Die 24. Ode Salomos

»Diese Ode bereitet dem Verständnis die größten Schwierigkeiten, oder vielmehr, sie ist als Ganzes und in mehreren Einzelheiten völlig unverständlich. Gleich der erste Vers ist ganz dunkel«. So schreibt der große Harnack 1910 von der 24sten der damals neuentdeckten Oden Salomos¹. Aber noch 1976 verzweifelt Stephen Gero, der sich in den ersten Vers dieser Ode mit Gelehrsamkeit vertieft, an ihrer Gesamtexegese². Vielleicht läßt sich aber gerade aus dieser schwierigen Ode der günstigste Einstieg auch für die übrigen Oden gewinnen, denn man nimmt mit Recht an, daß alle 42 Oden von demselben Verfasser stammen und mehr oder weniger in demselben Stil gehalten sind. Erhalten ist nur der syrische Text (in zwei Handschriften, H und N), und von diesem haben wir auszugehen.

1. *yawnâ perhat 'al rêšeh*
d-māran (a) *mšihâ,*
meṭṭul d-rêšâ (h) *wâ lâh.*
2. *w-zammrat 'law* (hy)
w-'ešma' kâlâh.
3. *wa-dhel* (w) *'āmorê*
w-'ettzi' (w) *tawtābê.*
4. *pārahḥtâ* (b) *šebkat geppeh,*
w-rahšâ kulleh mît (c) *b-ḥûlāneh.*
5. *wa-thômê eiptah* (w) *w-'etkassiw,*
wa-hwaw bā'ên l-māryâ
a(y)k hānên d-yāldān,
6. *w-lâ etiheb l-hôn l* (d) *-me'kultâ,*
meṭṭul d-lâ (h) *wâ di-lhôn* (h) *wâ.*
7. *wa-ṭba'* (w) *dên thômê*
b-ṭubbā'eh d-māryâ,
w-'ebad (w) *b-hāy maḥšabtâ*
d-'itayhôn (h) *wāw menn lūkdām.*
8. *ḥabbel* (w) *gēr menn b-rêšit*
w-šüllama d-ḥubbālthon
itaw (hy) (h) *wâ ḥayyê*

Die Taube flog auf das Haupt
Christi, unseres Herrn,
denn Er war für sie das Haupt.
Sie sang über Ihn,
und ihre Stimme ward gehört.
Da gerieten die Einheimischen in Furcht
und die Fremden in Bewegung.
Das Geflügel ließ die Fittiche (hängen),
und alles Gewürm verendete in seiner Höhle.
Die Abgründe öffneten und verbargen sich,
sie trachteten nach dem Herrn
(schreiend) wie Gebärende(?).
Aber Er wurde ihnen nicht zum Fraße gegeben,
denn Er war keiner der Ihrigen.
Vielmehr gingen die Abgründe unter
beim Untergang des Herrn.
Sie gingen zugrunde an demselben Plan,
den sie vorher (gegen Ihn) gefaßt hatten(?).
Denn Zerstörer waren sie von Anbeginn,
aber Leben war der Erfolg
ihrer Zerstörung(sabsicht).

1 Harnack (1910), 56. Eine Liste der zitierten Literatur siehe am Schluß des Artikels. Die Oden werden zitiert nach J.H. Charlesworth (ed.), *The Odes of Solomon*, Chico 1977.

2 »The detailed exegesis of the whole poem is an extra-ordinarily difficult task, which will not be undertaken here«, *op. cit.*, pg. 18).

<p>9. <i>w-`ebad mennhôn kull</i>
<i>d-ḥassîr (h)wâ,</i>
<i>meṭṭul d-layt (h)wâ lhôn^(e)</i>
<i>l-mettal petgâmâ a(y)k da-nḡawwôn.</i></p> <p>10. <i>w-māryâ maḥšbâtâ awbed</i>
<i>d-kullhôn aylên</i>
<i>d-layt l-wāthôn šrārâ.</i></p> <p>11. <i>ḥsar(w) gēr menn ḥekmtâ hānôn</i>
<i>d-mettrîmîn (h)wāw b-lebbhôn.</i></p> <p>12. <i>w-`estlîw meṭṭul d-layt</i><br/><i>(h)wâ l-wāthôn šrārâ,</i></p> <p>13. <i>meṭṭul d-māryâ ḥawwî ûrḥeh</i><br/><i>wa-`ptî taybûteh.</i></p> <p>14. <i>w-hānôn d-`estawd'ûh,</i>
<i>yād'in ḥasyûteh, hallelûyâ³.</i></p> | <p>Und zugrunde ging jeder von ihnen,
an dem ein Mangel war;
denn es lag nicht in ihrer Macht,
das Wort zu sprechen, das Bestand gibt.</p> <p>Und der Herr vernichtete
die Gedanken aller derjenigen,
bei denen keine Wahrheit war.</p> <p>Denn der Weisheit ermangeln sie,
die hochmütigen Herzens waren.</p> <p>Sie wurden verworfen,
weil keine Wahrheit bei ihnen war.</p> <p>Denn der Herrn offenbarte seinen Weg
und verteilte reichlich seine Gnade.</p> <p>Und jene, die seinen Weg anerkannt haben,
erfahren seine Huld, halleluja.</p> |
|---|--|

Der Gesamteindruck der Oden auf Harnack, wenigstens der erste, war: »Diese Oden sind zum größten Teil jüdisch« (S. 75). Er vermißte in ihnen das typisch Christliche: »Gesänge, in denen der Name Jesu, sein Kreuz und Leiden, sein Wort und Vorbild ebenso vollständig fehlen, wie alle Gedanken von Sünde, Buße, Taufe, Vergebung, in denen ferner die Worte (bez. Gedanken) 'Kirche', 'Bruderschaft', 'Gemeinschaft' usw. nicht vorkommen, ... die fast nur auf individuellen Erlebnissen fußen und überwiegend nur Individuelles begehren, gehören mindestens nicht dem großen Strom christlicher Entwicklung an« (S. 74). Nun konnte er gewiß nicht leugnen, daß z.B. der erste Vers unsrer Ode 24 mit der Erwähnung »unsres Herrn Christus« christlich ist⁴, aber er half sich mit dem bequemsten Kunstgriff, einen unbequemen Text unschädlich zu machen: Das waren also alles sekundäre christliche »Interpolationen«! Heutzutage wird der einheitlich christliche Charakter der Oden zwar allgemein anerkannt, aber daß das Wort Kirche (syr. *edtâ*) nicht vorkommt (wenn nicht mit *knûstâ* in 42,12 die Kirche gemeint ist), kann man zugeben. Wir werden gleich sehen, woran das liegt. Beginnen wir mit der Einzelexegese.

1. Welche der beiden Hss den ursprünglichen Text für Vers 1 bietet, ist schwer zu entscheiden. Wenn ich mich für den längeren Text (N) entschieden habe, so vor allem wegen einer auffallenden Parallele bei Efre. In der kurzen Strophe Epiph. 9,1 kommt das Wort »Haupt« nicht weniger als viermal vor:

3 ^(a) H läßt aus: *rêšeh d-māran*; ^(b) N: *prḥt* (sie flog); ^(c) H: *mît(w)*; ^(d) H: *me'kultâ* (ohne l-); ^(e) H läßt aus: *lhôn*.

4 Der Titel Christus (*mšihâ*) kommt in den Oden immerhin sechsmal vor: 9,3; 24,1; 29,6; 39,11; 41,3.15. — 17,16 ist sekundäre Doxologie.

ô yôhannân d-hâzâ rûhâ
 d-'al rêšâ da-brâ šeknat
 da-ṭhawwê d-rêšâ d-rawmâ
 nhet wa-'mad wa-slek,
 d-nehwe rêšâ l-'ar'â.
 yaldê d-rûhâ hwêtôn hâkel
 wa-hwâ lkôn rêšâ mšihâ
 âp antôn (îtôn) leh haddâmê⁵.

O Johannes, du schautest den Geist,
 der auf dem Haupt des Sohnes ruhte,
 um anzuzeigen, daß das Haupt des Himmels
 herabstieg, getauft wurde und wieder aufstieg,
 weil er das Haupt der Erde ist.
 Söhne des Geistes seid ihr also,
 und Christus ist euer Haupt,
 ihr aber seid seine Glieder.

