

GÖTTINGER ORIENTFORSCHUNGEN
I. REIHE: SYRIACA

Herausgegeben von
Martin Tamcke

Band 51

2016

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Maroš Nicák

„Konversion“ im Buch Wardā

Zur Bewältigung der Konversionsfrage
in der Kirche des Ostens

2016

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek
The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche
Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available in the internet
at <http://dnb.dnb.de>.

Informationen zum Verlagsprogramm finden Sie unter
<http://www.harrassowitz-verlag.de>

© Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden 2016
Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne
Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere
für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und
für die Einspeicherung in elektronische Systeme.
Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.
Druck und Verarbeitung: Hubert & Co., Göttingen
Printed in Germany
ISSN 0340-6326
ISBN 978-3-447-10662-7

Inhalt

Vorwort	IX
1. Einleitung: Die Konversion der Christen zum Islam	1
2. Ziel und Aufbau der Arbeit	6
3. Das Buch Wardā.....	8
3.1 Die Forschungsgeschichte.....	10
3.1.1 Josephus Simonius Assemani (1687-1768).....	10
3.1.2 George Percy Badger (1815-1888).....	11
3.1.3 Theodor Eduard Bernhard Nöldeke (1836-1930).....	13
3.1.4 Gabriel Cardahi (1845-1931)	15
3.1.5 Aladár Hermann Deutsch (1871-1949)	17
3.1.6 William Wright (1830-1889); Rubens Duval (1839-1911); Jean-Baptiste Chabot (1860-1948).....	19
3.1.7 Isaak Folkmann (1858-1943)	20
3.1.8 Heinrich Hilgenfeld (1862-1945).....	22
3.1.9 Anton Baumstark (1872-1948).....	23
3.1.10 Neuere Forschungsansätze	25
3.2 Exemplarische Charakteristika des liturgischen Buches.....	28
3.2.1 Der Titel	30
3.2.2 Symbole.....	32
3.2.3 Historischer Zeuge oder verdichtende Poesie?.....	37
Exkurs: Historische Zeugen des Mongolensturms.....	40
3.3 Kennzeichen literarischen Schaffens in der Zeit der (ost-)syrischen Renaissance und das Buch Wardā.....	41
4. Geschichtlicher Hintergrund.....	47
4.1 Mongoleneinfälle des 13. Jhs. in Mesopotamien	47
4.2 Lieder aus und für Zeiten der Not	51
4.3 Tataren in Mesopotamien.....	58
4.4 Gedeutete Not	64
5. Die Konversion des Diakons Abraham	67
5.1 Zu den Handschriften.....	67
5.2 Abraham von Meškaleg	70
5.3 Der Konvertit wird angesprochen	80
5.4 Die Unersetzbarkeit des Konvertiten in der liturgischen Gemeinde	86
5.5 Wehe!.....	94
5.6 Weinen und Trauer (Kirchenjahr und Liturgie)	97
5.7 Familie des Konvertiten	110

5.8 Die Trauerfeier	117
5.9 Endgericht	122
5.10 Memento Mori und Reue?	126
6. Antikonversionstheologie	128
7. Antikonversionsstrategie	131
7.1 Tahmazgerd	132
7.2 Jakob der Zerschnittene	142
8. Zusammenfassung	150
9. Anhang: Die ‘ōnītā über den abgefallenen Diakon Abraham (Ms. or. fol. 619)	152
9.1 Vergleich der Strophenreihenfolge (Mardin Chald. 41; Vat. Nr. 184 und Ms. or. fol. 619)	152
9.2 Übersetzung der ‘ōnītā (Handschrift Berlin, Ms. or. fol. 619/Berlin 65)	153
9.3 Syrischer Text	161
10. Literaturverzeichnis	171
10.1 Lexika und Bibel	171
10.2 Manuskripte	171
10.3 Quellen	171
10.4 Sekundärliteratur	173
Appendix	201

