

Zum Verständnis der Oden Salomos.

Von Friedrich Spitta in Straßburg.

Erstes Stück.

Die von J. Rendel Harris aus der in seinem Besitze befindlichen syrischen Handschrift herausgegebenen¹ und von A. Harnack² in deutscher Übersetzung von Flemming mit eingehender Untersuchung und Kommentar vorgelegten Oden Salomos gehören zweifellos zu den wichtigsten Entdeckungen auf dem Gebiete der altchristlichen Literatur, die uns die letzten Jahrzehnte beschert haben. Aber jetzt gilt es, diesen Schatz vollends zu heben, indem wir in das Verständnis dieser überaus eigentümlichen Lieder eindringen, und so das Verhältnis bestimmen, in dem sie zu dem ältesten Christentum stehen. In dieser Beziehung ist, unbeschadet der Verdienste von Harris und Harnack, noch sehr viel zu tun. Bisher ist es noch nicht einmal gelungen, die große Hauptfrage einheitlich zu beantworten, ob diese Lieder dem Boden des Judentums entsprossen sind oder dem des Christentums. Während Harnack die erstgenannte Ansicht vertritt, so Harris die letztere. Dieser hat besonders in J. Haussleiter³ einen Beistand gefunden, der mit größter Entschiedenheit den jüdenchristlichen Charakter der Oden Salomos nicht bloß behauptet, sondern auch in einer eindringenden Untersuchung der für das Verständnis der ganzen Sammlung besonders wichtigen Oden 4 und 6 zu beweisen sucht. Ich für meine Person muß mich auf die Seite Harnacks schlagen. Er hat den Grundcharakter dieser Lieder mit sicherem Instinkt erkannt, hat es freilich seinem Gegner oft nicht besonders schwer gemacht, ihn anzugreifen. Aber nicht bloß, was die beiden genannten Oden betrifft, sondern auch darüber hinaus

¹ The Odes and Psalms of Solomon, now first published from the Syriac Version. 1909.

² Ein jüdisch-christliches Psalmbuch aus dem ersten Jahrhundert. 1910.

³ Der jüdenchristliche Charakter der Oden Salomos: Theologisches Literaturblatt, XXXI No. 12.

stehe ich der Einzelerklärung Harnacks vielfach ablehnend gegenüber. Ich zögere um so weniger, damit zurückzuhalten, als ich hoffen darf, daß auf manche meiner neutestamentlichen Forschungen von hier aus ein Licht fallen wird, das ihre Resultate als weniger diskutabel erscheinen lassen wird. Aber — auch davon abgesehen — die Oden sind in rein religiöser und ästhetischer Beziehung von solchem Reize, daß es eine durch sich selbst lohnende Aufgabe ist, sich in sie zu versenken und ihren Sinn herauszustellen, soweit das durch das Medium mehrfacher Übersetzung möglich ist.

Um den Sinn der **sechsten Ode** zu verstehen, ist es vor allem nötig, den Ursprung der Schilderung in v. 7 ff. von dem über die ganze Erde kommenden Strom aufzudecken. Haussleiter findet hier eine Umschreibung des paulinischen Gedankens Röm 10, 18, daß der Schall der Predigt des Evangeliums in alle Lande ausgegangen ist. Wie kommt dann aber der Verfasser dazu, ein ganz anderes Bild heranzuziehen als das, was Paulus in Ps 19, 5 gefunden hatte? Harnack begnügt sich mit der Bemerkung: „An die Taufe ist nicht zu denken; auch nichts „Mythologisches“ liegt hier vor; vgl. Hen 39, 5; 48, 1; 49, 1; anders Apok Baruch 36 ff. und Sap Sal 5, 22.“ Aus den Henochstellen ist nichts anderes zu gewinnen, als daß Brunnen und Quellen Bilder der göttlichen Weisheit und Gerechtigkeit sein können. Die Deutung des Bildes der Ode auf die wahre Gotteserkenntnis liegt sowieso auf der Hand. Das Bild einer sanft fließenden Quelle (vgl. Jes 8, 6), die zum zerstörenden Strome anwächst, liegt in Apok Baruch 36 vor und wird in 39, 7 auf den Messias gedeutet. Ob dieses Bildes Wurzeln irgendwie mit dem unserigen zusammenhängen, läßt sich mit Sicherheit nicht sagen, ist aber sehr wohl möglich.

