

# DAS MITTELALTER ALS ZEITALTER DER MISSIONSGESCHICHTE

von Adolf Martin Ritter

Daß im Rahmen dieser Festschrift für Hans-Werner Gensichen ein zweiter ausgesprochen kirchenhistorischer Beitrag vorgelegt wird, ist nur recht und billig, in Anbetracht der Tatsache, daß die Anfänge seiner akademischen Laufbahn in der Kirchengeschichte liegen und, nicht minder, daß er bis heute zu den entschlossensten Verfechtern enger Beziehungen zwischen Kirchen- und Missionsgeschichte gehört. Daß es mir zugefallen ist, diesen zweiten Beitrag beizusteuern, ehrt und freut mich besonders, weil Göttingen und der Lehrer Hermann Dörries in unser beider Biographie eine vergleichbar große Rolle spielen. So wird denn auch zumindest der Jubilar mühelos erkennen, wieviel von der Prägung durch den gemeinsamen Lehrer in dem Folgenden verborgen liegt,<sup>1</sup> auch wenn ich mich von den Dörriesschen Themen und Schwerpunkten bewußt entfernt habe.

»Mittelalter« ist bekanntlich als Verlegenheitsbegriff der Humanisten entstanden, zur Kennzeichnung jener »finsternen« Zwischenzeit, welche die eigene lichte Gegenwart von der Erhabenheit des klassischen Altertums trennte und nun endlich zu überwinden war. Einmal eingebürgert, blieb der Begriff, ungeachtet vielfacher Kritik, in Gebrauch; nicht für sich allein, sondern im Rahmen jenes dreigliedrigen Schemas, in dem er entstand, gemeinsam mit Altertum und Neuzeit. Das geschah vor allem, weil mit dem so formulierten Dreischritt »die einzige nichttheologische Einteilung der Geschichte in größere Zeitabschnitte gegeben war.«<sup>2</sup> Strittig ist heutzutage im allgemeinen nicht mehr der Erkenntniswert und wertneutrale Gebrauch des Begriffs, wohl aber sein räumlicher und noch mehr sein zeitlicher Geltungsbereich. Was den ersteren anbelangt, so wird man sagen müssen, daß das »Mittelalter«, strenggenommen, kein Zeitalter der *Weltgeschichte* sei. Selbst auf die Geschichte des sich auf dem Boden der einstigen Kultureinheit des Römischen Reiches äußerlich und innerlich selbständig entwickelnden Byzanz sowie auf die Geschichte der griechischen und orientalischen Kirchen läßt sich der Begriff des Mittelalters nur bedingt, allenfalls in einzelnen Analogien, anwenden, von dem dritten Kulturbereich, der im ersten Jahrtausend auf dem Boden der antiken Mittelmeerwelt entstand, dem islamischen nämlich, ganz zu schweigen. Dies trifft vor allem deshalb zu, weil dem Osten in seinem unmittelbaren Geschichtserleben und Geschichtsbewußtsein die durch Renaissance, Reformation und Rationalismus heraufgeführten geschichtlichen Umbrüche der Neuzeit fehlen.

<sup>1</sup> Vgl. bes. den zweiten Band der gesammelten Aufsätze von H. DÖRRIES, *Wort und Stunde*, Göttingen 1969, mit Aufsätzen zur Geschichte des Mittelalters.

<sup>2</sup> F. GRAUS, »Mittelalter«, in: *Sowjetsystem und demokratische Gesellschaft*, Bd. 4, 1971, 571.

Schauplatz des Mittelalters ist also zunächst West- und Mitteleuropa, jener Bereich, der annähernd ein Jahrtausend lang unter der Oberhoheit des römischen Bischofs stand, durch eine gemeinsame Kirchen-, Kultur- und Amtssprache, das Lateinische, zusammen- und nach außen abgeschlossen wurde und üblicherweise, mit einem freilich vieldeutigen und im Mittelalter selbst noch nicht gebräuchlichen Ausdruck, als »Abendland« bezeichnet wird. Für die Geschichte dieses »Abendlandes« allerdings, das bis heute, wenn auch heute meist unbewußt, aus dem Vermächtnis der Antike lebt, das ferner bis heute, wenn auch heute meist unbewußt, davon bestimmt ist, daß das römische Reich einmal christianisiert und endlich im Westen durch ein römisch-keltisch-germanisch-slavisches Europa ersetzt worden ist: für dieses »Abendland« im Wechselspiel mit seinen byzantinischen und islamischen Partnern bleibt die Periodisierung in Altertum, Mittelalter und Neuzeit sinnvoll oder doch wenigstens einer ernsthaften Diskussion würdig.

Schwieriger ist in jedem Falle die Frage nach der *zeitlichen* Abgrenzung zu beantworten. Wie an einem Paradebeispiel ließe sich gerade am »Mittelalter« die Problematik *aller* historischen Periodisierung verdeutlichen. Nur ganz unvollkommen sind die Periodengrenzen, wenn überhaupt, mit festen Daten zu bezeichnen. Vielmehr ist mit breiten Streifen *allmählicher* Veränderung zu rechnen, auch damit, daß der Abbruch des Alten und die Durchsetzung des Neuen in einzelnen Lebensbereichen und Regionen erhebliche Phasenunterschiede aufweisen. Ich kann auf die intensive Forschungsdiskussion um die Periodisierungsfragen, besonders im Hinblick auf das »Mittelalter«, hier jedoch nicht näher eingehen, sondern nur festhalten, daß m.E. mehr als nur *pragmatische* Gründe dafür sprechen,<sup>3</sup> die Zeit um 500 bis 600 einerseits, um 1500 andererseits als jeweilige Epochenschwelle zu betrachten. Wohl das durchschlagendste Argument für diese Periodisierung, jedenfalls was die Grenze zum Altertum anlangt, stützt sich auf die Tatsache, daß sich der Schwerpunkt des politischen Geschehens auf den Ruinen des weströmischen Reiches alsbald aus dem Mittelmeerraum auf das Gebiet des heutigen West- und Mitteleuropa verlagerte, mit weitreichenden Folgen, wie man sich denken kann.