Beachtlich ist, daß auch hier die Deutung des Hauptes als Haupt der »Welt«, d.h. der allgemeinen Kirche, des Leibes Christi, bzw. seiner Glieder, mit dem konkreten Ruhepunkt des Geistes verknüpft ist (die Taube bleibt unerwähnt im Hintergrund). Auch wenn das Lehrgedicht nicht von Efrems stammen sollte (vgl. Beck, Nativ. S. X), so doch aus seiner Schule und Zeit, und bezeugt eine Überlieferung, nach der die Taubengestalt des Hl. Geistes sich auf dem *Haupt* Jesu niedergelassen und dort *geruht* hätte, und nicht »über ihm geflattert« hätte⁶. Es ist durchaus wahrscheinlich, daß diese Version aus Tatians Diatessaron stammt⁷, also nach 175 n.Chr. von dort übernommen wurde⁸. Inhaltlich ist der Unterschied belanglos, denn der folgende Begründungssatz gibt weder für ein Ruhen noch für ein Flattern den Grund an, sondern nur für das Erscheinen der Taube. Man könnte ihn paraphrasieren: »In Wirklichkeit war es umgekehrt: Die Taube war unter ihm, denn er war ihr Haupt«.

An sich könnte man mit demselben Recht übersetzen: »Eine Taube ...«,

5 Epiph. 9,1 nach Lamy I,89; Beck (S. 176) wählt die Variante *rabbâ* statt *da-brâ*, aber jedenfalls ist das *Haupt* Jesu gemeint.

6 Wie Charlesworth (1977), S. 99, Anm. 1 postuliert. Seine Gründe (vgl. auch (1974), S. 14) verfangen nicht. Daß die Taube überhaupt nur die »sanfte Herabkunft« des Geistes ausdrücken soll (»wie eine Taube«, vgl. Keck, 1970), ist sehr fraglich.

7 Vgl. die Madrider Polyglotte, wo *hâzâ rûhâ d-'al rêšâ da-brâ šeknat* für Mt 3,16 angegeben ist, cf. *Biblia Polyglotta*, 1967, pg. 20, mit Hinweis auf Lamy I,89,13. Efrems Kommentar berücksichtigt die Einzelheit des *Hauptes* nicht: »Und Johannes der Täufer bezeugte: 'Ich sah den Geist in körperlicher Gestalt einer Taube herabkommen und auf ihm ruhen'« (Texte syriaque XI,20, ed. L Leloir, 1963, pg. 68: *wa-shed yôhannân ma'mdânâ d-'enâ lam hzît rûhâ ba-dmût gušmâ d-yawnâ d-nehṭat w-ḳawwyat 'law(hy)*); anders in der armenischen Fassung, vgl. Leloirs Übersetzung: »Cum multi baptizati essent ibi in illo die, descendit (et) quievit Spiritus super unum ut discernetur ab omnibus signo, qui non discernebatur a ceteris hominibus aspectu«, IV,3, pg. 35. Wenn auch das »Haupt« im Kommentar Efrems nicht erwähnt ist, so ist damit nicht gesagt, daß es auch im Text des Diatessaron gefehlt haben müßte. — Charlesworth (1974, pg. 11) zitiert die syr. Fassung, um daraus eine Affinität mit Ode 24,1-3 aufzuweisen, aber wo sie liegt, wird nicht klar. Keines seiner vier »Tatianic elements« erweist sich als eindeutig Diatessaron, und unser fünftes ist ihm entgangen. Daß die Taube nicht einfach »herabkam« (syr. *nhet*, gr. *katabainō*, Mk 1,10par), sondern »flog«, scheint ebenfalls auf einer alten, vorkanonischen Evangelientradition (nicht unbedingt Diatessaron) zu beruhen, d.h. nicht vom Odisten zu stammen; vgl. Justinus, Tryphon 88,3,8: *anadyntos autou apo tou hydatos hōs peristeran epiptēnai ep' auton egrapsan hoi apostoloi autou*, cf. W. Bousset (1891), 58.

8 Nicht, daß Tatian sie aus den Oden entliehen hätte, wie Charlesworth aufgrund seiner Frühdatierung der Oden annimmt, 1974, pg. 16.

aber es wird sofort klar, daß eine bestimmte Taube gemeint ist: die von allen vier Evangelisten im Kontext der Taufe Jesu erwähnte Taube. Für die meisten Kommentatoren ist damit sogleich evident, daß die Taube »das bekannte Symbol des Hl. Geistes« ist. Aber schon Strack-Billerbeck (I 123-125) hätte sie belehren können, daß wenigstens vor den kanonischen Evangelien ein solches Symbol im Judentum unbekannt war. Das apokryphe Hebräer-Evangelium kannte eine Version der Taufe Jesu mit Hl. Geist ohne Taube, wie die Ode eine Version mit Taube ohne Hl. Geist:

»Es geschah aber, als der Herr von dem Wasser heraufgestiegen war, stieg die Quelle alles heiligen Geistes herab und ruhte auf ihm und sprach zu ihm: 'Mein Sohn, in allen Propheten harrete ich Dein, daß Du kämest und ich in Dir meine Ruhe fände. Denn Du bist meine Ruhe, Du bist mein erstgeborener Sohn, der Du herrschest in Ewigkeit'«⁹.

S. Gero (s.o.) bringt m.E. beachtliche Gründe dafür, daß wir es hier mit zwei verschiedenen vorkanonischen (»pre-Marcan«) Traditionen zu tun haben, die erst von den Evangelisten verquickt und harmonisiert worden sind. Aber er überzeugt nicht, wenn er (im Gefolge von Großmann) die Version der Ode (wonach die Taube nichts mit dem Geist zu tun hat), durch eine Konzeption erklärt, die einem ganz anderen, unbiblischen Kulturkreis angehört, die des »Kür-Vogels«: Bei der Wahl eines Herrschers setzt sich ein gottgesandter Vogel auf Haupt oder Schulter des von Gott Ausersehenen (vgl. seine Anm. 24.33.34). Bei der Taufe Jesu handelt es sich nicht um eine Auserwählung (wie der oben zitierte Text aus Efrems Kommentar allerdings anzudeuten scheint), und prinzipiell sollte man bei den Oden zunächst in Text und Kontext, und im biblisch-jüdischen Bereich, nach Quellen suchen, statt in abgelegenen Winkeln der Religionsgeschichte nach »Parallelen« zu stöbern. Der Text der Ode begründet von sich aus, warum die Taube erschienen ist: »Er (Christus) ist für sie (die Taube) das Haupt«¹⁰.

Wenn also Christus das Haupt der Taube ist, so ist die Taube der mystische Leib Christi, die Kirche. Er ist nicht das Haupt des Hl. Geistes¹¹.

9 Nach Hieronymus, zu Is 11,1-3 (PL 24,195): »Factum est cum ascendisset Dominus de aqua, descendit fons omnis Spiritus sancti, et requievit super eum et dixit illi: Fili mi, in omnibus prophetis expectabam te, ut venires, et requiescerem in te. Tu enim es requies mea, tu es filius meus primogenitus, qui regnas in sempiternum«.

10 Die wohlgemeinte »Verbesserung« von E. Franzmann (in Lattke III,379) ist abzulehnen: Man solle übersetzen: »Weil das Haupt ihres (der Taube) war« (because the head was hers). Christus werde dadurch dem Geist subordiniert. Dann müßte wohl dastehen: *meṭṭul d-rêšeh (h)wâ d-lâh*. Natürlich kann man *rêšâ* als Subjekt verstehen, dann heißt es »weil sie einen Kopf hatte«. Aber das gibt keinen vernünftigen Sinn. Darum muß man es als Prädikat verstehen, wie alle bisherigen Übersetzer es getan haben. Vgl. auch den Schluß des obigen Zitats aus Efrems, Epiph. 9,1.

11 Wie Fabbri, *Enigma*, 391 ohne Hemmungen sagen kann: »Cristo es para el odista la cabeza del Espiritu«. Dabei kennt er unsere Deutung aus (dem mir unzugänglichen) Tondelli:

Damit wären wir mitten in paulinischer Theologie. Das wird vom Kontext her durch andre Oden bestätigt, besonders 17,15: »Sie versammelten sich bei mir und wurden erlöst, denn sie sind mir Glieder geworden und ich ihr Haupt«. Daß hier Christus spricht und mit den Gliedern die Gerechten des Alten Bundes meint, die in die Kirche Christi eingegliedert werden, dürfte nicht zweifelhaft sein (vgl. auch 3,2 und 21,4).

Daß das Wort »Leib« (syr. *pagrâ* oder *gušmâ*) in diesem Zusammenhang, als Zusammenfassung der »Glieder«, nicht erscheint, mag auf Zufall beruhen. Vielleicht kommt es aber doch vor, wenn man nämlich die Ode 18 nicht vom Odisten, sondern von der Kirche gesprochen annimmt (wie ich es tun möchte). Dort heißt es (18,2-3): »Meine *Glieder* wurden gestärkt, damit sie nicht von seiner Kraft ausgeschlossen würden, Krankheiten flohen von meinem *Leib*, der fest stand für den Herrn nach seinem Willen, denn sein *Reich* steht fest«.