Es ist merkwürdig, daß Harnack den ganz offenbaren Ursprung des Bildes der zum gewaltigen Strom anwachsenden Quelle nicht erkannt hat. Er liegt einfach in dem Gedankenkreise, der in Ez 47 seinen charakteristischen Ausdruck gefunden hat: der Prophet sieht unter der Tempelschwelle Wasser hervorkommen, das nach der südlichen Seitenwand des Tempels fließt, dann wieder aus der südlichen Stadtmauer bei dem nach Osten gewendeten Tore heraustritt, sich, in östlicher Richtung fließend, zum großen Strome entwickelt, an dessen Ufer eine üppige Vegetation aufsprößt, und mit seinem Wasser das tote Meer süß und fischreich macht. Dieselbe Vorstellung findet sich Joel 4, 18: „Eine Quelle wird im Tempel Jahwes entspringen und

das Akaziental bewässern“; Zach 14, 8: „An jenem Tage werden sich von Jerusalem aus lebendige Wasser ergießen; die Hälfte davon wird in das östliche Meer, die andere in das westliche Meer fließen, im Sommer wie im Winter wird es so geschehen.“ Apok 22, 1: „Er zeigte mir einen Fluß lebendigen Wassers, klar wie Kristall, hervorkommend aus dem Thron Gottes und des Lammes.“ Als stereotyper Zug in dem Bilde des neuen Jerusalems zeigt sich diese Vorstellung auch Hen 26, 2 f.: „Dort sah ich einen heiligen Berg und unterhalb des Berges ein Wasser, das östlich davon in der Richtung nach Süden floß. Gegen Osten sah ich einen anderen Berg, höher als diesen, und zwischen beiden eine tiefe, aber nicht breite Schlucht; auch durch sie strömte ein Wasser unterhalb des Berges.“ Hier sind die geographischen Angaben so genau, daß es unmöglich ist, sie zu verfehlen. Der heilige Berg ist Zion, die östlich davon entspringende Quelle ist der Gihon, jetzt Marienquelle, die nicht zu dem zwischen Zion und Ölberg gehenden Kidron herabfließt, sondern auf künstlichem Wege südlich durch die heilige Stadt.

Wenn an diese lokalen Eigentümlichkeiten die prophetisch-apokalyptische Hoffnung in den genannten Schriften angeknüpft hat, so geschieht das in der sechsten Ode Salomos mit ganz besonderer Deutlichkeit. Es handelt sich um den Abfluß (ἀπόρροια) einer Wassersammlung und deren mächtiges Anschwellen. Der Gihon ist offenbar der Abfluß eines solchen im Kalkstein sich befindenden Bassins, dessen Anfüllung die eigentümlichen Fluterscheinungen dieser Quelle veranlaßt, die in der Regenzeit drei- bis fünfmal am Tage eintreten, in der trockenen Zeit nur einmal, ja bei besonders ungünstigen Bedingungen drei bis vier Tage aussetzen. Nach der prophetischen Hoffnung, Zach 14, 8, wird nicht bloß in der Flut kein Unterschied zwischen Sommer und Winter bestehen, sondern sie wird so stark sein, daß der Abfluß zu einem großen und breiten Strome wird.

Nach v. 8 heißt es von ihm, daß er alles überschwemmt und niedergerissen und zum Tempel gebracht habe. Der Text der Ode in der Pistis Sophia weicht etwas ab: „Er riß alles an sich und kehrte sich zum Tempel.“ Beiden Versionen ist gemeinsam, daß der Strom auf seinem Wege zum Tempel alle Hindernisse beseitigt. Es stimmt das mit dem kunstvollen Wege, der dem im Nordosten des Zion entspringenden Gihon durch den Felsen zum Tempel gebahnt worden ist.

