

Mytebegrepet i bibelforskningen

AV TERJE STORDALEN¹

La meg introdusere emnet med en liten anekdote om studenten fra en from bakgrunn som var kommet til hovedstaden for å studere – og for å gjøre opprør mot far og mot presten og alle andre autoriteter. Etter et par ukers studium treffer han en sambygding i kantina og betror ham med skrekkblandet fryd: «Jeg tror ikke på Gud lenger. Jeg er blitt ateist. ... Skal tro hva Gud synes om *det*.» Det er med mytebegrepet i bibelforskningen som med studentens fromhet: Tradisjonstungt som det er, kan det være vanskelig å komme til rette med, men det er enda vanskeligere å kvitte seg med det.

Dagens tittel signaliserer ikke en forskningshistorisk gjennomgang: Dels kan man jo ikke tale om *ett* mytebegrep i bibelforskningen.² Dels foreligger allerede flere forskningshistoriske fremstillinger.³ En diskusjon med disse ville sprengte våre rammer. Også materialet for en forskningshistorie ville være for stort. En sak er de mange arbeidene.⁴ Viktigere er det at eksegeter ofte bruker begrepet myte uten å definere dette. Bruken er gjerne også inkonsistent.⁵ Bare det å identifisere mytebegrepene er derfor omfattende.⁶ En adekvat historie til «mytebegrepet i bibelforskningen» forutsetter drøfting av bio- og bibliografisk materiale og av filosofisk, religionshistorisk, orientalistisk, folkloristisk, psykologisk, sosialantropologisk og litteraturvitenskapelig myteforståelse.

Derfor handler det følgende først og fremst om hvordan begrepet *bør* brukes i bibelforskningen. Også en slik drøfting må være forskningshistorisk orientert, selv om målet ikke er å gi en komplett presentasjon. Tittelen taler om «bibelforskningen», men vekten ligger på GT-forskning. Siden all bibelforskning til emnet myte er tverrfaglig, holder jeg åpning også mot tilstøtende fag.

Mytebegrep i bibelforskningen

Begrepet myte i forskningen er ikke et bibelsk og heller ikke et klassisk begrep.⁷ Derimot var det et nøkkelbegrep i utviklingen av et historisk-kritisk bibelfag på slutten av 1700- og begynnelsen av 1800-tallet. Man kan med en viss rett si at begrepet var en av grunnvollene som det moderne faget ble tuftet på.⁸ Og for nå straks å gi det synet jeg vil begrunne: Myteforståelsen i historisk-kritisk forskning har vært sammensatt og uklar, ladet med verdidommer

og forutsetninger. Den fremstår som provinsiell i forhold til dagens intellektuelle debatt.

Jeg starter med en kort typologi av noen hovedtyper mytebegrep i det vi kunne kalle konvensjonell bibelforskning.⁹ Merk at en og samme ekseget bevisst eller ubevisst kan ha kombinert flere typer. Vi registrerer typene, ikke forskerne.

Myte som sjanger

Forståelsen av myte som sjangerbetegnelse er knyttet til Hermann Gunkel.¹⁰ Han så myte som en type litteratur, forskjellig fra saga (*Sage*), legende, eventyr eller fabel: «Myte er en fortelling der de store gudene spiller en hovedrolle.»¹¹ I utenombibelske myter er det minst to handlende guder, men i GT består myten i at mennesker etablerer en «forvikling», hvoretter Gud alene handler.¹² Gunkel brukte også begrepene «mytisk» samt «mytiske forestillinger og motiver». Disse appliserte han på tekster som *ikke* tilfredsstillt hans sjangerkriterier. Om disse sier han at de gjengir tanker og motiver kjent fra myter,¹³ eller at de gir en transformasjon av slike myter.¹⁴ Andre passasjer har forestillinger og språk fra myter.¹⁵ «Mytisk» er altså slikt som likner på det vi kjenner i mytene. Også her synes Gunkel å tenke ut fra myte som sjangerbegrep.¹⁶

Myte som tenkemåte

De fleste forskere – også Gunkel selv (se note 16) – så samtidig myte om noe mer enn en sjangerbetegnelse. Mest utbredt i konvensjonell bibelforskning var forståelsen av myte som «tenkemåte» – i all hovedsak en negativ eller mindreverdigg tenkemåte.

i) Primitiv tenkning: Eichhorn og Gabler var blant de første eksegetene som brukte mytebegrepet.¹⁷ Fra samtidig språkhistorie og -filosofi¹⁸ hentet de den idé at myte er en *uttrykksform fra den menneskelige åndsutviklingens barndom*. Ut fra dette ble myte en «orientalsk tankegang» som gjennomsyrer Bibelen men som likevel er «fremmed» for Bibelens «egentlige» innhold. Senere teologer utarbeidet kategoriene videre. Det mytiske ble slikt som det opplyste mennesket ikke kunne akseptere og som samtidig – forunderlig nok – også var fremmed ikke bare for GTs budskap, men endog for forfatterens «egentlige» tenkning.¹⁹ Slik ble «myte» snart betegnelse på alt slikt som rasjonelle mennesker fant påfallende i *hele* Bibelen (som f.eks. Jesu undere). Bultmann overtok dette mytebegrepet. I motsetning til sine eldre GT-kolleger mente han at bibeltekstene ikke lot seg befri fra mytisk tenkning.²⁰ NTs mytiske karakter var dermed blitt teologiens definitivt mest kritiske problem.

Forståelsen av myte som en tenkemåte «fremmed» for bibelsk religion har stått utrolig sterkt blant eksegetene. Uansett hvilke mytebegrep man ellers

arbeider med; denne vurderingen av myte dukker ofte opp som undertekst²¹ – tross McKenzies modne overveielser og Claus Petersens mer energiske argumentasjon.²²

ii) Religiøs tenkning: I opposisjon til en slik tanke har en del forskere sett myten som positiv tenkemåte; en modus som religionen ikke klarer seg uten. Dette var den posisjonen de Wette utviklet overfor teologien til Gabler og Strauss.²³ Han sto gjeld til filosofen Jacob Friedrich Fris – en av mange i rekken av (romantiske) filosofer som forholdt seg positivt til myten.²⁴ Som Lundager Jensen har påpekt, går spenningen mellom en positiv og en negativ oppfatning av myten lengre tilbake i dette ordets historie.²⁵

Det positive mytebegrepet fikk lite omtale av forskningshistorikere. Rogerson fant det i Frankfort-skolen, men jeg tror ikke dette er sakssvarende.²⁶ Trolig ble dette synet svakt utbredt, selv om det ble fremmet av f.eks. Claus Petersen og tidligere hadde mer og mindre åpen tilslutning f.eks. fra Pedersen, McKenzie, Koch og andre.²⁷ Særlig talende var Mowinckel som – til tross for at han primært så myte i relasjon til kult, også i *RGG* artikkelen sa at myte er religionens genuine språk. Den lar seg verken avmytologisere eller filosofere bort uten at religionen tar skade.²⁸ Dette var et syn som også ble understreket, f.eks. i Mowinckels bok om GT som Guds ord.²⁹

iii) Underbevisst tankearbeid: For Freud ga myten ord til fortrenge ønsker og behov og fremstiller da patologiske tendenser i den enkeltes underbevissthet. Freuds venn og kollega C. G. Jung utviklet teorien om det kollektivt ubevisste. I henhold til denne teorien har myten fotfeste i medfødte ubevisste arketyper.³⁰

Psykoanalytiske perspektiver spiller ingen stor rolle i bibelforskningen. Eksempler på at man leser mytiske passasjer i GT som uttrykk for det (personlige eller kollektivt) underbevisste har vi likevel sett hos Drewermann, Cunningham og andre.³¹

iv) Videre modeller: Det har ikke manglet på andre modeller for å beskrive myten som tankeform, for eksempel hos Cassirer, Lévi-Strauss eller Ricoeur.³² Jeg kan ikke se at disse i særlig grad har preget konvensjonell bibelforskning. Den synes å ha vært tilbakeholdende med å anta nye myteforståelser.³³

Myte som funksjon

i) *Myth and Ritual*: Uttrykket *Myth and Ritual* brukes for å betegne to grupper forskere; en britisk og en skandinavisk.³⁴ Disse så myten i nær relasjon til kulten. Mowinckel sa det slik i *RGG*: «Myten [...] forteller i episk form om den i kulten virkeliggjorte og opplevde frelsen». Fordi disse forskerne mente at det kultiske *mønsteret* i Fororienten var allment, studerte de også mytene etter et tverrkulturelt mønster – noe som da lenge hadde vært et neglisjert felt.

Ritualist-teorien innebar en resolutt avvisning av eksegetenes skrekk for

myter.³⁶ Enkelte representanter gikk til motsatt ytterlighet. Dette virket til at skolen aldri vant allmenn tilslutning.

ii) Formidle det hellige: Ifølge vår tids mest innflytelsesrike religionshistoriker, Mircea Eliade, gir gamle myter uttrykk for en «arkaisk ontologi». ³⁷ Menneskers liv består i å gjenta modeller fra urtida, og myten leverer «prototypiske eksempler». ³⁸ Den formidler mellom det som skjedde i hellig, tidløs tid (*in illo tempore*) og det som skjer i historisk tid der mennesket lever. Slike myter kan finnes i kulten, men for Eliade, er mytens ontologiske funksjon overordnet spørsmålet om kultisk funksjon.³⁹

Antakelig mente Eliade dette som mer enn en beskrivelse av brukernes oppfatning av myten (se nedenfor). Bibelforskere som følger Eliade synes likevel å ha sett hans verk som en deskriptiv teori om hvordan arkaiske samfunn forsto sine myter.⁴⁰

iii) Videre modeller: Kulturanthropologisk forskning har lansert en rekke perspektiver på myters sosiale funksjoner, like siden Malinowskis arbeid midt i 1920-årene.⁴¹ Igjen ser det ut til at bibelforskningen har vært forsiktig med å ta opp «fremmede» modeller.⁴²

Myte som sannhet?

Bibelforskere taler sjelden om sannhet i metafysisk forstand, men vår akademiske omverden har ofte brukt nettopp myten i en diskurs om sannhet. Dette gjaldt særlig transcendentalfilosofi og romantisk filosofitradisjon.⁴³ Tilsvarende tanker om myten fantes for øvrig allerede hos Herder.⁴⁴ I nyere tid er Eliades «arkaiske ontologi» antakeligvis⁴⁵ tenkt som en transcenderende innsikt.⁴⁶ Kanskje kan vi med Hübner si at myten hos Eliade er erfaring av numinøs virkelighet.⁴⁷ Det ligger også ansatser til transcendentale tenkning hos Cassirer, Ricoeur og andre filosofer som har ytret seg til begrepet myte. Få GT-forskere foruten Hans-Peter Müller synes imidlertid å ha tatt opp en filosofisk diskusjon omkring forståelse av myten.⁴⁸

To eksempler

En gjennomgang av eksegetisk praksis ville vise at selv der andre modeller drøftes eller antas, er forståelsen av myten som «primitiv tenkning» ofte likevel operativ. Den ville også dokumentere forvirring både på teoretisk og analytisk nivå i bibelforskningen. Jeg må her nøye meg med to eksempler.

Som første figurant tar jeg tidenes mest innflytelsesrike norske ekseget, Sigmund Mowinckel. Vi har allerede ovenfor sett at Mowinckel både bestemte myten i relasjon til kulten og at han så myten som «tenkemåte». En slags forklaring på sammenhengen finner vi i at han så riten som uttrykk for «magisk klarhet på sammenhengen».⁴⁹ Men betyr ikke dette at det hos Mowinckel i eller mytisk virkelighetssyn.⁴⁹ Men betyr ikke dette at det hos Mowinckel i realiteten er myten som farger riten, snarere enn omvendt? Om dette er tilfelle,

så treffer jo ikke Mowinckels teori i RGG-artikkelen hans faktiske praksis. Spørsmålet er desto mer påtrengende idet Mowinckel selv allerede i sentrale passasjer i *Psalmestudien* taler om myte som tenkemåte.⁵⁰ Materialet impliserer således at selv en fremragende forsker som Mowinckel hadde vansker med å få metodisk kontroll på begrepet myte.

Neste eksempel får være Annemarie Ohlers mye siterte bok fra 1969 (s. 7-12). Den gir en av få oversikter over mytologiske motiver i hele GT.⁵¹ Ohler starter med å avvise Gunkels mytebegrep som utilstrekkelig. Deretter nevner hun myter som (hedensk) tankeform. Videre vil hun inkludere elementer fra Bultmanns avmytologiseringsprogram. Med Bultmann ser hun den som objektiverende tale om det som ikke kan omtales (s. 9). Til sist sier hun likevel at hun kun vil tale om motiver kjent fra mytologiske forestillinger og gudfortellinger – som altså svarer til Gunkels begrep! I praksis er imidlertid hennes viktigste premiss at myten er «fremmed» (s. 7).

