Orientalisches und okzidentales Christentum in China bis 1500

von Martin Tamcke

Wenn das Christentum in China thematisiert wird, denken Autoren der »westlichen« Welt zumeist an die neuzeitliche Geschichte der protestantischen oder katholischen Missionen im Reich der Mitte; vielleicht denken sie auch an die ambivalenten Entwicklungen innerhalb des chinesischen Christentums dieser Tage. Doch für nicht wenige christliche Chinesen ist heute gerade die frühe Phase der Präsenz des Christentums vom 7. Jahrhundert an von besonderem Interesse. Seit das Christentum sich mit einer ihm nicht gewogenen Politik des Staates zu arrangieren hatte, gewann das Modell einer nicht mit kolonialer und imperialer Vergangenheit belasteten Variante an Gewicht für das historische Selbstverständnis wie für die eigene Verortung im Gegenüber zu einer staatlichen Politik, die besonders Katholizismus und Protestantismus beargwöhnt aufgrund ihrer Einbindung in die Weltchristenheit und deren Rückwirkung auf das Leben der chinesischen Christen.¹

Freilich legen uns die Texte, Inschriften und Relikte mehr Fragen auf, als sie Antworten etwa auf theologische Fragen geben. Wir sind heute gerade für diese frühe Phase wieder dabei, die Texte neu verstehen zu lernen und sie in ihren chinesischen Kontext neu einzubetten – auf der Basis eines nunmehr viel breiteren Wissens als zur Zeit der ersten intensiven Bearbeitung dieser Texte vor knapp hundert Jahren.²

Im ersten Teil des Aufsatzes versuche ich, einen kurzen Überblick über die frühe Präsenz der Apostolischen Kirche des Ostens seit dem 7. Jahrhundert in China zu geben. Im zweiten Teil geht es, notgedrungen ebenso skizzenhaft, um die Mission der Franziskaner und Dominikaner im 13. und 14. Jahrhundert und ihrem Verhältnis zur Mission der ostsyrischen Kirche.

1 Die chinesische Orthodoxie, die 1952 durch das Moskauer Patriarchat für autokephal erklärt wurde und besonders nach dem Ersten Weltkrieg ein zentraler Anlaufpunkt für orthodoxe Migranten aus Russland war, litt schon zu Zeiten des Boxeraufstandes 1898/1900 daran, dass sie von den antiwestlichen Ausschreitungen mit betroffen wurde (sie existierte seit 1685). Infolge der Kulturrevolution wurde die chinesische Orthodoxie annähernd zerstört und erholt sich erst langsam wieder von diesem Vernichtungsschlag. Vgl. Martin TAMCKE, *Das orthodoxe Christentum*, München 2007, 89f.

2 Vgl. besonders Max DEEG, Verfremdungseffekt beim Übersetzen und ›Wieder-übersetzen der chinesischen Nestorianica, in: *Das Christentum aus der Sicht der Anderen*. Religionswissenschaftliche und missionswissenschaftliche Beiträge, hg. v. Ulrich BERNER/Christoph BOCHINGER/Klaus HOCK (Beiheft der Zeitschrift für Mission 3), Frankfurt a. M. 2005, 75–104. Genereller und im Kontext des Orientalismus-Diskurses: Max DEEG, Wer eine kennt, kennt keine ... Zur Notwendigkeit der Unterscheidung von Orientalismen und Okzidentalismen in der asiatischen Religionsgeschichte, in: *Religion im Spiegelkabinett*. Asiatische Religionsgeschichte im Spannungsfeld zwischen Orientalismus und Okzidentalismus, hg. v. Peter SCHALK, Uppsala 2003, 27–61; Max DEEG, Ways to go and not

to go in the Contextualisation of the Jungjiao Documents of the Tang Period, in: *Hidden Treasures and Intercultural Encounters*. Studies on East Syrian Christianity in China and Central Asia, hg. v. Dietmar W. WINKLER/LI TANG, Wien/Berlin 2009, 135–152. Ertrag eines der Symposien der in diesem Feld tätigen Wissenschaftler ist etwa der Sammelband *Jingjiao*. The Church of the East in China and Central Asia, hg. v. Roman MALEK, Nettetal 2006. Erste Versuche auch in das Feld der Theologie hinein sind natürlich sinnvoll und in aller Vorläufigkeit doch den Raum absteckend, der künftig zu bearbeiten ist, vgl. etwa Zhi Hua YOA, A Diatessaronic Reading in the Chinese Nestorian Texts, in: WINKLER/TANG, *Hidden Treasures*, 153–165.

I

Die Anfänge des Christentums in China sind in Dunkel gehüllt. Historisch nachweisbar ist der Akt im Jahr 635, mit dem es sich offiziell in China etablieren konnte: Der ostsyrische Mönch Alopen, mit Büchern und Bildern im Gepäck, wird vom Kaiser empfangen und zu seiner Religion befragt.³ Wir haben keine schriftlichen Zeugnisse mehr für die Zeit vor der Ankunft Alopens.⁴ Aber es ist schon früh deutlich, dass die Handelsverbindungen zwischen Iran und China natürlich die Religion nicht einfach ausschlossen.

Wenn man genauer hinschaut, dann finden sich schon früh Zeichen des Kontaktes zwischen der Kirche des Ostens und China. Dabei dürfen solche Indizien für erste Wahrnehmungen des Anderen in China nicht schon als Ausdruck realer Kontakte genommen werden, nur weil der Handel nach Ostasien auch in Händen von Christen lag. Doch ist es symbolträchtig, wenn etwa der Katholikos-Patriarch Sabrischo⁵ I. (596-604) in Seleukia-Ktesiphon von einer oströmischen Delegation Parfums und Geschenke aus Indien und China überreich bekommt.⁶ Natürlich könnten die Oströmer damit die Intention verfolgt haben, den Gläubigen der Kirche des Ostens zu zeigen, dass da noch eine Welt »östlich der Östlichen« ist (die Angehörigen der Kirche des Ostens wurden in westlichen, besonders syrisch-miaphysitischen, Quellen oft schlicht als die »Orientalen« oder »Östlichen« bezeichnet). Doch an sich widerspräche das dem Charakter der diplomatischen Aktionen, die die kirchlichen Unterhändler im Auftrag der jeweiligen Imperien, des Römischen wie des Persischen, auszuführen bemüht waren.⁶ Eher waren es Vertreter der Kirche des Ostens, die etwa Seidenstoffe an den byzantinischen Kaiserhof brachten. So ist das für »indische« Mönche für das Jahr 552 belegt.⁷ Dass es sich bei diesen indischen Mönchen um Mönche der Kirche des Ostens handelte, ist kaum zu bezweifeln. Zudem bestanden diese Handelsverbindungen schon in vorchristlicher Zeit.⁸

Freilich bleiben die Indizien für christliche Existenz in China vor 635 rar.⁹ Dennoch ist Saeki zuzustimmen, dass die Verbreitung der Botschaft der Kirche des Ostens und die Migration von Gläubigen dieser Kirche nach China dem Empfang Alopens vorausgegangen sein muss. Das entspräche auch den verwandten Vorgängen, die zur Verbreitung der Zoroastrier, Manichäer, Buddhisten und Schamanisten in China bekannt sind und die sich zuweilen mit denen zur Verbreitung der Kirche des Ostens berühren.¹⁰ In der Wissenschaft wird die Frage diskutiert, ob Alopen womöglich zu einer offiziellen Delegation des persischen Großkönigs nach China gehört habe, doch bleiben die Argumente für diese

3 Vgl. Yoshirō SAEKI, *The Nestorian Documents and Relics in China*, Tokyo 1951, 85f.

4 Einen – wenn auch lückenhaften – ersten Überblick zur Sekundärliteratur bietet Jürgen TUBACH, Die nestorianische Kirche in China, in: *Nubica et Aethiopia* 4/5 (1999) 61-193, der klassische Überblick ist immer noch Arthur C. MOULE, *Christians in China before the year 1550*, London 1930.

