

# RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is a self-archived version of the following article:

---

Author: Hutter, Manfred  
Title: "Die Thomaschristen: Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Syrien, Persien und Südindien"  
Published in: Mitteilungen der Grazer Morgenländischen Gesellschaft  
Graz: Grazer Morgenländische Gesellschaft  
Volume: 9  
Year: 2000  
Pages: 71 - 92

---

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS  
UNIVERSITÄT  
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

## **Die Thomaschristen.**

Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Syrien, Persien und Südindien

*Manfred Hutter*

Handelsbeziehungen ermöglichten bald nach der Entstehung des Christentums zumindest in geographischer Hinsicht Kontakte zwischen Vorderasien und Indien, wobei man zwei Wege unterscheiden muß: Die eine Route ging auf dem Landweg über Persien nach Baluchistan ins heutige Pakistan, d.h. hier trat der nordwestindische Raum ins Blickfeld; die andere führte als Seeweg über den persischen Golf und entlang der Ostküste der arabischen Halbinsel über das arabische Meer an die Malabarküste, d.h. zum heutigen Bundesstaat Kerala im Südwesten des indischen Subkontinents. Letzterer Weg war durch die Entdeckung der Monsunwinde am Ende des 2. Jahrhunderts v.Chr. möglich geworden. Dadurch konnten sich nicht nur Kaufleute dieser „technischen“ Möglichkeit für ihre Aktivitäten bedienen, sondern es öffnete sich damit auch ein Weg des kulturellen Kontaktes zwischen der „westlichen“ und der „östlichen“ Antike, was christlichen (und ab dem 8. Jahrhundert muslimischen) Missionaren zum Vorteil werden sollte. Wenn man beiden Wegen Aufmerksamkeit schenkt, ist dies nicht nur eine Frage historischer Verkehrswege, sondern hat auch Konsequenzen für die nähere historische, jurisdiktionelle und theologiegeschichtliche Bestimmung der sogenannten Thomaschristen.

In vier Abschnitten sei versucht, diese Form des „Christentums im Orient“ bzw. einer der „orientalischen Nationalkirchen“ kurz darzustellen; zunächst ist die Frage der Verbindung zwischen dem Apostel Thomas sowie auf ihn zurückgeführter Traditionen zu skizzieren, ein weiterer Abschnitt will die historische Entwicklung etwa vom 4. bis zum 15. Jahrhundert abrißhaft beschreiben. Dieses „Heimisch-Werden“ des Christentums in Indien führte auch zur Übernahme mancher autochthon indischer Sitten, was ebenfalls berücksichtigt werden soll. Schließlich wird ein letzter Abschnitt zeigen, in welcher Form das Auftreten der Europäer (zunächst der Portugiesen, schließlich der Engländer) ab dem 16. Jahrhundert jene Entwicklungen einleitet, die zu den unterschiedlichen Gruppen von „Thomaschristen“ geführt haben, die bis heute – in Südindien sowie in kleinen Exilgemeinden – existieren; rechnet man dabei alle

Thomaschristen heute weltweit zusammen, so ergibt sich etwa eine Gesamtzahl von ca. 7,5 Millionen Personen.

### 1. Der Apostel Thomas und Indien: Fiktion und Tradition

Die Ankunft des Apostels Thomas in Indien wird unterschiedlich überliefert<sup>1</sup>. Nach einer Version soll der Apostel am 12. Dezember des Jahres 52 n.Chr. in der Nähe von Chennai im Süden der Ostküste Indiens erstmals den Boden des Subkontinents betreten haben – seine Ankunftsstätte wird von der frommen Legende genauso beschrieben wie der angebliche Ort seines späteren Martyriums im Jahr 68 in Mailapur, heute ein Vorort von Chennai. Dort soll er sieben Gemeinden gegründet haben, der Ausgangspunkt für die späteren sog. Thomaschristen. Ein anderer Überlieferungsstrang hingegen spricht davon, daß der Apostel in der Nähe von Cranagur an der Malabarküste gelandet sein soll, um dort das Evangelium zu verkünden, wobei er sieben Gemeinden gegründet hat, ehe er von der Südwestküste Indiens nach Mailapur aufgebrochen sein soll. Unter dem Blickwinkel antiker Verkehrswege ist diese Ankunftsversion naheliegender, wenngleich historisch nicht unumstritten. Ein dritter auf Indien bezogener Traditionsstrang kennt die Mission des Apostels Thomas über Ostiran und Parthien hinausreichend im Norden Indiens, ohne daß dabei der Süden des Landes bereits in den Blick käme.

Somit stellen diese unterschiedlichen Traditionen den Religionshistoriker vor die Frage der Glaubwürdigkeit im Grundsätzlichen sowie der Möglichkeit eines Ineinanderfließens unterschiedlicher – und im Detail schon längst nicht mehr bewußter – Missionsverläufe. Diese sind aus der Retrospektive der Gläubigen auf einen apostolischen *heros eponymos* Thomas übertragen worden sind, ohne daß dieser in allen Fällen als historischer Ahnherr der indischen Christen betrachtet werden darf. Die Bezeugung dieser Thomas-Traditionen für Südindien setzt nämlich erst im 4.Jahrhundert ein, von der gesicherten Existenz von Christen in Südindien und Sri Lanka spricht erst Kosmas Indikopleustes (520/25), der ferner festhält, daß die südindischen Christen mit Glaubensbrüdern und -schwestern aus Syrien in Kontakt stehen. Hält man sich dabei – immer wieder auch als Korrektiv gegen eine Verzerrung der Sichtweise durch die geographische Entfernung – die flächenmäßige Erstreckung

---

<sup>1</sup> Vgl. Baum / Winkler 2000, 51; Pothan 1963, 5f.

Indiens vor Augen, so ist keinesweg unverständlich, daß man für den Nordwesten Indiens (immerhin rund 2000 Kilometer Luftlinie von Chennai entfernt) wohl bereits ab dem 2. Jahrhundert mit Christen rechnen darf.

Welche Rolle spielt nun der Apostel Thomas in der Geschichte der Christianisierung Indiens? Man wird mit Detlef Müller<sup>2</sup> zu Recht daran festhalten dürfen, daß der Apostel Thomas für Indien eine ähnliche und wichtige – auch ideologisch überhöhte – Funktion hat, wie der Apostel Petrus für den lateinischen Westen, wobei im Vergleich zu westlichen Traditionen in Bezug auf Petrus die historisch oder christlich fixierten Traditionen aus der vorportugiesischen Zeit Indiens ungleich pärllicher fließen<sup>3</sup>. Die Verbindung mit Thomas bedeutet für das indische Christentum eine religionsgeschichtliche Einordnung in den Bereich der zunächst allgemein syrischen Christenheit, wobei seit dem 5. Jahrhundert diese Beziehung sich auf das ostsyrische Christentum spezialisierte. Historischer Ausgangspunkt ist die syrische Stadt Edessa<sup>4</sup>, die sich apostolischen Ursprungs rühmt. Die Stadt soll im Auftrag des Apostels Thomas missioniert worden sein und beherbergt seit dem Jahr 394 n.Chr. auch das Grab des Apostels – durchaus in Konkurrenz mit dem Grab des Apostels in Mailapur, allerdings dadurch „geglättet“, daß die Gebeine des Apostels von Indien in diese Stadt verbracht worden sein sollen. Ein archäologischer Nachweis ist weder für Edessa noch für Mailapur bezüglich der Authentizität des Grabmals zu erbringen<sup>5</sup>. Was entscheidend bleibt, ist die ideengeschichtliche Verknüpfung beider Orte, woraus zugleich ein Schlüssel zur Historizität der „Thomaschristen“ gefunden werden kann. Edessa steht seit dem späten 2. Jahrhundert in intensivem kulturellen und wirtschaftlichen Austausch mit Nordwestindien. Der aus Edessa stammende christliche Philosoph Bardesanes schrieb über Indien, wobei er seine „Fachkompetenz“ im Wesentlichen von einer indischen Gesandtschaft erwarb, die er 218 in seiner Heimatstadt getroffen hat<sup>6</sup>, aber auch die sog. Thomasakten betten ihre Rahmenerzählung – und v.a. ihre Theologie – in den Bereich der Stadt Edessa ein; in dieser apokryphen Apostelgeschichte vom Beginn des 3. Jahrhunderts wird Thomas

---

<sup>2</sup> Detlef Müller, 1977, 264.