Die Gleichung Taube — Braut — Glieder — Reich — Kirche entspricht aber auch dem biblisch-jüdischen Symbolismus der Taube: Schon in dem uralten Ps 68,14: »Die Flügel der Taube sind mit Silber überzogen und ihr Gefieder schimmert von Gold«, (nämlich vom Gold und Silber der eroberten Beute) ist ohne Zweifel Israel gemeint. Nach rabbinisch-patristischer Auslegung ist die mit »Taube« angeredete Braut des Hohenliedes (HL 2,14; 5,2; 6,9) ebenfalls die Gemeinde Israels (die rabbinischen Belege bei Str.-Billerbeck I 574 f.). Dem entspricht die Bezeichnung Jesu (an Stelle Jahwes) als Bräutigam, Ode 42,8-9; vgl. Joh 3,29.

Hier erhebt sich nun freilich die berechtigte Frage: Was hat die Kirche mit der Taufe Jesu zu tun, auf die der Anfang unserer Ode sicher anspielt? Sie existiert ja noch gar nicht. Ist es eine Zukunftsvision Jesu oder des Odisten? Tatsache ist, daß die syrische Taufiturgie nicht nur die Taufe Jesu eng mit der Taufe der Christen verknüpft, sondern auch die »Erscheinung des Herrn« am Tag seiner Taufe (= Epiphanie) als Hochzeit Jesu mit seiner Braut, der Kirche, deutet. Die aus dem Orient stammende Antiphon der Laudes von Epiphanie bringt dies mit aller Deutlichkeit zum Ausdruck:

*Hodie caelesti Sponso iuncta est Ecclesia,
quoniam in Iordane lavit Christus eius crimina.
Currunt cum munere magi ad regales nuptias
et ex aqua facto vino laetantur convivia.*

»L. Tondelli hace de la paloma el simbolo de la Iglesia cuya cabeza es Cristo«, pg. 389, Anm. 15. Mit Recht lehnt er die Deutung Greßmanns (Haupt = »Fürst« (1921), pg. 27) ab. Die Kritik daran durch Gero, S. 28, Anm. 29 ist unverständlich und ungerecht. — Vgl. ferner F. Lentzen-Deis, der die Taube der 24. Ode als »Botin und Symbol Israels« deutet, *op. cit.*, 266, vgl. auch S. 181.

Heute wurde die Kirche dem himmlischen Bräutigam vermählt,
weil im Jordan Christus ihre Sünden abgewaschen hat.

Es eilen mit Geschenken die Magier zur königlichen Hochzeit,
und aus Wasser gewordener Wein erfreut die Hochzeitsgäste¹².

Die Taube ist also ein »Braut-Vogel«, sie symbolisiert den »Leib Christi« als »Braut Christi«, eine Idee, die auch in anderen Oden zum Vorschein kommt, wo das Wort »*kalltâ*« (Braut) die Kirche bedeutet: Ode 38,11 und 42,8; synonym dafür: die »vollkommene Jungfrau« (*btûltâ gmîrtâ*, 33,5). Das besagt aber nicht, daß dem Odisten die Version der Taube als Hl. Geist unbekannt gewesen wäre. Als guter Meturgeman läßt er verschiedene Deutungen desselben Schriftwortes nebeneinander gelten, und so finden wir an der anderen Stelle, wo das Bild der Taube in den Oden erscheint (28,1), die Taube als Vogel-Mutter, die ihre Jungen füttert:

a(y)k geppê d-yawnê 'al parrûgayhen
w-pûmmê parrûgayhen lwât pûmmêhen,
hâkannâ âp geppêh d-rûhâ 'al lebb(y).

Wie die Flügel der Tauben über ihren Jungen (ausgebreitet sind),
und die Schnäbel der Jungen auf ihre Schnäbel (gerichtet sind),
so breiten sich die Flügel des Geistes über meinem Herzen.

Auch diese Symbolik ist der ostsyrischen Liturgie wohlbekannt (vgl. Murray, pg. 142-150), wo das Wort Geist (*rûhâ*) ursprünglich grammatisch Femininum war und daher leicht als Mutter (der Kirche bzw. der Getauften, aber nie Jesu, dessen einzige Mutter Maria ist) verstanden werden konnte. So finden wir schon in den Geist-Epiklesen der syrischen Thomasakten die auffallende Anrufung des Hl. Geistes: »(Komm,) du zwillingsgebärende heilige Taube!«¹³. Wie ich anderswo ausgeführt habe (Epiklesen, S. 44 und 52), muß damit die Mutterschaft des Hl. Geistes gegenüber der Alten (Israel) und der Neuen Kirche angedeutet sein.

Damit ist also die Weiche gestellt für die Deutung der Ode: Nicht vom Hl. Geist noch von der Taufe soll geredet werden, sondern von der Kirche und ihrer Verkündigung, angefangen von ihrem Haupt, Christus selbst. Die Taufe Jesu, die ja eine Johannestaufe war, ohne Wirkung für Jesus, interessiert den Odisten nicht. Eher schon die Taufe der Christen, durch die sie dem Teufel widersagen und seine Pläne vereiteln.

Rückblickend könnte man Vers 24,1 als Hinweis auf das Lieblingsthema des Odisten, die Kirche, bezeichnen. Was Harnack vermißte, die Erwähnung

12 So die ursprüngliche Fassung nach Frank, 194. Vgl. ferner H. Engberding, wo viele Belege aus der syrischen Liturgie zitiert werden, z.B. »Im Strom des Jordan ward die Kirche ihrem himmlischen Bräutigam verlobt« (S. 13, *b-yûrdnân nahrâ etmakkrat 'edtâ l-ḥatnâ šmayyânâ*).

13 Nur im Griechischen erhalten: *hē hiera peristera hē tous didymous gemnōsa*; das Syrische müßte etwa lauten: (*tây*), *yawnâ ḳaddištâ mat'emtâ*.

der Kirche, ist implizit »in tausend Bildern lieblich ausgedrückt«. Direkt »Kirche« zu sagen schien dem Odisten offenbar zu prosaisch und plump. Wir haben noch gar nicht alle Kryptogramme (Metaphern, Synonyme) für »Kirche« erwähnt.

»Glieder« (*haddāmê*) steht fast an allen Stellen für Kirche (Getaufte): 3,2; 6,2 (die Kirche spricht); 6,16; 17,16(15); 18,2 (s.o.); 21,4 (»Ich erwarb Glieder« kann der Odist nicht sagen, also die Kirche); 26,4 (der Odist spricht nicht von allen Enden der Welt, vv. 5-6); 40,3N (wie sollten die Oden den *Leib* des Odisten stärken?) Nur in 8,14(16) sind Glieder wörtlich verstanden.

Ein weiteres Synonym ist das »Reich« (*malkûtâ*; vgl. den Titel des oben zitierten Werkes von R. Murray): 18,3 (s.o.); 22,12 (eine Paraphrase von Mt 16,18, variiert zu »Fels der Wahrheit« in 11,5; 23,12 ist dunkel).

Ferner das (Gottes-)»Volk« (*'ammâ*): 10,6; 31,12. An beiden Stellen spricht Christus von »meinem Volk«, nimmt also die Stelle Jahwes ein.

Auch »Pflanzung« (*neṣbtâ*, 38,20 ff (19ff)) erinnert an den Weinberg Israel (Is 5, Ps 80), an den Weinstock (Joh 15), die Pflanzung (hbr. *neṭa'*) Gottes (Is 5,7; 61,3).

Von hier aus ist es nicht mehr weit zum »Paradies« (syr. *pardaysâ*). In Ode 11 kommt das Wort viermal vor, und der Zusammenhang macht es klar, daß nicht das eschatologische Paradies (»Himmelreich«) gemeint ist, sondern die gegenwärtige Kirche, in die der Getaufte aufgenommen wurde. Ebenso in Ode 20,7¹⁴.

»Die Heiligen« (*ḳaddîšê*, 22,12; 23,1) sowie »die Erwählten« (*gbayyê*, 8,18(20); 23,2f; 33,13) sind bekannte urchristliche Umschreibungen für die Christen (Kol 3,12).

Auch »Bund« (*ḳyāmâ*) ist eins der Synonyme für »Kirche« in Ode 9,11 (vgl. Murray, pg. 14f).

Das Verständnis der Oden würde bedeutend erleichtert, wenn man als Sprecher (»Ich«) nicht nur Christus oder den Odisten, sondern oft auch die Kirche voraussetzen würde¹⁵.

