

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

Dr. Hermann Detering - 2017

**Abstract:** Despite repeated attempts, to date scholarship has failed to identify the author of the Odes of Solomon. A scholion by Augustine may provide an overlooked clue and furnishes the basis for renewed investigation. This article argues that the “amatoria carmina” attributed to Basilides by Augustine are in fact the Odes of Solomon. This article examines a series of striking parallels between the theology of the Odes and the theology of Basilides as reported by the church fathers, and it proposes that the author of the Odes was none other than that early Christian “heretic.”

## 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 Jahrhunderts 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

---

1 Michael Lattke, *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis* (Bd. 25,4; OBO; Freiburg/Göttingen, 1998), 19.

2 Hermann Gunkel, „Die Oden Salomos“, *ZNW* 11 (1910).

3 Hugo Greßmann, „Die Oden Salomos“, *Deutsche Literaturzeitung* 32 (1911), 1349–56.

4 Willy 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 Preserved 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 Wm. Romaine Newbold, „Bardaisan and the Odes of Solomon“, *Journal of biblical literature* 30/2 (1911), 161.

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> 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 vorgeschlagene 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 nützlich erweisen könnte. In einem

---

9 Kurt Rudolph, „War der Verfasser der Oden Salomos ein ‚Qumran-Christ‘?“, *Revue de Qumran* 4/4 (16) (1964), 523–55.

10 Simone Pétrement, *A Separate God: The Christian Origins of Gnosticism* (San Francisco, 1990).

11 James H. Charlesworth, „The Odes of Solomon - Not Gnostic“, *Catholic biblical quarterly* 31/3 (1969), 357–69.

12 Michael Lattke, *The Odes of Solomon* (übers. von Marianne Ehrhardt; 2009), 5, n.p. Online: <http://muse.jhu.edu/book/46000>.

Scholion zu Augustins Schrift *De Haeresibus ad Quodvultdeum* (4) heißt es von den Anhängern des Basilides, sie hätten „*amatoria carmina* studiose discut“.<sup>13</sup>

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 augustinishielten. In Krolls Werk über die frühchristliche Hymnodik wurde sie zitiert,<sup>14</sup> Harnack erwähnte sie<sup>15</sup> und auch Hengel hat daran erinnert.<sup>16</sup> Indessen ist die kurze Notiz heute weitgehend in Vergessenheit geraten. Sie wurde bisher weder im Hinblick auf 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 waren, an sich keineswegs neu. Es existieren noch zwei andere Testimonien, die im Gegensatz zum erwähnten Scholion 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>17</sup>

b) Auch das *muratorische Kanonverzeichnis* (11<sup>r</sup> 81-85) erwähnt basilidianische Lieddichtungen. Der Verfasser begründet die Ablehnung einiger als ketzerisch geltenden 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.“<sup>18</sup>

13 Augustinus, *De haeresibus ad Quodvultdeum* 4 (CChr SL, 46 R. Vander Plaetse/C. Beukers, 1969, 291 = PL 8, 26, Anm.3): *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“.*

14 Josef Kroll, *Die christliche Hymnodik bis zu Klemens von Alexandria* (1921), 86 (Anm. 1).

15 Adolf von Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius* (Leipzig, 1893), 796.

16 Martin Hengel, *Studien zur Christologie* (Bd. 201; WUNT; Tübingen, 2006), 217 (Anm. 35).

17 Καὶ αὐτοὶ λέγουσιν ψαλμοὺς Οὐαλεντίνου, καὶ λέγουσιν ᾠδὰς Βασιλείδου, καὶ τοιαῦτα τινα φθέγγονται εὐφραϊνόμενοι φωνῇ ψαλμοῦ - Origenes, *Enarrationes in Job* 21,12 (PG 17, 80A); Übersetzung Winrich Alfried Löhr, *Basilides und seine Schule: eine Studie zur Theologie- und Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts* (Tübingen, 1996), 34f.

18 *Arsinoi autem seu ualentini. uel mitiad(ei)is | nihil In totum recipemus. Qui etiam nouū | psalmodum librum marconi conscripserunt una cum basilide assianum catafry|cum constitutorem [Z.81-85]*; Geoffrey Mark Hahneman, *The Muratorian fragment and the development of the canon* (OTM; Oxford: New York, 1992), 7. Ausführlich über die Problematik der Passage: Christoph Marksches, *Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen: Prolegomena zu einer Geschichte der antiken christlichen Theologie* (Tübingen, 2009), 234f.

Beide Zeugnisse belegen die Existenz einer basilidianischen Odensammlung.<sup>19</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 augustinisches Scholion ist dann wieder von „carmina“ (=ϥδαί) die Rede, wobei diese noch näher als „amatoria carmina“ charakterisiert werden.

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

Es ist diese spezielle Charakterisierung der Gesänge als „Liebeslieder“, die für ihre Authentifizierung hilfreich sein könnte.<sup>20</sup> 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 geographische 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 (ܠܘܒܘܬ) mich.

