

# „Amatoria carmina studiose discutunt“ – Basilides und die Oden Salomos

**Abstract:** Trotz aller Bemühungen ist es der Wissenschaft bisher nicht gelungen, den Namen des Verfassers der Oden Salomos zu ermitteln. Ausgangspunkt für eine erneute Suche ist ein bisher noch übersehener Hinweis aus einem Scholion Augustins. Die dort erwähnten „amatoria carmina“ des Basilides werden mit den frühchristlichen Oden Salomos identifiziert. Eine Reihe von Parallelen kann zeigen, dass zwischen den Oden und dem System des Basilides enge theologische Berührungspunkte bestehen. Vor diesem Hintergrund erscheint die Zuweisung der Verfasserschaft an den frühchristlichen „Häretiker“ Basilides als gut zu begründende, diskutabile These.

## 1. Die Oden Salomos – Verfasserfrage und Datierung

Bei der Bestimmung von Entstehungszeit und Entstehungsmilieu der Oden Salomos bewegte sich die Forschung lange Zeit zwischen den beiden von Michael Lattke 1998 angedeuteten Extremen: Entweder man ordnete sie in die antimarcionitische Polemik des dritten Jahrhundert ein oder man sah in ihnen das „Produkt einer vom heterodoxen Judentum beeinflussten christlichen Frühgnosis“ und entschied sich für eine Datierung im frühen zweiten Jahrhundert.<sup>1</sup>

Zwischen beiden Positionen spannte sich ein buntes Spektrum unterschiedlicher und zum Teil sehr origineller Ansätze. Gunkel,<sup>2</sup> Greßmann<sup>3</sup>, Stölten<sup>4</sup> und andere sprachen sich für eine Herkunft der Oden aus den gnostischen Milieus aus. P. Smith brachte den aus dem Neuen Testament bekannten<sup>5</sup> alexandrinischen Juden Apollos als Verfasser ins Spiel,<sup>6</sup> S.A. Fries plädierte für eine Verfasserschaft des Montanus,<sup>7</sup> W.R. Newbold für die des Bardesan.<sup>8</sup> Durch die Entdeckung und Veröffentlichung mandäischer Texte gerieten die Bezüge zum mandäischen Täufertum ins Visier der Forschung. Auf eine Fülle von Bezügen zum Mandäismus mandäischer Herkunft machte Kurt Rudolph aufmerksam.<sup>9</sup> Dagegen betrachtete Simone Pétrement, einem Ansatz E. Preuschens folgend, den Gnostiker Valentin als Verfasser der Oden.<sup>10</sup>

---

1 M. Lattke, *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis* (vol. 25,4; OBO; Freiburg/Göttingen: Universitätsverlag Freiburg - Vandenhoeck & Ruprecht, 1998) 19.

2 H. Gunkel, 'Die Oden Salomos', *ZNW* 11 (1910).

3 H. Greßmann, 'Die Oden Salomos', *DLZ* 32 (1911): 1349–56.

4 W. Stölten, 'Gnostische Parallelen zu den Oden Salomos', *ZNW* 13 (1912).

5 Apg 18:24; 19:1; 1 Kor 1:12; 3:4ff, 22; 4:6; 16:12

6 P. Smith, 'The Disciples of John and the Odes of Solomon', *The Monist; Chicago* 25 (1915).

7 S. A. Fries, 'Die Oden Salomos. Montanistische Lieder aus dem 2. Jahrhundert', *ZNW* 12 (1911).

8 W. R. Newbold, 'Bardaisan and the Odes of Solomon', *JBL* 30 2 (1911): 161.

9 K. Rudolph, 'War der Verfasser der Oden Salomos ein "Qumran-Christ"?', *RdQ* 4 4 (16) (1964): 523–55.

10 S. Pétrement, *A separate God: the Christian origins of Gnosticism* (San Francisco: Harper, 1990).

Gegen die nach der Entdeckung der Oden sich immer stärker durchsetzende Verortung der Oden in gnostischen Kreisen wandte sich James H. Charlesworth mit eindrucksvollen Argumenten.<sup>11</sup> Zusammen mit Carmignac versuchte er die Oden in der Linie der essenischen Texte von Qumran einzuordnen.

Einige vorgeschlagenen Lösungsansätze haben sich als durchaus fruchtbar erwiesen, andere dagegen als unhaltbar oder spekulativ, wie die Zuschreibung an Apollos, Montanus oder Bardesan. Auch die Hypothese einer valentinianischen Verfasserschaft hat sich nicht durchgesetzt. Drijvers' Spätdatierung stößt heute ebenso wie seine Annahme einer antimarcionitischen Frontstellung nur noch auf wenig Zustimmung; die meisten Wissenschaftler gehen inzwischen mit Lattke von einer Entstehung der Oden im (frühen) 2. Jahrhundert aus; in Bezug auf das Entstehungsmilieu ist, nicht zuletzt aufgrund der Kritik von Charlesworth, die Formulierung „gnostischer Ursprung“ durch „gnostischer Einschlag“ ersetzt worden. Um die von Charlesworth und J. Carmignac vorgeschlagene Qumran-These ist es still geworden. Relative Einigkeit hingegen besteht darin, dass man alle Oden aufgrund ihrer Einheitlichkeit *einem* Verfasser zuweist.

Lässt sich noch mehr über Name und Herkunft des Verfassers sagen?

## 2. Ein übersehener Hinweis

Nachdem offenbar alle Möglichkeiten durchgespielt wurden, hat es den Anschein, als müsse die Lösung der Verfasserfrage bis auf Weiteres, d.h. bis zur Entdeckung neuer literarischer Quellen, die zur Klärung beitragen könnten, aufgeschoben werden. Michael Lattke stellt resigniert fest: “The only conclusion possible is that the author(s) will probably never lose their anonymity.”<sup>12</sup>

Und doch wäre es nach meiner Ansicht verfrüht, sich mit einem *non liquet* abzufinden. Denn möglicherweise gilt auch in diesem Fall, dass mitunter nicht nur das Neue, sondern auch das übersehene Alte bei der Klärung von Problemen behilflich sein kann. Dazu möchte ich einen Hinweis ins Gedächtnis rufen, der sich im Hinblick auf die Verfasserfrage als durchaus nützlich erweisen könnte. In einem Scholion zu Augustins Schrift *Adversus Haereses* (4) heißt es von den Anhängern des Basilides, sie hätten „*amatoria carmina* studiose discut“.<sup>13</sup>

11 J. H. Charlesworth, ‘The Odes of Salomon - Not Gnostic’, *CBQ* 31 3 (1969): 357–69.

12 M. Lattke, *The Odes of Solomon* (trans. M. Ehrhardt; Augsburg Fortress Publishers, 2009) 5, n.p. Online: <http://muse.jhu.edu/book/46000>.

13 CCL 44, 1969, 29; 1 Note: [Col. 0026]: „Veterum manuscriptorum auctoritate expungimus verba haec, quae de Basilidianis haereticis editi addunt: ‚Mundum istum vel hominem non credunt a Deo factum, sed a trecentesimo sexagesimo quinto coelo. *Amatoria carmina* studiose discut. A Judaeis non credunt Christum crucifixum, sed Simonem Cyrenensem, qui angariatus sustulit crucem ejus“ [Hervorhebung von mir].

Herausgebern älterer Ausgaben der antihäretischen Schrift schien diese Bemerkung so wichtig, dass sie sie in den Text aufgenommen haben, vielleicht auch weil sie die Passage für augustinisch hielten. In Krolls Werk über die frühchristliche Hymnodik wurde das Scholion noch zitiert,<sup>14</sup> und auch Harnack hat daran erinnert.<sup>15</sup> Inzwischen ist die kurze Notiz aber weitgehend in Vergessenheit geraten. Sie wurde bisher, soweit ich weiß, weder für die Frage nach der Herkunft der salomonischen Oden noch nach der von Basilides hinterlassenen Literatur ausgewertet.

Nun ist der Hinweis auf die Existenz von *carmina*, die bei den Anhängern des Basilides im Gebrauch und von ihnen „eifrig gelernt“ wurden, an sich keineswegs neu. Es existieren noch zwei andere Testimonien, die im Gegensatz zu dem oben erwähnten Scholion allerdings allgemein bekannt sind:

a) In seinem Hiob-Kommentar spricht *Origenes* von der Rezitation valentinianischer Psalmen und basilidianischer Oden. Der Kirchenvater merkt unter (ironischer) Verwendung eines alttestamentlichen Zitats an: „Solches tönen sie und sind fröhlich bei dem Klang eines Psalms.“<sup>16</sup>

b) Auch das *muratorischen Kanonverzeichnis* (11<sup>r</sup> 81-85) erwähnt basilidianische Lieddichtungen. Der Verfasser begründet die Ablehnung einiger als ketzerisch geltender Schriften mit den folgenden Worten: „Von Arsinous aber oder Valentin oder Mitiades nehmen wir gar nichts an; diese haben auch ein neues Psalmbuch für Markion verfasst, zusammen mit Basilides aus Kleinasien, dem Begründer der Kataphryger.“

Beide Zeugnisse können die Existenz einer basilidianischen Odensammlung hinreichend belegen.<sup>17</sup> Während *Origenes* von basilidianischen „Oden“ spricht und diese von den „Psalmen“ des Valentin unterscheidet, spricht der Verfasser des muratorischen Kanonverzeichnisses nur von „Psalmen“. In dem augustinischen Scholion ist dann wieder von „*carmina*“ (= ᾠδαί) die Rede, wobei diese noch näher als „*amatoria carmina*“ charakterisiert werden.

