

Kirkehistorien vi glemte: Den syriske kirke

OSKAR SKARSAUNE

I

Som korttidsmisjonær i Østen hadde jeg blant annet som oppgave å gjennomgå Asias kirke- og misjonshistorie i løpet av 16 forelesninger ved The Lutheran Institute of Theological Education (LITE) i Bangkok høsten 1990. Man gikk vel ut fra at en kirkehistorielærer fra Menighetsfakultetet hadde dette stoffet «inne», men det var langt fra tilfelle. Jeg måtte begynne helt forfra, med særdeles blanke ark. Det var nok, fant jeg etterhvert ut, ingen atypisk situasjon for en vestlig kirkehistoriker. Det er meget langt mellom de profesjonelle kirkehistorikere som har beskjeftiget seg mer inngående med Asias kirkehistorie. Det meste av grunnlagsforskningen er gjort av andre: orientalistene, religionshistorikere, Asia-misjonærer (især britiske). Noen samlet oversiktsfremstilling foreligger ikke; det nærmeste man kommer en slik, er de relevante kapitler og avsnitt i Kenneth Scott Latourettes 7 bind om *The History of the Expansion of Christianity* (London 1937–45, senere opptrykk som paperbacks).

Kirkehistorieundervisningen ved de asiatiske seminarene er nok også i stor grad preget av undervisernes europeiske eller amerikanske bakgrunn. Vi tenderer alle i retning av å ta det som gitt at inntil nyere tid utspant all vesentlig kirkehistorie seg i Europa. Især for protestanter kommer kirkehistorien naturlig nok til å ha et solid tyngdepunkt i reformasjonstiden. Kirkehistorien *før* reformasjonen blir forberedelse og bakgrunn (positivt: oldkirken, negativt: middelalderen); kirkehistorien *etter* reformasjonen blir – med henblikk på den tredje verden – historien om den protestantiske misjons fremvekst i Europa og dens gang til Afrika og Asia. For er det ikke slik at det som protestantiske kristne i den tredje verden fremfor alt trenger å vite noe om, for å forstå sin egen identitet som kristne, er den europeiske protestantisme som misjonærene tok med seg til Afrika og Asia?

En europeer vil nok også stille et annet kritisk spørsmål til relevansen av en «asiatisk kirkehistorie». Spørsmålet er nokså fundamentalt: Gir det i det hele mening å snakke om en asiatisk kirkehistorie? Vi er vant til å skjelne mellom kirkehistorie og misjonshistorie. At det finnes en misjonshistorie i Asia, vil være en uproblematisk tanke for de fleste: en nestoriansk misjonshistorie i tidlig tid, en europeisk-amerikansk misjonshistorie i nyere tid. Men *kirkehistorie* – kan man tale om det?

Dette leder oss til det interessante og vanskelige spørsmål om hvordan man skjelner mellom kirke- og misjonshistorie. Jeg er usikker på om det foreligger særlig mye refleksjon over dette spørsmålet hos de fleste kirkehistorikere, men det aner meg at følgende tankegang er nokså utbredt: Misjonshistorien handler om kirkens geografiske ekspansjon; plantning av kirken i områder der den før ikke var.¹ Dette er en prosess som for det enkelte områdes vedkommende kan avgrenses nokså presis i tid, og her taler vi gjerne om «kristning» som prosessens resultat, og «kristningstid» som navn på misjonsepoken. Der den slutter, begynner kirkehistorien, som da forstås som kirkens fortsatte historie i de områder som er blitt kristnet.

Og her blir problemet med Asias kirkehistorie tydelig: Ble noe område i Asia noen gang kristnet – bortsett fra Filipinene på 1500-tallet? Bør man ikke følgelig, for klarhetens skyld, tale om en misjonshistorie snarere enn en kirkehistorie i Asia?

II

Vi skal la dette spørsmålet stå ubesvart en stund, og først skaffe oss en viss oversikt over den historien vi snakker om.²

La meg først si litt om den tidlige kirkes geografiske rom. Vi er vant til å identifisere dette med Romerriket, eller mer geografisk uttrykt: landene rundt Middelhavet. Dette var oldkirkens *oikumene*, sier vi gjerne; dens verden simpelthen. Evangeliets gang til jordens ender betydde i praksis dets erobring av det romerske rike.³

Da glemmer vi at kirken oppstod meget nær grenselinjen mellom Romerriket og et annet stort imperium, eldre enn det romerske. Like øst for Jordanelven, like øst for Damaskus, finner vi det gamle *persiske* storriket, som i gammel tid hadde strukket seg helt fra Middelhavskysten og til Indus-elven. Det omfattet altså det nåværende Israel, Libanon, Syria, Jordan, Irak, Iran, Afghanistan og størstedelen av Pakistan. Grunnlagt av perserne i det 6. årh. f. Kr., ble det overtatt av seleukidene i det fjerde årh. f. Kr. (med Antiokia som hovedstad), og så igjen overtatt av de persiske parterne rundt midten av det første årh. f. Kr. Parterne ble trengt vekk fra landstripen langs Middelhavet av romerne, men

forble en farlig rival i øst, og grensen mellom Romerriket og det partiske rike var hele tiden labil.⁴ Dette endret seg ikke da parterriket ble overtatt av det sassanidiske dynasti (også persisk) i 224 e. Kr. Dette bestod helt til den muslimske erobring av riket på 600-tallet e. Kr.⁵

Administrasjonsspråket i dette veldige riket var hele tiden *aramaisk*, selv om gresk nok også en tid konkurrerte om denne posisjon under seleukidene. I nytestamentlig og oldkirkelig tid kaller vi dette «riksaramaisk» *syrisk*. Det dreier seg om en dialekt av det samme språk som (sannsynligvis) var det mest utbredte talespråk i Israels land på Jesu tid. Og man må huske at helt frem til 63 f. Kr. hadde Jerusalem, Judea og Galilea vært en mer eller mindre selvstendig provins i dette riket. Den språklige og kulturelle kontinuitet var altså – sett fra Jerusalem – på mange måter like stor, ja, større, *østover*, inn i dette riket, enn den var vestover, inn i Romerriket. Og likesom Romerriket hadde også dette østlige riket en stor og innflytelsesrik *jødisk* diaspora – alltid en viktig forutsetning for den tidlige kristne misjon. Helt fra det babylonske eksil på 500-tallet var det betydelige jødiske «kolonier» i Mesopotamia, og derfra hadde de spredt seg videre østover.

Med denne raske skissen har jeg tegnet *det andre* geografiske rommet som kristendommens tidligste spredning fant sted i. Det gir nemlig god mening å si at kristendommens tidligste spredning var «symmetrisk om Jerusalem». Pilen mot vest og pilen mot øst er på mange måter jevnbyrdige, de peker inn i hvert sitt verdensimperium med hvert sitt universal-språk. Romerriket ble etterhvert delt i to språksfærer: gresk og latin. Og dermed har vi nevnt de tre språkene som etterhvert ble «kristnet», og som ved oldtidens utgang ble stående som de tre kristne språk, svarende til de tre viktigste kirkeavdelinger: latin, gresk og syrisk. Syrisk fikk den samme betydning som kirkelig universal-språk i øst som gresk fikk i det bysantinske riket og latinen i vest. Fra det fjerde årh. e. Kr. kan vi tale om de tre kirkerom og de tre kirker: den latinske, vestlige – den greske kirke, kirken i midten – og den syriske kirke, den i egentlig forstand østlige kirke. Det er den siste vi alltid glemmer når vi taler om øst- og vest-kirken.

III

Jeg sa at kristendommens tidlige ekspansjon var «symmetrisk om Jerusalem». Vi kan presisere dette bildet ved å føye to byer til tegningen: Antiokia og Edessa. Som vi vet fra Apostlenes gjerninger: Nest etter Jerusalem ble Antiokia det viktigste senter for den tidlige kristendom, og basen for dens ekspansjon vestover (konkret: langs den nordlige Middelhavs-kyst). Men bare 20 mil øst/nordøst for Antiokia lå Edessa

(nå Urfa i Tyrkia), og Edessa ble den tidlige kristendoms andre hovedbase, men med ansiktet vendt den andre veien: østover.⁶

Edessa lå strategisk til av mange grunner. Den lå ved Eufrats breidd, og tilhørte dermed den gamle kulturverden langs de to elvene i Mesopotamia. Samtidig var veien til Middelhavskysten kort. Og østover gikk veiene ikke bare sørøstover langs de store elvene til Persiabukta, veiene hadde forgreninger rett øst og nordøst: den såkalte Silkeveien over Persia og de sentralasiatiske stepper like til Kina.