Was aber gibt uns das Recht, »den Mittelalterbegriff in die christliche Missionsgeschichte einzubringen, die doch dem Wesen nach in besonderer Weise universal gerichtet ist?« H.-D. Kahl, der in seinem lehrreichen Einleitungsbeitrag zum (einzig erschienenen) ersten Mittelalter-Halbband von »Kirchengeschichte als Missionsgeschichte« (1978, 12) so fragt, leugnet nicht, daß es sich hier um einen Notbehelf handelt, hält diesen Notbehelf jedoch »für vertretbar, solange keine überzeugenden globalen Periodisierungsvorschläge der Geschichte vorliegen«. Und zwar scheint ihm die »Berechtigung, einen im strengen Sinn nur regional gültigen Epochenbegriff ... universal auszuweiten, ... dann gegeben« zu sein, »wenn in dem Teilraum, für den dieser Begriff eigentlich allein gilt, zur fraglichen Zeit Vorgänge und Entwicklungen stattgefunden haben, die unter universalhistorischem Aspekt weit über ihn hinausgewirkt haben«. Dies sei nun »missionsgeschichtlich ganz unzweifelhaft der Fall: im Verlauf der Jahrhunderte, die im

<sup>3</sup> Gegen H. BOECKMANN, *Einführung in die Geschichte des Mittelalters*, München <sup>5</sup>1992, 13ff.

abendländischen Europa die mittelalterlichen waren, sind die wichtigsten, weil am dauerhaftesten nachwirkenden Missionsleistungen unstreitig im Bereich der abendländischen Kirche erbracht worden, diejenigen nämlich, durch die sich die Basis der schon gegen Ende dieses Mittelalters sich anbahnenden Weltmission formiert« (ebd., 12f). Problematisch an dieser Begründung – von ihrer bedenklichen Nähe zum Konzept einer »Geschichtsschreibung der Sieger« abgesehen! – ist in meinen Augen, daß die »Taufe Rußlands« z.B., die unzweifelhaft nicht (in erster Linie) als eine Missionsleistung des *abendländischen* Europa zu verbuchen ist, an dauerhafter Nachwirkung, auch an Ausstrahlung auf außereuropäische Missionsgebiete, gewiß jedem Vergleich standhält. Daß das Christentum insgesamt im Blick stehen muß, wenn vom »Mittelalter als Zeitalter der Missionsgeschichte« die Rede ist, erscheint mir – von theologischen Gesichtspunkten (Leib Christi!) einmal abgesehen – schon der gemeinsamen Verwurzelung in der Antike wegen als selbstverständlich und keiner weiteren Begründung bedürftig, auch wenn sich auf die Gewichtung auswirken wird und mag, daß »Mittelalter«, wie gesagt, strenggenommen, kein Zeitalter der Welt-, sondern zunächst nur der abendländischen Geschichte ist.

In Verbindung mit dem Gesamtthema »Kirchengeschichte als Missionsgeschichte« könnte das mir gestellte Thema hie und da die Erwartung geweckt haben, es werde (endlich einmal) von einer Erfolgsstory die Rede sein. Gewiß läßt sich (mit J. LeGoff) das »Mittelalter« als europäisch-abendländische »Jugendzeit« bezeichnen – die Reformation hätte, demzufolge, als midlife-crisis zu gelten – und mit Fug und Recht behaupten, es sei »eine Periode lebhaftester Missionsexpansion« gewesen, die »das Christentum, wenn auch nicht allenthalben mit andauerndem Erfolg, weit über die Grenzen der spätantiken christlichen Ökumene hinausgeführt« habe.<sup>4</sup> Dem steht jedoch gegenüber, daß das Christentum im Verlaufe des abendländischen Mittelalters wohl ebensoviel Land und ebensoviele Anhänger verlor, wie es neu erwarb. Ja, vielleicht war am Ende des Mittelalters die Zahl der Christen sogar geringer und die Ausbreitung des Christentums begrenzter als am Beginn. Denn verloren gingen an den Islam fast die gesamte nordafrikanische Küste, Teile am Nil und in Südosteuropa, das meiste in Kleinasien, Syrien und Palästina und nahezu alles in Persien und Innerasien. Besonders am Schicksal des nordafrikanischen Christentums kann man ablesen, daß die Expansion des Islam keinesfalls nur dem islamischen »Feuer und Schwert« zuzuschreiben war, sondern daß die letzten Ursachen des Verfalls wohl in der gespaltenen Kirche selbst zu suchen sind.

Dafür setzte sich nun freilich das Christentum in Osteuropa und vor allem in Nordwesteuropa auf Dauer fest: unter den Alemannen, Baiern, Thüringern, Hessen, Angeln, Sachsen und schließlich unter den Slawen. Iren und Schotten, teilweise aber auch Burgunder und Franken konnten schon bis zu Beginn des 7. Jahrhunderts als christianisiert gelten; die Nordgermanen folgten mit jahrhundertelanger Verspätung (Island mit dem berühmten Thingbeschluß im Jahre 1000).

---

<sup>4</sup> K. SCHÄFERDIEK, Vorwort zu: *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte* (= KGMG), II 1, 1978, 7.

## 1. Die beiden ersten typisch »mittelalterlichen« Missions- unternehmungen: die Taufe Chlodwigs und die Angelsachsenmission Gregors d. Gr.

Nach K. Holl<sup>5</sup> macht es den Hauptunterschied zwischen altkirchlicher und mittelalterlicher Missionsmethode aus, daß im Unterschied zumindest zu den Anfängen des Christentums die frühmittelalterliche Kirche »auf Massenerfolge« abzielt. »Sie sammelt nicht langsam Gemeinde um Gemeinde. Sie will gleich ein Volk, einen Stamm als Ganzen dem Christentum zuführen.«<sup>6</sup> Die frühmittelalterliche Mission erfolgt mit anderen Worten »von oben nach unten«. Wenn das richtig ist – und ich denke, es ist richtig (unerachtet der Tatsache, daß es Herrscherbekehrungen und in deren Gefolge – früher oder später – so etwas wie »Staats- oder »Landeskirchentum« auch schon vorher gegeben hat) –, dann ist das erste typische Beispiel »mittelalterlicher« Mission<sup>7</sup> die Bekehrung des Frankenkönigs Chlodwig (Chlodowech). Bis zu seinem Regierungsantritt (481/82) war noch kein Germanenstamm geschlossen zur *katholischen* Kirche übergetreten. Die Ostgoten (in Italien) unter Theoderich d. Gr. und die Westgoten (im heutigen Spanien) unter Alarich waren »arianischen« Bekenntnisses gewesen. In Gallien wirkten zwar einflußreiche katholische Bischöfe, die in Burgund und anderswo für katholische Strukturen gesorgt hatten; aber noch kein Germanenkönig war zum Katholizismus übergetreten. Angesichts dieser Situation wirkten verschiedene Kräfte auf Chlodwig ein: Sein Schwager Theoderich warb für das gotische System und den »Arianismus«; seine burgundisch-katholische Gemahlin Chlothilde und Bischof Remigius von Reims dagegen versuchten, ihn für den Katholizismus zu überzeugen. Politische und religiöse Fragen verquickten sich unentwirrbar. Eine Vorentscheidung fiel im Kampf Chlodwigs gegen Alarich (496) und damit zugleich gegen die gotische Option, d. h. das Bündnis germanisch-»arianischer« Staaten, in das ihn Theoderich hineindrängen wollte. Chlodwig widersetzte sich dem wohl nicht nur aus Rücksicht auf seine römischen Untertanen, sondern auch und vor allem deshalb, weil er sich in seiner Expansionspolitik nicht beirren zu lassen gedachte, deren Ziele in den alten Kulturgebieten des Südens Galliens lagen und damit in den Reichen der westgotischen Bundesgenossen Theoderichs!