Vorwort

Die vorliegende Dissertation wurde im Fach orientalische Kirchengeschichte unter dem Titel „Konversion im Buch Wardā“ im Wintersemester 2015/2016 von der Theologischen Fakultät der Georg-August-Universität Göttingen als Dissertation angenommen. Hiermit möchte ich meine tiefe Dankbarkeit meinem Doktorvater, Lehrer und Betreuer, Herrn Prof. Dr. Dr. h.c. mult. Martin Tamcke – der die Arbeit anregte und mich aufopferungsvoll durch Höhen und Tiefen der Forschung am Text begleitete – für die Vergabe des Promotionsthemas, die wertvolle Unterstützung und seine Ratschläge ausdrücken. Die Dissertation wurde in den Jahren 2011 bis 2015 erarbeitet. Das Buch Wardā gehört zu jenen zentralen Werken ostsyrischer Religiosität, die bis heute sich besonderer Beliebtheit erfreuen. Dass gerade mitten in der Zeit der Verfolgung der ostsyrischen Christen im Irak und in Syrien dieses Werk im Irak nochmals für den öffentlichen Gebrauch gedruckt wurde und an den syrischsprachigen Schulen des Irak Verwendung findet, zeigt, wie elementar die drängenden Fragen von Verfolgung, Martyrium, Konversion und Naturkatastrophen die Menschen der Region bis heute ansprechen, bzw. sie sich in den Hymnen mit ihren Nöten ausgesprochen finden.

Zu danken habe ich meinem bereits erwähnten Doktorvater, Prof. Dr. Dr. h.c. mult. Martin Tamcke, der nicht nur den Anstoß zu diesem Thema gab, sondern mich auch die gesamte Zeit meiner Forschung mit Rat und Tat begleitete. Er wirkte gerade in dieser Zeit gemeinsam mit Dr. Anton Pritula, dem Leiter der Orientabteilung an der Eremitage in St. Petersburg an der zunächst mit russischer Übersetzung geplanten Edition der Hymnen des Buches Wardā, der nun noch eine englische Übersetzung mit überarbeiteter Edition folgen wird. Anton Pritula hat die Arbeit an den Texten immer ermutigt und beim Auffinden seltener Handschriften geholfen. Auch Prof. Dr. Alessandro Mengozzi, Professor für semitische Sprachen an der Universität Turin, kam in dieser Zeit nach Göttingen, um seinen Zugang zu den Texten vorzustellen. Beide haben der Arbeit fruchtbare Anregungen gegeben. Mein ganz besonderer Dank für die produktive Zusammenarbeit gilt auch meinem Zweitgutachter Herrn Prof. Dr. Philip G. Kreyenbroek (Göttingen) und meinem Drittgutachter Herrn Prof. Dr. Tobias Georges (Göttingen).

Zu danken habe ich zudem Prof. Dr. Jouko Martikainen, der noch nach alter Ordnung sich bereitgefunden hatte, der zweite Betreuer der Arbeit zu sein. Er empfing mich zu den Diskussionen nicht nur hier in Göttingen, sondern auch bei sich in seinem Haus in Finnland. Leider konnte er aufgrund der Neuordnung der Prüfungsordnung dann nicht das Koreferat der Arbeit übernehmen. Prof. Dr. Sidney Griffith, Washington D.C., fand sich ebenfalls zu Gesprächen zur Arbeit bei seinen zahlreichen Besuchen am Göttinger Lehrstuhl bereit. Prof. Dr. Ulrich Nembach hatte mir einst den Kontakt zu Professor Tamcke ermöglicht und ich durfte einen Monat bei der Familie Nembach wohnen.

Auf zahlreichen internationalen Konferenzen konnte ich einzelne Aspekte der Arbeit vorab vorstellen: Symposium Syriacum in La Valetta/Malta 2012, bei Konferenzen des Netzwerkes Rewritten Bible in Turku und Göttingen, bei der World Syriac Conference in

Kottayam in Indien und dem Deutschen Syrologentag in Göttingen und in Salzburg. Zudem habe ich mehrmals beim Doktorandentreffen des Lehrstuhles vorgetragen. Zu danken habe ich auch meinen Mitdoktoranden, die mir hilfreich zur Seite standen bei der sprachlichen Gestalt der Arbeit und deren Themen: Gabriel Rabo, Sven Grebenstein, Bernhard Ortmann, Gladson Jathanna, Octavian Mihoc, Stanislau Paulau, Catalin Popa, Claudia Rammelt, Katja Weiland sowie mit ihren beständig hilfreichen Hinweisen die Sekretärin am Lehrstuhl Frau Daniela Barton und Frau Dr. Cornelia Schlarb. Herr Bischof i.R. Koppe war so freundlich, mich bei sich wohnen zu lassen, als ich mein Zimmer im Theologischen Stift aufgeben musste und nur noch wochenweise aus der Slowakei nach Göttingen angereist kam. Auch die stete Aufmerksamkeit der Vertreter meiner heimatlichen Evangelischen Theologischen Fakultät der Comenius-Universität in Bratislava/Slowakei war stärkend gerade in den schwierigeren Zeiten der Anfertigung der Dissertation.