---

14 J. Kroll, *Die christliche Hymnodik bis zu Klemens von Alexandria* (Königsberg i. Pr., 1921) 86, A.1.

15 A. von Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius* (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1893) 796.

16 *Origenes*, enarr. in Job 21,12 (PG 1780A); Text und Übersetzung W. A. Löhr, *Basilides und seine Schule: eine Studie zur Theologie- und Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts* (Tübingen: Mohr, 1996) 34f.

17 Michel Tardieu hat das mit einem fragwürdigen Argument bestritten. Basilides habe nur exegetische Werke verfasst, „all other titles attributed to him are polemical inventions of the heresiologists“. Doch was sollte an dieser Zuschreibung polemisch sein? Von der Mehrheit der Wissenschaftler wird die Existenz basilidianischer Oden jedenfalls nicht in Frage gestellt.

### 3. Die Oden Salomos als „amatoria carmina“

Es ist diese spezielle Charakterisierung der Gesänge als „Liebeslieder“, die für ihre Authentifizierung hilfreich sein könnte. Dass damit sicherlich kein Lobpreis der sinnlichen Liebe im Stile Theokrits oder Ovids gemeint ist, bedarf keiner näheren Begründung. Zweifellos denkt der Verfasser dabei an eine Verherrlichung der mystischen Gottesliebe, so wie wir sie vom Hohelied-Kommentar des Origenes kennen.

Ein Blick auf das unten noch näher zu besprechende zeitliche und lokale Umfeld des von den Kirchenvätern als Irrlehrer verworfenen Basilides zeigt, dass diese Beschreibung eigentlich nur auf eine einzige Lieddichtung passt: die Oden Salomos. Denn nur hier stoßen wir auf eine Sammlung von Gesängen, auf welche die Bezeichnung „amatoria carmina“ in vollem Umfang zutrifft. Man denke vor allem an die dritte Ode, eines der frühesten und schönsten Zeugnisse christlicher Liebesmystik in lyrischer Form. In der Übersetzung von Lattke lauten die entscheidenden Passagen:

Und seine Glieder sind bei ihm,  
 und an ihnen hänge ich.  
 Und er liebt (لُحِبُّ) mich.  
 3 Denn ich wüsste nicht, den Herrn zu *lieben* (لُحِبُّ),  
 wenn er mich nicht *liebte*.  
 4 Wer kann die *Liebe* (لُحِبُّ) verstehen  
 außer dem, der *geliebt* wird?  
 5 Ich *liebe* den Geliebten (لُحِبُّ)  
 und es *liebt* ihn meine Seele.

Geschildert wird offenbar eine Art spiritueller Vereinigung zwischen dem Beter und seinem „Herrn“ (لُحِبُّ). Die Häufigkeit, in welcher der Odist sich des syrischen Wortes für Liebe und seiner Synonyme bedient, ist auffallend.<sup>18</sup> Doch auch in den folgenden Oden klingt das Motiv der Liebe immer wieder an. Gleich am Eingang von Ode 5 bekennt der Odist seine Gottesliebe (لُحِبُّ), desgleichen Ode 6:2, wo er davon spricht, dass er „in seiner (des Herrn) Liebe“ rede. Von der „Liebe“ und dem „Geliebten“ ist außerdem noch die Rede in OdSal 7:1, 19; 8:1, 13 (3x), 22 (3x); 11:2; [12:9,]12:12; 13:3; 14:6; 16:2f; 17:12; 18:1; 19:11; 23:3; 38:11; 40:1, 4; 41:2, 6, 16; 42:4, 7, 9.

18 “The centrality of the motif of love is clear from the frequency with which the root لُحِبُّ (x 10) and its synonym لُحِبُّ (x 2; synonymity is indicated in the parallelism of 5a-b) occur”, Lattke, *The Odes of Solomon*, 35.

Die Liebesmotivik bestimmt den Gesamteindruck der Lektüre der Oden so sehr, dass sich gut erklären lässt, wie der Verfasser des augustinischen Scholions zu seiner Bezeichnung *amatoria carmina* kam.

Das Liebesmotiv wird vom Odisten in ganz unterschiedlichen Bildern und Metaphern entfaltet. Während Ode 3 die Vorstellung einer Vereinigung von Liebendem und Geliebtem vorherrscht (3:2), spricht Ode 8:22 schlicht vom „Bleiben in der Liebe des Herrn“ (8:22), also im Sinne eines mystischen Einsseins. Ode 26:8 ist wieder von einer „Umarmung des unsterblichen Lebens“ die Rede; das Bild der Umarmung wird diesmal noch durch das des Kusses bzw. Küssens, **קָסַם**, ergänzt. Ode 42:7 spricht von dem „Joch meiner Liebe“ (**יֹכֵי אֶהְיֶה לְךָ**), das der Odist auf seine Verfolger wirft.

Michael Lattke bemerkt dazu, dass hier nicht etwa das „ursprüngliche Symbol drückender Sklaverei gemeint“ ist, „sondern paradox die bleibende Verbindung zum Ausdruck“ bringt, „die gleichzeitig durch das ausgespannte Hochzeitszelt versinnbildlicht“ wird.<sup>19</sup> „Der Gedanke der Vereinigung von Gott und Mensch als Bräutigam und Braut und Einweihungsbräuche unter dem Bild der Hochzeit und des Brautgemaches“, so Walter Bauer, „sind bei Gnostikern beliebt.“<sup>20</sup>

Leider liegt über Herkunft und Alter des augustinischen Scholions der Schleier des Ungewissen. Wir wissen nicht, wann das Scholion entstanden ist und von wem es stammt. Wenn Augustin selbst der Autor gewesen sein sollte, hätte das Zeugnis freilich ein gewisses Gewicht. So aber ist alles ungewiss, und nähere Auskünfte sind angesichts der dürftigen Quellenlage kaum zu erwarten.

Und doch sollte uns der Hinweis auf die *amatoria carmina* allemal eine kleine Untersuchung über die Frage wert sein, ob es innerhalb der Oden noch weitere Hinweise gibt, die für eine basilidianische Verfasserschaft sprechen. Gibt es zwischen den Oden Salomos und den Schriften des Basilides sprachliche und inhaltliche Bezugspunkte oder gar Schnittmengen? Und wie verhält es sich mit der „Bedingung der Möglichkeit“, d.h. den chronologischen und geographischen Voraussetzungen für unsere Hypothese?

#### **4. Chronologische und geographische Voraussetzungen**

Was das letztere betrifft, so sind diese für unsere Hypothese ausgesprochen günstig, so sehr, dass es fast schon ein wenig verwundert, warum bisher noch niemand

19 M. Lattke, 'Zur Bildsprache der Oden Salomos', in *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis* (vol. 4; OBO 25; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998) 4:29.

20 W. Schneemelcher and E. Hennecke, eds., *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung* (4. Aufl., durchges. Nachdr. der 3.; Tübingen: Mohr, 1971) 624, A.6.

darauf gekommen ist, den alexandrinischen Theologen bei der Verfasserfrage ins Spiel zu bringen.<sup>21</sup> Wie wir bereits gesehen haben, datieren Michael Lattke und andere Experten die Liedsammlung in die erste Hälfte bzw. das erste Viertel des zweiten Jahrhunderts.<sup>22</sup> Die erste Jahrhunderthälfte könnte zur Not auch auf Valentin passen, der von einigen Wissenschaftlern, wie wir sahen, als potenzieller Kandidat für die Verfasserschaft ins Spiel gebracht wurde und der um ca. 140 in Rom aufgetreten sein soll; aber natürlich wäre die Übereinstimmung mit seinem Lehrer Basilides sehr viel größer, da dessen erstes Auftreten nach Clemens Alexandrinus tatsächlich in das erste Viertel des 2. Jahrhunderts, d.h. bereits in die Ära Hadrians (117–138 n. Chr.), gefallen sein soll.<sup>23</sup> Eusebius stellt seine Informationen über Basilides ebenfalls in den Zusammenhang eines Kapitels über die führenden Häresiarchen zur Zeit Hadrians.<sup>24</sup>

Auch im Hinblick auf die geographischen Voraussetzungen ließe sich die Möglichkeit einer basilidianischen Verfasserschaft der Oden nicht grundsätzlich ausschließen. Die Oden Salomos stammen, wie wir oben bereits feststellten, mit hoher Wahrscheinlichkeit aus *Antiochien*. Auch Basilides wird nach Auskunft einiger Kirchenväter mit dem syrischen Antiochien in Verbindung gebracht. Gewöhnlich nimmt man an, dass er im ägyptischen Alexandrien gelebt und gelehrt habe. Doch wissen einige Kirchenväter darüber hinaus auch von einer Verbindung mit dem aus Antiochien stammenden Satornil, was ein Hinweis darauf sein könnte, dass eine uns nicht weiter bekannte nähere Beziehung zur syrischen Stadt bestand. Tatsächlich sollen nach dem späteren Zeugnis des Epiphanius Satornil und Basilides in Antiochien bei dem Simon Magus-Schüler Menander „die Schulbank gedrückt“ haben<sup>25</sup> – eine Information, die Pearson zu einem Kompromiss veranlasst: „a sojourn in Antioch cannot be excluded“.<sup>26</sup> Das ist möglich. Auch ein ebenfalls überlieferter persischer Aufenthalt lässt sich nicht ausschließen.

