

Die Oden Salomos.

Von Hermann Gunkel.

Der Herausgeber dieser Zeitschrift hat mich gebeten, meine Auffassung von den „Oden Salomos“ an dieser Stelle niederzulegen. Ich komme dieser Aufforderung nicht ohne Bedenken nach, da ich in das Gebiet, über das ich bei dieser Gelegenheit sprechen muß, sonst nur, wie über die Mauer hinüber, zu blicken pflege.

Mein verehrter Lehrer Harnack, der die Aufmerksamkeit der deutschen Forscher auf diesen neuen Fund gerichtet hat, hat zugleich eine Flut von Vermutungen darüber ergossen. Er hat die Frage, ob christlich oder jüdisch, dahin beantwortet, daß ein jüdischer Grundstock hier in christlicher Bearbeitung vorliege, und er hat Geistesart, Ort und Zeit beider Schriftsteller festzustellen versucht. Es ist bei Harnacks überragendem Ansehen zu erwarten, daß sich die weitere Forschung auf den von ihm gewiesenen Wegen bewegen wird. Ob christlich oder jüdisch, ob überarbeitet oder nicht, diese Fragen werden jetzt voraussichtlich im Vordergrund der wissenschaftlichen Erörterung bleiben. Und die Aufsätze, die mir bisher darüber zu Gesichte gekommen sind, von Staerk,¹ Spitta,² Zahn³ und Diettrich,⁴ bestätigen diese Erwartung durchaus.⁵ Nun würde ich es freilich bedauern, wenn die Forschung diesen Weg nehmen würde; denn dann würden gewisse Stellen der Oden, an denen diese Fragen zur Entscheidung kommen müssen, immer wieder behandelt, der ganze übrige Reichtum der Lieder aber — so ist zu fürchten — vernachlässigt werden. Und noch viel bedeutsamer ist, daß zugleich Schulthess⁶ vom Standpunkt der Philologie die Theologen warnt, die beiden ihm vorliegenden Übersetzungen von Harris und Flemming — hinzugekommen sind inzwischen die von Diettrich und von Ungnad und Staerk⁷ — zur Grundlage ihrer weiteren Schlüsse zu

¹ Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1910, S. 289 ff.

² In dieser Zeitschrift 1910, S. 193 ff.

³ Neue Kirchliche Zeitschrift S. 667 ff.

⁴ Reformation 1910, No. 19. 23. 32. 33.

⁵ Während der Ausarbeitung geht mir zu Wellhausens Aufsatz, Gött. Gel. Anzeigen 1910, S. 629 ff.

⁶ In dieser Zeitschrift 1910, S. 249 ff.

⁷ Ungnad und Staerk, Die Oden Salomos 1910.

machen. Er verweist dabei auf gewisse mandäische Funde, wo die Religions- und Kirchenhistoriker sich der ersten Übersetzungsversuche bemächtigt und Schlüsse gezogen haben, die jeder Grundlage entbehren.

I.

1. Fragen wir also zunächst, wie der philologische Tatbestand liegt, welche Anforderungen wir auf Grund davon an eine für weitere theologische Forschung brauchbare Übersetzung stellen müssen und ob die vorliegenden diese Anforderungen erfüllen. Die Oden, die uns im Syrischen überliefert sind, sind nach allgemeiner Annahme aus dem Griechischen übersetzt. Das beweist die Übereinstimmung des syrischen Textes mit den in der Pistis-Sophia erhaltenen koptischen Oden, die sicher aus dem Griechischen kommen, und wird zudem durch einige Stellen des Syrischen über allen Zweifel erhoben, die erst aus dem Griechischen zu verstehen sind und die sich im Laufe der Forschung sicherlich noch sehr stark mehren werden. Das Griechische aber ist, wie auch Schulthess und Wellhausen annehmen, für das Original zu halten. Das scheint auch aus der koptisch erhaltenen Ode 1 hervorzugehen:

1. „Der Herr ist auf meinem Haupte wie ein Kranz,
ich werde nicht von ihm weichen.

2. Geflochten ist mir der wahre Kranz“ usw.

diese Stelle benützt, wie Harnack angibt, Jes. 28, 5: $\epsilon\tau\alpha\iota\ \kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma\ \Sigma\alpha\beta\alpha\omega\theta\ \delta\ \sigma\tau\acute{\epsilon}\phi\alpha\nu\omicron\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \epsilon\lambda\pi\iota\delta\omicron\varsigma\ \delta\ \pi\lambda\epsilon\kappa\epsilon\iota\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \delta\acute{\omicron}\xi\eta\varsigma =$ יהוה יהוה צבאוח לעטרך = צבי ולצפירת הפארה. Man sieht hieran, daß der Verfasser der Oden das „Flechten“ nicht aus dem Hebräischen haben kann, sondern sich durch das Griechische leiten läßt.

2. Demnach ist es die Aufgabe des Übersetzers, bei allen schwierigen Stellen, die sich nicht aus dem Syrischen in Ordnung bringen lassen, auf das Griechische zurückzugehen und sich den griechischen Ursprung des Textes beständig vor Augen zu halten. Nun ist auch hierin schon vieles Dankenswerte geschehen, vgl. besonders Nestles glänzende Vermutung zu 7, 12. Aber im ganzen haben sich unsere Übersetzer, zumal die deutschen, begnügt, das Syrische möglichst wörtlich wiederzugeben. Hat man doch selbst Worte wie $\text{ܡܫܘܒܢܐ} =$ ἀφθόνως = „reichlich“ mit „without grudging“, „ohne Neid“, „ohne Mißgunst“ übersetzt.¹ Von dem letzten Ziel unserer Forschung, einer Rekonstruktion des Griechischen, sind wir also noch weit entfernt.

3. Nur beiläufig erwähne ich, daß die deutschen Übersetzungen

¹ Diettrich bringt es sogar fertig, dies „ohne Neid“ zu rechtfertigen, da er den griechischen Ursprung der Oden völlig übersieht!

ziemlich nüchtern und prosaisch klingen. Ist es wirklich dem exakten Orientalisten unmöglich, auch dem Geiste der Lieder gerecht zu werden und dem deutschen Leser etwas von der pathetischen oder innerlichen Schönheit der Oden zu zeigen? Mögen künftige Übersetzer von Luther lernen und den Schätzen von Poesie, die hier an den Tag gekommen sind, ihr Recht geben!¹

4. Auch den „Philologen“ im engeren Sinne geht folgendes an. Die Oden sind in einer hebräische Dichtungen nachahmenden Form gehalten. Die Gedichte zerfallen in kurze logische Glieder, die sich nach vorne und hinten kräftig abheben, und von denen immer oder fast immer je zwei enger zusammengehören. Die Aufgabe der Herausgeber ist es, diese innere Gliederung aufzuweisen und die Halb- und Ganzzeilen anzugeben. Nun haben Harris, Flemming, Diettrich, Zahn und selbst Wellhausen diese Verseinteilung übersehen und den Text als Prosa wiedergegeben. Damit haben sie eines der bedeutsamsten Mittel, die Gliederung des Textes und damit den inneren Zusammenhang zu erkennen, aus den Händen gegeben. Staerk hat jetzt wenigstens die Halbzeilen, aber nicht die Ganzzeilen abgesetzt.

5. Schließlic die Hauptsache: wie steht es mit dem eigentlichen Verständnis? Eine frühere, niedrigere Auffassung von „Philologie“ mochte darin nur Sprachforschung sehen und eine sprachlich korrekte, wörtliche Übersetzung für genügend halten. Gegenwärtig aber ist doch eine höhere Auffassung von Philologie zur Herrschaft gekommen, und man verlangt von einer wirklichen Übersetzung, daß sie den Sinn des Originals wiedergibt. Ohne Verständnis des Sinnes keine Übersetzung! Wo aber der Übersetzer seinen Text nicht versteht, hat er die Pflicht, das zu sagen, damit nicht der, wie es ihm zukommt, dem Philologen gegenüber bescheidene Leser meine, daß die Schuld an ihm selber liege. Nun lese man aber unsere Übersetzungen mit einfachem, aufgeschlossenem Sinne durch, in der Erwartung, daß der Dichter dieser Lieder vernünftig rede, wie viel Sonderbares oder völlig Unverständliches, um nicht zu sagen Unsinn, finden wir überall.

„Es sollen den Herrn preisen alle seine Kinder,
und sollen die Wahrheit seines Glaubens sammeln.“

So Flemming 41, 1. Sammeln! Ebenso Ungnad. Harris: „collect“. Das sind wörtliche Übersetzungen von **סִבְּעוּ**. Es muß natürlich heißen „bekennen“, „verkündigen“, oder ähnlich. So jetzt Schulthess, der **סִבְּעוּ** „verkündigen“ oder **עֲזָבוּ** (ἐξομολογῆν) vermutet.

¹ Wellhausens kurze Auszüge zeigen, wie man auch diese Oden übersetzen kann.

„Ich habe meine Hände ausgestreckt und habe mich meinem Herrn genähert.“

So Flemming und Dietrich 42, 1. Harris: „approached“; Ungnad: „nahte mich“. Wörtliche Übersetzung von לִּפְנֵי , das hier = לִּפְנֵי , wie die Parallelstelle 27, 1 beweist: der am Holz, d. h. am Kreuz, Hängende heiligt sich so mit ausgebreiteten Händen Gott, vgl. im folgenden S. 302 f.

In Ode 36 wird die Himmelfahrt Christi beschrieben, der vom Geiste zum Himmel emporgetragen wird, vgl. im folgenden S. 300. Sie beginnt:

„Ich ließ mich nieder auf den Geist des Herrn,
der hub mich zur Höhe.“

Harris: „I rested“; Flemming: „ich ruhte“; Ungnad: „ich ruhte aus“. Durch solche Übersetzung wird das Verständnis der ganzen Ode fast unmöglich.

Ebenso ist es in Ode 38, einer Beschreibung der Verzückung der Seele, die „wie auf einem Wagen“ zum Himmel emporgeführt wird. Schon der Syrer hat den griechischen Text mißverstanden, danach Harris: „as if into a chariot“, Flemming und Ungnad „wie auf einen Wagen“, als ob der Wagen das Ziel und nicht das Fahrzeug der Himmelfahrt wäre.

So aber strauchelt man in diesen Übersetzungen auf Schritt und Tritt. Wie kann man Christum preisen „auf Höhen“ (10, 7)? wie kann von den Dämonen, die der Seele bei ihrer Himmelfahrt entgegentreten, „Rauch und Gericht“ ausgehen (35, 4)? welcher deutsche Leser kann verstehen, daß der 38, 10 an zweiter Stelle genannte Äon ein Weib ist, wenn Flemming und Ungnad ihn nicht „die Verführung“, sondern „den Irrtum“ nennen? 22, 1 f. redet von der „Höhe“, „Tiefe“ und „Mitte“ der Welt; Flemming übersetzt das zweite Wort „die Niederungen“, wodurch alles verdorben wird.² Wer wird „und mein Nahesein war in Frieden“ 36, 8 richtig davon verstehen, daß Christi himmlische Audienz, wo er in Gnaden angenommen wird, gemeint sei. Und nun gar völlige Sinnlosigkeiten wie 42, 3 oder 24, 3 f. Usw. usw.

6. Einige dieser Schwierigkeiten wird man lösen müssen, indem man die Verderbnis des Syrischen bessert, andere, indem man auf das Griechische zurückgeht, andere, indem man einfach die Worte des überlieferten Textes besser erfaßt, immer aber, indem man in den Zusammenhang eindringt. Die vielen Anstöße, die sich jetzt noch in den Übersetzungen finden, erklären sich also daher, daß wir einstweilen von dem Sinn der Oden noch so wenig wissen. Das sollte sich der Syrologe sagen; er sollte völlig klar darüber sein, daß er gar nicht imstande

¹ Richtig Wellhausen S. 637: die Irrung.

² Richtig Ungnad: die Tiefen.

ist, eine Übersetzung zu liefern, wenn er nicht zugleich Theologe ist und von vornherein eine ungefähre Vorstellung davon hat, was er in dem gegebenen Zusammenhange zu erwarten hat. In den meisten Fällen wird es sich also um ein Zusammenarbeiten zweier Gelehrten, eines Theologen und eines Orientalisten, handeln müssen; aber nicht in der Form, daß der Philologe dem Theologen den fertigen Text überliefert, sondern daß dieser von Anfang an bei der Arbeit beteiligt ist.

II.

1. Demnach aber werden wir gegen Harnacks Interpolationshypothese von vornherein die größten Bedenken haben. Solche Hypothesen sind nur dann statthaft, wenn man es mit einem gut überlieferten Texte zu tun hat, dem man durch eine derartige Annahme einen befriedigenden Sinn geben kann. Nun liegt aber — gestehen wir es offen ein und rechnen es auch unsern Philologen an — unser Verständnis dieser ebenso schönen wie seltsamen Texte noch ganz in den ersten Anfängen. Über eine Ode wie die von der Taube auf dem Christus (24) sind bisher kaum Vermutungen geäußert;¹ was für einen Zweck soll es haben, hier v. 1 als christlichen Zusatz zu streichen, wenn das Übrigbleibende doch genau so unverständlich bleibt wie zuvor? Auch Ode 23 hat noch niemand erklärt, und eine Interpolationshypothese macht sie nicht klarer. Ferner aber hat sich schon jetzt bei fortschreitendem Verständnis mehrfach herausgestellt, daß Stellen, die Harnack auf diese Weise hat heilen wollen, bei richtiger Übersetzung ganz in Ordnung sind (29, 5; 42, 15 vgl. Schulthess S. 257). Zahn hat, mir darin zuvorkommend, für einige Gedichte bereits ein einheitliches Verständnis und zwar als christlicher Erzeugnisse nachgewiesen. Dasselbe soll für diese und andere Oden von mir im folgenden geschehen. Sollte man also nicht mit solchen Vermutungen zum mindesten abwarten, bis wir die Gedichte im ganzen und in den meisten Einzelheiten wirklich verstanden haben?

2. Harnack wird entgegen, daß dieser doppelte jüdisch-christliche Ursprung der Oden bereits feststehe und zum Ausgangspunkt der Untersuchungen zu machen sei. Nur kann keine Frage sein, daß die Oden viel Christliches zeigen. Daß sie aber zugleich auch Jüdisches enthalten, dafür beruft er sich besonders auf 4, 1—4 und 6, 7. Zunächst 4, 1—4.

