

DIE REGENBITTEN APHREMS DES SYRERS  
IHRE ÜBERLIEFERUNG UNTER BESONDERER BERÜCKSICHTIGUNG  
DES NESTORIANISCHEN OFFICIUMS DER NINIVITENFASTEN UND  
IHRE RELIGIONSGESCHICHTLICHE BEDEUTUNG

VON

PAUL KRÜGER

ZWEITER TEIL

DIE RELIGIONSGESCHICHTLICHE BEDEUTUNG

1. ZURÜCKWEISUNG DER THESE C. BROCKELMANNNS

Bei einer Untersuchung der Regenbittentexte nach ihrer religionsgeschichtlichen Seite hin ist auszugehen von dem Einwurf C. Brockelmannns<sup>1</sup>, der in den Regenbitten Aphrems Spuren heidnischer Zaubervorstellungen nachgewiesen zu haben glaubt. Und zwar weist er darauf hin, daß in den Regenbitten der Gedanke lebendig sei, daß man durch die Bitten den Willen Gottes zwingend beeinflussen könne. Diese These C. Brockelmannns erfährt zunächst eine Zurückweisung durch den Aphremschen Begriff der Macht und der Herrschaft des Menschen in der Natur, den C. Brockelmann nicht richtig wiedergegeben hat. Er behauptet, daß es ein Gebiet gäbe, auf dem keine organisierte Religion habe umhin können, sich volkstümlichen Vorstellungen (gemeint sind hier die heidnischen Vorstellungen des Volkes) anzupassen<sup>2</sup>, und das ist das Gebiet der Regenbitten.

Die Quelle seiner Anschauung ist in der Hauptsache der Aufsatz von I. Goldziher: *Zauberelemente im islamischen Gebete*<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> C. Brockelmann, *Die syrische und christlich-arabische Literatur (Die Literaturen des Ostens in Einzeldarstellungen, 7. Bd., 2. Abt.)*, Leipzig 1909, S. 18, und *Ein syrischer Regenzauber (Archiv für Religionswissenschaft, 9. Bd., Leipzig 1906, S. 518/520)*

<sup>2</sup> *Arch. f. Rel.*, S. 518.

<sup>3</sup> I. Goldziher, *Zauberelemente im islamischen Gebete. (Orientalische Studien, Th. Nöldeke zum 70. Geburtstag gewidmet.)* Gießen 1906, 1. Bd., S. 303.

Hier ist auch die Arbeit von A. Bel zitiert, auf die sich Brockelmann ebenfalls stützt<sup>1</sup>. A. Bel hat nordafrikanisches Gebiet untersucht. Brockelmann geht dazu über, die Meinung von Goldziher und Bel vom Regenzauber im Islam auch auf die christlichen Syrer zu übertragen, ohne dafür gewichtige Gründe vorbringen zu können, und glaubt, so einmal den „stark theologischen Charakter“ der syrischen Literatur durchbrechen zu können. Er führt sogar eine Stelle aus Aphrems Regenbitten an<sup>2</sup>, die die Richtigkeit seiner Behauptungen dartun soll, und sagt von ihr: „Aphrem schlägt hier Töne an, die weniger einem christlichen Prediger als einem heidnischen Regenschmager anstehen.“ Diese Stelle soll den Beweis ergeben, daß Gott auch gegen seinen Willen durch nachdrückliches Bitten zur Erhöhung gezwungen werden kann.

Gegen C. Brockelmann wäre nun folgendes einzuwenden: Von dem Gedanken, daß man Gott zwingen könnte, sei es durch Gebet, sei es durch Bußwerke, ist bei Aphrem in seinen Regenbitten durchaus nicht die Rede. Gott läßt sich nicht zwingen, sondern höchstens bewegen, von seinem gerechten Zorn abzulassen. Das Volk bemüht sich um Erhöhung, indem es sehr intensiv bittet, fast so bittet, daß der gütige Gott gar nicht umhin kann, das Volk zu erhören. Intensität bedeutet aber nicht Zwang<sup>3</sup>. Zur Erhärtung des Gesagten können wir Stellen aus Aphrem zitieren, aus denen sicher der intensive Charakter der Bitten zu erschließen ist in Verbindung mit der zuversichtlichen Hoffnung auf Erhöhung. So sagt Aphrem einmal: „Ich gebe euch als meinen weisen Brüdern den Rat, nicht in unserer Bitte nachzulassen, weil die Gnade zu uns kommt und nicht in unserem Flehen aufzuhören, weil unsere Bitten erhört werden<sup>4</sup>.“

<sup>1</sup> A. a. O., S. 312, Text und Anm. Vgl. auch *Arch. f. Rel.*, S. 518. Hier in der Anmerkung noch weitere Literatur über heidnischen Regenzauber.