Meine Familie, besonders meine Mutter Andrejka Nicák, aber auch meine Großmutter, mein Vater und mein Onkel haben die Promotion mit stetem Interesse unterstützt.

Ermöglicht wurde die Anfertigung der Arbeit durch ein Stipendium des Deutschen Komitees des Lutherischen Weltbundes. Ohne solch eine beständige finanzielle Unterstützung wäre diese Arbeit nicht denkbar gewesen.

Jablonec nad Nisou, den 08.06.2016

Maroš Nicák

1. Einleitung: Die Konversion der Christen zum Islam

In dem von der Evangelischen Mittelost-Kommission der Evangelischen Kirchen in Deutschland (EKD)¹ herausgegebenen Bd. „Geschwister im Glauben, Christen im Mittleren Osten“ aus dem Jahr 2001 gab es einen Artikel von Martina Waiblinger, der im Wesentlichen ein Interview mit einem zum Islam konvertierten anglikanischen Christen in Palästina wiedergab.² Der Überschrift „Ein Christ wird Muslim“ folgte als Untertitel „Ein Tabuthema für die Kirchen“. Der interviewte Muslim erläuterte, dass er aus einem Elternhaus stammte, in dem der Vater enge Freundschaft zu Muslimen gehalten habe. Oft habe der Vater nicht gewusst, welche Religion seine Freunde gehabt haben. Die Situation sei sehr entspannt gewesen. Erst mit fortschreitendem Alter realisierte der junge Mann, dass die Christen immer weniger wurden. „Meine Meinung dazu ist, dass wir es akzeptieren müssen in einer Welt zu leben, die mehrheitlich muslimisch ist. Als Christen müssen wir uns das klar machen. Und wir müssen offen sein. Dann können wir als Christen auch hier glücklich werden.“³

Der junge Mann war auf eine Schule der Quäker gegangen und hatte an der führenden palästinensischen Universität Bir Zeit Betriebswirtschaft studiert. Als er sich in eine muslimische Studentin verliebte und sie heiraten wollte, wurde ihm dafür die Bedingung gestellt, zum Islam zu konvertieren. Da es keine zivile Ehe gibt, bleibt nur der Weg zur Konversion. Nur Frauen dürfen Muslime heiraten, verlieren dann aber jedes Recht auf Kinder und Erbe. Der junge Mann war einverstanden. „Ich wollte aus der Glaubensfrage kein Hindernis machen und habe die Sache mit meinen Eltern besprochen. Sie gaben mir ihre Unterstützung.“⁴ Da ihm in Ramallah zu hohe Auflagen für seine Konversion gemacht wurden – einen Monat in Klausur gehen und in der Moschee den Koran lernen – machte er sich auf die Suche nach einem Ort, wo ihm dies erspart wurde und fand den in Jaffa. Die drei Kinder der Eheleute gehen nun auf eine französische Schule. Sein Leben habe sich durch den Religionswechsel nicht verändert. „Ich habe mich immer für Religion interessiert und habe die Bibel und den Koran gelesen. Ich bin für mich zu dem Schluss gekommen, dass es nur einen Gott gibt, aber verschiedene Zugangswege. Das Wichtigste ist der Respekt vor der Religion.“⁵

Er ist sich aber bewusst, dass die von ihm verlassene Kirche das anders sieht. „Die Kirche sieht das anders. Für sie ist es eben ein Verlust. Aber ich halte das für falsch. Mein Nachbar ist mein Nachbar, egal, welche Religion er hat. Wir können nicht nur auf Zahlen schauen, wir müssen unseren Status als Minderheit akzeptieren. Wenn wir das schaffen,

1 Zur Auflistung der Werke der Evangelischen Mittelost-Kommission, einer Kommission der EKD, enthält auch: Class, Christen im Mittleren Osten, S. 63-70.