In v. 9 heißt es dann: „und die Hindernisse der Menschen vermochten ihn nicht zu hemmen, auch nicht die Künste derer, die das Wasser dämmen“ (kopt.: „Nicht konnten ihn fassen gebaute Örter,

noch konnten ihn fassen die Künste derer, die die Wasser fassen“). Es handelt sich hier also um ein Wasser, das die Wasserbaukunst durch Kanäle führt und in Sammelbecken aufzufangen sucht. Das gilt aber vom Gihon, seinen Kanälen und Teichen. Vgl. 2 Reg 20, 20; 2 Chron 32, 30; Sir 48, 19; auch die Beschreibung des Tempels im Aristeas-Briefe § 89: „Der Wasserreichtum ist unerschöpflich. Denn eine natürliche Wasserquelle führt drinnen reichliches Wasser zu. Außerdem sind mit wunderbarer und unbeschreiblicher Kunst angelegte Wasserbehälter unter der Erde.“ Desgleichen die Inschrift im Siloatunnel: „Und am Tage der Durchstechung schlugen die Steinhauer einander entgegen Spitzhacke auf Spitzhacke. Da flossen die Wasser vom Ausgang in den Teich 1200 Ellen weit.“ Tacitus hist. V, 12: *fons perennis aquae, cavati sub terra montes et piscinae*. Daß hierauf auch die Joh 7, 38 (καθὼς εἶπεν ἡ γραφή· ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ βρῦουσιν ὕδατος ζῶντος) zitierte Stelle hinweist, habe ich in meinem Buche über das Johannesevangelium S. 174 nachgewiesen.

Der mächtige Strom, der durch die Hindernisse der Menschen sich nicht aufhalten läßt, breitet sich nun aus über die ganze Erde, wie es Zach 14, 8 von den aus Jerusalem kommenden, lebendigen Wassern heißt, deren eine Hälfte sich in das östliche und deren andere sich in das westliche Meer ergießt. So ist nicht zu zweifeln, daß sich in Ode 6 das an den Gihon sich anschließende prophetische Bild findet von dem von Jerusalem ausgehenden Heil der Endzeit.

Dieser Ursprung des Bildes von dem Ströme läßt über die Anwendung desselben keinen Zweifel zu. Sie liegt der Hauptsache nach klar vor in v. 5: „Der Herr hat die Kenntnis seiner selbst, und er ist eifrig bemüht, daß das gekannt wird, was durch seine Güte uns geschenkt worden ist; und seinen Lobgesang gab er uns für seinen Namen.“ Der Strom ist das Bild der Erkenntnis Gottes und seines Namens (vgl. Jes 11, 2; Hab 2, 14), die seine Güte denen geschenkt hat, in deren Namen der Dichter redet, die aber nach v. 10 die ganze Erde erfüllen soll. Für die Ausbreitung dieser Erkenntnis gilt nach v. 4 die von Anfang bis zu Ende erwiesene Tatsache, daß dem Herrn nichts widerstreben und nichts sich gegen ihn erheben wird. In dieser Energie Gottes wirkt nach v. 3 seine Liebe, die alles, was fremd ist, beseitigt,¹ wie der alle Hindernisse weggreifende Strom. Die Wir-

¹ Daß die Werte in v. 3 „und alles gehört dem Herrn“ unhaltbar sind, hat Harris mit Recht erkannt; ob „und alles, was bitter ist“ richtig konjiziert ist, kann ich nicht entscheiden. Vgl. Ez. 47, 8.

kung der mitgeteilten Erkenntnis Gottes wird in v. 11—17 mit der des lebendigen Wassers auf die Durstenden und Verschmachtenden dargestellt.¹

Mit dem Gesagten ist nun aber auch erwiesen, in wessen Namen der Dichter spricht, ob als Jude oder als Christ; näher Judenchrist. Harnack bemerkt zu den Worten „und zum Tempel gebracht“ v. 8: „Damit ist das Judentum des Verfassers erwiesen: alle Gotteserkenntnis kommt damit zu ihrem Ziele, daß die Menschen zum Tempel kommen“. Daß es sich beim Tempel hier um das Heiligtum in Jerusalem handelt, versteht sich nach den vorangegangenen Ausführungen von selbst, und insofern stimme ich Harnack zu. Aber für ganz verfehlt muß ich seine Deutung des Bildes halten, daß der Strom der Gotteserkenntnis alle Menschen zum Tempel bringen werde. Letzterer kommt ja doch nur als eine Station auf dem Wege des Stromes in Betracht, der vielmehr in der Weite der „Oberfläche der ganzen Erde“ sein Ziel hat. In dem Niederreißen der Hindernisse, die er (freilich nur nach der Lesart des Syrer) zum Tempel gebracht hat, besteht nicht seine Segenswirkung, sondern in dem Tränken der Durstigen und Verschmachteten.