¹ Erklärungen wie die von Diettrich mitgeteilten rechne ich aus guten Gründen nicht mit. Großmanns Erklärung im folgenden S. 314 f.

„Niemand ändert deinen heiligen Ort, mein Gott,
keiner ist, der ihn vertauschte,
und der ihn an anderen Ort stellte,
denn er hat dazu keine Macht.

Denn dein Heiligtum hast du vorgesehen vor der Schöpfung der Orte;
der ältere Ort soll mit dem geringern nicht tauschen!“

Diese Worte bezieht Harnack nach Harris S. 54 ff. (ebenso Spitta S. 199 ff.) auf den Tempel von Jerusalem, der gegenüber den anderen, etwa dem von Leontopolis, nicht herabgesetzt werden solle. Ist diese Deutung richtig, so ist die Stelle offenbar jüdisch. Aber Harnack muß bei dieser Auffassung des Stückes auf einen Zusammenhang der Ode, die er doch ganz für jüdisch hält, völlig verzichten, während sich diejenigen Oden, die wir verstehen, gerade durch große Einheitlichkeit auszeichnen. Sollte es nicht richtiger sein, von dem zweiten Teil der Ode, der einigermaßen klar ist, auszugehen und danach den Sinn des ersten zu deuten? Dieser zweite Teil aber hat zum Inhalt die Heilsgewißheit der Gläubigen: Gott ist niemals ohne Erfolg ($\mu\alpha\tau\acute{\omega}$ ¹) und ohne Frucht; hat er sein Herz den Frommen gegeben, so werden sie die Folgen sehen! Darum ist auch nur eine Stunde des Glaubens so wertvoll. Denn wer ihm anhangt, bleibt nicht ohne Lohn, hat keinen Schaden (v. 7) (vgl. Schulthess S. 253). Dafür beruft sich der Sänger auf das göttliche Siegel (das die Frommen schützt), auf die göttliche Gnade, die sich der Hilfsbedürftigkeit annimmt, auf die Unmöglichkeit, daß es Gott reuen könne, auf seine Vorbestimmung von Anfang an. Es handelt sich also auch nicht sowohl, wie Spitta, um den jüdischen Ursprung der ersten Verse halten zu können, behauptet, um die Bewahrung und Bestätigung der beseligenden und durch den Tempel gesicherten Gemeinschaft mit Gott, sondern um die Sicherheit des Lohnes und die Erfüllung der Verheißung. Und denselben Gedanken behandelt v. 1—4: der heilige Ort steht von Anfang an fest und erfährt keinen Wandel, wie alles (Zukünftige v. 12) von Anfang an fest bestimmt ist (v. 14). Was ist das also für ein ersterschaffener, heiliger Ort? Der, auf den die Gläubigen hoffen, das himmlische Heiligtum, das Paradies. Vom Paradiese und seinen Gütern, woran der Gläubige Anteil nimmt, reden die Oden immer wieder 1, 3; 4, 10; 6, 17; 11, 14 ff.; 15, 10; 20, 7; 30, 3; und bekannt ist, daß man von alters her die Präexistenz des himmlischen Heiligtums, des Paradieses, der himmlischen Stadt behauptet (vgl. z. B. Ap. Bar. 4, 5 f.) und daß die Hoffnung, auch der neutestamentlichen Gläubigen, sich der Unan-

¹ Greßmann.

astbarkeit des himmlischen Erbes getröstet hat (1 Petr. 1, 4). Dies Verständnis der Stelle liegt aber um so näher, als der Dichter den Tempelkultus 20, 2 ff. deutlich ablehnt. In der Ode ist also nichts, was nicht auch ein Christ hätte sagen können. Übrigens ist zu bemerken, daß die τόποι, die Gott erschaffen hat, nicht nur die irdischen zu sein brauchen; τόποι ist, wie bekannt, besonders in der Gnosis von überirdischen Orten geläufig.

3. Ferner 6, 7 ff.:

7 Denn ein Bächlein ist entsprungen

und ward ein großer und breiter Strom.

8 Denn er hat alles überschwemmt und zerrieben

und zum Tempel gebracht (Kopte: *sich gewandt*).

9 Weder Stau- noch 'Bauwerke'¹ konnten ihn hemmen,

nicht die Künste der Wasser-Dämme.

Über die ganze Erde ist er ergangen und hat alles erfüllt.“

Harnack erklärt zu dem so von Flemming wörtlich übersetzten v. 8^b: „Damit ist das Judentum des Verfassers erwiesen: alle Gotteserkenntnis kommt dadurch zu ihrem Ziele, daß die Menschen zum Tempel kommen.“ Fragen wir, ob das die Stelle bedeuten kann. Der Verfasser ahmt hier Ez. 47 nach; die Überlieferung, die er aufnimmt, ist die dem alttestamentlichen Forscher wohlbekannte, ursprünglich mythologische von den Wassern, die sich in der Endzeit vom Heiligtum ergießen: eigentlich sind es die Wasser des Lebensstromes, die vom Paradiese ausgehen.² Der Dichter symbolisiert so geistreich — man denke an „Mahomets Gesang“ — den Siegeszug der göttlichen Erkenntnis in alle Welt vgl. v. 5: jeden Widerstand reißt dieser Strom nieder, keine Kunst kann ihn hemmen. Dann erst (v. 10^b ff.) geht der Dichter dazu über, die seligen Wirkungen des Lebenswassers zu schildern. Daraus geht hervor, daß er nicht in v. 8 schon von solchen Wirkungen sprechen kann. Vielmehr würde bei solcher Auffassung der Zusammenhang von v. 8^a und 9, der die Unwiderstehlichkeit des Stromes beschreibt, durch v. 8^b aufs empfindlichste zerrissen werden. Auch würden die wüsten Trümmer, wie sie eine Überschwemmung mit sich führt, ein sehr sonderbares Bild für die geretteten Seelen sein. Ebenso ist die Erklärung Spittas, der die Sätze aus der wirklichen Beschaffenheit der jersusalemischen Tempelquelle deuten will, abzulehnen: diese Quelle wendet sich nicht zum Tempel, nachdem sie ein großer und breiter Strom geworden ist. Greßmann hebt die Schwierigkeit auf das einfachste, in-

¹ Schulthess will nach dem Koptischen lesen *صنعة* für *صنعة*; besser ist mit Greßmann für *صنعة* (*صنعة*) zu lesen *صنعة*, da *صنعة* durch das Folgende geschützt ist; so auch der Kopte: „nicht konnten ihn fassen Dämme und Bauten“.

² Vgl. meinen Genesiskommentar, 3. Aufl., S. 36.

dem er das syrische ܡܠܟܘܬܐ ܕܡܫܚܐ παρήνευκε τὸν ναὸν rückübersetzt „und hat den Tempel mit fortgenommen, fortgerissen“; ganz ebenso ist ܡܠܟܘܬܐ 39, 2 nicht „sie bringen herbei“, sondern παραφέρουσι, „sie reißen fort“. Das paßt in den Zusammenhang, und παραφέρειν wird gerade vom Wasser gebraucht. Diese Schilderung aber von dem siegreichen Lauf des göttlichen Stromes kann sich nur auf den Siegeszug des Christentums beziehen. Das ganze Triumphgefühl der Gemeinde, das in so vielen der Oden widerklingt, spricht sich hier in schönen Worten aus: aus verschwindend kleinen Anfängen ausgegangen und mit wie großen Widerständen kämpfend, ist die neue „Erkenntnis“ (v. 5) über die ganze Welt ausgegangen, hat „den Tempel“ selbst mit fortgerissen (Mt 26, 61; Act. 6, 14) und überall neues Leben gestiftet. So mochte man — sagen wir probeweise — im zweiten Jahrhundert auf die wunderbare Geschichte, die man erlebt hatte, zurückschauen (vgl. Ode 29, 8 f.; 42, 5 ff. und schon Rom. 10, 18). Der Psalm ist also so wenig jüdisch, daß er vielmehr den Sieg des Christentums, auch über das Judentum feiert.

4. Geben wir nun das Resultat. Die Stellen, aus denen Harnack die jüdische Abfassung einiger Stücke schließt, beweisen das nicht. Auch andere Stellen, die Harnack als jüdisch hat verstehen wollen, haben sich als christlich herausgestellt (22, 11; 33, 1; 39, 8 ff. vgl. Schulthess). Unser ganzes Verständnis der Oden aber ist noch ziemlich dürftig. Die Gedichte selber aber haben außerordentlich viel Gemeinsames untereinander und erscheinen dem unbefangenen Blick zunächst als eine Einheit. Sollte es nicht unter diesen Umständen geraten sein, von der Interpolationshypothese zunächst einmal ganz abzusehen und sich nur um das Verständnis der Oden zu kümmern? Sollte nicht unsere erste Arbeit die sein müssen, durch genaue Erforschung des Zusammenhanges und durch beständige Vergleichung der Oden untereinander und mit gut gewählten Parallelen¹ den Sinn der Lieder zu erforschen? Wenn sich dann — was ich freilich nicht glaube — unter diesen Gedichten, die so viel Christliches aufweisen, einiges schlechthin Jüdische findet, so werden wir ja sehen.² — Ebenso wird man gut tun, auf die Fragen nach Ort³ und Zeit zunächst zu verzichten. Auch das sind curae posteriores.

¹ Wieviel auf gut gewählte Parallelen ankommt, kann man an den wilden Erklärungen Diettrichs sehen.

² Vgl. auch Wellhausens Polemik gegen Harnack S. 641 f., der sich besonders darauf stützt, daß die Mystik, wie sie in den Oden hervortritt, hellenistischer oder heidnischer, aber nicht jüdischer Natur ist.

³ Doch will ich die, wie mir scheint, ausgezeichnete Beobachtung Großmanns nicht unterdrücken, daß d. Erwähnung d. Stauwerke u. d. Wasserbauingenieure auf Ägypten führt.

III.

Im folgenden gebe ich einige Oden in einer Übersetzung und mit kurzen philologischen Anmerkungen meines Freundes Greßmann, dem ich bei der Ausarbeitung über die Schulter sehen durfte¹ und der mich seinerseits bei der Deutung des Sinnes in aufopferndster Weise unterstützt hat. Die Erklärungen, die ich hinzufüge, möge man mit Nachsicht als schüchterne Versuche des Verständnisses auffassen.

1. Ode 36.

- 1 Ich ließ mich nieder auf den Geist des Herrn,
der hob mich empor
- 2 und stellte mich auf die Füße
in der Höhe des Herrn.
Vor seiner Vollkommenheit und Herrlichkeit pries ich ihn
mit der Kunst 'meiner' Lieder.
- 3 Er (der Geist) hat mich geboren vor dem Antlitz des Herrn,
und obwohl einst ein Mensch, ward ich jetzt der Leuchtende,
der Sohn Gottes genannt,
- 4 ihn preisend unter den Preisenden
und gewaltig unter den Gewaltigen.
- 5 Denn nach der Gewalt des Höchsten hat er (der Geist) mich
geschaffen,
nach seiner Erneuerung mich 'erneuert',
mich 'gesalbt' aus seiner Vollkommenheit,
- 6 daß ich einer seiner Vertrauten ward.
Mein Mund tat sich gleich einer Tauwolke auf,
- 7 und mein Herz sprudelte als ein Sprudel der Gerechtigkeit.
- 8 Ich ward angenommen in Gnaden
und befestigt durch den Geist seiner Allmacht.
Hallelujah.

1 Das syrische Verbum bedeutet allerdings meist „sich zur Ruhe niederlassen“, „sich ausruhen“. Der Übersetzer hat den Sinn der Stelle, wie es scheint, mißverstanden; der Urtext hatte wohl einfach καθίζεσθαι.

2 Wörtlich: „indem ich vor seiner Vollkommenheit und Herrlichkeit mit (oder ‚durch‘) Herrichtung seiner Psalmen pries“. Vermutlich hatte der Urtext ἐν κατασκευῇ τῶν ψαλμῶν. Durch falsches Explizitum wurde aus „meiner“ Psalmen: „seiner“ Ps.

¹ Die Übersetzungen sind wörtlich, aber versuchen zugleich, den Eindruck des Textes wiederzugeben.

⁵ Im Syrischen wechselt das Genus der Verba ohne ersichtlichen Grund. Es ist stets das Femininum zu lesen, wobei „der Geist“ Subjekt ist. — Das Suffix „sein“ bezieht sich stets auf „den Höchsten“ = Gott.

⁷ Wörtlich „meine Annahme geschah in Frieden“.

⁸ „Allmacht“ oder „Heilsordnung“, vermutlich *olkovomiá*.