2 Keiper und Roeber, Geschwister im Glauben, S. 55-56.

3 Keiper und Roeber, Geschwister im Glauben, S. 55.

4 Keiper und Roeber, Geschwister im Glauben, S. 55.

5 Keiper und Roeber, Geschwister im Glauben, S. 56.

können wir hier in Würde überleben.“⁶ Tatsächlich ist seine Identifikation mit den Christen wohl nach wie vor hoch, obwohl er doch offiziell nicht mehr Christ, sondern Muslim ist. Jedenfalls meint er weiterhin für die Christen sprechen zu können, wenn er von sich und seinen Anliegen im Plural der Wir-Identität spricht. Vergleichbare Aussagen zu sich als Muslim macht er nicht.

Ist er also eigentlich gar kein Konvertit? Ist seine offizielle Konversion nur ein Tribut an das unausweichliche religiös verankerte Familien- und Eherecht, das ihm keine andere Wahl ließ? Sein Hinweis auf seine Koranlektüre und die Forderung seiner Frau, die er als religiöser als sich selbst empfindet, sie werde ihn nur heiraten, wenn er zum Islam konvertiere, machen vermutlich eine differenziertere Betrachtungsweise nötig.⁷ Der Konvertit dürfte viele Konvertiten stehen, die vom Christentum zum Islam konvertieren. Wo relativ durchlässige Religionsgrenzen das Miteinander bestimmen, werden Konversionen nicht als ein Akt dramatischen Lebenswechsels empfunden. Da diese Menschen eher eine offene Religiosität pflegen und fest in die in religiöser Hinsicht von Muslimen dominierte Gesamtgesellschaft integriert sind, leiten sie oft pragmatische Gründe im Blick auf Ökonomie, das Aufwachsen und gesellschaftliche Fortkommen der Kinder, daneben aber auch das Empfinden für die von beiden Religionen geteilten kulturellen Codes, die außerhalb des religiösen Bereiches in beiden Religionsgemeinschaften erkennen lassen, dass sie nicht nur den geographischen Raum miteinander teilen, sondern auch zahlreiche Moralvorstellungen und gesellschaftlichen Praktiken.⁸ Es ist sicher symptomatisch, wenn der junge Konvertit hinsichtlich seines Schrittes vom Christentum zum Islam ganz auf seine persönlichen Beweggründe und sein persönliches Herkommen und Umfeld abhebt und das im Gegensatz sieht zu den Positionen seiner Kirche, die er verlassen hat und deren Auffassungen dennoch nach wie vor sein Handeln, Denken und Empfinden mitbestimmt.

Was ist unter einer Konversion zu verstehen? Täglich konvertieren Christen im Orient aus vergleichbaren Gründen vom Christentum zum Islam. Allein für Ägypten wird die Zahl der Konversionen zum Islam mit 15.000 bis 40.000 jährlich angegeben.⁹ Versuche, diesem fortschreitenden Aderlass mit ökumenischen Initiativen zu begegnen, zeigen für die Situation der Christen in der Region keine Wirkung mehr.¹⁰ Der bevorzugte Weg führt in die Migration und eine Verstärkung der Frömmigkeit und des konfessionellen Profils, da dies „die Erhaltung der konfessionellen Solidarität als Voraussetzung für das Fortbestehen der Konfession weltweit im allgemeinen und im Orient im Besonderen zu gewährleisten“ scheint.¹¹ Der Konvertit, der zum Islam konvertiert, um heiraten zu können oder seine soziale Stellung zu verbessern, wird kontrastiert von dem, der in der einen oder anderen Weise seines Glaubens wegen lieber alles aufgibt und in den Westen migriert, um nicht mehr den Gesetzmäßigkeiten der religiösen Fraktionierung im Orient ausgesetzt zu sein.

6 Keiper und Roeber, *Geschwister im Glauben*, S. 56.

7 Zur Haltung der Frau, vgl. Keiper und Roeber, *Geschwister im Glauben*, S. 55.

8 Vgl. Pietruschka, (Hg.), *Gemeinsame kulturelle Codes in koexistierenden Religionsgemeinschaften*, Halle: Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, 2005.

9 Vgl. Ghabdan, *Gehen die Christen des Orients ihrem Verschwinden entgegen?*, S. 42 und 48, Anmerkung 40.

10 Vgl. Ghabdan, *Gehen die Christen des Orients ihrem Verschwinden entgegen?*, S. 45.

11 Vgl. Ghabdan, *Gehen die Christen des Orients ihrem Verschwinden entgegen?*, S. 46.

Anders als der junge Mann im Interview erleben zahlreiche Christen im Orient die Konversion zum Islam als Bedrohung ihrer Identität.