Die Übergänge zwischen dem Odisten und der Kirche sind außerdem manchmal fließend. Der Odist spricht eben meist als Vertreter des Kollektivs, der Gemeinde. Er redet nicht von »individuellen Erlebnissen« und Hoffnungen, wie Harnack annahm. Man darf auch nicht vergessen, daß die Oden sehr wahrscheinlich von oder vor einer Gemeinde gesungen wurden, wo jeder sich

14 Wieder hat Murray dies gut herausgearbeitet. »Paradise is the type, as well as the eschatological goal, of the Church«, pg. 125. Nicht nur in den Oden (pg. 254f), sondern vor allem auch bei Efreem findet er diese Sprechweise, ohne daß man annehmen müßte, Efreem kenne sie nur durch die Oden (die er sicherlich kennt: »Ephrem in his Hymns on Paradise seems to know the Ode and to quote the line 'Nothing in it is idle'« (Ode 11,23b; HParad 7,21; Murray, pg. 255).

15 Z.B. in Ode 5; 6,2; 18,1-5; 22,1-6; 25; 26; 27; 28; 29; 36; 38; 40; 42,1-2.

in dem »Ich« wiederfand. Wenn nicht zwingende Gründe für »Christus« oder »Odist« sprechen, sollte man im »Ich« stets die Kirche unterstellen.

All das zeigt, daß im Denken des Verfassers die Kirche einen breiten Raum einnahm, und das entspricht auch der bilderfreudigen Theologie der ostsyrischen Christenheit (vgl. R. Murray, *op. cit.*). Weder hat Efrem die Oden ausgeschrieben, noch hat der Odist Efrem benützt, sondern beide stehen im Strom einer uralten Tradition, die weit mehr biblisch-jüdisch ausgerichtet war als die griechisch orientierte Kirche des Westens.

2. Von dieser Taube/Kirche wird nun im zweiten Vers gesagt: »Sie sang über ihn (sic!)¹⁶ und ihre Stimme wurde gehört«. Nicht wenige Kommentatoren beziehen trotz allem dieses »Singen« auf den Hl. Geist und sehen darin eine Andeutung der Himmelsstimme bei der Taufe Jesu, wie wenig auch der Inhalt (»Du bist mein geliebter Sohn«) zum Hl. Geist paßt. Die Taube ist eben, biegen oder brechen, das Symbol des Hl. Geistes.

Tatsächlich läßt nun ja das Hebräer-Evangelium (in dem oben zitierten Fragment), den Hl. Geist, genau gesagt: die Quelle alles heiligen Geistes, so sprechen. Den Gründen dafür brauche ich hier nicht nachzugehen, aber in der Ode tritt der Geist, wie wir sahen, gar nicht auf; es wird auch nicht gesprochen, sondern gesungen, eigentlich »psalliert«¹⁷.

Nun ist die Taube bekanntlich ein schlechter Sänger. Aus ihrem Lockruf hörten die Alten eher ein Wehklagen oder Seufzen heraus (»gemitus columbae«, vgl. Is 59,11). Wenn also hier trotzdem vom Singen der Taube die Rede ist, so ist damit schon angedeutet, daß es sich um allegorische Verkleidung handelt. Das Bild der Kirche wird fortgesetzt: Nicht die Taube der Taufperikope singt, sondern die Kirche. Auch das kann noch wieder zweifach ausgelegt werden: Zunächst, daß die Kirche wirklich psalliert. Die Kirche von Edessa war eine singende Kirche, nicht erst seit Efrem, der »Zither des Hl. Geistes«, sondern mindestens schon seit Bar-Daisan, dem Verfasser von 150 Psalmen, rund 150 Jahre früher. Die ganze Ode 26 ist eine Selbstvorstellung der singenden Kirche, denn Sprecher ist nicht »der Odist«, sondern die Gemeinde: »Die Zither des Herrn ist in meiner Hand, und die Lieder seiner Erlösung (»Ruhe«) sollen nicht verstummen. Ich will Ihn anrufen von ganzem Herzen, Ihn preisen und erheben mit all meinen Gliedern. Denn vom Osten bis zum Westen ertönt sein Preis, und vom Süden bis zum Norden sein

16 Beide Übersetzungen (»ihm« oder »ihn«) sind möglich, da der Ausdruck zweideutig ist. Wenn man aber bedenkt, daß es wenig Sinn hat, eine Ortsbestimmung zu wiederholen (die Taube ruht ja auf seinem Haupt), liegt die andre Bedeutung näher: Er bildet den Inhalt ihres Gesanges (vgl. Vogl (1978), 66).

17 Syr. *zammrat*; man beachte, daß die »Oden« selbst *zmîrâtâ*, sg. *zmîrâtâ*, heißen, also »Psalmen«, wenn auch diese Benennung sekundär ist.

Danklied« (26,2-6; vgl. auch 16,1-5). Die »Glieder«, die man von allen Enden der Welt hören kann, sind natürlich die Christen.

Aber der Dichter denkt noch weiter: Die Stimme der »Taube« ertönt nicht nur, sie wird auch gehört und soll gehört werden. Es geht um die Verbreitung der frohen Botschaft, und bei der singenden Taube denkt der Odist sicher auch, vielleicht in erster Linie, an die Prediger der Kirche. Man vergleiche 33,5: »Jedoch die vollkommene Jungfrau (die Kirche) trat auf, sie predigte (KRZ, Af., das einzige Vorkommen dieses Fachausdrucks in den Oden) mit lauter Stimme und sprach«, nach Art der predigenden Weisheit in den Proverbien (Prv 1,20ff).

Das wird noch klarer, wenn wir eine andre Ode ähnlichen Inhalts zur Deutung heranziehen. Ode 6 ist eine Art Parallele zur 24sten Ode. Auch sie beginnt mit der psallierenden Kirche (»Wie der Wind durch die Zither (*kîtârâ*) streicht und die Saiten sprechen läßt, so spricht der Geist des Herrn durch meine Glieder ...«). Die »Glieder« sind hier die Propheten, durch die der Hl. Geist gesprochen hat, und es wird gleich angedeutet, daß sie auf Widerstand stießen. Dann (ab Vers 8) wechselt das Bild: Der Wind wird zum Wasser, zu einem reißenden Strom, der allen Widerstand bricht. Ziel der Wassergewalt ist aber nicht Zerstörung, sondern Heiligung: »(Der Strom) riß alles mit sich, preßte es voran und brachte es zum Gotteshaus« (6,8b). Syr. *hayklâ* ist identisch mit dem sum.-hebr. *hêkâl* »Tempel«, und nicht wenige Kommentatoren wollten hier die Zerstörung des Tempels von Jerusalem im Jahre 70 erwähnt finden. So übersetzt z.B. W. Bauer: »(Der Strom) hat alles überschwemmt und zertrümmert und fortgetragen den Tempel«. Aber Emerson hat klar gezeigt, daß dies aus verschiedenen Gründen unmöglich ist (*JThS* 28/1977, 507-512). Schon das Af. von *'etâ* »kommen« kann nicht »forttragen« heißen, sondern nur das Gegenteil davon, »heranbringen«. Auch wäre die platte, geschichtliche Erwähnung des Tempels stilwidrig bei unserm Odisten.

Vor allem aber heißt *hayklâ* für den Syrer durchaus nicht nur »der (jüdische) Tempel (von Jerusalem)«, sondern gerade die »Kirche« im Sinne des christlichen Gotteshauses. Gemeint ist also das Drängen der Prediger, »damit mein Haus voll werde« (Lk 14,23).

Hierzu muß man wissen, daß »Wasser« für den Odisten die Chiffre für »Wort« (Gottes) ist. Der reißende Strom wird daher (ab Vers 10) zu einem breiten Meer von Trinkwasser, an dem alle ihren Durst löschen. Vers 13 verläßt zum Teil die Bildersprache zu einem »Hoch!« auf die Prediger (der Odist selbst ist also wahrscheinlich keiner): »Heil den Dienern dieses Trankes, allen, denen das Wasser (des Herrn) anvertraut ist«, eben den christlichen Predigern und Missionaren (vgl. Rö 3,2; Gal 2,7; 1Thess 2,4 1Tim 1,11; Tit 1,3). Damit wären wir wieder bei Ode 24,2. Die Stimme der Taube dringt in alle Welt. Der Odist denkt wohl an Ps 19,5, jedenfalls nicht an die Taufe Jesu.