Grundlegend für das Verständnis dieses Psalms ist v. 3, wonach ein Mensch vor Gottes Antlitz zum „Sohne Gottes“ ernannt wird; das kann im Zusammenhange dieser Oden (42, 1 f.) nur Jesus sein, der zum Christus wird, vgl. Act. 2, 36. Jesus redet also in dieser Ode in erster Person — eine Beobachtung, die für einige Psalmen schon Harris gemacht und Zahn vertieft hat; er redet durch den Mund seines inspirierten Sängers. Das muß zur Zeit des Psalmisten in der Gemeinde häufig gewesen sein, vgl. Christi Worte 42, 5 f.:

„Denn ich lebe und bin erstanden,

bin bei ihnen und rede durch ihren Mund.“

Wie der Prophet Jahves „Ich“ = Jahve sagt, wie der Dämonische, befragt, wie der Dämon heiße, „ich heiße Legion“ antwortet, so wagt es der Begeistete, „Ich“ = Christus zu sagen; man denke an die „Ich“-Offenbarungen der Montanisten. Solche Offenbarungen der Gottheit in der ersten Person, wo der Gott durch den ihm geweihten Diener spricht, kommen auch sonst in den synkretistischen Religionen vor, vgl. Reitzenstein, Hellenistische Mysterienreligionen S. 18 f. — Zunächst beschreibt Christus seine Himmelfahrt. Wie Ezechiel (8, 3; 11, 1), wie Jesus selbst nach dem Hebräer-Evangelium, so wird hier Christus vom Geist emporgetragen: auf ihn hatte er sich — etwa wie auf den Fittichen eines gewaltigen Vogels (vgl. Dieterich, Mithrasliturgie S. 184) — niedergelassen. Oben aber in der Höhe, d. h. im Himmel, tritt er auf die eigenen Füße: es ziemt sich nicht, sitzend vor Gott zu erscheinen (vgl. auch Ap. Joh. 5, 6 ἐκρηκός). Der Herrlichkeit des Herrn aber naht er, indem er ihm Psalmen singt; ein schöner Zug: preisend und lobsingend müssen alle Wesen und auch Jesus vor Gott erscheinen; auch die verzückte Seele des Menschen naht Gott mit Lobgesang (21, 5 f.); Christus preist Gott in den Oden auch 31, 3; 28. Dieser Zug hat im Alten Testament keine Parallele, wo man Gott in der Verzückung vielmehr stets schweigend naht, wohl aber in der „Mithrasliturgie“ (vgl. Dieterich, Mithrasliturgie S. 11 ff.), im Poimandres (Reitzenstein, Poimandres S. 338) und im Ägyptischen (vgl. Dieterich, Mithrasliturgie S. 194). — Nun aber geschieht das Große an ihm: vor Gottes als des Vaters Antlitz gebiert ihn der Geist als Mutter zu neuem Dasein (vgl. das μεταγεννηθῆναι, Umgeborenwerden, in den Mithrasmysterien): einst ein Mensch,

erhält er jetzt, als von der Gottheit gezeugt, den Namen „Gottes Sohn“. Der Geist als Femininum eine Reminiscenz aus dem Hebräischen, als Mutter Christi auch im Hebräer-Evangelium; die Neuzzeugung, wodurch man „Gottes Sohn wird“, hat in den synkretistischen Religionen eine Stätte, vgl. Dieterich, Mithrasliturgie S. 135 ff.; Reitzenstein, Poimandres S. 223; Hellenistische Mysterienreligionen S. 32 f.; auch Hermes erzählt von seiner eigenen Wiedergeburt, Reitzenstein, Hellenistische Mysterienreligionen S. 34; $\phi\omega\tau\epsilon\iota\nu\acute{o}\varsigma$ ist ein Beiwort gnostischer Äonen, vgl. die $\mu\acute{\eta}\tau\eta\rho\ \eta\ \phi\omega\tau\epsilon\iota\nu\acute{\eta}$ bei Epiphanius, Haer. I, 40, 2. Durch diese Umwandlung aber tritt er in den Kreis der „Gewaltigen“ ($\delta\upsilon\nu\alpha\tau\omicron\iota$ oder $\iota\chi\upsilon\rho\omicron\iota$, vgl. Ps 103, 20, auch z. B. bei Hermas, Sim. IX, 4, 1), die preisend Gottes Thron umgeben.¹ Er ist einer der höchsten Engel geworden, wie auch im Liede von der „Perle“ der zum Vater Heimkehrende mit dessen „Großen“ verkehren darf. „Ich beschaute mich selbst“ — sagt Henoch bei seiner Himmelfahrt (Slav. Hen. 22, 10) — „und ich war wie einer seiner Herrlichen“. Denn er hat vom Geist eine Gewalt und ein neues Wesen erhalten, nach dem Bilde der Gewalt und der (ständigen) Erneuerung Gottes selbst. Er hat ihn „gesalbt“, wie auch Henoch, als er ein himmlisches Wesen wird, die Salbung empfängt, Slav. Hen. 22, 8, vgl. auch Bousset, Hauptprobleme der Gnosis S. 303, Reitzenstein, Hellenistische Mysterienreligionen S. 206. Aber hier bedeutet die Salbung noch mehr: Jesus wird dadurch zum „Christus“. Der Christus aber, das sagt v. 6a, ist eines der höchsten Wesen, die dem göttlichen Throne nahen und das Antlitz des Höchsten schauen dürfen. Und zugleich empfängt er durch die Salbung des Geistes die Inspiration (Jes. 61, 1): wie die Tauwolke überreichlich den Regen niedersendet, so tat sich sein Mund auf: fortan ist er der Offenbarer Gottes. Der Schluß sagt: so trat er, gnädig angenommen, in den göttlichen Kreis und verbleibt darin nach dem Heilsratschluß ($\omicron\iota\kappa\omicron\nu\omicron\mu\iota\alpha$) Gottes in alle Ewigkeit; sein himmlisches Dasein ist „durch den Geist befestigt“. „Gott sprach zu ihm: er trete herzu, zu stehen vor meinem Angesicht in Ewigkeit“ (Slav. Hen. 22, 6). — Wir sind demnach imstande, den ganzen Psalm zu verstehen; eine Streichung von v. 3 u. 4, die Harnack vorschlägt, würde ihm das Herz ausschneiden. Für die Christologie der Ode aber ist bedeutsam, daß Jesus ursprünglich ein Mensch ist, wie auch „Osiris, Attis, Adonis Menschen gewesen, gestorben und als Götter auferstanden“ sind,²

¹ „Den alle seine Diener mit Wasser-Orgelstimmen preisen“ heißt es im Liede von der „Perle“.

² Reitzenstein, Hellenistische Mysterienreligionen S. 6 f.

und daß auch der Titel „Christus“ nur eines der höchsten himmlischen Wesen bezeichnet.

Der Himmelfahrt Christi entspricht seine Höllenfahrt, an die mehrere Oden anspielen.

2. Ode 42.

- 1 Ich streckte die Hände aus und weihte mich dem Herrn,
- 2 denn das Ausbreiten der Hände ist das Zeichen der Weihe
- 3 'und das Ausstrecken' des ausgestreckten Holzes,
 an dem 'der' Aufgerichtete am Wege hing.
- 4 Ich ward denen ohne Nutzen, die mich nicht ergreifen,
 aber ich bin es denen, die mich lieben.
- 5 Tot sind alle meine Verfolger,
 aber es suchen mich, die auf mich hoffen.
 Denn ich lebe ⁶ und bin erstanden,
 bin bei ihnen und rede durch ihren Mund.
- 7 Sie verachten ihre Verfolger;
- 8 denn ich warf auf sie das Joch meiner Liebe.
- 9 Wie der Arm des Bräutigams auf der Braut,
- 10 ist mein Joch auf denen, die mich kennen.
- 11 Wie das Brautzelt, im Hause 'des Bräutigams' aufgeschlagen,
12 ist meine Liebe über denen, die an mich glauben. —
- 13 Ich ward nicht verworfen, auch wenn es so schien,
- 14 ward nicht verloren, auch wenn man es wähnte.
- 15 Die Hölle sah mich und ward schwach,
- 16 der Tod spie mich aus und viele mit mir.
- 17 Galle und Gift ward ich ihm;
 ich stieg hinab mit ihm, so tief die Hölle war.
- 18 Füße und Haupt wurden ihm schlaff,
 denn 'er' konnte mein Antlitz nicht ertragen.
- 19 Ich schuf die Gemeindegemeinde der Lebendigen unter seinen Toten
 und redete zu ihnen mit lebendigen Lippen.
- 20 Daß mein Wort nicht vergeblich wäre,
- 21 "eilten die Verstorbenen zu mir riefen und sprachen:
 „Erbarm dich unser, Sohn Gottes!
 Handle mit uns nach deiner Gnade!
- 22 Führ uns aus der Finsternis Banden,
 öffne das Tor, durch das wir 'mit dir' hinausgehen!
- 23 Denn wir sehen, daß der Tod dir nicht naht.
- 24 Laß auch uns mit dir erlöst werden, denn du bist unser Erlöser!“

- 25 Ich aber hörte auf ihre Stimme
 und 'versiegelte' ihr Haupt mit meinem Namen;
 26 denn freie Männer sind sie,
 und mir gehören sie an.

Hallelujah.

2 „Der Weihe“, wörtlich: „dafür“.

3 Text: „meine Ausstreckung ist das ausgestreckte Holz, das am Wege des Aufgerichteten aufgehängt war.“ Lies $\text{לִּשְׁמֵי שָׁמַיִם}$ (St. cstr.; das $\text{וְ$ wie in 27, 3). שָׁמַיִם = שָׁמַיִם ; 27, 3. Das Suffix וְ „sein“ an לִּשְׁמֵי ist falsches Explicium und hat das folgende ? veranlaßt, das zu streichen ist.

4 Man könnte auch übersetzen: „aber ich bin bei denen“ = ich bin nahe.

5 ff. ist der Aorist als Präsens zu übersetzen.

11 Des Bräutigams, Text Plural.

17 Wörtlich: „Ich stieg hinab mit ihm, so tief es in 'ihr' (in der Hölle) war“; lies וְ nach Schulthess.

18 Text: „sie konnten“, str. וְ ; so auch Schulthess.

21 Text: „und es eilten“, str. וְ .

22 Text: „zu dir“. Der Syrer scheint aber die griechische Präposition verwechselt zu haben.

25 richtig von Harris verbessert.

Die Ode ist von Zahn S. 694 ff. richtig erklärt worden, dem ich einiges hinzufügen kann. Daß auch hier Jesus Christus spricht, ist aus dem Worte „Holz“ = ξύλον = Kreuz v. 3 sicher; ferner wird von 15 an Christi Höllenfahrt beschrieben, wobei das Ich „Sohn Gottes“ und „Erlöser“ genannt wird (v. 21. 24). Die Ode ist ein Triumphlied des Gekreuzigten. Am Kreuze als ein Ausgestoßener hängend, schien er von Gott verworfen und für ewig verloren zu sein (vgl. 28, 8; 31, 7), in den Hades mußte er hinab. Aber durch alles dieses schritt er zum Siege! Am „Holz“ die Arme ausstreckend, hat er sich Gott geweiht; und dies „Zeichen“ der Weihe war nicht nur sein eigenes Ausstrecken der Arme, sondern zugleich das Kreuz selbst mit seinem Querholz, an dem er aufgerichtet am Wege (Mc 15, 29) hing: das Kreuzeszeichen ist — so wird hier vorausgesetzt — älter als das Kreuzigen Jesu Christi: eine wertvolle religionsgeschichtliche Notiz.¹ So hat sein Triumph begonnen. Seine Verfolger sind lange tot — auch hier setzt der Dichter bereits eine längere Entfernung von den Ereignissen voraus —, aber Jesus selbst ist „erstanden“ (zum Ausdruck, vgl. Zahn,

¹ Vgl. C. Schmidt, Koptisch-agnostische Schriften S. 336 vom zweiten τόπος: „und die Ausbreitung seiner Hände ist die Offenbarung des Kreuzes.“

S. 695 A. 2) und lebt! Den Seinen nahe (Mt 28, 20; 18, 20), redet er durch ihren Mund — wie in diesem Gedicht. Verfolgungen sind über seine Gemeinde ergangen — sie werden auch 6, 8 ff. vorausgesetzt —, aber die Gewalt der Liebe Jesu, sein freundliches „Joch“ (Mt 11, 29 f. Did. 6, 2)¹ ist stärker gewesen. Und nun beschreibt Christus sein Verhältnis zu seinen Gläubigen als das von Bräutigam und Braut (Joh. 3, 29). Der Gedanke der Vereinigung von Gott und Mensch als Bräutigam und Braut und Einweihungsgebräuche unter dem Bilde der Hochzeit und des Brautgemaches sind bekanntlich echt gnostisch, vgl. Dieterich, Mithrasliturgie S. 128 ff., Reitzenstein, Poimandres S. 226 ff., Bousset, Hauptprobleme der Gnosis S. 315 ff., vgl. auch Reitzenstein, Hellenistische Mysterienreligionen S. 9. 12. 20 ff. 99; hier ist dieser Gedanke aber, wie es scheint, ins rein Sittliche gewandt. Soweit der erste Teil. — Nun aber wendet sich die Dichtung zurück: in die Untervelt eintretend, schien Jesus völlig verloren zu sein, aber auch die hat er überwunden. Die Höllenfahrt des Erlöser-Gottes spielt bei den Mandäern eine große Rolle und kehrt in gnostischer und christlicher Überlieferung wieder, vgl. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis S. 242 ff. „Die Hölle sah mich und ward schwach“; wir denken mit Greßmann an Marduks Kampf mit Tiâmat: als Kingu und seine Helfer den Gott sehen, entsetzen sie sich und fliehen, und Tiâmat, als sie des Gottes Schelten hört, gerät außer sich und verliert den Verstand. Ähnliches in der mandäischen Überlieferung, vgl. Brandt, Mandäische Schriften S. 131. Von einem Götterkampf hat, wie es scheint, auch dieser Dichter gewußt, einem Kampf, da Christus vom Tode verschlungen ward, aber wie Gift und Galle in seinem Leibe wurde, so daß er ihn wieder ausspeien mußte; ähnliches bei den Mandäern, vgl. Brandt, Mandäische Schriften S. 150. So wurden zugleich die schon früher Verschlungenen, die Toten, frei. Dem fliehenden Tode, so dürfen wir vielleicht ergänzen, folgte Christus in die tiefste Tiefe der Hölle. Aber der Tod verzagte vor dem gewaltigeren Gegner und ließ ihm das Feld. Nun erlöste Christus die Gefangenen. Unter „seinen Toten“, die der Tod schon in seiner Gewalt hatte, schuf er eine Gemeinde der Lebendigen. Er, der einzig Lebende im Reiche des Todes, redete zu ihnen mit „lebendigen Lippen“ wirksame Worte. Er erweckte in den längst Verstorbenen die Sehnsucht des Lebens; flehend stürzten sie vor ihm nieder. Er aber versiegelte ihr Haupt mit seinem gewaltigen Namen (8, 16; Ap. Joh. 7, 3. 14, 1) — Siegel hat Christus in der Hand, auch

¹ Der Ausdruck „Joch“ auch in der Isisgemeinde, Reitzenstein, Hellenistische Mysterienreligionen S. 7.

nach dem Naassener-Hymnus; die Vorstellung von der Versiegelung ist in der Gnosis sehr häufig, vgl. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis S. 63. 286 ff. — fortan sollen sie nicht mehr Knechte des Todes, sondern freie Männer sein (10,3) und nur Christus angehören. — Demnach ist auch diese Ode durchsichtig und von bestem Zusammenhang. Hier ist nichts als Interpolation zu entfernen, sondern alles um einen Gedanken geordnet: den Triumph des Verworfenen.

Die Höllenfahrt Christi wird außerdem noch in Ode 17 und 22 behandelt; man erkennt daran, wie wichtig dies Dogma für den Verfasser ist.