„Für gläubige Menschen ist die Konversion eines anderen, insbesondere eines nahe stehenden Menschen nicht einfach eine mehr oder weniger verständliche Veränderung auf dem Lebensweg, sondern eine mutmaßlich irreversible, verhängnisvolle Verirrung und Verfehlung. Wer eine Konversion als bedrohlich erlebt, macht diese Erfahrung aufgrund der Sorge um den Konvertiten. Ist es nicht geboten, jemanden mit allen verfügbaren Mitteln daran zu hindern, sich in ihr oder sein Verderben zu stürzen? Von hier ist der Weg nicht weit hin zu gewaltsamen Interventionen, um Konversionen zu unterbinden. Ein verinnerlichter Konformitätsdruck wird in der Regel von dem näheren (Familie) und weiteren sozialen Umfeld (Sippe) massiv unterstützt, aber man muss auch bedenken, dass die Sorge um das religiöse und soziale Leben eines Grenzgängers nicht unberechtigt ist.“¹²

Dass eine religiöse Konversion „als eine schwer wiegende Infragestellung und Bedrohung einer individuellen oder kollektiven religiösen Identität erlebt“ wird, deutet darauf hin, dass hier das Individuum in seiner Situation zwischen der von ihm verlassenen Gemeinschaft und der Gemeinschaft, die ihn aufnimmt, zur Sprache kommt.¹³

Die Einstiegsbeispiele belegen, dass Konversion tatsächlich nicht einfach nur ein religiöser Prozess ist, der von einer Situation des Unbefriedigtseins oder des Defizitären zu einer der Erfüllung zu führen intendiert.¹⁴ Je offener Definitionen des Phänomens gefasst werden, desto eher finden dabei auch jene Konversionsbewegungen Raum, die nicht allein im engeren Sinne ausschließlich religiöse Prozesse zur Voraussetzung haben.¹⁵ Wolfgang Lienemann versucht definitorischen Engführungen zu entkommen, indem er die bei dem Basler Projekt zu religiösen Grenzüberschreitungen von den einzelnen Beiträgern ins Spiel

12 Lienemann und Lienemann-Perrin, Konversionen als religiöse Grenzüberschreitungen, S. 934.

13 Vgl. Lienemann, Einführung, S. 4.

14 In diesem Sinn schränken ausschließlich auf religiöse Prozesse abhebende Verständnisweisen das Feld real vor sich gehender Konversionen stark ein. So etwa, vgl. Gerlitz, Konversion, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 19, S. 561-562. „Die Summe der faktischen Motive beim Konversionswechsel ist mit derjenigen der bewußt erfaßten und geltend gemachten selten identisch; zudem ist in den Selbstzeugnissen Übergetretener mit biographischen Stilisierungen zu rechnen. Soziale und psychische Prädispositionen bilden Motivationstypen aus, die epochenspezifisch variieren können.“ Schöpsdau, Konversion, Konvertiten, in: Evangelisches Kirchenlexikon, Bd. 2, S. 1424.

15 Manfred Marquardt bietet so eine relativ offene Definition aus systematisch-theologischer Sicht, wenn er den Vorgang „als transitive Existenzbewegung im Sinne einer willentlichen Hinwendung zu einem neuen Selbst- und Weltverständnis“ auffasst, „die in einem nicht an eine bestimmte Reihenfolge gebundenen Zusammentreffen zweier komplexer Erfahrungen begründet“ sein läßt: „einer Defiziterfahrung (Unruhe, Leere, Ungenügen, Schuld) und der Erschließungserfahrung einer den Mangel ausgleichenden, Befreiung und Erfüllung verheißenden Wirklichkeit“, Marquardt, Bekehrung/Konversion V. Systematisch, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. 1, S. 1235. Bei dieser Definition bleiben aber Konversionen, die wesentlich sich nichtreligiösen und nichttheologischen Faktoren verdanken, außer Betracht. Andrew Wingate setzt zunächst noch offener mit seiner Definition ein. Bekehrung/Konversion „ist ein Prozeß, der eine persönliche Entscheidung einschließt, die allein oder als Teil einer Gruppe gefällt wird, um dem Leben einen neuen Mittelpunkt zu geben, von dem man annimmt, dass er mehr Freiheit gewährt und der Wahrheit näher bringt“, Wingate, Bekehrung/Konversion VII. Missionswissenschaftlich, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. 1, S. 1237.

gebrachten Definitionen unter Heranziehung weiterer Erwägungen zu einem „Idealtypus von Konversion und Konversionsprozessen“ zu kombinieren versucht, der möglichst viele einschlägige Elemente umfassen sollte.