Am Weihnachtstag des Jahres 498 oder 499 (das Jahr ist umstritten; es werden nach wie vor auch 496/497, 506, 507 und 508 genannt), kam es zum Übertritt Chlodwigs zum Katholizismus und zu seiner Taufe. Deren überragende politische Bedeutung wurde bereits von den Zeitgenossen erkannt. *Wie* es dazu kam, schildert die »Frankengeschichte« des Bischofs Gregor von Tours (gest. 593/594), eines schriftkundigen Mannes aus provinzialrömischem Senatorenadel, der auch selbst an der fränkischen Reichspolitik unter den allerdings immer mehr entzweiten Nachfolgern Chlodwigs stark

<sup>5</sup> K. HOLL, *Die Missionsmethode der alten und die der mittelalterlichen Kirche*, 1912.

<sup>6</sup> Jetzt in: *KGMG* I, 1974, 13.

<sup>7</sup> Gegen H.-D. KAHL, »Die ersten Jahrhunderte des missionsgeschichtlichen Mittelalters. Bausteine für eine Phänomenologie bis ca. 1050«, in: *KGMG* II, 1, 1978, 25.

beteiligt war. Der Bericht setzt ein mit der Situation unmittelbar vor der Entscheidungsschlacht gegen die Alemannen (wohl 497), neben den Westgoten die Haupttrivalen Chlodwigs bei der Eroberung Galliens. Diese Schlacht entschied darüber, daß nicht ihnen, sondern den Franken die Aufgabe zufiel, die germanischen Stämme zwischen Alpen und Nordsee zur politischen Einheit zusammenzufassen. Angesichts der drohenden Niederlage gelobt Chlodwig, sich Christus zu weihen, falls ihm dieser den Sieg über die — n.b. Wotan anhängenden — Alemannen verleihe. Nach gewonnener Schlacht zögert Chlodwig freilich, sein Gelübde zu erfüllen. Er fürchtet nämlich die Meinung seines Volkes. Er will die Frage der Annahme des neuen Glaubens dem Votum des Things, der Versammlung der freien Männer, unterwerfen. Erst nachdem dieser seine Zustimmung gegeben hat, begibt sich Chlodwig, »ein neuer Konstantin« (novus Constantinus), wie es bei Gregor bezeichnenderweise heißt, zum Taufbad, um sich dort vom alten Sünden-»Ausatz« reinwaschen zu lassen (die Anklänge an die Konstantin-Silvesterlegende, wie sie dann auch in der frühmittelalterlichen Fälschung der sog. Donatio Constantini Aufnahme fand, sind schlechterdings nicht zu überhören).

So viel zu dem Text (Frankengeschichte, I 30f). Was war nach ihm das Motiv der Bekehrung Chlodwigs? Offensichtlich brachte die Alemannenschlacht (ähnlich wie bei Konstantin die Schlacht an der mulvischen Tiberbrücke) eine innere Wendung: Der selbstgemachten Erfahrung der Kraft Christi folgte *der Mann*, der sich den Einwirkungen anderer lange Zeit so hartnäckig verschloß. Es wird uns mit anderen Worten der *Machterweis als wichtigstes Bekehrungsmotiv* vorgeführt. Nun aber war mit der Bekehrung des Königs offensichtlich nicht auch über die Religion seines Volkes entschieden. Chlodwig fühlte sich vielmehr weder befugt noch in der Lage, in Sachen der Religion Druck auszuüben. Die Entscheidung lag vielmehr beim Thing, dem Rat der freien, waffenfähigen Männer. Und d.h., daß die Frage des Glaubenswechsels des Königs als eine politische Frage betrachtet wurde, nicht als Privatsache, so daß das Für und Wider vorher eingehend mit den Ratgebern und Großen des Volkes erwogen werden mußte. Der Konfessionswechsel des Königs *blieb* auch i.w. ein Politicum, wenn wir Gregors »Frankengeschichte« auch weiterhin Glauben schenken dürfen, ohne nennenswerten Einfluß auf des Königs Sittlichkeit ebenso wie auf die Zustände in seinem Machtbereich, so daß nach der (äußerlichen) »Christianisierung« an (vertiefter) christlicher Mission fast noch alles zu tun blieb. Hier setzte das Werk der Iroschotten und der Angelsachsen an.

Und damit bin ich bei dem zweiten Beispiel, der Angelsachsenmission Gregors d.Gr. Ansatzpunkt war das Land Kent. Dessen König hatte (nach Beda Venerabilis, s.u.) eine fränkische Prinzessin geheiratet, die als Christin von einem fränkischen Bischof begleitet wurde. Von ihm wird der »Mönchspapst« Gregor d.Gr. die Nachricht erhalten haben, daß die Angeln Christen werden wollten. Daraufhin sandte der Papst eine kleine Schar von Mönchen unter Leitung seines Missionsbeauftragten namens Augustinus, die 597 in England landeten. Damit nahm also — nach und neben den Iroschotten — auch das benediktinische Mönchtum erstmals seine Arbeit an der außerklösterlichen Welt auf, mit weitreichenden Konsequenzen für dieses Mönchtum selbst! Schon im folgenden Jahre können die Sendlinge Papst Gregors die erste Massentaufe nach Rom melden. Ihr erster Sitz, Canterbury, ist bis heute trotz seiner Randlage der kirchliche Mittelpunkt