3. Ode 17.

- 1 Ich ward gekrönt durch meinen Gott,
er ist meine lebendige Krone.
- 2 Ich ward für gerecht erklärt durch meinen Herrn,
ewig ist meine Erlösung.
- 3 Ich bin vom Eitlen befreit und kein Verdammter mehr,
- 4 meine Stricke sind 'durch ihn' zerschnitten.
Eines neuen Wesens Antlitz und Gestalt empfing ich,
ging in es ein und ward erlöst.
- 5 Das wahre Denken hat mich geleitet,
ich folgte ihm und ging nicht irre.
- 6 Alle, die mich sahen, erstaunten,
wie ein Fremder erschien ich ihnen.
- 7 Er, der mich erkoren hat, ist der Höchste,
'ließ mich hineinwachsen' in seine ganze Vollkommenheit.
Er ehrte mich durch seine Gnade
und hob meine Erkenntnis zur Höhe der Wahrheit. —
- 8 'Dann' wies er mir den Weg 'meiner' Schritte,
ich öffnete die verschlossenen Türen.
- 9 Ich zerschlug die eisernen Riegel,
mein eigenes Eisen aber ward glühend und schmolz vor mir.
- 10 Nichts ward mir verschlossen erfunden,
denr die Öffnung zu allem ward ich.
- 11 Ich ging zu all meinen Gefangenen, sie zu befreien,
daß ich keinen ließe gebunden oder bindend.
- 12 Ich schenkte reichlich mein Wissen
und meine Fürbitte in meiner Liebe.
- 13 Ich säte in ihre Herzen meine Früchte
und verwandelte sie durch meine Kraft.

- Sie empfangen meinen Segen und wurden lebend,
 14 sie scharten sich zu mir und wurden erlöst.
 Denn sie wurden meine Glieder und ich ihr Haupt.

- 15 „Preis dir, unser Haupt, Herr Christus!“
 Hallelujah.

4 „durch ihre (sg. fem.) Hände“ ist verderbt, lies $\sigma\mu\lambda\iota\varsigma$. — „Wesens“, wörtlich: Person.

7 Statt ܐܘܢܝܢܐ lies ܐܘܢܝܢܐ . — Die Wortstellung ist auffallend; ist Umstellung vorzunehmen?

8 „von dort“ = $\epsilon\kappa\epsilon\iota\theta\epsilon\nu$, im späteren Griechisch = „dann“. — Zu lesen ist mit Gunkel ܐܠܩܘܒܐ , Text: „seiner Schritte“; Schritte, ܕܐܒܘܬܐ , Zahn.

12 „reichlich“ = $\alpha\phi\theta\acute{o}\nu\omega\varsigma$ (syrisch „neidlos“).

13 „durch meine Kraft“, wörtlich: durch mich. Oder vielleicht: „in mich“.

Das Verständnis dieser Ode wird durch die Doxologie der Gemeinde am Schlusse (wie 11, 20; 16, 20; 20, 9) sichergestellt. Denn diese Worte sind nicht, wie Harnack S. 82. 95 behauptet, nachträglich „angehängt“, sondern sie gehören, wie Versbau und Zusammenhang beweisen, von Anfang an dazu. Auf die Erzählung davon, wie Christus als Haupt sich die Erlösten zu Gliedern angenommen hat, antwortet wunderschön der Dank der Glieder: „Preis dir, unser Haupt, Herr Christus!“ Nun ist zwar richtig, daß manche der Aussagen, die in dem ersten Teil der Ode von Christus gemacht werden, auch von dem einzelnen Erlösten gesagt werden können: auch dieser ist mit lebendiger Krone gekrönt (1), ist gerechtfertigt (25, 11; 29, 5) und ein neues Wesen geworden (41, 8). Trotzdem ist es nicht geraten, das Lied in zwei Teile zu zerschneiden und anzunehmen, ein Interpolator habe, unverständlich genug, den prophetischen Sänger des ersten Teiles als Messias mißverstanden. Denn die Aussagen dieses ersten Teiles kehren anderswo in den Oden vom Christus wieder: 36 beschreibt, wie er ein neues Wesen erhalten hat, 42, 13 f., wie er nicht verworfen ward und verloren ging, 31, 5. 7, wie er für gerecht erklärt wurde und kein Verdammter war, und 8, 25 nennt ihn selber einen „Erlösten“. Daß aber die Aussagen über den Gläubigen und über Christus so auffallend zusammentreffen, ist gar nichts Besonderes; ist es doch geradezu ein Gesetz auch der neutestamentlichen Spekulation, daß die Prädikate Christi in irgend einem Sinne auf die Christen übertragen werden. Hier hilft also keine Quellenscheidung weiter; sondern hier hilft nur die Erkenntnis, daß nach der Christologie dieser Oden Christus selber erlöst worden ist.

Auch dieser Psalm ist ein Triumphlied des Christus. Sein Inhalt ist: der Erlöste (I. Teil) ist zum Erlöser geworden (II. Teil). — Einst, als er noch Mensch war, hat er selber unter dem Eiteln geseufzt. Am Kreuz schien er ein Verdammter zu sein, und Stricke hielten ihn gefesselt. Aber Gott selbst hat ihn mit der „Krone (dem Kranze) des Lebens“ gekrönt,¹ für gerecht erklärt, vom Eiteln befreit und seine Stricke zerschnitten. So hat er eine neue Gestalt empfangen und ist in sie eingegangen; vgl. wie in dem Gedicht von der „Perle“ der Königssohn das wunderbare Kleid anzieht, oder wie der Isismyste durch die Göttin in ein neues Leben der *ωτησιῶ* verpflanzt wird (vgl. Reitzenstein, Hellenistische Mysterienreligionen S. 26); zum Ausdruck „eingehen“ vgl. das hellenistisch-synkretistische *εἰς θεὸν χωρεῖν*. So hat er die Erlösung empfangen. Die ihn in diesem neuen Wesen sahen, erstaunten: es sind die Äonen, die ihn geschaut haben, oder die Menschen, denen er erschienen ist. Ganz eigentümlich aber, und im NT ohne Parallele und stark nach Gnosis klingend ist, was der Dichter über die Erkenntnis Christi sagt: dahin hatte ihn „das wahre Denken“ geleitet, und Gott hat seine Erkenntnis zur Höhe der Wahrheit erhoben. Dahin gehört auch, daß ihn der Höchste „in seine ganze Vollkommenheit hineinwachsen ließ“. Anderes erinnert (nach Greßmann) an den „Knecht Jahves“ im Deuterocesaja, vgl. Jes 49, 1: *ἐκ κοιλίας μητρὸς μου ἐκάλεσε τὸ ὄνομα μου* und 49, 3: *ἐν κοίτῃ ἐνδοξαθήσονται*, vgl. 49, 5: *δοξαθήσονται ἐναντίον κυρίου*. — Der zweite Teil, scharf abgesetzt durch ein „dann“ zeigt, wie er nun zum Erlöser ward. Gott selbst wies ihm die geheimen Pfade, nach dem Folgenden die zur Unterwelt. Die verschlossenen Tore — des Hades — widerstanden ihm nicht; die eisernen Riegel zerschlug er (Ausdruck nach Ps 105, 16, ebenso im Evangelium des Nikodemus, Ev. ap. ed. Tischendorf S. 307). Sein eigenes Eisen aber, das sind, wie Zahn S. 692 A. 4 erklärt hat, seine eisernen Fesseln, vgl. Ps 105, 18; 107, 10: eine geheimnisvolle Andeutung, daß auch er im Hades zunächst, wie alle, die dorthin hinabsteigen, gebunden ward, daß aber seine Fesseln wie Wachs zerschmolzen: ganz mythologisch! So ging er durch alle Verschlüsse — der Hades hat viele Tore —, bis an den Ort, da „seine Gefangenen“ schmachteten. „Meine Gefangenen“, das sind die, die ihm gehören und die der Tod sich angemäht hat, „seine Auserwählten“,

¹ Lebendiger Kranz = Kranz des Lebens, Jak 1, 12; Ap. Joh 2, 10, vgl. „lebendiges Wasser“ und den „lebendigen Stein“ 1 Pt 2, 4. (Vgl. meinen Kommentar zu 1 Petr in den „Schriften des NT“ 2. Aufl., S. 546 f.) Zu dem „Kranz“, der in den Oden häufig wiederkehrt, erinnert Greßmann an den mystischen Brauch des Bekränzens, z. B. in den Attismysterien, vgl. Dieterich, Mithrasliturgie S. 163.

„sein Volk“, vgl. 7, 14; 8, 15. 21; 10, 3; 23, 2; 31, 11. Kein Dämon blieb bindend, kein Toter gefangen! Denn Christus predigte — diese Vorstellung auch im Petrus-Evangelium und schon 1 Pt 4, 6 — in der Unterwelt und legte seine kräftige Fürbitte für sie ein. Sein Wort aber blieb nicht vergeblich (42, 20), die ausgesäte Frucht fand in ihrem Herzen Boden (10, 3). So gewannen sie ein neues Wesen durch seine Macht und Leben und Erlösung durch sein wirkendes Wort. Von der „Verwandlung“ der Erlösten wird in den synkretistischen Religionen sehr häufig gesprochen, vgl. z. B. Reitzenstein, Hellenistische Mysterienreligionen S. 135. So ward er „das Haupt“ der „Glieder“, die ihm jauchzend danken.

4. Ode 22.

- 1 Der mich aus der Höhe hinabführt, ' holt mich aus der Tiefe empor;
- 2 der das Mittlere reinigt, ' wirft es mir zu.
- 3 Der meine Feinde und Gegner zerstreut,
- 4 gibt mir Macht, die Fesseln zu lösen.
- 5 Der durch mich den siebenköpfigen Drachen schlug,
du ließest mich treten auf seine Wurzeln, seinen Samen zu tilgen.
- 6 Du warest 'mit mir' und halfest mir,
allerorten 'umgab' mich dein Name.
- 7 Deine Rechte hat sein schlimmes Gift vernichtet,
deine Hand den Gläubigen den Weg geebnet.
- 8 Du erkorst sie aus den Gräbern
und sondertest sie von den Toten,
- 9 du nahmst die dünnen Gebeine,
und umkleidetest sie mit Leibern.
Sie waren unbeweglich,
- 10 du gewährtest Hilfe zum Leben.
Unvergänglich wurde dein Weg und dein Antlitz,
11 doch du führtest deine Welt ins Verderben;
um das All aufzulösen und zu erneuern,
12 daß dein Fels das Fundament des Alls werde.
Auf ihn hast du dein Reich gebaut,
daß es zur Wohnung der Heiligen werde.
Hallelujah.

1 ff. Die Syntax der ersten Sätze nach dem Kopten.

2 Der Kopte liest statt „reinholt“ (= καθαίρει): „dorthin trägt“ (= καταίρει). Ferner statt „wirft mir zu“: „belehrt mich“; beides wohl

= προβάλλει μοι, das der Kopte fälschlich „er trägt mir vor“ verstanden hat.

6 Für das syrische ܘܠܝ hat der Kopte „mit mir“, lies ܘܡܝ; Schulthess. Text: „gesegnet“. Lies nach dem Kopten ܘܡܝ statt ܘܡܝܝ, so jetzt auch Dietrich und Schulthess.

11 Auch im Kopten so.

12 Wörtlich lautet der Text: „Und es“ — das Reich — oder „er“ — der Fels — „wurde zur Wohnung der Heiligen“. Statt ܠܘܨܘܘ „du wurdest“ lies ܠܘܨܘܘ (wohl nur Druckfehler).

Auch diese Ode handelt, wie Harnack, ¹Über das gnostische Buch Pistis-Sophia S. 44f. bereits 1891 gesehen hat, von Christi Höllenfahrt: auch sie ist ein Triumphlied, genauer ein Danklied des Christus an den Gott, der ihm überall geholfen und das Werk der Erlösung durch ihn ausgeführt hat. Durch alle Bereiche der Welt hat er ihn geführt: „vom Himmel durch die Welt zur Hölle“. „Höhe“ und „Tiefe“ sind aus dem AT. bekannte Ausdrücke; „Mitte“ ist ein gnostischer Terminus, vgl. über die Idee des mittleren Reiches Bousset, Hauptprobleme der Gnosis S. 119 ff.; häufig ist der Ausdruck „Ort der Mitte“ in der Pistis-Sophia, vgl. C. Schmidt, Koptisch-gnostische Schriften, s. Register „Mitte“. Auch das „Reinigen“ des Mittleren wird aus der Gnosis zu verstehen sein (vgl. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis S. 121. 165 f. 179 f.): da in dieser Welt Gutes und Böses ineinander liegt, muß Gott das Licht wieder aus der „Mischung“ sondern und läßt die Reinigung durch den Christus vollziehen: ihm wird das „Mittlere“ — so erklärt Greßmann den Zusammenhang — „zugeworfen“, damit er es entmische. Seine Feinde — menschliche und übermenschliche — hat Gott zerstreut; über die Fesseln, mit denen sie ihn schon gebunden hatten — auf der Erde (17, 3) oder wohl besser in der Hölle (17, 9) —, ist er mächtig geworden. Den „siebenköpfigen Drachen“, wohl den Herrn der Unterwelt,¹ hat er niedergeschlagen: Rest der Überlieferung von einem Götterkampf wie 42, 15 ff.; 24, 4 ff. Und so hat er das höllische Gezücht ausgetilgt. „Wurzel“ und „Samen“ des Drachen sind wohl geheimnisvolle Namen; die „Wurzel“ ist wohl das erzböse Urwesen, der „Same“ abgeleitete, geringere Dämonen: wer die „Wurzel“ bezwungen hat, kann auch den „Samen“ autilgen; Greßmann weist

¹ Die Verkörperung der Macht des Verderbens und der Tiefe als eines Drachens ist besonders in den späteren, synkretistischen Religionen geläufig, vgl. z. B. C. Schmidt, Koptisch-gnostische Schriften s. Register „Drache“, Flügel, Mani S. 89; vgl. auch Test. Aser 7, Hermas Vis. IV.

auf Flügel, Mani S. 89 hin: „Er (der Urmensch) schnitt die Wurzeln der fünf dunkelen Geschlechter ab, damit sie keinen Zuwachs erhielten.“ Daß er auf die Wurzel „trat“, erinnert an Marduk, der auf Tiämat's Leib triumphierend getreten ist. An allen Orten aber, wohin ihn auch die göttliche Sendung führte, „umgab“ ihn schützend Gottes „Name“: Vergeistigung von Vorstellungen, wie wir sie etwa bei den Mandäern hören.¹ So ward sein schlimmes „Gift“ unwirksam — gedacht ist hier wohl nach der Parallele an das Gift des Todes, vielleicht zugleich an das Gift der Verführung² — und der „Weg“ aus der Unterwelt in die Höhe ward den Gläubigen eröffnet. Über diesen „Weg“ wird sehr häufig in den Oden gehandelt (vgl. unten IV); es ist der „heilige Weg“ des Naassenerhymnus. Diejenigen aber von den Toten, denen das Heil zuteil wird — es scheinen hier nicht alle Toten überhaupt gemeint zu sein — werden mit Leibern umkleidet: dies nach Ez. 37. „Unvergänglich wurde dein Weg und dein Antlitz“: dieser „Weg“ ging nicht wieder verloren, sondern blieb und besteht noch jetzt für diejenigen, die sich nach dem Leben sehnen, vgl. 39, 8 ff., besonders v. 11. So ist sein Weg unvergänglich und führet zur Unvergänglichkeit. — Der Schluß kehrt zur Weltbetrachtung zurück: während aber so Gottes Weg und Antlitz ewig bleiben, steht der Welt der Untergang bevor; alles wird „aufgelöst“ (2 Pt 3, 11); dann aber kommt die Welterneuerung, wo Gottes „Felsen“ Fundament des Alls und Stätte des neuen Reiches wird. Zum eschatologischen „Steine“ oder „Berge“ vgl. Dan 2, 34 ff.; Ez 40, 2; Ap Joh 21, 10 (Mt 16, 18?); doch ist die Lehre, daß die zukünftige Welt auf Gottes Felsen gebaut werde (auf einen Felsen, damit sie ewig stehe), mir sonst nicht bekannt. Ursprünglich ist es wohl eine kosmologische Idee, daß die Welt auf einen Felsen gegründet ist und also feststeht. Der Ausdruck βασιλεία θεοῦ ist nicht spezifisch christlich, sondern kommt auch in den synkretistischen Religionen vor, Reitzenstein, Hellenistische Mysterienreligionen S. 39.

