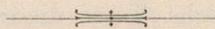


ERSTE ABTEILUNG:
TEXTE UND ÜBERSETZUNGEN.



Zwei syrische Weihnachtslieder.

Veröffentlicht von

Dr. Anton Baumstark.

Schon viermal, in einem Essay über *Syrische und hellenistische Dichtung* in der *Gottesminne* III (1905) S. 570—593, in dem Aufsätze: *Sôghjâthâ. Ansätze eines religiösen Dramas bei den christlichen Syrern*, WBG. 1908 (Nr. 18 vom 30. April) S. 137—140, in einer Plauderei über *Weihnachten in syrischer Kirchendichtung* in der Weihnachtsbeilage der KVz. 1909 S. 4ff. und in meinem Werkchen über *Die christlichen Literaturen des Orients*. Leipzig 1911. I. S. 100, habe ich auf eine Gruppe von mir in einer Hs. der griechischen Patriarchatsbibliothek in Jerusalem aufgefundener Sôgîðâ-Texte hingewiesen, zu deren merkwürdigsten Perlen zwei die Gottesmutter redend einführende Weihnachtslieder gehören. Diese beiden Stücke scheinen mir beachtenswert genug zu sein, um eine Sonderedition zu rechtfertigen, die ich hier nach der fraglichen Hs. Nr. 31 des Kataloges von Koikylides biete.

Die zwei Lieder stehen dort in einer nach dem Verlaufe des nestorianischen Kirchenjahres geordneten Sammlung von Sôgîðâ, und zwar wird das erste als für das Weihnachtsfest des 25. Dezembers selbst bestimmt eingeführt. Als „für den zweiten Sonntag der Geburt“ bestimmt, folgt unmittelbar das schöne Lied vom greisen Simeon, das bereits B. Kirschner¹ herausgegeben hat, wobei ihm neben drei Berliner Hss. die ihm von mir zur Verfügung gestellte Abschrift des Textes derjenigen in Jerusalem zu Gebote stand. Erst nunmehr schließt sich auf den am Freitag nach Weihnachten begangenen Gedächtnistag der allerseligsten Jungfrau das zweite der augenblicklich bekannt zu machenden Lieder an. Trotz einer solchen liturgischen Verwendung an verschiedenen Tagen gehören diese aber offensichtlich aufs engste zusammen. Es sind weihnachtliche Mariendichtungen von balladenartigem Charakter, von denen die eine in die Stimmung einführt, in welcher der Besuch der Magier Maria findet², die andere sie

¹ VII S. 284—291 der ersten Serie dieser Zeitschrift.

² Bei dieser Auffassung gehe ich von der Annahme aus, daß die beiden letzten

in monologischem Zwiegespräch mit ihrem göttlichen Kinde vorführt.

Fassen wir zunächst die äußere Kunstform der beiden Stücke ins Auge, so ist ihnen das siebensilbige, nach dem hl. *Agpēm* benannte Metrum gemeinsam. Je sechs Verse dieses Metrums bilden bei der ersten, schon je vier bei der zweiten Nummer eine Strophe. Eine Einleitungs- und zwei Schlußstrophen¹ bei jener, bzw. umgekehrt zwei Einleitungsstrophen und eine Schlußstrophe² bei dieser weisen keinen abweichenden metrischen Bau auf. Das bei der literarischen Gattung der *Sôγîθâ* so häufig angewandte Kunstmittel der Akrostichis fehlt, dagegen ist beidemale dasjenige des Kehrverses angewandt, der beim ersten Liede gleichmäßig allen Strophen eignet, beim zweiten den Einleitungsstrophen und der Schlußstrophe fremd ist. Endlich verwenden beide Gedichte den Endreim, jedoch wiederum in verschiedener Weise. Beim ersten sind, abgesehen von dem unveränderlichen Kehrvers, je die fünf Verse einer Strophe durch einen und denselben Reim verbunden, wobei mit Ausnahme der vorletzten, welche nur die vokalisches anlautende Reimsilbe *es* wiederholt, bzw. der dritten und vierten, in denen ein und dasselbe Wort (ا, ر) wiederkehrt, je schon der dem Reimvokal *â* voraufgehende Konsonant (د, ج, ي) zum Bestand des Reimes gehört. Bei dem zweiten Stücke reimen zunächst die vierten Verse der den Kehrvers nicht bietenden Strophen und die

Strophen des ersten Liedes nicht mehr als Worte der Muttergottes zu fassen seien, sondern als ein erzählender Epilog des Dichters. Die Gründe hierfür s. alsbald S. 194 Anmk. 1. Wären vielmehr auch jene beiden Strophen als Rede Marias zu verstehen, so würde in dem vorliegenden Text wohl der Torso einer längeren in den Mund der Gottesmutter gelegten Erzählung erblickt werden müssen, da wohl der Dichter eines balladenartigen Stückes, nicht aber eine redend eingeführte Person so abrupt abbrechen dürfte, wie es das Lied mit seiner kaum mehr als andeutungsweisen Schilderung der Magieranbetung tut.