3. Die Wirkungen der Predigt sind zweifach: »Die Einheimischen fürchteten sich, die Fremden (Beisassen) gerieten in Bewegung« (24,3). Nach dem Vorgang von Ode 6, wo zunächst die vernichtenden Wirkungen, dann die segensreichen genannt sind, möchte ich in den »Einheimischen« die Juden, in den »Fremden« (nach Eph 2,19) die Heiden sehen, bevor sie in das Volk Gottes eingegliedert sind¹⁸. Man könnte an sich auch beide Gruppen negativ verstehen, weil das Folgende (bis Vers 12) sich mit feindlichen Mächten befaßt, und erst am Schluß (vv. 13-14) auf die guten Wirkungen hingewiesen wird. Aber wozu wären dann zwei Gruppen unterschieden?

4. Der erste Halbvers von 24,4 ist ziemlich dunkel, muß aber nach dem Parallelvers, der deutlich ablehnend ist, von Widersachern verstanden werden (»synonymer Parallelismus«), wobei die kollektive Fassung vom Kontext her verächtlichen Klang hat. Nicht die Taube von Vers 1 »beginnt zu fliegen« (Charlesworth), sondern wie »alles 'Gewürm' in seiner Höhle verendet«, so »läßt alles (niedere) 'Geflügel' die Fittiche hängen«¹⁹. Es liegt nahe, beides von bösen Geistesmächten zu verstehen²⁰. Das Evangelium ist das Gericht über den Satan und seine Anhänger (vgl. Apk 18,2). Dies Thema wird auch im folgenden fortgesetzt.

5. »Die Abgründe öffneten sich und verbargen sich, sie trachteten nach dem Herrn, (schreiend) wie Gebärende«. Die Kommentatoren gehen in verschiedene Richtungen (vgl. Charlesworth, Odes, pg.99, Anm. 8 und 10). Es ist nicht wahrscheinlich, daß hier an die Taufe Jesu und die Tiefen der Jordanfluten gedacht ist, wenn auch in Vers 7 dies gemeint zu sein scheint (s.u.), sondern mehr abstrakt an die »Mächte der Finsternis«, die den Herrn zu verschlingen suchten (vgl. das oft wiederholte »zu töten-Suchen« der Gegner in Joh 7-8), offen und verborgen. Das Textwort ist *thômê*, »Abgründe«, das sonst nur noch 31,1 in den Oden vorkommt: »Die Abgründe schmolzen dahin vor dem Herrn, und die Finsternis (*heškâ*) wurde vernichtet vor seinem Anblick«. Der Parallelismus *thômê//heškâ* entspricht, auch etymologisch (abgesehen vom Plural), genau dem von Gen 1,2, *thôm//hōšek*. Hbr.-syr. *thôm* ist schon seit dem Enuma elis (akk. *Ti'amat*) Symbol der gottwidrigen Chaosmächte (z.B. Ps 42,8; 74,13; 89,11) und gut zu unterscheiden vom »Totenreich« (*š'ôl/šyôl*). Ein Zusammenhang mit der Descensus-Idee ist daher

18 Das Ettaf. von *ZW'* heißt ganz indifferent »in Bewegung geraten«; es muß nicht im pejorativen Sinne von »wurden beunruhigt« verstanden werden. Also eher »parallelismus antitheticus« oder »syntheticus« (»eilen eifrig herbei«).

19 Der Singular (*pārahḥtâ*, sgf.) kann sehr wohl kollektiv verwendet werden, auch mit dem Verb im Singular, z.B. Iob 12,7syr, und Reinink, 67).

20 Vgl. *ta peteina tou ouranou*, in: MT 13,4.18par (syr. *pārahḥtâ*) und Luk 10,17-20; ferner Gen 3,15; Mt 3,7; 23,33 (»Schlangenbrut«).

nicht gegeben. Diese ist außerdem immer verknüpft mit Tod und Auferstehung Jesu, nie mit seiner Taufe (unter der irrigen Annahme, daß Ode 24 von der Taufe Jesu handle!)²¹.

6. Die Bemühungen der Unterwelt hatten gegenüber Jesus keinen Erfolg. Man könnte an die Versuchungsgeschichte denken, wo der Teufel dreimal abgewiesen wird (Mt 4,1-11), aber Vers 24,6b verweist auf die Bemühungen der Juden bei Johannes (s.o.), die als Teufelsbrut gekennzeichnet werden (Joh 8,44): »Ihr seid von unten, ich komme von oben, ihr seid von dieser Welt, ich bin nicht von dieser Welt« (Joh 8,23). Er gehört nicht zu ihnen²². Die Übersetzung von Charlesworth (»He was not given to them for nourishment«, übernommen von Lattke: »Er wurde ihnen nicht zur *Speise* gegeben«) führt auf Abwege, als wäre an die Eucharistie gedacht. Der Kontext fordert etwas wie W. Bauers »Er wurde ihnen nicht zum Fraße gegeben«. Nun könnte man dagegen einwenden, daß Jesus schließlich doch den Anstrengungen der Unterwelt zum Opfer fiel. Aber Kreuz und Tod Jesu kommen merkwürdig kurz weg in den Oden. Sie werden nicht geleugnet (vgl. Ode 42,10-12), aber als Episode verharmlost. Das Kreuz gilt als Sieg Jesu über die Mächte der Finsternis, nicht als Niederlage.

7. Das muß auch der Sinn des folgenden Verses sein. Schon Harris (1920) insistiert: »This (The abysses were submerged in the submersion of the Lord) is the only meaning the Syriac sentence can have«²³. Hier scheint nun doch ein klarer Hinweis auf die Taufe vorzuliegen, wie die Kommentare einstimmig hervorheben. Aber gerade, daß er so klar ist, macht ihn verdächtig²⁴. Der

21 Vom eigentlichen Descensus (1Ptr 3,19), vom Abstieg Christi ins Totenreich zur Befreiung (Sammlung) der dort eingekerkerten Seelen reumütiger Sünder (= die »Unterwelt-Abteilung der Kirche«, vgl. Phil 2,10), syr. *KNŠ*, (»sammeln«, Ode 17,15; 42,14), mit Durchbrechung der Sche'ol-Pforte (Ode 17,10; 42,17), reden höchstens zwei Oden, 17 und 42. Jesu persönlicher Abstieg mit Auferstehung (z.B. Ode 29,4) ist kein »Descensus« im engeren Sinn, noch weniger die Herabkunft des Logos bei der Inkarnation (Ode 22,1). — Ode 17,10a erwähnt übrigens die zweite Diatessaron-Lesung der Oden, *moklê šyôl* (Mt 16,18), die »Riegel des Totenreiches« (statt »Pforten der Hölle«) und erhärtet dadurch, was zu 24,1 über die Abhängigkeit vom Diatessaron gesagt wurde. Es ist nicht sehr wahrscheinlich, daß die Ode direkt von Ps 107,16 oder Is 45,2 (syr) beeinflusst ist (vgl. Brock, *Aspects* (1975), 95).

22 Harris (S. 345) zitiert passend eine Stelle aus dem Apokalypse-Kommentar von Victorinus (PL 5,336): »Sed qui de semine natus non erat, nihil morti debebat, propter quod devorare eum (Draco) non potuit, id est in morte detinere, nam tertia die resurrexit«.

23 S. 343. — Das war wohl auf Harnack und Gefolge (Gunkel, Newbold, u.a.) gemünzt, der 1910 mit großer Sicherheit übersetzt hatte: »Man versiegelte die Abgründe mit dem Siegel des Herrn«. Kein Wunder, wenn H. Gunkel am Schluß zu dem Ergebnis kommt: »Eine echt gnostische, zeitlose, zwischen Himmel und Erde spielende, groteske Phantasie!« (S. 172).

24 E.E. Fabbri ist das so evident, daß er darauf seine Erklärung der ganzen Ode gründet. »La 'inmersion' de Jesus es una clara referencia a su bautismo a orillas del Jordan. Y sin dificultad se puede aducir como una de las pruebas basicas que permitan referir toda la Oda al bautismo de Jesus«, pg. 385. Ähnlich Bertrand, 1973, pg. 24).

Odist spricht sonst nie so unbildlich deutlich. Dazu kommt der Kontext, der die Taufe ganz ignoriert. Es könnte sich also höchstens um eine bildliche »Taufe« handeln.

Nun ist gerade dies im NT vorgezeichnet (Luk 12,50 vgl. Mk 10,38): »Ich muß noch eine Taufe über mich ergehen lassen, und wie bedrückt es mich, solange sie noch nicht vollzogen ist!« Durch diese »Taufe« Jesu (und nur durch diese) wird der Teufel »ertränkt« (vgl. Joh 12,31). Er ging zugrunde an dem Plan, den er selbst vorher gegen Jesus gefaßt hatte (24,7b)²⁵.