3 Denn ich wüsste nicht, den Herrn zu *lieben* (ܠܘܒܘܬ),  
wenn er mich nicht *liebte*.

4 Wer kann die *Liebe* (ܠܘܒܘܬܐ) verstehen  
außer dem, der *geliebt* wird?

5 Ich *liebe* den Geliebten (ܠܘܒܘܬܐ)  
und es *liebt* ihn meine Seele.<sup>21</sup>

19 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 leuchtet nicht ein, worin der polemische Zweck einer fälschlichen Verfasserzuweisung in diesem konkreten Fall hätte bestehen sollen. Von der Mehrheit der Wissenschaftler wird die Existenz basilidianischer Oden nicht in Frage gestellt; s. Michel Tardieu, „Basilide le gnostique“, *Dictionnaire des philosophes antiques* (Paris, 1994), 87.

20 Die Bedeutung „Liebeslied“ ist bei Augustin belegt (*De utilitate credendi* 17). Für das Mittelalter ist die Bedeutung ebenfalls gesichert; oft wird der Terminus mit dem *Hohelied* in Verbindung gebracht, z.B. bei Apponius, *In Canticum canticorum expositio* (Clavis patrum Latinorum 0194 epilopus, linea : 1304).

21 Die Oden werden hier und im Folgenden nach dem syrisch/koptischen Text und der Übersetzung von Michael Lattke zitiert, Michael Lattke, *Die Oden Salomos: griechisch,*

Geschildert wird eine spirituelle Vereinigung des Beters mit seinem „Herrn“ (ܠܗܘܐ). Die Häufigkeit, in welcher der Odist sich des syrischen Wortes für Liebe und seiner Synonyme bedient, ist auffallend.<sup>22</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 (ܠܗܘܐ), desgleichen Ode 6:2.<sup>23</sup>

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 unterschiedlichen Bildern und Metaphern entfaltet. Während in 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, ܘܥܒܘܥ, ergänzt. Ode 42,7 spricht von dem „Joch meiner Liebe“ (ܝܘܚܐ ܠܘܗܒܐܝܢܐ), das der Odist auf seine Verfolger wirft.

Michael Lattke bemerkt, dass damit 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>24</sup> Walter Bauer: „Der Gedanke der Vereinigung von Gott und Mensch als Bräutigam und Braut und Einweihungsbräuche unter dem Bild der Hochzeit und des Brautgemaches sind bei Gnostikern beliebt.“<sup>25</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 darüber wert sein, ob die Oden weitere Hinweise auf eine basilidianische Verfasserschaft enthalten. Existieren zwischen den Oden Salomos

---

koptisch, syrisch mit deutscher Übersetzung (Darmstadt, 2011).

22 “The centrality of the motif of love is clear from the frequency with which the root ܠܗܘܐ (x 10) and its synonym ܠܗܘܐ (x 2; synonymity is indicated in the parallelism of 5a-b) occur”, Lattke, *The Odes of Solomon*, (s. Anm. 12), 35.

23 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.

24 Michael Lattke, „Zur Bildersprache der Oden Salomos“, in *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis* (Bd. 4; OBO 25; Göttingen, 1998), 17–36, here 29.

25 Wilhelm Schneemelcher und Edgar Hennecke, Hrsg., *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung* (4. Aufl., durchges. Nachdr. der 3.; Tübingen, 1971), 624 (Anm. 6).

und den Schriften des Basilides sprachliche und inhaltliche Bezugspunkte oder gar Schnittmengen? Und wie verhält es sich mit der „Bedingung der Möglichkeit“, also mit den chronologischen und geographischen Voraussetzungen unserer Hypothese?

#### 4. Chronologische und geographische Voraussetzungen

Was das letztere betrifft, so sind diese ausgesprochen günstig, so sehr, dass es fast ein wenig verwundert, warum bisher noch niemand darauf gekommen ist, den frühchristlichen Häretiker bei der Verfasserfrage ins Spiel zu bringen.<sup>26</sup> Wie wir bereits gesehen haben, datieren Lattke und andere Experten die Liedsammlung in die erste Hälfte bzw. das erste Viertel des zweiten Jahrhunderts.<sup>27</sup> Die erste Jahrhunderthälfte könnte zur Not auch auf Valentin passen, der von einigen Wissenschaftlern, wie schon erwähnt, 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 Vorläufer 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>28</sup> Eusebius stellt seine Informationen über Basilides ebenfalls in den Zusammenhang eines Kapitels über die führenden Häresiarchen zur Zeit Hadrians.<sup>29</sup>

Auch im Hinblick auf die geographischen Voraussetzungen ließe sich die Möglichkeit einer basilidianischen Verfasserschaft der Oden nicht 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 Saturnil, 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 Saturnil und Basilides in Antiochien bei dem Simon Magus-Schüler Menander „die Schulbank gedrückt“ haben<sup>30</sup> – eine Information, die Pearson zu einem Kompromissvorschlag

26 Zwar hatte Hugo Greßmann schon 1920 auf Basilides hingewiesen, aber sein Hinweis blieb unbeachtet: Hugo Greßmann, „Die Sage von der Taufe Jesu und die vorderasiatische Taubengöttin“, *Archiv für Religionswissenschaft* 20 (1920), 1–40, 323–59, here 29 (Anm. 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; Lattke, *The Odes of Solomon*, (s. Anm. 12), 345.

27 Lattke, *Die Oden Salomos*, (s. Anm. 21), 12.

28 *Stromata* 7.106,4; Löhr, *Basilides und seine Schule*, (s. Anm. 17), 5ff. Ekkehard Mühlberg, „Basilides“, in *TRE* (Bd. 5; Berlin, New York, 1979), 296–301, here 296.