¹ Als Schlußstrophen in technischem Sinne würden sich wenigstens die zwei letzten Strophen von Nummer 1 unverkennbar einführen, wenn in ihnen, wie eben ausgeführt, ein erzählender Epilog des Dichters gesehen werden darf. Daß aber dem so ist, darauf weist eine Mehrzahl von Tatsachen hin. So scheint Strophe 7 an Strophe 2 anzuknüpfen, als Schlußstrophe der Rede Marias deren Einleitungsstrophe gegenüberzutreten. Es fehlt ferner jede erste Person, während eine solche allermindestens einmal in jeder der sicheren Marienstrophen auftritt. Würden endlich unsere Strophen als Rede der Muttergottes gefaßt, so könnte, da im ersten Vers der Strophe 8 bereits des Herodes Erwähnung geschieht, solche Rede füglich erst auf oder nach der Flucht nach Ägypten gehalten sein. Dem widerspricht aber die Angabe von Strophe 1, daß der Dichter die Worte Marias in Bethlehem erlausche.

² Die Schlußstrophe enthält hier zwar nicht gleich den zwei Einleitungsstrophen eine Erzählung des Dichters, wohl aber stimmt sie mit denselben durch das Fehlen des Kehrverses und des Reimwortes ر überein und hebt sich durch diese Eigentümlichkeiten wenigstens formal scharf genug von den übrigen der Muttergottes in den Mund gelegten Strophen ab.

drei ersten der ersten ihn bietenden mit demselben auf *â*. Den drei ersten Versen der beiden Einleitungsstrophen ist je ein Reimwort (*ḡam*, bzw. *ḡam*) demjenigen der Schlußstrophe nur die Reimsilbe *il* gemeinsam, während die Verse 1—3 aller weiteren Strophen ein einziges durchgehendes Reimwort (*il*) aufweisen.

Ausgehend von dieser prinzipiellen Verwendung des Endreimes in irgend einer Form, möchte man zweifelsohne die zwei Weihnachtslieder der Spätzeit syrischen Schrifttums zuweisen, in welcher die arabische Poësie einen starken vorbildlichen Einfluß auf das Schaffen syrischer Dichter ausübte. Allein eine Reihe anderweitiger Beobachtungen scheint vielmehr auf ein sehr hohes Altertum hinzuweisen. Der Gesamtton der beiden Texte ist derjenige einer echtsten Volkstümlichkeit. Volkslieder herzzinnigster und herzugewinnendster Art, schlicht und naiv, wie man sie nur am Anfang, nicht am Ende einer viele Jahrhunderte umfassenden literarischen Entwicklung erwartet, schlagen an unser Ohr. Es fehlt insbesondere eine für die spätsyrische Poësie nicht minder als der Endreim bezeichnende Eigentümlichkeit an dem gelehrten Prunken mit griechischen Fremdwörtern gänzlich, während die Syntax der beiden Texte Erscheinungen aufweist, die als archaische mindestens in Anspruch genommen werden können¹. Wie ich in dem angeführten Aufsatz der WBG. gezeigt zu haben glaube, stellt ferner der in unseren Liedern herrschende Monolog einer redend eingeführten Person dem lyrisch-dramatischen Dialog der klassischen „Wechsellieder“ wohl des 4.—6. Jahrhunderts gegenüber eine noch altertümlichere Entwicklungsstufe der *Sôyiðâ* dar. Entsprechend ist, obgleich unsere Lieder in einer Sammlung von Texten der nestorianischen Liturgie auftreten, ihre Christologie alles eher als eine nestorianische. Man darf vielmehr wohl sagen, daß ein Anhänger der seit dem Ende des 5. Jahrhunderts auf der theologischen Hochschule von Nisibis gelehrten antiaphesinischen „Orthodoxie“ Maria von ihrem Kinde schlechterdings nicht so hätte reden lassen können, wie es hier der Dichter tut², womit man dann naturgemäß sich darauf angewiesen

¹ Ich verweise auf Fälle eines Ausdrucks des Genetivverhältnisses mit Hilfe des Status constructus wie I Str. 1 v. 4, 4 v. 2, 7 v. 4, 8 v. 4 II Str. 6 v. 1, auf die Verbindung des Status absolutus mit der Kardinalzahl in II Str. 9 v. 3, auf den regelmäßigen Gebrauch des substantivischen direkten Objekts ohne *l* und das vollständige Fehlen von Genetivumschreibungen mit *l*.