¹ Brandt, Mandäische Schriften S. 150.

² Vgl. nach Greßmann den syrischen Text des Theodor bar Koni über die Manichäer bei Pognon, Coupes de Khouabir S. 127 in Greßmanns Übersetzung: „Darauf gab der Urmensch sich selbst und seine fünf Söhne den fünf Söhnen der Finsternis, wie jemand, der einen Feind hat, ihm Gift des Todes ins Brot mischt und darreicht. Weiter sagt er: als sie sie gegessen hatten, da wurde den fünf Lichtgöttern der Verstand genommen, und sie wurden wie jemand, der von einem tollwütigen Hunde gebissen wird oder von einer Schlange, (eben) durch das Gift der Söhne der Finsternis“ usw. Vgl. auch 38, 8.

5. Ode 10.

- 1 Der Herr lenkte mir den Mund durch sein Wort,
 und tat mir das Herz auf durch sein Licht.
 Er ließ in mir wohnen sein unsterbliches Leben
- 2 und gab mir zu reden von der Frucht seines Heils,
 3 zu bekehren die Seelen derer, die zu ihm kommen wollen,
 die edle Gefangenschaft zur Freiheit zu fangen.
- 4 Ich ward stark und gewaltig und nahm die Welt gefangen,
 5 das ward mir zur Ehre des Höchsten, Gottes, meines Vaters.
- 6 Es wurden versammelt zu Hauf zerstreute Völker,
 7 und ich ward nicht befleckt durch 'Sünden';
 denn sie bekannten sich zu mir 'mit Psalmen',
 und die Spuren des Lichts trafen ihr Herz.
- 8 Sie gingen ein in mein Leben und wurden erlöst
 und wurden mein Volk in alle 'Ewigkeit'.

Hallelujah.

1 ³זל = εὐθύνω.

7 Text: „durch meine Sünden“. Man erwartet: „durch ihre Sünden“. Entweder lies (vgl. Barnes) ⲓⲛⲉⲛⲉⲛⲉⲛⲉⲛ oder verstehe das Explicitum als Fehler des Übersetzers. Statt „in der Höhe“ lies ⲓⲛⲉⲛⲉⲛⲉⲛⲉⲛ. Wörtlich „die Spuren des Lichtes wurden auf ihr Herz gelegt.“

8 Lies ⲓⲛⲉⲛⲉⲛⲉⲛⲉⲛ (Druckfehler); zu v. 3 vgl. Errata.

Wiederum ein Danklied des Christus für die geschehene Erlösung. Gott hat ihm die Inspiration verliehen: den Mund ihm geleitet, das Herz ihm aufgetan, die Erkenntnis (= das „Licht“) und das Leben geschenkt. So konnte er reden von der „Frucht“, die in Gottes Heile besteht (vgl. 1, 4; 4, 5; 7, 1; 11, 21), d. h. von den seligen Folgen der neuen Botschaft, die Herzen, die sich nach Gott sehnen, zu ihm bekehren und eine edle Gefangenschaft gefangen fortführen: dies letztere ist eine Anspielung an die Hadesfahrt und die Emporführung der Toten, dem Wortlaut nach Nachahmung von Ps 68, 19 (vgl. Eph 4, 8 ff.); „gut, edel“ wird die „Gefangenschaft“ genannt (vgl. 1 Tim 1, 18; II 2, 3), weil sie nicht zu neuer Knechtschaft, sondern zur Freiheit (+2, 26) geschieht. — Und immer gewaltiger ward der Christus: die ganze Welt ward sein Gefangener (Joh 16, 33); alle die sonst zerstreuten Völker wurden unter seinem Regimente eins: ein Rückblick auf den Siegeszug der neuen Erkenntnis unter den Heiden wie Ode 6. Auch hier wieder zeigt sich, daß der Verfasser von der ersten Zeit der Christenheit weit entfernt ist; die Heidenmission ist ihm kein Problem, sondern eine ge-

schene Tatsache. Er fügt nur hinzu, daß dies alles im letzten Ziele nicht Christus, sondern Gott selbst zu Ehren geschah (derselbe Gedanke Phil 2, 11); und daß diese Gemeinschaft mit den sündigen Heiden den reinen Gottessohn nicht befleckte; denn sie bekehrten sich zu ihm, sangen ihm Loblieder — wie wir sie in den Oden haben — und die „Spuren des Lichtes wurden in ihr Herz gelegt“: „die Spuren des Lichtes“ ist ein Geheimwort, wie sie in den Oden häufig sind, und aus 7, 17 zu erklären. Die Spuren oder Fußstapfen des Lichtes (ἵχνη τοῦ φωτός) liegen auf dem göttlichen „Wege“, der durch das Dunkel zum Lichte führt; an diesen Spuren (den Fußstapfen des Erlösers 39, 9 ff.) können sich die Gläubigen zurechtfinden, um den Weg nicht zu verfehlen. Diese Lichtspuren sind den Heiden zu Herzen gegangen; an ihnen haben sie den Weg gefunden: so konnten sie in Christi Leben eingehen, d. h. sich mit ihm mystisch vereinigen (vgl. oben zu 17, 4), und wurden so, einst viele Völker, jetzt ein Volk Christi. — In anderen Oden wird das Heilswerk des Erlösers in dritter Person beschrieben.

6. Ode 31.

- 1 Es schmolzen vor dem Herrn die Tiefen,
und die Finsternis verging vor seinem Anblick.
- 2 Der Irrtum verirrte sich und versank vor ihm,
,die Torheit' fand keinen Weg
und verschwand vor der Wahrheit des Herrn.
- 3 Da öffnete er seinen Mund
und verkündete Gnade und Freude.
Er sang ein neues Lied seinem Namen,
- 4 und erhob seine Stimme zum Höchsten.
Er brachte ihm dar die Söhne,
die in seinen Händen waren.
- 5 'Sie' wurden für gerecht erklärt,
denn so verhieß es ihm sein heiliger Vater. —
- 6 „Kommt hervor, die ihr geplagt seid,
und empfanget Freude,
erbt eure Seele aus Gnaden
und nehmt euch unsterbliches Leben.“
- 7 Sie verdammten mich, als ich auftrat, der ich kein Verdammter war,
sie teilten meine Beute, da ihnen nichts geschuldet ward.
- 8 Ich aber duldetete, schwieg und war stille,
als sei ich nicht von ihnen berührt,

21. 11. 1910.

- 9 sondern stand unerschüttert wie ein fester Fels,
 der von den Wogen gepeitscht wird und standhält.
 10 Ich trug ihre Bosheit in Demut,
 11 mein Volk zu retten und zum Erbe zu gewinnen,
 um nicht zu vereiteln die Verheißungen an die Erzväter,
 die ich verheißen hatte zur Erlösung ihres Samens.
 Hallelujah.

1 Tiefen = Tehomoth.

2 Text: „die Verachtung gab ihn (den Irrtum?) preis als einen Unweg“. Statt ܘܠܗܘܘܢܘܢ lies ܘܠܗܘܘܢܘܢ (mit Harris und Fleming). Der Sinn ist durch den parallelen Vers gesichert. ܘܠܗܘܘܢܘܢ ist Passivform (3 fem. sing. mit Suffix), die im biblischen Aramäisch bezeugt ist; doch vgl. die syrischen Beispiele bei Burkitt, Evangelion da-Mepharreshe II S. 53, wo auch die Schreibung gerechtfertigt ist.

3 Hier könnte im Syrischen ܘܚܝܘܢܘܢ Subjekt sein, was nach dem Griechischen (ἀλήθεια fem.) aber unwahrscheinlich ist; auch geht aus v. 6 ff. hervor, daß Christus gemeint ist.

5 Text: „seine Person“. Das Suffix ist falsch. Lies ܘܠܗܘܘܢܘܢ = „ihre Person“.

Diese Ode zerfällt in zwei Teile: v. 1—5 und 6—11, von denen der zweite eine Rede Christi bringt. Der erste Teil schildert zunächst, wie vor dem Anblick Gottes, der selber erscheint, die Mächte der Tiefe und Finsternis versinken. Es ist das Thema vom Untergang der bösen Gewalten, dasselbe wie in den obigen Oden, nur hier etwas weniger mythologisch gewandt. Auch ist hier auf Gottes Seite im Heilswerk die eigentliche Machttat, auf Christi Seite aber der Lobpreis und das Einschreiten für die Menschheit. Denn jetzt erhebt Christus seine Stimme: er redet von der göttlichen Gnade, die sich nun offenbart hat, von der Freude, die jetzt anbricht, und singt Gottes Namen ein neues Lied. Die „Söhne, die in seinen Händen sind“, die Erlösten, bringt er Gott dar; und dieser nimmt seine Erlösung an: sie werden für gerecht erklärt. — Nun aber wendet sich Christus an die Erlösten selbst. Pathetischer werdend, bringt der Psalmist, ohne Einführung, Christi Worte: kommt hervor, aus den Qualen des höllischen Kerkers, und empfanget, ihr Toten, das Leben! Und zugleich schildert Christus, rückblickend und erklärend, wie es zu dieser Erlösung gekommen sei, sein unschuldiges und geduldiges Leiden (Mk 15,5; 1 Pt 2,22 f.), wo er als Verdammter galt (17,3; 42,13), wo man schon seine Kleider teilte (Mt 27,25), er aber unbewegt und standhaft blieb, um sein Volk (im Tode in den Hades steigend) zu erretten und um so die einst den

Erzvätern verheißene (Lk 1, 55; Rom. 15, 8) Erlösung auszuführen. Diese Worte des Psalms mit ihren deutlichen Anspielungen an die Leidensgeschichte Jesu sind uns eine Bestätigung dafür, daß wir auch die anderen Psalmen richtig verstanden haben. Bei solchen Schilderungen vom Leiden Christi kommt zusammen der historische Eindruck der Person Jesu, die Weissagung vom Dulden des Gottesknechtes Jes. 53 und hier — worauf Harris S. 129 aufmerksam macht — Einfluß griechischer Philosophie: ein Wort Marc Aurels (Med. IV, 49) von dem Vorgebirge, das gegen die Wut der Wogen unbeweglich steht, ist nahe verwandt. — Auch diese Ode ist also ganz einheitlich und nicht mit Harnack für eine Kompilation zu halten.

Auch in andern Oden wird das geschehene Heilswerk verkündet. So preist Ode 6 (vgl. oben) den Siegeszug der „Erkenntnis Gottes“. Ode 7 verkündet die Menschwerdung des Höchsten; Ode 19 die wunderbare Empfängnis und Geburt Christi; Ode 28 schildert, ganz wie die oben erklärten Lieder, Verfolgung und Triumph des Christus. Besondere Schwierigkeit bieten 23. 24. 33. 39. In 33 treten zwei göttliche Wesen nebeneinander auf: ein erster Ungenannter und dann eine „reine Jungfrau“: jener sammelt, wie es scheint, die Guten ein, die Jungfrau aber bekehrt die Sünder, deren Richterin sie ist: die Szene erinnert unmittelbar an Gnostisches, ist doch die Figur einer himmlischen Jungfrau in der Gnosis häufig. Nahe verwandt ist besonders die „Lichtjungfrau“ der Pistis-Sophia, die ganz ebenso wie die „Jungfrau“ der Oden die Richterin der Seelen ist und über die Zulassung zum Heil entscheidet (vgl. C. Schmidt, Koptisch-gnostische Schriften, s. Register unter „Lichtjungfrau“). Wieder ganz anders 39, wonach die Heilstat Christi darin besteht, daß er die wilden Wasser überschritten und so denen, die ihm folgen wollen, den Weg gebahnt hat. „Der Übergang durchs Rote Meer (beliebt bei den Mandäern) liegt zugrunde, als Wasserprobe für die Ägypter und die Israeliten, für die Verächter und die Gläubigen“, Wellhausen S. 638; zugleich aber die gnostische Lehre, daß ein Wasser die Welt des Sinnlichen und Übersinnlichen scheidet,¹ und daß man durch die Wasser hindurchschreiten muß in die Unsterblichkeit, vgl. Reitzenstein, Hellenistische Mysterienreligionen S. 96 f., 130; man erinnere sich auch der Gedichte Schillers „Sehnsucht“ und „Der Pilgrim“. Ganz anders wieder 24: Christus erscheint und eine Taube verkündet der Welt, wer er ist. Da entsetzt sich die ganze Welt: Menschen und Tiere.² Die Tiefen aber öffnen sich und 'verschlingen' (صَلَب) den

¹ Auch nach jüdischer Überlieferung ist das Paradies von Wasser umflossen und dadurch verschlossen, Volz, Jüd. Eschatologie S. 376.

² Duensing vergleicht sehr gut Protevang. Jacobi 18, 2.