---

21 Zwar hatte Hugo Greßmann schon 1920 auf Basilides hingewiesen, aber sein Hinweis blieb unbeachtet: H. Greßmann, 'Die Sage von der Taufe Jesu und die vorderasiatische Taubengöttin', *ARW* 20 (1920) 29, A.3. Dazu Michael Lattke: „Although Basilides was ‚perh[aps] also an author of Odes,‘ his school is in no sense ‘the exact circle of Gnostics in which the Odes of Solomon originated.’ Die Behauptung wird von Lattke nicht begründet.

22 M. Lattke, *Die Oden Salomos: griechisch, koptisch, syrisch mit deutscher Übersetzung* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2011) 12.

23 Str. VII, 106,4; Löhr, *Basilides und seine Schule*, 5ff. E. Mühlenberg, 'Basilides', in *ThR* (vol. 5; Berlin, New York: De Gruyter, 1979) 5:296.

24 Löhr, *Basilides und seine Schule*, 6.

25 Löhr, *Basilides und seine Schule*, 37.

26 A. B. Pearson, 'Basilides the Gnostic', in *A Companion to Second-Century Christian 'Heretics'* (Leiden, Boston: Brill, 2005) 3.

Wie aber verhält er sich nun mit eventuell vorhandenen inhaltlichen, d.h. theologischen Übereinstimmungen zwischen den Oden und den Anschauungen des Basilides?

## 5. Das System des Basilides

Bevor wir mit der Untersuchung beginnen, gilt es, vorab ein grundsätzliches Problem zu klären. Es geht um die Frage, welche der Kirchenväterzeugnisse Basilides zur Rekonstruktion seiner Lehre überhaupt zuverlässig zugeschrieben werden können. Bekanntermaßen fließen die Informationen über ihn und seine Lehre aus verschiedenen Quellen. Gewöhnlich werden drei Gruppen unterschieden: Das älteste häresiologische Zeugnis stammt aus der Feder des Kirchenvaters Irenäus (Haer. I.24.3-7); ihm folgen neben Pseudo-Tertullian, *Adversus omnes haereses* I. 5 auch Epiphanius, *Panarion* 24 und Philastrius 32, *Diversarum haereseon liber* 32.

Daneben gibt es noch eine zweite Quelle, es ist die *Refutatio* des Kirchenvaters Hippolyt. Offenkundig ist, dass der von Hippolyt dargestellte Systementwurf sich schon aufgrund seiner Originalität erheblich vom Referat des Irenäus abhebt, bei dem es sich, wie May treffend formulierte, lediglich um eine Art „gnostisches Normalsystem“ handelt.<sup>27</sup>

Am wenigsten „Tendenz“ findet sich nach allgemeiner Auffassung in den häresiologischen Zeugnissen des Clemens von Alexandrien. Sie werden daher in der Forschung als zuverlässigste Quelle betrachtet. Leider lassen die von Clemens überlieferten Fragmente aufgrund ihrer thematischen Engführung – sie kreisen fast ausschließlich um anthropologische Themen – keinen umfassenden Blick auf das Gesamtsystem zu.

Das Basilidesbild der älteren Forschung basierte lange Zeit auf dem Referat des Irenäus. Erst nach der Entdeckung der im Jahre 1851 veröffentlichten *Refutatio* des Kirchenvaters Hippolyt erfolgte eine Wende. Statt wie bisher die Angaben des Clemens mit denen des Irenäus zu kombinieren, ging man dazu über, sie mit den als authentischer betrachteten Angaben des Hippolyt zu verbinden. Tatsächlich ließ sich überzeugend nachweisen, dass die Übereinstimmungen zwischen Clemens und Hippolyt insgesamt wesentlich größer sind als die zwischen Clemens und Irenäus.

In der Forschung entwickelte sich ein weithin geltender Konsens, der erst in jüngster Zeit durch von Winrich A. Löhr in Frage gestellt wurde. In seiner Monographie *Basilides und seine Schule* hat er die Testimonien und Fragmente der Basilides-Überlieferung übersichtlich zusammengestellt und kritisch besprochen.

---

27 G. May, *Schöpfung aus dem Nichts, Die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo* (Berlin, New York: De Gruyter, 2011) 64.

Dabei gelangte er allerdings zu dem Ergebnis, dass nicht nur Irenäus, sondern auch Hippolyt ein relativ unzuverlässiger Zeuge ist. Löhrs Basilidesbild basiert folgerichtig mehr oder weniger ausschließlich auf den von Clemens mitgeteilten Notizen.

Eine ausführliche Diskussion über Recht oder Unrecht der einen oder anderen Position kann hier nicht geleistet werden. Dass sich nach dem Gesagten eine eindeutige Tendenz zur Bevorzugung des Clemens ergibt, versteht sich von selbst. Darüber hinaus spricht nach meiner Ansicht sehr vieles dafür, am bisherigen Konsens festzuhalten und bei der Rekonstruktion des basilidianischen Systems auch weiterhin auf eine Kombination der von Hippolyt und Clemens überlieferten Fragmente zu vertrauen. Weder die von einzelnen Forschern nach wie vor vertretene Bevorzugung des Irenäus<sup>28</sup> noch die mehr oder weniger ausschließliche Beschränkung auf die Notizen des Clemens, mit der Löhr dem basilidianischen Adler sozusagen die Flügel gestutzt hat, erscheinen mir plausibel. „Es ist“, wie G. May hervorgehoben hat, „wahrscheinlicher, daß das geistig bedeutendere System auf den großen Lehrer selbst zurückgeht als auf Basilidianer der zweiten oder dritten Generation.“<sup>29</sup> Auch ist die Wahrscheinlichkeit größer, dass ein ursprünglich monistisches System später, im Zuge der im 2. Jahrhundert zunehmend erkennbaren Entwicklung weisheitlicher Ansätze hin zu einer dualistischen Gnosis (Stichwort Marcion), von den Schülern des Basilides dualistisch umgedeutet wurde als umgekehrt.<sup>30</sup>

## **6. Berührungspunkte, Schnittmengen, Widersprüche**

Wer das Lehrsystem des Basilides mit den Oden vergleicht, wird zunächst Mühe haben, die Berührungspunkte auf den ersten Blick zu erkennen.<sup>31</sup> Zu groß ist der Unterschied der Gattungen. Man darf nicht vergessen, dass ein Odendichter „kein Dogmatiker, sondern ein Impressionist“ ist.<sup>32</sup> „Tiefschürfende theologische oder auch philosophische Thesen und Begründungszusammenhänge“ haben in einem „Gesangbuch“ – und um ein solches handelt es sich bei den Oden Salomos – in der

---

28 Pearson, 'Basilides the Gnostic', 3.

29 May, *Schöpfung aus dem Nichts, Die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo*, 62f.

30 Anders K. Rudolph, *Die Gnosis: Wesen u. Geschichte e. spätantiken Religion. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion* (2., durchges. u. erg.; Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1980) 333.

31 Vgl. Abramowski, die bei einem Vergleich mit der Gnosis insgesamt zu dem Ergebnis kommt: „Was Markion, Valentin, Montanus und andere aufgestellt haben, hat mit seinen kosmogonischen, spekulativen Tendenzen keine Beziehung zu unseren rein soteriologischen Liedern“; R. Abramowski, 'Der Christus der Salomoden', *ZNW* 35 (1936) 64.

32 Gunkel, 'Die Oden Salomos', 315.



Regel keinen Platz.<sup>33</sup> Als Ausdruck und Niederschlag der Gemeindefrömmigkeit überwiegen Doxologie, Dank und hymnischer Lobpreis.

Und doch erweist sich bei näherer Betrachtung, dass die Oden in poetisch verhüllter Sprache eine Reihe von Andeutungen und Stichworten enthalten, anhand derer sich durchaus Parallelen und Schnittmengen zur Theologie des Basilides feststellen lassen. Richtig ist allerdings auch, dass sich darunter viele Topoi befinden, die zum philosophisch-weisheitlichen Allgemeingut ihrer Zeit gehören und darum nicht nur für Basilides typisch sind.<sup>34</sup> Der Vollständigkeit halber sollen auch sie aufgeführt werden, freilich immer in dem Bewusstsein, dass daraus keine zwingenden Rückschlüsse auf einen speziellen basilidianischen Ursprung gezogen werden können. Letztlich entscheidet nicht allein die Herkunft der einzelnen Motive, sondern deren Kombination darüber, ob und inwieweit sie uns über das geistige Profil des Autors Auskunft geben können.