² Diese Beobachtung wäre allerdings hinfällig, falls unter dem „Tempel“, den sich nach I Str. 5 v. 4 der Schöpfer aller Dinge im Leibe der Jungfrau erschuf, der Mensch Jesus im Gegensatz zu der göttlichen Person des Logos verstanden werden müßte. Wir hätten es dann vielmehr hier geradezu mit einem *terminus technicus* nestorianischer Christologie zu tun. Aber der Ausdruck kann zwar freilich in diesem Sinne, er kann jedoch auch nur von dem Leibe des Gottmenschen verstanden werden,

sehen würde, in dem Liederpaare ein von der nestorianischen Liturgie lediglich übernommenes Erbstück vorephesinischer Zeit zu erblicken. Eine letzte sehr für ein hohes Alter der beiden Weihnachtslieder sprechende Instanz ergibt endlich nächst einer kaum zu verkennenden Abhängigkeit von einer Iliasstelle¹ ein Vergleich namentlich des zweiten mit zwei griechischen Texten, deren innigen Zusammenhang vor kurzer Zeit P. Maas nachgewiesen hat.

In einem meisterhaften, wenn auch für gewisse Berichtigungen des Einzelnen und für größere Klarstellung der in Frage stehenden Zusammenhänge auch im großen und ganzen noch Raum lassenden Aufsatz über *Das Kontakion (Mit einem Exkurs über Romanos und Basileios von Seleukeia)* hat dieser BZ. XIX 285—306 so viel jedenfalls unwidersprechlich dargetan, daß die Kontakiendichtung eines Romanos in ihrem dialogisch-dramatischen Element nicht sowohl unmittelbar an die syrische *Sôgîðâ*, als vielmehr an Erscheinungen der griechischen Kanzelberedsamkeit anknüpft, die „selbst mehr oder minder direkt von den syrischen Vorbildern des Kontakions abhängen“. Insbesondere sind von ihm die Predigten des um 450 verstorbenen Basileios von Seleukeia als eine wichtige Quelle des rund ein Jahrhundert jüngeren Romanos erwiesen worden. Von den Fällen einer direkten Entlehnung des Dichters von dem Prediger, die er aufzuzeigen vermochte, betrifft einer (a. a. O. S. 304f.) die Gottesmutterpredigt Nr. 39 des Basileios und das Kontakion des Romanos auf die *Υπαπαντή*. Was nun hier der letztere unter auffälligster Anlehnung sogar an den Wortlaut derselben aus der prosaischen Festrede des ersteren übernommen hat, ist genau das von den beiden syrischen Liedern behandelte Motiv eines Monologes der Muttergottes vor dem neugeborenen Jesuskinde, näherhin das dem zweiten zugrundeliegende einer von ihr an dasselbe gerichteten Anrede. Und mehr! Wenn Basileios mit den Worten: *Ποῖαν ἐπὶ σοὶ παιδίον εἶρω προσηγορίαν ἀρμόττουσαν*; und Romanos mit dem

und diese einfachere und zweifellos nächstliegende Auffassung empfiehlt sich in der im übrigen durch und durch unnestorianischen Atmosphäre der beiden Lieder unbedingt.

¹ Z. 429f.: *Ἐκτορ, ἀτὰρ σὺ μοὶ ἔσσι πατὴρ καὶ πότνια μήτηρ / ἡδὲ κασίγνητος, σὺ δὲ μοὶ θαλερὸς παρακοίτης*. Die beiden Verse 3f. der Str. 3 des ersten Liedes scheinen mir namentlich wegen der Bezeichnung Christi auch als „Bruder“ seiner jungfräulichen Mutter ohne einen Zusammenhang mit diesen Worten der homerischen Andromache nicht denkbar. Ein solcher ist aber füglich nur in der klassischen Periode altsyrischer Literatur glaubhaft, als das aramäische und das spätantik-griechische Syrien noch eine wesenhafte Kultureinheit bildeten. Denn daß die als Werk des Theophilus von Edessa († 785) bezeugte syrische Übersetzung der „zwei Bücher des Dichters Homeros über die Eroberung der Stadt Ilion“ wirklich eine solche der Ilias und Odyssee war, ist im höchsten Grade fraglich. Vgl. *Die christlichen Literaturen des Orients* I S. 92. Jedenfalls würde aber diese frühverschollene Leistung des 8. Jahrhunderts kaum einen syrischen Poëten des 12. bis 14. noch beeinflussen haben.