29 Löhr, *Basilides und seine Schule*, (s. Anm. 17), 6.

30 Löhr, *Basilides und seine Schule*, (s. Anm. 17), 37.

veranlasst: “a sojourn in Antioch cannot be excluded”.<sup>31</sup> Das ist möglich. Auch ein ebenfalls überlieferter persischer Aufenthalt lässt sich nicht ausschließen.

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 Kirchenväterzeugnisse die Lehre des Basilides am authentischsten wiedergeben. Bekanntermaßen fließen die Informationen darüber aus verschiedenen Quellen. Gewöhnlich werden drei Gruppen unterschieden: Das älteste häresiologische Zeugnis stammt aus der Feder des Kirchenvaters Irenäus (*Adversus haereses* 1.24.3-7); ihm folgen neben Pseudo-Tertullian, *Adversus omnes haereses* 1.5, auch Epiphanius, *Panarion* 24, und Philastrius 32, *Diversarum haereseon liber* 32.

Daneben gibt es noch eine zweite Quelle, es ist die *Refutatio omnium haeresium* 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>32</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 umfassenderen Blick auf das Gesamtsystem zu.

Hinzuweisen ist auch noch auf ein Fragment aus den Acta Archelai des Hegemonius, das in unserem Zusammenhang allerdings keine Rolle spielt.<sup>33</sup>

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

---

31 A. Birger Pearson, „Basilides the Gnostic“, in *A Companion to Second-Century Christian “Heretics”* (Leiden, Boston, 2005), 1–31, here 3.

32 Gerhard May, *Schöpfung aus dem Nichts, Die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo* (AKG 48; Berlin, New York, 2011), 64.

33 Hegemonius, Acta Archelai 67,4-12 (GCS 96,10-97,24, Beeson); Fragment Nr. 19 bei Löhr.

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 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.<sup>34</sup> 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. „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>35</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>36</sup>

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

Wer das Lehrsystem des Basilides mit den Oden vergleicht, wird zunächst Mühe haben, die Berührungspunkte zu erkennen.<sup>37</sup> Zu groß ist der Unterschied der Gattungen. Man darf nicht vergessen, dass ein Odendichter „kein Dogmatiker, sondern ein Impressionist“ ist.<sup>38</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

---

34 Löhr, *Basilides und seine Schule*, (s. Anm. 17).

35 May, *Schöpfung aus dem Nichts, Die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo*, (s. Anm. 32), 62f.

36 Anders Kurt Rudolph, *Die Gnosis: Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion* (Göttingen, 1977), 333.

37 Vgl. Abramowski, der 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“; Rudolf Abramowski, „Der Christus der Salomooden“, *ZNW* 35 (1936)64.

38 Gunkel, „Die Oden Salomos“, (s. Anm. 2), 315.



Regel keinen Platz.<sup>39</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 wichtige Parallelen 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>40</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 basilidianischen Vorstellungen. 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...“ Ganz entsprechend bringt auch bei Basilides das Evangelium dem Archon die Kunde von der Existenz des Heiligen Geistes, der Sohnschaft und des nichtseienden Gottes.<sup>41</sup>

Bemerkenswert daran ist, dass der Inhalt des Evangeliums in beiden Fällen als triadische Formel erscheint.

39 Hans-Friedrich Weiss, *Frühes Christentum und Gnosis: eine rezeptionsgeschichtliche Studie* (2008), 175.

40 Willy Stölten hat bereits 1910 eine Liste mit Parallelen angefertigt, die eindrucksvoll die Verwandtschaft der Oden Salomos mit Stellen gnostischer Literatur des 2. nachchristlichen Jahrhunderts demonstriert: Stölten, „Gnostische Parallelen zu den Oden Salomos“, (s. Anm. 4).

41 Hippolyt, *Refutatio omnium haeresium* 7.27.7f. (PTS 25, 301,36f., Marcovich): εὐαγγέλιόν ἐστι κατ' αὐτοὺς ἢ τῶν ὑπερκοσμίων γνῶσις, ὡς <προ>δεδήλωται, ἦν ὁ μέγας ἄρχων οὐκ ἠπίστατο. ὡς οὖν ἐδηλώθη αὐτῷ ὅτι καὶ τὸ Πνεῦμα ἅγιόν ἐστι [τουτέστι] τὸ μεθόριον, καὶ ἡ υἰότης, καὶ θεός, ὁ τούτων αἴτιος πάντων, ὁ οὐκ ὢν, ἐχάρη ἐπὶ τοῖς λεχθεῖσι, <φησί,> καὶ ἠγαλλιάσατο, <καὶ> τοῦτ' ἔστι κατ' αὐτοὺς τὸ εὐαγγέλιον.

6.1.2 *Keine Emanationslehre*: Trotz ihrer Verwandtschaft mit gnostischen Ideen enthalten die Oden keinen Hinweis auf eine *Emanationslehre*.<sup>42</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 ܐܠܗܐ ist nach Bauer das „Schöpferwort, das den Plan des Herrn kennt, ihn ausspricht und so die Schöpfung herbeiführt.“<sup>43</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>44</sup> Aus dem Referat des Hippolyt geht hervor, dass Basilides offenbar ganz bewusst an den biblischen Schöpfungsbericht anknüpft.<sup>45</sup>

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 die Verfasserschaft der Oden zuzuschreiben, nicht überzeugen. In der Tat gibt es manche 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>46</sup> OdSal 4,14-15, 7,9.24; 12,10 oder der Preis der Schöpfung in 16,5-19 sind gnostisch undenkbar.<sup>47</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>48</sup>

---

42 Anders Schenke, der sich jedoch auf Irenäus bezieht: Hans-Martin Schenke, *Der Same Seths: Hans-Martin Schenkes kleine Schriften zu Gnosis, Koptologie und Neuem Testament* (hg. von Gesine Schenke Robinson, Gesa Schenke, und Uwe-Karsten Plisch; Leiden; Boston, 2012), 150.