Wenn Haussleiter gegen die Bestimmung des Tempels auf das Heiligtum in Jerusalem polemisiert, so tut er das nur unter Voraussetzung der Richtigkeit der Harnackschen Erklärung von v. 8 („er hat alles niedergerissen und zum Tempel gebracht“). Er fragt: „Wenn der Tempel im jüdischen Sinne zu verstehen wäre, warum wird dann der ganze Tempeldienst beiseite gelassen? Der Sänger ist, wie Harnack zugibt, frei vom ganzen Zeremonienwesen des Judentums; und doch soll alle Gotteserkenntnis dadurch zu ihrem Ziele kommen, daß die Menschen zum Tempel in Jerusalem wallfahren? Das ist unmöglich.“ Aber davon steht ja in der Ode nichts. Noch weniger freilich — was Haussleiter findet —, daß Gott in dem neutestamentlichen Tempel, in den Herzen der Gemeinde Jesu Christi, durch seinen Geist Wohnung gemacht habe. Anstatt den Tempel aus dem Zusammenhang der Ode zu bestimmen, weist Haussleiter darauf hin, daß in den Oden Worte wie Priester und Opfer bildlich und christlich zu verstehen seien, und daß es deshalb mit dem Tempel dieselbe Bewandnis haben werde. Mit demselben Grunde kann man 2 Thess 2, 4 aus 1 Kor 3, 16 erklären. Die Ode erzählt vom Strome des Lebenswassers, daß es zu-

¹ In v. 16 liest der Syrer „ihrem Kommen“, der Kopte hat *παρρησία* bewahrt; Harnack übersetzt ohne Grund „ihrer Schwachheit“. Der Syrer hat nicht *παρουσία* gelesen, sondern wohl *πορεία*, das guten Sinn gibt; vgl. Jer. 10, 23.

erst zum Tempel geströmt sei, von da aber, alle Hindernisse niederwerfend, über die ganze Erde. Die Gabe der Güte Gottes (v. 5) hat zuerst der Tempel und Jerusalem erhalten; dann ist sie aller Welt mitgeteilt worden.

Dieser Gedanke könnte nun an sich ebenso christlich sein wie Joh 4, 22 (ἡ κωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν), und wenn der Verfasser sich v. 5 zu den Juden rechnet, so könnte er an sich sehr wohl Judenchrist sein. Aber es muß dann doch der Punkt aufgewiesen werden, wo das spezifisch Christliche steckt. Haussleiter versichert mit Hinweis auf Rom 10, 18: „Daß in diesem machtvollen Bilde der Siegeslauf der christlichen Mission, das Vordringen der christlichen Gemeinde zu allen Völkern gezeichnet ist, kann niemand im Ernste bestreiten wollen.“ Ich möchte sagen, das kann niemand im Ernste behaupten wollen, wenn er dazu keine klaren Gründe beibringen kann. Haussleiter bezweifelt, daß die jüdische Propaganda so siegreich gewesen sei, daß ein solcher Triumphgesang möglich gewesen sei.¹ Daß der Sänger in der Vollendung schaut, was erst im Werden begriffen ist, ist schon durch die Anwendung des prophetischen Bildes vom Wasserstrom gegeben. Aber ist die Hyperbel hier, denn größer als die in Rom 10, 18 verglichen mit Rom 15, 23 ff., und ist die christliche Mission nicht auf den Spuren der jüdischen Diaspora und Propaganda gegangen? Der Ausdruck „Diener des Trankes“ verrät aber nicht „ganz deutlich die christliche Terminologie“, sondern erinnert nur an eine mögliche Beziehung zwischen Bezeichnungen des jüdischen Prophetentums, bzw. Priestertums, und den christlichen Verkündern des Wortes, lehrt jedenfalls nicht, auf wessen Seite die Ursprünglichkeit liegt.