Englands geblieben. Freilich brachen die ersten Missionserfolge jener Mission – der einzigen Germanenmission übrigens, bei der die Initiative von Rom ausging! – zusammen, als Ethelbert von Kent 616 starb. Ein zweiter Missionsvorstoß begann ein Jahr später in Northumberland (Northumbria). Dessen König, Edwin, so berichtet derselbe Mönch Beda Venerabilis in seiner berühmten »Kirchengeschichte der Angeln« (*Historia ecclesiastica gentis Anglorum*), hatte eine Katholikin geheiratet und die Taufe seines Kindes gestattet. Nach einem erfahrenen Machterweis des Christengottes in der Schlacht – (auch das) eine Parallele zu der Bekehrung Chlodwigs – zum Übertritt und zur Taufe entschlossen, machte er gleichwohl – aus denselben Gründen, so ist zu vermuten, wie annähernd 120 Jahre zuvor Chlodwig – die Annahme des neuen Glaubens vom Votum der Großen und Weisen seines Volkes abhängig. Bei der eingehenden Erwägung des Für und Wider ist es nach Bedas Bericht gerade der heidnische Oberpriester, der sich zum Fürsprecher für den Glaubenswechsel macht. Ich zitiere aus Beda Venerabilis, *Kirchengeschichte*, II 13: »Wenn ich, o König, dieses Leben der Menschen hier auf Erden vergleiche mit der langen Zeit, über die wir nichts wissen, dann sehe ich's in einem Bilde: Du sitzt zur Winterszeit beim Mahle mit deinem Gefolge und deinen Dienern. Mitten in der warmen Halle brennt der Herd, draußen aber toben die winterlichen Schnee- und Regenstürme durchs Land. Da fliegt ein Sperling herein und huscht schnell durch die Halle; kaum ist er zur einen Türe drinnen, so ist er zur andern schon wieder hinaus. In der Zeit, wo er im Saale ist, treffen ihn die Winterstürme nicht; aber wenn der kleine Augenblick, wo er Ruhe hat, im Nu verfliegen ist, dann entschwindet er, aus dem Winter kommend und in den Winter zurückkehrend, deinen Augen. – So ist auch einigermaßen deutlich, was dieses Leben ist; was ihm aber folgt und was ihm vorausgegangen ist, davon wissen wir nichts. Wenn also diese neue Lehre darüber etwas Sicheres beibringt, dann verdient sie, wie mir scheint, daß wir ihr folgen«.

Dieses eindrucksvolle Votum geht also in Kürze dahin, daß, falls die neue Religion über die Frage nach dem Woher und Wohin des menschlichen Lebens, auf die der Väterglaube keine Antwort wisse, etwas Sicheres bebringe – und der Votant ist offenbar überzeugt, sie tue das –, daß sie dann befolgt zu werden verdiene.

H. Rückert z.B.<sup>8</sup> hat in diesem Bericht einen Beleg dafür sehen wollen, wie das germanische Heidentum bei den christlichen Sendboten Antwort suchte auf die Frage nach dem Woher und Wohin des Einzellebens, auf die Frage nach dem Tode. Dagegen hat W. Baetke<sup>9</sup> in die geschichtliche Zuverlässigkeit dieses Berichtes starke Zweifel setzen zu müssen gemeint. Habe der Mann wirklich so gesprochen, so sei dabei gewiß schon christlicher Einfluß im Spiele gewesen. Heidnisch-germanisch sei ein solcher Gedanke mit Sicherheit nicht. In Ungewißheit über das Schicksal der Seele nach dem Tod seien die Germanen deshalb nicht gewesen, weil sie eine Seelenvorstellung dieser Art gar nicht kannten; so haben sie sich denn auch über ihr Schicksal nach dem Tode normalerweise keine Sorgen gemacht. Nun, Bildquellen zur germanischen Religion,

<sup>8</sup> H. RÜCKERT, »Die Christianisierung der Germanen«, wieder abgedruckt in: DERS., *Vorträge und Aufsätze zur historischen Theologie*, Tübingen 1972, 40.

<sup>9</sup> W. BAETKE, *Die Aufnahme des Christentums durch die Germanen*, Nachdruck, Darmstadt 1959, 36ff.

etwa die zahlreichen Darstellungen des Totenschiffs auf den (annähernd 300) Bildsteinen der Insel Gotland (5.–11. Jh.), lassen andere Schlüsse zu. Aber selbst wenn Baetke im allgemeinen Recht (gehabt) hätte und folglich in der Tat etwas Richtiges an der Feststellung wäre, daß das Christentum die Germanen erst erlösungsbedürftig machen müssen, um ihnen die Erlösung bringen zu können, so scheint es sich bei den Angelsachsen, und sei es auch erst in einer Übergangszeit, in der ein Einfluß christlicher Gedanken (von Irland wie von den Resten antik-römischen Christentums in England her) keineswegs auszuschließen ist, eben anders verhalten zu haben. Dafür, daß die christliche Mission unter den Angelsachsen zu dieser Zeit in der Tat auf derartige Fragen traf, spricht zum einen die vielfältig bewiesene Vertrauenswürdigkeit des Berichterstatters, Bedas, der, nur wenige Jahre nach dem Abschluß der Christianisierung Englands geboren, ein Mann der zweiten, allenfalls der dritten christlichen Generation gewesen ist. Für die geschichtliche Zuverlässigkeit dieses Bekehrungsberichtes (was den Kern anlangt) spricht zum anderen die gutbezeugte, ja, wenn ich recht sehe, völlig unbezweifelbare Tatsache einer besonders ausgeprägten *Petrusfrömmigkeit* unter den christlichen Angelsachsen. Diese Petrusfrömmigkeit wäre kaum erklärbar, wenn nicht bei diesem Germanenstamm zur Zeit seiner Berührung mit der christlichen Mission die Frage nach dem Tod eine hervorragende Rolle gespielt hätte.

Die im Königsrat getroffene religiöse Entscheidung sahen, wie Beda weiter berichtet, viele auch im Volk als für sich verbindlich an. Daß aber diesen Massentaufen noch keine festen Überzeugungen entsprachen, zeigte die heidnische Reaktion, die hier wie im Königreich Kent dem Thronwechsel auf dem Fuße folgte. Nur im Südosten vermochte sich das römische Kirchenwesen zu halten, bis dann durch irische Mönche die Mission vom Norden aus wieder aufgenommen wurde. Am Ende freilich – auf der Synode von Streaneshalch bzw. Whitby (664) – fiel im Ringen der römischen Weltkirche mit den irischen Heiligen die Entscheidung zugunsten der *römischen* Kirchenform, wobei für den northumbrischen König Oswy bezeichnenderweise der Gedanke den Ausschlag gab, der Zutritt zum Himmel hänge vom Schlüsselamt des Petrus ab (vgl. Beda, Kirchengeschichte, III 25). – Bereits ein bis zwei Generationen später war die angelsächsische Kirche die lebendigste und wirkungskräftigste ihrer Zeit. Also ist auch das Wirken der Iroschotten hier nicht vergeblich gewesen.

## 2. Die Sachsenbekehrung und das Problem: *Mission und Heidenkrieg im Mittelalter*

An der »Christianisierung« Europas, weit über die Grenzen der alten Mittelmeerwelt hinaus, wie sie in den Jahrhunderten des Frühmittelalters vor sich ging, hat – trotz des leuchtenden iroschottischen und auch des angelsächsischen Beispiels – die Expansionslust »christlicher« Nationen und Staaten, alles in allem, einen größeren Anteil gehabt als das missionarische Pflichtgefühl der Kirche. Politische Faktoren und Motive – etwa das der Selbstbehauptung zwischen den »Machtblöcken« jener Zeit oder der gleichberechtigten Einbeziehung in die »christliche« Fürsten- und Völkerfamilie – spielten,

sowenig spezifisch religiöse Antriebe gefehlt haben mögen, aufs Ganze gesehen die dominierende Rolle. Und auch den kirchlichen Zeitgenossen jener Vorgänge scheint die Differenzierung zumindest umrißhaft bewußt gewesen zu sein. – Welche Rolle spielt in diesem Zusammenhang die Gewaltanwendung? Und wie ist sie legitimiert worden?