<sup>3</sup> Vgl. die Liste der Quellen für die ersten sechs Jahrhunderte bei Gillman / Klimkeit 1999, 161f.

<sup>4</sup> Heute Urfa in der Türkei, vgl. Bauer / Hutter 1999, 96.

<sup>5</sup> Müller 1977, 264; ferner Gillman / Klimkeit 1999, 154

<sup>6</sup> Vgl. Winter 1999, 28-34; Bauer / Hutter 1999, 51f.

erstmals als Apostel Indiens vorgestellt, denn die zwölf Apostel lösen nach der Himmelfahrt Christi. wer in welchem Teil der Welt missionieren soll:<sup>7</sup>

*„Nach dem Lose kam nun Indien an Judas Thomas, der auch Zwilling heißt. Er wollte aber nicht hingehen und sagte, er könne wegen der Schwachheit des Fleisches nicht reisen und: ‚Wie kann ich, der ich ein Hebräer bin, reisen und den Indern die Wahrheit predigen?‘ Und als er dies erwog und sagte, erschien ihm der Heiland während der Nacht und sprach zu ihm: ‚Fürchte dich nicht, Thomas, gehe nach Indien und predige dort das Wort, denn meine Gnade ist mit dir.‘ Er aber gehorchte nicht und sprach: ‚Wohin du mich senden willst, sende mich, aber anderswohin. Denn zu den Indern gehe ich nicht.‘ Und als er dies sagte und erwog, traf es sich. daß ein Kaufmann, der von Indien gekommen war, namens Abban, dort anwesend war, der vom König Gundafor abgesandt war und von ihm den Befehl erhalten hatte, einen Zimmermann zu kaufen und ihm zuzuführen. Der Herr aber sah ihn sich um die Mittagszeit auf dem Markte ergehen und sprach zu ihm: ‚... Ich habe einen Sklaven, der Zimmermann ist, und will ihn verkaufen.‘ Und als er dies gesagt hatte, zeigte er ihm von ferne Thomas, verabredete mit ihm ein Kaufgeld von drei Pfunden ungeprägten Silbers und schrieb einen Kaufbrief folgenden Inhalts: ‚Ich, Jesus, der Sohn des Zimmermanns Josef, bestätige, einen Sklaven von mir, namens Judas, an dich, Abban, einen Kaufmann Gundafors, des Königs der Inder, verkauft zu haben.“*

So kommt Thomas nach Nordwest-Indien, wobei die Erzählungen in den Thomasakten literarisch der antiken Romanliteratur verwandt ist, angereichert durch Wundererzählungen und von einem asketischen Zug geprägt; d.h. wir haben es hier zwar nicht mit historiographischer Tradition im engeren Sinn zu tun, doch verdient gerade das für Thomas nicht allzu schmeichelhafte Motiv, daß er eben *nicht* nach Indien wollte, durchaus historische Glaubwürdigkeit. Für die Historizität des Ursprungs der „Thomaschristen“ muß daraus aber abgeleitet werden, daß Thomas bzw. präziser: die auf ihn zurückgeführte Tradition des Christentums in Edessa zwar für die Verbreitung des Christentums nach Indien eine wesentliche Rolle gespielt haben

---

<sup>7</sup> Drijvers 1989, 303f.

dürfte, allerdings blieb dies auf den Nordwesten des Landes beschränkt und geschah auf dem Landweg.

Was bleibt nun von der „südindischen“ Tradition, daß der Apostel Thomas dort im Jahr 52 gelandet sei? Offensichtlich wenig, denn es scheint sich dabei um eine sekundäre Verlagerung des „nördlichen Indienbezugs“ von Thomas in den Süden zu handeln, bei dem eine ältere – und von Thomas unabhängige – Tradition überlagert wurde. Als Ausgangspunkt ist hier nochmals der vorhin erwähnte Seeweg über das Rote Meer bzw. über den Persischen Golf ins Arabische Meer zu berücksichtigen. Über diesen Weg sind eben nicht nur Handelskontakte geknüpft worden, sondern es kamen auf diesem Weg anscheinend bereits im 1. Jahrhundert n. Chr. (kleine) jüdische Gruppen an die Malabarküste; so besteht noch heute in Cochin eine kleine jüdische Gemeinde mit einer eigenen Synagoge. Daß sich dabei auch frühe christliche Missionare an solche jüdische Gemeinden gewandt haben, wäre dabei für Südindien durchaus ein Pendant zur „westlichen“ Verbreitung des Christentums, wie sie die kanonische Apostelgeschichte beispielsweise für die Tätigkeit des Paulus in Kleinasien widerspiegelt, wie sie aber auch aus dem (west)syrischen Raum bezeugt ist. Ein bei Euseb von Caesarea in seiner Kirchengeschichte bewahrter Traditionsstrang läßt sich dabei auf die Anfänge eines südindischen Christentums beziehen, das vom Apostel Bartholomäus herrührt; bei Euseb heißt es.<sup>8</sup>

*„Damals leitete ein wegen seiner Gelehrsamkeit sehr berühmter Mann namens Pantänus die Schule der Gläubigen in Alexandrien. Wie man erzählt, zeigte er solchen Feuereifer für die göttliche Lehre, daß er als Verkünder des Evangeliums Christi unter den Völkern des Ostens auftrat und sogar bis Indien zog. Es gab nämlich tatsächlich damals noch Wortverkündiger in Menge, die das Verlangen hatten, ihren göttlichen Eifer, die Apostel nachzuahmen, zur Ausbreitung und Vermehrung des göttlichen Wortes einzusetzen. Zu ihnen gehörte Pantänus, der nach Indien gekommen sein soll, wo er, wie berichtet wird, bei einigen dortigen Bewohnern, die von Christus Kenntnis hatten, das schon vor seiner Ankunft dorthin gelangte Matthäusevangelium vorgefunden habe. Bartholomäus, einer der Apostel, soll diesen gepredigt und ihnen die Schrift des Matthäus*

---

<sup>8</sup> Hist. eccl. V 10, zit n Haeuser / Kraft 1989, 253

*in hebräischer Sprache hinterlassen haben, die damals noch erhalten gewesen sei.“*