Politisk lå Edessa i et slags ingenmannsland mellom de to imperiene. Den var hovedstad i det lille, uavhengige kongedømmet Osroëne. Muligens ble dette kongedømmet det første eksempel på et «kristnet» land, idet kongen i Osroëne/Edessa, Abgar den 9. (177–212 e. Kr.), enten selv ble kristen, eller i hvert fall favoriserte kristendommen – en slags liten Konstantin lenge før Konstantin, og utenfor Romerrikets grenser!⁷ Muligens er det dette kristne kongedømme som etterskuddsvis har fått en historisk legitimering gjennom de såkalte Abgar-brevene som Eusebius gjengir (i sin kirkehistorie først på 300-tallet). Brevene foregir å være utvekslet mellom Jesus og den samtidige kongen i Edessa, Abgar den 5. (9–46 e. Kr.).⁸ Nå ble dette kristne kongedømme av kort varighet. I 212 erobret romerne Edessa og byen ble en romersk koloni. Men fremdeles var forbindelsen østover levende, og Abgar-legenden blir vanskelig å forstå uten at man antar at kristendommen omkring 200 e. Kr. hadde en sterk stilling i Edessa, antakelig sterkere enn i Antiokia på samme tid.

Vitnesbyrdene om kristent nærvær i Edessa kan imidlertid følges lenger tilbake, til det annet århundre, og knytter seg til tre navngitte personer: Markion, Tatian og Bardesanes (syrisk: Bar Daisan). Markion kan ha vært virksom i Edessa før han kom til vesten (Roma), i så fall i 120- eller 130-årene. Tatian (ca. 170) og Bardesanes (ca. 190) opptrådte mot ham og hans tilhengere, og representerte vel på sin tid «ortodoksien» i Edessa.⁹ I den syriske *Didascalia Apostolorum* fra midten av 200-tallet¹⁰ møter vi allerede en etablert, ortodoks kirke i det syriske rom. Ved inngangen til 300-tallet sier Eusebius at Edessa er en kristen by, og har vært det helt fra apostlenes tid. Det siste er sikkert en overdrivelse, men beskrivelsen av byen på hans egen tid bør ha underlag i virkeligheten.

Fra det annet århundre stammer noen av de apokryfe apostelakter som henlegger kristendommens komme til Edessa og det øvrige syriske rom til det første århundre, og setter det i forbindelse med navngitte apostler. Gåtefull er den sterke tradisjon som setter kristendommens komme i forbindelse med *Taddeus* (syrisk Addai); lettere å avskrive som legende

er den brede tradisjon som sier at *Thomas* ble den syriske kirkes apostel og grunnlegger. I Edessa var det også ganske tidlig en Thomasgrav, og meget snart ble Thomas identifikasjonsfiguren for den syriske kirke. Betydningen av dette skal vi se etter hvert.¹¹

Fra Edessa synes kristendommen raskt å ha spredt seg sørøstover i Mesopotamia. En kirkelig historieskriver oppgir at det allerede ca. 225 e. Kr. var 14 bispedømmer i Mesopotamia.¹² (Ett av disse var i Kirkuk, den nåværende kurderbyen i Irak). Kirkens første fremstøt her må således gå vesentlig lengre tilbake i tid. Denne mesopotamiske kirken fant man for ikke så lenge siden et arkeologisk vitnesbyrd om: en huskirke i byen Dura-Europos fra ca. 250 e. Kr. Den lå svært nær stedets synagoge, i utkanten av byen, og illustrerte den nære forbindelse mellom jødene og den tidlige kristendom i dette område.¹³

Følger vi nå silkeveien østover gjennom Persia, møter vi også vitnesbyrd i kildene om en persisk kirke allerede på 200-tallet, og kanskje tidligere. Til den persiske (sassanidiske) konge skriver keiser Konstantin at han fryder seg over «at de fornemste byer er smykket med kristne også i Persia.»¹⁴ Omkring 220 e. Kr. taler Filipp, en elev av Bardesanes, om de persiske kristnes annerledeshet i forhold til omgivelsene. «De kristne i Partia lever ikke i polygami, skjønt de er partere, og de kristne i Media kaster ikke sine døde til hundene; heller ikke gifter de persiske kristne seg med sine døtre . . . (slik perserne gjør); og de kristne blant baktrerne og gelerne skjender ikke ekteskapet.»¹⁵ En annen tidlig og troverdig kilde angir at kristendommen rundt midten av 200-tallet ble vidt utbredt i Persia gjennom romerske krigsfanger. I en by var det to kirker, en gresk-språklig og en syrisk-språklig! I Arbela-kroniken nevnes for året 225 e. Kr. to bispedømmer i Persia.

I førkonstantinsk tid møter vi altså en godt utbygget kirke i Mesopotamia – antakelig har Mesopotamia kunnet måle seg med Lilleasia som det område der kristendommen aspirerte til stillingen som flertallsreligion allerede før Konstantin. Også i Persia finner vi en forholdsvis sterk førkonstantinsk kirke.

IV

Men ekspansjon langs silkeveien over land østover fra Edessa var ikke den eneste rute den tidlige kristendom fulgte. Helt opp til moderne tid har sjøverts kommunikasjon vært like viktig, ofte viktigere, enn landverts. Og her var det ikke Edessa, men Alexandria som var basen for den første ekspansjon over sjøen mot øst. Vi har meget tidlige vitnesbyrd om nærvær av kristne på begge sider av Rødehavets utløp mot Adenbukta,¹⁶ og herfra gikk sjøveien direkte til Indias sydspiss. Tidligere var

forskerne meget skeptiske til Eusebius' opplysning om at allerede Klemens av Alexandrias lærer Pantenus hadde forkynt evangeliet i India (ca. 180 e. Kr.),¹⁷ men med øket kunnskap om sjøtrafikken nettopp i det annet årh. fremstår denne opplysning slett ikke som usannsynlig. Det dreier seg da om Indias sydspiss, dit kristendommen altså kom tidlig fra Alexandria, og det later til at denne kirke oppfattet seg som grunnlagt av apostelen Bartolomeus.¹⁸

Men til India kom kristendommen også over land, og da naturligvis først til Nord-India. Dette var den syriske kristendom, Thomas-kristendommen. Og i India møttes etterhvert disse to kirker, Bartolomeuskirken og Thomas-kirken, ihvertfall i løpet av 300-tallet, kanskje før. Og i løpet av en prosess vi ikke kjenner nærmere til, erstattet den syriske kristendom gradvis den eldre «greske» på Indias sydspiss, slik at hele den indiske kristendom i etterkonstantinsk tid ble Thomas-kristendom, underlagt de store patriarker i Mesopotamia, og med syrisk som gudstjenestespråk.¹⁹

Her må jeg skyte inn en kort bemerkning om den syriske kirkes Thomas-legende. Som kjent finnes tidlige Thomas-akter på syrisk og gresk fra 200-tallets første halvdel, og i disse akter fortelles om den høyst mirakuløse reise Thomas gjorde til kong Gundafor i Nord-India (kongen er en historisk verifiserbar person). Da portugisiske misjonærer kom til Syd-India i det 16. århundre, fant de den samme Thomas-legende i levende muntlig tradisjon blant syriske kristne på stedet, men stedsangivelsene og det øvrige persongalleri var helt annerledes. Likeledes kjenner man legender om at Thomas reiste helt til Kina. Når man i den eldste versjon av Thomaslegenden ser at Thomas lider martyrdøden i Nord-India, og at hans døde legeme så på overnaturlig vis bringes til Edessa, er det vanskelig å unngå det inntrykk at man står overfor et forsøk på å utligne spenningen mellom to grav-tradisjoner, en syrisk (Edessa) og en indisk. Det er likeledes vanskelig å unngå den konklusjon at alle disse legender ikke egentlig handler om den historiske Thomas, for å si det slik, men i virkeligheten om den syriske kirkes utbredelse. Denne kirke hadde en så sterk bevissthet om å være den av Thomas grunnlagte kirke, at dit kirken kom, der måtte også Thomas, grunnleggeren, ha vært. Slik kan vi altså «følge» Thomas i legendene: Edessa – Nord-India – Syd-India – Kina.²⁰