<sup>2</sup> *Arch. f. Rel.*, S. 519; Lamy III, Sp. 97, Z. 10ff.

<sup>3</sup> In diesem Charakteristikum stimmen die jüdischen Regenbitten sehr stark mit den christlichen überein. Bei den Juden war die Gottesvorstellung noch etwas un- ausgeglichener. Siehe W. Bousset, *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter* (Berlin 1906), S. 457 und Anm. I. In der Hauptsache orientieren über jüdische Regenbitten der Traktat Ta'annith in beiden Talmuden und Schulchan Aruch oder die vier jüdischen Gesetzbücher, übersetzt von H. G. Löwe (Wien 1896), S. 123.

<sup>4</sup> Lamy III, Sp. 113.

Eine weitere, wichtige, reichhaltige Stelle siehe bei Lamy IV, Sp. 449, ebenso Sp. 447. Ein Zwingen Gottes würde ja auch dem oben dargelegten Gottesbegriff widersprechen.

Auch die von C. Brockelmann zum Beweise angeführte Stelle enthält keinen Zauber, sondern nur ein intensives Flehen seitens des Volkes um Erhörung. Auf den ersten Blick können die beiden Verse bei Brockelmann „die Stimme unseres Bittens wird zwingen den Höchsten, unsere Stimme zu erhören<sup>1</sup>“ als eine Art Regenzauber erscheinen. Brockelmann hat hier der Übersetzung Gewalt angetan, indem er das Verb  $\text{كج}$  unbedingt mit „zwingen“ übersetzte.  $\text{كج}$  hat aber auch an dieser Stelle die ursprüngliche Bedeutung „drängen“ oder „bedrängen“. Somit ist diese scheinbare Schwierigkeit aus dem Wege geräumt. In diesem Sinne hat Lamy in der Übersetzung auch das Verb „cogere“ gebraucht.

Wir besitzen zudem ein äußeres Zeugnis, aus dem uns Kunde wird von der ablehnenden Haltung Aphrems gegenüber jeglichem Zauber und jeglicher heidnischer Beeinflussung. Es sind dies die Hymnen gegen die Irrlehrer<sup>2</sup>, die hier sehr stark ins Gewicht fallen.

Es ist also völlig abwegig, in den Regenbitten Aphrems an eine Entlehnung von Zauberelementen aus dem Heidentume oder auch nur an eine noch so entfernte Ähnlichkeit zu denken; sondern einzig und allein „ist das Bittgebet der Schlüssel der Schöpfung<sup>3</sup>“.

## 2. DAS PARADIGMENBITTGEBET IN DEN REGENBITTEN

In den Regenbitten begegnen wir oft einem besonders stark ausgeprägten Gebetstypus: dem Paradigmenbittgebet. Dieses ist ein Gebet, in dem man unter Hinweis hauptsächlich auf biblische Personen, die aus ähnlicher Drangsal befreit wurden, Gott um Abwendung der augenblicklichen Not anfleht. Besonders in

<sup>1</sup> *Arch. f. Rel.*, S. 519.

<sup>2</sup> Übersetzt von A. Rücker, *BKV.*, 61. Bd., S. 368, bes. S. 52 u. 54. Hier steht der Satz: „... und die Zauberer am Tage des Regens beschämt wurden.“

<sup>3</sup> Lamy III, Sp. 3, Z. 17.

der ältesten Synagoge war dieser Gebetstypus lebendig. Er wird uns schon in der Mišnā bezeugt<sup>1</sup>. Dieses Paradigmengebete in der alten Synagoge war litaneiartig und hatte eine bestimmte Form. Jede einzelne Bitte selbst war wiederum zweiteilig; der erste Teil begann mit *מי שענה* und enthielt das Paradigma, der zweite Teil schloß sich an mit *הו יענה* u. ä.<sup>2</sup>. Daneben gab es noch einen Paradigmengebete-typus, der mit *כענית* den Hinweis auf das Paradigma einleitete<sup>3</sup>.