43 Schneemelcher und Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, (s. Anm. 25), 596, Fn. 3.

44 May, *Schöpfung aus dem Nichts, Die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo*, (s. Anm. 32), 74.

45 Hippolyt, *Refutatio omnium haeresium* 7.22.3, ἀλλὰ «εἶπε», φησί, «καὶ ἐγένετο» κτλ., 289,16ff. M.

46 Charlesworth, „CBQ“, (s. Anm. 11), 366.

47 David Edward Aune, *The Cultic Setting of Realized Eschatology in Early Christianity* (Leiden, 1972), 172.

48 Aune, *The Cultic Setting of Realized Eschatology in Early Christianity*, (s. Anm. 46), 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>49</sup> Denn trotz ihres teils defizitären Charakters gilt die Schöpfung als prinzipiell gut.<sup>50</sup> Sehr ungnostisch kann sogar von der „unaussprechlichen Schönheit und Größe“ (κάλλει καὶ μεγέθει ἀνεκκλήτῳ)<sup>51</sup> ihres großen Archonten gesprochen werden.

6.1.4 *Gottes „Schönheit“*: Einen Widerschein basilidianischer Theologie könnte man auch 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; 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  $\kappa\alpha\lambda\omega\varsigma$ .

Diese Redeweise ist, wie man auch an Philo sehen kann,<sup>52</sup> platonisierend, aber sie ist eben auch basilidianisch. So schildert Hippolyt, wie nach der ersten Hervorbringung des Samens durch den nichtexistierenden Gott „der ganz feine Teil“ entflo; er „eilte von unten nach oben mit einer Geschwindigkeit, von welcher der Dichter sagt: 'wie ein Flügel oder ein Gedanke' und kam zum Nichtexistierenden; nach ihm strebt alle Natur wegen seiner überschwänglichen *Schönheit* und Anmut; jede aber auf andere Weise“.<sup>53</sup>

Bei Basilides ist die Schönheit gleichsam der Motor, der den  $\kappa\alpha\tau\omega\theta\epsilon\nu \ \acute{\alpha}\nu\omega$  (7.22.8, 198,30f. W.) sich entfaltenden Schöpfungsprozess vorantreibt 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“ (41,15; vgl. 28,17).

49 G. Kretschmar, „Gnosis“, in *RGK* (Bd. 2, 3. Aufl.; Tübingen, 1958), 1656–61, here 1659.

50 „Die Welt ist Gottes Schöpfung, die generell – ebenso wie die Archonten (s. 7.23.3) – positiv beurteilt wird“; Wolf-Dieter Hauschild, „Christologie und Humanismus bei dem Gnostiker Basilides“, *ZNW* 68/1 (1977), 67–92, here 62.

51 Hippolyt, *Refutatio omnium haeresium* 10.14.6 (392,27 M.)

52 Philo, *De opificio mundi* 139; *De posteritate Caini* 92; *De ebrietate* 137; *De Vita Mosis* 190.

53 Hippolyt, *Refutatio omnium haeresium* 7.22.8 (290,39ff. M.): Τὸ μὲν οὖν λεπτομερὲς εὐθέως πρῶτον, ἅμα τῷ γενέσθαι τοῦ σπέρματος τὴν πρώτην καταβολὴν ὑπὸ τοῦ <οὐκ> ὄντος, διέσφυξε καὶ ἀνήλθε καὶ ἀνέδραμε  $\kappa\alpha\tau\omega\theta\epsilon\nu \ \acute{\alpha}\nu\omega$ , ποιητικῶς τινὶ χρησάμενον τάχει· ὡσεὶ πτερόν ἢ ἐνόημα, καὶ ἐγένετο, φησί, πρὸς τὸν οὐκ ὄντα· ἐκείνου γὰρ δι' ὑπερβολὴν κάλλους καὶ ὠραιότητος πᾶσα φύσις ὀρέγεται, ἄλλη δὲ ἄλλως.

Auch Basilides vertritt eine Präexistenzchristologie; die gesamte Wirklichkeit ist bei ihm im Weltsamen vorgebildet (7.21.2-5; 22.1.6; 10.14.2).

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 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 des 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>54</sup> Der eigentliche Inhalt der Frohbotschaft ist ἡ τῶν ὑπερκοσμίων γνῶσις,<sup>55</sup> d.h. die *Kenntnis der überweltlichen Dinge*. Das bezieht sich – wie in OdSal 23 – auf den Glauben an Heiligen Geist, Sohnschaft und nichtseienden Gott (7.27.7).<sup>56</sup>

6.2.3. *Der Erlöser als Offenbarer*: Die soteriologische Funktion des als „Herr“, ⲉⲃⲏ, bezeichneten Gesandten<sup>57</sup> beschränkt sich in den Oden im Wesentlichen auf die des Offenbarers, der durch sein Erscheinen bewirkt, dass die Geschöpfe „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, als die Äonen durch das vom Höchsten gesandte Wort zur Erkenntnis dessen kamen, „der sie gemacht hat“ (12,10).