Hvordan kommer en slik forsker helskinnet fra en omfattende analyse av mytologi i GT? Jo: For det første viser hun at de mytologiske motivene mest finnes i *sene* passasjer. Når de ikke er opprinnelige, er de tydeligvis heller ikke så farlige. Dernest mener hun at GTs litteratur løfter mytiske motiver inn i en a-mytisk virkelighetsoppfatning hvor de får ny betydning. Slik blir et stort mytologisk materiale *ikke* uttrykk for kontakt eller likhet mellom GT-lig og samtidig tenkning, men derimot for en distanserende, avmytologiserende tendens!⁵² Det må man kunne kalle et paradoksalt analyseresultat.

Behovet for å sanere begrepet myte

i) Førmoderne tenkning? Lite tyder på at denne merkelappen er meningsfull. Nyere forskning har ment at antikke lesere kanskje ikke leste mytene så bokstavelig som vi gjerne tenker oss at de gjorde.⁵³ Men selv om de eventuelt gjorde det, beskrev de samtidig verden med kategorier som for oss synes mer logiske. Førhistoriske og antikke mennesker tenkte like logisk som vi, selv om deres produksjon av en rasjonelt fundert livsverden ikke var kommet like langt.⁵⁴ På den andre siden er det klart at moderne mennesker har forestillinger og tekster som likner det mytologene kalte primitive.⁵⁵ Det er dermed vanskelig å se noen prinsipiell forskjell på førmoderne og moderne logikk.

ii) Historisk vs. mytisk? Også denne distinksjonen fordamper. Nyere forskning mener forskjellene mellom GTs og omverdenens historieoppfatning ikke er dramatisk. Vi finner i omverden en tendens til «historisk» tenkning, og vi finner i GT tendenser til mytisk historieoppfatning.⁵⁶

iii) Funksjon? Et mytisk motiv i den antikke Fororienten kunne anvendes på flere måter. En og samme myte overlevde flere kulturepoker og kulturer. Det er lite trolig at et motiv eller en komposisjon skulle ha én og samme funksjon gjennom en slik prosess.⁵⁷ Forsøk på å bestemme mytens funksjon ut fra

opprinnelig (eller *ideell*) form er lite troverdig. James Barr har lært oss – med de Saussures premisser – at betydningen av et ord bestemmes av dets *bruk*, ikke dets opphav (etymologi).⁵⁸ Samme premisser tilsier at mytens funksjon bestemmes av aktuell bruk. Det er neppe klokt å ta *funksjon* inn i definisjonen av myte.

iv) Om fagterminologi: Enkle logiske overveielser taler for en sanering av begrepet myte: For det første er en teori om menneskelig tenkning etter sin natur omfattende.⁵⁹ Den kan vanskelig tilkjennes mer enn tentativ status. Det er ingen god løsning å bygge slike kompliserte teorier inn i analytiske begreper. De bør heller ha status av hypoteser, muligheter som i prinsippet må kunne verifiseres eller falsifiseres bl.a. nettopp i arbeid med konkrete tekster.⁶⁰

For det andre er det generelt uheldig med flertydige analysebegreper. I tilfellet «myte» har vi dessuten en klarhet som får paradoksale konsekvenser for avgrensning av analysematerialet: Man starter med å definere myte ut fra et bestemt tekstkorpus.⁶¹ Der etableres et begrep som i neste omgang lar seg anvende på langt flere tekster: Taler man om myte som «historiesyn», er GTs historiesalmer «mytiske».⁶² Taler man om myte som kultlegende, må Exod 12 eller 2 Kor 11 regnes inn,⁶³ og ser man myte som «tenkemåte», blir hele Bibelen mytisk (Strauss, Bultmann).

Skal begrepet myte brukes i bibelforskningen må det saneres og bli så formelt som mulig. Myte som sjanger peker seg ut som det minst kompliserte.

Skisse av et sjangerbegrep myte

i) Mål: Målet for det som følger er å etablere myte som (1) formell sjangerbetegnelse, (2) for en rimelig avgrenset gruppe tekster, og (3) uten å avgjøre eller utelukke de spørsmålene som ellers har vært diskutert i tilknytning til myter og det mytiske.

ii) Forbilder: «Myte» brukes allerede som sjangerbetegnelse. Orientalistene betegner med dette ordet visse tekster uten å implisere noe bestemt om tekstenes tenkemåte, funksjon etc.⁶⁴ Det synes som om religionshistorikerne tenderer mot det samme.⁶⁵ Også en del eksegeter har i praksis hatt et slik mytebegrep.⁶⁶

Richard Clifford gjør en interessant adopsjon av orientalistisk fagtradisjon. Han bruker ikke begrepet myte, men sammenlikner i praksis mytiske *tekster* – hos ham omtalt etter innhold (kosmogoni osv.).⁶⁷ Jeg skal komme tilbake til hvorfor dette kan være nødvendig, men vil nå bare peke på at dette *i realiteten* forutsetter et overordnet begrep myte forstått som sjangerbetegnelse.

iii) Materiale: Et sjangerbegrep må etableres i dialog med konkrete tekster – i dette tilfelle tekster fra Ugarit og Mesopotamia, fra Egypt i den grad det gis materiale, og fra hetittiske anatolske og tidlige greske tekster.⁶⁸ I tillegg har vi Gen 1–11 som det mest innlysende bibelske avsnittet samt mindre passasjer

og motiver særlig i siste del av Jesaja, i Salmene og i Job – og mange steder ellers.

Sjangerdefinisjonen bør være formell og såvidt mulig unngå innholdsbestemmelser.⁶⁹ Ideelt sett skulle den resonneres med lesningen hos de intenderte leserne. Som moderne lesere mangler vi imidlertid leserkompetanse. En sjangerdefinisjon er derfor et stort prosjekt. Det er ikke mulig her å tegne ut et sjangerbegrep myte videre utførlig.

iv) Fortelling om guder? Brødrene Grimm definerte myte som «fortelling om guder». Gunkel måtte modifisere og si at i GT har vi myter med bare én guddommelig aktør. Grimms definisjon dekker imidlertid heller ikke myter som den om Ødipus, de sumeriske listene over urtidkonger og kanskje heller ikke en komposisjon som «Søye og såkorn».⁷⁰ Robert Oden forkaster denne definisjonen og ser myte som (1) en tradisjonell (2) fortelling om (3) en eller flere overmenneskelige karakterer. Muligens (4) tar fortelling sted i forgangen fortid.⁷¹ Denne definisjonen gjør imidlertid at Oden igjen anser store deler av det bibelske fortellingsmaterialet som myte.⁷² Hans definisjon lar oss ikke skille mellom en myte og f.eks. en babylonsk krønike der kongen viser til guddommelig oppdrag og hjelp,⁷³ ei heller mellom Exodusfortellingen og Flodfortellingen i Bibelen. Etter mitt skjønn er dette en posisjon som neppe svarer til de respektive lesernes leserforventninger.

v) Tradisjonelle motiver og episoder: Den antikke Fororientens myter er i stor grad bygd opp rundt konvensjonelle motiver og episoder; skapelse av verden og av mennesket, guders kamp med kaos, urtidflom, osv. At disse var kjent og opplevd som er særlig klasse motiver ser vi idet det henpilles på dem i ikke-fortellende litteratur som f.eks. Jobs bok eller i Høysangen.⁷⁴ Det synes rimelig å si at dersom en antikk fororientalsk fortelling skal kvalifisere som myte, må den ha et utvalg motiver fra dette repertoaret.

vi) Egen «sfære»: Poenget lar seg enkelt illustrere på en undergruppe av myter, nemlig urtidmyter som handler om verdens første tid. Manfred Dietrich har vist at i den akkadiske resepsjonen av sumerisk kosmogoni finnes frasen *ma imi ulluti* – «i disse fjerne dager».⁷⁵ Tekstene forteller om avgjørende hendelser etter skapelsen. Disse blinkes ut med denne frasen som betegner en periode da verden gikk fra «umoden» til «moden» status og ble slik den nå er. Frasen er et sjanger-tegn ikke ulikt eventyrets «det var en gang». Den indikerer at man plasserte hendelsene *utenfor* den kjente verden: Det som skjedde, ble ikke fremstilt som hendelser i den verden leseren kjenner.

Ikke alle eventyr starter med «det var en gang», men vi kjenner dem igjen ut fra deres litterære modus. Samme prosedyre vil etter lesning av mange tekster kunne appliseres på antikke fororientalske urtidmyter.

Uten at det er mulig her å argumentere, er det mitt inntrykk at andre undergrupper av myter på samme måte foregår i en egen sfære. Ved skapelsestek

stene ligger dette i sakens natur. Når det gjelder fortellinger om guders samhandling, ligger forskjellen i at gudenes verden er annerledes.⁷⁶

vii) Myte og eventyr, legende osv.: Skjelningen mellom disse typene litteratur har alltid vært vanskelig. Mye taler for at det finnes tekster som krysser sjangergrensene og motiver som lever i begge sjangre, slik at en «vanntett» definisjon er umulig.⁷⁷ Kriteriet ovenfor kan være til noe hjelp: Legendene handler om fjern historisk tid. Eventyret handler om en ubestemt tid uten tilknytning til hverdagen. Myten foregår i en egen sfære men er likevel knyttet til hverdagens verden gjennom karakteren av de hendelsene myten omtaler.

viii) Myte og historie: En underfortelling er ikke noen myte i sjangermessig forstand. Underfortellingen foregår i historisk tid. Den medgir at det som fortelles er utrolig, men insisterer på at det har skjedd. I Bibelens litterære univers (og i den antikke Fororienten overhodet) har underfortellingen flytende grenser mot legenden og mot myten. Fortellingen om Mose barndom og om plagene i Egypt er klart legendære. Som senest Klaus Koch har påvist, taler en del bibelske tekster om frelseshistorien på en måte som rykker denne tilbake og lar den falle sammen med skapelseshendelsene.⁷⁸ Når det gjelder myte og historie gjenstår trolig mye arbeid.

ix) «Mytologi»: Mens «myte» og «mytisk» forstås som henvisninger til en gruppe tekster, må trolig begrepet «mytologi» brukes noe annerledes. Her dreier det seg rimeligvis om å fremstille *større forestillingskompleks* belagt i mytiske tekster og motiver innenfor en gitt kultur. Mytologi er således et forsøk på å fremstille sammenhenger mellom forskjellige fortellinger og forestillinger i henhold til de «reglene» for sammenheng som synes nedfelt i materialet selv. I et slikt arbeid vil en også ofte måtte forsøke å plassere mytiske fortellinger og forestillinger i relasjon til ikke-mytiske tekster og motiver *til samme eller tilstøtende emne*.

x) Avrunding: Mye mer kunne vært sagt, blant annet om inndeling i undergrupper, om konvensjonelle motiver og episoder også utenfor mytene, osv.⁷⁹ Alt dette må ligge nå. To forhold *må* imidlertid understrekes. For det første har et sjangerbegrep ikke allverdens betydning for tekstanalysen. Det hjelper oss i en første avveining av hva slags tekster som kan sammenliknes. Det sier ikke minst noe om rimelige leserforventninger i møte med de tekstene det betegner. Ut over dette betyr sjanger i dette tilfelle lite. Selve analysen vil foregå på nivå av motiver og på narrativt nivå, ikke på nivå av sjanger.

For det andre: I analysearbeidet dukker de opp igjen, alle de spørsmålene som ble løftet ut av *definisjonen*. Nå kan man spørre i hvilken grad teksten gjengir tanker som er «fremmede» for annen GT-litteratur, om den er knyttet til kult, om den danner basis for «gjentakelse» av det tidløse, på hvilken måte den fungerer symbolsk, osv. Jeg ser også gjerne at man tar opp sosialantropologiske og kunnskaps sosiologiske modeller som ellers ikke har stått så sterkt

innenfor bibelforskningen (jf. ovenfor). Med dette medgir jeg at man ofte faktisk må si noe «mer» når man skal analysere myter enn det som ligger i en snøver sjangerbetegnelse. Samtidig holder jeg fast at dette «mer» ikke hører hjemme i definisjonen av myter, i hvert fall ikke for bibelfaglig arbeid – hvis rolle det blant annet må være å sette teorier om mytens «mer» på prøve i møte med konkrete tekster.