Herrn wie 'ihr Eigentum' (אֱמוּנַתְךָ אֱלֹהֵינוּ = ὡς τὸ ἐξ ἰδίου).¹ Doch er wird ihnen nicht als Speise gegeben, denn er gehört ihnen nicht an. Darum werden sie jetzt versiegelt und gehen zugrunde. Also eine phantastisch-grandiose, echt-gnostische Szene, die aber mit den bisherigen Bildern sehr wenig gemein hat. Wieder etwas Neues bietet 23, wie es scheint, eine eschatologische Szene. Man kann das ganze höchst mannigfaltige Bild, das sich uns so entrollt und das gewiß noch viel konkreter werden wird, nur verstehen, wenn wir annehmen, daß eine Fülle solcher Überlieferungen den Kreisen, zu denen der Dichter redet, zugänglich gewesen ist. Der Dichter aber ist kein Dogmatiker, sondern ein Impressionist, der aus dem bunten Reichtum bald das eine, bald das andere hervorgreift. Immer wieder bringt er neue, tiefgeheime Weisheit. So kommt kein System zusammen, aber ein faszinierender Eindruck. Das ist offenbar eine bestimmte Form eines mythologisch-poetischen Synkretismus.

Neben diesen Beschreibungen vom göttlichen Wirken in der Welt stehen die mehr persönlichen Ergüsse.

7. Ode 38.

- 1 Ich stieg empor zum Lichte 'wie auf dem Wagen der Wahrheit';
- 2 die Wahrheit führte und leitete mich.
'Sie brachte mich' über Gründe und Schluchten
und riß mich aus Schlünden und Tälern empor.
- 3 Sie ward mir zum Werkzeug der Erlösung
und legte mich dem ewigen Leben auf die Arme. —
- 4 Sie ging mit mir und brachte mich zur Ruhe,
sie ließ mich nicht irren, denn sie ist die Wahrheit.
- 5 Ich lief keine Gefahr, da ich mit ihr wandelte;
- 6 ich irrte in nichts, da ich ihr gehorchte.
Die Verführung floh sie und begegnete ihr nicht,
- 7 die Wahrheit aber ging auf rechtem Wege.
- 8 Alles, was ich zuvor nicht kannte, zeigte sie mir: alle Gifte der
Verführung
und die Plagen, die als 'Schrecken' des Todes gelten.
- 9 Ich sah die 'Verderber' des Verderbens:
wie sich schmückten die verderbte Braut
und der Bräutigam, der verderbt und verdirbt.
- 10 Ich fragte die Wahrheit: „Wer sind diese?“

¹ Nach Greßmann.

- sie sprach zu mir: „Das ist der Verführer und die Verführung;
- 11 sie ähneln dem Geliebten und seiner Braut,
aber sie verführen und verderben die Welt.
- 12 Sie laden viele zur Hochzeit
13 und geben ihnen Rauschtrank zu trinken,
daß sie Weisheit und Verstand ausspeien,
machen sie sinnlos ¹⁴ und geben ihnen Abschied.
Die aber fahren rasend und Unheil stiftend umher,
ohne Verstand und ohne Verlangen danach.“
- 15 Ich aber war gewarnt, daß ich dem Verführer nicht in die Hand fiel;
ich freute mich für meine Seele, daß die Wahrheit mit mir ging.
- 16 Ich ward gefestigt und gewann Leben und Erlösung,
17 mein Fundament ward gegründet zur Seiten des Herrn.
- 18 Denn er hat mich gepflanzt,
er hat die Wurzel gesteckt,
hat sie begossen, ernährt, gesegnet,
und ihre Früchte wahren ewig.
- 19 Er ließ sie wachsen, tief und hoch und breit,
und gab ihr Fülle, daß sie wunderschön ward.
- 20 Und der Herr allein ward gepriesen ob seiner Pflanzung und Bestellung,
ob seiner Sorgfalt und der Segnung seiner Lippen,
21 ob der schönen Pflanzung seiner Rechten, [seines Sinnes.
ob 'der Pracht' seiner Pflanzung und ob der Erkenntnis
Hallelujah.

¹ Text: „Ich stieg hinauf zum Lichte der Wahrheit, wie dem Wagen.“
Der Übersetzer hat den griechischen Urtext vermutlich mißverstanden.

² Lies ⲁⲓⲛⲁⲓⲛⲁⲓ mit Ungnad. ³ „Zum Werkzeug“; od. bess.: „Hafen“?

⁸ Statt ⲁⲓⲛⲁⲓⲛⲁⲓ? lies ⲁⲓⲛⲁⲓⲛⲁⲓ.

⁹ Statt ⲁⲓⲛⲁⲓⲛⲁⲓ „den Verderber des Verderbens“ lies ⲁⲓⲛⲁⲓⲛⲁⲓ.

¹⁶ „Auf“; der Sinn verlangt „durch“.

¹⁷ „Zur Seiten“ = ἐν τῇ χεῖρᾳ = על-ידי, Neh 3, 4. 7. 8.

¹⁸ „Ernährt“, wörtlich „instand gesetzt“ (παρεσκεύαζε?).

²¹ ⲁⲓⲛⲁⲓⲛⲁⲓ, Schulthess.

Der Inhalt der Ode ist eine Himmelfahrt der Seele; der Aufstieg der Seele zum Himmel ist eines der allergebräuchlichsten Motive in den synkretistischen Religionen.¹ Auch daß die Seele dabei von allerlei Gefahren bedroht wird, ist dort sehr häufig:² in „Gründe und

¹ Dieterich, Mithrasliturgie S. 179 ff., Anz, Ursprung des Gnostizismus S. 11 ff., Bousset, Hauptprobleme der Gnosis S. 313 f.

² Dieterich, S. 180.

Schluchten“, „Schlünde und Täler“, die also in den niederen Himmeln vorgestellt werden, kann sie stürzen. Schwer ist es, in dem unbekanntem Lande den rechten Weg zu finden. Und feindliche Mächte lauern ihr auf und wollen sie berücken. Erst, wer alles dies überwunden hat, kann zum Licht emporsteigen, zur letzten „Ruhe“¹ eingehen und der $\zeta\omega\eta$ $\alpha\acute{\omega}\nu\nu\iota\omicron\varsigma$, die hier wie ein höchster $\text{\AA}\omicron\nu$ gedacht wird, als Kind auf die Mutterarme gelegt werden!² Dies Herrlichste hat der Sänger in der Verzückung erlebt; denn die „Wahrheit“ selbst hat ihn geleitet. Er fuhr auf ihrem „Wagen“: Himmelfahrt auf dem Wagen wird schon von Elias erzählt und ist auch sonst sehr geläufig.³ Und zugleich hat ihm die Wahrheit die Geheimnisse auf dem Wege gezeigt und als angelus interpretis erklärt; auch dies eine oft wiederkehrende Vorstellung: wenn der Mensch das Geheimnisvolle sieht, fragt er den guten Geist: „was ist das“, und empfängt die Antwort. So hat auch dieser Seher schauernd die bösen Mächte gesehen: er schaute „alle Gifte der Verführung und die Plagen, die als Schrecken des Todes gelten“: von diesen geheimnisvollen Ausdrücken scheint der erste auf die Mächte der Verführung, der zweite auf die Plagen der Sünder hinzuweisen. Die Vorstellung, daß das Böse in einem unteren Himmel seine Stätte hat, ist auch sonst belegt⁴; dieser Ort liegt nach anderen Oden in der Tiefe, aber in solchen Dingen darf man hier keine Systematik suchen. Nun aber schaut er grausend das Erzböse selber: das ist — ganz gnostisch — ein widergöttliches $\text{\AA}\omicron$ onenpaar, ähnelnd, aber entgegengesetzt dem „Geliebten und seiner Braut“.⁵ Sie heißen geheimnisvoll „die Verderber des Verderbens“; das heißt wohl: die Verderber, deren Wesen das Verderben ist. Und eine phantastische Szene zeigt sich seinen Blicken: es wird unter den Dämonen eine Hochzeit gefeiert: schon schmücken sich Braut und Bräutigam dazu. Aber was für ein sündiges Paar! Die Braut ist verführt und der Bräutigam ein Verführer und ein Verführter zugleich! Wie schrecklich, daß sie dem göttlichen Paare so ähnlich sind! Wehe dem, der sie verwechselt und in die Schlingen der Verführung fällt! Diese Vorstellung der Ähnlich-

¹ „Ruhe“ $\delta\upsilon\alpha\tau\alpha\upsilon\tau\iota\varsigma$ ist bei Bardesanes „der ständige Ausdruck für den Ort der Sophia und die dort genossene Seligkeit“, Anz., Ursprung des Gnostizismus S. 37, A. 4.

² Über die himmlische Mutter als gnostischen $\text{\AA}\omicron$ on vgl. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis S. 9 ff. 58 ff. Neugeburt durch die göttliche Mutter in den Mysterienreligionen vgl. Dieterich, Mithrasliturgie S. 145.

³ Dieterich S. 183 f.

⁴ Slav. Henoch 10.

⁵ Zu der himmlischen Braut und ihrem Bräutigam vgl. das Brautlied der Sophia, Preuschen, Zwei gnostische Hymnen S. 28 ff.

keit der beiden Paare stellt den Gedanken dar, daß leicht der Irrtum mit der Wahrheit und das Böse mit dem Guten verwechselt wird; vielleicht liegt zugleich eine Polemik gegen ein bestimmtes Äonenpaar, das in andern Kreisen für gut gilt, zugrunde. Der Gedanke, daß dies sündige Paar eine Hochzeit feiert, ist entgegengesetzt demjenigen, daß sich auch der Geliebte und seine Braut in einer Hochzeit vereinigen.¹ — Und nun die sündenvolle Hochzeit! Eingeladen sind dazu viele; es sind offenbar Menschen, die hier also im Himmel sein würden, was der Dichter aber doch nicht sagen will; auch darin darf man nicht Strenge des Denkens verlangen. Diesen Verführten aber wird ein be rauschender Trank vorgesetzt, daß sie ihren gesunden Verstand aus speien müssen und nun, vom Gelage entlassen, wie Betrunkene, sinnlos und überall Verderben anrichtend, in der Welt umherfahren: eine barocke Beschreibung der Macht der Verführung. — Aber der aufsteigenden Seele ist von der Wahrheit offenbart, wer diese Mächte sind: „der Verführer und die Verführung“: so ist sie gewitzigt und fällt ihnen nicht anheim, sondern sie erreicht das letzte Ziel und seine Güter: Befestigung, Leben, Erlösung. Zwei Bilder beschreiben ihr seliges Geschick: sie ist ein Bau, in Gottes Gegenwart fest gegründet, und zugleich ist sie eine Pflanze, die Gott selber steckt, hegt und segnet (mit wirkenden Sprüchen), so daß sie aufs schönste gedeiht; solche Pflanzung Gottes im Himmel, Symbol der seligen Seele, ist ursprünglich ein Baum des Paradieses, vgl. 11, 15 ff., Ps Sal. 14, 3. — Danach verstehen wir Ode 35.

8. Ode 35.

- 1 Des Herren Tauwolke hat mich erquickend beschattet,
- 2 Gewölk des Heils stellte er über mein Haupt,
das schützte mich allezeit 'und' ward mir Erlösung,
da erschranken alle und bebten.
- 4 Es ging aus von ihnen Rauch und 'Stank',
ich aber blieb getrost ob des Herren Befehl.
- 5 Er war mir besser als Schatten,
und war besser als 'Mauer'.
- 6 Wie ein Kind von der Mutter, so ward ich getragen;
er gab mir als Milch den Tau des Herrn.
- 7 Ich wuchs auf durch seine Gabe
und erquickte mich an seiner 'Weihe'.

¹ Vgl. das Brautlied der Sophia.

8 Ich breitete meine Hände aus beim Aufstieg meiner Seele,
reckte mich empor zum Höchsten und ward bei ihm erlöst.
Hallelujah.

1 Man würde zunächst übersetzen: „der Tautropfen“; aber da dieser nicht „überschatten“ kann und da der parallele Vers von einem „Gewölk“ redet, so ist auch hier wohl die Tauwolke gemeint. — Text: „In Erquickung“; im Griechischen ein Adverb.

2 „In Erlösung ward es (das Gewölk) mir“ ist sinnlos; statt ω lies σ .

4 Text: „Rauch und Gericht“; statt רַחַם lies רַחַם , hier = „schlechter Geruch“; so auch die Handschrift?

5 Text: „er war mir mehr als Schatten und mehr als Fundament.“ Nach dem Parallelismus muß entweder „Schatten“ oder „Fundament“ verderbt sein. „Schatten“ ist durch v. 1 gesichert. Vermutlich „Fundament“ = $\kappa\eta\eta\tau\acute{\iota}\varsigma$ = „Schutzmauer“. Mauer und Schatten gehören ja im Orient zusammen.

7 'Weihe'; Text: „Vollendung“ = $\tau\epsilon\lambda\epsilon\acute{\iota}\omega\iota\varsigma$?