Mit dieser Frage hat sich H.-D. Kahl in seiner schon erwähnten Phänomenologie frühmittelalterlicher Mission (KGMG II, 1, 11–76) eingehend beschäftigt, darauf bedacht, historische Wahrheit zu rekonstruieren und anachronistische Fehltrübe fernzuhalten. Ausgehend von der Unterscheidung zwischen »Universalreligion« und »Gentilreligion«, macht er darauf aufmerksam, daß sich der christliche Glaubensbote des Mittelalters »immer wieder zuerst vor die Aufgabe gestellt« gesehen habe, »den Nachweis zu führen, daß der von ihm verkündete Gott wirklich auch für das Land und das Volk zuständig und wirkmächtig« sei, an das seine Botschaft herangetragen werden solle; »daß dieser Gott die Fähigkeit und die Macht« besitze, »auch hier fördernden Schutz zu gewähren oder aber unter Umständen zornig zu schaden. Es ist dieser Nachweis, in dem für diese Periode die entscheidende Bedeutung jener immer wieder geübten Zerstörung heidnischer Kultstätten und Kultbilder liegt, dieses so treffend als ›Tatmission‹ charakterisierten Verfahrens, für das« die Fällung der Donareiche durch Bonifatius »nur ein Beispiel unter zahllosen abgibt« (31f). Des weiteren unterscheidet Kahl zwischen »positiver« und »negativer Missionsarbeit«, mit anderen Worten zwischen »Christianisierung« und »Entpaganisierung«, und mißt dieser Unterscheidung eine kaum zu überschätzende Bedeutung für die Erfassung missionsgeschichtlicher Vorgänge bei. Habe doch schon Augustin »zur Erreichung beider Teilziele durchaus verschiedene Wege für statthaft« gehalten: die Bekehrung selbst, der eigentliche Übertritt, soll nach ihm unter allen Umständen freiwillig erfolgen, soll schon vor der äußeren Taufe innerlich besiegelt sein; in der negativen Arbeit aber sieht Augustinus Gewaltanwendung nicht nur als erlaubt, sondern geradezu als geboten an, wenn auch – wie alle Gewaltanwendung – nur für die öffentliche, nicht für die private Hand; die Skala reicht bei ihm von der Zerstörung heidnischer Kultstätten bis zur Todesstrafe an hartnäckigen Erneuerern heidnischer ›Greuel‹ (41). »Vorbehaltlich mancher noch ausstehender Einzeluntersuchung« werde »man sagen dürfen, daß die augustiniische Forderung des prinzipiell im letzten freien Taufentschlusses – unbeschadet aller Gewaltmaßnahmen gegen heidnische Tempel und Haine – bis tief ins Hochmittelalter hinein als kirchliche Norm festgehalten worden« sei; »die Sachsenmission Karls d.Gr. aber, die ein Sohn des betroffenen Volksstammes im 9. Jahrhundert bezeichnend als ›Predigt mit eiserner Zunge‹ charakterisierte ..., – Fälle dieser Art« seien »demnach als Ausnahmen in der Mittelaltermission zu betrachten« und dürften »keinesfalls vorschnell verallgemeinert werden, nur weil sie sich in der Überlieferung stärker hervordrängen, bei den Zeitgenossen also mehr Aufsehen erregten« (42f).

Wohl aber komme man im ganzen von hier aus »zu einer neuen methodischen Differenzierung, die speziell auf dem Felde der positiven Missionsarbeit wichtig wird: Ein ›direkter Zwang‹ (unter unmittelbarer Todesdrohung) ist zu unterscheiden von ›indirekter Nötigung‹ (unter Anwendung sonstiger Repressalien), wobei die Grenze im Einzelfall fließend bleiben« möge; daneben stehe die völlig gewaltlose, völlig friedliche

und freie Bekehrungsarbeit, wie sie besonders dort unumgänglich bleibe, wo ein Land unter heidnischer oder sonst Mission abgeneigter Obrigkeit stehe (43).

Entscheidender ist noch – so Kahl – die Unterscheidung zwischen »Mission« und »innerkirchlicher Nacharbeit«, verbunden mit der Beobachtung, daß im Übergang von der Antike zum Mittelalter »der formale Taufakt als solcher mehr und mehr zur entscheidenden Ziel- und Grenzmarke missionarischer Arbeit« wurde; »und diese Marke wurde an für modernes Empfinden erstaunlich früher Stelle aufgerichtet: er, so schien es den Zeitgenossen, war das, was in erster Linie »den Christen macht«, – selbst der widerstrebend, gegen seinen Willen ihm Ausgesetzte galt vom Augenblick seines Vollzugs an als »Christ« ... Entscheidend beteiligt an dieser Entwicklung war zweifellos die schon früh greifbare, wenn auch erst allmählich fixierte und präzisierte Kirchenlehre, daß der Taufakt dem Menschen einen unverlierbaren »Charakter« einpräge, der den »Gläubigen« vom »Ungläubigen« ... *in statu et habitu* unterscheidet« (50). Aus alledem ergibt sich ihm »erneut die methodische Forderung, daß wir in der Anwendung von Begriffen wie »Gewaltmission« und »Zwangschristianisierung« eine sehr viel größere Zurückhaltung zu üben haben als bisher. Bevor wir uns zu ihnen entschließen, gilt es nicht nur, sorgsam zwischen »Christianisierung« und »Entpaganisierung« zu scheiden ...; es muß auch jeweils geprüft werden, ob statt »außerkirchlichem« (und somit allein echtem) Heidentum nicht vielmehr ein »innerkirchliches«, also »apostatisches« vorliegt, demgegenüber das Vorgehen der Kirche, mit ihren eigenen Maßstäben gemessen, gleichfalls wesentlich anders zu beurteilen ist. Man wird nicht zuviel sagen, wenn man behauptet, daß ungenügende Scheidung von »Heidenmission« und »innerkirchlicher Nacharbeit« (oder »Neophytenseelsorge«) neben weitgehender Vermengung der Arbeit am negativen und am positiven Missionsziel den Hauptgrund dafür bietet, daß das bisherige Bild der mittelalterlichen Missionsgeschichte dermaßen weitgehend verzeichnet worden ist im Sinne vermeintlicher Vorherrschaft jener »Predigt mit eiserner Zunge« – ohne gebührende Würdigung der Sonderstellung, die Fällen wie der Sachsenmission Karls d.Gr. in ihrem Verlauf tatsächlich zuzuweisen ist« (58f).

