnschaft Jesu als historisches und kerygmatisches Problem. 317-330 in s. Hromádka
- Münsterberg, Hugo (o.J.): Der Indische Raum. Naturalis-Verlag: München
- Naranjo, Claudio (2002): Das göttliche Kind und der Held. Via Nova: Stuttgart
- Narayanananda (1974): Weisheit. Narayana-Verlag: Blansingen
- Nilsson, M. P. (1995): Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der Attischen. 2. A. Teubner: Stuttgart
- Norden, Eduard (1931): Die Geburt des Kindes. Geschichte einer religiösen Idee. 2. A., Teubner: Leipzig/Berlin
- Noth, Martin (1959): Das zweite Buch Mose. Exodus. ATF Bd. 5, Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen
- Noth, Martin (1950): Geschichte Israels. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen
- Rank, Otto (2000): Der Mythos von der Geburt des Helden. Versuch einer psychologischen Mythendeutung. Turia + Kant: Wien
- Ranke-Graves, Robert von (1960): Griechische Mythologie. Quellen und Deutung I. Rowohlt: Reinbek
- Reicke, Bo (1960): Der Fleischgewordene. Zur Diskussion über den „historischen“ Jesus und dem kerygmatischen Christus in s. Hromádka
- Rosseter, Evelyn (1984): Die ägyptischen Totenbücher. 2.A. Liber & Minerva S.A./Fribourg/Geneve

- Sasse, Markus (2000): *Der Menschensohn im Evangelium nach Johannes*. Francke: Tübingen/Basel
- Schlesier, Renate (2004): *Freuds Dionysos. 169-184 in: s. Assmann200*
- Schneider, Gerhard (1995): *Einleitung*. In ders. (Hg.): *Apokryphe Kindheitsevangelien*. Herder: Freiburg/Br.
- Schultz, Wolfgang (2000): *Das Geschlechtliche in gnostischer Lehre und Übung. 55-82 in: ders. (Hg.): Dokumente der Gnosis*. Bechtermünz: München
- Schwinzer, Ellen & Greve, Jürgen (1999): *Leben und Tod im Alten Ägypten*. Reichsmuseum für Altertümer: Leiden
- Schwarzenau, Paul (o.J.; ca. 1985): *Das göttliche Kind. Der Mythos vom Neubeginn*. Kreuz-Verlag: Stuttgart
- Simon, Paul (1934): *Mythos oder Religion. 3. A. Bonifacius: Paderborn*
- Singer, June (1996): *Das Motiv des göttlichen Kindes. 50-57 in: Abrams, Jeremiah (Hg.): Die Befreiung des Inneres Kindes*. Dtv: München
- Snell, Bruno (1942): *Der Glaube an die olympischen Götter. 108-129 in: Helmut Berve (Hg.): Das neue Bild der Antike. 1. Bd. Hellas*. Koehler & Amelang: Leipzig
- Stark, Michaela (2012): *Göttliche Kinder. Ikonographische Untersuchung zu den Darstellungskonzeptionen von Gott und Kind bzw. Gott und Mensch in der griechischen Kunst*. Franz Steiner: Stuttgart
- Weidinger, Erich (1990): *Die Apokryphen. Verborgene Bücher der Bibel*. Pattloch/Weltbild Verlag: Augsburg
- Wendland, Paul (1912): *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum. Die urchristlichen Literaturformen. 2./3. A., J. C. B. Mohr: Tübingen*
- Westermann, Claus (1976): *Die Verheißungen an die Väter. Studien zur Vätergeschichte*. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen
- Wlosok, Antonie (1990): *Der Held als Ärgernis: Vergils Aeneas. 403-418 in: dieselbe: Res humanae – res divinae. Kleine Schriften*. Hg. E. Heck & E. A. Schmidt. Carl Winter: Heidelberg
- Wöhrle, Georg (1999): *Telemachs Reise. Väter und Söhne in der Ilias und Odyssee oder ein Beitrag zur Erforschung der Männlichkeitsideologie in der homerischen Welt*. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen
- Ziegler, Christiane (2002): *The Pharaohs*. Bompiani: Milano+ Rizzoli: New York

## **Über den Autor:**

Bernhard Wegener studierte u. a. katholische und evangelische Theologie, was in einer Promotion bei Gollwitzer in ev. Theologie mündete. Er arbeitete über 35 Jahre als klinischer Psychologe/Psychotherapeut im Allgemeinkrankenhaus in Berlin. Andere Tätigkeiten und Studienabschlüsse führten zu einer Grenzgängerei zwischen verschiedenen Fachgebieten. Über 120 wissenschaftliche Artikel. Er ist wissenschaftlicher Beirat von ZSTP.