På begynnelsen av 500-tallet gjorde den alexandrinske munken Kosmas en stor sjøreise helt til Ceylon (nå Sri Lanka). Ved hjemkomsten skrev han en reiseberetning,²¹ og her forteller han blant annet om kirken i Syd-India og på Ceylon at den hadde syrisk som kirkespråk og fikk sine prester innviet i Persia. Men på Ceylon fikk Kosmas også høre om kristne flere steder i Indokina (han angir landskapsnavn som omtrent svarer til de nåværende land Burma, Thailand, Sør- og Nord-Vietnam).²² Det kan ikke utelukkes at kristendommen på dette tidspunkt allerede hadde nådd Kinas kystbyer, for generelt reiste man raskere til sjøs enn til lands, og vi er nå bare hundre år før kristendommens ankomst til Sentral-Kina via silkeveien til lands.

V

Vi vender nå tilbake til denne nordlige ekspansjonen over land, og følger på nytt silkeveiens viktigste stasjoner østover.²³ Grensebyen mellom Persia og de sentralasiatiske stepper var Merv.²⁴ Vi har opplysninger om et kristent bispedømme her så tidlig som i 334 e. Kr. I det femte og sjette århundre var Merv fremdeles bispesete, og fra det sjette til inn i det ellevte årh. var Merv sete for en metropolitt; han hadde altså flere andre biskoper under seg.

Fra Merv har kristendommen spredt seg østover, men også nordover. I det sjette århundre hører vi om kristne blant et tyrkisk folk som levde ved Oxus-elvens bredd, heftalitene. En syrisk biskop hadde vitnet for dem og lært dem skriftspråk. I 549 henvendte hunnere (som også holdt til langs Oxus-elven) seg til metropolitten i Ktesifon i Mesopotamia, og ba om at det måtte bli sendt en misjonsbiskop til dem. Ett århundre senere var de kristne heftalitene blitt fordrevet av et annet tyrkisk folk, men også blant dem ble det drevet misjon. Da muslimene erobret dette landområdet sørøst for Aral-sjøen på 700-tallet, fant de at det var overveiende kristent.

Fortsetter vi østover langs Silkeveien, kommer vi til Samarkand. Lite er kjent om kristendommens tidligste historie her, men i det åttende århundre var det en metropolitt i byen, hvilket må bety at kirken i Samarkand på den tid var omfangsrik, vel etablert og av en viss alder. Like ved Samarkand lå den lille byen Waskarda, den var helt og holdent kristen.

Kildene flyter ikke så rikt at vi detaljert kan følge kristendommens videre vei østover, over de store ørknene og inn i Sentral-Kina. I Kasjgar finner vi kristne på 600-tallet; omkring 700 e. Kr. hadde byen en kristen konge. Det var på samme tid kristne i Dunhuang. Men den viktigste opplysning, som klart viser at vi må tenke oss et kristent nærvær langs *hele* Silkeveien på denne tid, angår veiens østlige endepunkt: Kinas gamle hovedstad Xian-fu (Chang An). Her er vi rimelig godt underrettet, for i 781 e. Kr. reiste syriske kristne i Xian-fu et minnesmerke over kristendommens historie i Kina, den berømte «Nestorianersteinen».²⁵ I innskriften på denne steinen fortelles det at den syriske munken Alopen kom til keiserens hoff i 635 e. Kr., og der ble vennlig mottatt. Dette var i det mektige og tolerante Tang-dynastiets dager, og om vi kan stole på innskriften, ble Alopen mottatt med store æresbevisninger av keiser Tai Tsung. I det keiserlige bibliotek laget man oversettelser av den nye tros «hellige bøker», og keiseren selv studerte den nye religion og ga ordre om at den skulle spres. I hovedstaden ble det bygget et kloster, og der ble keiserens portrett plassert i en offentlig seremoni.²⁶ Ikke alle senere

herskere i Tang-dynastiet favoriserte den nye tro like sterkt, men generelt ble tiden frem til ca. 845 e. Kr. en god tid for den syriske kristendom i Kina. Det var en kristendom sentrert om klostrene; vi vet lite om i hvilken grad den ble «stedegen» og fikk noe underlag i en leg kinesisk kirke.

VI

Vi har nå i en rask skisse tegnet kristendommens vei både sjøverts og over land gjennom Asia, og samtidig har vi allerede delvis avkreftet inntrykket av at vi bare har med «misjonshistorie» å gjøre i Asia. Og historien stanser ikke her. Vi taler ikke om flyktige misjonskampanjer uten varige resultater. Vi taler om en ekspanderende kirke som *ble*, som konsoliderte seg, og som gjorde nye fremstøt. Dimensjonene i dette illustreres best gjennom noen djerpe generaliseringer. En forsker har anslått at omkring 800 e. Kr. var det flere kristne øst for Damaskus enn vest for denne byen.²⁷ På samme tid var syrisk – kristendommens hellige språk i øst – høyst sannsynlig verdens mest utbredte språk. Og i geografisk spredning kunne ingen annen kirkeavdeling måle seg med den syriske.

Før vi nå fortsetter fortellingen om denne kirkens videre vekst, må vi kort berøre to spørsmål som er viktige for *vurderingen* av denne historien.

1) Jeg har konsekvent kalt den østlige, asiatiske kirken «den syriske kirke», ikke «den nestorianske». Det siste navnet brukes ofte, og dermed kalles den syriske kirke etter en mann som både i den gresk-ortodokse og den latinsk-katolske kirke huskes som kjetter. Det er av flere grunner uheldig. For det første har man i moderne dogmehistorisk forskning gått langt i retning av å rehabilitere Nestorius og den teologiske «skole» han tilhørte, den antiokenske.²⁸ Men for det andre var Nestorius og striden om ham ikke noe som utspant seg i Østen i det hele tatt. Nestorius var helt og holdent greskspråklig, han hadde sin bakgrunn i Antiokia, ble biskop i Konstantinopel (428), og ble ekskommunisert under konsilet i Efesus i 431. Sett fra Mesopotamia eller Persia foregikk dette ganske langt borte, i en annen kirkeavdeling. Naturlig nok følte den syriske kirke seg nærmest knyttet til Antiokia, Syrias gamle hovedstad, og tok etterhvert parti for den antiokenske teologi i den strid som fulgte etter Nestorius-affæren. Men ikke alle gjorde det, en minoritet av de syriske kristne fulgte senere motparten og ble «monofysitter». En må her huske at i det sjette århundre og senere var dette like mye kirkepolitiske etiketter som det var genuint teologiske, og det handlet mye om forholdet til den bysantinske keisermakt. Både «nestorianisme» og «monofysittisme» var opposisjonell kristendom som ikke underkastet seg keiseren i Bysants, og derfor ble de østlige kirker som etablerte seg som nasjonalkirker uavhengige av keisermakten enten «nestorianske» eller «monofysittiske», uten nødvendigvis å ligge så langt fra hverandre teologisk. Det er muligens symptomatisk at de syriske kristne («Thomas-kristne») i India tildels har kunnet skifte fra «nestorianisme» til «monofysittisme» i senere epoker, uten noen følelse av dramatisk teologisk endring.