Und damit sind wir endlich bei der Sachsenbekehrung selbst angelangt. Auch bei den Sachsen machten angelsächsische Missionare den Anfang, so wie schon Bonifatius vom Papst die Vollmacht zur Sachsenmission erbeten und die Angelsachsen zur Fürbitte für ihre Stammesverwandten aufgefordert hatte. Die Missionare stießen dabei freilich auch jetzt auf leidenschaftlichen Widerstand, der mehr noch als ihrem Christentum der Tatsache geglont haben wird, daß man Glück und Leben von der Macht der Götter und deren rechter Verehrung abhängig glaubte, weshalb die Antastung der ererbten Religion als unmittelbare Lebensbedrohung erscheinen mußte. Ein Ineinander von Politik und Religion ist auch bei den sächsisch-fränkischen Kämpfen erkennbar, die seit Karl Martells Zeiten immer wieder die Grenzlande hüben und drüben verheerten. Wenn – wie Bonifatius berichtet – bei sächsischen Beutezügen ins Frankenland zahllose Kirchen niedergebrannt wurden, dann war sicherlich nicht allein Zerstörungswut am Werk, sondern mindestens ebensowohl auch die Hoffnung, mit der Beseitigung der Kultstätten die Siegeskraft der Gegner zu vernichten. Amtliche Förderung erhielt die Mission zuerst nach einem Feldzug Pippins, jenes fränkischen »Hausmeiers«, der den Griff nach der Königswürde getan und die Dynastie der Karolinger begründet hatte. Im

Friedensschluß von 753 gestanden die Sachsen auf sein Verlangen hin auch die Freigabe der christlichen Predigt zu.

Die Sachsenkriege des Sohnes und späteren Kaisers Karls d.Gr., über die einst (in den 30er Jahren) hierzulande ein äußerst heftiger, weltanschaulich bestimmter Streit entbrannte und die damals weithin auf das Bild von der Germanenmission insgesamt abfärbten, sollten zunächst Grenzüberfälle rächen und galten dann der Gewinnung des letzten noch abseits stehenden deutschen Stammes, eben des der Sachsen, für das Frankenreich. Es scheint sich für beide Teile von selbst verstanden zu haben, daß Sieg oder Niederlage auch religiöse Bedeutung haben würden. Daher wurde die »Irminsul«, die Weltensäule und Zeichen sächsischer Stammesherrschaft zugleich war, sofort bei dem ersten Feldzug zerstört (772). Deshalb auch besiegelten, obwohl die Taufen zunächst gar nicht gefordert waren, in den Jahren 776 und 776 zahlreiche Sachsen ihre Unterwerfung »freiwillig« mit der Taufe. Angesichts der im Sieg der fränkischen Waffen erwiesenen überlegenen Macht des Christengottes schien ihnen dies die selbstverständliche Folge des Geschehens zu sein.

Es hatte schon im ersten Jahrzehnt dieses Krieges, von dem Karls Biograph Einhard (Eginhard) in seiner »Lebensbeschreibung Karls d.Gr.« (Kap. 7) sagt, keiner sei von den Franken mit solcher Ausdauer, Erbitterung und Anstrengung geführt worden, und der sich ununterbrochen 33 Jahre hingezogen haben soll, nicht an Rückschlägen für die Eroberer gefehlt. Besonders empfindlich war der Aufstand des Jahres 782, bei dem ein zum Slawenkrieg ausrückendes Frankenheer am Süntel (östlich der Weser, nördlich von Hildesheim) von einem sächsischen Aufgebot vernichtet wurde. Und zum Zeichen, daß Politisches und Religiöses immer als verbunden galten, richtete sich die Schärfe des Schwertes zugleich gegen die Missionare und die Neubekehrten. Furchtbarer aber war noch das Zorngericht des rasch herbeieilenden Karl. Gegen das Votum seiner geistlichen Ratgeber ließ er die als Schuldige von ihren Landsleuten Ausgelieferten hinrichten. Die Zahl 4500 — so der älteste Bericht in den fränkischen Reichsannalen — könnte, wie die meisten alten Angaben, »übertrieben« (Th. Schieffer) sein. Aber gering war sie sicher nicht, wie die außerordentliche Wirkung auf das Volk verrät. Des weiteren ordnete Karl die Deportation für eine große Zahl von besiegten Sachsen an (Sachsenhausen bei [dem 794 zuerst bezugten] Frankfurt entstand so). All das hat, wie von einsichtsvollen Männern wie dem gelehrten Theologen Alkuin befürchtet, auch die Kirche und ihre Mission schwer getroffen. Es dauerte drei Jahre, bis der Widerstand gebrochen war und die Missionare daran gehen konnten, das verwüstete Feld in geduldiger Arbeit neu zu bestellen. In Karls Augen freilich wird es sich bei dem »Blutgericht von Verden« um ein Strafurteil für einen Aufstand, nicht um ein Martyrium heidnischer Glaubenszeugen gehandelt haben; allenfalls von einer »innerkirchlichen Apostatenexekution« (H.-D. Kahl) wäre hier zu reden (nach der mit der Taufe besiegelten Unterwerfung zahlreicher Sachsen i.J. 776/777).

### 3. Die »Taufe Rußlands« als Paradigma byzantinisch-orthodoxer Mission

Von der Slawenmission im Ostsee- und Elbegebiet (unter Wenden, Obodriten, Wilzen usw.) hat der große Slawenhistoriker F. Dvornik einmal gesagt, sie nehme »in den Annalen unserer Kirche keinen Platz ein, auf den die Christenheit stolz sein kann« (The Making of Central and Eastern Europe, 1949, 129). Dieses Urteil müßte wohl *etwas* differenziert werden (nicht zuletzt im Blick auf Brun von Querfurt); aber letzten Endes kann man ihm leider kaum widersprechen. Auch sonst weist die Missionsgeschichte, insbesondere der Slawen, genügend Ereignisse auf, auf die »die Christenheit« keineswegs »stolz sein kann«. Das Wirken der beiden Slawenlehrer und -apostel Kyrill und Konstantin-Method jedoch gehört nicht dazu, sondern verdient noch heute Respekt und Bewunderung, weil sie nicht nur im kirchlich-kirchenpolitischen Kräftespiel ihrer Zeit (zwischen Byzanz, Rom und dem Karolingerreich) überzeugende Apostel der christlichen Einheit waren. Vielmehr ist es ihnen auch gelungen, worum es kirchlicher Mission immer und zuerst gehen müßte: den »Armen« (Benachteiligten, Unterdrückten, in ihrer Identität Bedrohten) »das Evangelium« in ihrer Sprache zu verkündigen. Und wie bereits die Christianisierung Rußlands erkennen läßt, war ihre Tat von unabsehbaren, auch über den religiös-kirchlichen Bereich weit hinausreichenden Folgen.