Die Notiz ist leider nicht in allen Einzelheiten detailliert genug, um mit letzter Sicherheit daraus Schlußfolgerungen zu ziehen, doch läßt sich folgender historischer Ablauf – bzw. das Anliegen der Tradition – rekonstruieren:<sup>9</sup> Ein erster Missionsimpuls für Südindien geht auf eine auf den Apostel Bartholomäus zurückgeführte Initiative zurück. Ferner ist für die Genese dieser christlichen Gemeinde in Südindien Eusebs Notiz wichtig, daß eben noch Pantänus in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts in Indien ein „hebräisches Matthäusevangelium“ gesehen haben soll. Daraus läßt sich ableiten, daß diese Christen einem judenchristlichen Milieu angehörten, was die Historizität einer von Thomas unabhängigen apostolischen „Indien-Tradition“ durchaus zu stützen vermag. Die spärliche Quellenlage reicht dabei zwar nicht aus, um sicherzustellen, wann der Apostel Bartholomäus zum Ahnherrn dieser Indienmission geworden ist, doch scheint es zulässig zu sein, wenn man als historisches Faktum festhält, daß Südindien im 2. Jahrhundert bereits Gemeinden judenchristlicher Ausprägung kannte, die auf dem Seeweg nach Indien gekommen waren. Daß eine judenchristliche Strömung für die Anfänge des Christentums in Südindien nicht unbedeutend war, zeigt auch noch jene Tradition der Thomaschristen, die davon spricht, daß im Jahr 345 insgesamt 72 judenchristliche Familien aus Mesopotamien nach Indien ausgewandert sind und unter König Cheraman Perumal von Kerala Aufnahme fanden. Historischer Hintergrund dieser Auswanderung könnte die Verfolgung von Christen durch den Sasanidenherrscher Shabuhr II. gewesen sein.<sup>10</sup> Nachkommen dieser Auswanderer bilden bis heute als sogen. „Knanaya“ („Südisten“) zwei eigenständige Diözesen mit rund 200.000 Gläubigen in Kerala.

Damit lassen sich die historischen Anfänge der „Thomaschristen“, die ursprünglich nicht alle „Thomaschristen“ waren, so zusammenfassen: Mit den Thomastraditionen der syrischen Stadt Edessa ist der Eingang des Christentums in den Nordwesten Indiens seit dem frühen 3. Jahrhundert zu verbinden, der Süden des Subkontinents

---

<sup>9</sup> Vgl. Dihle 1963; Skepsis bei Gillman / Klimkeit 1999, 165f.

<sup>10</sup> Baum / Winkler 2000, 52.

zeigt bereits im 2. Jahrhundert ein judenchristlich geprägtes Christentum, das über das arabische Meer ins Land gebracht worden ist.

## **2. Die historische Entwicklung der Thomaschristen als Kirche Indiens (4. – 15. Jahrhundert)**

Mit dem 4. Jahrhundert setzt ein neuer Abschnitt der Kirchengeschichte Indiens ein, als sich die Thomastradition vom Norden her – entlang der indischen Westküste – in den Süden verbreitete. Dort ließ sie nicht nur die mit dem Apostel Bartholomäus verbundene Tradition in Vergessenheit geraten, sondern führte auch zur kirchenpolitischen, kirchenrechtlichen und dogmatischen Orientierung Indiens an der „Apostolischen Kirche des Ostens“, den fälschlicherweise sogenannten „estorianern“; die relative Geschlossenheit, die trotz der engen Verbindungen zum ostsyrischen Christentum auch die Annäherung an gesellschaftliche und kulturelle Gegebenheiten Südindiens mit sich brachte, dauerte bis zur Ankunft der Portugiesen zu Beginn des 16. Jahrhunderts.<sup>11</sup>

Die ersten Hinweise über die Geschehnisse in Indien sind relativ bescheiden. Ein wertvolles Zeugnis für die frühen Beziehungen Persiens und des östlichen Iraq bietet die sog. Chronik von Seert, derzufolge um 296/97 der Metropolit Dudi (David) von Charax (beim heutigen Basra im Süden Iraqs) zu einer Missionsreise nach Indien aufbrach. Ein weiteres nennenswertes Zeugnis bietet Ephraem der Syrer, der in seinen Hymnen auf den Apostel Thomas auf die indischen Christen anspielt, d.h. die Verbindung zur Thomastradition Indiens wird auch im syrischen Raum weiterformuliert. In die Regierungszeit des Konstantius II. (337-361) fällt das Wirken von Theophilus dem Inder; dieser hatte in Rom das arianische Christentum kennengelernt und es nach 354 als Mitglied einer von Konstantius ausgerichteten Gesandtschaft nach Südarabien, Äthiopien, Indien und Sri Lanka an der Malabarküste propagiert. Somit läßt sich seit der Mitte des 4. Jahrhunderts erstmals mit der Einwanderung der vorhin genannten Knanaya, mit dem Wirken Theophilus' und den bereits ansässigen Christen ein „innerchristlicher“ Pluralismus für Südindien feststellen. Eine weitere wichtige Gestalt der südindischen Kirchengeschichte dieser

---

<sup>11</sup> Vgl. allgemein Müller 1977, 265-267; Gillman / Klimkeit 1999, 166-177; Baum / Winkler 2000, 53-56.



Zeit dürfte Thomas von Kana sein, der eventuell mit den Knanaya zu verbinden ist. eben reformerischen Aktivitäten soll er auch einen architektonisch syrisch geprägten Kirchenbaustil eingeführt haben, der sich vom südindischen Tempelbauten unterschied; daß diese Baureform erfolgreich war, zeigen bis heute die Kirchen der Thomaschristen in Kerala. Trotz der nicht gänzlich unstrittigen Überlieferung bezüglich des Wirkens dieses Thomas, da es auch eine Tradition gibt, die dieses Wirken erst ins 8. Jahrhundert verlegt<sup>12</sup>, ist hier ein Markstein der Geschichte der sog. Thomaschristen: Durch diese Aktivitäten wird die Kirche Südindiens nunmehr endgültig Teil des (ost)syrischen Christentums, das sich auf Grund der politischen Differenzen zwischen den Sasaniden und den Römern zunehmend als „Perserkirche“ gegenüber dem westlichen (griechischen und lateinischen) Christentum verselbständigt.<sup>13</sup> Aber es ist auch auf den „amengeber“ zurückzukommen. Die Namensgleichheit zwischen dem Apostel und dem „Reformer“ ist ein wesentlicher Faktor gewesen, daß die südindischen Christen, die ursprünglich bestenfalls marginal mit der „Indienmission“ des Apostels Thomas zu tun hatten, nun als „Thomaschristen“ bezeichnet wurden. Sachlich ist dies zwar indirekt durch die Beziehung zu den Syem gerechtfertigt, religionshistorisch müßte man jedoch eher sagen, daß der Name „Thomaschristen“ angemessener von der Reformwirkung des Thomas von Kana hergeleitet werden sollte.

Im Laufe des nächsten Jahrhunderts verstärken sich die Beziehungen Keralas zur „Perserkirche“,<sup>14</sup> wobei der Metropolit von Rew-Ardashir für Indien zuständig war, da die Malabarküste noch keine eigenständige Kirchenprovinz darstellte. Es ist sogar fraglich, ob es zu dieser Zeit bereits eigene Bischöfe in Indien gegeben hat; mehrfach ist nämlich nur von Presbytern die Rede, die für die kirchlichen Belange zuständig waren. Diese Beobachtung ist dabei insofern interessant, als sie erkennen läßt, daß man sich im 5./6. Jahrhundert zwar durchaus in Gemeinschaft mit der „Perserkirche“ befand, was die Kirchensprache, die Liturgie und auch die theologische Entwicklung betraf, die geographische Entfernung (und wohl auch die zahlenmäßige Marginalität) ließ eine starre kirchenrechtliche Strukturierung aber als nicht notwendig (oder möglich) erscheinen. Dem trägt noch ein Hinweis bei Kosmas Indikopleustes

---

<sup>12</sup> Vgl. Müller 1981, D 313; Gillman / Klimkeit 1999, 169.