Was diese zunächst rätselhafte Ode bedeutet, wird nach Art solchen mysteriösen Stils erst am Schlusse deutlich: sie schildert den Aufstieg der Seele in der Verzückerung. Der Herr selber hat sie dabei beschützt mit seinem erquickenden Taue und seiner schützenden Wolke. Daß für den göttlichen Schutz gerade das Bild des kühlenden Nasses gewählt ist, erklärt sich daraus, daß die Wesen, durch deren Bereich die Seele hindurch muß, ihn mit einem entgegengesetzten widrigen Elemente bedrohen; es ist, wie das Folgende zeigt, ein stinkender Qualm; „finstere Luft“ als das Element solcher wegsperrender Dämonen Act. Phil. 144 (Bonnet S. 86). Rauch und Qualm als widergöttliches Element bei den Manichäern, vgl. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis S. 232. Wahrscheinlich liegt dem „Tau“ auch eine Anspielung an die Taufe oder eine ähnliche Handlung mit zugrunde, vgl. auch 4, 10. In den Isismysterien gab es eine Taufe, die ein Überrieseln mit einzelnen Tropfen war, vgl. Reitzenstein, Hellenistische Mysterienreligionen S. 28. An ein solches Sakrament auch hier zu denken legt v. 4 „des Herren Befehl“ und besonders die „Weihe“ v. 7 nahe. Als nun die feindlichen Mächte den göttlichen Schutz, in dem die Seele steht, gewahren, entsetzen sie sich und lassen sie durch.¹ Ihr Qualm kann ihr nichts mehr schaden; sie traut auf den Befehl des Höchsten, der sie (im Sakrament) zu sich emporgerufen hat: er ist „zur Unsterblichkeit berufen in dieser Stunde nach dem Ratschluß des über-

¹ Ich verdanke diese Erklärung der genialen Intuition Professor Eichhorns.

schwänglich guten Gottes“;¹ wer aber ungerufen vor die Gottheit treten würde, müßte sterben, vgl. Reitzenstein, Hellenistische Mysterienreligionen S. 25. So schwebt sie ungefährdet und ruhig weiter. Bekanntlich wird der Neophyt in den synkretistischen Religionen häufig als ein Kind aufgefaßt, das der Milch zum Wachsen bedarf.² Dies Bild nimmt der Dichter in schönen Worten auf: als ein Kind wird er getragen, wie an der Mutterbrust; seine Milch ist des Herren Tau; durch diese „Gabe“ des Herrn wächst er auf und findet Erquickung in der „Weihe“: „Tau“, „Gabe“, „Weihe“, drei Ausdrücke für dieselbe Sache, das Sakrament, kraft dessen er befähigt ist, zum Himmel emporzusteigen. Großmann macht mich auf eine Parallele aus den Attismysterien aufmerksam: ἐπὶ τούτων γάλακτος τροφή ὡςπερ ἀναγεννωμένων ἐφ' οἷς ἱλαρεῖαι καὶ κτέφανοι καὶ πρὸς τοὺς θεοὺς οἶον ἐπάνοδος.³ Und nun die letzte herrliche Szene: die Seele schwebt aufwärts. Anbetend (21, 6 f.; 36, 7. 4) breitet sie die Arme aus (21, 1), tut den letzten Schritt und ist nun erlöst! — Eine Beschreibung von eindringlicher Kraft, die gewiß einst die Gemeinde dieses Dichters entzückt hat. — Eine solche Verzückerung schildert auch Ode 21.

IV.

Wenn wir nun den Versuch machen wollen, zu bestimmen, in welche Richtung innerhalb der alten Christenheit — denn nur um diese kann es sich handeln — die Oden gehören, so wird es am geratensten sein, zunächst einige der hervorstechendsten Merkmale der Lieder zusammenzustellen. Vollständigkeit ist dabei weder bei unserm gegenwärtigen Verständnis möglich noch auch für unsern Zweck nötig. Spätere werden, wenn das Verständnis erst fortgeschritten ist, ein viel farbigeres Bild geben können.

1. Ein besonders auffallendes Merkmal, das auch Zahn (S. 683) bemerkt hat, ist die „geradezu nebelhafte Unbestimmtheit“ der Gedichte. „Charakteristisch ist schon dies, das in den sämtlichen Oden kein Eigenname einer Person, eines Volkes oder Ortes vorkommt.“ Nicht einmal der Name Jesu wird genannt! Und selbst mit dem Worte „Christus“ ist der Dichter sehr sparsam. Kein Spruch Jesu wird dem Wortlaut nach zitiert. Hie und da kommt er auf geschichtliche Ereignisse zu sprechen: auch Jesu Leiden und Tod am Kreuz (31, 7 ff.;

¹ Vgl. Dieterich, Mithrasliturgie S. 12 f.

² Vgl. Dieterich, Mithrasliturgie S. 134 ff. und meinen Kommentar zum 1. Petrusbrief in den „Schriften des NT“ 2. Aufl., S. 545.

³ Aus Sallustios bei Dieterich, Mithrasliturgie S. 163.

42, 1 ff.), aber auch hier nur die allgemeinsten Züge; oder er schildert den Siegeslauf des Evangeliums (6), aber in einer Allegorie! Er gibt eine Legende von der Jungfrauengeburt wieder, aber selbst ohne den Namen Maria zu nennen (19). Er scheint an die Erscheinung der Taube bei Jesu Taufe anzuspielden (24, 1), aber wie anders wendet er das Motiv! Alles dieses zeigt zunächst, daß die Gemeinde, welcher der Dichter angehört, nicht in der Welt der heiligen Geschichte, nicht von den Evangelien lebt. Dieser Geist ist weit abgewandt von aller Geschichte überhaupt, wie denn auch keine historischen Anlässe in den Psalmen hervortreten; diese Menschen leben in einer Welt geistlicher Begriffe und überirdischen Geschehens. — Aber noch mehr. Auch innerhalb des Kreises, in dem er sich bewegt, bedient sich der Dichter einer seltsamen Sprache. Er redet überall in einer offenbar absichtlichen Undeutlichkeit. Man kann das erkennen, wenn man diejenigen Oden, die man zu verstehen glaubt, daraufhin beobachtet. So tritt 31, 3 plötzlich Christus auf; aber der Dichter sagt es nicht, wer es sei; der Leser muß raten können, daß er gemeint ist. Dann redet Christus von „Gnade und Freude“: zu wem er so spricht, muß der Leser selbst wissen. Er singt ein neues Loblied: welchen Inhalt mag es haben? Er bringt in v. 4 Gott „die Söhne dar, die er in Händen hat“; wer sind diese Söhne? und wie kommen sie in seine Hand? Oder man vergleiche Ode 17. Christus tritt darin redend auf; aber der Dichter sagt das nicht ausdrücklich; wer es nicht errät, für den ist das Lied nicht gedichtet. Christus bekennt, vom Eitlen erlöst zu sein; wann stand er unter „dem Eiteln“? Seine Stricke sind zerrissen; wann und von wem war er gebunden? Er empfing ein neues Wesen; wann und wo und von wem und wie? Die ihn sahen, erstaunten; wem und wann und wo ist er erschienen? Gott hat ihn hochgeehrt; wodurch? Er zeigte ihm „Pfade“, die er gehen sollte; wohin führten diese Pfade? Was für „Türen“ waren es, die er verschlossen fand? Wer sind die „Gefangenen“, die er befreite, und wer hielt sie gefangen? Alle diese Fragen beantwortet der Dichter nicht. Er redet offenbar nur für die Eingeweihten; die Unkundigen können und sollen ihn nicht verstehen. — Ebenso dient zur Verhüllung die fast unübersehbare Fülle von Abstraktionen, die nur der Kundige in ihrem besonderen Sinne verstehen kann, die seltsamen Termini, die er nicht erklärt, wie die „reine Jungfrau“ (33, 5), „der Verführer und die Verführung“ (38, 10), „der Geliebte und seine Braut“ (38, 11), „der Erlöste“ (8, 25), „der Geliebte“ (8, 24), „der Leuchtende“ (36, 3), „der siebenköpfige Drache“ (22, 5), dessen „Wurzel“ und „Samen“ (22, 5), „das Kleid des Geistes“ und die „Kleider ‘aus

Fell¹ (25, 8), „dein Fels“ (22, 12), die „Höhe“, „Tiefe“ und „Mitte“ (22, 6), die „Spuren des Lichts“ (7, 17; 10, 7) usw. Dazu eine Fülle von geheimnisvollen Andeutungen: „Leuchter stelltest du mir zur Rechten und zur Linken“ (25, 7); der verfolgte Christus „trägt Wasser in seiner Rechten“ (28, 13); „die Milch der beiden Brüste des Vaters“ (19, 4) usw. Einige davon mögen wir uns schon jetzt aus dem Zusammenhange oder nach Analogien erklären; manches bleibt einstweilen dunkel oder läßt sich nur vermutungsweise erhellen (so besonders Ode 23. 24. 33). Natürlich ist das für den philologischen Übersetzer — was wir ihm gewiß anrechnen wollen — eine gewaltige Schwierigkeit. Fassen wir zusammen, so ergibt sich, daß der Dichter eine Geheimsprache redet: es muß eine geheime Genossenschaft von Eingeweihten gewesen sein, zu der er spricht und auf deren Verständnis er rechnen kann. Daß wir aber seinen Stil so richtig gedeutet haben, ergibt sich aus 8, 11, wo er die Seinen ausdrücklich im Namen Christi ermahnt: „bewahret mein Geheimnis!“ Die Kehrseite ist, daß das Wissen bei ihm eine so große Rolle spielt (8, 12; 11, 4; 15, 4 f.; 17, 7), und daß ihm die rechte Erkenntnis soviel wie Erlösung ist, wobei — wie Harnack (S. 105. 114) vortrefflich beobachtet hat — „das Problem des Bösen und der Schuld für ihn kaum existiert“.

2. Von diesem seinem Wissen hier nur einige, besonders auffallende Züge. Er ist entschiedener Monotheist. Trotzdem kennt er neben Gott eine große Reihe himmlischer und höllischer Wesen. Von himmlischen Wesen zunächst „Christus“, der neben anderen die Namen „der Leuchtende“ (φωτεινός) und „der Sohn Gottes“ (36, 3) führt; der Dichter findet es notwendig, ausdrücklich zu versichern, daß es nur Einen Christus gibt (41, 16): andere also müssen damals von mehreren „Christi“ gesprochen haben.² An einigen Stellen redet er von einer göttlichen Dreiheit (19, 1 ff.; 23, 20). Daneben nennt er eine „reine Jungfrau“, die predigend in der Welt auftritt (33, 5). Ob mit Christus und der „Jungfrau“ das himmlische Äonenpaar (38, 11), d. i. „der Geliebte und seine Braut“ identisch sind? Es scheint so, da sonst „der Geliebte“ Christus ist (so 8, 24). Vor Gott stehen „die Gewaltigen“ und

¹ Lies **כסו**; (Singular) vgl. Pešittha zu Gen. 3, 21. Zu dem von Harris zusammengetragenen Material fügt Greßmann hinzu, daß der Philosoph Anaxarch den Körper θύλακον, „Schafspelz“ nannte, vgl. Zeller I 5. Aufl. S. 963. Das von ihm berichtete geflügelte Wort war später (nach Greßmann) weit verbreitet, wie die Zitate bei Eusebius und Evagrius Ponticus lehren.

² Vgl. aber auch das Bekenntnis der Isismysterien: Isis una quae es omnia, Reitzenstein, Hellenistische Mysterienreligionen S. 14.

die himmlischen Sänger (36, 4). Auch die „Taube“ (24, 1) wird die Erscheinung eines himmlischen Wesens sein. Aller dieser Wesen Urgrund ist Gott: er ist „die Fülle der Äonen und ihr Vater“ (7, 13). Besonders ist die Phantasie erfüllt von feindlichen Gewalten: da ist „der siebenköpfige Drache“ mit seiner „Wurzel“ und seinem „Samen“ (22, 5) — auch unter den letzteren Ausdrücken scheinen sich dämonische Wesen zu verbergen —, sodann das sündige Äonenpaar „der Verführer und die Verführung“ (38, 10), „der Tod“, von dem ganz wie von einem höllischen Gott gesprochen wird (42, 17 f.); die Dämonen (in seinem Dienst?), welche die Gestorbenen gefangen halten (17, 11). Einige dieser Wesen sind als Mächte der Tiefe zu denken; andere aber haben ihren Sitz in der Höhe, so die Dämonen, die der Seele den Aufstieg wehren wollen (35, 3) und „der Verführer und die Verführung“, die der Seele auf dem Wagen der Wahrheit begegnen (38, 9 ff.). Diese widergöttlichen Wesen scheinen ein Reich zu bilden (33, 2). Von einigen dieser Wesen ist bei dem höchst charakteristischen Schillern des Stiles der Oden nicht ohne weiteres zu sagen, ob sie als Begriffe oder als Hypostasen zu fassen sind: so „der Geist“, der Christus zum Himmel trägt (36, 1), „die Wahrheit“, die den Gläubigen auf ihrem Wagen emporfährt (38, 1), „das ewige Leben“, das ihn wie eine Mutter „auf die Arme nimmt“ (38, 3), „die Gnade“, die in das Verderben hinuntersteigt (33, 1), „der Sieg“ (Νίκη!), der die Erlösung will (9, 13). — Einige der Aussagen über diese Gestalten klingen in hohem Grade mythologisch. Und diese Mythologie nimmt in den Gedichten einen nicht geringen Raum ein. Mythologisch klingt die Empfängnis und Geburt der Jungfrau (20, 6 ff.). Besonders aber weilt der Blick des Dichters auf der Höllenfahrt Christi, die er immer wieder beschreibt (17, 8 ff. 22. 31. 42) und mit auffallend vielen konkreten Zügen ausstattet: auf geheimen „Pfadern“ ist Christus dahin gegangen (17, 8), er hat die „Türen“ des Hades geöffnet (17, 8); die „eisernen Riegel“ zerschlagen (17, 9). In die tiefste Tiefe der Hölle ist er hinabgestiegen (42, 17). Schon war er vom Tode verschlungen, aber der spie ihn wieder aus (42, 16 f.); schon lag er in eisernen Banden, aber die schmolzen vor ihm (17, 9); schon hatten ihn die Tiefen verschlungen, aber er ward ihnen nicht als Speise gegeben (24, 3 f.). Dann ist es zu einem Kampfe mit „dem Tode“ gekommen; aber diesem wurden Füße und Haupt schwach; er konnte sein Antlitz nicht ertragen (42, 17 f.). So hat er die Toten, die ihm gehörten, befreit, die „Bande der Finsternis“ ihnen zerrissen, die Pforten erschlossen (42, 22; 22, 3; 17, 11) und des Drachen „schlimmes Gift“ vernichtet (22, 7). Das aber vermochte er, denn Gott ging mit ihm, und

sein Name umgab ihn wie ein Talisman (22, 6). Weniger häufig hören wir von Christi Himmelfahrt und Vergottung, wo er, vom Geiste getragen, preisend vor Gott hintritt, vom Geiste als Mutter vor Gott als dem Vater neugeboren und in den Kreis der Gott zunächst Stehenden gnädig aufgenommen wird (36). Ganz mythologisch klingt, was 24 von der Taube über dem Christus und den Wirkungen ihres Singens erzählt wird. — Den ganzen Stoff kann man wohl nur so deuten, daß hier polytheistische Vorstellungen und mythologische Überlieferungen von Kämpfen des Gottes mit den Mächten der Tiefe und von der Himmelfahrt des Gott-Helden nachwirken. Doch ist zu betonen, daß das Polytheistisch-Mythologische in den Oden im Begriffe ist, vergeistigt zu werden. An die Stelle der Götter sind z. T. Begriffe wie „der Irrtum“, „der Tod“, „die Wahrheit“ u. a. getreten (vgl. auch 31, 1 f.) und nicht überall ist zu sagen, was der Dichter im eigentlichen Sinne versteht und was ihm nur Bilder sind. — Zu dem Mythologischen kommen auch allerlei Märchenmotive: so spricht der Dichter vom „redenden Wasser“ (11, 6, Harris S. 47, auch bei den Mandäern, Wellhausen S. 633), von den Fußtapfen, die im Wasser als eine wunderbare Brücke bestehen bleiben (39, 8 ff.),- und von dem auch aus der Sodomgeschichte bekannten Motiv der plötzlichen, dämonischen Blindheit (5, 5 f.). In 23, 5 ff. variiert er die bekannte Vorstellung vom „Himmelsbriefe“, einer großen Tafel, vom Finger Gottes selber beschrieben, von geheimem Inhalt, einem Briefe, der zwischen Himmel und Erde schwebt, den die Menschen nicht zu erfassen und dessen Siegel sie nicht zu lösen vermögen. Das ist dieselbe Idee wie der schwebende und versiegelte göttliche Brief in dem gnostischen Liede von der „Perle“.¹

3. Dazu seien noch einige Merkmale über die Religion der Oden hinzugefügt.² Die Lieder besingen in berausenden Akkorden immer dasselbe Thema: die Erlösung. Und zwar ist es die Erlösung vom Tode und vom Irrtum. Gott selbst ist in seine Welt hinabgestiegen (22, 11); das wahre Wissen ist offenbart. Christus ist erniedrigt und erhöht worden (41, 13); er selbst ist erlöst worden (17, 2 f.; 8, 25); er hat die Gebundenen des Todes erlöst (17, 11) und auf ihr Haupt seinen Namen gezeichnet (42, 25). So hat er „den Weg“ eröffnet für die, die nach ihm hinübergelien (39, 11). Von diesem „Wege“ ist oft geredet: er führt über die wilden Wasser, welche die Seelen verschlingen (39),

¹ Vgl. Dieterich, Himmelsbriefe, Hessische Blätter für Volkskunde I S. 19 ff.