«Nestoriansk» er således en etikett som er blitt satt på den syriske kirke av andre, utenforstående. Den fremkaller den misvisende forestilling at det var Nestorius som formet denne kirkens teologi og ble dens store lærefader. Den syriske kirkes egen selvforståelse er helt annerledes, og kommer veltalende til uttrykk i et brev fra den syriske kirkes patriark i Bagdad, Timoteus 1. (død 823): «Ingen tror vel at Nestorius har omvendt og døpt alle de folk og landskaper som hører inn under vår patriark-trone? Vi hadde kristendommen 500 år (!) før Nestorius ble født, ja, allerede ca. 20 år etter Vår Herres himmelfart!»²⁹ Patriarkens kronologi er ikke perfekt her, men hans saklige poeng beholder sin gyldighet.

Den syriske kirke hadde fått sine to «klassiske» fedre lenge før Nestorius, og de var av herkomst og bakgrunn sønner av den syriske kirke: Afrahat «perseren» (død ca. 350)³⁰ og Efraim fra Nisibis (ca. 306–373).³¹ De skrev begge på syrisk, dels i poetisk format; deres skrifter er breddfulle av Bibelens bilder og metaforer, ingen oldkirkelige fedre kjenner og overtar jødisk skriftlærdom mer enn dem. Efraim fikk snart samme betydning i den syriske kirke som Athanasius etterhvert fikk i den greske.

2) Om vi tenker på den vesteuropeiske kirke i tidsrommet frem til ca. 800 e. Kr., kan vi noe forenklet si at den hadde møtt to vidt forskjellige «betingelser» i sitt misjonsarbeid: først møtet med det hedenske verdensimperium med Roma som hovedstad – som først ignorerte, så prøvde å tolerere, så voldsomt forfulgte, og til slutt omfavnet kirken gjennom Konstantin. Dernest møtet med de nordlige, germanske stammefolk, der hele stammer gikk over til kristendommen kollektivt, i følge med høvdingen.

Vi har allerede sett at den syriske kirke tidlig fikk erfaring med dette andre mønsteret; nemlig blant de sentralasiatiske nomadefolk, som også var organisert i stammer, og utvilsomt hadde mye av den samme sosiologiske struktur som de germanske og nordiske folk. Her kunne «kristning» gå raskt, når høvdingen skiftet tro og sed. Men så kunne også det som raskt var vunnet, gå tapt igjen gjennom et nytt tros- og sedskifte.

Det store imperium hadde den syriske kirke også erfaringer med, men de var annerledes enn i Vesten. Det sassanidiske riket (226–642) var offisielt forpliktet på persisk religion, men tolererte i stor grad kristendommen (bortsett fra periodevis forfølgelser).³² Denne toleransen var nok mer «offisiell» og erklært i sassanide-riket, og medførte en situasjon nokså ulik den i Rom. Det herskende dynasti, sassanidene, var selv persere, og da de overtok parternes gamle hovedstad Ktesifon, kom de til et gammelt kulturland, Mesopotamia, der de selv var outsiders. Deres offisielle kultus (gammel persisk religion, etterhvert modifisert i zoroastrisk retning) var ikke «stedegen» i Mesopotamia – det var derimot kristendommen blitt. Og Ktesifon var fra ca. år 300 av den syriske patriarks by og den syriske kirkes sentrum. Noe senere finner vi følgende bilde av situasjonen i den persiske storkonges by, mesterlig tegnet av Peter Brown:

In the palace of Khusro I (531–579) at Ctesiphon (on the Euphrates, thirty-five miles south of modern Baghdad), three empty seats stood beneath the royal throne. These were for the emperor of China, for the great khagan (the ruler of the nomads of central Asia), and for the Roman emperor, in case these rulers came, as vassals, to the court of the king of kings. The three thrones summed up the vast horizons of the Sassanian empire. Persia was the link between East and West. . . . (In Persia proper, the rulers of the empire were native,) in Mesopotamia, by contrast, the Iranian governing class travelled down into a foreign country. At the court of Ctesiphon, the nobility lived in a separate quarter. . . . Outside Ctesiphon, the population spoke Syriac. They were mainly Nestorian Christians, living alongside important Jewish

communities. Many a Persian aristocrat, in the late sixth century, 'went native' in Mesopotamia by becoming a Nestorian Christian, and so had to learn to chant his Psalm books in Syriac. . . . Mesopotamia was an area of immense creativity. . . . In this enriching environment Nestorian Christianity settled down as the only truly oriental church. Excluded from the orthodox Roman empire, the Nestorians struck up a delicate *modus vivendi* with the Persian governing class. Nestorian clergymen followed the Persian-dominated trade-routes as far apart as Fukien and Ceylon: the Syrian Christians of Kerala (southern India) looked to Ctesiphon. . . . Throughout the early Middle Ages, the Syriac-speaking clergy of Persian Mesopotamia carried many intriguing scraps of culture between the Far East and the Mediterranean. . . . A new class of professionals gradually took over the administration (under Khusro I). Many were Christians . . . Khusro II (591–628) was surrounded by Christians. His wife, the beautiful Shirén, and his financial wizard, Yazden of Kerkuk, were Nestorians . . .³³

På mer enn en måte er vi her i Daniel- og Estersbokens verden! Guds folk – denne gang kirken – lever under storkongens vinger, og Gud sørger for vern og livskår for sitt folk gjennom kristne høyt plassert i kongens nærmeste omgivelser. I Roma kunne slikt føre til reaksjon og forfølgelse, i sassanidenes rike ble det en modell for *modus vivendi*.

Dette forandret seg ikke radikalt da sassanide-riket ble erobret av arabere i tiden 640–650. Til å begynne med var det nye muslimske regime tolerant, og førte således den sassanidiske politikk videre. Men riket fikk en ny offisiell religion, mye sikrere på seg enn den gamle persiske, og mye mer aggressivt misjonerende. Kirken førte videre sin gamle *modus vivendi* linje; til å begynne med kanskje lettet over at det politiske maktsentrum fjernet seg vestover – til Damaskus. Men da et nytt persisk dynasti kom til makten i 762 og etablerte Bagdad som det muslimske verdensrikets nye hovedstad, fant den syriske patriark snart ut at han måtte flytte dit han også, for å være politikken og maktens sentrum så nær som mulig. Det var vellykket; slutten av 700-tallet og mesteparten av 800-tallet ble en gyldne epoke i den syriske kirkes historie.

VII

I Timoteus den 1. («katholikos» i Bagdad 780–823) fikk den syriske kirke en av sine dyktigste ledere. Han iverksatte et bevisst misjonsprogram, ledet av munkespesialutdannet som misjonærer. I 781 kan han stolt rapportere at en av tyrkernes konger er omvendt til kristendommen, og med ham nesten hele hans folk. Dette tyrkiske folket levde langs Jaxartes-elven, mellom Aralsjøen og Balkasj-sjøen. Byen Tasjkent lå i dette område, og ble kristnet noe senere. Timoteus nevner også folk som lever ved Det Kaspiske Hav, og som er blitt omvendt av hans misjonærer. Enda mer overraskende er kanskje hans opplysning om at han har konsekrent en metropolitt for de kristne blant de tibetanske stammene nord for Himalaya.³⁴

«For two centuries or more it may have appeared possible that Christianity would become the dominant faith in the region between the Caspian and what later became Chinese Turkestan or Sinkiang».³⁵

Også i Kina vedble den syriske klosterkristendom å blomstre, men antakelig var den begrenset til klostrene, uten basis i en leg, stedegen kinesisk kirke. Derfor ble det katastrofalt for den kinesiske kirken at keiseren i 845 ga et dekret som gjorde sølibat- og klosterliv ulovlig. Det var åpenbart rettet mot buddhismen og kristendommen, og de syriske munkene måtte forlate Kina i hui og hast. Og med dem, virker det som, forsvant kristendommen fra Kina – for en tid. Ihvertfall fant ikke den syriske patriarkens utsendinger noen kristne i Kina da de besøkte landet i siste halvdel av 900-tallet. Det eneste de fant, var kirkeruiner.

I samme periode ble de kristne i Tibet forfulgt, og tibetanernes ledende familier valgte buddhismen som religion for sitt folk. Men i de nordlige ørkenområdene som også var under tibetansk styre og i den vestlige delen av det sentralasiatiske høyland blomstret kirken og hadde betydelig fremgang. Flere tatariske (tyrkiske) stammer og de persiske sogdianerne var nå blitt kristne i stort antall, og de utgjorde baser for kristendommen i Sentral-Asia. De drev også selv misjon.