Postmoderne mytologier

Man kan saktens diskutere om det som nå følger bør kalles postmoderne, postkritisk eller noe annet. Poenget er at flere skribenter i vår tid går bort fra forståelsen av myte som noe «annerledes», noe særskilt. Nå brukes begrepet for å betegne sider ved oss selv og vår egen, vestlige, tekniske, opplyste verden. Først ut var vel filosofen Roland Barthes som skrev om «hverdagsmytologi» som forførerisk tilsløring allerede i 1957.⁸⁰ Mer gjenklang i MFs auditorier får kanskje filosofen Kurt Hübner. Likesom Barthes forutsetter han modernitetens sammenbrudd. Stilt overfor dette vil Hübner gjenreise myte som eget perspektiv, en dialektisk partner til rasjonell virkelighetsoppfatning. Dette perspektivet, som ifølge Hübner har levd side om side med rasjonalismen, har særlig relevans for religionen: Mens myten kan skilles fra religionen, finnes ingen religion uten myte. Levende tro må erfares mytisk.⁸¹

I dag appliseres mytebegrepet på vestlig hverdagsliv i mange leire, og det er fler enn meg som ser dette indistinkte mytebegrepet som en frukt av postmoderne refleksjon eller tilstand.⁸² Ett eksempel fikk vi da Svend Bjerg erklarte sin kristne grunnfortelling for Bibelens myte – og med dette mente dens meningsbærende fortelling.⁸³ Senere skrev psykologen Rollo May at individets mangel på meningsbærende struktur er et stort problem. Han fremfører et «rop på myter».⁸⁴ Elisabeth Mikaelsson skrev om selvbiografien som myte.⁸⁵ Et historiefaglig kollokvium om «Myth and History» ender mellom to permer under tittelen *The Myths We Live By*,⁸⁶ mens litteraturviterne analyserer litteratens myter.⁸⁷ Anne Eriksen har tegnet ut den norske myten om krigen, mens Fredrik Barth, Sigurd Skirbekk og Arne Martin Klausen har fokusert andre myter i norsk kultur.⁸⁸

Herre av disse forfatterne er selvfølgelig slett ikke «postmodernister». Og deres mytebegrep nærmer seg det romantiske mytebegrepet som fikk uttrykk hos Jos. Northrop Frye⁸⁹ eller det sosialantropologiske som vi finner hos Malinowski.⁹⁰ Men både Frye og Malinowski analyserer myte som et særskilt fenomen. Myte er for dem noe som står frem som påfallende, viktig, annerledes, noe som skiller seg ut. For forfatterne ovenfor er myte en mer og mindre nødvendig side ved all hverdag. Distinksjonen mellom det mytiske og det hverdagslige er borte eller er i ferd med å gå i oppløsning. Myten er kommet ut av rantskabinettet. «Sann» eller «falsk» – nå er den uansett meningsbærende individ- og relasjonsbyggende, kulturformidlende, osv.

De tekstene som disse og andre skribenter omtaler som «myter» er ikke i nærheten av å kvalifisere for vårt sjangerbegrep myte. Det forhindrer ikke at de funksjonene man tilskriver disse tekstene er interessante. Vi som eksegeter og teologer har opplagt interesse av å delta i en slik samtale. Her kommer vårt sanerte mytebegrep oss til hjelp: Vi makter nå å skille mellom sjanger og funksjon, og derfor også å relatere debatten om moderne mytologi til en rekke bibelske sjangre, ja gjerne til hele Bibelen.

Utblick

i) Babelsk forvirring: Folk flest i det offentlige rom i Norge synes fortsatt å forstå myte som «fantasi, usannhet», på rasjonalistisk vis. Noen mer postkrittisk sinnede forstår myte som «meningsbærende fortelling». Noen leser tekster av den typen som for alltid heter «myter» – og om KRL-faget blir stående, kommer disse etter hvert til å bli flere. Det ligger altså an til en virkelig babelsk forvirring for begrepet myte.

I mytenes verden ville helten utvilsomt hogget en slik gordisk knute over og foreskrevet en bestemt begrepsbruk. I rammen av forhandlingsamfunnet er det kanskje mer trolig at konflikten sementeres. I så fall tvinges vi eksegeter til å bruke andre mytebegreper i allmenn debatt enn i fagdebatten. Dette er lite heldig – forutsatt, selvfølgelig, at man har til hensikt å delta i allmenn debatt.

Jeg ser kun én løsning, og den er ikke utelukkende god: En sjangerorientert myteforståelse gjør at eksegetene i sin offentlige kommunikasjon kan følge Clifford og betegne de mytiske tekstene ut fra undersjanger som skapelsestekster, urtidskrøniker, pantheonfortellinger, heltefortellinger, osv.⁹¹ Dette frigjør ordet myte til bruk f.eks. på postmoderne fasong – som er såpass profilert ifht. rasjonalistisk myteforståelse at faren for misforståelser ikke er like stor. Omkostningene er at dette er tungvint, at umiddelbare assosiasjoner rundt et klassisk tekstkorpus går tapt, og at det blir vanskelig å tale om «mytologi» og «mytisk» i klassisk forstand. Antakelig blir man henvist til å tale om «skapelsesmytologi», «urtidsforestillinger», osv.

ii) Prospekter: Uansett språkbruk; hva blir morgendagens agende med et sjangerorientert mytekonsept? For det første slutter vi å omtale myter *en bloc* som «fremmede», «hedenske», osv. Tekstmaterialet i GT (og i NTs apokalyptikk) gjør dette meningsløst, og faghistorien gjør det kompromitterende. Synet på myter som primitiv tenkning er et av modernismens stygge arvestykker. Det oser av kulturimperialisme og mangel på selvinnsikt. Det er pinlig at særlig konservative teologer fremdeles, på liberalteologisk vis, insisterer på at det ikke finnes myter i Bibelen *fordi bibelsk tro «egentlig» tenker på en annen måte.*⁹²

For det andre spør vi hvordan f.eks. skapelsesmytiske tekster og -motiver finner sin plass innenfor bibelsk religion og verdensbilde. Et slikt spørsmål etter «bibelsk mytologi»⁹³ er interessant fordi det tross alt fortsatt synes som

om den religionen som speiler seg i GT var temmelig forskjellig fra den vi skimter bak ugaritiske eller assyriske tekster.⁹⁴ Følgelig må man på den ene siden studere bibelske motiver og tekster i komparativt lys, og på den andre siden grundig utforske deres plass i et bibelsk meningsunivers.

For det tredje tar vi del i diskusjonen om «ny mytologi», om identitetsskapende og meningsbærende elementer i skapelsestekster og urtidskrøniker, historiefortellinger, poesi og annet i Det gamle testamente. Slik blir et sanert mytebegrep nyttig ikke bare for studiet av GTs mytiske tekster, men for forståelse av GTs litteratur og religion overhodet.

NOTER

1. Proveforelesning for den teologiske doktorgrad, oppgitt emne, Det teologiske Menighetsfakultet torsdag 3. desember 1998. Noter og litteraturliste ble ikke foredratt.
2. For eksempel i *Theologische Realenzyklopädie* er det minst tre forståelser av «myte», alle fremført av bibelforskere: Stolz 1994; Schmidt 1994; Holz 1994. Også Hübner 1994 (samme sted) uttaler seg, med en egen definisjon, om myter i Bibelen. Dessuten angir Schmidt tre ulike «grunnoppfatninger» som alle er viktige for å forstå myten (s. 626-28).
3. Til bibelforskningen, se f.eks. Hartlich o.a. 1952; Rogerson 1974; Kraus 1982: 147-51 etc.; Reventlow 1982: 168-83; Otzen 1989; Oden 1987 40-52; – jeg viser til denne heller enn til Oden 1992, som i hovedsak er en forkortelse av den eldre teksten. Bibelforskningen står i en tverrfaglig sammenheng som det også er redegjort for eller ekstemperert fra. Se f.eks. Buess 1953, særlig 85-105; Sløk 1960: 1267f; Murray 1960; de Vries 1961; Vickery 1966; Kerényi 1967; Sløk 1967: 188f; Maranda 1972; Kirk 1978; Olson 1980; Dundes 1984; Horstmann 1984; Hübner 1985, særlig 48-92; Doty 1986, kap. 1, 5-7; Bolle 1987: 267-71; Puhvel 1987, kap. 1; Oden 1987: 52-90; Segal 1996a; Segal 1996b; Segal 1996c; Segal 1996d; Segal 1996e; Segal 1996f; Heimpel 1997: 358-41; Klausen 1997; Strenski 1997.
4. Selv om vi skulle begrense oss til bibelfaglige arbeider med mytisk materiale i perioden etter 1974 (Rogersons bok), er det hundrevis av arbeider bare til emnet skapelse. Tilfanget blir større om vi – på konvensjonelt historisk-kritisk vis – regner at bibelforskningen starter med Semler, Lowth, og Heyne, eller om vi (som filosofihistorikerne) mener at også bibeltolkning før denne tiden har interesse. La selv om vi skulle skrive «forskningshistorie» bare om bidrag etter siste verdenskrig som eksplisitt behandler mytebegrepet mhp. tekster i GT og dets omverden – en avtensning som knapt yter emnet rettferdighet – er bidragene mange. Se i tillegg til aktuelle titler i n. 2 f.eks.: van der Leeuw 1948; Gaster 1954; Pettazzoni 1954; Gaster 1955; Watts 1955; McKenzie 1959; Barr 1959; Sløk 1960; Haeckel 1960; Mowinckel 1960; Schmidt 1967; Honko 1970; Priest 1970; Otzen 1972a; Oden 1979; Jensen 1984; Stolz 1988; Batto 1992: 4-14; Hübner 1994; Stolz 1994; Schmidt 1994; Smith 1994 (særlig 293-307).
5. Se til Ohler og Mowinckel nedenfor. Merk at spenningen mellom eksplisitt mytefortælle og analytisk praksis bare delvis er kartlagt av Rogerson 1974. For kontinental tradisjon etter Gunkel og for anglo-amerikansk tradisjon fra og med Childs

- nøyer han seg med å diskutere teori om mytebegrepet, uten å sjekke analyser av mytisk materiale.
- 6 Et inntrykk av hvor komplisert dette kan bli, får vi når Rogerson 1974: 12-14 analyserer Herder. Deler av problemer ligger i at Herder refererte til flere fagfelt, og at han synes å ha forholdt seg eklektisk til disse.
 - 7 Riktignok finnes begrepet $\mu\upsilon\theta\omicron\varsigma$ i gresk, også i NT. En gjennomgang av termen og dens historie gis i Stählin 1967. Det greske ordet har vært mangetydig. I antikk gresk som i forskningen (se nedenfor), kan myte bety både «fortelling» og «tanke» og således stå som motsvarighet til både «epos» og «logos». Det analytiske begrepet «myte» er imidlertid et annet enn dette greske (med f.eks. Kirk 1978: 8f; Stolz 1994: 609; Bürkle 1998: 598).
 - 8 Se fremstillingen hos Hartlich o.a. 1952 og Kraus 1982: 147-51.
 - 9 Begrepet «bibelforskning» i emnetittelen kunne trenge kvalifisering. Dagens akademiske bibeltolkning preges av mangfold. Ikke bare foregår den ved både teologiske, religionshistoriske og litteraturvitenskapelige institusjoner. Den fremviser også stort teorimangfold, preges av at teorier prøves ut, osv. Dette må ses i lys av en tilsvarende tendens i akademiet generelt. Hva slags forskning som anerkjennes som «bibelforskning» er derfor nå et ideologisk brennbart spørsmål som impliserer en holdning til hva som er akademisk akseptabel bibeltolkning. Kontinental, teologisk bibelforskning – hvorfra norsk eksegese har hentet det meste av sine impulser – er gjennomgående metodisk konservativ. Med «konvensjonell bibelforskning» mener jeg den eksegetiske tradisjonen med tyngdepunkt i etterkrigstidens tyske eksegese. Som det framgår av min fremstilling, mener jeg at arbeider som vil være «bibelforskning» ikke kan overse denne tradisjonen og dens problemstillinger, metoder og resultater. Jeg mener imidlertid også at en del bibelfaglige arbeider utenfor denne tradisjonen faktisk tar hensyn til konvensjonell bibelforskning og dermed kvalifiserer som «bibelforskning» selv om den til syvende og sist bryter med konvensjonelle problemstillinger, metoder og resultater. Når alt kommer til alt, er det nettopp en slik redefinering som er forskning.
 - 10 Se særlig Gunkel 1930 og Gunkel 1987: 26f (først publisert i 1921). Det er klart at Gunkel her bygger på andre forskere: I tillegg til Wundt, Grimm og andre kjente forskere, se også Gunkels egen henvisning til Bethe (s. 26, n. 2). Rogerson 1974: 59-64 viser at Gunkels mytebegrep er inkonsistent. F.eks. sier Gunkel 1910: XIVf både at Genesis ikke har noen virkelige myter og at den kun har myter hvor Gud alene handler. Her er skjelningen mellom *Sage* og *Mythos* forvirret. Noe av dette er fanget opp i Gunkels utsagn om at det ikke alltid er så lett å skille disse sjangrene (1921/87): 26.
 - 11 Gunkel 1921/87, s. 26 og igjen i 1930: 383, 390 sier at eventyret var eldre enn myten. Samtidig sies det i 1930: 381 at ekte myter er av høy alder.
 - 12 Gunkel 1930: 383f. Denne kvalifikasjonen hos Gunkel setter karakteristikkene hos Oden 1992: 947; Oden 1987: 47f i et underlig lys. Oden ser Gunkel som den fremste proponenten for det synet at det ikke finnes myter i GT. Gunkels arbeider tør vise at han tvert imot var en av de som virkelig åpnet for denne muligheten, men at han (som andre på sin tid) var under press til å skjelve mellom GTs myter og de fra omverdenen. Den siste setningen i 1930-artikkelen viser spenningen godt: Her henfører han bibeltekstenes skjønnhet til det forhold at de tross alt brukte mye mytisk materiale, og han konkluderer med å beskrive den bibelske diktningen som «[...] die höchsten Gedanken der Religion in der wundervollen Bilderwelt des M[ythos].»
 - 13 Gunkel 1930: 385-90. Om følgende tekster sier han uttrykkelig at de spiller på dokumenterte myter: Jes 30:7; 51:9f; Esek 29:3ff; 32:2ff; Am 9:3; Sal 24:2;