Sowenig in der Ode der leiseste christliche Anklang ist, so bemerkenswert ist es, daß ein solcher gerade da, wo man ihn unbedingt erwarten müßte, fehlt. Besitzer des Lebenswassers ist nach dem Texte des kanonischen Johannesevangeliums (4, 10 ff.) Christus; in der Ode v. 11 ist es, wie im Original des Johannesevangeliums, Gott selbst. In der mit der Ode sich bedeutungsvoll berührenden Szene Joh 7, 37—39 ruft Jesus die Durstenden zu sich, daß er ihnen zu trinken gebe, und der Bearbeiter des Evangeliums versteht, das Wasser von dem Geist, den Jesus als der Verklärte vom Himmel herab nach seiner Auferstehung schenken werde. In der Ode ist überhaupt kein Platz für Christus: Gott erscheint als der Ursprung des lebendigen Stromes der Gotteserkenntnis. Nicht Einer Person ist dieses Wasser

¹ Vgl. dagegen E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes. III. 3. Aufl. S. 115.

übergeben worden, sondern in v. 12 werden selig gepriesen „die Diener dieses Trankes, denen sein Wasser anvertraut worden ist“. Von einem Ersten an ihrer Spitze ist nicht die Rede, geschweige daß wie in der jüdischen Apokalyptik der Messias selbst als die zum Strom werdende Quelle bezeichnet worden wäre.

Somit muß der Versuch Haussleiters, diese Ode als judenchristlichen Ursprungs zu erweisen, als mißlungen bezeichnet werden, während Harnack, trotz seiner falschen Deutung des Bildes, den rein jüdischen Charakter dieses selten schönen Gedichts richtig empfunden hat.

Die vierte Ode berührt sich mit der sechsten in der Vorstellung vom Heiligtum Gottes (4, 3; 6, 8). Aber was ist darunter zu verstehen? Während Harnack an den Tempel zu Jerusalem denkt, sieht sich Haussleiter veranlaßt, von seiner Deutung der sechsten Ode aus an das Herz der Christen, bzw. an die Gemeinde Christi, zu denken. Die Grundlage dieser Auffassung ist von mir in der Untersuchung der sechsten Ode beseitigt worden. Aber ist es nicht möglich, aus der vierten Ode allein zu jenem Resultate zu kommen, das die Harnacksche Auffassung, nach der diese Ode ein Produkt des Judentums ist, bestreitet?

Harnack hat Haussleiter einen willkommenen Angriffspunkt gegeben durch die Bemerkung, die zweite größere Hälfte der Ode, v. 5—14, stehe in keinem Zusammenhang mit der ersten, so daß man schwer glauben könne, daß die beiden Stücke ursprünglich eine Einheit gebildet hätten. Und so setzt Haussleiter mit seiner Erklärung der Ode gerade mit v. 5 ein — „Du hast dein Herz, o Herr, deinen Gläubigen gegeben“ —, in dem er den zentralen Gedanken des Liedes sieht, und fordert, daß diesem die ersten vier Verse entsprechen müssen. Das ist ein methodisch durchaus unzulässiger Weg. Steht denn im voraus fest, daß die ersten vier Verse den zentralen Gedanken zum Ausdruck bringen, und ist es nicht möglich, daß der Hinweis auf das Heiligtum zu ihm in irgendwelchem dienenden, seine Bedeutung illustrierenden Verhältnisse stehe? Jedenfalls müssen die vier ersten Verse zunächst, nach ihrem Wortlaut für sich erklärt werden.