<sup>13</sup> Details bei Baum / Winkler 2000, 23-25.31f.

<sup>14</sup> Vgl. Bauer / Hutter 1999, 300.

Rechnung, der zwar etwa für die Jahre 520/525 einen von Persien aus geweihten Bischof von Kalliana (Kalyani in der Nähe von Mumbai) nennt, für die Malabarküste dies aber nicht berichtet, d.h. der uns interessierende Bereich der „Thomaschristen“ liegt administrativ im frühen 6. Jahrhundert noch etwas abseits; erst unter Saliba Zakka (714-728), dem Patriarchen-Katholikos von Seleukia-Ktesiphon, änderte sich dieser Zustand, indem Indien zu einer eigenen Kirchenprovinz innerhalb der Apostolischen Kirche des Ostens erhoben wurde; das Oberhaupt der Kirche erhielt den Titel „Metropolit und Pforte von ganz Indien“ oder „Metropolit des Sitzes des Heiligen Thomas“.<sup>15</sup> Daß dabei die Metropoliten meist keine gebürtigen Inder, sondern Syrer sind, trägt erneut der engen Verbindung der Thomaschristen mit der Mutterkirche Rechnung. Erwähnenswert aus diesen Jahrhunderten ist aber auch, daß Mailapur und das Grab des Apostels kaum ins Blickfeld unserer Kenntnis treten.

Die mittelpersische Sprache wurde neben dem Syrischen von den ostsyrischen Christen als Kultsprache verwendet, wie z.B. der sog. Pahlavi-Psalter aus Westturkestan zeigt. Dies illustriert die Beziehungen zum iranischen Kulturraum, den die ostsyrischen Christen aufrecht erhalten haben. Aus Südindien liegt dafür ein weiteres wichtiges Zeugnis vor, nämlich die sog. „Thomaskreuze“ mit ihrer mittelpersischen Inschrift, die man aus paläographischen Gründen etwa auf das 6.-9. Jahrhundert datieren kann.<sup>16</sup> Namensgeber ist das Kreuz der Thomaskirche von Mailapur, fünf weitere Exemplare stammen aus Kerala sowie eines aus der alten srilankischen Hauptstadt Anuradhapura. Auffällig ist daran, daß diese Kreuze weitgehend identisch sind.<sup>17</sup> Das Kreuz wächst aus einer Volute heraus, unter der man eine Zinne sehen kann. Umgeben wird die Darstellung des Kreuzes jeweils von einer Arkade, wobei auf den Säulen jeweils sog. Makaras sitzen, krokodilartige Wesen der Hindu-Mythologie. Die Einbeziehung dieses ikonographischen Motivs der Hindu-Mythologie in die „Kunst“ der Thomaschristen ist insofern interessant, als sie zeigt, daß die Thomaschristen durchaus Motive ihrer Umgebung aufgreifen, auch wenn sie in keinem direkten Zusammenhang mit dem

---

<sup>15</sup> Müller 1977, 266.

<sup>16</sup> Vgl. Gropp 1970; Hutter 2000.

<sup>17</sup> Beschreibung nach Gropp 1970, 267.

Christentum stehen; denn die Inschrift auf den Kreuzen ist eine reine Stifterinschrift, ohne besondere theologische Aussage; sie lautet:<sup>18</sup>

*„Unser Herr Messias erbarme sich über Gabriel, den Sohn des Chaharboxt, den Enkel des Durzad, der dieses (Kreuz) anfertigte.“*

Die drei in der Genealogie des Stifters angeführten Namen sind persisch bzw. syrisch, was nochmals die engen Beziehungen der (kirchlichen) Oberschicht der Thomaschristen nach Vorderasien bezeugt. Obgleich wir nicht mehr über diesen Gabriel wissen, muß er eine wichtige Persönlichkeit in seiner Kirche gewesen sein, andernfalls hätte er kaum an mehreren Stellen solche Kreuze hinterlassen; vielleicht ist es erlaubt, etwas in die freie Spekulation abzugleiten und zu vermuten, daß Gabriel eine Art „Visitationsreise“ zu den Zentren der ostsyrischen Kirche in Indien und Sri Lanka unternommen hat, und dabei jeweils diese Kreuze errichten ließ – vielleicht auch, um die Verbindung der Lokalgemeinden mit dem persischen „Mutterland“ zu dokumentieren und zu stärken.

Diese Kreuze bezeugen somit den andauernden Kontakt zwischen Indien und dem syrisch-persischen Raum, der trotz der geographischen Entfernung einigermaßen aufrecht erhalten werden konnte, obgleich im 9. Jahrhundert belegt ist, daß der indische Metropolit wegen der Entfernung nicht regelmäßig an den kirchlichen Synoden außerhalb Indiens teilnimmt.<sup>19</sup> Für die europäische Perspektive waren die Thomaschristen in den ersten Jahrhunderten ihrer Existenz jedoch völlig außerhalb des Wahrnehmungsfeldes. Erst im 9. Jahrhundert scheint im Abendland erstmals die Existenz solcher Christen bekannt geworden zu sein, angeblich soll der sächsische König Alfred der Große (871-901) Gaben für eine Gesandtschaft nach Indien zum Grab des Thomas und des Bartholomäus gelobt haben. Bis zum Einsetzen der mittelalterlichen Reiseberichte bleiben aber die europäischen Kenntnisse über die Christen in Indien äußerst gering und sporadisch. Dies erschwert die Rekonstruktion der Kirchengeschichte, da auch Quellen aus dem syrisch-persischen bzw. indischen Bereich fast vollkommen fehlen. Aus der Reisebeschreibung von Marco Polo (1293)

---

<sup>18</sup> Gropp 1970, 268; die Übersetzung bei Gillman / Klimkeit 1999, 170 beruht auf älteren, nicht ganz zutreffenden Lesungen des Textes; völlig verfehlt ist die Übersetzung bei Pothan 1963, 31.

<sup>19</sup> Vgl. Müller 1981, D 314

erfahren wir immerhin etwas über das Thomas-Grab in Mailapur sowie über die Verehrung, die der Apostel auch bei den ortsansässigen Muslimen als Heiliger erfährt; der aus Florenz stammende Johannes von Marignola beschreibt seinen Aufenthalt in Mailapur im Jahr 1350, berichtet dabei auch ein wenig über die Glaubensvorstellung der Thomaschristen und bestätigt ihre Verbindung mit der Perserkirche. Insgesamt gewinnt man aber den Eindruck, daß in dieser Zeit Mailapur nur noch eine unbedeutende christliche Enklave in muslimischer Umgebung war – sieht man von der dortigen Verehrung des Apostels Thomas ab. An der Malabarküste hingegen hatten sich mehrere Gemeinde erhalten, die um 1490 wiederum eine Gesandtschaft an den Patriarchen-Katholikos der Perserkirche ausrichteten, um erneut Stärkung in ihrer Diaspora-Situation zu gewinnen.<sup>20</sup> Bevor sich die Kirche jedoch neu entfalten konnte, schuf die Ankunft der Portugiesen eine völlige neue Situation.