Überreste solcher Paradigmenbittgebete innerhalb der Synagoge sind uns erhalten in den *סליחות*-Gebeten, d. h. in Gebeten, die nur für die Fasttage Geltung haben und Bitten, Sündenbekenntnisse, Klagen und Bußgesinnung enthalten<sup>4</sup>. Die ursprünglich strengere Form des Paradigmenbittgebetes ist späterhin stark gelockert worden.

A. Baumstark hat die Verwendung des alten Paradigmengebete-typus in der Liturgie der ostsyrischen Kirche, näherhin in den *Qālē*-Gebeten, untersucht und den Zusammenhang inhaltlich wie auch formell mit dieser jüdischen und naturgemäß auch altchristlichen Gebetsweise festgestellt<sup>5</sup>.

Es soll hier kurz eine Untersuchung der Paradigmenbittgebete in den Regenbitten Aphrems folgen nach der Ausgabe Lamys, Band III und IV.

Bei Aphrem findet sich die Verwendung des Paradigmas nicht nur in dem wohl ursprünglichen Rahmen des Bittgebetes, sondern bei ihm ist ein Einfluß des Paradigmenbittgebetes auch auf andere Gebetsarten und -formen festzustellen. Zunächst ist es hier ein Gebetstypus, dessen Hauptgedanke durch einen vergleichsartigen Hinweis auf biblische Personen ausgedrückt wird<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> A. Baumstark, *Paradigmengebete ostsyrischer Kirchendichtung (Oriens Christianus, Neue Serie, 10. u. 11. Bd., Leipzig 1923, S. 10)*.

<sup>2</sup> I. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, 3. Aufl., Frankfurt a. M. 1931, S. 223, und A. Baumstark, a. a. O., S. 10.

<sup>3</sup> I. Elbogen, S. 223.

<sup>4</sup> Über den Begriff *סליחה* s. I. Elbogen, S. 221—231. Dazu die Anmerkungen S. 551—552.

<sup>5</sup> Siehe den obengenannten Aufsatz in *Oriens Christianus*, 10. u. 11. Bd., S. 1—32. S. 20ff. finden sich die behandelten Paradigmengebete in lateinischer Übersetzung, die einen guten Einblick in das Paradigmengebete selbst gewähren.

<sup>6</sup> Vgl. Lamy III, Sp. 9, Z. 12ff. Hier ein Hinweis auf den hl. Petrus nach Act III, 6. Ferner Lamy III, Sp. 67, Z. 14ff. und Sp. 85, Sp. 87—91.

Diese Art der Einführung von biblischen Personen in den Gebetstext wird sicher mit dem Paradigmenbittgebete zusammenhängen. Der Beweis ist dadurch gegeben, daß das Paradigmenbittgebet in diese Gebetsart direkt übergehen kann bzw. der Gedankenkreis durch diese fortgeführt wird, und zwar so, daß beide Gebetsformen eine gedankliche Einheit bilden<sup>1</sup>. Der wesentliche Unterschied zwischen beiden Gebetsarten, dem Paradigmenbittgebet und dem davon abgeleiteten Gebetstypus, der bei Aphrem als eigener Gebetsstil vorhanden ist, liegt darin, daß bei ersterem das Paradigma als Hinweis dient, dem schon Erhörung zuteil ward, während es bei letzterem zum reinen Vergleich dient, ohne direkt von ihm aus in die Bitte überzuleiten. Daher könnte man diese abgeleitete Gebetsart das objektive Paradigmengebete nennen, das im Rahmen des allgemeinen Bittgebetes steht.

Die paradigmatische Gebetsweise findet sich bei Aphrem auch außerhalb des Bittgebetes. So führt er einmal das Manna in der Wüste an, um so auf die Allmacht Gottes hinzuweisen<sup>2</sup>. Hier liegt ein sachliches Paradigma vor und ist als Wirkung gedacht. Ob und inwieweit dieser Gebetsstil mit dem Paradigmenbittgebet zusammenhängt, ist nicht sofort ersichtlich. Höchstwahrscheinlich liegt hier keine Beeinflussung vor; denn die Beispielnennung in Gebeten war allgemein<sup>3</sup>.