54 May, *Schöpfung aus dem Nichts, Die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo*, (s. Anm. 32), 71.

55 Hippolyt, *Refutatio omnium haeresium* 7.27.7 (301, 36f. M.)

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

57 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.).

Auf Erden initiiert der Gesandte die Scheidung und Sammlung der „Seinen“. <sup>58</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>59</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 *Archegos*, d.h. „zum Uranfang der Stammesscheidung der vermischten Dinge.“<sup>60</sup> Der Prozess des Scheidens und Sammelns dauert so lange, „bis die ganze Sohnschaft, die in der Formlosigkeit zurückgelassen wurde, um den Seelen Gutes zu tun und durch Formung Gutes zu erhalten, Jesus umgestaltet nachfolge und gereinigt aufsteige“.<sup>61</sup>

Dass es (trotz Erwähnung des Kreuzes)<sup>62</sup> innerhalb dieses theologischen Systems keinen Platz für Kreuzestheologie und stellvertretendes Leiden gibt, ist oft bemerkt worden. Der Jesus des Basilides „konnte nicht zum Besten der Menschheit leiden“, heißt es bei Neander.<sup>63</sup> Nach Ansicht des Basilides konnte jeder Mensch nur die eigene Schuld (durch Leiden) abbüßen. Ein stellvertretendes Leiden war in seiner Weltordnung nicht vorgesehen. „Es ist der gerechten Weltordnung zuwider, daß irgendein Wesen ohne eigenes Verdienst leide.“<sup>64</sup>

58 OdSal 7,12; 41,2; 42,8

59 “Indeed, the Odes say little about the redemptive power of the cross, and sin is never mentioned”; Hamilton Hess, „Salvation Motifs in the Odes of Solomon“, *Studia Patristica* 20 (1989), 183–90, here 189.

60 Hippolyt, *Refutatio omnium haeresium* 7.27.12 (302,64ff. M.): τῆς <γὰρ> οὖν φυλοκρινήσεως ἀπαρχὴ γέγονεν ὁ Ἰησοῦς, καὶ τὸ πάθος οὐκ ἄλλου τινὸς χάριν γέγονεν <ἀλλ’ ἢ> ὑπὲρ τοῦ φυλοκρινηθῆναι τὰ συγκεχυμένα.

61 Μέχρις οὗ πᾶσα ἡ υἰότης, ἡ καταλειμμένη ἐν <τῇ> ἀμορφίᾳ εἰς τὸ εὐεργετεῖν τὰς ψυχὰς καὶ εὐεργετεῖσθαι, δια<με>μορφωμένη κατακολουθήσῃ τῷ Ἰησοῦ καὶ ἀναδράμῃ καὶ <ἀν>έλθῃ - Hippolyt, *Refutatio omnium haeresium*, 7.26.10 (299,50ff. M.)

62 Man nimmt an, dass OdSal 27,2; 42,1 sich auf das Kreuz(eszeichen) beziehen.

63 August Neander, *Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme* (Berlin, 1818), 50.

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

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“* (ΤΜΗΤΕ) hat den Exegeten Rätsel aufgegeben. Harnack fragte: „Ist die Erde gemeint als die Mitte zwischen Himmel und Unterwelt? Ich verstehe den Vers nicht.“<sup>65</sup> Michael Lattke: „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 noch 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 (Iren Haer 1.7.1; 2 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>66</sup>

Mit den „personified powers“ sind also offenbar keine anderen gemeint als die nach Basilides *in der Mitte*, d.h. an den Grenzen der Sohnschaft sich befindenden und wirkenden Kräfte des Heiligen Geistes. Wieder könnten sich die Oden als poetisch-verschlüsselte Umsetzung basilidianischer Gedanken erweisen.<sup>67</sup>

6.2.5 *Christus in Wahrheit Einer*: 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 wendet, z.B. gegen eine Christologie, in der Christus in mehrere Personen aufgespalten wird.<sup>68</sup> Das träfe

65 Adolf von Harnack, *Ein jüdisch-christliches Psalmbuch aus dem ersten Jahrhundert* (übers. von Johannes Flemming; Leipzig, 1910), 53.

66 7.27.10.6ff (301,57ff. M.): ἀνηνέγκ<ατ>ο δὲ ἄνω μέχρι <τοῦ στερεώματος> τοῦτο ὅπερ ἦν τοῦ μεθορίου Πνεύματος, καὶ ἔμεινεν ἐν τῷ μεθορίῳ Πνεύματι. Zur Bezeichnung „Grenzpneuma“ siehe Hans Leisegang, *Die Gnosis* (Bd. 32, 5. Aufl.; Kröners Taschenausgabe; Stuttgart, 1985), 228.

67 Die „Mitte“ ist auch in den Nag Hammadi-Texten vielfach belegt, vor allem im *Evangelium Veritatis* (NHC I,3/XII,2) p. 17,35; 26,5f.; 36,15.

68 „...andere also müssen damals von mehreren ‚Christi‘ gesprochen haben“, Gunkel, „Die Oden

auf die Christologie der Valentinianer<sup>69</sup> zu – oder eben auch auf die der Basilidianer, die drei Christus-Sohnschaften kennt und bei denen die dritte Sohnschaft in einen *filius proprius* und einen *filius adoptivus* zerfällt.