Sprachliche und inhaltliche Parallelen lassen sich an den folgenden Stellen beobachten:

## 6.1 Gotteslehre und Kosmogonie

6.1.1 *Triadische Vorstellungen*: In den Oden Salomos finden sich, ebenso wie bei Basilides, bereits Ansatzpunkte einer *Trinitätslehre* bzw. *triadische* Vorstellungen. OdSal 19:2 spricht von der göttlichen *Milch*, die vom Vater stammt und durch Vermittlung des Heiligen Geistes dem Sohn gereicht wird. Ode 23 korrespondiert in auffallender Weise mit einer von Hippolyt referierten Passage. Geschildert wird, wie das göttliche „Dekret“ (17) in Form eines Himmelsbriefes von oben herabkommt: „Aber der Brief wurde auch eine große Tafel, die beschrieben war mit dem Finger Gottes ganz und gar. Und der Name des Vaters stand auf ihr und des Sohnes und des heiligen Geistes, um königlich zu herrschen in alle Ewigkeit...“

Auch bei Basilides bringt das Evangelium die Erkenntnis überweltlicher Dinge. Der Archon freute sich und jubelte, als ihm offenbar wurde, dass es die Trinität von Heiligem Geist, Sohnschaft und nichtseiendem Gott gibt (VII.27.7-13).<sup>35</sup>

Bemerkenswert daran ist, dass der Inhalt des Evangeliums beide Male in einer triadischen Formel zusammengefasst wird.

---

33 H.-F. Weiss, *Frühes Christentum und Gnosis: eine rezeptionsgeschichtliche Studie* (Mohr Siebeck, 2008) 175.

34 Willy Stölten hat bereits 1910 eine Liste mit Parallelen angefertigt, die eindrucksvoll die Verwandtschaft der Oden Salomos mit der gnostischen Literatur des 2. nachchristlichen Jahrhunderts demonstriert: Stölten, 'Gnostische Parallelen zu den Oden Salomos'.

35 Vgl. Löhr, *Basilides und seine Schule*, 292.

6.1.2 *Keine Emanationslehre*: Trotz ihrer Verwandtschaft mit gnostischen Ideen enthalten die Oden keinen Hinweis auf eine *Emanationslehre*.<sup>36</sup> Die Äonen entstehen nicht, wie in den gnostischen Systemen (z.B. im valentinianischen), aufgrund eines göttlichen Ausflusses, sondern – analog zum Schöpfungsbericht der Genesis und dem Prolog des Johannesevangeliums – kraft des göttliche Wortes: „Und die Äonen entstanden durch sein Wort und durch das Denken seines Herzens“ (OdSal 16:19 ). Das syrische ܩܠܘܬܐ ist nach Bauer das „Schöpferwort, das den Plan des Herrn kennt, ihn ausspricht und so die Schöpfung herbeiführt.“<sup>37</sup>

So wenig wie die Oden enthält das System des Basilides (der Darstellung des Hippolyt zufolge) eine Emanationslehre. Auch bei ihm schafft Gott „den Kosmos auf Grund seines Willensentschlusses allein durch sein machtvolles Wort aus dem Nichts.“<sup>38</sup> Insbesondere Hipp VII.22.3 zeigt, dass Basilides offenbar ganz bewusst an den biblischen Schöpfungsbericht anknüpft.

Dass die Oden keine Emanationen, keine Syzygien und auch keinen Mythos vom Fall der Sophia kennen, unterscheidet sie, wie schon erwähnt, von der Lehre Valentins. Daher kann der Versuch Simone Pétrements, Valentin (im Anschluss an Preusschen) zum Verfasser der Oden zu machen, nicht überzeugen. In der Tat gibt es zwar eine Reihe von Ähnlichkeiten zwischen den Oden und gewissen valentinianischen Passagen, doch können diese auch auf eine andere, unten noch näher zu besprechende Weise erklärt werden.

6.1.3 *Schöpfergott*: Gegen die nach ihrer Entdeckung zunächst vorherrschende Tendenz, die Oden Salomos der Gnosis zuzuordnen, hatte Charlesworth in seinem Aufsatz *The Odes of Salomon - Not Gnostic* aus dem Jahr 1969 zu Recht geltend gemacht, dass darin in ganz ungnostischer Weise vom *Schöpfergott* die Rede ist.<sup>39</sup> OdSal 4:14-15, 7:9, 24; 12: 10 oder der Preis der Schöpfung in 16:5-19 sind gnostisch undenkbar.<sup>40</sup> Auch David. E. Aune stellt fest, dass in den Oden eine „positive doctrine of God as the creator of the material world“ festzustellen sei, die nicht zur Gnosis passe.<sup>41</sup>

36 Anders Schenke, der sich jedoch auf Irenäus bezieht: H.-M. Schenke, *Der Same Seths: Hans-Martin Schenkes kleine Schriften zu Gnosis, Koptologie und Neuem Testament* (ed. G. S. Robinson, G. Schenke, and U.-K. Plisch; Leiden; Boston: Brill, 2012) 150.

37 Schneemelcher and Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, 596, A. 3.

38 May, *Schöpfung aus dem Nichts, Die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo*, 74.

39 Charlesworth, 'The Odes of Salomon - Not Gnostic', 366.

40 D. E. Aune, *The cultic setting of realized eschatology in early Christianity* (Leiden: Brill, 1972) 172.

41 Aune, *The cultic setting of realized eschatology in early Christianity*, 172.

Ebenso wenig wie der Odist kennt Basilides einen Dualismus zwischen Schöpfer- und Erlösergott. Auch er schreibt „die sich von unten nach oben entfaltende Schöpfung dem wahren Gott zu...“<sup>42</sup> Denn trotz ihres teils defizitären Charakters gilt die Schöpfung als prinzipiell gut. Hauschild: „Die Welt ist Gottes Schöpfung, die generell – ebenso wie die Archonten (s. VII, 23, 3) – positiv beurteilt wird.“<sup>43</sup> Sehr ungnostisch kann sogar von der „von unaussprechlichen Schönheit und Größe“ ihres großen Archonten gesprochen werden (Hipp X.14).

6.1.4 *Gottes „Schönheit“*: Einen Widerschein basilidianischer Theologie könnte man auch überall dort vernehmen, wo in den Oden von der „Schönheit“ Gottes die Rede ist. OdSal 12:4 werden die Äonen als „Dolmetscher seiner eigenen [Gottes] Schönheit“ bezeichnet; OdSal 16:5 spricht von der „Herrlichkeit des Herrn und seiner Schönheit“. Das wechselseitige „Empfangen“ von Tag und Nacht ist Gleichnis für die Schönheit Gottes (16:17). Im Zusammenhang mit Gott verwendet der Odist gewöhnlich den Begriff  $\kappa\alpha\lambda\omega\varsigma$ ; spricht er dagegen von der Schönheit des (göttlichen) Weges (7:2), der Arbeiter (11:20), der „Quelle des Herrn“ (30:3), des Landes (34:3) oder der eigenen Schönheit, als Abglanz der göttlichen Herrlichkeit (14:5), verwendet er die Bezeichnung  $\kappa\iota\beta\alpha\alpha$ .

Diese Redeweise ist, wie man auch an Philo sehen kann,<sup>44</sup> platonisierend, aber sie ist eben auch basilidianisch. So schildert Hippolyt, wie sich nach Basilides nach der ersten Hervorbringung des Samens durch den nichtexistierenden Gott „der ganz feine Teil“ entflohen und „eilends mit einer schöpferischen Schnelligkeit von unten nach oben wie ein Flügel oder ein Gedanke zum Nichtexistierenden“ gelangte; „nach ihm“, so heißt es weiter, „strebt jedes Wesen wegen seiner überaus großen Schönheit und Anmut; aber jedes auf seine Weise“ (Hipp VII.22.8).

Bei Basilides ist, wie man sagen könnte, die Schönheit geradezu der Motor, der den sich  $\kappa\alpha\tau\omega\theta\epsilon\nu \ \acute{\alpha}\nu\omega$  (Hipp VII.22.8) entfaltenden Prozess der Schöpfung antreibt und in Gang hält. Die Oden drücken diesen Sachverhalt poetisch aus.

## 6.2 Christologie, Soteriologie, Ekklesiologie

6.2.1 *Präexistenz*: Der Christus der Oden ist präexistent. Er „wurde (an)erkannt von Grundlegung der Welt an“ (OdSal 41:15; vgl. OdSal 28:17: „Und sie suchten meinen Tod, fanden ihn aber nicht, weil ich älter war als ihr Gedenken, und vergeblich warfen sie das Los über mich“).