Verse: Ποίον εἶρω ὑιέ μου ἐπι σοί προσηγορίαν; Maria das Thema ihrer Rede angeben läßt, so paßt diese dort in Strophe 4 dem Sinne nach identisch wiederkehrende Themaangabe so vollständig als möglich auch auf die Marienrede unseres syrischen Gedichtes. Wenn Basileios fortfährt: τὴν ἀνθρώπου; ἀλλὰ θεϊκὴν ἔσχες τὴν σύλληψιν. τὴν θεοῦ; ἀλλ' ἀνθρωπικὴν ἔλαβες τὴν σάρκωσιν und Romanos dies weiter ausführt: ἐάν γὰρ ὡς βλέπω ἄνθρωπον σε εἶπω ὑπάρχεις ὑπὲρ ἄνθρωπον usw., bezw.: κὰν θεόν σε καλέσω θαυμάζω ὁρῶσα σε κατὰ πάντα μοι ὅμοιον, so ist das nicht minder genau der Inhalt der beiden folgenden Strophen 5 und 6. Wenn Maria bei Basileios fragt: ὡς οὐδὲν περιπτύξομαι; so ist dem speziell der dritte Vers von Strophe 5 an die Seite zu stellen. Und ebenso kehrt im dritten Vers von Strophe 11 die bei Basileios in den Worten: γαλακτοτροφῆσω ἢ δοξολογήσω; bezw. ἐπιδώσω γάλα ἢ προσενέγκω θυμίαμα; bei Romanos in einer unveränderten Wiederholung der ersteren begegnende Bezugnahme auf das Darreichen der mütterlichen Brust wieder. Man hat durchaus den Eindruck, daß, wenn es nicht geradezu das vorliegende syrische Weihnachtslied war, was — unmittelbar oder mittelbar — den kilikischen Bischof des 5. Jahrhunderts inspirierte, so doch dasselbe samt seinem Schwestertext entschieden derjenigen Sphäre christlich-ostaramäischer Poesie angehört, aus welcher ihm in jedem Falle letzten Grundes seine Inspiration kam.

Die zwei syrischen Weihnachtslieder der Hs. Jerusalem Griech. Patriarchat Nr. 31 gewinnen so den Charakter und die Bedeutung eines höchst merkwürdigen literaturgeschichtlichen Problems, für das ich nur eine zweifache Lösung vorzuschlagen vermag. Entweder müßten wir annehmen: der Reim sei in die syrische Poesie unter dem Einfluß der arabischen nicht erstmals eingeführt, sondern nur in uralte Rechte wieder eingesetzt worden, soferne im Gegensatz zu der auf ihn verzichtenden Kunstdichtung der klassischen Literaturperiode eine mehr volkstümliche dichterische Produktion derselben von ihm bereits Gebrauch gemacht hätte, und zur Empfehlung einer zunächst zweifellos so befremdlichen Annahme könnte auf die Tatsache verwiesen werden, daß an den von Maas a. a. O. S. 292 f. herangezogenen sogar die alphabetische Akrostichis aufweisenden Wechselreden zwischen Maria und Gabriel bezw. zwischen Maria und Joseph in der großen Muttergottesrede des Proklos von Konstantinopel die wohl merkwürdigsten Denkmäler einer Beeinflussung der griechischen Predigt durch die syrische Σὸγίθᾱ gleichfalls gereimte Zeilen bieten. Ober aber es müßten rund im 12. bis 14. Jahrhundert unter Anwendung des neuen Kunstmittels der Reimung alte Σὸγίθᾱtexte eine Neubearbeitung erfahren haben, die geschickt und pietätvoll genug durchgeführt worden wäre, um alle die oben berührten Züge hoher Altertümlichkeit zu wahren, und hierzu würde es eine lehrreiche noch jüngere Parallele

raschenden Sachlage ungefähr die nämliche Beachtung verdienen. Um freilich ein endgültiges Urteil zu ermöglichen, würden wohl entsprechende Stücke in noch erheblich größerer Zahl bekannt werden müssen. Ich kann diese einleitenden Bemerkungen nur mit dem Ausdruck des lebhaften Wunsches schließen, daß das in der Tat und recht bald geschehen möchte.