### 3. Das südindische Kleid der Thomaschristen

Ansatzweise schon aus den europäischen Reisebeschreibungen seit dem 13. Jahrhundert, vornehmlich aber aus (klagenden) Berichten zunächst ethnisch-portugiesischer und bald darauf kirchen-rechtlich römisch-lateinischer Provenienz seit dem 16. Jahrhundert erfahren wir über die Integration südindischer Traditionen in das Leben der Thomaschristen.<sup>21</sup> Die Christen galten in ihrer Umgebung – aber auch im Selbstverständnis – als zwei größere Kasten (nämlich „Nordisten“ und „Südisten“) mit mehreren lokalen Subkasten; die Bezeichnungen „Nordisten“ bzw. „Südisten“ leiten sich nur von der Lage der betreffenden Wohnviertel ab, beziehen sich aber soziologisch auf die unterschiedliche Zusammensetzung beider christlicher Kasten: Die Nordisten haben einen wesentlich stärkeren Anteil an autochthonen Südindern, während die Südisten mehr ihre syrische Herkunft bewahren – auch als Kastengrenze, indem sie kaum „Mischehen“ mit Nordisten eingehen. Eine jüngere Tradition führt beide Gruppen auf Nachkommen der beiden Frauen des oben schon genannten Thomas von Kana zurück, nämlich auf seine indische und seine syrische Frau.<sup>22</sup> Der historische Ursprung dieser Gruppen ist zwar anders zu erklären, doch zeigt diese Tradition treffend, wie stark sich die Thomaschristen den soziologischen Bedingungen der

---

<sup>20</sup> Vgl. Müller 1977, 268.

<sup>21</sup> Vgl. allgemein Müller 1977, 271; Atiya 1968, 376-388; Pothan 1963, 91-100.

<sup>22</sup> Vgl. Gillman / Klimkeit 1999, 181f; Baum / Winkler 2000, 52.

indischen Gesellschaft anpaßten; auch sie hatten ihre im Wesentlichen geschlossene Kastenidentität – zwar mit eigenen religiösen Riten, nur eigenen Sozialbezügen hinsichtlich Geburt, Hochzeit und Tod, aber dadurch nicht substantiell „fremder“ als andere Hindu-Kasten; auch in sprachlicher Hinsicht dürften sie sich – abgesehen von der syrischen Kultsprache – der einheimischen dravidischen Sprachen bedient haben, wie einige Urkunden über Schenkungen bzw. die Verleihung von Privilegien nahe legen.<sup>23</sup> Einige Beispiele dieser indischen Seite der Kirche seien im Folgenden benannt, wobei die Akten der Synode von Udayamparur (Diamper) in der Nähe von Cochin vom Jahr 1599 eine nicht unwesentliche – obwohl von der Tendenz her negative – Quelle darstellen. Auf dieser von den römischen Suprematsversuchen bestimmten Synode wurde den Thomaschristen u.a. verboten, daß sie an Hindu-Festen teilnehmen oder sich nach einem Kontakt mit niedrigkastigen Hindus oder „unberühmbaren“ reinigen; letzteres Verbot illustriert treffend, daß sich das thomaschristliche Kastenverständnis durchaus mit einem brahmanisch-hinduistischen trifft, lediglich die Kastenhierarchien sind unterschiedlich, nicht aber das System als solches, wobei sich die Thomaschristen einen angesehenen und hochrangigen Kastenstatus erworben hatten.<sup>24</sup> Zu einem weiteren lateinisch-kirchlichen Verbot, das die Synode einschärfen wollte, gehörte die Abschaffung „heidnischen Aberglaubens“ unter den Thomaschristen genauso wie die Verurteilung des Konkubinats.

Am besten ist die Einbettung in die indische Kultur zweifellos im Laufe des Lebenszyklus zu beobachten. Ein erster Kreis von Riten, die in kultureller Hinsicht dem südindischen Hinduismus entstammen, betrifft die Geburt eines Kindes.<sup>25</sup> Zwar kann man den Geburtstag nicht auf einen astrologisch als günstig angesehenen Tag festlegen, aber man versucht dadurch Abhilfe zu schaffen, daß man den Augenblick der Geburt astrologisch ausdeutet. Im Falle eines ungünstigen Omens, das mit diesem – menschlich-„vormodern“ eben nur bedingt steuerbaren – Augenblick zusammenfällt, versucht man durch eine Reihe von Zeremonien das schlechte Schicksal vom Kind fernzuhalten; zugleich versucht man durch Orakelpraktiken im Kontext des Geburtsvorgangs, die Zukunft des Kindes festzustellen und sie gegebenenfalls mit

---

<sup>23</sup> Vgl. Gillman / Klimkeit 1999, 170; brauchbare Abbildungen dieser Urkunden finden sich bei Pothan 1963, Tafeln zwischen S. 32 und S. 33.

<sup>24</sup> Vgl. Gillman / Klimkeit 1999, 179.

<sup>25</sup> Vgl. Pothan 1963, 61-63.

weiteren Riten zum Guten zu manipulieren. Wie der hinduistisch geprägte Subkontinent eine reichhaltige Ritualliteratur für die Geburt kennt – angefangen von (spät)-vedischen Grihyasutren bis zu lokalen Ritualtraditionen in unterschiedlichen Sprachen, die der rituellen Reinigung des Neugeborenen (und damit auch der Stärkung desselben gegen den schädlichen Angriff irgendwelcher Dämonen) dienen –, so praktizieren auch die Thomaschristen bei der Geburt des Kindes analoge Riten. Bei wohlwollender christlich-theologischer Deutung kann man diese Reinigung biblisch begründen, sachlich ist es aber ungleich naheliegender, hierfür die anthropologischen und religionsgeschichtlichen Entsprechungen in hinduistischen Umfeld des Lebensraums der Christen zu sehen. Daß die Babies mit sechs Monaten zu einer ersten festen Speiseaufnahme (Reis) in die Kirche gebracht werden, ist sowohl den westlichen Kirchen, aber auch den Christen der Apostolischen Kirche des Ostens außerhalb Indiens fremd; wohl aber betonen hinduistische Geburtsrituale den Akt der ersten rituellen Nahrungsaufnahme durch den Säugling. Bei der christlichen Zeremonie in der Kirche wird ferner eine Kerze entzündet (um keine Mißverständnisse aufkommen zu lassen: es handelt sich dabei nicht um eine Taufkerze, die der christlichen Liturgie des lateinischen Westens vertraut ist); zu betonen ist dabei, daß die Kerze nicht ausgeblasen werden darf; denn dadurch würde – wenngleich schwer mit der christlichen Trinitätslehre in Deckung zu bringen – die Feuergottheit erzürmt; auch in anderen Zusammenhängen läßt sich dieser Feuerritus beobachten.<sup>26</sup>

Die Eheschließung ist eines der drei Sakramente der Thomaschristen (neben Taufe und Weihe), die Form der Eheschließung zeigt wiederum eine Reihe von Elementen, die genauso gut bei Hindu-Eheschließungen beobachtet werden können. Kinderehen waren gleich häufig wie bei Hindus, aus dem Hochzeitsgewand der Braut wurden Fäden gezogen, zu einer kleinen Kordel verflochten und der Braut danach um den Hals gebunden, als Zeichen, daß sie nun in der Ehe an ihren Mann gebunden ist. Daß sich diese „christliche“ Praxis mit der Praxis südindischer Brahmanenfamilien deckt, ist auch deswegen erwähnenswert, weil es gut zeigt, daß sich die Thomaschristen als „hochkastig“ verstanden. Besser als beim Geburtstag lassen sich für den Tag der Eheschließung astrologische und andere Vorzeichen berücksichtigen; dazu gehört auch die Verwendung des sog. Palapustakam, eine Art „Wahrsagebuch“; wer mit einer

---

<sup>26</sup> Vgl. Gillman / Klimkeit 1999, 178.