5 Vgl. Martin TAMCKE, *Der Katholikos-Patriarch Sabrišo⁵ I. und das Mönchtum*, Frankfurt a.M. 1988, 31.

6 Vgl. Louis SAKO, *Le rôle de la hiérarchie syriaque orientale dans les rapports diplomatiques entre la Perse et Byzance aux V-VIII^e siècles*, Paris 1986. Allerdings steht außer Frage, dass der iranische Kulturraum auch das Christentum der Kirche des Ostens in China beeinflusste, vgl.

Erica C. D. HUNTER, *The Persian Contribution to Christianity in China. Reflections in the Xi'an Fu syriac Inscriptions*, in: WINKLER/TANG, *Hidden Treasures* (wie Anm. 2), 71-85.

7 Vgl. Glen L. THOMPSON, Was Alopen a »Missionary«?, in: WINKLER/TANG, *Hidden Treasures* (wie Anm. 2), 269-278, hier 272 Anm. 19 (Bericht bei Prokop und Theophanes).

8 Vgl. Richard C. FOLTZ, *Religions of the Silk Road. Overland trade and cultural exchange from antiquity to the fifteenth century*, London 1999; Ulrich HÜBNER u. a. (Hg.), *Die Seidenstraße. Handel und Kulturaustausch in einem eurasischen Wegenetz (Asien und Afrika 3)*, Hamburg 2005; Hans-Joachim KLIMKEIT, *Die Seidenstraße. Kulturbrücke zwischen Morgen- und Abendland*, Köln 1988.

9 Vgl. THOMPSON, Was Alopen a »Missionary«? (wie Anm. 7), 271 Anm. 18.

10 Vgl. THOMPSON, Was Alopen a »Missionary«? (wie Anm. 7), 271. Vgl. Huaiyu CHEN, *The Encounter of Nestorian Christianity with Tantric Buddhism in Medieval China*, in: WINKLER/TANG, *Hidden Treasures* (wie Anm. 2), 195-213.

11 Vgl. Paul PELLIOT, *L'inscription nestorienne de Si-Ngan-Fou*, hg. v. Antonio FORTE, Paris/Kyoto 1996, 362-365. Zur persischen Delegation im Jahr 638 am Kaiserhof vgl. Denis C. TWITCHETT/Howard WECHSLER, Kao-tsung (reign 649-83) and the Empress Wu. The Inheritor and the Usurper, in: *The Cambridge History of China*, Bd. 3: Sui and T'ang China 589-906, Part 1, hg. v. Denis C. TWITCHETT, Cambridge 1979.

Option ohne Anhalt an den Quellen.¹¹ Von daher bleibt davon auszugehen, dass Hages Diktum zum Wesen dieser Mission nach wie vor gültig ist: »Die apostolisch-ostkirchlichen Glaubensboten entbehrten des staatlichen Nachdrucks, wie ihn die mittelalterliche Missionsgeschichte Europas kennt, und sie sahen sich zudem der Konkurrenz anderer Hochreligionen sowie dem kräftigen Einfluss der Kulturtradition Chinas ausgesetzt.«¹² Hage hebt ausdrücklich hervor, dass sich die Chinamission der Kirche des Ostens durch diese beiden Merkmale von der Mission der Kirchen des Westens unterscheidet (und er bezieht dabei ausdrücklich Byzanz als zum Westen mitgehörig in den Vergleich ein). Damit wäre ein erstes Charakteristikum des frühen Christentums in China erfasst: es entwickelte sich, ohne Rückhalt an einer staatlichen Herrschaft zu haben.

Alopen erhielt in der Audienz vor dem Kaiser 635 jedenfalls den Auftrag, seine syrischen Bücher ins Chinesische zu übersetzen. Ob hier im etablierten Sprachgebrauch tatsächlich von einer »Missionstätigkeit«¹³ zu sprechen ist, kann bezweifelt werden. Es liegt näher, dass mit den ostsyrischen Händlern einfach auch Mönche den Weg nach Osten fanden.¹⁴ Die Mönche wären da ein Teil der Handelsmigration nach Osten, nicht aber eine eigene und bewusste religiöse Anstrengung der Kirche des Ostens.

Der Kaiser verwandte sich für die neu in seinem Reich sich etablierende Religion aus dem persischen Westen mit einem Edikt im Jahre 638: »Nachdem wir die Richtlinien seiner Lehre gründlich untersucht haben, erklären wir, dass wir sie von tief geistlicher und geheimnisvoller Art und ganz bedeutender, stiller, verborgener Wirkungskraft erfunden haben. Indem wir die Grundsätze und Hauptpunkte dieser Lehre beobachteten, kamen wir zu dem Schluss, dass diese Lehre alles in sich schließt, was im Leben von Wichtigkeit ist. Die Sprache ist frei von verwirrenden Ausdrücken. Die Grundsätze sind so einfach, dass sie ›bleiben wie der Fisch im Garn, selbst wenn das Wasser ausgeschüttet ist‹ (d. h. man behält die Grundsätze, selbst wenn man die Einzelheiten vergisst). Diese Lehre ist von großer Hilfe für alle Geschöpfe und eine Wohltat für alle Menschen. Darum soll sie freien Lauf haben durch das ganze Kaiserreich.«¹⁵ Der Kaiser gestattete sodann die Gründung eines Klosters in der Hauptstadt, das immerhin von 21 Mönchen bewohnt wurde. Seitdem trugen Klöster und Mönche das Christentum der Kirche des Ostens in China in seiner frühen Phase; dabei wirkten die wandernden Mönche auf die Bevölkerung ein.¹⁶

242-289, hier 280. Das Argument nimmt besonders Thompson auf (in: WINKLER/TANG, *Hidden Treasures* [wie Anm. 2], 274f. und schon 268). Zur besonderen Stellung des Katholikos-Patriarchen nach seinem Umzug nach Bagdad im Blick auf das Kalifat, die allzu selbstverständliche Repräsentationen durch die neue Herrschaft doch eher unwahrscheinlich erscheinen lassen, vgl. Wolfgang HAGE, Kalifenthron und Patriarchenstuhl. Zum Verhältnis von Staat und Kirche im Mittelalter, in: *Rezeption und Reform*. Festschrift Hans Schneider, hg. v. Wolfgang BREUL-KUNKEL/Lothar VOGEL, Darmstadt/Kassel 2001, 3-17.

¹² Wolfgang HAGE, *Das orientalische Christentum*, Stuttgart 2007, 289.