Wer die Ode von vorn und nicht von V. 5 aus liest, kann nicht auf den Gedanken kommen, daß der heilige Ort und das Heiligtum etwas anderes sei, als was sonst im Alten Testament, in dem doch Sprache und Vorstellungswelt der Oden wurzeln, so bezeichnet wird, nämlich der Tempel in Jerusalem; vgl. z. B. 1 Reg 8, 29; Ps 78, 69. Es müßte sich denn herausstellen, daß bei dieser Annahme v. 1—4 unerklär-

lich wären. Haussleiter meint: „Jeder Leser wird zunächst die Dunkelheit der ersten Verse empfinden.“ Ich muß gestehen, daß ich mich nicht zu diesen Lesern zählen kann, wenn ich gleich die Möglichkeit verschiedener Auffassung von Einzelheiten gern zugebe. Harnack bemerkt zu v. 1—4: „Gewiß hat Harris recht, daß es sich um den jerusalemischen Tempel handelt, und wahrscheinlich ist, daß zugleich an den Tempel von Leontopolis (auch Garizim?) als den Rivalen gedacht ist (bzw. auch an andere jüdische Opferstätten, die es, wie wir wissen, in der Diaspora gab). . . . Der Verfasser verwirft den Tempel von Leontopolis nicht, behauptet aber seine Inferiorität gegenüber dem von Jerusalem und schützt dessen Superiorität gegenüber Herabsetzungen zugunsten des Onias-Tempels. . . . Die Verwahrung richtet sich wohl gegen ägyptische Juden (gegen Samaritaner?).“ Bei dieser Auffassung von v. 1—4 versteht es sich allerdings von selbst, daß der weitere Fortgang der Ode damit gar nichts zu tun hat, sodaß man ihre ursprüngliche Einheit preisgeben muß.

Aber wo soll man denn eine Verteidigung der Einzigartigkeit und Ewigkeit des Tempels in Jerusalem herauslesen? In dem Gefühl ruhiger Sicherheit spricht der Dichter es als etwas ganz Selbstverständliches aus: „Niemand verändert deinen heiligen Platz, mein Gott, und keiner ist, der ihn vertauschte und an einen anderen Platz stellte, weil er nicht die Macht dazu hat.“ Das Heiligtum in Jerusalem, das durch Gott von Uranfang her für Zion bestimmt ist, wird seinen Ort nicht ändern, ja, kann es nicht; das steht in keines Menschen Macht. Man beachte doch wohl, daß es sich nicht darum handelt, die Würde des Heiligtums in Jerusalem gegen die anderer Heiligtümer zu schützen — der 129 v. Chr. von Johannes Hyrcanus zerstörte Tempel auf Garizim kann dabei überhaupt nicht in Betracht kommen —, sondern darum, daß das Heiligtum nicht auf andere Plätze gestellt wird, auf solche, deren Erwählung zu Stätten der Anbetung jüngeren Ursprungs sein sollen als Zion. Überdies läßt sich der Anlaß einer Polemik gegen die ägyptischen Juden und den Tempel zu Leontopolis im Interesse des zu Jerusalem geschichtlich gar nicht wahrscheinlich machen, da diese selbst sich mit dem eigenen Kultus nicht begnügten, sondern ebenso wie alle anderen nach Jerusalem wallfahrteten, und da die Priester am Oniastempel, wenn sie heirateten, stets den Stammbaum ihrer Frau in Jerusalem prüfen ließen.¹

Die Ode beginnt also mit dem Hinweis auf den von Gott dem

¹ Vgl. Schürer a. a. O. III. 3. Aufl. S. 99 ff.

Volke Israel zu unabänderlichem Besitze geschenkten Tempel auf Zion, dessen Ansehen unbestritten ist, auf dessen Verehrung durch die Völker der ganzen Welt ein Josephus stolz hingewiesen hat.¹

Wenn nun der Dichter mit v. 5 fortfährt: „Du hast dein Herz, o Herr, deinen Gläubigen gegeben“, so versteht es sich von selbst, daß er damit zu etwas anderem übergeht, was aber natürlich mit dem Vorhergehenden in irgendwelcher Verbindung stehen muß. Diese wird von Haussleiter ganz verfehlt, wenn er meint, das Herz der Gläubigen sei der Tempel, in dem Gott wohne. Vielmehr ist vom Herzen Gottes die Rede, das er seinen Gläubigen gegeben hat, wie er ihnen seinen Tempel gegeben. Nicht ist der Tempel, in den Gott einzieht, ein Bild vom Herzen des Gläubigen, in dem er Wohnung finden soll, sondern der Hinweis auf das dem Volke zu ewigem Besitze geschenkte Heiligtum auf Zion leitet den Hinweis auf das Herz ein, das Gott den Gläubigen gegeben hat, und wovon es v. 12 f. heißt: „Was du gegeben hast, das hast du aus Gnaden gegeben, sodaß du es also nicht entziehen und wieder nehmen wirst.“