42 G. Kretschmar, 'Gnosis', in *RGG* (vol. 2, 3rd ed.; Tübingen: Mohr (Paul Siebeck), 1958) 2:1659.

43 W.-D. Hauschild, 'Christologie und Humanismus bei dem Gnostiker Basilides', *ZNW* 68 1 (1977) 62.

44 Op 139; Post 92; Ebr 137; VitMos 1:190.

Auch Basilides vertritt eine Präexistenzchristologie; die gesamte Wirklichkeit ist bei ihm im Weltsamen vorgebildet (Hipp VII.21.2-5; 22.1.6; X.14.2).

6.2.2 „*Prolog im Himmel*“: Bei näherer Betrachtung erweist sich, dass der Erlösungsprozess in den Oden nicht erst mit dem Christusgeschehen und der Ausbreitung der Erkenntnis auf der Erde seinen Anfang nimmt, sondern bereits einen „Prolog im Himmel“ hat. Als „Wort der Wahrheit“ geht das Wort (=Evangelium) vom Vater aus und gelangt zu den Äonen. OdSal 12:4ff. schildert die Ausbreitung des Wortes als ein rein überweltliches Geschehen: „Und der Höchste gab es (sc. das Wort) seinen Äonen, den Dolmetschern seiner eigenen Schönheit und Erzählern seiner Herrlichkeit und Bekennern seines Denkens und Verkündern seines Gedankens und Lehrern seiner Werke ... Und die Äonen redeten durch es (sc. das Wort), einer zum anderen, und gesprächig wurden jene, die schweigsam waren.“ Inhalt des Evangeliums ist nach OdSal 12:10 die Erkenntnis dessen, „der sie [=die Äonen] gemacht hat.“

Analog zur Theologie des Odisten beginnt auch für Basilides die Erlösung mit der Offenbarung des *Evangeliums* (= *Wortes*) in der überirdischen Sphäre der Äonen. Noch vor den erwählten Pneumatikern auf der Erde werden die Archonten bzw. deren Söhne vom Licht des Evangeliums erleuchtet. Als erster erfasst der Sohn des großen Archon der Ogdoas die Gedanken der Sohnschaft. Nachdem er diese durch Vermittlung des Heiligen Geistes an seinen Vater weitergegeben hat, erschrickt der Archon über seinen bisherigen Irrtum, der darin bestand, zu glauben, dass es über ihm keinen Gott gebe, und zeigt Reue. Vom Sohn der Archon der Ogdoas geht das Licht der Erkenntnis weiter an den Sohn des Archon der Hebdomas und von diesem an den Archon selbst, bis auch dessen Herrschaftsbereich erleuchtet ist..<sup>45</sup> Der eigentliche Inhalt der Frohbotschaft ist ἡ τῶν ὑπερκοσμίων γυνῶσις, d.h. die *Kenntnis der überweltlichen Dinge*. Das bezieht sich – wie in OdSal 23 – auf den Glauben an Heiligen Geist, Sohnschaft und nichtseienden Gott (Hipp VII.27.7).<sup>46</sup>

6.2.3. *Der Erlöser als Offenbarer*: Die soteriologische Funktion des als „Herr“, ὁ κύριος, bezeichneten Gesandten<sup>47</sup> beschränkt sich in den Oden im Wesentlichen auf die des Offenbarers, der durch sein Erscheinen bewirkt, dass Menschen „den erkannten, der sie erschuf, und nicht meinten, dass sie von sich selbst her waren“ (7:12). In gewissem Sinne wiederholt sich damit, was bereits auf kosmischer Ebene geschah,

45 May, *Schöpfung aus dem Nichts, Die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo*, 71.

46 Vgl. G. Uhlhorn, *Das Basilidianische System: Mit besonderer Rücksicht auf die Angaben des Hippolytus dargestellt* (Göttingen: Dieterich, 1855) 27f.

47 OdSal 8:14, die „Meinen“. Der Jesusname wird in den Oden bekanntlich nirgendwo erwähnt. Der Christus/Messias oder Herr genannte göttliche Gesandte ist namenlos (über den möglichen Hintergrund s.u.).

als die Äonen durch das vom Höchsten gesandte Wort zur Erkenntnis dessen kamen, „der sie gemacht hat“ (12:10).

Auf Erden initiiert der Gesandte die Scheidung und Sammlung der „Seinen“. <sup>48</sup> Seine Aufgabe besteht darin, „zurückzubringen die Seelen derer, die zu ihm kommen wollen, und wegzuführen gute Gefangenschaft zur Freiheit“ (10:3).

Kreuzestheologie, Sühnetod und stellvertretendes Leiden spielen im Rahmen dieses soteriologischen Konzepts keine Rolle. <sup>49</sup> Das Profil des Gesandten bleibt blass und konturenlos. Er ist eine spirituelle Gestalt ohne jede historische Verankerung. In Ode 32 kann seine Funktion durch die aus der gnostischen Literatur bekannte Metapher des *Briefes* sowie des *Rades* ausgedrückt werden. Der Gesandte ist weder Sühnopfer noch stellvertretend Leidender, sondern Offenbarer und Bringer der Gnosis.

Auch im System des Basilides tritt Jesus ausschließlich als Offenbarer in Erscheinung. Seine Aufgabe besteht darin, der in der Welt verstreuten dritten Sohnschaft die überweltliche Gnosis zu bringen und sie durch das Licht, das von den Archonten auf ihn niederfiel, zu erhellen. Dabei ist das irdische Geschehen, ähnlich wie in den Oden, wiederum nur ein spiegelbildlicher Reflex des kosmischen (die Bekehrung der Archonten). Dadurch, dass Jesus die zur dritten Sohnschaft gehörenden Seelen läutert, können sie „aus eigener Kraft“ aufsteigen und den Rückweg zum Höchsten antreten. Auf diese Weise wird er zum *Archegon*, d.h. „zum Uranfang der Stammesscheidung der vermengten Dinge.“ <sup>50</sup> Der Prozess des Scheidens und Sammelns dauert so lange, „bis die ganze Sohnschaft, die, um den Seelen in der Gestaltlosigkeit Gutes zu tun und um Gutes zu empfangen, unten gelassen worden war, umgestaltet, Jesus folge und gereinigt aufsteige.“

Dass es (trotz Erwähnung des Kreuzes) <sup>51</sup> innerhalb dieses theologischen Systems keinen Platz für eine Kreuzestheologie und ein stellvertretendes Leiden gibt, ist oft bemerkt worden. Der Jesus des Basilides „konnte nicht zum Besten der Menschheit leiden“, stellte Neander fest. <sup>52</sup> Nach Ansicht des Basilides konnte jeder Mensch nur für sich und seine eigene Schuld (durch Leiden) büßen. Ein stellvertretendes Leiden für andere war in seiner Weltordnung nicht vorgesehen. „Es ist der

---

48 OdSal 7:12; 41:2; 42:8

49 “Indeed, the Odes say little about the redemptive power of the cross, and sin is never mentioned”; H. Hess, ‘Salvation motifs in the Odes of Solomon’, in *Salvation motifs in the Odes of Solomon* (StPatr 19; Leuven: Peeters Press, 1989) 189.

50 Hipp VII, 27.12: τῆς <γάρ> οὖν φυλοκρινήσεως ἀπαρχὴ γέγονεν ὁ Ἰησοῦς, καὶ τὸ πάθος οὐκ ἄλλου τινὸς χάριν γέγονεν <ἀλλ’ ἢ> ὑπὲρ τοῦ φυλοκρινηθῆναι τὰ συγκεχυμένα.

51 Man nimmt an, dass OdSal 27:2; 42:1 sich auf das Kreuz beziehen.

52 A. Neander, *Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme*, 1818 50.

gerechten Weltordnung zuwider, daß irgendein Wesen ohne eigenes Verdienst leide.“<sup>53</sup>

6.2.4 Die „Mitte“: Ode 22 kommt ein interessantes Detail ins Spiel, das offenbar ebenfalls aus dem Kontext der oben skizzierten Erlösungslehre verstanden werden muss und in dem wir eine weitere wichtige Parallele zwischen Oden und Basilides erkennen können. Die sowohl in syrischer wie koptischer Version überlieferte Ode beginnt hymnisch mit der Anrufung dessen, „der mich hinabführt aus der Höhe und mich heraufführt aus den Tiefen“, und der, wie es in Vers 2 heißt, „die Mittleren versammelt und sie mir hinzufügt“, bzw. in der koptischen Version, „der dort die *in der Mitte* genommen und sie über sie belehrt hat“.