I årene umiddelbart etter 1000 e. Kr., ble en viktig monogolsk folkestamme sør for Baikalsjøen, kereitene, omvendt av syriske misjonærer. Mønsteret var det typiske for slik stammemisjon: Høvdingen, *khanen*, tok ved den nye tro, og med ham folket. I de to følgende århundrer var kereitene det ledende kristne folk i Det Fjerne Østen, og det første *monogolske folk som gjorde kristendommen fullt og helt til sin egen tro og kultur*. De påvirket flere av tatar-stammene som levde vest for dem, så noen av disse ble kristne med kristne høvdinger.

Omkring 1050 åpnet Kina seg på ny for kontakt med omverdenen under Sung-dynastiet. Syriske misjonærer og handelsmenn tok seg på ny inn i Kina, og reetablerte den syriske kirke der, etter omtrent 200 års opphold. Kanskje var det enda mer betydningsfullt at kristne tatar-stammer nå drev misjon i det nordlige Kina, slik at det her dannet seg en stedegen kinesisk kirke.

Ser vi på Asia som helhet, kan man trygt si at perioden 1000–1200 ble preget av en tidligere uovertruffet grad av ekspansjon for den syriske kirke i Asia, og denne kirke ble uten tvil den mest betydningsfulle og mest utbredte konfesjon i kristenheten overhodet.

La oss gjøre et overblikk over situasjonen omkring 1150. I det gamle Kina finner vi de syriske klostre. I det nordvestlige Kina, helt vestover til Kasjgar, finner vi det nylig grunnlagte khandømmet Karakitai (= «Det sorte Kitai»; en gren av kitai-folket som tidligere hadde behersket deler av det nordlige Kina. I europeiske språk lever de videre i det gamle europeiske navn på Kina: Cathay).³⁶ Den khan som grunnla riket Jeliutasje, slo de muslimske seldsjukkene i et stort slag nær Samarkand

i 1141. Korsfarerne i Palestina ønsket en alliert, og slik oppstod sannsynligvis ryktet om den kristne prestekongen i Østen – Prester John – som ville komme kristenheten til unnsetning mot muslimene.³⁷ Khanene i Karakitai var neppe kristne, men de var religiøst tolerante, og riket omfattet mange av de folk og byer som var blitt kristnet gjennom den syriske misjon: kereitene og de tatariske stammer. Og dessuten noen vi ikke har nevnt til nå: *uigurene*, et nomadisk folk som for en stor del var blitt kristnet av et av de tatariske nabofolkene. Uigurene markerte seg som kristne i en slik grad at uigur en tid ble brukt som betegnelse på «kristen» blant monogolene. Et annet nomadefolk, *naimanene*, var blitt kristnet gjennom kontakt med kereitene.

Om vi nå lar blikket følge silkeveien fra Kina vestover, finner vi hele veien byer eller oaser med betydelige kristne grupper: uigurene i Turfan, syriske biskoper i Aksu og Kasjgar, menigheter i Jarkand og Chotan, osv. (På kartet representerer alle avmerkede steder nærværet av en større eller mindre kristen menighet.)

VIII

Vi passerer år 1200 og har en stor overraskelse i vente. Den overrasket og sjokkerte også samtiden, for den kom som lyn fra klar himmel. Hele verden var uforberedt, hele verden ble influert av den. Midt blant de mongolske stammer steg det frem en hersker som ganske raskt skulle bringe alle ørkenfolkene under sin kommando. Han forente dem til en stor og uimotståelig lynkriksarme. Den slo til mot alle de store slette-sivilisasjoner som omgrenset den sentralasiatiske ørken. Den trengte dypt inn i Russland, nærmet seg Vest-Europa, trengte inn i Iran, senere helt frem til Eufkrat, den erobret Kina, og den truet det indiske kontinent i sør – bare Himalayas fjelltinder stoppet ham, den store khanen over monogolene, *Dsjengis Khan*. Ved hans død i 1227 var hans rike det største i utstrekning som verden noen gang hadde sett, og hans sønner og sønnesønner utvidet det ytterligere.³⁸

Hva kom dette til å bety for kirken i khanens rike? I første omgang, under de store ryttertoktene: brutal fysisk ødeleggelse av veietablerte menigheter. Men dette skyldtes ikke at khanen og hans etterfølgere var anti-kristne eller bevisst forfulgte kristne. Det gjorde de slett ikke. Når de inntok en by, massakrerte de befolkningen *en masse*, uten å bry seg om hvem de var eller hva de trodde. Khanen og hans nærmeste etterkommere var animister, og prinsipielt tolerante og upartiske i forhold til både buddhisme, kristendom, manikeisme og kinesisk taoisme. Den eneste religion khanen var avgjort imot, var islam!

I Dsjengis Khans miljø var det mange kristne. Den stamme khanen tilhørte, hadde lenge vært under kereitisk dominans. I sin ungdom hadde khanen selv tjent under en kristen keraitisk fyrste og vært hans nære venn. Senere var kereitene de første Dsjenghis Khan la under seg, og den andre stammen han tvang i sin tjeneste var de kristne naimanene. Med andre ord: den indre kjerne i khanens rytterhær bestod for en stor del av syriske kristne. Og når khanens hær feiet inn i oasebyene og meiet ned mennesker og dyr, må det ofte ha forekommet at kristne drepte kristne. I Tasjkent, Bukara, Samarkand, Merv og flere andre steder ble livskraftige menigheter utslettet på dette vis.

Men når erobringstoktene og massakrene endelig var over, og den store khanen hadde full kontroll over hele Sentral-Asia og dets randområder, ble handelen gjenopptatt og blomstret som aldri før. For nå kunne man reise fra Bagdad til Peking uten å krysse en eneste riksgrense. Og det var ikke bare handelsmenn som nå fritt og uhindret kunne tilbakelegge silkeveien i begge retninger. Også misjonærene, munkene, kunne reise fritt og gjenoppta misjonsvirksomheten i større målestokk enn noen gang før. Det 13. og første halvdel av det 14. århundre skulle bli den syriske kirkes siste og største glansperiode; patriarken i Bagdad ledet kristenhetens mest utbredte og ekspansive kirke; syrisk må ha vært verdens mest utbredte språk.³⁹

Ja, endog til og fra Vesten reiste utsendinger mellom paven og den store khanen, og mellom europeiske fyrster og mongolenes hersker. Paven ville gjerne ha ham med i en allianse mot muslimene, men ba ham bli kristen først. De europeiske fyrstene ville også gjerne alliere seg med khanen mot muslimene, men han stilte som betingelse at de erklærte seg som hans vasaller. Med andre ord: Det ble ikke noe av – men man kan vanskelig la være å tenke at vi her står overfor et av historiens aller største *hvis* . . . Hva kunne skjedd, om Europa og monogolene virkelig hadde gått sammen den gang?⁴⁰ Særlig lovende så det ut en stund mellom de monogolske herskerne i Persia og den franske konge. «There must have seemed, at least to the optimistic eye, a very real possibility that the ruling Mongols – at any rate in Persia – would adopt Nestorian Christianity and that the Ilkhanate, if not Mongol Asia as a whole, might become a Christian empire, united with Europe against the Muslim infidel. As Sir Richard Southern remarks, 'it was a noble prospect, and one which, if only a fraction of it had come true, would radically have altered the history of the world'.»⁴¹

Midt i det 14. århundre kollapset dette veldige imperium helt og holdent. Og fra omtrent samme tid blir det merkelig stille i kildene hva kirken i Sentral-Asia angår. Det kan se ut som den forsvant med de

monogolske herskere. Hvorfor? Det første som må sies, er at vi ikke vet det. Alt vi sier om dette, er mer eller mindre begrunnende formodninger. Men jeg tror man kan fastslå at når så mange teologer har søkt etter en *teologisk* defekt hos den syriske kirke som viktigste årsak, så er det forfeilet. Man må huske at nestoriansk kristendom ikke *eo ipso* er heretisk og undervektig kristendom. Man må videre huske at denne samme kirke *overlevde* og har gjort det til denne dag andre steder enn i Sentral-Asia. Man må heller ikke glemme at også andre kirkeprovinser har blitt nesten totalt borte, enda kirken der var ortodoks, livskraftig og veletablert – som f. eks. i Lilleasia etter den tyrkiske erobring. Eller, langt tidligere, Augustins katolske kirke i Nord-Afrika.