Wäre also richtig, dass wir es an dieser Stelle mit einer Polemik zu tun hätten, so wäre dies ein nicht unbedeutendes Argument gegen die These einer basilidianischen Verfasserschaft. Möglich ist allerdings auch, dass es sich dabei um den Versuch des Odisten handelt, die Vielheit verschiedener Christusse als Missverständnis seiner Theologie darzutun und die Einheit von *filius proprius* und *filius adoptivus* hervorzuheben,<sup>70</sup> die, wie der Textbefund der Oden zeigt, in der Tat kaum voneinander zu unterscheiden sind.

**6.2.6 Dokerismus:** Der Odist vertritt einen christologischen Dokerismus. 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. 28,16; 17-18; 17,6 41,8).

Dass auch Basilides Doker war, ist vielfach bezeugt. Während dieser Aspekt bei Hippolyt allerdings in den Hintergrund tritt, erfahren wir von Irenäus, dass nach Basilides nicht Christus am Kreuz gestorben sei und den Tod erlitten habe, sondern sein „Ersatzmann“ Simon von Kyrene.<sup>71</sup>

Der Dokerismus 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>72</sup> Auch McNeil konstatiert, die Oden seien „undeniably open to a docetic interpretation.“<sup>73</sup>

Lattke und Schenke haben sich gegen diese Auffassung gewandt. Nach Lattke wird der wirkliche Tod des Erlösers vom Sprecher der Oden nicht gezeugnet. Schenke bemerkte: „Dieser Christus wird gekreuzigt, und stirbt den irdischen Tod“; als Beleg verwies er auf 27,3 und 42,10f.<sup>74</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.

---

Salomos“, (s. Anm. 2), 323. „Das klingt wie Polemik gegen andere gnostische Auffassungen“, Schenke, *Der Same Seths*, (s. Anm. 41), 30. Vgl. Abramowski, „Der Christus der Salomooden“, (s. Anm. 36), 57.

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

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

71 *Adversus haereses* 1.24.4

72 J. Labourt und Pierre Batiffol, *Les Odes de Salomon* (Pais, 1911), 92.

73 Brian McNeil, „The Provenance of the Odes of Solomon: A Study in Jewish and Christian Symbolism“ (Ph.D. Diss., 1977), 164f.

74 Gegen Schenke, *Der Same Seths*, (s. Anm. 41), 30.

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 Archegos*: Mit der Funktion des Christus als Offenbarer verbindet sich in den Oden noch eine andere, die bereits angedeutet wurde: Der Offenbarer ist zugleich *Archegos*, der als *Prodromos* den „Seinen“ auf dem *Weg* ins Pleroma vorangeht. Indem er seinen Weg ausschreitet, ebnet er ihn denen, die ihm nachfolgen.<sup>75</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.<sup>76</sup>

Auch bei Basilides ist der einzelne Pneumatiker Erlöster 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 deswegen in der Welt seien, damit sie durch ihre Lehre die Seelen reinigten und zugleich mit der Sohnschaft zu dem Vater nach oben stiegen, von wo die erste Sohnschaft herabkam“.<sup>77</sup>

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>78</sup> Man könnte geradezu sagen: Beim Odisten 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 *ἐκλέγω*).<sup>79</sup> Wie der Christus „von Grundlegung der Welt an“ erwählt wurde (41,15), so auch die Pneumatiker. Zu ihnen spricht Christus: „Meine Erwählten, wandelt in mir!“<sup>80</sup>

75 39,13; 7,13f; 11,3; 17,8; 22,7; 24,13; 33,8; 39,1f, 7; vgl. Joh 14,6

76 1; 5; 16; 18; 21; 25; 37; 40; Rudolph, „RdQ“, (s. Anm. 9), 526.

77 καὶ αὐτοὺς εἶναι υἱοὺς <τοῦ θεοῦ> φασιν, <οἱ> [ὅπου] τούτου χάριν εἰσὶν ἐν <τῷ> κόσμῳ <καταλειμμένοι>, ἵνα διδάξαντες τὰς ψυχὰς καθάρισωσι καὶ ἅμα τῇ υἰότητι ἀνέλθωσι πρὸς τὸν ἄνω Πατέρα, <ὅπ>οι ἡ πρώτη ἐχώρησεν υἰότης, 10.14.10 (393,7 M.); vgl. dazu auch 7.25.2 (295, 8ff. M.): υἱοὶ δὲ <τοῦ θεοῦ>, φησὶν, ἐσμὲν ἡμεῖς οἱ πνευματικοί, ἐνθάδε καταλειμμένοι <εἰς τὸ> διακοσμήσαι καὶ διατυπῶσαι καὶ διορθώσασθαι καὶ τελειῶσαι τὰς ψυχὰς τὰς φύσιν ἐχούσας μένειν ἐν τούτῳ τῷ διαστήματι. „Die Söhne sind wir, die geistigen, sagt er [Basilides], die wir hier gelassen wurden, um die Seelen in Ordnung zu bringen, zu formen, gerade zu richten und zu vollenden.“

78 Werner Foerster, „Das System des Basilides“, NTS 9/3 (1963), 233–55, hier 241.

79 Lattke, *The Odes of Solomon*, (s. Anm. 12), 125.

80 33,13; vgl. 8,20; 23,2; 28,16. Noch ehe sie da waren, wurden sie von Gott erdacht, 8,15. Vgl.