„Konversionen sind kommunikative, sozial und rechtlich voraussetzungs- und folgenreiche Prozesse in religiös-sozialen Feldern, in deren Verlauf eine mehr oder weniger einschneidende Veränderung der individuellen oder kollektiven Religiosität und/oder ein Wechsel der individuellen oder kollektiven Zugehörigkeit zu einer oder mehreren religiösen Gemeinschaften stattfinden. Diese Prozesse zeichnen sich typisch dadurch aus, dass ein mehr oder weniger radikaler Wandel des Gott-, Selbst- und Weltverständnisses im Prozess der Veränderung individueller Selbstwahrnehmung und -deutung oder/und religiös-sozialer Zugehörigkeiten stattfindet, und dass es dabei meist zu einem individuellen oder kollektiven Wechsel zwischen zwei oder mehr hinreichend klar unterscheid- und abgrenzbaren sozialen Einheiten religiöser Organisation kommt. Derartige Konversionsprozesse haben in der Regel klar identifizierbare Akteure und Beteiligte, weisen of typische Abläufe auf, zeichnen sich durch historisch und kulturell sehr unterschiedliche sprachlich-rhetorische Muster (Codes), soziale Übergangsformen (Riten) und spezifische Kommunikationsweisen (Medien) aus, betreffen unterschiedliche Lebensaspekte wie soziale Bräuche, das Ethos und die kognitiven Auffassungen (Lehren) und führen zu vielfältigen Folgen im Leben der betroffenen Personen und sozialen Gemeinschaften“.¹⁶

Der von Lienemann konstruierte Idealtypus einer Konversion dürfte sich selten nur in allen seinen Aspekten aufzeigen lassen bei historisch überlieferten Konversionsvorgängen. So steht er tatsächlich mehr für eine möglichst alle Aspekte abdeckende Konstruktion dessen, was Konversion ist und ausmacht und zur Folge hat. Für die hier angestellte Untersuchung zur Konversionsthematik im Buch Wardā kann solch ein Idealtypus dazu dienen, um die Komplexität eines solchen Vorganges zu wissen. Doch bleibt die Rekonstruktion des Denkens und Verhaltens angesichts des Konversionsphänomens darauf angewiesen, auf die Texte zurückzugreifen, die etwa den Wechsel im Gottesverständnis oft nur andeuten und durchaus nicht immer verständlich machen, was sich da in den inneren Prozessen bei den Akteuren vollzogen hat. Stattdessen werden die Akteure reduziert darauf, im Narrativ als Träger der Handlung oder Gegenstand der Reflektion zu fungieren. Wenn das Verständnis von Konversion erhoben werden soll, wie es im Buch Wardā aufzufinden ist, dann ist zunächst immer von einer Bestandsaufnahme auszugehen, die zu erfassen versucht, was in den Texten zur Thematik zur Sprache gebracht wird. Dabei dürften die Ebenen historisch realer Prozesse, die der Imagination des Dichters und die der Überlieferungen und Standards der Gemeinschaft ineinander laufen. Daher wird stets gefragt werden müssen, wieviel reale Geschichte in den Texten enthalten ist, wieviel poetische Imagination und wieviel Traditionsgut der Gemeinschaft.

Da es zu diesen Texten keine Überlieferungen auf muslimischer Seite gibt, die es zulassen würden, zu überprüfen, was bereits Engführungen in der Sicht des Geschehens seitens der Gemeinschaft sind, die Gläubige verliert (die das Bild der realen Vorgänge

16 Lienemann, Einführung, S. 26. Um diesen Idealtypus in seinem besonderen Gewicht für das Forschungsprojekt hervorzuheben, hat Lienemann ihn im Text kursiv setzen lassen.

nachhaltig verzerren können aufgrund des eigenen Abwehrkampfes), kann den Texten in diesem Fragehorizont zunächst nicht anders begegnet werden, als um das Fehlen gerade dieser Texte zur Überprüfung der christlich-ostsyrischen Sicht zu wissen und damit zu rechnen, dass sie in einem Raum sich äußerten, der deutlich stärker von den Texten der koestierenden Weltreligion bestimmt war als von der eigenen.