Misjonen blant Sentral-Asias nomadestammer hadde hele tiden hatt en annen karakter enn blant høykulturfolkene i Mesopotamia, Persia, India og Kina. De kollektive stamme-omvendelser blant nomadene kunne skje raskt – men sikkert ikke bare til kristendommen. Også *fra* kristendommen og f.eks. til islam. Og i stor grad var det det som skjedde. Også fra buddhismen til islam var det store overganger på *denne* tid. Det kan dessuten se ut som steppe-nomadene på sett og vis «forstrakk» seg kulturelt gjennom sine veldige erobringer og den medfølgende spredning blant andre folk. I det vestre Sentral-Asia ble mongolene «tyrkifisert», de gikk raskt opp i de muslimske tyrkiske folkene der. I Iran ble de raskt iranifisert og islamisert. I Kina ble de snart mer kinesiske enn kineserne selv. Deres egen tro og kultur gikk mer eller mindre i oppløsning, samtidig med at imperiet skrantet og gikk i oppløsning. Khanens rike hadde begynt som islams store opponent, det endte som en ny serie muslimske riker i vest og som et kinesisk keiserdynasti i øst.

Men altså: I Mesopotamia, i Iran, i India levde den syriske kirke videre, og har gjort det til våre dager. Og hvor mye av denne kirken som overlevde i Indokina og Kinas kystområder, og hvor lenge, kan vi ikke vite sikkert. Hva har de første jesuittiske misjonærer til disse områder egentlig møtt av lokal kristendom, som de enten ikke gjenkjente, eller ikke kunne anerkjenne og derfor undertrykket?

IX

Jo, det gir saktens mening å tale om kirkens historie i Asia, kirkens historie i det tredje kirkehistoriske rommet, det syriske. Ikke bare gir det mening slik i sin akademiske forskningsmessige alminnelighet. Det gir i høyeste grad mening å fokusere på *denne* historien når man skal undervise kirkehistorie for asiatiske kristne. Alle kristne skulle vel ha et naturlig krav på at *deres* lokale kirkehistorie hadde førsteprioriteten i den teologiske undervisning?

Jeg kjenner godt innvendingen. Den lyder omtrent slik: Alt du har sagt om kirkens historie i Asia er interessant nok, men allikevel ikke så veldig interessant, for det er ikke *relevant* for moderne asiatiske kristne. De er ikke barn av denne gamle asiatiske kirken, de er åndelige barn av europeisk og amerikansk misjon. Den kristendom de har tilegnet seg, forstår man ikke uten den europeiske bakgrunn. Særlig gjelder det de

protestantiske kristne. For dem er og blir Luther og Calvin og den europeiske reformasjon mye viktigere enn Efraim Syrereren og Isak av Ninive!

Jeg skjønner innvendingen og har stor sans for den. Allikevel: Det går an å anlegge et annet perspektiv, og det henter jeg nettopp fra den tyske reformasjon. For Luther var det av stor betydning at han ikke innførte noen ny kristendom, men tvert om brakte den gamle, opprinnelige, for dagen. Mellom den gamle og den gjenoppdagede skjøv den skolastiske teologi seg inn som en feilutvikling, et tradisjonsbrudd. Helt bevisst grep Luther *direkte* tilbake til det gamle, så å si i en bue utenom de århundrer som lå ham selv nærmest. Og når Luther brukte oldkirkelig teologi, oldkirkelige fedre, brukte han fritt og suverent det han hadde bruk for. Han la beslag på Kyrill av Alexandria i nattverdteologien, til tross for at Kyrill ikke hadde tilnærmedesvis den samme posisjon i Vesten som f. eks. Augustin eller Ambrosius. Men Kyrill hadde her det Luther trengte, og da la Luther beslag på ham som representant for den gamle kirken, den rette kirken, Luthers åndelige fedre.

Hvorfor skulle ikke også asiatiske kristne gjøre dette direkte grep tilbake til *sin* gamle kirke? Hvorfor skulle ikke de hente inspirasjon og visdom fra Afrahat og Efraim og Isak og de andre store teologene i den gamle syriske kirken? Man gjør seg den tanke at disse teologene representerer en teologi mer kongenial med Østens tankeformer enn mye av vår vestlige. De uttrykte seg ikke primært i rasjonell begrepsanalyse, men i poetiske bilder, i lignelser og metaforer hentet rett ut fra Skriften. De tenkte i bilder mer enn i begreper. Efraims betydeligste verker er hymniske i formen; de kunne synges, og dermed læres og bevares, av menigheten.

I Kerala i India har man opprettet et «St. Ephrem Ecumenical Research Institute». Jeg vet intet om virksomheten der, men de utgir flere uhyre nyttige serier litteratur om den syriske kirken, dens teologi og spiritualitet. Jeg tror det trengs mer av slikt.

NOTER

1. Jfr. den klassiske definisjon av misjonshistorien (til forskjell fra kirkehistorien) hos Christian Gottlieb Blumhardt, *Versuch einer allgemeinen Missionsgeschichte der Kirche Christi, Band I*, Basel 1828, pag. 4: Misjonshistorien undersøker ikke hele det kirkehistoriske felt, men bare «den Anfangspunkten der ersten Anpflanzung der Kirche Christi unter den verschiedenen Völkern der Erde.» Misjonshistorikeren søker over alt «die Punkte anzuzeigen, auf welchen das Panier des Gekreuzigten zuerst aufgerichtet wurde.» (Her sitert etter Heinzgünter Frohnes, 'Missionsgeschichte und Kirchengeschichte' (i: Heinzgünter Frohnes, Hans-Werner

Gensichen, Georg Kretschmar (Hrsg.), *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte I: Die alte Kirche*, München 1974, IX-LXXIV), LVIII.

2. Det følgende, meget skisseaktige, overblik over den syriske kirkes historie er i det vesentlige basert på tre oversiktsfremstillinger: 1) A. von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten II* (4. Aufl.), Leipzig 1924, 678–98; 2) de relevante kapitler i Kenneth Scott Latourette, *A History of the Expansion of Christianity I–VII*, London 1937–45; og 3) Wolfgang Hage, 'Der Weg nach Asien: Die ostsyrische Missionskirche', i: Knut Schäferdiek (red.), *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte II: Die Kirche des früheren Mittelalters* (1. Halbband), München 1978, 360–393.

Siden bibliografien til dette felt er lite kjent, viser jeg her og i de følgende noter til en del kilde- og sekundærlitteratur (kronologisk ordnet), som kan tjene som utgangspunkt for videregående studier: Burkitt, F. C., *Early Christianity outside the Roman Empire*, Cambridge 1899; Nau, F., 'L'expansion nestorienne en Asie', *AMG* 40 (1914), 257–67; Sachau, E., *Zur Ausbreitung des Christentums in Asien* (AAB phil.-hist. Kl. 1919), Berlin 1919; Stewart, J. *Nestorian Missionary Enterprise: The Story of a Church on Fire*, Edinburgh/Madras 1928; Vine, A. R., *The Nestorian Churches, a Concise History of Nestorian Christianity in Asia from the Persian Schism to the Modern Assyrians*, London 1937; Messina G., *Cristianesimo, Buddismo, Manicheismo nell'Asia antica* (Collana di studi storici-religiosi 1), Rome 1947; Dauvillier, J., 'Les provinces chaldeennes 'de l'exterieur' au moyen âge', *Melanges Offerts au R. P. Ferdinand Cavallera*, Toulouse 1948, 260–316; Spuler, B., 'Die nestorianische Kirche', *Religionsgeschichte des Orients in der Zeit der Weltreligionen* (= Handbuch der Orientalistik I:8,2), Leiden/Köln 1961, 120–38; Atiya, Aziz Suryal, *A History of Eastern Christianity*, London 1968 (Methuen); Hage, Wolfgang, 'Die oströmische Staatskirche und die Christenheit des Perserreiches', *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 84 (1973), 174–187; Mar Aprem, *Nestorian Missions*, Trichur 1976 (Mar Nasai Press); Young, J. M. L., *By Foot to China: The Mission of the Church of the East to 1400*, Tokyo 1984 (Radio Press); Hage, Wolfgang, *Syriac Christianity in the East. Lectures given at the St. Ephrem Ecumenical Research Institute, Kottayam in March 1986* (Moran 'Etho series 1), Kottayam, Kerala 1988 (St. Ephrem Ecumenical Research Institute); England, John, 'The earliest Christian communities in South East and North East Asia – an outline of the evidence available in seven countries before 1500 A. D.', *The Asia Journal of Theology* vol. 4 (1990), 174–185.