¹³ So Wilhelm BAUM/Dietmar WINKLER, *Die Apostolische Kirche des Ostens*. Geschichte der sogenannten Nestorianer, Klagenfurt 2000, 48. Der Titel zeigt die Verlegenheit der beiden Autoren bei der Benennung ihres Gegenstandes. Das heute offiziell im kirchlichen Namen geführte »assyrisch« lassen sie fort, wissen um die Ambivalenz der Bezeichnung »Nestorianer« und bleiben bei der dem heutigen kirchlichen Selbstverständnis nicht mehr entsprechenden Form »Kirche des Ostens«, die jede Positionierung im innersyrischen Streit um die Selbstbezeichnungen vermeidet. Zum Problem mit der Bezeichnung »Nestorianer«: Sebastian BROCK, The »Nestorian« Church. A Lamentable Misnomer, in: *Bulletin of the John Rylands University Library* 78 (1996), H. 3, 23-35.

¹⁴ Daher ist Hages Beschreibung dieses Vorganges schon in der Überschrift zutreffender, wenngleich auch er das Wort »Mission« gebraucht (jedoch für den Gesamtvorgang, zu dem dann auch die eindeutig kirchlich organisierte Mission in China gehört): Wolfgang HAGE, *Der Weg nach Asien*. Die ostsyrische Missionskirche, in: *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte* II.1, hg. v. Knut SCHÄFERDIEK, München 1978, 360-393.

¹⁵ Zitiert nach Julius RICHTER, *Das Werden der christlichen Kirche in China*, Gütersloh 1928, 35f., Anm. 1; der erklärende Einschub stammt von Richter.

¹⁶ Vgl. HAGE, *Der Weg nach Asien* (wie Anm. 14), 381.

Eine ganz neue Dimension bedeutete demgegenüber die aktive und geplante Missionstätigkeit des Katholikos-Patriarchen Timotheos I. (780-823). Er entsandte systematisch Mönche als Missionare nach China. Hage nennt sie »Missionare« im eigentlichen Sinne des Wortes«; sie seien für ihre Aufgabe besonders ausgerüstet gewesen.¹⁷ Dabei griff Timotheos nicht auf das zentrale Kloster der Kirche des Ostens (das so genannte »Große Kloster« auf dem Izla des Abraham von Kaschkar) zurück, sondern entsandte Mönche aus dem Kloster von Beth Abhe.¹⁸ Dieses war von einem Mönch gegründet worden, der in Konflikt mit der Disziplin des Großen Klosters stand, es deshalb verließ und ein neues Kloster gründete, das schnell zu einem der herausragenden Orte mönchischen Lebens in Mesopotamien wurde. Timotheos ließ hier die zur Mission auserwählten Mönche besonders in jenen Sprachen ausbilden, die bei den Völkern in der Ferne im Gebrauch waren.¹⁹

Die Missionsmethode war schlicht: der Predigt folgte die Änderung der Sitten, das Lehren untermauerte das Wissen um den neuen Glauben, die Taufe besiegelte die Zugehörigkeit zum Christentum, herausragende Taten oder Wunder bestätigten dessen vermeintliche Macht.²⁰ Diese Methode erhielt ihr Gewicht durch die anhaltende Präsenz der Mönche. Sie waren die wichtigsten Träger der Mission, auch wenn Priester und Laien ebenfalls an den Erfolgen der missionarischen Aktivitäten beteiligt gewesen sein dürften. Gerade in China habe die Kirche des Ostens »gänzlich den Charakter einer Mönchskirche« gehabt, meint Hage.²¹ Doch diese Klöster sorgten für ein allenfalls notdürftiges Netz von Klöstern über die Weiten des Reiches hinweg. Die Entfernung zwischen diesen Stützpunkten des geistlichen Lebens und den Zentren kirchlichen und mönchischen Lebens in der Mutterkirche, besonders im Zweistromland, war eine enorme Herausforderung für den Bestand der kirchlichen Inseln in Ostasien.

Maßnahmen zur kirchlichen Struktur in China begleiteten daher die missionarischen Anstrengungen geradezu zwangsläufig. Die weiten Wege bis zum Sitz des Katholikos-Patriarchen in Mesopotamien erschwerten die Arbeit in den normalen kirchlichen Strukturen, und schon Reisen zu Synoden oder Weihen erwiesen sich als wenig praktikabel. Timotheos ersetzte nun die Ordination der Metropolen der entfernten Kirchenprovinzen dadurch, dass er selbst auf die Anwesenheit von drei Bischöfen zur Ordination eines solchen Metropoliten verzichtete – auf dem bischöflichen Thron lag stattdessen das Evangelienbuch.²² Selbst von der Teilnahme an den Generalsynoden der Kirche des Ostens war der Metropolitan von China entpflichtet.²³ Nicht einmal mehr die Reise zum Kirchenoberhaupt zur Bestätigung seiner Weihe war zwingend erforderlich. Alle sechs Jahre berichteten die Bischöfe brieflich über die Vorgänge in ihren Gebieten.

Erstaunlich flexibel reagierte also die Kirchenleitung auf die Erfordernisse ihrer ostasiatischen Missionsgebiete. Immerhin unterstützten die direkten Gesandtschaften und die Handelsdelegationen den Informationsaustausch zwischen der Herkunftsregion

17 HAGE, *Der Weg nach Asien* (wie Anm. 14), 364.

18 Vgl. Florence JULLIEN, *Le monachisme en Perse. La réforme d'Abraham le Grand, père des moines de l'Orient* (CSCO 622, Subsidia 121), Louvain 2008; Sabino CHIALÀ, *Abramo di Kashkar e la sua comunità*, Magnano 2005 (vgl. meine Rezension in: *Le Muséon* 120 [2007] 234-236); Martin TAMCKE, Abraham von Kaschkar, in: *Syrische Kirchenväter*, hg. v. Wassilios KLEIN,

Stuttgart 2004, 124-132; Martin TAMCKE, Abraham of Kashkar's Pilgrimage to the West, in: *Aram* 19 (2007) 477-482.

19 Vgl. Harald SUERMANN, Timotheos I. und die Asienmission, in: *Syriaca* II. Beiträge zum 3. Deutschen Syrologen-Symposium in Vierzehnheiligen 2002, hg. v. Martin TAMCKE, Münster 2004, 193-202. Das Große Kloster auf dem Izla war ein missionarisch erfolgreiches Zentrum und übertraf darin noch die Tochtergründung, doch in China

war es nicht vergleichbar präsent wie das von Beth Abhe; vgl. JULLIEN, *Le monachisme en Perse* (wie Anm. 18).

20 Vgl. SUERMANN, Timotheos I. (wie Anm. 19), 197.

21 HAGE, *Der Weg nach Asien* (wie Anm. 14), 366. Vgl. auch Wassilios KLEIN, Zentralasien, in: *Einleitung in die Missionsgeschichte*, hg. v. Karl MÜLLER/Werner USTORF, Stuttgart 1995, 121-130, der dagegen das Laienelement betont und meint, die Bestimmung, dass die Priester verheiratet sein mussten, sei der Mission

der Kirche im iranischen Raum und ihren entfernten Provinzen in Ost- und Südostasien. Doch die Flexibilität im Blick auf die hierarchische Ordnung in den Provinzen des Äußeren hatte einen Preis: Die Rechte dieser Bischöfe bei der Wahl eines neuen Katholikos-Patriarchen waren eingeschränkt. Und natürlich verhinderte der eher seltene Briefverkehr die Teilnahme an den grundlegenden Entscheidungsprozessen in der Mutterkirche. So nahmen die Hierarchen in den Metropolen des Äußeren eine Sonderstellung im Gefüge der Kirche ein.