- 89:10ff, jf. Sal 104:6ff; Sal 90:2; Job 3:8; 26:13; 38:6f.8f; Åp 11:7ff; 12; 13; 17. Om følgende tekster sies at de spiller på myter som ikke lenger kan dokumenteres: Jes 14:12-15; Esek 16 (opprinnelig et eventyr); Esek 28:1-19 (sic); Esekiel 31; Job 15:7f; Dan 4:7ff. Om følgende sies at de også gjengir kjente motiver fra andre myter: Jes 14:12-15; Job 15:7f. Noen få teofaniskildringer med mytiske trekk antas å være oppstått i Israel: Deut 33:2; Dom 5:4f; Jes 30:27ff; Hab 3:3ff; Ps 18:9ff. Gunkel 1930: 387 fører i marken at disse først var innledning til beskrivelser av Guds kamp mot dragen. Det sikrer deres tilknytning til det mytiske.
- 14 Jes 2: 9; 5; 11:6ff; 17:12ff; 24:18.19; 34:5; 54:9; 65:17; Jer 4:23ff; Esek 28:1ff, kap. 31; Mi 5:2.
 - 15 Jes 5:14; 14:8; 38:10; 42:13; 63:3; Esek 1; Joel 4:16; Am 1:2; Jon 2:7; Mi 1:3; Sak 11:9; Sal 43:3; 85:11; 97:2.8; 89:15; 91:11; 104:3; 139:9; Prov 8:22ff.
 - 16 Dette betyr ikke at Gunkel ikke også i *praksis* behandlet tekster ut fra andre mytebegrep. Velkjent er hans utsagn om Gen 2:10-14 i kommentaren (1901/10). Først taler han om Eden som «mytologisk landskap» (s. 7) og sier senere at denne geografien er «meget barnslig» (s. 8), ja «så barnslig at det er helt forfeilet å ville bestemme dette elvesystemet i faktisk geografi» (9). Myte er altså likevel en «tenkemåte»? Likeledes sier han i innledningen til kommentaren (XV) og i flere analyser utover i verket (mest iøynefallende s. 30) at myter «svarer på» visse spørsmål og «forklarer» visse forhold. Betyr det kanskje at etiologi ikke bare er en type myter (1930), men en *funksjon* hos myter?
 - 17 Dette utarbeidet de i relasjon til Genesis 1-11. De skilte mellom myter og fabler og mellom forskjellige typer myter. Implikasjonen var at de så «myte» som en type tekst. Se f.eks. Hartlich o.a. 1952: 25f, 35, 36f. Jf. også Kraus 1982: 147-51; Metzger 1959: 30f.
 - 18 Både Hartlich o.a. 1952 og Rogerson 1974 viser hovedsakelig til Heyne, dels til Herder. Også andre fag overtok i sin tidlige fase samme myteforståelse, se f.eks. Malinowski 1926; og ifølge Deifel 1990: 30f også Lévy-Bruhl, Freud og Piaget.
 - 19 Se til dette Rogerson 1974: 7-9 som også kommenterer hvordan programmet fullførtes av Bauer og Strauss. Se videre Hartlich o.a. 1952: 35, jf. 37 *et passim* som dokumenterer hvilken utbredelse denne myteforståelsen fikk i tysk eksegese og teologi. Se også de Graeve 1967.
 - 20 Jeg har ikke anledning til å gå inn på dette komplekset her, idet det i sin opprinnelige form synes å ha spilt mindre rolle for GT-faget. (Med Müller 1993: 1. Müller selv synes å være den eneste som i noe omfang har vurdert programmet på egne premisser i forhold til GT). Bultmann lanserte sitt program i den lille boken Bultmann 1941, se imidlertid allerede den klassiske RGG-artikkelen Bultmann 1930. En stor debatt fulgte. Det synes rimelig å si at nyere NT-forskning til emnet myte i hvert fall til dels skjer innenfor en horisont som er videre enn Bultmanns (se bidrag i Kertelge 1990, jf. også Weder 1991). Nylig har Reiners 1992 gjennomført en sammenlikning mellom Bultmann og Drewermann.
 - 21 Se til alt dette Oden 1987: 45-52. Særlig innflytelsesrik ble Childs 1960. Til tross for at han proklamerer et mytebegrep som likner Eliades (s. 15f), er det opplagt at han (ofte) ser myte som en tenkemåte, en oppfatning av virkeligheten (se kap. 2, 17-29). Den avgjørende forskjellen mellom «mystiske» og «GT-lig» virkelighetsoppfatning er knyttet til forståelsen av historie, se kap. 4 (72ff). Den enfatiske konklusjonen hos Stählin 1967: 793-95 er talende. Programmatisk var også G. Ernest Wrights utsagn om at «the God of Israel has no mythology», se Wright 1950: 26. Se videre eksempelvis Weiser 1963: 59f; Bentzen 1957: 241f; Schmidt 1967:

- 243ff; Otzen 1972b: 83f (Otzen var ikke ganske konsekvent, se nedenfor); von Rad 1976: 118 etc.; Schmidt 1982: 32ff, 175ff etc.; McCurley 1983 (i transformasjonsbegrepet); Day 1985: 180, 188 etc.; Heller 1988 (eksplisitt); Fuchs 1993: 290-95; og i noen grad Smith 1994: 332-41. Med en viss rett kan Gunkel 1930 tas til inntekt for dette synet (jf. ovenfor). Det samme gjelder Barr 1959: 7ff.
- Denne tradisjonen har vært markant ved Menighetsfakultet, se bare Johannessen 1970: 32, 36. Bjørndalen 1970: 54-56 etc. og Bjørndalen 1973: 143ff bruker ikke begrepet «myte» og er tilbakeholdende med komparativt materiale. Vi finner imidlertid også samme synspunkter hos Kapelrud 1978, som s. 109 taler om Gen 1 som «intellektuelt og teologisk overlegen» ifht. babylonsk mytologi.
- 22 McKenzie 1959 og Petersen 1982, hvis anliggende er godt summert på s. 264-67. Nylig taler også Stolz 1988 for myte som egen type virkelighetsorientering (influert av Hübner?) og hevder at denne på sitt vis er rasjonaliteten overlegen, se s. 87-92 etc. Hans artikkel synes likevel også fortsatt å regne myten som «fremmed» i GT.
- 23 Hartlich o.a. 1952, særlig 102; Rogerson 1974: 16ff, særlig 19-24.
- 24 Se til denne tradisjonen Horstmann 1984: 301ff, som nevner E. Unger og E. Dacqués. Man kunne også nevne Dupré 1967 som hevdet at all erfaring og tenkning skjer med basis i et verdensbilde som etter sin art er mytologisk og som ikke kan reduseres til noe annet.
- 25 Jensen 1984: 2f, viser til Marcel Detienne.
- 26 Rogerson 1974, kap. 7, men se forbehold s. 92f. (Oden 1987: 70-73 er mer tilbakeholdende.) Etter mitt skjønn kan man kanskje se innflytelsen fra Cassirer i Frankfurt o.a. 1946: 14-27. På den andre siden går s. 363-88 langt i retning av å beskrive bibelsk tenkning som annerledes, og indirekte også høyere (s. 367ff): Bibelhebraisk tankegang er ikke lenger virkelig mytopoetisk (369), den bibelske religionens arena er ikke kosmos, men historien (370f), osv. Boken som helhet bryter ikke tydelig med den da foreliggende negative forståelsen av det mytiske.
- 27 Petersen 1982, se også Stolz 1988 (ovenfor). Pedersen 1934: 353ff taler hovedsakelig om verdensbilde, men det er klart at han forestiller seg en bestemt tenkemåte som det gamle Israel delte med omkringliggende folk. McKenzie 1959 er tydelig, se særlig teoretiske diskusjoner s. 265-67. Koch 1981: 190-93 bruker begrepet *Sage*, men taler bl.a. om det vi ovenfor har kalt myter i Urhistorien. Otzen har en sammensatt myteforståelse, men hans sympati for myten er klar, se Otzen 1972a: 9f, 12, 34. Jeppesen 1972: 163 etc. synes også åpen for myten i GT. Waschke 1986 deler hovedsakelig Eliades syn, men kommer også f.eks. s. 18f nær det her nevnte mytebegrepet.
- 28 Mowinckel 1960: 1275.
- 29 Mowinckel 1938: 82ff, særlig 94-101 (se n. 1 s. 94!).
- 30 Jf. Oden 1987: 78-82; Sløk 1960: 1268.
- 31 Róheim 1996 (først trykt i 1940); Rollenbleck 1974; Drewermann 1977, jf. Eckert 1988; Kassel 1982; Cunningham 1991; Rashkow 1993. Kassels bok viser at lese-måten (naturligvis) kan appliseres ikke bare på myter, men på alt som i psykologisk perspektiv fremstår som ubevisst eller arketypisk.
- 32 *Ernst Cassirer* så myte som en epistemologisk modus, skilt fra logisk tenkning ved kategoriens «modalitet». Mytens modus overbys i nyere tid av (moderne) religiøsitet, jf. Rogerson 1974: 86-91. *Claude Lévi-Strauss* så myten som et redskap til å håndtere parvise motsetninger, en spesiell tankemodus som reflekterer det forhold at mening alltid finnes som relasjoner, jf. Oden 1987: 82-90. *Paul Ricoeurs* mytebegrep er knyttet til hans forståelse av symbolet. Symbolet kjennetegnes av dobbel intensjonalitet; en bokstavelig og en symbolsk. Dette utfordrer oss på en spesiell

måte til å tenke. Ricoeur forstår myten som «et i fortellings form utviklet symbol». Se Ricoeur 1971: 26.

Også andre teoretikere kunne selvsagt vært nevnt. En av de som har fått en viss betydning for teologer er *René Girard*, se innføring hos Golsan 1993. Man kunne også nevne *Joseph Campbell*, se innledning hos Segal 1987.

- 33 Det samme fant Jensen 1984: 4f etc. og Oden 1987: 52 etc. Noen få eksempler har jeg kommet over:
- Levi Strauss* kommenteres ofte i teoretiske oversikter, f.eks. Rogerson 1974, kap. 8; Muller 1977: 75-77 etc.; Kirk 1978: 42-83 (mer kritisk). Slik teoretisk drøfting er mindre interessant for vårt formål. Noen eksegeter hevder å bruke Lévi-Strauss modeller i analyse av mytiske bibeltekster: Carroll 1985; Jobling 1986; Leach 1961. Jeg er usikker på om de virkelig setter hans program ut i livet. *Ricoeur* selv gir en tolkning av Gen 2-3 i Ricoeur 1971, men det tør være innlysende at dette ikke er noen historisk-filologisk tolkning. Andre Ricoeur-inspirerte lesninger av mytiske bibeltekster har jeg på den korte tiden ikke kommet over. Rogerson 1974 mener altså at *Cassirer* fikk gjenklang i hvert fall i deler av Frankfort-kretsen. Jeg har ikke nå funnet noen ekseget med annet enn overfladiske referanser til Cassirer. F.eks. formuleres hans synspunkt av McCurley 1983: 1, 190, men i praksis er også McCurley mer opptatt av *forskjellene* mellom bibelsk og mytisk tankegang (s. 3, 183ff etc., og jf. undertittelen). Cassirers argument blir et argument for å beholde de «transformerte mytene», ikke for å tale mytisk overhodet. *Georges Dumézil* spiller en rolle allerede i Jensen 1984 og finnes igjen i Jensen 1987; Jensen 1991. I forlengelsen av dette kan vi nevne «nyere» arbeider med generelt strukturelt tilsnitt, så som Carroll 1977; Casalis 1979; Clines 1976; Coats 1975; Guichard 1977; Hauser 1982; Jobling 1978; Kikawada 1975; Kikawada 1981; Naidoff 1978; Niditch 1985; Patte o.a. 1980; Rosenberg 1981; Sawyer 1996; van Wolde 1994; Walsh 1977. For de aller fleste av disse gjelder det at de i liten grad synes å ha fått gjennomslag i «konvensjonell bibelforskning».
- 34 Jf. nylig Ackerman 1991; Harrelson 1987; Oden 1987: 64-70. Mer fyldig om Skandinavia i Otzen 1989. Tidligere, se Kraus 1982: 460-67. De to «skolene» var ikke like og heller ikke innbyrdes ensartede. De viktige skandinaviske forskerne var Widengren, Nyberg og Engnell fra Uppsala, Mowinckel (og dels Kapelrud) fra Oslo samt Pedersen og i noen grad Bentzen fra København.
- 35 Mowinckel 1960: 1275. Denne forståelsen av myten var utbredt i de to skolene nevnt ovenfor.
- 36 Med Jensen 1984: 9.
- 37 Eliade 1974, sitat fra s. 5, 3. Jeg siterer denne boka som Eliade selv omtalte som sin viktigste, se s. xv. Denne forståelsen av myte er utbredt og finnes f.eks. i Bolle 1987; se tidligere Sløk 1960: 1263f; de Graeve 1967, f.eks. 182-83.
- 38 Videre til emnet hos Eliade, jf. Deifel 1990: 31 som gir kildehenvisninger.
- 39 Se Eliade 1974: 27, som konkluderer avsnittet 21-27. Otzen 1989: 28 mener at en liknende forestilling finnes hos Mowinckel. Det er likevel tydelig også for Otzen at tyngden hos Pedersen og Mowinckel ligger på kulten som ramme. Interessant er det at i Kees Bolles tapning blir Eliades mytebegrep integrert i en triade; hellig tale (myte), hellig handling (kult), hellig sted (tempel) – hvor mytens logikk er den tørende, se Bolle 1987: 262.
- 40 Tydeligst av eksegetene er kanskje Waschke 1986, se diskusjon s 11f. Se ellers også f.eks. Blank 1987: 34ff, som på 36f kommenterer Genesis 1; Levenson 1985: 102ff; Brunner-Traut 1988 (som ikke oppgir noen teori, men opplagt ligger på Eliades linje). Se også Westermann 1974: 29f. Som så mye annet i denne kommenta-