An dieser Stelle 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>81</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“ (17,6; vgl. 3,6). Weil sie in der Welt fremd sind, sind sie *Leid und Verfolgung* ausgesetzt, doch am Ende werden ihre Verfolger von Gott vernichtet werden (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 ἐκλογή. Stählin zufolge könnte dieser Ausdruck sogar „ekklesiologische Selbstbezeichnung“ der Basilidianer gewesen sein.<sup>82</sup> Das würde zum elitären Auserwähltheitsbewusstsein des Pneumatikers passen, das sich in Aussprüchen, die von Irenäus und Epiphanius überliefert wurden, bekundet. Nach Irenäus waren die Basilidianer der Ansicht, dass nur „einer aus tausend, zwei aus zehntausend“ die (wahre) Erkenntnis besitzen (*Adversus haereses* 1.24.6).<sup>83</sup>

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, „die Auswahl als der Welt fremd“ bezeichnet, „insofern sie von Natur aus überweltlich ist“.<sup>84</sup>

6.2.9. *Glaube*: In seinem Kommentar kommt Lattke zu dem Ergebnis, dass „Glaube“ in den Oden eine quantitativ unbedeutende Rolle spielt.<sup>85</sup> Das mag zutreffen. Doch ist damit noch nichts über die theologische Bedeutung des Glaubens in den Oden ausgesagt. Die ist erheblich größer, als man aufgrund ihres teilweise gnostischen Charakters erwarten dürfte. Im Allgemeinen gilt ja, dass die

---

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

81 Schenke, *Der Same Seths*, (s. Anm. 41), 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*, (s. Anm. 64), 92.

82 Löhr, *Basilides und seine Schule*, (s. Anm. 17), 52, Fn.11.

83 Löhr, *Basilides und seine Schule*, (s. Anm. 17), 277. Vgl *Thomasevangelium* 23; Epiphanius, *Panarion haer.* 24.5.2., *Pistis Sophia* 134. Hans-Martin Schenke, Ursula Ulrike Kaiser, und Hans-Gebhard Bethge, Hrsg., *Nag Hammadi Deutsch: Studienausgabe; NHC I-XIII, Codex Berlinensis 1 und 4, Codex Tchacos 3 und 4* (3. Aufl.; Berlin, 2013), 130.

84 *Stromata* 4.165.3; Text und Übersetzung bei Löhr, *Basilides und seine Schule*, (s. Anm. 17), 172. Vgl. Hauschild, „Christologie und Humanismus bei dem Gnostiker Basilides“, (s. Anm. 49), 190.

85 Lattke, *The Odes of Solomon*, (s. Anm. 12), 475.

*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 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 Begriffe werden geradezu synonym gebraucht (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“ (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.“<sup>86</sup> 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>87</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>88</sup> Daraus spricht eine für einen vermeintlichen Gnostiker außergewöhnliche Hochschätzung des Glaubens.

### 6.3 Pneumatologie, Taufe, Eschatologie

6.3.1 *Flügel des Geistes*: OdSal 28,1 gebraucht ein Bild für den Geist, das in der frühchristlichen Literatur selten vorkommt: „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>89</sup> Bild „Flügel des Geistes“ ist frühchristlich außer beim Syrer Tatian (Or Graec 20,2) nur noch im Basilides-Referat des Hippolyt belegt. Hippolyt führt aus, dass die zweite Sohnschaft im Gegensatz zur ersten „grobteiliger“ 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, also den Geist“.<sup>90</sup>

86 *Stromata* 2.10,1.-11.2; Text und Übersetzung bei Löhr, *Basilides und seine Schule*, (s. Anm. 17), 48.

87 Löhr, *Basilides und seine Schule*, (s. Anm. 17), 56.

88 Clemens Alexandrinus *Stromata* 2.10, 1-11,2. Text und Übersetzung bei Löhr, *Basilides und seine Schule*, (s. Anm. 17), 48.

89 246A

90 Ἀναφερομένη γοῦν ὑπὸ τοῦ Πνεύματος ἡ υἰότης ὡς ὑπὸ πτεροῦ, ἀναφέρει τὸ πτερόν, τουτέστι τὸ

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, war Hugo Greßmann der erste, 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).“<sup>91</sup> 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 der Enthymesis des Vaters, der auf das Fleisch des Logos niederstieg.“<sup>92</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>93</sup>

Tatsächlich spielte die Taufe Jesu im kultischen Leben der Basilidianer eine wichtige Rolle. Wir wissen von Epiphantias, 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 Epiphaniastages. „Der Tag der Taufe Jesu als der Tag des Eintritts des erlösenden Geistes in die Welt“ war, wie schon Neander feststellte, „dem Basilides der wichtigste Tag in der ganzen Geschichte“.<sup>94</sup>

6.3.3 *Auflösung des gegenwärtigen Äons*: 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 „dualistic Mythos with Traditional Eschatology“,<sup>95</sup> d.h. der Odist kombiniert traditionelle apokalyptische Elemente

---

Πνεῦμα - Hippolyt, *Refutatio omnium haeresium* 7.22.12 (291,57ff. M.) Mehr dazu bei Hauschild, „Christologie und Humanismus bei dem Gnostiker Basilides“, (s. Anm. 49), 76f. May, *Schöpfung aus dem Nichts, Die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo*, (s. Anm. 32), 69, Fn.27.