Weder in der Schrift noch in der Tradition wird der *Wassertaufe* Jesu erlösende Wirkung zugeschrieben. Die oben zitierte Antiphon »In Iordane lavit Christus eius crimina« darf dafür nicht geltend gemacht werden; sie ist eine dichterische Verkürzung der Tauftheologie. Es fehlt auch das Motiv der Verdienstlichkeit, das eine solche Wirkung begründen könnte (die Demut Jesu?). Nirgends wird ein Entscheidungskampf mit dem Teufel *bei der Taufe Jesu* angedeutet.

Wohl bildet sich in der Tradition die Vorstellung heraus, daß durch Jesu Taufe das Wasser der christlichen Taufe geheiligt worden sei und seine Wirkkraft erlangt hätte²⁶, aber auch dies ist kaum eine ernstzunehmende theologische Beweisführung, sondern dichterisch-homiletische Spielerei und Phantasie. Und von da ist noch ein weiter Weg bis zu dem angeblichen Siege Jesu über den Teufel *bei seiner Taufe*²⁷.

8. Charlesworth (im Gefolge von Harris) übersetzt *ħabbel(w)* mit »travailed« (in Wehen liegen) und beruft sich dafür auf Vers 5, wo die Abgründe als »Gebärende« bezeichnet werden. Aber weder dort noch hier kann daran gedacht sein, daß die Chaosmächte etwas *hervorbringen* möchten (wie dann doch vorauszusetzen wäre). Sie wollen vielmehr verschlingen und vernichten.

25 Dies müßte jedenfalls der Sinn des Halbverses sein, der von Charlesworth übersetzt wird: »And they perished in that device with which they had remained from the beginning« (ähnlich schon Harris, 1920). Das gibt aber der überlieferte Text nicht her. Der kann nur heißen: »And those who existed from of old perished in that thought« (Emerton), also: »Und jene, die vorher existiert hatten, gingen an dem Plan zugrunde« (ähnlich Lattke, Vogl, W. Bauer, u.a.). Das ist aber völlig mysteriös. Wie sicher sind wir, daß der Text korrekt überliefert ist? Nicht so sicher, wie der Kontext die Übersetzung von Harris/Charlesworth fordert. Ich möchte daher statt *d-ʾitayhôn (h)waw* lesen: *d-ʾiteh lôn (h)wāt*, und übersetzen: »Sie gingen zugrunde an jenem Plan, den sie vorher (gegen Ihn) gefaßt hatten«.

26 Z.B. bei Efre: Epiph. 10,2 »Er stieg hinab und heiligte das Wasser«; vgl. Epiph. 10,4; 13,10; Sog. 5,32.26.

27 Die einzige Instanz, die Fabbri aus der Tradition mit einigem Recht für sich in Anspruch nehmen könnte, ist Efrems Carm. Nisib. 35,17, wo Efre den Teufel sprechen läßt: »Erravi de eo, quia baptismate submersus emersit (Christus) et me demersit« (nach G. Bickell, Lipsiae 1866, pg. 145; Fabbri, Anm. 10, pg. 386); E. Beck übersetzt dieselbe Stelle: »Ich hab mich in ihm verirrt. Er tauchte unter und auf, und mich ließ er auf den Fluten treiben«, CSCO 241, Syr. 103 (1963), S. 5. — Hat schon Efre Ode 24,7 mißverstanden?

Das zwingt zu der Annahme, daß hier die andre Wurzel *ḥabbel* gemeint ist (Lex. 211a »corruptit, necavit, stupravit«, etc.), wie Lattke und die Mehrzahl der Kommentare erkannt haben. Dasselbe wird aber auch eindeutig gefordert durch die Fortsetzung im Parallelvers mit »Korruption« (*ḥubbālā*), das nie »travail« bedeuten kann.

Damit werden die aufmerksamen Hörer auf eine geschichtlich hoch bedeutende Vokabel geführt, die auch sonst in den Oden eine Rolle spielt, besonders in der Form *ḥabbālā* (»der Verführer«, »the Corruptor«, vgl. Ode 33,1.7; 38,9). Bekanntlich lief die Fabel um, daß Markion von seinem Vater, Bischof von Sinope am Pontus, (um 138) exkommuniziert worden sei, weil er »eine Jungfrau verführt« habe²⁸. Gemeint war natürlich, daß er durch Gründung seiner Eigenkirche (auf die er großen Wert legte) eine korrupte Kirche geschaffen hatte, er, der die Jungfräulichkeit so hoch schätzte. Der Spottnamen »Schänder, Verführer« blieb an ihm haften und gehört zu dem anti-markionitischen Arsenal, auf das Drijvers (1978) mit Recht hingewiesen hat.

Gleichzeitig wird das Motiv der Braut = Kirche wieder wach. Formales Subjekt dieses Verses sind immer noch »die Chaosmächte«: »Sie waren Verführer (Zerstörer, Mörder) von Anbeginn (vgl. Gen 3,13), jedoch war (paradoxerweise) Leben der Erfolg ihrer Verführung (Zerstörung)«. Man soll an Joh 8,44 denken: »Er (der Teufel) war ein Mörder von Anbeginn«. Dahinter stehen aber, wie in v. 7, die Feinde Jesu, »die Juden«. Nur hier ist es sinnvoll, vom Leben als »Erfolg« der Mordabsichten zu reden. Das Paradox war schon durch 24,7 vorbereitet, wo die Selbst-Submersion Jesu mit der Submersion des Teufels endete. Aber die Mehrdeutigkeit der Bilder bereitet einen Szenenwechsel vor.

9. Ein solcher ist offenbar mit dem nächsten Vers gegeben. Denn was sollte es heißen: »Alle von den *Abgründen*, die Mangel litten, gingen zugrunde«? Sicher sind menschliche Gegner der Kirche gemeint, und der Schauplatz ist nicht mehr das Leben Jesu. Syr. *ḥassîrâ* heißt »einer, dem etwas fehlt«. Wenn der Odist Griechisch verstanden hätte, könnte er damit eine Übersetzung des Wortes *hairetikos* gemeint haben: jemand, der nicht die ganze (katholische) Wahrheit besitzt, speziell natürlich die Anhänger des »Verführers« Markion, auf die er schon vorher hinlenkte. Daß ihm sehr viel an der Wahrheit liegt, zeigen die nächsten drei Verse.

Vers 24,9 ist rätselhaft. Aber wenn unsre Voraussetzung richtig ist, daß es sich um Glaubenswahrheiten handelt, so muß das ein Wort, an dem alles hängt, eben »ich glaube«, sein. Der Glaube ist eine Gnade, die nicht allen

²⁸ Epiphanius, Haer. 42 (PG 41,696), nach Hippolytos, Syntagma; vgl. Harnack, Marcion ²1924, S. 23.

gegeben ist. Ob an Is 7,9 gedacht ist (»Wenn ihr nicht glaubt, habt ihr keinen Bestand«; die Peschitta hat das hebr. Wortspiel nicht verstanden), ist nicht auszumachen. Das »Bleiben« ist prägnant für »in Christus (oder in der Wahrheit) bleiben« und könnte aus Joh 15 entlehnt sein. Jedenfalls ist klar, daß nicht mehr die Chaosmächte im Blickfeld stehen, sondern menschliche Widersacher. Beim Teufel hat die Rede von Glaube oder Bekehrung keinen Sinn.

10. »Der Herr ließ die Pläne zugrunde gehen« könnte von den »Plänen der Juden« gegen Jesus gemeint sein, aber hier geht es um die Kirche und die Wahrheit, und darum sind die Pläne der Häretiker (besonders der Häresiarchen) gemeint, »bei denen keine Wahrheit (*šrārâ*) ist«. Die wiederholte Betonung der »Wahrheit« (Lex. 802a »firmitas, veritas, fides«) gehört zu den Stücken der anti-markionitischen Polemik (vgl. Drijvers, Polemik). Der Wortlaut könnte aus Joh 8,44 gewonnen sein, wo vom Teufel gesagt wird, daß er in der Wahrheit keinen Bestand hat, »weil keine Wahrheit in ihm ist«. Wie die Juden im Johannesevangelium, so gelten die Häretiker beim Odisten als »Söhne des Teufels«.

11. Was den Gegnern fehlt (24,9), ist die wahre Weisheit (und Demut); sie meinen, es besser zu wissen. Der »Hochmut des Herzens« erinnert an das Magnificat (Luk 1,51, vgl. 1Sam 2,3). Man wird erinnert an Bar 3,28, wo (im Syr.!) von den »Giganten« (Gen 6,4) gesagt wird: »Sie gingen zugrunde, weil sie keine *Weisheit* besaßen«.