- ren er også mytebegrepet komplisert, og kanskje ikke helt konsistent. Nevnte sted følger imidlertid Eliade. Samme tankegang om mytens funksjon finnes hos Barr 1959: 6f. Så også f.eks. Müller 1977: 70f.
- 41 Malinowski 1926. En presentasjon finnes i Oden 1987: 73-78, som også nevner Robertson Smith og Durkheim. Se ellers f.eks. diverse bidrag i Sebeok 1965; Lessa o.a. 1979, og videre Douglas 1975: 153-72.
 - 42 I NT-lig forskning har det vært anvendt antropologiske modeller særlig til millenarisme og apokalyptikk, men i GT er tilfanget magert. Vi har et tidlig forsøk ved Douglas 1966, fulgt opp f.eks. av Sawyer 1996. Ellers er Mullen 1997 et ferskt eksempel (favner mer enn mytiske tekster).
 - 43 Jf. Horstmann 1984: 288-95; Bolle 1987: 269. Bolle hevder s. 270f at tradisjonen fra romantikerne gjenfinnes hos religionshistorikere med et positivt mytebegrep: Gerard van der Leeuw, Rudolf Otto og Mircea Eliade.
 - 44 Herder betraktet myten med positive øyne fordi mange myter på poetisk vis uttrykte sannheter om menneske og Gud, sannheter Gud hadde åpenbart gjennom naturen, jf. Rogerson 10-12. Dette var en posisjon formulert allerede av Heyne. Jf. Hartlich o.a. 1952: 13.
 - 45 Det er ikke enkelt å tolke Eliade på dette punktet. Dessverre skrev han aldri det planlagte kapitlet med en allmenn innføring i mytologi (jf. Culianu i Eliade 1993, bd. 3/2 s. 5). Eliades filosofiske forutsetninger og antakelser er fremstilt og kritisert f.eks. av Strenski 1973, jf. hele 43-52 (historie) og 53-58 (dybdepsykologi). Ifølge ham er Eliades tenkning ahistorisk, og den bruker dybdepsykologi på en ubegrunnet måte. Strenskis analyse er kanskje for ensidig. For det første synes den sene Eliade å mene at de religiøse sannhetene i menneskelig bevissthet speiler menneskets situasjon og erfaringsbetingelser heller enn underbevissthet, jf. Eliade 1993, bd. 1, s. 8 (jf. 7-10). Eliade selv hevdet å ikke referere til dybdepsykologi, jf. Eliade 1974: xivf. For det andre foregår det i Eliades *praksis* et vekselspill mellom historisk og intuitivt resonnement om det hellige. Merk også at Bolle 1987, som viser til Eliade, på s. 262 sier at når man taler om det hellige, er metafysisk virkelighet ikke inne i bildet.
 - 46 Eksempelvis sier Eliade 1974 først at det arkaiske mennesket gjennom myten oppnådde sann eksistens ved å tape individuell identitet idet personen går opp i det arkaiske. (Se s. 34, som innleder det viktige avsnittet om «Myth and History».) Han spør videre om ikke arkaisk mentalitet «åpenbarer noe av den flyktige, eller i hvert fall sekundære, karakteren til menneskelig individualitet», s. 46. Eliade avslutter sin bok med å peke på historisitet og individualitet som problem for det moderne mennesket, og på den evige gjentakelsen som løsning, s. 139-62. Implikasjonen er at Eliade mener den arketypiske ontologien formidler innsikt som mennesket vanskelig kan være foruten. Merk likevel at Eliade er forsiktig i sine ontologiske implikasjoner, f.eks. på s. 159.
 - 47 Hübner 1985: 81f, jf. 77ff. Tilsvarende Deifel 1990: 31. Også Rogerson 1974: 129-31 er forsiktig med å definere Eliades ytterste horisont, men har oppfattet at den beveger seg i den retningen jeg antyder.
 - 48 Tendensen finnes allerede i Müller 1973, f.eks. 83ff. Se hans mange senere arbeider så som Müller 1977; Müller 1983; Müller 1986; Müller 1993.
 - 49 Jf. Mowinckel 1971: 15ff (først publisert i 1950).
 - 50 Se Mowinckel 1921: 19f; 162-64, osv. Også f.eks. i Mowinckels oversettelse og kommentar til Jobs bok i *GTMMM* (se Mowinckel 1955: 311f, 339, 362) kommer et slikt mytebegrep til anvendelse.
 - 51 Ohler 1969 lister slike elementer både i gudsbildene i patriarkfortellingene og i

- Esekiel, i omtalen av naturfenomener og krig, i beskrivelsen av Guds kamp med havet, i en rekke beskrivelser av skapelse og kosmologi, i omtalen av mytologisk betydningsfulle steder og i omtalen av den himmelske rådsforsamling.
- Det er ikke mange slike samlede oversikter i faglitteraturen (jeg ser bort fra oversikter over skapelse, dragekamp og andre mer avgrensede emner). Se i tillegg til Ohler særlig Otzen o.a. 1972, jf. Gaster 1969, og se i nyere tid oversikter som Smith 1995; Smith 1994. I eldre tid, se Gunkel 1895; Schrader 1903; Jeremias 1916; Gunkel 1930.
- 52 Ohler 1969: 9-10, se også 213-219.
 - 53 Se f.eks. Creed 1973 (om gresk mytologi).
 - 54 Se allerede Rogerson 1974: 104 (i tilslutning til Lévi-Strauss). Tanken er enkelt presentert i Lévi-Strauss 1980: 15ff.
 - 55 Hübner 1985, hele del IV; Bolle 1987: 271f
 - 56 For historie i omverden, se f.eks. Albrektson 1967; Arnold 1994; Dentan 1955; Renger 1986; Wyatt 1979. For mytisk historieoppfatning i GT, se f.eks. Brettler 1995; Fritz 1990; Koch 1984; Koch 1988; Nicholson 1994; Rendtorff 1958; Van Seters 1981; Van Seters 1983. Dette forholdet erkjennes av Schmidt 1967: 246 og Muller 1993: 6, som vel sier at *all* bibelsk historieforståelse har en struktur som i noen grad likner den Eliade forutsatte for myter. Noe tilsvarende sies allerede i Muller 1973: 57-69.
 - 57 Det samme sier Heimpel 1997: 540, jf. oversikten over materiale 545ff. Assmann o.a. 1982 og Kirk 1978 viser hver på sitt vis at myter hadde varierte funksjoner på ulike nivåer.
 - 58 Barr 1961; de Saussure 1983 (først publisert i 1915).
 - 59 De for mytebegrepet aktuelle teoriene har f.eks. omfattet en bestemt forståelse av hvordan menneskets evne til å tale og tenke utviklet seg. Eller de etablerte bestemte syn på betingelser for persepsjon, refleksjon, osv.
 - 60 Dette er implikasjonen allerede hos Kirk 1978: 252ff.
 - 61 I Bibelen: som regel Genesis 1-11, for *Myth and Ritual* var bibelsk hovedkorpus de antatt kultiske mytene.
 - 62 Dette er da også posisjonen til Widengren og mange andre i *Myth and Ritual*.
 - 63 H. de Graeve 1967: 184.
 - 64 Dette ble nylig poengtert hos Smith 1994: 297-300, etc. I praksis har denne bruken av begrepet vært utbredt, se f.eks. Alster 1975; Batto 1992, særlig 4-14; Bottéro 1985; Bottéro o.a. 1989; Burkert 1982; Dalley 1989; van Dijk 1983; van Dijk 1995; Frymer-Kensky 1992; Gibson 1978; Güterbock 1946; Haussig 1965; Heimpel 1997; Hoffner 1991; Klein 1980; Komoróczy 1971; Komoróczy 1983; Kramer o.a. 1989; Lambert 1968; Lambert 1974; Lambert 1988; Lambert 1995; Limet 1983; Oppenheim 1948; Pettinato 1971; Pope o.a. 1965; von Schuler 1965; von Soden 1984; von Soden 1985; Stolz 1982.
 - 65 Se Oden 1987; Stolz 1988: 82-86; Bolle 1987: 264f; Stolz 1994: 612.
 - 66 Brandon 1963. Se videre Sløk 1960 i *RGG* som i stor grad var influert av Eliades mytebegrep. Se likevel 1263f. (Samme spenning mellom de to begrepene finnes også i Sløk 1967.)
- Haeckel 1960 i *RGG* er eksplisitt i retning av en sjangerorientert definisjon. Sp. 1269f definerer myte som sjangerbegrep for å unngå forutfattede meninger og ensidige standpunkter. Han sier – som Gunkel – at elementer av tro og verdensbilde kun kalles mytologisk når det lar seg forbinde med tekster som er myter. Sp. 1270f gir en diskusjon om forholdet mellom myter, eventyr, etiologier og *Sagen* som etter sin problemstilling er lik den vi ser hos Gunkel. Også kategoriseringen av

- forskjellige typer myter (1271-74) er som opplegg likt det vi finner hos Gunkel 30 år tidligere.
- Gaster 1962 i *IDB* taler riktignok om mytens «funksjon» når det gjelder spørsmålet om teologisk holdning til myter (s. 486). For øvrig er imidlertid også hans diskusjon orientert ut fra at «myte» betegner en type tekster, og at «mytisk» i hovedsak er slikt som spiller på eller likner på det som finnes i disse tekstene. Otzen 1972 starter med et forsøk på utfylle Gunkels sjangerdefinisjon (13-17). Han går imidlertid videre til både Eliade og *Myth and Ritual* (17-22), og taler også om myte som livsforståelse (22f).
- Norin 1977: 5-9 ligger hovedsakelig på denne linjen, selv om man finner innslag av Eliade i hans mytebegrep. Materialet på s. 42ff opparbeides som motiver i mytiske tekster.
- 67 Se Clifford 1994. Clifford har gjort slik i en lang rekke arbeider, jf. Clifford 1984; Clifford 1985; Clifford o.a. 1992; Clifford 1993. I denne tilnærmingen kan han peke på forbilder hos f.eks. Brandon 1963 som ikke talte om skapelsesmyter, men om «legender» – igjen et sjangerbegrep.
- 68 Se oversiktene særlig i *RLA* og i *LÄ*, og nå nylig også oversiktsartiklene Smith 1995; Lambert 1995; van Dijk 1995. Et forsøk på helhetlig fremstilling av den mesopotamske mytetradisjonen foreligger i Lambert 1974.
- 69 F.eks. Müller 1983: 4-13 gir et originalt definisjonbidrag, idet han taler om mytens semantikk, syntaks og pragmatikk. Så vidt jeg kan forstå, er han ute etter *materiale* spesifikasjoner på hvert punkt. Myten kjennetegnes altså av en *bestemt* tekstsemantikk, tekstsyntaks og tekstpragmatikk. Jeg tviler på at det er mulig å etablere et sjangerbegrep ved å definere slike størrelser som konstitutive.
- 70 For *Ødipus* og andre hellenistiske eksempler, se Kirk 1978: 9f. For de to andre, se Beyerlin 1985: 113; Pettinato 1971: 86-90. Allerede Sløk 1967: 185 så dette som en svak definisjon, senere også Kirk *ibid.* og mange andre.
- 71 Oden 1987: 55.
- 72 Oden 1987: 57-59.
- 73 Se f.eks. Gudeas innskrift i *ANET*: 268. Rimeligheten av et slikt skille er signalisert i McKenzie 1959: 268.
- 74 Se eksempelvis Perdue 1991 samt Fuchs 1993 for Job og Müller 1976 samt Keel 1984; Keel 1986 for Høysangen.
- 75 Dietrich 1985, som viser til van Dijk 1964. Noe liknende ble tidligere hevdet av Westermann 1974: 63 etc. Mytens «tid» har naturligvis vært anerkjent som mulig sjangerkriterium lenge, se f.eks. Sløk 1960: 1263; Haekkel 1960: 1270; Petersen 1982: 26-29; Schmidt 1994: 626f. Det er først med Westermann og Dietrich dette kan knyttes til en litterær komponent i det aktuelle tekstkorpus og dermed kan oppfattes som rimelig sikkert sjangerkjennetegn.
- 76 Noe mer om dette i Stordalen 1998: 43-45.
- 77 Se Thompson 1955, jf. også Kirk 1978: 31-41.
- 78 Koch 1988. Til problemstillingen se allerede Hempel 1954.
- 79 Jf. til dette siste Irvin 1978.
- 80 Barthes 1975. Til videre utvikling av Barthes mytebegrep, se på norsk Sibinska 1995.
- 81 Hübner 1985: 344, jf. Hübner 1994. Hübner videreutvikler en lengre filosofisk diskusjon, jf. Horstmann 1984: 314f etc. Til videre diskusjon, se f.eks. Fischer 1988; Deifel 1990; Bürkle 1998. Jf. parallelle ansatser i Hans-Peter Müllers arbeider, kanskje særlig Müller 1986: 411ff.
- 82 Mer om dette hos Green 1990 og særlig Falck 1994: 115-46.