Der Ausdruck, *Sammlung der „Mittleren“* (Fem. Pl. von *مُتَوَسِّلَات*) bzw. *in der „Mitte“* hat den Exegeten Rätsel aufgegeben. Harnack fragte: „Ist die Erde gemeint als die Mitte zwischen Himmel und Unterwelt? Ich verstehe den Vers nicht.“<sup>54</sup> Michael Latke: „The subject of the verse is not simply a ‘middling understanding’ of the ‘celestial world’, but deals with persons or personified powers found below the ‘heights’ of the Lord and above the lowest ‘deeps.’“ Man kann den Sachverhalt aber noch etwas spezieller fassen. Walter Bauer verwies darauf, dass „der Ausdruck *Ort der Mitte* oder ähnlich ... sich oft in der Pistis Sophia (S. 121,21. 31. 33; 127, 6; 128,5 u.ö.); ebenso bei den Valentinianern (Irenaeus, haer. I 7,1; II 30,2)“ findet. Bauer vergaß, in diesem Zusammenhang die Basilidianer zu erwähnen. Auch sie kannten, Hippolyt zufolge, einen „Ort der Mitte“; es war eben jene Zwischenstation, die Jesus auf seinem Wege zum Höchsten durchqueren musste: das „Grenzpneuma“, das ähnlich dem valentinianischen Stauros die oberen von den unteren kosmischen Sphären trennt (konkret die beiden oberen Sohnschaften von der auf der Erde befindlichen dritten Sohnschaft) und das den Teil Jesu aufnahm, der die Himmelfahrt bewirkte.<sup>55</sup>

Mit den „personified powers found below the ‘heights’ of the Lord and above the lowest ‘deeps’“ sind also offenbar keine anderen gemeint als die – nach Ansicht der Basilidianer – *in der Mitte*, d.h. an den Grenzen der Sohnschaft sich befindenden und wirkenden Kräfte des Heiligen Geistes. Wieder einmal könnten sich die Oden als poetisch-verschlüsselte Umsetzung basilidianischer Gedanken erweisen.

53 Neander, *Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme*, 50.

54 A. von Harnack, *Ein jüdisch-christliches Psalmbuch aus dem ersten Jahrhundert* (trans. J. Flemming; Leipzig: Hinrichs, 1910) 53.

55 Hipp 7.27.10.6ff: ἀνηνέγκ<ατ>ο δὲ ἄνω μέχρι <τοῦ στερεώματος> τοῦτο ὅπερ ἦν τοῦ μεθορίου Πνεύματος, καὶ ἔμεινεν ἐν τῷ μεθορίῳ Πνεύματι. Zur Bezeichnung „Grenzpneuma“ siehe H. Leisegang, *Die Gnosis* (vol. 32, 5th ed.; Kröners Taschenausgabe; Stuttgart: Kröner, 1985) 228.

6.2.5 *Christus in Wahrheit einer*: OdSal 41:15 betont der Odist nachdrücklich die *Einheit* seines Christus: „Christos/Messias ist in Wahrheit nur Einer, und er wurde (an)erkannt von Grundlegung der Welt an.“ Man hat zu Recht gemutmaßt, dass sich der Odist damit gegen andere Auffassungen wenden könnte, z.B. gegen eine Christologie, in der Christus in mehrere Personen aufgespalten wird.<sup>56</sup> Das träfe auf die Christologie der Valentinianer<sup>57</sup> zu oder eben auch – auf die der Basilidianer, in der, wie wir gesehen haben, von drei Christus-Sohnschaften gesprochen wird und bei denen die dritte Sohnschaft aus einem *filius proprius* und einen *filius adoptivus* besteht.

Wäre also richtig, dass wir es an dieser Stelle mit einer Polemik zu tun hätten, so wäre dies ein nicht unbedeutendes Gegenargument gegen die These einer basilidianischen Verfasserschaft. Möglich ist allerdings auch, dass es sich dabei um eine dogmatische Korrektur des Odisten handeln, der Missverständnisse ausräumen und die Einheit von *filius proprius* und *filius adoptivus* hervorheben möchte,<sup>58</sup> die, wie der Textbefund der Oden zeigt, in der Tat kaum voneinander geschieden werden können.

6.2.6 *Doketismus*: Der Odist vertritt einen christologischen Doketismus. OdSal 42:10 sagt der Erlöser von sich: „Nicht wurde ich verworfen, auch wenn ich es zu sein schien, und nicht ging ich zugrunde, auch wenn man so über mich dachte“ (vgl. OdSal 28:16; 17-18; 17:6 41:8).

Dass auch Basilides Doker war, wird von den Häresiologen vielfach bezeugt. Während dieser Aspekt bei Hippolyt ein wenig in den Hintergrund tritt, erfahren wir von Irenäus in einer schon oben mitgeteilten und von den Kirchenvätern vielfach kolportierten Notiz (Haer I.24.4), dass nach Basilides nicht Christus am Kreuz gestorben sei und den Tod erlitten habe, sondern sein „Ersatzmann“ Simon von Kyrene.

Der Doketismus der Oden ist vielfach behauptet, aber auch teilweise bestritten worden. Labourt und Batiffol stellen fest: “The Christ asserts his impassibility”; sie sprechen von einer “renewed denial of the death of the Christ.”<sup>59</sup> Auch McNeil konstatiert, die Oden seien “undeniably open to a docetic interpretation.”

56 „...andere also müssen damals von mehreren ‚Christi‘ gesprochen haben“ Gunkel, ‘Die Oden Salomos’, 323. „Das klingt wie Polemik gegen andere gnostische Auffassungen“, Schenke, *Der Same Seths*, 30. Vgl. Abramowski, ‘Der Christus der Salomooden’, 57.

57 C. Marksches, *Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis; mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins: Zugl.: Tübingen, Univ., Diss., 1991* (vol. 65; WUNT; Tübingen: Mohr, 1992) 353.

58 Das entspricht der Terminologie von R. Abramowski, für die das „Ich“ *filius adoptivus*, der erlöste Erlöser dagegen *filius proprius* ist.

59 J. Labourt and P. Batiffol, *Les Odes de Salomon* (Pais: Librairie Victor Lecoffre, 1911) 92.

Lattke und Schenke haben sich gegen diese Auffassung gewandt. Nach Lattke wird der wirkliche Tod des Erlösers vom Sprecher der Oden nicht geleugnet. Schenke bemerkte: „Dieser Christus wird gekreuzigt, und stirbt den irdischen Tod“; als Beleg verwies er auf 27,3 und 42,10f.<sup>60</sup> Doch 42:10 zeigt im Gegenteil, dass Verwerfung und Tod nur *Schein* sind; dagegen enthält 27:3 (ebenso wie 35:7; 41:1-2) nur einen allgemeinen Hinweis auf das Kreuz(eszeichen). Dass Christus *wirklich* gelitten hat, lässt sich den Passagen nicht entnehmen.

Die Kreuz-Passagen sind also kein Argument gegen den doketischen Charakter der Oden, sondern im Gegenteil: ein Hinweis auf einen Dokerismus *à la* Basilides. Basilides hat die Tatsache der Kreuzigung nicht in Abrede gestellt, sie war nur Schein und Irrtum derer, die nicht erkannten, dass in Wahrheit Simon am Kreuz starb.

6.2.7 *Christus als Archegon*: Mit der Funktion des Christus als Offenbarer verbindet sich in den Oden noch eine andere, die bereits angedeutet wurde: Der Offenbarer ist zugleich auch *Archegon*, der als *Prodromos* den „Seinen“ auf dem *Weg* ins Pleroma vorangeht. Indem er seinen Weg ausschreitet, ebnet er ihn denen, die ihm nachfolgen; vgl. OdSal 39:13; 7:13f; 11:3; 17:8; 22:7; 24:13; 33:8; 39:1f, 7.<sup>61</sup>

Dadurch, dass jene, die ihm folgen und sich erlösen lassen, selbst zu Erlösern werden, kommt es zu dem eigenartigen und für die Oden typischen Ineinander von *salvator* und *salvandus*, *filius proprius* und *filius adoptivus*. Nicht immer ist klar, wer von beiden im jeweiligen Text der Sprecher ist, wie z.B. OdSal 1; 5; 16; 18; 21; 25; 37; 40.<sup>62</sup>

Auch bei Basilides ist der einzelne Pneumatiker Erlöser und Erlöser zugleich. Das ist im basilidianischen Konzept der Sohnschaft angelegt, die als *υιότης* bezeichnet wird: „Die Basilidianer selbst“, so zitiert Hippolyt seine Quelle, „seien Söhne, die um deswillen in der Welt seien, auf daß sie durch ihre Lehre die Seelen reinigten und zugleich mit der Sohnschaft zu dem Vater oben hinaufsteigen, von wo die erste Sohnschaft herabkam“ (Hipp Ref X.14.10); vgl. dazu auch Hipp VII.25.2: „Die Söhne sind wir, die geistigen, sagt er [Basilides], die wir hier gelassen sind, um die Seelen zu leiten, zu formen, zurechtzurichten und zur Vollendung zu bringen.“

Foerster fasst zusammen: „Die soteriologische Bedeutung Jesu ist danach, Urbild zu sein für das, was an und mit jedem Gnostiker geschehen muß, soll und wird.“<sup>63</sup>

60 Gegen Schenke, *Der Same Seths*, 30.

61 Vgl. Joh 14:6

62 Rudolph, 'War der Verfasser der Oden Salomos ein "Qumran-Christ"?', 526.

63 W. Foerster, 'Das System des Basilides', *NTS* 9 3 (1963) 241.



Man könnte geradezu sagen: Beim Odisten ebenso wie bei Basilides fallen Christologie, Soteriologie und Ekklesiologie zusammen.