In China hat die Mission der Kirche des Ostens aktiv versucht, an das Traditionsgut der anderen Religionen anzuknüpfen. Klein verweist darauf, dass sich das chinesische Schrifttum der Kirche des Ostens der buddhistischen Begrifflichkeit bediene und in der Kunst etwa »die Lotusblume, das Symbol der Reinheit, als Basis für das Kreuz übernommen« habe.²⁴ Doch überrascht in den erhaltenen Berichten, dass die Kenntnis der missionierenden Mönche von Land und Leuten eher vage blieb.²⁵ Die Mönche taten sich im Aufspüren von Anknüpfungspunkten ihrer Verkündigung in Religion und Kultur der von ihnen aufgesuchten Völker schwer. Selbst zur Situation der Kirche des Ostens in China bieten die syrischen Quellen nur wenige Details. Sie deuten die »ungeheure Ausdehnung« mehr an, als sie mit Informationen zu den Menschen in China zu füllen.²⁶ Das Syrische blieb allen chinesischen Texten zum Trotz die Liturgie- und offizielle Kirchensprache, mindestens in wichtigen Teilen. Klein sieht in der Beibehaltung des Syrischen einerseits und der Verwendung des Chinesischen andererseits den Versuch der Kirche des Ostens, »dem Universalanspruch wie auch dem Bedürfnis der Ortsgemeinden gleichermaßen gerecht zu werden«.²⁷ Diesem Satz kann man nur unter dem Vorbehalt beipflichten, dass dem »Bedürfnis der Ortsgemeinde« jedenfalls nicht vorrangig als einer Gemeinde aus Chinesen entsprochen wurde. Vielmehr reagierten die Gemeinden, die sich um »Fremde« kristallisierten, auf ihre chinesische Umwelt, ohne deshalb selbst gleich als Gemeinden von Chinesen identifiziert werden zu können.

Als Mitte des 9. Jahrhunderts das Christentum in Gestalt der Kirche des Ostens Schutz und Förderung durch die Kaiser verlor, wurden die Mönche aus dem Westen – die Maßnahme richtete sich nicht nur gegen christliche, sondern eher gegen buddhistische Mönche – in das bürgerliche Leben gezwungen.²⁸ Nun erwies sich, dass der Akt der Verankerung in Kultur- und Geisteswelt Chinas nicht nachhaltig gelungen war. Das Credo der Kirche des Ostens sei in China »ein Bekenntnis westasiatischer Fremdlinge geblieben«, so Hage.²⁹ »Im China der T'ang-Dynastie war der Charakter des Christentums als einer Fremdreigion in ganzer Schärfe bestehen geblieben und hatte seinen Untergang beschleunigt. Nicht allein seiner Herkunft wegen, sondern auch im Blick auf die Volkszugehörigkeit seiner Bekenner hatte man es hier als ›Syryer-‹ oder ›Perserklöster‹ bezeichnet. Die autochthone Bevölkerung Chinas selbst war – von geringen Ausnahmen abgesehen – dem christlichen

förderlich gewesen. Solche verheirateten Mönche hätten »selbst für ihren Lebensunterhalt sorgen und als Händler weite Gebiete bereisen und seelsorgerisch betreuen« können (123). Klein weist seine Beobachtungen zwar keiner konkreten historischen Etappe zu, aber für spätere Phasen der Geschichte der Kirche des Ostens in China hat sie durchaus Aussagekraft.

22 Vgl. HAGE, *Der Weg nach Asien* (wie Anm. 14), 383; SUERMANN, *Timotheos I.* (wie Anm. 19), 201.

23 Vgl. HAGE, *Der Weg nach Asien* (wie Anm. 14), 383f.; SUERMANN, *Timotheos I.* (wie Anm. 19), 201f.

24 KLEIN, *Zentralasien* (wie Anm. 21), 126.

25 Vgl. Ian GILLMAN/Hans-Joachim KLIMKEIT, *Christians in Asia before 1500*, Richmond 1999, 219. SUERMANN sieht den Befund zu Timotheos als vergleichbar an (wie Anm. 19, 202).

26 SUERMANN, *Timotheos I.* (wie Anm. 19), 202.

27 KLEIN, *Zentralasien* (wie Anm. 21), 124.

28 HAGE, *Der Weg nach Asien* (wie Anm. 14), 366.

29 Ebd. Gleichwohl wurde das Christentum von außen registriert, vgl. beispielsweise Yin XIAOPING, *On the Christians in Jiangnan during the Yuan Dynasty according to The Gazetteer of Zhenjiang of the Zhishun Period 1329-1332*, in: WINKLER/TANG, *Hidden Treasures* (wie Anm. 2), 305-319.

Glauben gegenüber abweisend geblieben.«³⁰ Doch ist das syrische Christentum in China nicht einfach gänzlich verschwunden. Ein für China geweihter Metropolit ist noch in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts belegt, und in Kanton fanden sich weiterhin Gläubige der Kirche, möglicherweise über den Seeweg dorthin gelangte Händler.³¹

Während sich die Präsenz der Kirche in China ausdünnte, erstarkte sie bei den Mongolen an den Rändern des Reiches – dort auch mit spektakulären Missionserfolgen.³² Immerhin erreichten Gesandte des Katholikos-Patriarchen im 11. Jahrhundert wieder den Kaiserhof der Sung-Dynastie.³³ Die Präsenz der Christen bei den Mongolen führte zudem dazu, dass sich das Christentum mit ihnen wieder in China in der Zeit der mongolischen Yüan-Dynastie etablieren konnte.³⁴ Die zahlreich zum Christentum konvertierten Öngüt stellten den mongolischen Herrschern in China eine Beamtendynastie³⁵, christliche Ärzte trugen das medizinische Wissen Mesopotamiens ins Land.³⁶ Der Öngüt Markos, ein über die Weiten Chinas und Zentralasiens nach Mesopotamien wandernder Mönch, wurde vom Katholikos-Patriarchen Dencha I. (1265-1281) zum Metropoliten seines Volkes geweiht;³⁷ Dencha starb bald darauf, und Markos bestieg schließlich als Jahballaha III. (1281-1317) den Thron des Katholikos-Patriarchen von Seleukia-Ktesiphon.³⁸

Doch nicht nur dieses Ereignis sticht im Blick auf die Kirche des Ostens in China heraus. Immer wieder wird mongolischen Herrschern in China nachgesagt, sie seien christlich getauft worden.³⁹ Da aber das Christentum eingebunden war in die religiös pluralistische Welt des Schamanismus, sagt dies wenig und ist nicht mit einem exklusiven Bekenntnis zum Christentum zu verwechseln.⁴⁰ Mehrfach bezeugen Khane, dass sie alle Religionen, die ihnen in ihrem Reich wichtig erschienen, gleichberechtigt nebeneinander als Ausdruck der Religiosität im Reich und als Instrumentarien ihres politischen Agierens betrachteten.

30 HAGE, *Der Weg nach Asien* (wie Anm. 14), 367. Die Gründe für den Untergang des Christentums in China finden sich bei Longfei XU, *Die nestorianische Stele in Xi'an. Begegnung von Christentum und chinesischer Kultur*, Bonn 2004, 267-269.