- 83 Oppe 1981: 121-49.
- 84 May 1992.
- 85 Malachuk 1996.
- 86 Samuel o.a. 1990.
- 87 Se f.eks. flere bidrag i del fire av Haug o.a. 1998.
- 88 Endsen 1995, om krigen som myte, se særlig s. 16-20. Se overveielser om myter i Norge allerede i Barth 1984. I nyere tid, se Klausen 1997, særlig 72ff (om OL på Lillehammer) og Skirbekk 1997, se begrepsdannelse 58-62 og anvendelse f.eks. 61-26 (antrasisme).
- 89 Frye forstår «myte» som en fortelling som det er særlig viktig for et gitt samfunn å kjenne. Myten forutsettes å gjengi sannheter og normere sosialt avgjørende handling, se Frye 1982: 32f, 48f; Frye 1990: 5.
- 90 Som er en av referansene for Klausen 1997.
- 91 Det er noe slikt som er forsøkt i Stordalen 1997: 27-29.
- 92 Etter mitt skjønn kommer Horsnell 1986: 463 etc. nær et slikt utsagn. Selvfølgelig kan man tenke seg andre grunner til at teologer avviser mytisk materiale i Bibelen.
- 93 Uttrykket er ikke nytt. Se «kristen mytologi» allerede hos Molland o.a. 1937 – et arbeid som etter mitt skjønn setter noen teologiske implikasjoner i et slikt prosjekt. Merk at allerede Fohrer 1969: 177 må ha forestilt seg muligheten for noe slikt som en bibelsk mytologi.
- 94 En av de som systematisk har drøftet spørsmålet om likheter og forskjeller mellom bibelsk og ugaritisk mytologi og religion er Day 1994. Han finner likhetene mer patallende enn forskjellene. Hans studie har etter mitt skjønn flere svakheter. For det første er den noe nærsynt: Det forhold at alle ugaritiske beskrivelser av El gjenfinnes i GT, betyr selvsagt ikke at Bibelens El var lik Ugarits El. Når Day heller ikke diskuterer spørsmålet om én vs. flere guder, blir mangelen innlysende. For det andre skiller ikke Day mellom bibelsk religion og israellittisk religion, til tross for at han medgir at bibeltekster kritiserer noen av de trekkene i israellittisk religion som han vil sammenlikne med ugaritisk religion. Etter mitt skjønn er det i hvert fall tre trekk som ser ut til å gi forskjeller mellom bibelsk og ugaritisk religion: guddommens eksklusivitetskrav, de restriktive holdningene til ikke-jahvistisk magi samt oppfatningen av lover som *religiøst* begrunnet. Dette er ikke prinsipielle forskjeller, men de er tunge nok til å gi tydelige materielle konnotasjoner. En annen viktig observasjon mer direkte på *mytologien* er gjort av Smith 1994, se særlig s. 332ff. Han viser at mens GT har mange mytologiske *motiver*, er det få lange mytologiske *fortellinger*. Jeg finner Smiths «forklaringer» på disse observasjonene lite overbevisende. Jeg ville foretrekke at man foreløpig ser bort fra at fortellingen skyldes 'sensur' fra GT-forfattere og -redaktører. Det er mer sakssvarende å insistere at denne forskjellen *er* der, og så undersøke hva som er dens *effekt* litterært og religiøst.

LITTERATUR

- Ackerman, Robert 1991: *The Myth and Ritual School. J. G. Frazer and the Cambridge Rituals*, New York: Garland
- Albrektson, Bertil 1967: *History and the Gods*, Lund: CWK Gleerup
- Alster, B. 1975: «On the Interpretation of the Sumerian Myth »Inanna and Enki«, *Zeitschrift für Assyriologie* 64, s. 20-34
- Arnold, Bill T. 1994: «The Weidner Chronicle and the Idea of History in Israel and Mesopotamia», i Millard, A. R. o.a. (utg.), *Faith, Tradition, and History. Old Testament Historiography in Its Near Eastern Context*, Winona Lake, IN: Eisenbrauns, s. 129-48
- Assmann, Jan o.a. 1982: *Funktionen und Leistungen der Mythos. Drei altorientalische Beispiele*, (Orbis Biblicus et Orientalis bd. 48) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Barr, James 1959: «The Meaning of 'Mythology' in Relation to the Old Testament», *Vetus Testamentum* 9, s. 1-10
- Barr, James 1961: *The Semantics of Biblical Language*, Oxford: Oxford University Press
- Barth, Fredrik 1984: «I stedet for myter. Sosialantropologiske perspektiver på myter i andre samfunn, og våre alternativer», *Samtiden* 93, hft. 5, s. 2-5
- Barthes, Roland 1975: *Mytologier*, Oslo: Gyldendal [Først utgitt på fransk i 1957]
- Batto, Bernard F. 1992: *Slaying the Dragon. Mythmaking in the Biblical Tradition*, Louisville, KY: Westminster / John Knox
- Bentzen, Aage 1957: *Introduction to the Old Testament. Vols. 1-2*, Copenhagen: Gad [Tredje utgave. Først utgitt i 1948]
- Beyerlin, Walter 1985: *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament*, (Alte Testament Deutsch • Ergänzungsreihe bd. 1) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Bjerg, Svend 1981: *Den kristne grundfortælling*, Århus: Aros
- Bjørndalen, A. J. 1970: «Urhistorien 1,1 – 11,26», i Bjørndalen, A. J. (utg.), *Første Mosebok. En kommentar*, Oslo: Gyldendal, s. 54-136
- Bjørndalen, Anders J. 1973: *Eksegese av hebraiske tekster fra GT* (bd. 1), Oslo: Universitetsforlaget
- Blank, Josef 1987: «Die Überforderte Rationalität: Zur Aktualität des Mythos», *Kairos* 29, s. 29-44
- Bolle, Kees W. 1987: «Myth. An Overview», i Eliade, Mircea (utg.), *The Encyclopedia of Religion* (bd. 10), New York: Macmillan, s. 261-73
- Bottéro, J. 1985: *Mythes et rites de Babyloniens*, (Bibliothèque de l'École des Hautes-Études, IVe Section, Sciences historiques et philologiques bd. 328) Paris: Gallimard
- Bottéro, Jean o.a. 1989: *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie Mésopotamienne*, Paris: Gallimard
- Brandon, S. G. F. 1963: *Creation Legends of the Ancient Near East*, London: Hodder and Stoughton
- Brettler, Marc Zvi 1995: *The Creation of History in Ancient Israel*, London: Routledge
- Brunner-Traut, Emma 1988: *Gelebte Mythen. Beiträge zum altägyptischen Mythos*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- Buess, Eduard 1953: *Die Geschichte des mythischen Erkennens. Wider sein Mißverständnis in der «Entmythologisierung»*, (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus bd. 10/iv) München: Kaiser
- Bultmann, R. 1930: «Mythus und Mythologie. III B. Im NT», i Gunkel, Hermann o.a. (utg.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft* (bd. 4), Tübingen: Mohr, s. 391-94 [Andre utgave]
- Bultmann, Rudolf 1941: *Neues Testament und Mythologie*, München: Kaiser [Optrykk 1955]
- Burkert, W. 1982: «Literarische Texte und Funktionaler Mythos: zu Istar und Atrahasis», i Assmann, J. (utg.), *Funktionen und Leistungen des Mythos. Drei altorientalische Beispiele* (bd. 48), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, s. 63-82
- Burkert, Horst 1998: «Mythos, Mythologie. I-II», i *Lexicon für Theologie und Kirche* (bd. 7), Freiburg: Herder, s. 597-600
- Carroll, Michael, P. 1977: «Leach, Genesis and Structural Analysis: A Critical Evaluation», *American Ethnologist* 4, s. 661-77
- Carroll, Michael, P. 1985: «Genesis Restructured», i Lang, Bernhard (utg.), *Anthropological Approaches to the Old Testament*, (Issues in Religion and Theology bd. 8) Philadelphia: Fortress, s. 127-35
- Casalis, George 1979: «Genesis 1 & 2. Versuch einer materialistischen Lektüre», *Texte und Kontexte* 4, s. 4-12
- Childs, B. S. 1960: *Myth and Reality in the Old Testament*, (Studies in Biblical Theology bd. 27) London: SCM
- Childs, R. J. 1984: «Cosmogonies in the Ugaritic Texts and in the Bible», *Orientalia* 53, s. 183-210
- Childs, R. J. 1985: «The Hebrew Scriptures and the Theology of Creation», *Theological Studies* 46, s. 507-23
- Childs, Richard J. o.a. (utg.) 1992: *Creation in the Biblical Traditions*, (Catholic Biblical Quarterly—Monograph Series bd. 24) Washington, DC: Catholic Biblical Association
- Childs, Richard J. 1993: «The Unity of the Book of Isaiah and Its Cosmogonic Language», *Catholic Biblical Quarterly* 55, s. 1-17
- Childs, Richard J. 1994: *Creation Accounts in the Ancient Near East and in the Bible*, (Catholic Biblical Quarterly—Monograph Series bd. 26) Washington, DC: Catholic Biblical Association
- Childs, R. J. A. 1976: «Theme in Genesis 1–11», *Catholic Biblical Quarterly* 38, s. 483-507
- Cole, G. W. 1975: «The God of Death. Power and Obediance in the Primeval History», *Interpretation* 29, s. 227-39
- Cole, John 1973: «Uses of classical mythology», i Cunningham, Adrian (utg.), *The Theory of Myth. Six Studies*, London: Sheed and Ward, s. 1-21
- Cunningham, Adrian 1991: «Psychoanalytic Approaches to Biblical Narrative (Genesis 1–11)», i Cohn-Sherbok, Dan (utg.), *A Traditional Quest. Essays in Honour of Louis H. Hay*, (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series bd. 114) Sheffield: JSOT Press, s. 113-32
- Dalley, S. 1989: *Myths from Mesopotamia: Creation, the Flood, Gilgamesh and Others. Translated with an Introduction and Notes*, (World's Classics) Oxford: Oxford University Press
- Dalrymple, J. 1985: *God's conflict with the dragon and the sea. Echoes of a Canaanite myth in the Old Testament*, Cambridge: Cambridge University Press
- Dalrymple, John 1994: «Ugarit and the Bible: Do They Presuppose the Same Canaanite Mythology and Religion?», i Brooke, George J. o.a. (utg.), *Ugarit and the Bible. Proceedings of the International Symposium on Ugarit and the Bible. Manchester, September 1992*, (Ugaritisch-Biblische Literatur bd. 11) Münster: Ugarit-Verlag, s. 35-52
- Daniel, Elisabeth 1990: «Wahrheit und Wert vom Symbol und Mythos», *Zeitschrift für Katholische Theologie* 112, s. 30-48