3. Jeg karikerer ikke når jeg beskriver den tradisjonelle oppfatning slik. Jfr. Karl Holls beskrivelse av oldkirkens misjonshorison: «Die Mission bewegt sich in einem festen Rahmen. Sie erstreckt sich auf das gebiet des Römischen Reichs. Auf nicht mehr und auf nicht weniger. Wo sie darüber hinausgriff – vor allem im Osten ist das geschehen –, da erchien dieser Gewinn gewissermassen als ein Nebenerfolg. Ihre eigentliche Pflicht sah die Alte Kirche als erfüllt an, wenn es ihr gelungen war, überall die Grenzen

des römischen Imperiums zu erreichen. Das war in ihrem Sinn Weltmission.» ('Die Missionsmethoden der alten und die der mittelalterlichen Kirche', pag. 3, i: Heinzgünter Frohnes, Hans-Werner Gensichen, Georg Kretschmar (Hrsg.), *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte I: Die alte Kirche*, München 1974, 3–17).

4. Om parterriket, se særlig Klaus Schippmann, *Grundzüge der parthischen Geschichte* (Grundzüge Band 39), Darmstadt 1980.
5. Om sassanideriket, se Klaus Schippmann, *Grundzüge der Geschichte des sassanidischen Reiches*, Darmstadt 1990.
6. Jfr. E. Kirsten, 'Edessa', *Reallexikon für Antike und Christentum IV*, cols. 552–97; *idem*, 'Edessa, eine römische Grenzstadt des 4. bis 6. Jahrhundert im Orient', *Jahrbuch für Antike und Christentum* 6 (1963), 144–72; Kliijn, A. F. J., *Edessa, die Stadt des Apostels Thomas*, Neukirchen 1965; Segal, J. B., *Edessa, 'The Blessed City'*, Oxford 1970.
7. «Es steht fest, dass bereits vor 190 das Christentum in Edessa und Umgegend stark verbreitet gewesen und dass (bald nach dem Jahre 201 oder schon früher) das Königshaus zur Kirche übergetreten, das Christentum also «Staatsreligion» geworden ist.» (Von Harnack II, 679).
8. Eusebius, *Kirkehistorien* I:13, 1–22 og II:1, 6–8; svensk overs. i I. A. Heikel, *Eusebius Kyrkohistoria*, Stockholm 1937, 85–89, 93. Jfr. W. Bauer, 'Abgarsage', i: E. Hennecke, W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen I* (4. Aufl.), Tübingen 1968, 325–329.
9. Edessa var Walter Bauers paradeeksempel på en by og en kirkeprovins der «kjetteriet» var *eldre* enn «ortodoksien», og til å begynne med simpelthen var identisk med stedets kristendom: *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, 1934 (nytrykk med etterord av G. Strecker, i serien *Beiträge zur hist. Theologie*, Nr. 10, Tübingen 1964). Bauer regnet alle de tre som «kjettere» (overensstemmende med den senere oldkirkes egen dom), og sendaterte ortodoksien i Edessa til det 3. årh. e. Kr. I våre dager vil nok mange forskere hevde at både Tatian og Bardesanes representerte en slags syrisk «mainstream» teologi og at deres asketiske tendens (hovedpremisset for den senere kjetterdom) ikke kan bedømmes som heretisk, men som typisk for den syriske kristendom i det hele. Jfr. særlig H. J. W. Drijvers, *Bardaisan of Edessa*, Assen 1966; *idem*, 'Edessa und das jüdische Christentum', *Vigiliae Christianae* 24 (1970), 4–33; *idem*, 'Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten syrischen Christentum', *Symposium Syriacum* (Orientalia Christiana Analecta 197), Rome 1974, 291–308. De siste to artiklene og andre relevante studier av samme forfatter er opptrykt i H. J. W. Drijvers, *East of Antioch. Studies in Early Syriac Christianity*, London 1984.
10. R. Hugh Connolly. *Didascalia Apostolorum: The Syriac version translated*, Oxford 1929, repr. 1969.
11. Generelt om kristendommens tidlige ekspansjonshistorie i Edessa og Mesopotamia, se A. von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten II* (4. Aufl.), Leipzig 1924, 678–93.

12. Den såkalte Arbela-kroniken fra midten av 500-tallet, et syrisk skrift oppdaget og utgitt av Mingana i 1907. Jfr. E. Sachau, *Die Chronik von Arbela. Ein Beitrag zur Kenntnis des ältesten Christentums im Orient* (Die Königliche Akad. der Wissenschaften), Berlin 1915. Denne syriske kirkehistorien handler mest om kirkens historie i landskapet Adiabene (hovedstad Arbela), og regnes som en meget verdifull historisk kilde, jfr. von Harnack, anf. skrift, 683ff.
13. Jfr. C. Kraeling, *The Excavations at Dura-Europos, Final Report, VIII:1*, Yale 1956.
14. *Vita Constantini* IV:8, jfr. flere belegg hos von Harnack II, 694ff.
15. Her og i det følgende refererer jeg og siterer etter von Harnack II, 695.
16. Jfr. von Harnack II, 699–205.
17. *Kirkehistorien* V:10.
18. Jfr. A. Dihles viktige foredrag 'The earliest Christians of India' under 'Eleventh International Conference on Patristic Studies' Oxford 19–24 august 1991. Vil iflg. opplysning fra Dihle til forf. bli publisert i 1991-årgangen av *Jahrbuch für Antike und Christentum*.
19. Til kristendommens tidlige historie i India, jfr. bl.a. Mingana, A., *The Early Spread of Christianity in India*, Manchester 1926; Joseph, T. K., *Malabar Christians and their Ancient Documents*, Trivandrum 1929; Keay, F. E. *History of the Syrian Church in India*, London 1938 (2nd ed. 1951); Brown, Leslie, *The Indian Christians of St. Thomas. An account of the Ancient Syrian Church of Malabar*, Cambridge 1956 (2nd. ed. 1982 – det rådende standardverk på sitt felt); Spuler, B., 'Die Thomaschristen in Süd-Indien', *Religionsgeschichte des Orient in der Zeit der Weltreligionen* (= Handbuch der Orientalistik I:8, 2), Leiden/Koln 1961, 226–28; Firth, C. B., *An Introduction to Indian Church History* (The Christian Student's Library 23), Madras 1961, 1ff; Othan, S. G., *The Syrian Christians of Kerala*, Bombay 1963; Mathew, C. P. and Thomas, M. M., *The Indian Churches of Saint Thomas*, Delhi 1967 (I. S. P. C. K.); Kuriakose M. K., *History of Christianity in India: Source Materials*, Madras 1982 (Senate of Serampore College & Christian Literature Society); Neill, Stephen, *A History of Christianity in India. The Beginnings to AD 1707*, Cambridge 1984 (standardverket om perioden, uovertruffen bibliografi).
20. Generelt sett har engelske forskere vært mer tilbøyelige til å regne med en historisk kjerne i fortellingen om Thomas' besøk i det nordlige India, mens tyske forskere gjennomgående har vært svært skeptiske. Foruten drøftelsene av Thomas-legenden i litteraturen i foregående note, se også Medlycott, A. E., *India and the Apostle Thomas, an Inquiry*, London 1905; Schomerus, Hilko Wiardo, *Indien und das Christentum* II, Halle a. d. Saale 1932, 1ff; Thomas, T. K., *South India's St. Thomas*, Cannanur 1952.
21. Jfr. den engelske oversettelse av Kosmas' «Topografi» i J. W. McCrindle, *The Christian Topography of Cosmas, An Egyptian Monk*, London 1897; og den nye franske oversettelse i Wanda Wolska-Conus' utgave i *Sources Chretiennes* 141; 159; 197, Paris 1968; 1970; 1973.