31 Vgl. HAGE, *Der Weg nach Asien* (wie Anm. 14), 366. Erst in der zweiten Hälfte des zehnten Jahrhunderts finden Sendboten des Katholikos-Patriarchen in China keine Gläubigen mehr vor, sondern nur noch eine Kirchenruine als Zeugen ihrer einstigen Präsenz im Land. Doch bleibt die Aussagekraft auch solcher Boten im Blick auf das Reich insgesamt fraglich. Zu diesen Beobachtungen vgl. *Relations de voyages et textes géographiques Arabes, Persans et Turks relatifs à l'Extrême-Orient du VIIIe siècles*, Bd. 1, hg. v. Gabriel FERRAND, Paris 1913, 129. Zu den Zeugnissen aus dem 10. und 11. Jahrhundert vgl. HAGE, *Das orientalische Christentum* (wie Anm. 12), 291, und GILLMAN/KLIMKEIT, *Christians in Asia* (wie Anm. 25), 360f, bzw. Alexander TOEPEL, *Traces of Nestorianism in Manchuria and Korea*, in: *Oriens Christianus* 89 (2005) 77-85.

32 Vgl. HAGE, *Der Weg nach Asien* (wie Anm. 14), 369-373; KLEIN, *Zentralasien* (wie Anm. 21), 122.

33 Vgl. Friedrich HIRTH, *China and the Roman Orient. Researches into their ancient and mediaeval relations as represented in Old Chinese records*, Leipzig 1885; HAGE, *Der Weg nach Asien* (wie Anm. 14), 369; KLEIN, *Zentralasien* (wie Anm. 21), 123.

34 Vgl. HAGE, *Der Weg nach Asien* (wie Anm. 14), 373.

35 Vgl. ebd., 378; Paul PELLIOT, *Chrétiens d'Asie centrale et d'extrême Orient*, in: *T'oung Pao* 15 (1914) 623-644, besonders 630; Ch'en YÜAN, *Western and Central Asians in China under the Mongols. Their Transformation into Chinese*, Nettetal 1989.

36 Vgl. HAGE, *Der Weg nach Asien* (wie Anm. 14), 378f.

37 Der Reisebericht liegt nun auch in einer deutschen Übersetzung vor: Alexander TOEPEL, *Die Mönche des Kublai Khan*. Die Reise der Pilger Mar Jahballaha und Rabban Sauma nach Europa, Darmstadt 2008.

38 Vgl. Wolfgang HAGE, *Jahballaha III.*, in: *Gestalten der Kirchengeschichte*, Bd. 4, hg. v. Martin GRESCHAT, Stuttgart/Berlin/Köln 1983, 92-101.

39 Vgl. HAGE, *Das orientalische Christentum* (wie Anm. 12), 292.

40 Ein Versuch, an der Sinnhaftigkeit des Verhaltens der Sendboten dieser Kirche in ihrem Umfeld festzuhalten im Gegensatz zur abwertenden Sicht im Kontext moderner Missions-theologie der 80er und 90er Jahre des 20. Jahrhunderts: Martin TAMCKE, *Koexistenz und Gespräch nestorianisch-christlicher mit schamanistischen Mongolen – ein Modell mit Zukunft?*, in: *Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft* 81 (1997) 30-43. Grundlegende erste Untersuchungen zur religiösen Koexistenz liefert Wolfgang HAGE, *Das Nebeneinander christlicher Konfessionen im mittelalterlichen Zentralasien*, in: *XVII. Deutscher Orientalistentag vom 21. bis 27. Juli*

Dabei kann kein Zweifel daran bestehen, dass die Herrscher sich in erster Linie über ihre Zugehörigkeit zu den Mongolen definierten und die Religion eher eine zweitrangige Funktion erfüllte.

Besonders Mönche und Priester der Kirche des Ostens wirkten literarisch durch Übersetzung biblischer Texte und anderer Texte der syrischen Literatur, verfassten aber auch Sutren und Traktate in Chinesisch.⁴¹ Eine differenzierte theologische Aufarbeitung, die sowohl den chinesischen als auch den Kontext der dogmatischen Traditionen der Kirche des Ostens einbezieht, gibt es bis heute nicht und ist wohl auch nur als Gemeinschaftsarbeit von Sinologen, Syrologen, Theologen und Religionswissenschaftlern denkbar. Freilich hat besonders der Text der Stele von Hsi-an-fu, der nicht nur einen Grundriss zur Geschichte der Kirche des Ostens in China bietet, sondern auch Einsicht in deren Strukturen, Wirken und Lehren vermittelt, immer wieder neue Interpretationen und Übersetzungen gezeitigt.⁴²

Der Untergang der Kirche des Ostens in China liegt – wie der Anfang – im Dunkel der Geschichte. In der Literatur macht man das Ende der Yüan-Dynastie im Jahr 1368, die Pest und andere greifbare Geschehen auch für das Ende der Kirche und ihrer Gläubigen namhaft. Mehr als Rückschlüsse sind das nicht, und auch die These von einer vermeintlich *zu* interreligiösen Verquickung mit dem Schamanismus etwa, wenn sie als Grund für den Untergang der Kirche benannt wird, läuft Gefahr, gegenwärtige theologisch-dogmatische Positionen und Einsichten in einen unerklärten Zusammenhang zu projizieren. Wer mit einem dogmatischen Urteil den historischen Sachverhalt erhellen will, ersetzt Geschichte durch Theologie. Alles was so zum Untergang der Kirche des Ostens gesagt wird, bleibt bis zur Entdeckung weiterer historischer Details Hypothese.

1968 in Würzburg. Vorträge, Teil 2, hg. v. Wolfgang VOIGT (Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Supplementa 1/2), Wiesbaden 1969, 517-525; DERS., Christentum und Schamanismus. Zur Krise des Nestorianertums in Zentralasien, in: *Traditio – Krisis – Renovatio aus theologischer Sicht*. Festschrift Winfried Zeller, hg. v. Bernd JASPERS / Rudolf MOHR, Marburg 1976, 114-124; DERS., Religiöse Toleranz in der nestorianischen Asienmission, in: *Glaube und Toleranz*. Das theologische Erbe der Aufklärung, hg. v. Trutz RENDTORFF, Gütersloh 1982, 99-112; DERS., Kulturelle Kontakte des ostsyrischen Christentums in Zentralasien, in: *III Symposium Syriacum*. Les contacts du monde syriaque avec autres cultures. Goslar 7-11 Septembre 1980, hg. v. René LAVENANT (Orientalia Christiana Analecta 221), Rom 1983, 143-159; DERS., *Syriac Christianity in the East*. Lectures given at the St. Ephrem Ecumenical Research Institute (Kottayam 1986) (Moran Etho 1), Kottayam 1997.