bestimmten Absicht dieses Buch aufschlägt, findet in der betreffenden Seite einen Hinweis darauf, was aus seinem Wunsch werden muß. Die Aussagen des Buches sind dabei inhaltlich durchaus christlichen Thematiken und Moralvorstellungen entsprechend, so daß es auch im Kontext der christlichen Eheschließung angemessen ist, sich des Buches zu bedienen. Doch bettet die Art der „Orakelpraxis“ diesen Brauch durchaus in die nicht-christliche Umgebung ein.<sup>27</sup>

Auf den Tod als rituellen Prozeß bereitete sich ein männlicher Thomaschrist insofern vor, als er – nachdem seine Kinder erwachsen waren – der Welt entsagte und ein asketisches Leben zu führen begann, das von verstärkter religiöser Aktivität geprägt war. Daß diese Form der Entsagung dem idealtypischen hinduistischen Einsiedler nahe kommt, der sich von seinen (erwachsenen) Kindern trennt, um sich durch Meditation oder Wallfahrten auf seinen Tod vorzubereiten, ist schwerlich zu übersehen. Aber auch das rituelle Ambiente nach dem Eintritt des Todes ist geprägt von einer starken Vorstellung der Unreinheit, so daß der Tote von einem Diener gewaschen werden muß, da die Angehörigen ihn nicht mehr berühren dürfen. Trotz dieser Trennung zwischen dem Toten und seinen Angehörigen wirkt sich die Unreinheit des Toten auf die Hinterbliebenen aus; diese müssen sich nämlich einem rituellen Bad unterziehen, ehe sie wieder ihre „normalen“ Sozialkontakte aufnehmen können. – Kann man solche Aspekte von Ritualistik im Kontext des Todes auch ausschließlich kulturgeschichtlich erklären und ihre religiöse Relevanz eventuell in Frage stellen, so ist dies in einem anderen Beispiel kaum möglich. Die Eucharistiefeier, bei der Reisbrot und Rosinensaft oder Palmwein als Opfermaterie Verwendung finden, wird als Opfer (*qurban*) verstanden: einerseits zwar als Opfer Christi für die Menschen, andererseits aber zugleich als Opfer für die Ahnen, weil durch die Eucharistiefeier den Toten Speise dargebracht wird. Diese Interpretation der Eucharistie steht durchaus hinduistischen Jenseitsvorstellungen nahe, bei denen der älteste Sohn verpflichtet ist, für die Totenopfer zu sorgen.

Die hier auf entscheidende Lebensphasen beschränkten Beispiele machen deutlich, daß die Thomaschristen sowohl in ihrem Leben, als auch in ihrer religiösen Symbolik und

---

<sup>27</sup> Vgl. Müller 1977, 279f; einige Abschnitte des Palapustakam sind übersetzt bei Pothan 1963, 107-110).

im Deutungssystem ihrer Glaubensaussagen wesentlich von ihrer hinduistischen Umgebung geprägt waren, aber sich dennoch als „gute“ Christen verstanden. Denn die geographische Trennung vom Sitz des Patriarchen-Katholikos von Seleukia-Ktesiphon und auch von den (ost)syrischen Theologenschulen hat kaum die Frage aufkommen lassen, ob diese indigene Form des ostsyrischen Christentums in Südindien noch „orthodox“ oder bereits „häretisch“ ist. Für die Thomaschristen gab es – aus ihrer Perspektive – nur eine Form des (universalen) Christentums, wobei „konfessionelle“ Spaltungen oder Diskussionen bis zur Mitte des 2. Jt. kein Thema waren.

#### **4. Die „Konfessionalisierung“ der Thomaschristen zwischen dem 16. und dem 20. Jahrhundert**

Im Kontext des portugiesischen Interesses am Profit des Pfefferhandels landete im Jahr 1502 Vasco da Gama an der Malabarküste, wo die Thomaschristen von Cochin ihm einen freundlichen Empfang bereiteten.<sup>28</sup> Einerseits geschah dies aus realpolitischen Erwägungen in der Hoffnung, daß sie von ihren abendländischen Glaubensbrüdern – Glaubensschwestern waren an diesen Handelsunternehmungen ja nicht beteiligt – Unterstützung gegen die Muslime an der Malabarküste fänden, die Nachfahren arabischer Händler waren. Denn mit rund 200.000 Gläubigen insgesamt waren die Thomaschristen zur damaligen Zeit keineswegs eine große religiöse Gemeinde. Andererseits lag dies auch an der kirchenpolitischen Naivität der Thomaschristen, denen die unterschiedlichen Interessen (und Intrigen) europäischer Händler zunächst undurchschaubar waren, v.a. in der Verbindung mit verschiedenen Ordensinteressen. Die Jesuiten waren Verbündete der Portugiesen, Franziskaner und Dominikaner vertraten die Interessen des römischen Papstes. So lassen sich erste Lateinisierungstendenzen bereits im Jahr 1512 nachweisen, als neben Bischof Mar Jakob bereits ein portugiesischer Abgesandter im Auftrag des Königs an der Hauptkirche der Thomaschristen wirkte; dementsprechend verteidigte auch Mar Jakob im Jahr 1523 in einem Schreiben an den portugiesischen König die Rechtmäßigkeit seiner Taufe. Als er allerdings im Jahr 1550 (oder 1552) starb, blieb sein Bischofssitz zunächst vakant, was folgenschwer für die Thomaschristen sein sollte.

---

<sup>28</sup> Gillman / Klimkeit 1999, 191f; Baum / Winkler 2000, 97f.



In Mesopotamien war seit der Mitte des 16. Jahrhunderts das Patriarchat gespalten in einen „nestorianischen“ und in einen mit Rom unierten Patriarchen-Katholikos, die beide ihre Bischöfe nach Indien entsandten. Wie verfahren dabei die kirchenpolitische und theologische Situation war, zeigt sich am besten an der Gestalt der beiden Bischöfe Mar Joseph und Mar Abraham.<sup>29</sup> Mar Joseph war zwar vom mit Rom unierten Patriarchen nach Indien entsandt worden, setzte sich dort aber gegen die Lateinisierung des Ritus ein, so daß er 1569 nach Rom deportiert wurde und dort – anscheinend nicht ganz ohne Mitwirkung von dritter Hand – starb. Mar Abraham hingegen war vom nestorianischen Patriarchen eingesetzt worden, doch zeigte er sich zumindest äußerlich als romfreundlich und wurde daher auch von der lateinischen Kirche als einer der ihren betrachtet. Im Jahr 1568 wurde er in Rom neu als Bischof für Indien ordiniert und der seit 1538 für die Portugiesen von Rom errichteten Diözese in Goa zugeordnet. Der Clou an dieser Neu-Ordination lag daran, daß das syrische Glaubensbekenntnis, auf das sich Mar Abraham in Rom verpflichtete, inhaltlich nestorianisch geprägt war, was aber in Rom – mangels syrischer Sprachkenntnis – nicht erkannt wurde. Auch in den Folgejahren seines Bischofsamtes bis 1597 blieb er innerlich Nestorianer, widersetzte sich erfolgreich Lateinisierungsversuchen und führte lediglich die Wiederordination der Priester im römischen Sinn durch. Diese Vorgänge um Mar Joseph bzw. Mar Abraham sind ein lehrreiches Beispiel dafür, daß die dogmatisch-kirchenrechtliche Sichtweise des lateinischen Westens den Thomaschristen weitgehend unverständlich war, so daß dadurch der Boden für weitere Mißverständnisse, Intrigen und Spaltungen bereitet wurde.