² Vgl. auch Wellhausen S. 639 ff.

an „Gründen und Schluchten, Schlünden und Tälern“ vorüber (38, 2); Dämonen bedrohen die Seele mit Rauch und Stank (35, 4); aber Gott hat ihn „breit“ gemacht und „Spuren seines Lichtes“ darauf gesetzt, daß man ihn nicht verfehle (7, 17; 10, 7). Wohl dem, der ihn kennt (24, 10), ja, den die Wahrheit selber leitet (38)! Während die Höllenfahrt Christi das Hauptdogma zu sein scheint, ist diese Verzückerung der Seele in das Paradies ihre seligste Erfahrung (11, 14; 21, 5f.; 35; 38). Das Ende aber ist, daß der Mensch teilhaftig wird der göttlichen Natur (7, 12), er gehört einem anderen Geschlechte an (41, 8): der Verfasser scheint verschiedene „Geschlechter“ der Menschen zu unterscheiden. — Erwähnt sei noch, daß in 20 Tieropfer und Menschenkauf zugleich verboten wird, wie es scheint, beides als Vergewaltigung eines lebendigen Wesens.

4. Vergewaltigen wir uns schließlich die Person des Dichters selbst. Er fühlt sich als einen Inspirierten und verkündet diese Inspiration, gewöhnlich am Anfang der Oden, mit gewaltigen Worten (vgl. 6, 1ff.; 11, 7; 16, 6; 26; 40). Es sind inspirierte Lieder, pneumatische Oden. Häufig ist es Christus selbst, der durch seinen Mund spricht: Ich = Christus! (8. 9. 10. 22. 28. 31. 36). Dann wieder erzählt er selber von seinen eigenen Erfahrungen, inneren und äußeren, von seinen Verzückerungen (11, 14; 21, 5f.; 35; 38), von seinen Feinden und seinen Krankheiten (18, 3; 25, 9): hier einmal ein individueller Zug. Wir dürfen uns wohl diese Gebete in der Gemeinde vorgetragen denken. Zugleich aber ist er ein Vorbeter seiner Gemeinde; dann redet er im Namen eines „Wir“, vgl. Harnack S. 134. An anderen Stellen aber predigt er zu der Gemeinde und den Außenstehenden und redet sie mit „Ihr“ an, vgl. Harnack S. 114 f. 130. Den deutlichsten Eindruck von seinem Wirken erhält man 29, 8 f., wo er darüber triumphiert, daß ihm „die Gedanken der Völker“ zu Füßen liegen. Also ein gewaltigungsvoller Dichter, ein Inspirierter und Verzückerter, ein Verkündiger der Erkenntnis von wunderbarem Selbstbewußtsein (7, 17), Vorbeter und Prediger seiner Gemeinde, zugleich Missionsprediger in größtem Stil, „Priester des Herrn“, wie er sich selbst nennt (20, 1) und „Diener des göttlichen Trankes“, wie wir ihn mit seinen Worten nennen können (6, 12), jedenfalls eine überragende Persönlichkeit. Über solche Priester und Propheten in den synkretistischen Religionen vgl. Reitzenstein, Hellenistische Mysterienreligionen S. 11 ff., über deren Selbstbewußtsein ebenda S. 19.

5. Fassen wir alles zusammen und fragen nun, welcher christlichen Richtung die Oden entsprungen sind, so werden wir sie schwerlich in der Großkirche zu suchen haben. Der polytheistische

Einschlag in der Gedankenwelt der Lieder ist dafür viel zu stark; allein schon Vorstellungen wie das göttliche und widergöttliche Äonenpaar, der von allerlei Gefahren bedrohte Aufstieg der Seele, die Wiedergeburt Christi im Himmel scheinen das unmöglich zu machen. Dazu nehme man das Verbot des Sklavenkaufes, vertiefe sich in Oden wie 33 und 24 und frage sich auch, ob eine Vereinigung von Ämtern, wie sie die Person des Dichters zeigt, in das Schema der Kirche paßt. Viel näher liegt es also, an eine der vielen synkretistischen Richtungen aus den ersten Jahrhunderten des Christentums zu denken. — Die Hauptquellen, die wir in dem Gedankenaufriß der Oden unterscheiden können, sind folgende: die christliche als die beherrschende mit dem Einfluß der Person Jesu und altchristlicher Ideen und Schriften — ein ganz deutliches neutestamentliches Zitat findet sich nirgends, aber viele Berührungen, besonders mit Johannes —; die jüdische Quelle mit dem Alten Testament und besonders der Psalmendichtung, die polytheistisch-orientalische mit ihren Götterfiguren und Mythen, schließlich die hellenische mit mystischer Spekulation (34); alles dieses aber stark miteinander verschmolzen, unter dem Einfluß des Erlösungsgedankens und einer allegorisierenden Vergeistlichung der übernommenen Stoffe. Nach diesem erscheint es mir außerordentlich naheliegend, die Oden für gnostischer Herkunft zu halten,¹ wie denn Hauptgedanken und vor allem viele Ausdrücke in der Gnosis wiederkehren: man denke nur an das häufige Vorkommen des Wortes $\tau\omega\upsilon\sigma\iota\varsigma$, an die „reine Jungfrau“, die beiden Äonenpaare, die Höllenfahrt, den „Weg“, den „Aufstieg der Seele“ und den ganzen bunt schillernenden, sinnlich-übersinnlichen Apparat! Wissen wir doch, daß es gnostische Lieder gegeben hat (Harnack S. 10, A. 1; Das gnostische Buch Pistis-Sophia S. 46, A. 1), und haben noch einige Reste davon. Zum Auffinden der bestimmten gnostischen Richtung aber wird von Bedeutung sein, daß der Dichter sich vom Judentum stark beeinflusst zeigt; zwar nicht vom offiziellen: der „Tempel“ ist von dem Strome des Lebens fortgerissen (6, 8 vgl. oben), von Gesetz und Gesetzeserklärung weiß der Verfasser nichts, und der Tempeldienst liegt tief unter seinen Füßen (20, Harnack S. 105)²; die Heidenmission ist ihm eine geschehene Tatsache (10, 6ff.), von Partikularismus keine Spur. Aber er lebt in den biblischen Psalmen, die er überall benutzt und, in seiner Weise, fortsetzt. Besonders wichtig scheint mir dabei zu sein, daß er die

¹ Vgl. jetzt auch Wellhausen S. 641.

² Über das Zurücktreten des Kultus in den Mysterienreligionen vgl. Reitzenstein, Hellenistische Mysterienreligionen S. 24 ff.

literarischen Gattungen des „Klage-“ und des „Dankliedes“ beherrscht¹: ganz wie die alten Psalmisten verbindet er die Errettung aus den Verfolgungen der Feinde und die Befreiung von schwerer Krankheit, die als eine Erlösung vom Hades aufgefaßt wird“ (18. 25. 29. 5); ein Natursalm, den alttestamentlichen nachgeahmt, ist 16, 11 ff. Nur aus hebräischem Sprachgebrauch ist zu erklären, daß der Geist als Mutter Christi gedacht wird (36, 3). Daß hier aber eine Gnosis ganz besonderer Art vorliegt, zeigt sich auch daran, daß ein eigentlicher Dualismus fehlt: Gott hat die Welt geschaffen (16, 11 ff.)² und in der Endzeit wird sie zwar „aufgelöst“, aber dann „erneuert“ (22, 11), nachdem die „Mitte“ „gereinigt“ ist (22, 2). Diese Art „Gnosis“ — den Namen gebe ich jederzeit preis — enthielt also Sätze, wie sie die christliche Kirche den uns bekannten „Gnostikern“ gegenüber verteidigt hat, und stand darin der Kirche näher als jenen. Wie stark hat die Pistis-Sophia die Oden umdeuten müssen, um sie für die späteren Gnostiker genießbar zu machen! Gern möchten wir wissen, ob die Kreise, denen die Oden entstammen, sich selbst noch zur „Kirche“ gerechnet haben. Jedenfalls aber wird man an judenchristliche Kreise,³ und zwar nach Greßmann in Ägypten⁴ zu denken haben. Würde sich das bestätigen, so würden unsere Oden eine unschätzbare historische Urkunde sein, da wir hier endlich einmal nicht sowohl die Lehren, sondern die Religion der Gnosis kennen lernen. Wichtig ist es besonders zu sehen, daß die Vorstellungen der einzelnen Oden wohl von einer großen, gemeinsamen Grundstimmung getragen sind, daß sie aber im einzelnen sehr stark voneinander abweichen und doch sicher aus demselben Kreise und wohl auch von demselben Dichter stammen.⁵ Jesus z. B. ist nach der einen ein vergotteter Mensch (36), aber nach einer anderen hat er schon den Erzv Vätern die Verheißungen

¹ Vgl. über diese Gattungen meine „Ausgewählten Psalmen“, 2. Aufl. s. Register.

² Dieser Psalm kann geradezu als eine bewußte Abkehr von der Lehre, daß die Welt böse und nicht von Gott sei, aufgefaßt werden.

³ Die im Koptischen erhaltenen Oden hat Harnack bereits 1891 für ägyptisch-agnostisch erklärt und dem 2. Jahrh. zugewiesen (Das gnostische Buch Pistis-Sophia S. 46).

⁴ Vgl. oben S. 298. A. 3. Ägypten war ein Mittelpunkt der gnostischen Bewegung, vgl. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis S. 5. A. 1. Dafür spricht auch, worauf mich Greßmann aufmerksam macht, daß diese Lieder in die Pistis-Sophia aufgenommen worden sind; endlich, gleichfalls nach Greßmann, die Berührung der Lieder gerade mit manichäischen Vorstellungen, deren Verwandtschaft mit der Pistis-Sophia Bousset aufgewiesen hat.

⁵ Wie sehr diese Beobachtung, die ich nur dem Text der Oden entnommen habe, dem Charakter der Mysterienreligionen entspricht, kann der Leser aus Reitzenstein,

gegeben, dankt aber seinem Vater für die geschehene Erlösung (31), und anderswo werden „Vater, Sohn und Geist“ einfach nebeneinander genannt (23, 20) usw.¹ Man sieht so in das religiöse Leben der gnostischen Gemeinden hinein: die Fülle verschiedener Religionen und Richtungen, von denen sie abhängig sind, hat ihnen einen unendlichen Reichtum verschiedenster Gedanken zugeführt, aus dem der Dichter, der Eingebung des Augenblickes folgend, vom „Geist“ getrieben, bald dies, bald jenes hervorgreift. Auf diese gnostischen Dichter sind dann wohl erst in einem späteren Stadium der Bewegung die Systematiker, von denen wir bisher allein wußten, gefolgt. Und auch die große Gefahr, welche die Gnosis einst für die christliche Kirche bedeutet hat, wird man jetzt an diesen faszinierenden Dichtungen verstehen. Hat man doch die Oden Salomos selbst in den Kanon aufnehmen und noch heute für jüdisch-christlich halten können! „Und von der Arznei ist's kaum zu unterscheiden!“

Die weitere Aufgabe der Forschung würde nun sein, die Oden im einzelnen zu erklären, indem man sie nach ihren Gattungen („Ich“-Psalm, „Wir“-Gebet der Gemeinde, „Ihr“-Predigt, Christi Offenbarungsrede)² und ihren Gedankengängen ordnet und die Parallelen in der Gnosis und verwandten synkretistischen Richtungen aufsucht: ich habe für das letztere im obigen nur Andeutungen gegeben, da ich doch Vollständiges nicht würde bieten können.³

Hellenistische Mysterienreligionen S. 36 entnehmen: „Die religiösen Grundvorstellungen bleiben die gleichen, aber in allen Einzelheiten ist der Lehrer fast ebenso frei wie der Zauberer geworden.“

¹ Andre Verschiedenheiten sind oben besprochen; wieder andere ließen sich noch leicht hinzufügen. Von Oden wie 22. 23. 24. 33. hat jede ihren besonderen, völlig unabhängigen Stoff.

² Natürlich können Gattungen vermischt werden; aber daß das Ich des Dichters unvermerkt in das Ich des Christus übergehe, wie Wellhausen S. 640. 642 das annimmt, kann ich nirgends finden.

³ [Wie der Verfasser vorstehenden Aufsatzes von Anfang an von dem gnostischen Ursprung dieser Oden überzeugt, hoffe ich demnächst zeigen zu können, wie mancherlei dafür spricht, daß in diesen Hymnen ein Teil des Psalterbuchs des Valentin wiedergefunden worden ist. E. Preuschen.]