Jedes einzelne Paradigmenbittgebet zerfällt in zwei Teile. Der erste Teil enthält den Hinweis auf das Paradigma, der zweite, kürzere Teil die Bitte. Während im synagogalen Ritus diese beiden inhaltlich verschiedenen Teile auch durch die konstante Form streng voneinander geschieden wurden, hat Aphrem hier eine starke Lockerung eintreten lassen. Vielleicht wird die Stellung der Paradigmenbittgebete innerhalb größerer Texte auf diese Lockerung einen großen Einfluß ausgeübt haben. Folgende

<sup>1</sup> Vgl. Lamy IV, Sp. 445, Z. 8—16. Hier das Paradigmenbittgebet. Sp. 445, Z. 16ff. der abgeleitete Gebetstypus.

<sup>2</sup> Siehe Lamy IV, Sp. 411—413.

<sup>3</sup> Siehe Formen der Beispielnennung überhaupt bei Joh. Hempel, *Die israelitischen Anschauungen von Segen und Fluch im Lichte altorientalischer Parallelen*, ZDMG., Neue Folge, Bd. 4 (Leipzig 1925), S. 67, Anm. 1 und S. 68, Anm. 2. Auf S. 68 auch in Bittgebeten.

sind die bei Aphrem noch festen Einleitungsformen: Für den ersten Teil: ܕ (s. Lamy III, Sp. 119, Z. 1—8; Sp. 93, Z. 21—23; Sp. 71, Z. 22—24). Bei Lamy III, Sp. 25, Z. 18—21 wird durch ܕ nicht das Paradigma eingeleitet, sondern wiederaufgenommen. Für den zweiten Teil: ܐ (s. Lamy III, Sp. 119, Z. 1—8; Sp. 83, Z. 5—7), ܐܘܢܐ (s. Lamy III, Sp. 31, Z. 29 bis Sp. 33, Z. 6), ܘܘܠܐ (s. Lamy III, Sp. 93, Z. 21—23; Sp. 25, Z. 18—21), ܘܘܠܐܘܢܐ (s. Lamy III, Sp. 83, Z. 23—25), ܘܘܠܐܘܢܐܘܢܐ (s. Lamy IV, Sp. 381, Z. 16 bis 17), das verstärkte Relativum ܘܘܢܐ (s. Lamy IV, Sp. 441, Z. 11—19) oder ܘܘܢܐܘܢܐ (a. a. O.). Die ursprünglich festen Formen der Einleitung der beiden Teile, wie sie wohl von der Synagoge übernommen worden sind, finden wir bei Aphrem, z. B. Lamy IV, Sp. 369, Z. 16—18 und bei Lamy III, Sp. 119, Z. 1—8. Diese beiden Paradigmenbittgebete werden eingeleitet im ersten Teile mit ܕ, im zweiten Teile mit ܐ. Bei Lamy IV, Sp. 369, Z. 16—18 findet sich für ܕ die ursprüngliche Langform ܕܘܢܐܘܢܐܘܢܐ. Diese beiden letzteren Paradigmenbittgebete sind auch die einzigen, deren beide Teile eine formelle Einleitung aufweisen. Bei Lamy III, Sp. 71, Z. 24—26 und Lamy III, Sp. 125, Z. 9—12 findet sich eine Analogie hierzu, insofern bei Lamy III, Sp. 71, Z. 24—26 beide Teile durch dasselbe Verbum, bei Lamy III, Sp. 125, Z. 9 bis 12 durch dieselbe Wurzel eingeleitet werden.

Die Paradigmata hat Aphrem zum größten Teile dem AT entnommen, einige dem NT und der Natur. Aphrem kennt zwei Arten von Paradigmata: ein persönliches, das wiederum entweder ein rein persönliches oder ein indirekt persönliches ist, und ein sachliches. Mit dem persönlichen Paradigma hängt zusammen die Erwähnung des ganzen Volkes. An rein persönlichen Paradigmata hat Aphrem: Elias, der Feuer vom Himmel herunterholt (s. Lamy III, Sp. 91, Z. 13), Samuel, der durch Gebet Regen erwirkt<sup>1</sup> (s. Lamy IV, Sp. 387, Z. 9—11), Job und Abraham, die in ihren Versuchungen Gott lobten (s. Lamy III, Sp. 83, Z. 5—7), die Väter, die ihre Herden hingaben für ihre Söhne (s. Lamy IV, Sp. 369, Z. 16—18), Ezechias, dessen Gebet erhört wurde<sup>2</sup> (s. Lamy III, Sp. 25, Z. 18—21), Ezechias, der zwei Jahre sich von

<sup>1</sup> I. Kön. 12 18.