- Dentan, R. C. (utg.) 1955: *The Idea of History in the Ancient Near East*, New Haven, CT: Yale University Press [Fjerde utg. 1967]
- Dietrich, Manfred 1985: «*ina ūmī ullūti* »An jenen (fernen) Tagen«, i Dietrich, Manfred o.a. (utg.), *Vom Alten Orient Zum Alten Testament. Festschrift für Wolfram Freiherrn von Soden zum 85. Geburtstag am 19. Juni 1993*, (Alter Orient und Altes Testament bd. 240) Kevelaer: Butzon & Bercker, s. 57-72
- van Dijk, J. 1964: «Le motif cosmique dans la pensée sumérienne», *Acta Orientalia* 28, s. 1-59
- van Dijk, J. 1983: «Ritual, Geschichte und Mythos», i Steppat, F. (utg.), *21. Deutscher Orientalistentag, März 1980 in Berlin*, (ZDMG Sup bd. 5) Wiesbaden, s. 97-104
- van Dijk, Jacobus 1995: «Myth and Mythmaking in Ancient Egypt», i Sasson, Jack M. o.a. (utg.), *Civilizations of the Ancient Near East* (bd. III), New York: Simon & Schuster Macmillan, s. 1697-1709
- Doty, William G. 1986: *Mythography. The Study of Myths and Rituals*, University, AL: University of Alabama Press
- Douglas, Mary 1966: *Purity and Danger. An analysis of the concepts of pollution and taboo*, London: Routledge & Kegan Paul
- Douglas, Mary 1975: *Implicit Meanings. Essays in Anthropology*, London: Routledge & Kegan Paul
- Drewermann, Eugen 1977: *Strukturen des Bösen. Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer, psychoanalytischer und philosophischer Sicht* (bd. 4), München / Wien: Schönninghaus
- Dundes, Alan (utg.) 1984: *Sacred Narrative. Readings in the Theory of Myth*, Berkeley, CA: University of California Press
- Dupré, W. 1967: «Myth and Reflective Thought», i *New Catholic Encyclopedia* (bd. 10), San Fransisco: The Catholic University of America, s. 189-190
- Eckert, J. 1988: «Die tiefenpsychologische Schriftauslegung Eugen Drewermanns - ihre Anliegen und Grenzen», *Trierer Theologische Zeitschrift* 98, s. 1-20
- Eliade, Mircea 1974: *The Myth of the Eternal Return. Or, Cosmos and History*, (Bollingen Series bd. 46) Princeton, NJ: Princeton University Press [Først utgitt på fransk i 1949]
- Eliade, Mircea 1993: *Geschichte der religiösen Ideen. Vols. 1-4*, Freiburg: Herder / Spektrum
- Eriksen, Anne 1995: *Det var noe annet under krigen. 2. verdenskrig i norsk kollektivtradisjon*, Oslo: Pax
- Falck, Colin 1994: *Myth, Truth and Literature. Towards a True Post-Modernism*, Cambridge: Cambridge University Press 1994 [Andre utg., først publ. i 1989]
- Fischer, Johannes 1988: «Über die Beziehung von Glaube und Mythos. Gedanken im Anschluß an Kurt Hübners »Die Wahrheit des Mythos«, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 85, s. 302-28
- Fohrer, Georg 1969: *Geschichte der israelitischen Religion*, (de Gruyter Lehrbuch) Berlin: de Gruyter
- Frankfort, H. o.a. 1946: *The Intellectual Adventure of Ancient Man. An Essay on Speculative Thought in the Ancient Near East*, (Oriental Institute Essays) Chicago, IL: University of Chicago Press
- Fritz, Volkmar 1990: «Weltalter und Lebenszeit: Mythische Elemente in der Geschichtsschreibung Israels und bei Hesiod», *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 87, s. 145-62
- Frye, Northrop 1982: *The Great Code. The Bible and Literature*, London: Routledge & Kegan Paul

- Frye, Northrop 1990: «The Koine of Myth. Myth as a Universally Intelligible Language», i Denham, Robert D. (utg.), *Northrop Frye: Myth and Metaphor. Selected Essays 1934-1988*, Charlottesville / London: University Press of Virginia, s. 3-17
- Furber-Kensky, Tikva 1992: *In the Wake of the Goddesses. Women, Culture, and the Biblical Transformation of Pagan Myth*, New York: Fawcett Columbine
- Fuchs, Gisela 1993: *Mythos und Hiobdichtung. Aufnahme und Umdeutung altorientalischer Vorstellungen*, Stuttgart: Kohlhammer
- Gaster, Theodor H. 1954: «Myth and Story», *Numen: International Review for the History of Religions* 1, s. 184-212
- Gaster, Theodor H. 1955: «Mythic Thought in the Ancient Near East», *Journal of the History of Ideas* 16, s. 422-26
- Gaster, T. H. 1962: «Myth, Mythology», i Buttrick, George Arthur o.a. (utg.), *The Interpreter's Dictionary of the Bible. An Illustrated Encyclopedia* (bd. 3), New York: Abingdon, s. 481-87
- Gaster, Th. H 1969: *Myth, Legend and Custom in the Old Testament. A Comparative Study with Chapters from Sir James G. Frazer's Folklore in the Old Testament*, London: Gerald Duckworth
- Gibson, J. C. L. 1978: *Canaanite Myths and Legends*, Edinburgh: T. & T. Clark [Andre utg.]
- Golsan, Richard J. 1993: *René Girard and Myth. An Introduction*, (Theorists of Myth bd. 7) New York: Garland
- de Graeve, F. 1967: «Myth, Literary», i *New Catholic Encyclopedia* (bd. 10), San Fransisco: The Catholic University of America, s. 182-85
- Green, Garrett 1990: «Myth, History, and Imagination: The Creation Narratives in Bible and Theology», *Horizons in Biblical Theology* 12, hft. 2, s. 19-38
- Guchard, J. 1977: «Approche 'matérialiste' du récit de la chute. Genèse 3», *Lumière et Vie* 131, s. 57-90
- Gunkel, Hermann 1895: *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und Ap Joh 12*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Gunkel, Hermann 1910: *Genesis, übersetzt und erklärt*, (Göttinger Handkommentar zum Alten Testament) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht [Tredje utg., først publisert i 1901]
- Gunkel, Herman 1987: *The Folktales in the Old Testament*, (Historic Texts and Interpreters in Biblical Scholarship bd. 6) Sheffield: Almond [Først trykt på tysk i 1921]
- Gunkel, Hermann 1930: «Mythus und Mythologie. III A. Im AT», i Gunkel, Hermann o.a. (utg.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft* (bd. 4), Tübingen: Mohr, s. 381-90 [Andre utg.]
- Güterbock, H.G. 1946: *Kumarbi: Mythen vom churritischen Kronos aus den hethitischen Fragmenten zusammengestellt, übersetzt und erklärt*, (Istanbuler Schriften bd. 16) Zürich: Europaverlag
- Haeckel, J. 1960: «Mythos und Mythologie. II. Religionsgeschichtlich», i Galling, Kurt (utg.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft* (bd. 4), Tübingen: Mohr, s. 1268-74 [Andre utg.]
- Harrelson, Walter 1987: «Myth and Ritual School», i Eliade, Mircea (utg.), *The Encyclopedia of Religion* (bd. 10), New York: Macmillan, s. 282-85
- Haug, Karl Erik o.a. (utg.) 1998: *Myter og humaniora*, Oslo: Syssess
- Hauser, Alan Jon 1982: «Genesis 2-3: The Theme of Intimacy and Alienation», i Clines, D. J. A. o.a. (utg.), *Art and Meaning. Rhetoric in Biblical Literature*, (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series bd. 19) Sheffield: JSOT Press, s. 20-36

- Haussig, Hans Wilhelm (utg.) 1965: *Götter und Mythen im Vorderen Orient*, (Wörterbuch der Mythologie bd. 1) Stuttgart: Ernst Klett
- Heimpel, W. 1997: «Mythologie (mythology) A. 1. In Mesopotamien», i Edzard, Dietz Otto (utg.), *Reallexicon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* (bd. 8), Berlin: de Gruyter, s. 537-564
- Heller, Jan 1988: «Das Ringen der alttestamentlichen Überlieferung mit dem Mythos», i Schmid, Hans Heinrich (utg.), *Mythos und Rationalität*, (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie) Gütersloh: Mohn, s. 127-33
- Hempel, J. 1954: «Glaube, Mythos und Geschichte im Alten Testament», *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 65, s. 109-67
- Hoffner, Harry A. Jr. 1991: *Hittite Myths*, (SBL Writings of the Ancient World bd. 2) Atlanta, GA: Scholars Press
- Holz, Traugott 1994: «Mythos. IV. Neutestamentlich», i Müller, Gerhard o.a. (utg.), *Theologische Realenzyklopädie* (bd. 23), Berlin: de Gruyter, s. 644-50
- Honko, Lauri 1970: «Der Mythos in der Religionswissenschaft», *Temenos* 6, s. 36-67
- Horsnell, M. J. A. 1986: «Myth, Mythology», i Bromiley, Geoffrey W. o.a. (utg.), *The International Standard Bible Encyclopedia* (bd. 4), Grand Rapids, MI: Eerdmans, s. 455-63
- Horstmann, A. 1984: «Mythos, Mythologie. II – VI», i Ritter, Joachim o.a. (utg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (bd. 6), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, s. 283-318
- Hübner, Kurt 1985: *Die Wahrheit des Mythos*, München: C. H. Beck
- Hübner, Kurt 1994: «Mythos. I. Philosophisch», i Müller, Gerhard o.a. (utg.), *Theologische Realenzyklopädie* (bd. 23), Berlin: de Gruyter, s. 597-608
- Irvin, Dorothy 1978: *Mytharion. The Comparison of Tales from the Old Testament and the Ancient Near East*, (Alter Orient und Altes Testament bd. 32) Kevelaer / Neukirchen-Vluyn: Butzon & Bercker / Neukirchener Verlag
- Jensen, Hans Jørgen Lundager 1984: «Mytebegrepet i den historisk-kritiske og i den strukturalistiske forskning», *Dansk Teologisk Tidsskrift* 47, s. 261-84
- Jensen, H. J. Lundager 1987: «Über den Ursprung der Kultur und der Völker. Eine transformationskritische Analyse von Komplementarität und Verlauf in der jahwistischen Urgeschichte», *Scandinavian Journal of the Old Testament*, hft. 1, s. 28-48
- Jensen, Hans Jørgen Lundager 1991: «The Fall of the King», *Scandinavian Journal of the Old Testament* hft. 1, s. 121-47
- Jeppesen, Knud 1972: «Myter i den profetiske litteratur», i Otzen, Benedikt o.a. (utg.), *Myter i Det gamle Testamente*, København: Gad, s. 125-63
- Jeremias, Alfred 1916: *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*, Leipzig: Hinrichs'sche Buchhandlung [Tredje, reviderte utg.]
- Jobling, D. 1978: «A Structural Analysis of Genesis 2:4b–3:24», *SBL Seminar Papers* 1, s. 61-69
- Jobling, David 1986: «Myth and its Limits in Genesis 2:4b – 3:24», i *The Sense of Biblical Narrative: Structural Studies in the Hebrew Bible II*, (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series bd. 39) Sheffield: JSOT Press, s. 17-43
- Johannessen, K. I. 1970: «Innledning til Første Mosebok», i Bjørndalen, A. J. (utg.), *Første Mosebok. En kommentar*, Oslo: Gyldendal, s. 11-48
- Kapelrud, Arvid S. 1978: «Mytologiske trekk i Genesis I og forfatterens formål», *Norsk Teologisk Tidsskrift* 79, s. 101-09
- Kassel, M. 1982: *Biblische Urbilder. Tiefenpsychologische Auslegung nach C. G. Jung*, München [Andre utg.]

- Kell, Othmar 1984: *Deine Blicke sind Tauben: Zur Metaphorik des Hohen Liedes*, (Stuttgarter Bibelstudien bd. 114/115) Stuttgart: Katholisches Bibelwerk
- Kell, Othmar 1986: *Das Hohelied*, (Zürcher Bibelkommentare bd. 18) Zürich: Theologischer Verlag
- Kerényi, Karl (utg.) 1967: *Die Eröffnung des Zugangs zum Mythos. Ein Lesebuch*, (Wege der Forschung bd. 20) Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- Kerényi, Karl (utg.) 1990: *Metaphorik und Mythos im Neuen Testament*, (Quaestiones Disputatae bd. 126) Freiburg: Herder
- Kikawada, Isaac M. 1981: «Genesis on Three Levels», *Annual of the Japanese Biblical Institute* 7, s. 3-15
- Kikawada, Isaac M. 1975: «Literary Convention of the Primeval History», *Annual of the Japanese Biblical Institute* 1, s. 3-21
- Kirk, G. S. 1978: *Myth. Its Meaning in Ancient and Other Cultures*, (Sather Classical Lectures bd. 40) Cambridge: Cambridge University Press [Andre utg., først trykt i 1970]
- Klausen, Arne Martin 1997: «Myter og historier som antropologer og andre har brukt dem», *Norsk antropologisk tidsskrift* 8, hft. 1, s. 66-76
- Klein, Elisabeth (utg.) 1980: *Die Schöpfungsmythen. Ägypter, Sumerer, Hurriter, Hettiter, Kanaaniter und Israeliten. Mit einem Vorwort von Mircea Eliade*, (Quellen des alten Orients bd. 1) Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft [Først trykt i 1964]
- Koch, Klaus 1981: *Was ist Formgeschichte? Methoden der Bibelexegese*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener [Fjerde utg., først trykt i 1963]
- Koch, Klaus 1984: «Geschichte / Geschichtsschreibung / Geschichtsphilosophie II. Altes Testament», i Krause, Gerhard o.a. (utg.), *Theologische Realenzyklopädie* (bd. 12), Berlin / New York: de Gruyter, s. 569-86
- Koch, Klaus 1988: «Qādām. Heilsgeschichte als mythische Urzeit im Alten (und Neuen) Testament», i Rohls, J. o.a. (utg.), *Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre. Festschrift zum 60. Geburtstag von Wolfhart Pannenberg*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, s. 253-88
- Komoroczy, G. 1971: «Zu den Anfängen der Mythographie im Alten Orient», *Acta Antiqua* 19, s. 179-99
- Komoroczy, G. 1983: «Die mesopotamische Mythologie als System», *Oikumene* 4, s. 109-119
- Kramer, Samuel Noah o.a. 1989: *Myths of Enki, The Crafty God*, New York / Oxford: Oxford University Press
- Kraus, Hans-Joachim 1982: *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag [Tredje, utv. utg., først trykt i 1956]
- Lambert, W. G. 1968: «Myth and Ritual as Conceived by the Babylonians», *Journal of Semitic Studies* 13, s. 104-112
- Lambert, W. G. 1974: «Der Mythos im Alten Mesopotamien, sein Werden und Vergehen», *Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte* 26, s. 1-16
- Lambert, W. G. 1988: «Old Testament Mythology in Its Ancient Near Eastern Context», i Emerton, J. A. (utg.), *Congress Volume Jerusalem 1986. (Vetus Testamentum – Supplements bd. 40)* Leiden: Brill, s. 124-43
- Lambert, W. G. 1995: «Myth and Mythmaking in Sumer and Akkad», i Sasson, Jack M. o.a. (utg.), *Civilizations of the Ancient Near East* (bd. III), New York: Simon & Schuster Macmillan, s. 1825-35
- Leach, E. 1961: «Lévi-Strauss in the Garden of Eden», *Transactions of the New York Academy of Sciences* 23, s. 386-96