12. Vers 12 ist fast identisch mit 10, vielleicht nur eine Dublette davon (vgl. Grimme, 1917, 103). »Sie wurden verworfen« meint von Gott verworfen. Das Wort kommt im Passiv sonst noch zweimal vor von scheinbarem Verworfensein »in den Augen der Menschen« (25,5; 42,10).

13. Mit Vers 13 richtet sich der Blick wieder auf den Herrn (Christus), als den positiven Inhalt des »Gesanges der Taube« (der predigenden Kirche). Er hat seinen »Weg« kundgetan. Was mit Weg gemeint ist, kann man am besten aus Ode 1,3 ersehen: »Seine Beschneidung (d.h. wie in 11,1 die von Christus eingesetzte christliche Taufe) wurde mir zur Erlösung. Ich eilte voran auf dem WEGE, in seinem Frieden, auf dem Wege der Wahrheit«. Man hört heraus »Ich bin der WEG, die Wahrheit und das Leben« (Joh 14,6). Die christliche Halakha schließt die Gnade mit ein: Gnade und Wahrheit kamen durch Jesus Christus« (Joh 1,17). Die Gnade fließt reichlich, was an die anti-markionitische *aphthonia* erinnert (vgl. Unnik 1973, Drijvers 1975).

14. »Und jene, die seinen Weg anerkannt haben, kennen seine Huld«. S.P. Brock macht darauf aufmerksam, daß *eštawda'* mit »anerkennen« zu übersetzen ist (gegen Charlesworth, »understood«, JBL 93/1974, 624). Das Wort *ḥasyûtâ*, gewöhnlich mit »Heiligkeit« wiedergegeben, ist schwer zu übersetzen. Es ist sicherlich zu unterscheiden von *ḳaddišûtâ*, der ontologischen Heiligkeit, als ethische Heiligkeit. Schon im Altertum hatte man Schwierigkeiten mit dem typisch hebräischen Begriff »*ḥesed*«. Die Peschitta hat keine einheitliche Wiedergabe dafür. Von Menschen ausgesagt heißt es Frömmigkeit²⁹. Es wird aber, wie das hebr. *ḥesed*, auch von Gott ausgesagt, und muß dann soviel wie »gnädige Liebe« bedeuten. Die Ode schließt also ab mit einem Ausblick auf Gottes beseligende Treue für alle, die seinen Weg gegangen sind.

* * *

Fragt man nach der leitenden Idee, die als Überschrift der Ode dienen könnte, so darf die Kirche (die Gemeinde, der Leib Christi) darin nicht fehlen. Ist sie doch die aktive Macht zur Überwindung der Widersacher und zum Sieg des Evangeliums. »Ein Hymnus auf den 'Weg' der Neuen Gemeinde« (Vogl, S. 66) trifft das in etwa, aber »Weg« sagt zu wenig. Die »Vernichtung der Unterwelt« (W. Bauer in Hennecke-Schneemelcher (1964) S. 605) ist zu einseitig und eng. Eher geht es um den »Sieg des Evangeliums und Vernichtung der Widersacher durch die Kirche«. Der Odist steht unter dem Eindruck, daß die Gegner, auch die menschlichen, schon geschlagen sind, aber ganz der Vergangenheit gehören sie doch nicht an. Warum widmet er ihnen sonst so breiten Raum?

Zum Verständnis der Ode war wesentliche Vorbedingung die Einsicht, daß der Odist in allegorischen Verhüllungen und Bildern redet³⁰. Harnack hat darum die Hauptbegriffe des Christentums bei ihm vermißt, weil er dieses Stilmittel nicht durchschaute. Dabei kann eine Idee konstant mit einer bestimmten Wortchiffre verbunden sein, oder auch durch verschiedene Bilder vertretbar sein (wie im Falle von »Kirche«). Wie die Methode als solche, so sind auch die einzelnen Bilder biblisch fundiert, nicht willkürlich fixiert, auch wenn man nicht immer mit Sicherheit sagen kann, wo das Fundament liegt. Z.B. daß »Wasser« für »Wort Gottes« (und nicht für »Taufe«) eintritt, könnte auf Joh 4,10.14 oder 7,37-39 zurückgehen. Wir treffen dieselbe

29 Vgl. »seine Frommen«, Ode 9,6; 25,10; also die Hasidim der Makkabäerzeit, vgl. auch das Zitat von Ps 16,10 in Apg 2,27 und 13,35, wo das Griechische *hosios* hat.

30 Vgl. Lattke, Bildersprache. Zu beanstanden ist aber die Andeutung, daß diese »Bildersprache« ein Erbe des Gnostizismus sein soll (S. 99). Sie ist schon im Alten Testament voll ausgebildet. Oder was ist das 12. Kapitel von Qohelet anderes?

Methode bei Efrem und anderen Schriftstellern der syrischen Christenheit, in Weiterführung jüdischer Symbolik und Exegese (s. Murray S. 279-347).

Unser Odist ist gut vertraut mit dieser Tradition, aber daß er Judenchrist, also jüdischer Herkunft wäre, folgt daraus nicht. Es könnte ja ein Konvertit aus dem Heidentum sein, der durch eine judenchristliche Schule gegangen ist, wie sie in Edessa/Adiabene anzunehmen ist. Die Originalsprache der Oden ist jedenfalls syrisch, wie jetzt allgemein nach der vorsichtigen, aber überzeugenden Beweisführung von Emerton (1967, »most probable«) und Abramowski (1984) zugegeben wird.

Man braucht aber nicht zu leugnen, daß auch griechische Einflüsse spürbar sind. In Edessa sprach man zwar in der Hauptsache Syrisch, aber auch Griechisch war stark vertreten, und es gab sicherlich manche Gebildete, die beide Sprachen beherrschten.

Die Abfassungszeit kann von dem Terminus *post quem* des Diatessaron (um 175) ausgehen, das sich in zwei Oden (17,10; 24,1) mit Wahrscheinlichkeit nachweisen läßt. Während anti-markionitische Züge an verschiedenen Stellen deutlich hervortraten, läßt sich anti-manichäische Polemik nicht aufzeigen, auch nicht in Ode 38 (wo Drijvers sie feststellen wollte, 1981; dagegen Abramowski, S. 83 ff.). Die Oden kennen nur *einen* »Verführer« der Kirche (Markion, gestorben um 160), während nach 240 (Manis Sendungsjahr) zum mindesten zwei genannt werden mußten. Wohl finden sich manche Parallelen in manichäischen Schriften, aber das beweist nur ihre Abhängigkeit von den Oden, nicht umgekehrt.

Nach allem, was wir von der Kirche Ostsyriens (Edessa) wissen, gab es in der Zeit von 175 bis 240 nur eine Persönlichkeit, die als Verfasser der Oden in Frage kommt, der »Parther« Bar-Daisan (so nennt ihn Sextus Julius Africanus, der ihn 195 in Edessa kennenlernte). Seit Efrem galt er, mit Markion und Mani, als einer der drei großen Häresiarchen der Frühzeit, aber das spiegelt mehr die Lage der Häretiker zur Zeit Efrems wieder, als die geschichtlichen Persönlichkeiten der Gründer. Ob Bar-Daisan wirklich gegen Ende seines Lebens zur Sekte des Gnostikers Valentin übergegangen ist, wie Epiphanius (Panarion 56) schreibt, ist zweifelhaft (Eusebios läßt ihn von dort zum Christentum übertreten). Aber über seine christliche Periode sind alle des Lobes voll, auch Epiphanius. Wenn er auch nicht (wie Efrem) Diakon wurde³¹, so kann an seinem christlichen Glauben kein Zweifel sein (was für das Edessa des 2.Jh. nicht ohne weiteres bedeutet, daß er sich taufen ließ, — und dann ehelos hätte leben müssen!). Uns interessieren hier nur die Gründe, die für seine Verfasserschaft an den Oden sprechen. Ich nenne:

31 So bei Michael Syrus; vgl. Drijvers, Bardaisan, S. 188: »He was initiated into the mysteries of the Christians, became a deacon and wrote against the heretics«.