6.2.8. *Prädestination und Erwählung*: In den Oden bezieht sich der Erlösungsvorgang ausschließlich auf die Schar der „Erwählten“ (dafür steht gewöhnlich das Part. Pl. Pass. von  $\epsilon\lambda\epsilon\gamma\omicron$ ).<sup>64</sup> Wie der Christus „von Grundlegung der Welt an“ erwählt wurde (OdSal 41:15), so auch die Pneumatiker. Zu ihnen spricht Christus: „Meine Erwählten, wandelt in mir!“ (OdSal 33:13; vgl. OdSal 8:20; 23:2; 28:16). Noch ehe sie da waren, wurden sie von Gott erdacht (8:15).<sup>65</sup>

An dieser Stelle nun schlägt der weisheitliche Ansatz des Odisten in gnostisches Prädestinationsdenken um. Schenke findet in den Oden „zwei scharf voneinander unterschiedene Gruppen, die nichtigen und die Besitzer der Erkenntnis. Die Angehörigen der zweiten Gruppe sind die Geschöpfe des Vaters, die Seinigen, die Erwählten. Die Erwählten aber werden auf jeden Fall mittels der Erkenntnis des Heils teilhaftig, und zwar sie allein.“<sup>66</sup>

Äußeres Merkmal der Erwählten ist ihre *Fremdheit* in der Welt: „Und alle, die mich sahen, wunderten sich, und wie ein Fremder erschien ich ihnen“. OdSal 17:6; vgl. 3:6). Weil sie in der Welt fremd sind, sind sie dort *Leid und Verfolgung* ausgesetzt, doch am Ende werden ihre Verfolger von Gott vernichtet werden (OdSal 5:4; 23:20; 28:8; 42:5, 7). Hier berührt sich die Anschauung des Odisten mit gnostischen Motiven. *Fremdheit* und *Verfolgung* sind aus der Gnosis bekannte Topoi.

Wie wir schon sahen, kennt auch Basilides den Gedanken der *Erwählung*. Er spricht von der  $\epsilon\kappa\lambda\omicron\gamma\eta$ . Stählin zufolge könnte dieser Ausdruck sogar „ekklesiologische Selbstbezeichnung“ der Basilidianer gewesen sein.<sup>67</sup> Dazu würde das elitäre Auserwähltheitsbewusstsein des Pneumatikers passen, das sich in einigen Aussprüchen, die von Irenäus und Epiphanius überliefert wurden, äußert. Nach Irenäus waren die Basilidianer der Ansicht, dass nur „einer aus tausend, zwei aus zehntausend“ die (wahre) Erkenntnis besitzen (Iren Haer 1.24.6; vgl. Epiphanius haer 24.5.2).<sup>68</sup>

64 Lattke, *The Odes of Solomon*, 125.

65 Vgl. Eph 1, 4; 2. Tim. 1, 9.

66 Schenke, *Der Same Seths*, 31. „Die Frommen sind kraft göttlicher Präsciens und Prädestination stets bei Gott gewesen und können, nachdem sich ihre Erlösung vollzogen hat, sagen, daß sie auch einen anderen Ursprung als die Bösen haben“, Harnack, *Ein jüdisch-christliches Psalmbuch aus dem ersten Jahrhundert*, 92.

67 Siehe Löhr, *Basilides und seine Schule*, 52, A. 11.

68 Löhr, *Basilides und seine Schule*, 277. Vgl. damit ThEv 23: „Jesus spricht: Ich werde euch auserwählen, einen aus tausend und zwei aus zehntausend“. H.-M. Schenke, U. U. Kaiser, and H.-G. Bethge, *Nag Hammadi Deutsch: Studienausgabe; NHC I-XIII, Codex Bezae Cantabrigiae 1 und 4, Codex Tchacos 3 und 4* (3rd ed.; Berlin: de Gruyter, 2013) 130. Ebenso Pistis Sophia cap. 134;

Auch für Basilides und die Basilidianer ist „Fremdheit“ Merkmal des echten Pneumatikers. Anknüpfend an ein alttestamentliches Zitat („Ich bin ein Fremdling in diesem Land, sagt er, und ein Beisasse bei euch“) habe Basilides, so Clemens von Alexandrien, „die Auswahl als der Welt fremd“ bezeichnet, „insofern sie von Natur aus überweltlich ist“ (Strom IV.165. 3).<sup>69</sup>

6.2.9. *Glaube*: In seinem Kommentar kommt Lattke zu dem Ergebnis, dass der „Glaube“, *πίστις*, in den Oden eine quantitativ unbedeutende Rolle spielt. Das mag zutreffen. Doch ist damit noch nichts über seine theologische Bedeutung ausgesagt. Die ist erheblich größer ist, als man aufgrund des teilweise gnostischen Charakters der Oden erwarten dürfte. Im Allgemeinen gilt ja, dass die *Erkenntnis* bei den Gnostikern (so z.B. bei den Valentinianern) höher bewertet wird als der Glaube. Nicht so in den Oden, wo Glaube und Erkenntnis auch rein formal auf gleicher Ebene rangieren; siehe den *Parallelismus membrorum* in OdSal 8:11-12: „Bewahrt meinen *Glauben*, die ihr durch ihn bewahrt seid. Und erkennt meine *Gnosis*, die ihr in Wahrheit mich erkennt.“ Zwischen dem „Weg der Gnosis“ und dem „Weg des Glaubens“ scheint es für den Odisten keinen Unterschied zu geben, beide Begriff werden geradezu synonym gebraucht (OdSal 7:13;39:13 – 40:1). Nicht erst die Gnosis führt für den Odisten zur ersehnten „Ruhe“, sondern bereits der Glaube: „Ich glaubte, deshalb gelangte ich auch zur Ruhe, denn glaubwürdig ist der, an den ich glaubte“ (OdSal 28:3).

Auch Basilides betont die Bedeutung des Glaubens. Er gilt bei ihm als eines der wichtigsten Merkmale der *ἐκλογή*. Clemens hebt hervor, dass die „Anhänger des Basilides den Glauben für einen natürlichen“ halten, „insofern sie ihn auch der ‚Auswahl‘ zuweisen; denn er [der Glaube] gewinnt das Wissen ohne Beweis durch ein geistiges Erfassen.“ Der Unterschied zum Basilidesschüler Valentin liegt am Tage: Während die Gnosis bei den Valentinianern allein den Pneumatikern vorbehalten bleibt und der Glaube lediglich eine Angelegenheit der *simplices* (= der Kirchenchristen) darstellt, ist bei Basilides der Glaube Ausdruck und „Folge der überweltlichen Erwählung“.<sup>70</sup> Clemens referiert: „Ferner sagen die Anhänger des Basilides, ... daß wiederum der weltliche Glaube einer jeglichen Natur mit Notwendigkeit der überweltlichen Erwählung folge und daß die Gabe des Glaubens entsprechend der Hoffnung eines jeden einzelnen sei...“<sup>71</sup> Daraus spricht eine für einen vermeintlichen Gnostiker außergewöhnliche Hochschätzung des Glaubens.

---

H.-M. Schenke, *Die Pistis Sophia. Die beiden Bücher des Jeû. Unbekanntes altgnostisches Werk* (4. um d. Vorw. erw. Aufl. Reprint 2015.; Berlin, Boston: De Gruyter, 2016) 229.

69 Löhr, *Basilides und seine Schule*, 172. Hauschild, ‘Christologie und Humanismus bei dem Gnostiker Basilides’, 190.

70 Löhr, *Basilides und seine Schule*, 56.

71 Löhr, *Basilides und seine Schule*, 48.

### 6.3 Pneumatologie, Taufe, Eschatologie

6.3.1 *Flügel des Geistes*: OdSal 28:1 gebraucht für den Heiligen Geist ein Bild, das in der frühchristlichen Literatur nur selten vorkommt; die Rede ist vom „Flügel des Geistes“: „Wie die Flügel der Tauben über ihren Jungen (sind) und die Schnäbel ihrer Jungen ihren Schnäbeln zu(gekehrt), so (sind) auch die Flügel des Geistes über meinem Herzen“ (vgl. 28:8).