Machen wir, bevor wir über diesen – in den Quellen alsbald »Taufe Rußlands« genannten – Vorgang selbst sprechen, uns dessen räumliche Dimension klar.

Der Aufstieg des byzantinischen Reiches unter der Makedonendynastie kulminierte in der Taufe des Großfürsten von Kiew durch den byzantinischen Patriarchen (988/989) und seiner Vermählung mit der Kaisertochter Anna, Schwester des (gerade in äußerster Bedrängnis befindlichen) Basileios' II., des »Bulgarentöters«. Patriarchat und makedonisches Kaisertum, die sonst kaum eine Gelegenheit zu gegenseitiger Demütigung verstreichen ließen, waren sich bei der Angliederung Kiews durchaus einig. Nachdem sowohl die abendländische Kirche unter den Ottonen als auch die bulgarische Kirche in der Prägung durch Kyrill-Method sich um die Christianisierung der Kiewer Rus bemüht hatten, war Byzanz der Nutznießer, da ihm die jurisdiktionelle Angliederung gelang, mochte auch der Metropolit von Kiew sehr bald um Selbständigkeit (Autokephalie) gegenüber Byzanz bemüht sein. Die russische Orthodoxie sollte byzantinisch geprägt bleiben. – Wie kam es überhaupt zu dieser Staatenbildung?

Während sich im 6. Jh. West- und Südslawen aus der Vorheimat aller indoeuropäischen Slawen im mittleren Dnjepr- und oberen Donaugebiet lösten, blieben die Ostslawen dort, drangen aber von hieraus, entlang den das Land aufschließenden Flüssen, in das Urgebiet der finnischen Jäger- und Fischerstämme nördlich und nordöstlich von Pskow (Pleskau) und Moskau ein. Im Süden griff die ostslawische Siedlung nicht über die bergende Waldzone von Kiew bis Kazan hinaus. Ein Gürtel von Nomadenvölkern hat die ostslawische Ausdehnung zum Schwarzen Meer bis in die Neuzeit hinein verhindert; das bedeutet, daß die Russen – anders als die Südslawen – niemals auf dem Boden antiker Kultur oder in ihrer unmittelbaren Nachbarschaft gesiedelt haben. Erst in der zweiten Hälfte des 9. Jh.s, dann allerdings sofort als

politisch bedeutsame Macht, traten die Ostslawen in das europäische Blickfeld (s.o.). Freilich standen sie zunächst unter der politischen Führung der normannischen (also skandinavischen) *Waräger*, von denen sie auch den Namen »Russen« (»Ruderer«) übernahmen. Dauerhafte normannische Schutzherrschaften dienten einer langfristigen, weiträumigen Durchdringung Rußlands sowie der Absicherung der Route nach Konstantinopel entlang dem »großen Weg«, dem Dnjepr, nach jener Weltstadt, die den normannischen Händlern und Kriegern reichen Gewinn und Sold versprach. 882 vereinigte Oleg (Helgi) die Herrschaftsgebiete von Nowgorod (Holmgard) und Kiew (Könugard) zum Fürstentum Kiew, wo es bereits Ansätze einer byzantinischen und bald auch (in nicht mehr eindeutig zu erkennendem Nebeneinander) deutschen Mission gab. Als erstes Mitglied des Kiewer Herrscherhauses wurde jedenfalls um die Mitte des 10. Jh.s die Fürstin *Olga* (Helga) getauft.

Es waren unmittelbar politische Motive, die dann zur Christianisierung Rußlands führten. Doch stellt das keine Besonderheit der russischen Entwicklung dar. Fast gleichzeitig erfolgte ja unter ganz ähnlichen Vorzeichen auch an anderen Stellen des östlichen Europa der Eintritt in die Familie der christlichen Völker; so in Polen und in Ungarn. Und wie für diese Länder, so ergab sich auch für die Kiewer Rus als nächste Aufgabe der Aufbau eines selbständigen Kirchenwesens. Andernfalls wäre der *politische* Gewinn, den das Abstreifen des heidnischen »Barbarentums« bedeutete, durch die Gefahr kirchlicher und politischer Abhängigkeit von außen bedroht geblieben. Im mittelalterlichen Rußland sind noch verschiedene Versuche unternommen worden, die eigene Kirche unter Umgehung von Byzanz zu organisieren (etwa durch Anlehnung an den Westen oder aber an die bulgarisch-orthodoxe Kirche). Doch *blieben* Byzanz und das Griechentum bestimmend für die Entwicklung von Christentum und christlicher Kirche in Rußland. Nicht mehr in einem wechselseitigen Ausspielen von Ost und West, sondern nur mehr im Kampf um die »Autokephalie« und schließlich um die Ranggleichheit mit Byzanz war die kirchliche Selbständigkeit Rußlands (zunächst allerdings nur des Großfürstentums Moskau [ohne Westrußland mit Kiew]) zu gewinnen.

Die »Nestorchronik« aus dem 12. Jh., ältestes Geschichtswerk russischer Sprache, wie auch die jüngere »Laurentiuschronik« (14. Jh.) beschreiben die Annahme des Christentums byzantinischer Prägung durch Fürst Wladimir (Waldemar) im Jahre 988 als Ergebnis einer Prüfung verschiedener Religionen, wie sie in den umliegenden Ländern vorhanden waren (Islam, Judentum, westliches Christentum der »Deutschen von Rom«). Den Ausschlag für die orthodoxe Option gab, der »Laurentiuschronik« (zum Jahre 6496 [= 987]) zufolge, daß niemand so Gottesdienst zu feiern verstehe, daß man vergesse, ob man sich im Himmel oder auf der Erde befinde. »Denn einen solchen Anblick und eine solche Schönheit gibt es nicht auf Erden. Und wir können nur das eine sagen: Dort weilt Gott bei den Menschen, und ihr (sc. der Byzantiner) Gottesdienst ist besser als der in allen andern Ländern. Wir können diese Herrlichkeit nicht vergessen.« Demnach wäre es weder rein zufällig, noch ausschließlich politischem Kalkül zuzuschreiben gewesen, wenn sich Großfürst Wladimir und seine Bojaren zur Taufe nach dem byzantinischen Ritus entschlossen!