91 Greßmann, „ARW“, (s. Anm. 26), 29.

92 *Excerpta ex Theodoto*, 1.16.1ff. (GCS 17, III, 112,4-7, Stählin-Früchtel-Treu):[Καὶ ἡ περισσότερὰ δὲ σῶμα ὥφθη,] ἦν οἱ μὲν τὸ ἅγιον Πνεῦμά φασι, οἱ δὲ ἀπὸ Βασιλείδου τὸν διάκονον, οἱ δὲ ἀπὸ Οὐαλεντίνου τὸ Πνεῦμα τῆς Ἐνθυμήσεως τοῦ Πατρὸς, <τὸ> τὴν κατέλευσιν πεποιημένον ἐπὶ τὴν τοῦ Λόγου σάρκα. Übersetzung Löhr, *Basilides und seine Schule*, (s. Anm. 17), 65. Löhr: „Hier haben wir also einen Beleg dafür, daß die Basilidianer die Taube am Jordan als ‚Diener‘ bezeichneten“.

93 Hauschild, „Christologie und Humanismus bei dem Gnostiker Basilides“, (s. Anm. 49), 77.

94 Neander, *Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme*, (s. Anm. 62), 48.

95 Lattke, *The Odes of Solomon*, (s. Anm. 12), 309.

(Vernichtung und Auflösung des gegenwärtigen Aion) mit gnostisierenden Elementen (Christus als *Prodromos* und „Weg“).

Die Eschatologie des Basilides ist widersprüchlich. Im Allgemeinen begnügt man sich damit, darauf hinzuweisen, dass Gott laut Hippolyt nach der Entmischung der geistigen von den grobstofflichen Elementen dem unruhigen Streben der nach oben strebenden Kreaturen dadurch ein Ende macht, dass er den Schleier der Unwissenheit (μεγάλην ἄγνοϊαν) über seine Schöpfung breitet.<sup>96</sup>

Es scheint, als habe Basilides hier – im Gegensatz zu den Gnostikern – die Ewigkeit der Welt behauptet.<sup>97</sup> Aber der Eindruck trügt, denn im zehnten Buch der *Refutatio* heißt es in einem ähnlichen Zusammenhang: „So lange wird nach ihnen [den Basilidianern] die Welt bestehen, bis alle Seelen mit der Sohnschaft [hinauf] gekommen sind.“<sup>98</sup> Dem liegt zweifellos die Vorstellung einer endgültigen Auflösung der bestehenden Welt zugrunde. Wie das mit dem „großen Vergessen“ zu vereinbaren ist, bleibt dunkel. Der Hinweis auf eine gewisse Ambivalenz des basilidianischen Systems soll an dieser Stelle genügen. Der 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 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 hat. 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 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 der Oden mit der valentinianischen Gnosis hindeuten. Schenke und Pètrement haben darauf aufmerksam gemacht. Die auffälligste Parallele findet sich in OdSal 3,4: „Wer kann die Liebe verstehen außer dem, der geliebt wird?“ Das klingt an den von Clemens

96 7.27.1ff. (299,6 M.)

97 Löhr, *Basilides und seine Schule*, (s. Anm. 17), 81.

98 καὶ ἕως τούτου συνεστάναι φάσκουσι τὸν κόσμον, ἕως πᾶσαι αἱ ψυχαὶ ἅμα τῇ υἰότητι χωρήσωσι, 10.14.10ff. (393,521f. M.)

zitierten Satz aus der Homilie Valentins *Περὶ φίλων* an: „Dies ist das Volk des Geliebten, das geliebt wird und ihn liebt.“<sup>99</sup>

Die Ähnlichkeit in der Anschauung ist nicht zu übersehen. Aber sie braucht der Hypothese einer basilidianischen Verfasserschaft nicht zu widersprechen. Es wäre durchaus möglich, dass es sich bei den zitierten Texten um Schulgut handelt, das auf Basilides zurückgeht.

### 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 (in der Tradition ebenfalls Salomo zugeschriebenen) Hohelied nahe.<sup>100</sup> Mit der Nennung des Jesusnamens hätte der Autor seine literarische Fiktion verraten.<sup>101</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 gut begründbar. Die zahlreichen Parallelen und Bezugspunkte lassen sich m.E. so am besten erklären. Aus dem Beitrag könnten sich Weiterungen ergeben, die das „syrische Milieu“ betreffen, aus dem die Oden hervorgegangen sind und zu dem unter anderem Ignatiusbriefe, Thomasakten, *Evangelium Veritatis*<sup>102</sup> und 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.

99 οὗτός ἐστιν ὁ λαὸς ὁ τοῦ ἠγαπημένου, ὁ φιλούμενος καὶ φίλων αὐτόν, *Stromata* 6.6.52 (GCS 15, II, 458,15-16, Stählin-Früchtel-Treu). Vgl. Lattke, „Die Oden Salomos. Einleitungsfragen und Forschungsgeschichte“, *ZNW* 98/3-4 (2007), 277-307, here 288f.

100 Edmee Kingsmill, *The Song of Songs and the Eros of God: A Study in Biblical Intertextuality* (Oxford; New York, 2009), 98ff. P. Battifol, „Les odes de Salomon“, *Revue biblique* 8 (1911), 21-59, here 35-39.

101 „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“ - Pétrement, *A Separate God*, (s. Anm. 10), 374.

102 Schenke, *Der Same Seths*, (s. Anm. 41), 9-32.