41 Lange Zeit eröffnete die Arbeit von Rosenkranz im deutschsprachigen Raum den entscheidenden Zugang zu dieser Literatur: Gerhard ROSENKRANZ, *Die älteste Christenheit in China in den Quellenzugnissen der Nestorianer-Texte der Tang-Dynastie*, Berlin 1938. SAEKIS Werk (wie Anm. 3) war in den letzten Jahrzehnten durch die Fachwissenschaft in seiner Zuverlässigkeit angezweifelt worden, zumal die nach Japan verbrachten Zeugen dieser Literatur bis heute nicht der Forschung zugänglich gemacht wurden; doch haben jüngste Funde mit parallelen Aussagen die Befunde bei SAEKI eher wieder erhärtet, als die Zweifel zu verstärken. Zur Verwendung der Bibel vgl. Martin TAMCKE, Der Gebrauch der Bibel bei den nestorianischen Mongolen, in: *Bibelauslegung und Gruppenidentität*. Vorträge der vierten Finnisch-Deutschen Theologentagung (Makarios-Symposium), Finnland 28.-30.8.1991, hg. v. Hans-Olof KVIST, Åbo 1992, 136-149. Zur Sprachenfrage in der Asienmission der Kirche des Ostens allgemein vgl. Wolfgang HAGE, Einheimische Volkssprachen und syrische Kirchensprache in der nestorianischen

Asienmission, in: *Erkenntnisse und Meinungen*. Festschrift Werner Strothmann, Bd. 2, hg. v. Gernot WIESSNER (Göttinger Orientforschungen, Syriaca 17), Wiesbaden 1978, 131-160.

42 Vgl. z. B. Alois BÜRKE, Das Nestorianer-Denkmal von Si-an-fu. Versuch einer Neuübersetzung, in: *Vermittlung zwischenkirchlicher Gemeinschaft*, hg. v. Jakob BAUMGARTNER (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Supplementa 17), Immensee 1971, 125-141; theologische Interpretationsversuche etwa bei Samuel Hugh MOFFETT, *A History of Christianity in Asia*, Bd. 1: *Beginnings to 1500*, New York 1998, 513-517, oder bei XU, *Stele in Xi'an* (wie Anm. 30), 95-101 (mit weiterer deutscher Neuübersetzung).

II

Noch in der Yüan-Dynastie zogen immer wieder lateinische Mönche gen Osten an den Hof der Mongolenkhane. Deren Herrschaft reichte erst spät nach China, und diese Herrschaft im Reich der Mitte blieb von eher kurzer Dauer (1260-1368). Dennoch brachten Ascelin, Laurentius von Portugal, Joannes de Piano del Carpine, Andreas von Longjumeau und Wilhelm von Rubruk wichtige Nachrichten mit zu den Stationen auf dem Weg nach Osten, und zuweilen sammelten sie auch, was sie zu China erfuhren.⁴³ Auch für die Wirksamkeit der katholischen Mission in China waren die Kontakte zu den Mongolen der unerlässliche Zwischenschritt.

Mit den Franziskanern, die Papst Nikolaus III. 1278 über Persien nach China sandte, begann dann ein neuer Abschnitt in der Geschichte des chinesischen Christentums. Zwar verlieren sich deren Spuren, und über China ist von ihnen nichts überliefert, aber Papst Nikolaus V. ließ diesem ersten gescheiterten Versuch einen weiteren folgen, indem er 1289 Johannes von Monte Corvino nach China entsandte.⁴⁴ Im Jahr 1294 erreichte Johannes tatsächlich die Reichshauptstadt; er blieb dort bis zu seinem Tod 1328. Er ist der erste katholische Missionar, der sich längerfristig in China etablierte. Ihm folgten 1303 Arnold von Köln, 1307 sieben zu Bischöfen geweihte Franziskaner, von denen drei die chinesische Hauptstadt erreichten, 1317 schließlich Odorich von Pordenone, der mit seinem Reisebericht literarisch in weitere Kreise wirkte, 1338 der päpstliche Legat Johannes Marignoli mit vier Priestern. Die nach China entsandten Bischöfe Jakob von Zaitun, Cosmas und Du Prat erreichten ihr Ziel nicht. 1362 starb der Franziskaner Jakob von Florenz als Märtyrer. Mit dem Untergang der Herrschaft der Mongolen in China erlosch auch die kleine Kirche der Franziskaner.

Die katholische Mission unterscheidet sich von der der Kirche des Ostens nicht unerheblich: Die Mönche kamen mit Briefen der Päpste an die Herrschenden in Ostasien, und die politische Mission war von Anfang an Teil der Mission; ein beständiges Thema war das mögliche Bündnis im Kontext der Kreuzzüge gegen die Muslime; der Wille, sich als das einzig rechtläubige Christentum auch auf Kosten der anderen Konfessionen zu etablieren, war unverkennbar. Dabei scheiterten auch die katholischen Gesandten an der ungleich stärkeren Bindung der Herrscher an ihre Ethnie, zu der Wilhelm von Rubruk bemerkt: »So haben sie sich in ihren Hochmut gesteigert, dass sie, auch wenn sie etwas vom christlichen Glauben annehmen, dennoch nicht Christen genannt werden möchten. Sie wollen nämlich ihren Namen, Mongolen, über jeden anderen Namen erheben.«⁴⁵

Am Hof des Kaisers hatten sich die neuen Missionare gegen die Dominanz der Angehörigen der Kirche des Ostens zu behaupten. Deren Abneigung gegen eine weitere christliche Konfession im Reich empfanden die katholischen Missionare als Einengung ihres Wirkungsfeldes: »Die Nestorianer, welche zwar den Namen Christen führen, aber von der christlichen Religion weit abgekommen sind, haben sich in diesen Gegenden ein solches

43 Vgl. hierzu u. a. Folker REICHERT, *Begegnungen mit China*. Europa und die Kenntnis Ostasiens im Mittelalter, Sigmaringen 1992, sowie Marina MÜNKLER, *Erfahrung des Fremden*. Die Beschreibung Ostasiens in den Augenzeugenberichten des 13. und 14. Jahrhunderts, Berlin 2000 (jeweils mit weiteren Literaturhinweisen).

44 Zu ihm vgl. etwa Alfons JOCHUM, *Beim Großkhan der Mongolen*. Johannes von Monte Corvino, der erste Franziskaner in China, Möding 1982.

45 Wilhelm von RUBRUK, *Reisen zum Großkhan der Mongolen*. Von Konstantinopel nach Karakorum 1253-1255, neu bearbeitet und herausgegeben von Hans D. LEICHT, Stuttgart 1984, 81.

46 Zitiert nach JOCHUM, *Beim Großkhan* (wie Anm. 44), 55.

47 Der Ort war zugleich Stützpunkt der Kirche des Ostens, vgl. Li CHONGLIN / Niu RUJI, *The Discovery of Nestorian Inscriptions from Almaliq, Xinjiang, China*, in: WINKLER/TANG, *Hidden Treasures* (wie Anm. 2), 91-99.

48 Generell zum Thema der konfessionellen Rivalität vgl. HAGE, *Das Nebeneinander christlicher Konfessionen* (wie Anm. 40).

49 JOCHUM, *Beim Großkhan* (wie Anm. 44), 61.

50 *Die Reise des Seligen Odorich von Pordenone nach Indien und China (1314/18-1330)*, übersetzt, eingeleitet und erläutert von Folker REICHERT, Heidelberg 1987, 126.