Was ist daran typisch für die byzantinisch-orthodoxe Mission und Missionsmethode? Gewiß ist hier vieles identisch mit dem, was über mittelalterliche Mission insgesamt zu

sagen ist. Und doch sind Unterschiede unübersehbar. Was der Autor der Laurentius-Chronik auf seine Weise zum Ausdruck bringt, scheint für die Mission der byzantinischen Kirche unter den Slawen ganz allgemein zu gelten. In der Zeit, als die Byzantiner unter den slawischen Völkern zu missionieren begannen, befand sich ihre Kirche bereits auf einer Stufe, wo die *Form* in ihr viel, wenn nicht alles bedeutete: diese bestimmte Gestalt des Gottesdienstes, dieser bestimmte Ausdruck des Glaubens, diese bestimmten liturgischen Handlungen und Wendungen, das ist die von Gott gewollte und mit seiner Kraft erfüllte »heilige Ordnung« (*ιεραρχία*). Die byzantinischen Missionare verstanden daher ihre Aufgabe vor allem darin, daß es gelte, die »Barbarenvölker« zur Übernahme und gewissenhaften Nachahmung dieser Ordnung zu erziehen. Das feierliche Zeremoniell, das diesen wie überall in der »Kaiserstadt« (Konstantinopel), Zarigrad, wie sie es nannten, so auch im byzantinischen Gottesdienst entgegentrat, imponierte ihnen am meisten. Sie fühlten sich emporgehoben, mit der jenseitigen Welt schon hier und jetzt verbunden, wenn sie sich das aneigneten und die »göttliche Liturgie« mitfeierten. Dazu kam, daß die griechische Kirche *im Prinzip* nicht herrschsüchtig war, daß sie weniger als die Kirche Roms, im Hochmittelalter zumal, regieren, als vielmehr Gaben spenden wollte. Und wieviele Gaben hatte sie zu übermitteln! Gewiß hatte es der »hellenische« Stolz, der auch in der byzantinischen Kirche fortlebte, lange Zeit schwer, die »Barbarenkirchen« als ebenbürtig anzuerkennen, auch als die Mission vollendet war. Schließlich aber war doch das Ergebnis ihrer Mission nicht eine große, durch rechtliche Bannsätze zusammengehaltene Kirche, sondern – eine Anzahl von »Volkskirchen«.

So versteht es sich, daß das Werk der byzantinischen Kirche stattlich genug war und in der Missionsgeschichte neben dem der abendländischen keineswegs vergessen werden darf: Bulgaren, Serben, Russen haben von Byzanz aus das Christentum erhalten. So versteht es sich auch, daß die byzantinisch-orthodoxe Kirche bei den Völkern, die sie missionierte, etwas zu Wege brachte, um das man sie als Abendländer fast beneiden möchte. Sie hat sich nämlich bei den ihr Zugehörigen wirklich – *beliebt* gemacht.

#### 4. Die nestorianische Missionskirche – Aufstieg und Niedergang

Waren es innerhalb der spätantiken römischen Reichskirche nur wenige, die dem in Ephesus 431 als »Feind der heiligen Jungfrau« und »Lästerer unseres Herrn Jesus Christus« verurteilten und nach Ägypten verbannten Nestorius die Treue hielten, so wurde seine Christologie von der ostsyrischen Kirche auf persischem Boden, die schon 424 ihre volle jurisdiktionelle Unabhängigkeit von der Kirche des byzantinischen Reiches erklärt hatte, auf Synoden der Jahre 484 und 486 zur offiziellen Kirchenlehre erhoben. Kulturell hoch entwickelt, war diese (nestorianische) »Kirche des Ostens« Mittlerin des spätantiken Erbes an den Islam. Dazu war sie, obwohl der Zoroastrismus offizielle Staatsreligion war, die »eifrigste Missionskirche, die die Welt je gesehen hat«. <sup>10</sup> Besonders lebhaft war die meist von Kaufleuten, aber auch von berufsmäßigen

<sup>10</sup> J. STEWART, *Nestorian Missionary Enterprise*, Edinburgh 1928.

Sendboten getragene Nestorianermision in Zentralasien und in China (vgl. dazu W. Hage, in: KGMG II 1, 360ff). Die erfolgreichste Missionsperiode begann kurz nach der Jahrtausendwende mit der Bekehrung des Stammes der Keräit südlich des Baikalsees. Von dort aus drang das Christentum in weitere turktatarische Stämme ein, welche den Kern des von Dschingis-Khan im frühen 13. Jh. begründeten Großreiches bildeten. In diesem Mongolenreich erlebte das Nestorianertum Asiens seine Blüte und kehrte, als die Mongolen China eroberten, auch dorthin zurück: wiederum als Religion von (jetzt turktatarischen) Fremden. Dabei profitierte das nestorianische Christentum (wie andere Hochreligionen auch) von der Offenheit des Schamanismus, nahm aber unter seinen Einflüssen zugleich synkretistische Züge an. Daß es auch auf die Sprachen der unterschiedlichen Völker einging, belegen Reste einer türkischen und iranischen Übersetzungsliteratur. Die Liturgiesprache blieb syrisch: dies wie die Regel, die ostasiatischen Metropolen mit Westasien zu besetzen, waren das Band, das den fernen Osten an der Mutterkirche festhalten sollte. Freilich sollte gerade diese Abhängigkeit vom Westen dann auch den Untergang des zentralasiatischen nestorianischen Christentums beschleunigen.

Lange Zeit hatten die Mongolen im Islam ihren Hauptfeind gesehen, repräsentiert durch die ägyptischen Mamluken, gegen die sie (übrigens unter christlichem Oberbefehl) 1260 zum ersten Mal eine Niederlage erlitten. Danach bemühten sie sich – vergeblich – um ein militärisches Bündnis mit dem Abendland. Nach der letzten Niederlage der Kreuzfahrer gegen die Mamluken und dem Fall Akkos 1291 entschieden sich die Mongolen gegen das Christentum, für den Islam. Und das war der Anfang vom Ende für die nestorianische Missionskirche.

Den raschen Niedergang im Vorderen Orient besiegelte der Mongolenherrscher und programmatische Christenfeind Timur Lenk am Ende des 14. Jh.s, der von Samarkand aus – in entvölkernden Vernichtungszügen, für die die Kopfpyramiden vor den eroberten Städten zum Symbol wurden – den Westen verheerte und dabei die Christen aller Konfessionen dezimierte (bis auf die Armenier und die Georgier). Die Kirchenprovinzen in Zentral- und Ostasien gingen unter, als das von dem »Hinkenden« (Lenk) ohne eindeutiges strategisches Konzept errichtete mongolische Großreich nach seinem Tode rasch wieder zerfiel, alle Fremden aus China vertrieben wurden und die Gemeinden Innerasiens nun der Bindungen verlustig gingen, die sie fest an die Mutterkirche gekoppelt hatten. Als stets unselbständig gehaltener Teil der »Kirche des Ostens« erwies sich das hier nun auf sich selbst gestellte Christentum als kraftlos und verschwand nur zu bald im zentralasiatischen Synkretismus. – Daß die armenische und die georgische Kirche einigermaßen standhielten, verdanken sie wohl nicht zuletzt ihrem Charakter als (Identität stiftende und wahrende) »Volkskirchen«.