Einen Meilenstein dieser – eher mißglückten – Ost-West-Beziehungen der Kirchengeschichte stellt dabei zweifellos die vorhin schon erwähnte Synode von Udayamparur im Jahr 1599 dar, die der seit 1595 amtierende portugiesische Erzbischof von Goa einberief und zu deren Teilnahme er – unter Androhung kirchenrechtlicher Exkommunikation und weltlicher Strafen – alle hochrangigen Vertreter der Thomaschristen verpflichtete. Der portugiesische Erzbischof, der weder Syrisch noch Malayalam, die lokale südindische Sprache der Thomaschristen, verstand, verlangte auf der Synode einen völligen Anschluß der Thomaschristen an Rom; gefordert wurde

---

<sup>29</sup> Vgl. dazu Müller 1977, 269f; Ders. 1981, D 315f; Gillman / Klimkeit 1999, 197f; Baum / Winkler 2000, 102f.

dabei u.a. folgendes:<sup>30</sup> Glaubensbekenntnis mit der katholischen Fegefeuerlehre und dem sofortigen Eintritt der sündenlosen Seelen nach dem Tod in den Himmel; die Pointiertheit die er Formulierung hängt damit zusammen, daß die Thomaschristen zumindest eine sympathische Haltung gegenüber Karnavorstellungen und eventuellen Wiedergeburtsgedanken erkennen ließen. Die Einforderung des absoluten Gehorsams gegenüber dem Papst in Rom als einzigem Oberhaupt der Kirche und die Übernahme aller Glaubenssätze der altkirchlichen und westlichen Konzilien bis zum Tridentinum, womit zugleich auch die Verdammung des nestorianischen Patriarchen und der ostsyrischen Theologen Nestorius, Theodor von Mopsuestia und Diodor von Tarsus verbunden war. In liturgisch-dogmatischer Hinsicht wurde die eucharistische Transsubstantiationslehre eingeführt – auch als Spitze gegen die Deutung der Eucharistie als Opfer für die Ahnen. Ferner wurde die syrisch-nestorianische Liturgie reformiert und der Bibeltext entsprechend der lateinischen Übersetzung der Vulgata gegenüber der ostsyrischen Bibelverwendung eingeführt. In kirchenrechtlicher Hinsicht wurde den Priestern der Zölibat auferlegt. – Die Synode blieb lateinisch-kirchenrechtlich umstritten, was bereits 1601 Papst Clemens VII. indirekt bestätigte, indem er der Synode die offizielle römische Approbation versagte. Aber in der Praxis war sie „für die vielen Glaubenskämpfe und manches Durcheinander bis in unsere Zeit hin letztlich verantwortlich. Der Kirche war der feste Halt des angestammten Glaubens genommen worden. Der neue Glaube konnte ihn nicht ersetzen, wenn auch der positive Wille mancher Reformversuche keineswegs bestritten werden soll. Der Keim zu neuen Spaltungen war gelegt“.<sup>31</sup> Daß die Beschlüsse von Udayamparur keinen Bestand hatten, zeigte sich bereits nach einem halben Jahrhundert. Im Jahr 1652 konnte heimlich aus Syrien ein Bischof nach Indien gebracht werden. Er wurde jedoch kurz darauf von der jesuitischen Inquisition entdeckt, gefangengenommen und hingerichtet, da Befreiungsversuche von Seiten der Thomaschristen erfolglos blieben. Die Wahl des Erzdiakons Thomas zum eigenen Bischof im Mai 1653 beendete praktisch die seit der Synode von Udayampur aufgezwungene Union mit Rom. Lediglich rund 4000 Thomaschristen blieben „romtreu“, während die Mehrheit der rund 200.000 Gläubigen zum Nestorianismus zurückkehrte, allerdings den Kontakt mit dem Patriarchen in

---

<sup>30</sup> Müller 1977, 271; Gillman / Klimkeit 1999, 200.

<sup>31</sup> Müller 1981, D 317; vgl. Baum / Winkler 2000, 103f

Mesopotamien nicht aktivieren konnte. Damit setzte die endgültige Konfessionalisierung der Thomaschristen ein.

Die rund 4000 uniert gebliebenen Thomaschristen können als Ausgangspunkt für die sog. „Syro-Malabarische Katholische Kirche“ gelten. Sie wurden nach den Ereignissen von 1653 durch von Papst Alexander VII. entsandte Karmeliter katholisch betreut, während die Jesuiten mit dem Verlust der portugiesischen Vorherrschaft über Cochin an die Niederländer im Jahr 1663 das Land verlassen mußten. Die Tätigkeit der Karmeliter, die bis 1896 jeweils die Bischöfe stellten, führte zur Festigung der Union mit Rom. Zahlenmäßig ist die Syro-Malabarische Katholische Kirche heute mit knapp 4 Millionen Gläubigen die größte Gemeinde der sog. Thomaschristen. Seit 1992 ist der Erzbischof von Ernakulam-Angamaly das Oberhaupt aller Syro-Malabarischen Diözesen, wobei 1977 erstmals von Rom solche Diözesen auch außerhalb Südindiens eingerichtet wurden, wo bereits lateinische Diözesen existierten. Es besteht eine kirchenrechtlich volle Union mit der römisch-katholischen Kirche. Die Liturgiesprache ist zwar syrisch, allerdings ist der Ritus eng an die lateinische Meßform angelehnt. In den letzten Jahrzehnten gibt es – mit Billigung Roms – Versuche, die Liturgie wieder stärker an ältere ostsyrische Traditionen anzugleichen, doch findet dies innerhalb der Gemeinden nicht ungeteilte Zustimmung.

Unter den nicht-unierten Nestorianern begann ab 1665 der vom westsyrisch-jakobitischen Patriarchen von Antiochien entsandte Mar Gregorios zu wirken, dem es erfolgreich gelang, durch seine Predigt die westsyrische Christologie zu propagieren, so daß die überwiegende Mehrheit der Thomaschristen nunmehr dem Patriarchat von Antiochien angegliedert wurde und einen Konfessionswechsel vollzog. Damit war die „Malankarisch-Orthodoxe Syrische Kirche“ entstanden, die zwar ihre eigenen theologisch-dogmatischen Positionen hatte, äußerlich aber – im Unterschied etwa zur Lateinisierung - kaum das rituelle Leben der Gläubigen veränderte; die Kirchensprache blieb Syrisch, die großen Väter der syrischen Kirchengeschichte standen in der Theologie des westsyrischen Patriarchats genauso in Ehren wie im nestorianischen Patriarchat. Ein Aspekt, weshalb dieser Konfessionswechsel von der überwältigenden Mehrheit leicht vollzogen werden konnte, lag darin, daß es den Thomaschristen mehr

um (rituelle) Orthopraxis als um Orthodoxie ging.<sup>32</sup> Obwohl die Kirche dem Patriarchat Antiochien unterstellt war, entwickelte sie in den folgenden Jahrhunderten bis zur Gegenwart eine weitgehend autonome Stellung. Seit 1912 gibt es jedoch eine – bis heute nicht restlos beseitigte – Spaltung in zwei Gruppen, deren eine die stärkere Selbstständigkeit eines Katholikos für Indien einfordert, während die andere die Rolle des Syrisch-Orthodoxen Patriarchen von Antiochien für höher hält. Diese Spannungen beschäftigten zeitweilig den obersten indischen Gerichtshof, der 1996 als vorläufiges Ergebnis festhielt, daß der Patriarch von Antiochien das spirituelle Oberhaupt der Syrischen Kirche Indiens darstellt, während der autokephale Katholikos in Indien das rechtliche Oberhaupt für die Kirche in Indien (und deren Pfarren sowie Besitzgüter) ist. Der Sitz des Katholikos befindet sich heute in Kottayam, die Zahl der Mitglieder beläuft sich derzeit auf etwa zwei Millionen Gläubige.