<sup>2</sup> Is. 38, 22 2—6.

dem nährte, was auf der Erde wuchs<sup>1</sup> (s. Lamy III, Sp. 87, Z. 10 bis 16), Moses, der Manna vom Himmel regnen, der Wachteln kommen<sup>2</sup> und der die Heuschreckenplage über die Ägypter kommen ließ (s. Lamy III, Sp. 119, Z. 1—8), Elias, dessen Gebet erhört wurde<sup>3</sup> (s. Lamy IV, Sp. 445, Z. 8—16), Daniel in der Grube (s. Lamy IV, Sp. 441, Z. 11—19), Hanā, der um einen Sohn bat<sup>4</sup> (s. Lamy III, Sp. 77, Z. 8—16). Das indirekt persönliche Paradigma liegt vor in der Taube des Noe<sup>5</sup> (s. Lamy III, Sp. 71, Z. 22—24. Persönlicher Besitz) und in der Freude des Noe (s. Lamy III, Sp. 71, Z. 24—26. Persönliches Erlebnis).

Eine Abart des persönlichen Paradigmas ist die Erwähnung des Volkes Israel, und zwar in Verbindung mit dem goldenen Kalb (s. Lamy III, Sp. 83, Z. 23—25; Lamy III, Sp. 77, Z. 17 bis Sp. 79, Z. 1. Im letzteren wird Israel, das Volk Gottes, „Braut“ genannt); sein Murren über das Manna (s. Lamy III, Sp. 79, Z. 1—4. Auch hier wird Israel „Braut“ genannt); sein Auszug aus Ägypten im Nisan (s. Lamy III, Sp. 79, Z. 9—15); seine Gefangenschaft in Ägypten und Babylonien als Strafe<sup>6</sup> (s. Lamy III, Sp. 31, Z. 29 bis Sp. 33, Z. 6); seine Sättigung durch das Manna (s. Lamy III, Sp. 77, Z. 17 bis Sp. 79, Z. 1). Mehrere, zwei bzw. drei, Paradigmata finden sich bei Lamy III, Sp. 119, Z. 1—8 (drei, von Moses ausgesagt), bei Lamy III, Sp. 77, Z. 17 bis Sp. 79, Z. 1 (zwei, vom Volke ausgesagt). Wiederholungen desselben Paradigmas hat Aphrem öfter, z. B. Lamy IV, Sp. 445, Z. 8—16, Lamy III, Sp. 87, Z. 10—16. Dadurch hat Aphrem eine größere Breite erzielt.

An sachlichen Paradigmata hat Aphrem: das lebendige Brot (s. Lamy III, Sp. 79, Z. 5—6. Eucharistie), den reichen Fischfang<sup>7</sup> (s. Lamy III, Sp. 125, Z. 9—12), an Paradigmata aus der Natur: den Tau (s. Lamy IV, Sp. 381, Z. 16—17) und die Blu-

<sup>1</sup> IV. Kön. 19 29a.

<sup>2</sup> Ex. 16 13.

<sup>3</sup> III. Kön. 21 27.

<sup>4</sup> I. Kön. 1 11.

<sup>5</sup> Gen. 8 10 u. 11.

<sup>6</sup> Ex. 1 16; Babel steht hier für Ägypten nur in bezug auf die Drangsale der Tötung.

<sup>7</sup> Joh. 21 6.

men (s. Lamy III, Sp. 79, Z. 9—15. Hier aber in Verbindung mit dem Auszuge des Volkes aus Ägypten im Nisan).

Eine Schwierigkeit bereitet das Paradigma bei Lamy III, Sp. 93, Z. 21—23. Es scheint ein sachliches zu sein. Den Vers: **ܘܡܒܪܐ ܘܝܠܝܫ ܟܪܘܐܝܐ** übersetzt Lamy, a. a. O.: umbra vilis Karoae und scheint Karoa als Eigennamen zu fassen. **ܘܡܒܪܐ** entspricht hier wie an anderen Stellen (s. Payne-Smith, *Thesaurus syriacus*, s. v.) dem **קִרְיָיוֹן** Jon. 4 4.