Das (offenbar aus Platos Phaidros stammende)<sup>72</sup> Bild ist frühchristlich außer beim Syrer Tatian (Or Graec 20:2) nur noch in dem Basilides-Referat des Hippolyt belegt. Hippolyt führt aus, dass die zweite Sohnschaft im Gegensatz zur ersten „grobteiler“ ist und daher nur mit Hilfe des Heiligen Geistes zu Gott zurückkehren kann: „Die Sohnschaft wird vom Heiligen Geist wie von Flügeln emporgetragen, und sie trägt die Flügel empor, d. i. den Geist“(Hipp VII.22.8.ff.).<sup>73</sup>

6.3.2 *Der Geist als Diener*: Eine weitere auffallende Parallele zwischen der theologischen Anschauung des Odisten und Basilides ist schon oft bemerkt worden. Wie es scheint, ist Hugo Greßmann der erste gewesen, der darauf aufmerksam gemacht hat. In der an Jesu Taufe anknüpfenden 24. Ode heißt es von dem in Form einer Taube auf den Herrn nieder schwebenden Heiligen Geist: „Die Taube flog auf das Haupt unseres Herrn Messias, denn sie hatte ihn zum Oberhaupt“. Greßmann: „Wenn der Christus hier als der Fürst (ἄρχων) der Taube bezeichnet wird, dann gilt die Taube als Diener (διάκονος).“ Dieser Gedanke entspricht exakt der Vorstellung des Basilides und seiner Anhänger: „Die einen bezeichnen sie als den Heiligen Geist, die Anhänger des Basilides aber als den *Diener*, die Anhänger des Valentin schließlich als den Geist des väterlichen Denkens, der auf das Fleisch des Logos niederstieg.“<sup>74</sup>

Hauschild hat darauf hingewiesen, dass „die Bedeutung der Geistchristologie für die Basilidianer ... auch aus der Feier der Taufe Jesu“ erhelle. Die Vorstellung vom „dienenden Geist“ passe „zu der rein ‚dienenden‘ Funktion des Geistes im System“.<sup>75</sup>

Tatsächlich spielte die Taufe Jesu im kultischen Leben der Basilidianer eine große Rolle. Wir wissen von Epiphania, dass die Basilidianer die ersten waren, die das Ereignis am 6. Januar als Fest begingen. Es handelte sich dabei um die früheste Form des christlichen Epiphaniensfestes. „Der Tag der Taufe Jesu als der Tag des

---

72 246A

73 Mehr dazu bei Hauschild, ‘Christologie und Humanismus bei dem Gnostiker Basilides’, 76f. May, *Schöpfung aus dem Nichts, Die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo*, 69, A.27.

74 Greßmann, ‘Die Sage von der Taufe Jesu und die vorderasiatische Taubengöttin’, 29. Vgl. Löhr: „Hier haben wir also einen Beleg dafür, daß die Basilidianer die Taube am Jordan als ‘Diener’ bezeichneten“; Löhr, *Basilides und seine Schule*, 65.

75 Hauschild, ‘Christologie und Humanismus bei dem Gnostiker Basilides’, 77.

Eintritts des erlösenden Geistes in die Welt“ war, wie schon Neander feststellte, „dem Basilides der wichtigste Tag in der ganzen Geschichte“. <sup>76</sup>

6.3.3 *Auflösung des gegenwärtigen Aion*: Die Diskussion darüber, ob der Odist eine präsentische und futurische Eschatologie vertritt, dauert an. In letzterem Sinne könnte OdSal 22:11 gedeutet werden: „Unvergänglich war dein Weg und dein Antlitz, du brachtest deine Welt zur Vernichtung, damit alles aufgelöst und erneuert werde.“ Lattke spricht von einem „dualistischen Mythos mit traditioneller Eschatologie“, d.h. der Odist kombiniert traditionelle apokalyptische Elemente (Vernichtung und Auflösung des gegenwärtigen Aion) mit gnostisierenden Elementen (Christus als *Prodromos* und „Weg“). <sup>77</sup>

Die Eschatologie des Basilides ist widersprüchlich. Im Allgemeinen begnügt man sich damit, auf Hipp VII.27.1ff. hinzuweisen. Dort teilt uns der Kirchenvater mit, Basilides habe gelehrt, dass Gott nach der Entmischung der geistigen von den grobstofflichen Elementen dem unruhigen Streben der nach oben strebenden Kreaturen dadurch ein Ende mache, dass er das große Vergessen (die *μεγάλην ἄγνοιαν*), den Schleier der Unwissenheit über seine Schöpfung breite.

Es scheint, als habe Basilides hier – im Gegensatz zu den Gnostikern – die Ewigkeit der Welt behauptet. <sup>78</sup> Aber der Eindruck trügt, denn im zehnten Buch der *Refutatio* heißt es in einem ähnlichen Zusammenhang: „So lange wird nach ihnen [den Basildianern] die Welt bestehen, bis alle Seelen mit der Sohnschaft [hinauf] gekommen sind.“ Hier wird zweifellos eine andere Auffassung vertreten, die einer endgültigen Auflösung der bestehenden Welt. Wie das mit der *μεγάλη ἄγνοια* zu vereinbaren ist, bleibt dunkel. Der Hinweis auf eine gewisse Ambivalenz des basilidianischen Systems soll an dieser Stelle genügen. Die zuletzt zitierte Text stellt in jedem Fall eine enge Parallele zu der vom Odisten vertretenen Vorstellung einer endgültigen Weltauflösung dar.

## 7. **Fehlende Entsprechungen**

Einschränkend muss allerdings hinzugefügt werden, dass sich in den Oden auch einige Motive finden, die im System des Basilides nicht vorkommen, so wie umgekehrt eine Reihe von Themen im System des Basilides keinerlei Entsprechung in den Oden haben. Während in den Oden Einzelheiten der basilidianischen Kosmogonie weithin ausgeblendet werden, vermisst man bei Basilides theologische Stichworte wie z.B. „Wahrheit“ oder „Gnade“ . Man wird das mit dem fragmentarischen Charakter des uns erhaltenen basilidianischen Werkes, aber auch

---

<sup>76</sup> Neander, *Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme*, 48.

<sup>77</sup> Lattke, *The Odes of Solomon*, 317.

<sup>78</sup> Löhr, *Basilides und seine Schule*, 81.

mit dem Unterschied der Gattungen zu erklären haben. Ebenso wenig wie uns das Systemreferat des Hippolyt eine „Innenansicht“ in das Glaubensleben der basilidianischen Gemeinde gestattet, erhalten wir durch die Oden eine geschlossene Darstellung des dahinter stehenden theologischen „Systems“.

### **8. Oden und Valentin**

Bisher unerwähnt blieben Parallelen, die auf eine Verwandtschaft zwischen Oden und valentinianischer Gnosis hindeuten. Unter anderem haben Hans-Martin Schenke und Simone Pètrement darauf aufmerksam gemacht. Die auffälligste Parallele findet sich in OdSal 3:4: „Wer kann die Liebe verstehen außer dem, der geliebt wird?“ Das entspricht dem von Clemens mitgeteilten Satz aus der Homilie des Gnostikers Valentin *Über Freunde* (Strom. 6, 52, 4): „Dies ist das Volk des Geliebten, das geliebt wird und ihn liebt.“

Die Ähnlichkeit in der Anschauung ist nicht zu übersehen. Aber sie braucht der Hypothese einer basilidianischen Verfasserschaft nicht zu widersprechen. Wegen des Lehrer-Schülerverhältnisses wäre durchaus mit der Möglichkeit zu rechnen, dass es sich bei den zitierten Texten um (von Valentin zitiertes) auf Basilides zurückgehendes Schulgut handelt.

### **9. Fehlender Jesusname**

Das Fehlen des Jesusnamens in den Oden erklärt sich vermutlich aus dem pseudepigraphischen Charakter der Sammlung. Den Oden liegt offenbar die Fiktion einer Liedsammlung aus der Feder des alttestamentlichen Königs Salomo zugrunde (1 Kön 5:12). Das legt der früh bezeugte Titel und die stilistische Verwandtschaft der „amatoria carmina“ mit dem (ebenfalls Salomo zugeschriebenen) Hohelied nahe. Mit der Nennung des Jesusnamens hätte der Autor seine literarische Fiktion verraten.<sup>79</sup>

### **10. Ergebnis und Ausblick**

Die Geschichte der frühchristlichen Literatur liegt für uns überwiegend im Dunkel der Anonymität. Die Suche nach Verfassernamen führt allzu oft zu willkürlichen oder spekulativen Resultaten. Im Fall der Oden Salomos erscheint mir die Zuweisung der Autorschaft an den frühchristlichen „Häretiker“ Basilides jedoch als gut zu begründende, diskutabile These. Die zahlreichen Parallelen und Bezugspunkte lassen sich auf diese Weise am besten erklären. Aus dem Beitrag könnten sich Weiterungen ergeben, die das „syrischen Milieu“ betreffen, aus dem

---

79 „The fiction is not without importance ... Solomon could speak of Christ because it is an Old Testament term that has a meaning within Judaism; but even as a prophet, he could hardly know the name Jesus as the name of the Messiah“ - Pètrement, *A separate God*, 374.

die Oden hervorgegangen sind und zu dem unter anderem Ignatiusbriefe, Thomasakten und *Evangelium Veritatis*,<sup>80</sup> nicht zuletzt das Johannesevangelium gehören. Ob und inwieweit der Hinweis auf den kirchlichen „Ketzer“ Basilides sich für die zukünftige Arbeit auf diesem Gebiet als fruchtbar erweisen kann, muss sich zeigen.

Dr. Hermann Detering  
Neukirchen 77  
3961 Altmärkische Wische  
[Abgeschlossen am 16.03.17]

---

80 Schenke, *Der Same Seths*, 9–32.