Die Parallele: der Tempel und das Herz Gottes, beherrscht tatsächlich die Ausführung von v. 5 an. Zu v. 6 „Denn eine Stunde des Glaubens an dich ist mehr wert als alle Tage und Stunden“ hat Harnack mit Recht auf Ps 84, 11 hingewiesen: „Ein Tag in deinen Vorhöfen ist besser denn sonst tausend“. Er hätte nur auch auf die Fortsetzung in v. 12 hinweisen sollen: „Huld und Herrlichkeit verleiht Jahwe, kein Gut versagt er denen, die unsträflich wandeln“, die dem Gedanken aus v. 5^b der Ode entspricht: „Nie wirst du müßig sein und wirst nicht ohne Frucht sein“. Der Bemerkung Harnacks, daß sich in v. 6 im Vergleich mit Ps 84, 11 ein großer Fortschritt in der Innerlichkeit der Religion zeige, kann ich nicht zustimmen. Denn der Hinweis auf die eine Stunde des Glaubens ist gar nicht zu verstehen im Gegensatz zum Gottesdienst im Heiligtum auf Zion, wie ja auch der Sänger des 84. Psalmes die Bewohner des Tempels deshalb selig preist, weil sie Jahwe immerdar loben (v. 5), und den Segen von Gott nicht für die erwartet, die zum Tempel gehen, sondern die unsträflich wandeln und auf Jahwe vertrauen. So erkennt man auch in v. 7 der Ode: „Wer wird deine Güte anziehen und ungerecht handeln“, eine leichte Umbiegung des Gedankens von Ps 15, 1 f.: „Jahwe, wer darf in deinem Zelte Gast sein, wer darf auf deinem heiligen Berge wöhnen? Wer unsträflich wandelt und recht tut“ (vgl. auch Ps 24, 3—6). Und wenn von dem

¹ Vgl. Bellum Jud. IV, 4, 3; V, 1, 3.

Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. XI. Jahrg. 1910.

Siegel des göttlichen Namens, das die Welt kennt und die Engel besitzen, um dadurch die Menschen als Gottes Eigentum zu bezeichnen (vgl. Apok 7, 2 ff. 9, 4), die Rede ist, so tritt auch damit die Parallele zutage zu dem Ort, der nach Gottes Namen genannt ist (vgl. z. B. Jes 43, 7; Jak 2, 7 und Ez 12, 5. 11; 1 Reg 8, 29), deutlich heraus. Daß der Schlußgedanke der Ode v. 11—14, wo in bezug auf die geistige Gemeinschaft zwischen Gott und den Gläubigen, denen er sein Herz gegeben hat, gesagt wird, diese Gnadengabe sei unabänderlich und durch Gott von Anfang an bestimmt, auf die Einleitung v. 1—4 von dem vor der Wertschöpfung bestimmten unabänderlichen Besitz des Tempels zurückweist, liegt auf der Hand. Weit entfernt, daß die Ode aus zwei ursprünglich nicht zusammengehörigen Stücken bestanden hat, zeigt sie eine künstlerische Einheit und Vollendung, die der dichterischen Kraft ihres Verfassers ein glänzendes Zeugnis ausstellt.

Nun sieht man auch deutlich den Zweck der Ode. Er ist ausgesprochen in den schönen Worten v. 9f.: „Du hast uns deine Gemeinschaft geschenkt, nicht weil du unser bedarfst, sondern wir bedürfen deiner. Sprenge auf uns deine Tautropfen und öffne deine reichen Quellen, die uns Milch und Honig fließen lassen.“ Es ist die Bitte um Bewahrung und Bestätigung der beseligenden Gemeinschaft mit Gott. Wie Gott den Tempel zu ewigem Besitz seinem Volk gegeben, so wird er die Gläubigen auch im Besitz und Genuß seines Herzens lassen.¹ Wie der Tau der Nacht die welkenden Pflanzen erfrischt, wie der Versmachtetete durch Milch und Honig erquickt und gelabt wird, so darf der Gläubige in allem Druck des Lebens der stärkenden Nähe Gottes gewiß sein, auch wenn er ihre Kraft eine Zeitlang nicht empfunden hat.