51 Ebd.

Übergewicht zu verschaffen gewusst, dass sie den anderen Christen nicht gestatten, auch nur das kleinste Bethaus zu besitzen oder ihre Lehre öffentlich zu predigen.«⁴⁶

Tatsächlich streuten die Angehörigen der Kirche des Ostens wohl das Gerücht, Johannes von Monte Corvino (1247-1328) sei nicht der Gesandte des Papstes, für den er sich ausbebe; den echten habe er bereits in Indien ermordet und beraubt. Damit nutzten die Gegner den Umstand, dass sein Gefährte, der Dominikaner Nikolaus, tatsächlich in Indien gestorben war. Allerdings ist die Zuschreibung des Gerüchts an die »Nestorianer« ausschließlich bei Johannes belegt. Aber die Verbindungen zwischen den Provinzen der Kirche des Ostens in Indien und China und dem regen Handel der Ostsyrer über den Seeweg lassen diese Schuldzuweisung durchaus möglich erscheinen. Immer wieder wurde Johannes vor Gericht geladen; er teilte dies in einem Brief vom 8. Januar 1305 mit, den die Gesandtschaft des persischen Ilkhans auf ihrem Heimweg von der chinesischen Reichshauptstadt in Alamalik dem dortigen Franziskanerkonvent aushändigte.⁴⁷ Noch vor dem Eintreffen des Arnold von Köln hatte Johannes in der Hauptstadt eine Kirche mit Glockenturm gebaut und behauptete, bereits 6.000 Menschen getauft zu haben. Er kaufte 150, seiner Meinung nach religionslose Jungen im Alter von sieben bis elf Jahren von ihren Herrn los, unterrichtete sie in lateinischer Sprache, schrieb für sie Psalter, Hymnen und Breviere ab.

Ein entscheidender Durchbruch schien die Konversion des Öngüt-Fürsten Georg von der Kirche des Ostens zum katholischen Glauben. Er war nicht nur Schüler des Johannes, sondern erhielt auch die niederen Weihen und diente dem Johannes in königlichem Gewand bei der Feier der Messe. Der Missionserfolg war nicht von langer Dauer: Nach dem Tod Georgs konnten die Brüder des Verstorbenen ihre bekehrten Volksgenossen zur Rückkehr zur Apostolischen Kirche des Ostens bewegen.⁴⁸

Unermüdlich arbeitete Johannes an der für den Unterricht notwendigen Übersetzungsliteratur und hatte zudem ein Übersetzungsprojekt mit Georg vereinbart. Damit schuf er ein literarisches Gegengewicht zum Schrifttum der »Nestorianer«. Zu seiner Unterstützung bat er nachdrücklich darum, weitere Brüder nach China zu senden. Den Platz für eine zweite Kirche in der Nähe des Herrscherpalastes kaufte ihm sein Reisegefährte, der Kaufmann Peter von Lucalongo. Als Gesandter des Papstes genoss er am Hof eine privilegierte Stellung. Seiner eigenen Wahrnehmung nach wurde ihm am Hof mehr Ehre zuteil als den Vertretern der anderen Religionen und Konfessionen. Immerhin gestand er den Mönchen anderer Religions- und Konfessionszugehörigkeit zu, dass sie »oft ein weit strengeres und enthaltsameres Leben« führten als viele seiner franziskanischen Ordensbrüder.⁴⁹

Das Motiv der besonderen Gewogenheit des Großkhans für das Christentum findet sich bei den katholischen Ordensbrüdern ebenso in ihren Berichten, wie es sich bei den Mitteilungen der Angehörigen der Kirche des Ostens findet. Bei Odorich von Pordenone bündelt sich dies in dessen Bericht zur Ehrerbietung des Großkhans gegenüber dem Kreuz. Auf die Nachricht, dass der Herrscher sich der Hauptstadt näherte, gingen der Bischof, einige Minoriten und Odorich ihm entgegen: »Und als wir uns ihm näherten, setzten wir das Kreuz auf ein Brett, so dass man es in aller Öffentlichkeit sehen konnte. Ich aber hielt in meiner Hand ein Weihrauchgefäß, das ich mitgenommen hatte, und wir gingen an, mit lauter Stimme zu singen: Veni, creator spiritus etc. Als wir so sangen, hörte er unsere Stimmen, ließ uns herbeirufen und ließ uns zu ihm treten.«⁵⁰ Das war ungewöhnlich und widersprach der Vorschrift, dass sich niemand bis auf einen Steinwurf dem Wagen des Großkhans nähern durfte. »Als wir aber mit dem erhobenen Kreuz zu ihm traten, legte er sofort seine Kopfbedeckung ab, eine Kappe von unschätzbarem Wert, und erwies dem Kreuz seine Verehrung. Sofort tat ich in das Weihrauchgefäß, das ich trug, etwas Räucherwerk, unser Bischof nahm es aus meiner Hand und hüllte ihn in Weihrauch.«⁵¹

Johannes Marignoli konnte bei seinem Eintreffen in der Hauptstadt dann nicht nur auf die Bitte des Herrschers verweisen, der in Rom um einen Nachfolger des verstorbenen Johannes von Monte Corvino nachgesucht hatte, er trat auch äußerlich entschiedener als Gesandter des Papstes auf.⁵² Neben den allfälligen Briefen des Papstes an den Herrscher brachte er als Teil seiner Geschenke an den Herrn des Reiches der Mitte Kriegspferde mit. Als er bereits wenige Jahre später wieder zurückkehrte, überbrachte er den Wunsch des Großkhans um einen weiteren Nachfolger für die Kirchenleitung in China. Fünfzehn Jahre später aber war die mongolische Yuan-Dynastie in China bereits der Ming-Dynastie (1368-1644) gewichen, und mit der alten Dynastie ging die katholische Kirche im Reich der Mitte nach 74 Jahren wieder unter.

Auffallend ist, dass den meisten Berichten der katholischen Mönche eine deutlich negative Sicht der Angehörigen der Kirche des Ostens eigen ist. Zum Bericht des Odorich von Pordenone etwa stellt Jandeseck hinsichtlich dessen Urteil zu den »Nestorianern« fest: »Im Gegensatz zu den Muslimen und allen anderen ›Götzendienern‹ ziehen sie als einzige Gruppe die pauschale Ablehnung seitens des Franziskaner auf sich. Selbst bei den ›Götzendienern‹ begnügt er sich in der Regel damit, deren Verhalten in neutraler und nüchterner Weise zu referieren.«⁵³ Die lateinischen Quellen konnten die »Nestorianer« weitgehend nur mit groben Urteilen herabsetzen; der Quellenbefund zur Geschichte der Kirche des Ostens in China zeigt aber doch eindeutig, wie wenig diese Verurteilungen Anhalt hatten an der historischen Realität.

Als Übersetzer wirkten Theologen beider Traditionen. Aber nicht nur die Zahl der Klöster war seitens der Kirche des Ostens weit größer als die kleine Schar der franziskanischen Mönche im Reich der Mitte. Von der Rivalität beider Kirchen legen die Quellen deutlich Zeugnis ab, und unverkennbar verdanken sich die Erfolge des Johannes von Monte Corvino dem Umstand, dass er aus den Reihen der Gläubigen der Schwesterkirche Proselyten zu gewinnen in der Lage war. Die Abwehrreaktion der Kirche des Ostens, die sonst in ihrer Geschichte in Asien von Toleranz gegen andere Glaubensrichtungen und Religionen geprägt war und sich somit nahtlos einbettete in die religiöse Toleranz der Mongolenkhane, ist nur zu verständlich: Aus ihrer Sicht kündigten die neuen Missionare den religiösen Frieden im Reich auf.