1. Er verfaßte 150 sehr beliebte, aber kontroverse und darum verlorengegangene »Psalmen« (falls sie nicht teilweise in den Oden Salomos pseudonym erhalten sind!).
2. Er schrieb einen »Dialog gegen Markion« (nicht erhalten), war also polemisch gegen die Häretiker tätig, was die anti-markionitischen Wendungen in den Oden erklären würde (vgl. Drijvers, Polemik, 1978).
3. Er beherrschte Syrisch und Griechisch (so ausdrücklich bei Epiphanos), was das Problem der Originalsprache der Oden neu beleuchten könnte.
4. Er war kein Theologe (trotz Ode 20,1), aber ein hochgebildeter Laie (Freund des Königs Abgar VIII. von Edessa) und Neophyt, dichterisch hoch begabt und von eigenwilligem Stil (was aus den Kostproben hervorgeht, die uns Efrem in Haer. 55 erhalten hat, vgl. meinen Artikel von 1987).
5. Mehrere schwer verständliche Oden zeigen Verwandtschaft mit dem »Buch der Gesetze der Länder« und anderen Werken bardaisanischer Herkunft³² und können von daher beleuchtet werden.
6. Keine Ode enthält Stoffe, die mit dem authentischen Bild Bar-Daisans unvereinbar wären, oder die eine Abfassung vor 175 oder nach 200 fordern würden. Was Harnack aus Ode 4 herauslas, daß nämlich der Jerusalemer Tempel noch steht, ist heute allgemein aufgegeben (vgl. schon Rostrowski, 1910, nach Lattke III,69). Da Bar-Daisan seine Hymnen nicht gerade gegen Ende seines Lebens (um 222) verfasst haben dürfte, kann man die Grenze auf 175-200 einengen. Daß die Oden (im Gegensatz zu Bar-Daisan) »ein entschieden *aszetisches* Christentum lehren«, hat Drijvers zwar behauptet, aber nicht belegt³³, ebenso, daß sie »zum *vulgären* Christentum des 2ten Jahrhunderts in Syrien« gehören (S. 211). Von einem Dichter erwartet man keine theologische Abhandlung, aber die weit vorangetriebene Symbolik der Sprache ist alles andere als vulgär.
7. Weder Bar-Daisans nachweisbare Werke (siehe Drijvers, 1966, pg. 224; vgl. Kruse, 1987), noch die Oden (siehe Harnack, S. 109) enthalten häretisch-gnostische Lehren. Daß sie später von Manichäern und anderen Gnostikern dem eigenen System dienstbar gemacht wurden, kann man dem Verfasser nicht zur Last legen.

Die Vermutung, daß Bar-Daisan die Oden gedichtet hat, ist so alt wie die moderne Kenntnis der Oden³⁴. Die Hindernisse, die zuerst dagegen zu

32 Vgl. W.R. Newbold, in: JBL 30/1911, 161-204 (S. 196-201 zu Ode 24.).

33 Drijvers (1966), S. 210; Harnack: »Er (der Verfasser) ist kein Einsiedler und scheint auch kein Asket zu sein«, S. 105.

34 Newbold argumentiert in der Hauptsache aus dem »Buch der Gesetze der Länder«, dessen Ideen nicht unbedingt die Ideen Bar-Daisans sind. In seine Auslegung der 24. Ode werden gnostische Elemente (Valentinian) hineinprojiziert (die »Abgründe« = die »Elemente«).

sprechen schienen, sind allmählich abgebaut worden, so daß nichts mehr im Wege steht, den Oden in der Geschichte der frühchristlichen Literatur den gebührenden Platz einzuräumen und eine hervorragende Persönlichkeit der syrischen Christenheit ins rechte Licht zu setzen.

LISTE DER ZITIERTEN LITERATUR

- Abramowski, L., »Sprache und Abfassungszeit der Oden Salomos«, in: *OrChr* 68/1984, 80-90
- Bauer, W., »Die Oden Salomos«, in: Hennecke-Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung II, 1964, 576-625
- Beck, E. (editor), *Ephraem des Syrers Hymnen De Nativitate (Epiphania)*, CSCO 187, Syr. 83, 1959
- Beck, E. (editor), ... *Carmina Nisibena* II, CSCO 241, Syr. 103, 1963
- Bertrand, D.A., *Le Baptême de Jésus*, 1973
- Biblia Polyglotta*, VI Vetus Evangelium Syrorum, Diatessaron Tatiani, ed. I. Ortiz de Urbina, Madrid 1967
- Bickell, G. (editor), *S. Ephraem Syri Carmina Nisibena*, Lipsiae 1866
- Bousset, W., *Evangeliencitate Justins*, 1891
- Brock, S., »Some Aspects of Greek Words in Syriac«, in: *Synkretismus im syrisch-persischen Kulturgebiet*, ed. A. Dietrich, 1975, 80-108
- Charlesworth, J.H., *The Odes of Solomon*, edited and translated, 1977
- Charlesworth, J.H., »Tatian's Dependence on Apocryphal Traditions«, in *Heythrop Journal* 15/1974, 5-17
- Dietrich, A. (ed.), *Synkretismus im syrisch-persischen Kulturgebiet*, 1975
- Drijvers, H.J.W., *Charis aphthonos* in de Oden van Salomo, in: *FS W.F. Dankbaar*, 1975, 81-92
- Drijvers, H.J.W., *Bardaisan of Edessa*, Assen 1966
- Drijvers, H.J.W., »Odes of Solomon and Psalms of Mani«, in: *FS G. Quispel*, 1981, 117-130
- Drijvers, H.J.W., »Die Oden Salomons und die Polemik mit den Markioniten«, in: *OrChrA* 205 (= *Symposium Syriacum* 1976), 1978
- Emerton, J.A., »Some Problems of Text and Language in the Odes of Solomon«, in: *JThS* 18/1967, 372-406
- Emerton, J.A., »Notes on some passages in the Odes of Solomon«, in: *JThS* 28/1977, 507-519
- Emerton, J.A., »The Odes of Solomon«, in: SPARKS *Apocryphal OT*, 1984, 683-731
- Engberding, H., »Die Kirche als Braut in der ostsyrischen Liturgie«, in: *OrChrP* 3/1937, 5-44
- Fabbri, E.E., »El enigma de la 24ª Oda de Salomon«, in: *Ciencia y fe* 16/1960, 383-398
- Frank, H., »Hodie caelesti sponso iuncta est ecclesia«, in: *Festschrift O. Casel*, 1951, S. 192-226
- Gero, S., »The Spirit as a Dove at the Baptism of Jesus«, in: *Novum Testamentum*, Leiden 18/1976, 17-35
- Greßmann, H., »Die Sage von der Taufe Jesu und die vorderasiatische Taubengöttin«, in: *Archiv für Religionswissenschaft* 20/1920-21, 1-40; 323-359
- Grimme, H., *Die Oden Salomos syrisch-hebräisch-deutsch*, 1911
- Gunkel, H., *Reden und Aufsätze*, 1913, »Ode 24: Die Versiegelung der Abgründe«, S. 169-172
- Harnack, A., *Ein jüdisch-christliches Psalmbuch aus dem ersten Jahrhundert*, 1910
- Harris-Mingana, *The Odes and Psalms of Solomon*, vol. II, 1920
- Keck, L.E., »The Spirit and the Dove«, in: *New Testament Studies*, Washington 17/1970, 41-67
- Kruse, H., »Zwei Geist-Epiklesen der syrischen Thomasakten«, in: *OrChr* 69/1985, 33-53
- Kruse, H., »Die mythologischen Irrtümer Bar-Daisans«, in: *OrChr* 71/1987, 24-52

- Lamy, T.J. (editor), *Sancti Ephraem Syri Hymni et Sermones*, Tomus I, 1882
- Lattke, M., »Zur Bildersprache der Oden Salomos«, in: *Symbolon NF* 6/1982, 95-110
- Lattke, M., *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis*, Bd. I (1979), II (1979), III (1986)
- Leloir, L. (editor), *Commentaire de l'Évangile Concordant, version arménienne*, CSCO 145, Arm. 2, 1955
- Leloir, L. (ed.), *Commentaire de l'Évangile Concordant, texte syriaque*, *Chester Beatty monographs* 8, 1963, Trad. SC 121, 1966
- Lentzen-Deis, F., *Die Taufe Jesu nach den Synoptikern*, 1970
- Murray, R., *Symbols of Church and Kingdom*, 1975
- Newbold, W.R., »Bardaisan and the Odes of Solomon«, in: *Journal of Biblical Literature* 30/1911, 161-204
- Reinink, G.J., Rezension von Charlesworth, Odes (1973), in: *Journal of the Study of Judaism...* 5/1974, 64-68
- Tondelli, L., *Le Odi di Salomone*, Roma 1914
- Unnik, W.C. van, »De *aphthonia* van God in de oudchristelijke Literatuur«, 1973, cf. Lattke III, 309
- Vogl, A., »Oden Salomos 17, 22, 24, 42: Übersetzung und Kommentar«, in: *OrChr* 62/1978, 60-76