Aliud (carmen) in festo nativitatis ad tonum: „In Iebus“.

1. In vico Bethlehem parvo, * Qui in (toto) orbe factus est celeber, * Audivi voces admirationis * A persona excelsae * Matris domini oecumenes. * Gloria ei, cui non est, qui similis sit!
- 5 2. „Altissimus misit evangelistam, * Nuntium, praeconem, * Et ita (hic) lingua (sua) est locutus: * ‚Ex te exoritur liberator. * Gloria ei omni aetate, * Gloria ei <, cui non est qui similis sit>.’
3. „Cum nihil in mundo meum sit, * Meus est dominus omnium. * Pater et filius et frater ipse mihi est * Et desponsati (mariti) loco idem mihi est, * Quamvis cum viro nihil commune mihi sit. * Gloria ei <cui non est, qui similis sit!>
- 10 4. „Quis diceret dominum meum me parere? * Dominum filiumque domini mei educo. * Quem prophetae non viderunt, video. * Quem reges desideraverunt, amplector, * Amplector et deoscolor. * Glo<ria> ei <, cui non est, qui similis sit!>
- 15 5. „Filius mihi est et multae causa admirationis, * Admirationis multae causa ac (multi) stuporis. * Stupendum est eum, qui omnia creavit, * In me templum creavisse et mihi factum esse filium. * Filius mihi est ac dominus. * Glo<ria> ei <, cui non est, qui similis sit!>
- 20 6. „Venite comites meae castae, * Castae et solitariae, * Solitariae et protectae, * Protectae et liberatae, * Videte arcanum palam. * Glo<ria> ei <, cui non est, qui similis sit!>
- 25

7. „Gabriel evangelista factus est * Et is mihi ita locutus est: * ‚Mater regis coelestis’ * Et die nativitatis huius * Evangelizavit mundo redemptionem. * Glo<ria> ei <, cui non est, qui similis sit!>“
- 5 8. Tum vero audiebat Herodes * Magos venisse e Perside, * Ante quos stella volaret * Et regem regum laudaret, * Et cum eis omnis generis munera. * Glo<ria> ei <, cui non est, qui similis sit!>
9. Intrabant magi in speluncam * Et viderunt prolem mirabilem * Et portaverunt aurum et tus * Et myrrham, munera tria, * Et obtulerunt coram eo cum tremore. * Glor<ia> ei <, cui non est, qui similis sit!>
- 10

Aliud (carmen) commemorationis beatissimae dominae Mariae.

- 15 1. Prope Bethlehem transibam * Et vocem dominae Mariae audiebam * Et dulcedinem eius admirabar * Et steti cum admiratione et stupore.
2. Amabiliter loquebatur * Et suaviter canebat. * Jucunde susurrabat, * Cum ita diceret.
- 20 3. Dicebat Christo: * „Domine mi, da mihi os apertum, * Ut tibi canam carmen gloriosum * Doce me, quod equidem nescio.
4. „Fili mi, quomodo appellem te? * Magister mi, quomodo nominem te? * Domine mi, quomodo canam tibi? * Doce me, quod equidem nescio.
- 25 5. „Si dominum appello te, * Ut hominem video te, * Amplector et desoculor te. * Doce me, quod equidem nescio.
6. „Et si hominem nomino te, * Coetus superni adorant te * Et: ‚Sanctus, sanctus?’ clamant tibi. * Doce me <, quod equidem nescio>.
- 30 7. „Et si regem appello te, * Neque urbs neque arx (ulla)

- est tibi, * Neque gladius (est) neque arma (ulla) sunt tibi. * Doce me <, quod equidem nescio>.
8. „Et si servum nomino te, * Reges cum coronis adorant te * Et omnes genu flectunt tibi. * Doce me <, quod
5 equidem nescio>.
9. „Et si divitem appello te, * Victus (unius) diei non est tibi * Neque duae tunicae sunt tibi. * Doce me <, quod equidem nescio>.
10. „Et si pauperem nomino te, * Aurum Ophir venit tibi *
10 Et sicut pulvis et cinis aestimatur a te. * Doce me <, quod equidem nescio>.
11. „Et si senem appello te, * (Neo)natum video te * Lacto (te), educo te. * Doce me <, quod equidem nescio>.
12. „Et si puerum nomino te, * David, pater tuus, canit de
15 te * Ante solem esse nomen tuum. * Doce me <, quod equidem nescio>.
13. „Appelletur nomen tuum Emmanuël, * Princeps et magister in Israël, * Ut audivi a Gabriël, * Cum fieret mihi de te evangelista.“
-