Die Etablierung der Malankarisch-Orthodoxen Syrischen Kirche veranlaßte ihrerseits wiederum den nestorianischen Patriarchen, einen gewissen Mar Gabriel nach Indien zu entsenden, um die verlorenen Gemeinden wieder zurückzugewinnen. Trotz seiner Gelehrsamkeit hatte Mar Gabriel bis zu seinem Tod nur geringen Erfolg, am ehesten noch unter mit Rom unierten Christen, kaum jedoch unter den Anhängern des orthodoxen Patriarchen von Antiochien. Auch ein erneuter Versuch im späten 19. Jahrhundert zu einer Wiederbelebung der nestorianischen Gemeinden in Indien war nur bedingt erfolgreich, indem sich 1907 eine neue nestorianische Kirche in Indien etablieren konnte, die dem ostsyrisch-nestorianischen Patriarchat angeschlossen ist. Die derzeitige Zahl der Gläubigen liegt bei kaum mehr als 25.000, wobei der Metropolit als indischer Vertreter des Patriarchen in Trichur residiert. Insgesamt muß man aber feststellen, daß die ostsyrische Kirche, die zwischen der Mitte des 1. bis zur Mitte des 2.Jt. die einzige Kirche in Indien gewesen ist und die sich auf den Apostel Thomas zurückführt, heute unter den „Thomaschristen“ fast nicht mehr vertreten ist.

Soweit die drei großen „Konfessionen“, deren Entstehung durch die zweifelhafte Begegnung der indischen Christen mit dem abendländischen Christentum hervorgerufen wurde, als Zeichen eines von außen provozierten Religionswandels. Die

---

<sup>32</sup> Gillman / Klimkeit 1999, 186.

Nestorianer sind dabei bei dieser Entwicklung am nachhaltigsten in den Hintergrund geraten, die beiden anderen Konfessionen haben sich noch weiter aufgespalten. Mit dem politischen Auftreten der Engländer in Kerala seit 1795 setzte auch die Mission anglikanischer Geistlicher in Indien ein. Verschiedene Unionsversuche und Reformströmungen führten zu unterschiedlichen (kleinen) Konfessionsgründungen; erwähnenswert in diesem Kontext ist die formal 1889 entstandene „Syrische Mar Thomas Kirche von Malabar“, die heute als größte Evangelische Kirche mit syrischer Liturgie und Brauchtum gelten kann und in ihrer Bischofssukzession letztlich auf das Patriarchat von Antiochien zurückgeführt werden kann; etwa 700.000 Gläubigen dürften dieser Kirche angehören. Ebenfalls noch genannt werden muß die „Syro-Malankarische Katholische Kirche“, die aus der Diskussion um jurisdiktionelle Befugnisse des Patriarchen von Antiochien hervorgegangen ist; fünf Bischöfe der Malankarisch-Syrisch Orthodoxen Kirche wandten sich nämlich 1926 in Unionsgesprächen an Rom, die 1930 zur Entstehung dieser neuen syrischen Kirche in Gemeinschaft mit Rom führten unter Beibehaltung der westsyrischen Liturgie. Diese Kirche hat heute rund 330.000 Gläubige und der Hauptsitz des Erzbischofs befindet sich in Trivandrum in Kerala.

Eine Zusammenfassung läßt nochmals über die Bedeutung der Thomaschristen als eine Form des orientalischen Christentums nachdenken. An dem hier gerafft dargebotenen Überblick über die Geschichte dieser christlichen Gemeinde kann man gut beobachten, wie stark Religionen lebendige Organismen sind. Die relative Abgeschlossenheit der Thomaschristen von der restlichen christlichen Welt bis in die Mitte des 2. Jt. ermöglichte eine eigenständige Entwicklung unter Bezugnahme auf lokalen Gegebenheiten Indiens, ohne daß dabei substanziell der subjektive Glaube der Mitglieder gelitten hätte. Diese Lebensbedingungen haben intern der Religionsgemeinde genügt, allerdings konnten sie die Gemeinde nicht auf das Zusammentreffen mit den verschiedenen Formen und Interessen europäischen Christentums vorbereiten, so daß dieses Zusammentreffen zu gegenseitigen Mißverständnissen führen mußte, zumal auch die europäischen Vertreter des Christentums weder Fähigkeit noch Interesse zeigten, sich ernsthaft auf die Besonderheiten der Thomaschristen einzulassen. Die Folge war eine zweifellos mißglückte Kulturbeggnung, die letztlich die Thomaschristen durch die Aufspaltung in eine Reihe von Konfessionen schwächte. Daß die Geschichte nicht rückgängig

gemacht werden kann, ist klar, doch mag die Beschäftigung mit dieser Geschichte daran erinnern, daß eine weltweit verbreitete Religion wie das Christentum es auch notwendig macht, in dieser weltweiten Verbreitungsgeschichte wahrgenommen zu werden. Mit dem kleinen Blick auf eine Seite außereuropäischen Christentums wollte dabei dieser Vortrag ein bißchen über einen engstirnigen Eurozentrismus hinausweisen, um durch die Kenntnis des Fremden auch die Bereitschaft zu wecken, sich auf die Besonderheiten des Fremden besser einzulassen, als dies im 16. Jahrhundert der Fall war.

## Bibliographie

- Atiya, Aziz S.: 1968. A History of Eastern Christianity, London.
- Bauer, Johannes B./Hutter, Manfred (Hg.): 1999. Lexikon der christlichen Antike. Unter Mitarbeit von Anneliese Felber, Stuttgart.
- Baum, Wilhelm/Winkler, Dietmar W.: 2000. Die Apostolische Kirche des Ostens. Geschichte der sogenannten Nestorianer, Klagenfurt.
- Dihle, Albrecht: 1963. Neues zur Thomas-Tradition, in: Jahrbuch für Antike und Christentum 6, 54-70.
- Dihle, Albrecht: 1998. Indien, in: Reallexikon für Antike und Christentum 18, 1-56.
- Drijvers, Han J.W.: 1989. Thomasakten, in: Wilhelm Schneemelcher (Hg.): Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. II. Band. Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes. Tübingen, 5. Aufl., 289-367.
- Gillman, Ian/Klimkeit, Hans-Joachim: 1999. Christians in Asia before 1500, Richmond.
- Gropp, Gerd: 1970. Die Pahlavi-Inschrift auf dem Thomaskreuz in Madras, in: Archäologische Mitteilungen aus Iran 3, 267-271 + Tafel 118.
- Haeuser, Philipp/Kraft, Heinrich: 1989. Eusebius von Caesarea. Kirchengeschichte, Darmstadt.
- Hutter, Manfred: 2000: Iranische Literatur, in: Baum, Wilhelm/Winkler, Dietmar W.: Die Apostolische Kirche des Ostens. Geschichte der sogenannten Nestorianer, Klagenfurt, 144-148.

- Müller, C. Detlef G.: 1977. Orthodoxe Kirche Indiens, in: Friedrich Heyer (Hg.):  
Konfessionskunde, Berlin, 261-284.
- Müller, C. Detlef G.: 1981: Geschichte der orientalischen Nationalkirchen, Göttingen  
1981.
- Ṕothan, S[ ] G.: 1963: The Syrian Christians of Kerala. Bombay.
- Winter, Franz: 1999. Bardesanes von Edessa über Indien. Ein früher syrischer  
Theologe schreibt über ein fremdes Land. Thaur bei Innsbruck.