- van der Leeuw, G. 1948: «Die Bedeutung der Mythen», i Baumgartner, Walter o.a. (utg.), *Festschrift für Alfred Bertholet*, Tübingen: Mohr, s. 287-93
- Lessa, William A. o.a. (utg.) 1979: *Reader in Comparative Religion. An anthropological approach*, New York: Harper & Row [Fjerjete utg.]
- Levenson, Jon D. 1985: *Sinai and Zion. An Entry into the Jewish Bible*, (New Voices in Biblical Studies) Minneapolis, MN: Winston
- Lévi-Strauss, Claude 1980: *Myth and Meaning*, London: Routledge & Kegan Paul
- Limet 1983: *Le mythe, son langage et son message. Actes du colloque de Liège et Louvain-la-Neuve 1981*, (Homo religiosus bd. 9) Louvain-la-Neuve: Centre d'histoire des religions
- Malinowski, B. 1926: *The Myth in Primitive Psychology*, New York: W. W. Norton
- Maranda, Pierre (utg.) 1972: *Mythology*, Baltimore: Penguin
- May, Rollo 1992: *Myter og identitet. Behovet for myter i vår tid*, Oslo: Aventura [Først publ. på eng. i 1991]
- McCurley, Foster R. 1983: *Ancient Myths and Biblical Faith. Scriptural Transformations*, Philadelphia: Fortress
- McKenzie, John L. 1959: «Myth and the Old Testament», *Catholic Biblical Quarterly* 21, s. 265-82
- Metzger, Martin 1959: *Die Paradieseserzählung. Die Geschichte ihrer Auslegung von J. Clericus bis W.M.L. de Wette*, Bonn: H. Bouvier
- Mikaelsson, Lisbeth 1996: «Selvbiografien som personlig myte» i Mikaelson, Lisbeth o.a. (utg.), *Myte i møte med det moderne* (KULTs skrifterserie nr. 63) Oslo: Norges forskningsråd, s. 80-104
- Molland, Einar o.a. 1937: «Kristen mytologi?», *Kirke og kultur* 44, s. 76-90
- Mowinckel, Sigmund 1921: *Psalmenstudien II. Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie*, (Videnskapselskapets skrifter II. Hist.-filos. Klasse bd. 6) Kristiania: Jacob Dybwad
- Mowinckel, Sigmund 1938: *Det gamle testament som Guds ord*, Oslo: Gyldendal
- Mowinckel, Sigmund 1971: *Religion og kultus*, Oslo: Land og Kirke [Først trykt i 1950]
- Mowinckel, Sigmund 1955: «Diktet om Job», i Michelet, S. o.a. (utg.), *Det Gamle Testamente* (bd. 4. Skriftene I. del), Oslo: Aschehoug, s. 292-384
- Mowinckel, S. 1960: «Mythos und Mythologie. III. Im AT», i Galling, Kurt (utg.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft* (bd. 4), Tübingen: Mohr, s. 1274-78 [Andre utg.]
- Müller, Hans-Peter 1973: *Mythos. Tradition. Revolution. Phänomenologische Untersuchungen zum Alten Testament*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener [I andre, uendrede utgave, 1979, kalt «Jenseits der Entmythologisierung». *Orientierungen am Alten Testament*]
- Müller, H.-P. 1976: «Die lyrische Reproduktion des Mythos im Hohenlied», *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 73, s. 23-41
- Müller, Hans-Peter 1977: «Zum alttestamentlichen Gebrauch mythischer Rede – Orientierungen zwischen Strukturalismus und Hermeneutik», i Strolz, Walter (utg.), *Religiöse Grunderfahrungen. Quellen und Gestalten*, (Veröffentlichungen der Stiftung Oratio Dominica) Freiburg: Herder, s. 67-93
- Müller, Hans-Peter 1983: «Mythos – Anpassung – Wahrheit. Vom Recht mythischer Rede und deren Aufhebung», *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 80, s. 1-25
- Müller, Hans-Peter 1986: «Mythos und Kerygma», *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 83, s. 405-35
- Müller, Hans-Peter 1993: «Entmythologisierung und Altes Testament», *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie* 35, s. 1-27

- Murphy, Theodore Jr. 1991: *Ethnic Myths and Pentateuchal Foundations. A New Approach to the Formation of the Pentateuch*, (SBL Semeia Studies) Atlanta, GA: SBL Press
- Nelso, Bruce D. 1978: «A Man to Work the Soil: A New Interpretation of Genesis 2-3», *Journal for the Study of the Old Testament* 5, s. 2-14
- Nelso, Bruce D. 1994: «Story and History in the Old Testament», i Balentine, Samuel L. o.a. (utg.), *Language, Theology and The Bible. Essays in Honour of James Barr*, Oxford: Clarendon, s. 135-50
- North, Susan 1985: *Chaos to Cosmos: Studies in the Biblical Patterns of Creation*, (Scholars Press Studies in Humanities bd. 6) Chico, CA: Scholars Press
- Orten, Benedikt 1971: *Er spaltete das Meer. Die Auszugsüberlieferung im Psalmen und Katabib des Alten Israel*, (Coniectanea Biblica. Old Testament Series bd. 9) Lund: Gleerup
- Orten, Robert A. Jr. 1979: «Method in the Study of Near Eastern Myths», *Religion* 9, s. 183-96
- Orten, Robert A. Jr. 1987: *The Bible Without Theology. The Theological Tradition and Alternatives to It*, (New Voices in Biblical Theology) San Fransisco, CA: Harper & Row
- Orten, Robert A. Jr. 1992: «Myth and Mythology. Myth in the OT», i Freedman, David Noel (utg.), *Anchor Bible Dictionary* (bd. 4), New York: Doubleday, s. 946-60
- Olson, Alan M. (utg.) 1980: *Myth, Symbol, and Reality*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press
- Oppenheim, A. L. 1948: «Mesopotamian Mythology II», *Orientalia* 17, s. 17-58
- Otzen, Benedikt o.a. (utg.) 1972: *Myter i Det gamle Testamente*, København: Gad
- Otzen, Benedikt 1972a: «Mytens begrep», i Otzen, Benedikt o.a. (utg.), *Myter i Det gamle Testamente*, København: Gad, s. 9-34
- Otzen, Benedikt 1972b: «Myter i Genesis», i Otzen, Benedikt o.a. (utg.), *Myter i Det gamle Testamente*, København: Gad, s. 35-84
- Otzen, Benedikt 1989: «Kult und Mythos im Alten Testament aus skandinavischer Sicht», *Kerygma und Dogma* 35, s. 23-33
- Patte, Daniel o.a. 1980: «A Structural Exegesis of Genesis 2 and 3», *Semeia: An Experimental Journal for Biblical Criticism* 18, s. 55-75
- Pedersen, Johs. 1934: *Israel. Bind I-II: Sjæleliv og samfundsliv*, København: Povl Branner [Andre rev. utg. først trykt i 1926]
- Penduc, Leo G. 1991: *Wisdom in Revolt. Metaphorical Theology in the Book of Job*, (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series bd. 112) Sheffield: JSOT Press
- Petersen, Claus 1982: *Mythos im Alten Testament. Bestimmung des Mythosbegriffs und Untersuchung der mythischen Elemente in den Psalmen*, (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft bd. 157) Berlin: de Gruyter
- Petazzoni, R. 1954: «Myths of Beginnings and Creation Myths», i *Essays on the History of Religion*, (Numen Sup) Leiden: Brill, s. 24-36
- Pettinato, Giovanni 1971: *Das altorientalische Menschenbild und die sumerischen und akkadischen Schöpfungsmythen*, Heidelberg: Carl Winter / Universitätsverlag
- Pope, Marvin o.a. 1965: «Syrien. Die Mythologie der Ugariter und Phönizier», i Hausman, Hans Wilhelm (utg.), *Götter und Mythen im vorderen Orient*, (Wörterbuch der Mythologie bd. D) Stuttgart: Ernst Klett, s. 217-312
- Price, John F. 1970: «Myth and Dream in Hebrew Scripture», i Campbell, Joseph (utg.), *Myths, Dreams, and Religion*, New York: Dutton
- Rubinc, Jean 1987: *Comparative Mythology*, Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press

- Stählin, G. 1967: «μῦθος» [Myth], i Kittel, G. (utg.), *Theological Dictionary of the New Testament* (bd. 4), Grand Rapids, MI: Eerdmans, s. 762-95 [Først trykt i 1942]
- Thompson, Stith 1955: «Myth and Folktales», i Sebeok, Thomas A. (utg.), *Myth. A Symposium*, Bloomington, IN / London: Indiana University Press, s. 169-80
- Van Seters, J. 1981: «Histories and Historians of the Ancient Near East: The Israelites», *Orientalia* 50, s. 137-85
- Van Seters, John 1983: *In Search of History. Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History*, New Haven, CT: Yale University Press
- Vickery, John B. (utg.) 1966: *Myth and Literature. Contemporary Theory and Practice*, Lincoln, NE: University of Nebraska Press
- de Vries, Jan 1961: *Forschungsgeschichte der Mythologie*, (Orbis Academicus bd. I, 7) Freiburg: Karl Alber
- Walsh, Jerome T. 1977: «Genesis 2:4b-3:23: A Synchronic Approach», *Journal of Biblical Literature* 96, s. 161-77
- Waschke, Ernst-Joachim 1986: «Mythos als Strukturelement und Denkkategorie biblischer Urgeschichte», i Rogge, Joachim o.a. (utg.), *Theologische Versuche XVI*, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, s. 9-21
- Watts, Harold H. 1955: «Myths and Drama», *Cross Currents* 5, s. 154-70
- Weder, Hans 1991: «Mythos und Metapher. Überlegungen zur Sachinterpretation mythischen Redens im Neuen Testament», i Jaspert, Bernd (utg.), *Bibel und Mythos. Fünfzig Jahre nach Rudolf Bultmanns Entmythologisierungsprogramm*, (Kleine Vandenhoeck-Reihe bd. 1560) Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, s. 38-73
- Weiser, Artur 1963: *Einleitung in das Alte Testament*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht [Først trykt i 1957]
- Westermann, Claus 1974: *Genesis 1-11*, (Biblischer Kommentar Altes Testament bd. 1/1) Neukirchen-Vluyn: Neukirchener
- van Wolde, Ellen 1994: «A Text-Semantic Study of the Hebrew Bible, Illustrated with Noah and Job», *Journal of Biblical Literature* 113, s. 19-35
- Wright, G. Ernest 1950: *The Old Testament Against Its Environment*, (Studies in Biblical Theology bd. 2) London: SCM
- Wyatt, Nicholas 1979: «Some Observations on the Idea of History Among the West Semitic Peoples», i Bergerhof, Kurt o.a. (utg.), *Festschrift für Claude F. A. Schaeffer zum 80. Geburtstag am 6. März 1979*, (UF bd. 11) Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, s. 825-32

SUMMARY

The Concept «Myth» in Biblical Scholarship.

Focusing Old Testament scholarship, this article first reviews a number of typical views of myth—either as a genre, as a mode of thought, as performing a particular function, or as expressing transcendental truth. It is argued that, regardless of their express models, most Old Testament scholars saw myth as a mode of thought, foreign to the «real» intent of the Old Testament. Stordalen then sketches a definition of «myth» as genre, avoiding obvious value decisions as part of the definition of myth in contemporary scholarship and sketches a reasonable future agenda in this field.