52 Vgl. dazu in allgemeinverständlicher Form beispielsweise Karl RENNSTICH, *Die zwei Symbole des Kreuzes. Handel und Mission in China und Südostasien*, Stuttgart 1988, 84. Der Empfang ist auch seitens einer chinesischen Quelle überliefert, vgl. Reinhold JANDESEK, *Das fremde China. Berichte europäischer Reisender des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit*, Pfaffenweiler 1992, 60. Eingehender ist Herbert FRANKE, *Die Gesandtschaft des Johann von Marignola im Spiegel der chinesischen Literatur*, in: *Asien. Tradition und Fortschritt*. Festschrift für Horst Hammitzsch, hg. v. Lydia BRÜLL/ Ulrich KEMPER, Wiesbaden 1971, 117-134.

53 JANDESEK, *Das fremde China* (wie Anm. 52), 54.

54 Vgl. KLEIN, Zentralasien (wie Anm. 21), 123.

55 HAGE spricht von einem innerlich veränderten Christentum, das »seine eigenen Grenzen nicht kannte«, Religiöse Toleranz (wie Anm. 40), 108. KLEIN geht gar davon aus, dass die Gläubigen und Theologen der Kirche des Ostens diese Anpassung an ihre religiöse Umwelt »keineswegs reflektiert« vorgenommen hätten, (wie Anm. 21), 125. Der Gewalt der islamisierten Mongolen konnte, so KLEIN, »das durch Synkretismus aufgeweichte Nestorianertum innerlich nichts mehr entgegensetzen« (ebd.).

56 Theo SUNDERMEIER, *Inkulturation und Synkretismus. Probleme einer Verhältnisbestimmung*, in: *Evangelische Theologie* 52 (1992), H. 3, 192-209, hier besonders 201.

57 Vgl. etwa Hyun Kyung CHUNGS Hoffnungen auf einen befreienden religiösen Synkretismus: CHUNG setzt ihre Hoffnungen auf einen Ansatz »that moves away from the doctrinal purity of Christian theology and risks the survival-liberation centered syncretism«, in: *Struggle to be the Sun Again. Introducing Asian Women's Theology*, New York 1990, 204.

Den Sendboten der Kirche des Ostens hat es nicht geholfen, dass sie für eine »Mission der Asiaten durch Asiaten« standen, da die »mentalitätsmäßigen Unterschiede« zwischen West- und Ostasiaten doch sehr groß waren.⁵⁴ Doch ihre Klöster und Mönche wirkten anziehend gerade wegen ihres asketischen Lebensentwurfs; sie sorgten für den Nachwuchs an Klerikern. Daneben wirkten die Wandermönche. Wie weit der Vorwurf der älteren Literatur zutrifft, das Christentum der Kirche des Ostens in China habe sich selbst den Lebensnerv zerstört, indem es sich zu weit in synkretistischer Weise in seine multi-religiöse Umwelt hineinbegeben und ihr angepasst habe, bleibt Gegenstand kontroverser Diskussionen.⁵⁵

Die religiöse Toleranz der Großkhane, die davon ausgingen, dass der »Ewige Himmel« sich auf unterschiedliche Weise manifestieren könne, ließ es ihnen angelegen sein, möglichst viele Religionen für sich beten zu lassen. Davon profitierten sowohl die Kirche des Ostens, als auch die franziskanischen Mönche. Infolge des Fortfalls dieser religiös toleranten Herrschaft jedenfalls erloschen beide Varianten des Christentums in China. Weder der Weg der Inkulturation in die religiöse Welt und Praxis, der von der Kirche des Ostens begangen wurde, noch der Weg der Missionierung von oben führten zu einem Erfolg, der erneut widrige politische Umstände und Verfolgung hätte überleben lassen.

Sundermeier macht die Ambivalenz eines pragmatischen Synkretismus, der das Überleben in solchen Kulturräumen zunächst zu sichern schien, verantwortlich für den Untergang besonders der Kirche des Ostens: Er habe »in eine Verfremdung« geführt, »in der die Identität des christlichen Glaubens verloren« gegangen sei.⁵⁶ Aber zugleich künden die lebendige Interaktion auf dem Feld der Religion und die bewussten Anleihen hin und her auch von Vitalität.⁵⁷ Wo aber das Christentum die Kraft verlor, sich in andere Strömungen einzubringen oder sich aus ihnen zu speisen, wo es also nicht fähig war zu solchem lebenswichtigen Synkretismus – da erstarrte es und starb ab.

Zusammenfassung

Das frühe Christentum in China seit dem 7. Jh. steht heute in erneutem Interesse der Forschung. Der erste Teil des Aufsatzes gibt einen Überblick zur Präsenz der Apostolischen Kirche des Ostens in China. Mit der Ankunft des ostsyrischen Mönchs Alopen am chinesischen Kaiserhof 635 etablierte sich ein monastisch geprägtes Christentum, das später zur gezielten Mission der Chinesen überging. Der zweite Teil beschreibt die franziskanische Mission, die mit Eintreffen Johannes' von Monte Corvino in Peking 1294 begann, und die von Anfang an auch politisch motiviert war. Zwischen beiden Konfessionen kam es zu scharfen Konflikten, aber auch zu fruchtbarer Konkurrenz. Gefördert wurde die christliche Präsenz durch die religiöse Toleranz der mongolischen Khane, und mit dem Untergang ihrer Dynastie im 14. Jh. erlosch auch die ostsyrische und die lateinische Mission. Beiden war es über Jahrhunderte nicht gelungen, bleibenden Eingang in die Kultur Chinas zu finden.

Summary

Research today has a renewed interest in early Christianity in China beginning in the seventh century. The first part of the article provides an overview of the presence of the Apostolic Church of the East in China. With the arrival of the East-Syrian monk Alopen at the Chinese Imperial Court in 635, a monastically influenced Christianity was established which later turned to a deliberate proselytization of the Chinese. The second part describes the Franciscan missionary work which began in 1294 with the arrival of John of Montecorvino in

Peking and which was also politically motivated right from the start. Fierce conflicts between the two religious creeds resulted, but also fruitful competition. The Christian presence was promoted by the tolerance of the Mongolian Khans, and with the demise of their dynasty in the fourteenth century the East-Syrian as well as the Latin missionary work came to an end. For centuries neither succeeded in finding permanent entry into the culture of China.

Sumario

Existe hoy un gran interés por investigar los primeros pasos del cristianismo en China desde el siglo VII. La primera parte del artículo informa sobre la presencia de la Iglesia Apostólica del Oriente en China. Con la llegada del monje Alopen, de la Siria oriental, a la corte imperial china 635 se estableció un cristianismo de carácter monacal, que después comenzó una evangelización sistemática de los chinos. La segunda parte describe la misión franciscana, que comenzó con la llegada de Juan de Monte Corvino a Peking 1294 y que desde un principio tenía un carácter político. Entre las dos confesiones hubo conflictos graves, pero también una competencia fructífera. La presencia cristiana fue promovida por la tolerancia religiosa de los emperadores mongoles, pero con la decadencia de su dinastía en el siglo XIV se apagó también la llama de la misión de la Siria oriental y de la Iglesia latina. A lo largo de los siglos, ninguna de las dos consiguió entrar de forma duradera en la cultura China.