Über die Zeit der Abfassung dieser wundervollen Ode gibt, wie Harnack bereits bemerkt hat, die Tatsache Auskunft, daß wie in No. 6 der Tempel zu Jerusalem noch steht; sie fällt also vor 70 n. Chr. Aber auch über die Frage, ob sie aus jüdischer oder christlicher Feder stammt, ergibt sich aus v. 1—4 eine Antwort von unmißverständlicher Deutlichkeit. Die hier ausgesprochene frohe Überzeugung, daß der Tempel als ewiges Besitztum Israels auf Zion stehen werde, ist undenkbar in dem Munde eines Christen, dem Jesu Weissagung von der Zerstörung des Tempels (Mt 24 u. Par.) bekannt war; ja, er liegt auch weit ab von der Vorstellung, die sich in Jesu Wort Joh 2, 19 ausspricht: „Brecht diesen Tempel ab, und nach drei Tagen will ich ihn wieder aufrichten.“ Ab-

¹ Eine gewisse Ähnlichkeit zeigt der Gedanke Ps 125, 1.

solut nichtchristlich ist aber auch die Art, wie der Gedanke von der unzerstörbaren Gemeinschaft mit Gott angeknüpft wird an die durch Tatsachen angeblich bestätigte Überzeugung von dem ununterbrochenen Besitz des Tempels. Wieder wie bei der sechsten Ode erhebt sich die Frage: wo bleibt die Person Jesu? Paulus, für dessen Gedankenwelt die Oden so reichliche Parallelen bieten, und aus dessen Ausführungen Haussleiter den Sinn dieser Dichtung erklären möchte, hat für die Gewißheit der unzerstörbaren Gemeinschaft mit Gott andere Garantien; vgl. Rom 8, 31 ff.

Daß man es fertig gebracht hat, in dieser Ode eine Bitte um die Taufe zu finden, oder, wie Haussleiter, einen Gedanken, der die Worte Joh 4, 21. 24 („Es kommt die Zeit, daß ihr weder auf diesem Berge noch zu Jerusalem werdet den Vater anbeten. Gott ist Geist, und die ihn anbeten, die müssen ihn im Geist und Wahrheit anbeten“) zur Voraussetzung habe, ist sehr merkwürdig. Tatsächlich hat der Inhalt dieser Ode weder etwas zu tun mit einer religiösen Waschung, noch mit der Frage nach dem rechten Ort für die Anbetung Gottes. Die Taupfropfen sind gerade so viel ein Hinweis auf die Taufe wie die Quellen von Milch und Honig. Als der durch Gott von Ewigkeit her bestimmte Ort seiner Anbetung wird aber mit der Ruhe und diskutierbarer Selbstverständlichkeit der Tempel auf Zion genannt. Somit wird Harnack darin gewiß recht behalten, daß, wenn eine tiefere Verwandtschaft zwischen den Oden und dem Johannisevangelium besteht, die Priorität jedenfalls auf Seite der ersteren ist.

Mit großer Zuversicht hat Haussleiter versichert: „Ist wirklich der jüdische Charakter der beiden Oden 4 und 6 zweifellos? Ich behaupte das Gegenteil und trete nunmehr den Beweis an.“ Ich glaube gezeigt zu haben, daß dieser Beweis bei allem Richtigen, was Haussleiter auch gegen Harnack beigebracht hat, mißlungen ist. Auch ich behaupte wie Harnack, wönniglich mit anderer Begründung, daß der Ursprung dieser Oden ein jüdischer und daß damit ein sicheres Fundament für die Beurteilung der anderen gewonnen ist. Des Zweifelhaften und Dunkeln ist in diesen noch so viel, daß ich nichts Überflüssiges zu tun glaube, wenn ich auch von ihnen die wichtigsten einer genaueren Untersuchung unterziehe und deren Resultat als Material zu weiterer Diskussion vorlege.