22. Der er ikke mye lys å hente over den fortsatte historie til disse kristne samfunn i Indokina i de følgende århundrer, men på 13- og 1400-tallet møtte europeiske reisende lokale kristne her. Jfr. John England, 'The earliest Christian communities in South East and North East Asia – an outline of the evidence available in seven countries before 1500 A. D.', *The Asia Journal of Theology* vol. 4 (1990), 174–185. Antakelig vil arkeologien bli den viktigste kilde til ny kunnskap om den gamle kristendom i disse områder. Mine studenter i Bangkok syntes det var meget interessant at kristendommen kom til Thailand flere århundrer før den nå enerådende form for buddhismen etablerte seg der (etter det 13. årh.).
23. Jfr. H. W. Haussig, *Die Geschichte Zentralasiens und der Seidenstrasse in vorislamischer Zeit* (Grundzüge 49), Darmstadt 1983; I. M. Franck, D. M. Brownstone, *The Silk Road: A History*, New York/Oxford 1986; og det praktfulle billedverk av et japansk-europeisk TV-team: J. -P. Drège, M. M. Bühner, *The Silk Road Saga*, New York/Oxford 1989.
24. Jfr. til dette og det følgende: Barthold, W., *Zur Geschichte des Christentums in Mittel-Asien bis zur mongolischen Eroberung* (Berichtigte und vermehrte deutsche Bearbeitung nach dem russischen Original, hg. von R. Stübe), Tübingen/Leipzig 1901; Pelliot, P., 'Chrétiens d'Asie Centrale et d'Extrême-Orient', *TP* 15 (1914), 623–44; Mingana, A., *The Early Spread of Christianity in Central Asia and the Far East*, 1925 (reprint fra Bulletin of the John Rylands Library 9 (1925), 297–371; Pelliot, P., 'Christianity in Central Asia in the Middle Ages', *Journal of the Royal Central Asian Society* 17 (Londom 1930), 301–12; Bernard, Henri (S. J.), *La Decouverte de Nestoriens Mongols aux ordos et l'Histoire ancienne du christianisme en Extrême Orient*, Tientsin 1935; Messina, G., 'Il Christianesimo tra Turchi, Cinesi e Mongoli', *CivCatt* 96 (1945), 90–102; 290–301; Asmussen, J. P., 'Die Iranier in Zentralasien, kultur- und religionshistorische Bemerkungen', *AcOr(L)* 27 (1963); Hansen, O., 'Der Anteil der Iranier an der Ausbreitung des Christentums nach Zentralasien', *XVII. Deutscher Orientalistentag (Würzburg 1968), Vorträge, Teil 3* (Zeitschr. des deutschen morgenländischen Gesellschaft, Suppl. 1:3), Wiesbaden 1969, 1032–35; Hage, W., 'Das Nebeneinander christlicher Konfessionen im mittelalterlichen Zentralasien', *XVII. Deutscher Orientalistentag (Würzburg 1968), Vorträge, Teil 2* (Zeitschr. des deutschen morgenländischen Gesellschaft, Suppl. 1:2), Wiesbaden 1969, 517–25; Pelliot, P., *Recherches sur les Chrétiens d'Asie Centrale et d'Extrême Orient*, Paris 1973.
25. Den ble funnet under bygningsarbeider i 1623 og innskriften ble raskt tydet og oversatt til latin av jesuittiske misjonærer. Jfr. blant annet følgende litteratur: Holm, F., *The Nestorian Monument*, Chicago 1909; Saeki, P. Yoshirô, *The Nestorian Monument*, Tokyo/London 1916; Rosenkranz, G., *Die älteste Christenheit in China in den Quellenzeugnissen der Nestorianer-Texte der Tang-Dynastie* (Schriftenreihe der Ostasien-Mission 3–4), Berlin 1939; Saeki, Yoshirô, *The Nestorian Documents and Relics in China* (2nd ed.), Tokyo 1951 (Toho Bunkawa Gaukin: Academy of Oriental

- Culture, Tokyo Institute, Maruzen); Bürke, A., 'Das Nestorianer-Denkmal von Si-an-fu, Versuch einer Neuübersetzung', *Vermittlung zwischenkirchlicher Gemeineschaft. 50 Jahre Missionsgesellschaft Bethlehem Immensee* (NZM Suppl. 17), Immensee, Schweiz 1971; Kawerau, P., 'Das Monument von Sianfu', *Sichtbare Kirche, Festschrift für H. Laag*, Gütersloh 1973, 39–43 (med utførlig bibliografi).
26. K. Scott Latourette. *A History of Christian Missions in China I*, London 1929 (= repr. New York 1973), 55.
 27. Young, J. M. L., *By Foot to China: The Mission of the Church of the East to 1400*, Tokyo 1984, 2.
 28. Se som representativt eksempel A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition I: From the Apostolic Age to Chalcedon (AD 451)* (2nd ed.), London/Oxford 1975, 443–519, med rikholdig bibliografi.
 29. Sitert etter von Harnack II, 689 note 2.
 30. Tekster i oversettelse: J. Gwynn, 'Selections . . . from the Demonstrations of Aphrahat the Persian Sage', i: P. Schaff, H. Wace (eds.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Sec. Ser., Vol. XIII, Grand Rapids 1969, 345–412. Noen studier: Schwen, P., *Afrahat, seine Person und sein Verständnis des Christentums*, Berlin 1907; Ortiz de Urbina, Ignaz, *Die Gottheit Christi bei Aphraates*, Rome 1933; Duncan, E. J., *Baptism in the Demonstrations of Aphraates*, Washington 1945; Neusner, J., *Afrahat and Judaism. The Christian-Jewish Argument in Fourth-Century Iran* (Studia Post Biblica 19), Leiden 1971; Murray, Robert, *Symbols of Church and Kingdom. A Study in Early Syriac Tradition*, Cambridge 1975 (rev. ed. 1977), rikholdig bibliografi. Jfr. også noen av titlene nevnt i neste note.
 31. Tekster: på skandinavisk, S. Hidal, *Efraim Syriern, Hymnerna om Paradiset, översatta med inledning och kommentar*, Skellefteå 1985. Jfr. ellers bl.a. J. Gwynn, 'Selections translated into English from the Hymns and Homilies of Ephraim the Syrian . . .', i: P. Schaff, H. Wace (eds.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Sec Ser., Vol. XIII, Grand Rapids 1969, 115–341; W. Cramer (Hrsg.), *Ephräm der Syrer, Reden über den Glauben. Ausgewählte nisibenische Hymnen* (Schriften der Kirchenväter 10), München 1984. Et lite utvalg Efraim-studier: Beck, E., *Die Theologie des hl. Ephräm in seinen Hymnen über den Glauben* (Studia Anselmiana 21), Rome 1949; *idem*, *Ephraems Hymnen über das Paradies* (Studia Anselmiana 26), Rome 1951; *idem*, *Ephräms Reden über den Glauben* (Studia Anselmiana 33), Rome 1953; Leloir, L., *Doctrines et Methodes de S. Éphrem d'après son Commentaire de l'Évangile Concordant* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 220 (Subs. 18)), Louvain 1961; Cramer, W., *Die Engelvorstellung bei Ephräm dem Syrer* (Orientalia Christiana Analecta 173), Rome, 1965. Murrays studie (forrige note) behandler også Efraims materiale. Nylig har S. Brock publisert tre studier som dekker både Afrahats og Efraims forfatterskap: Brock, Sebastian P., *The Bible in the Syriac tradition* (SEERI correspondence course on Syrian Christian heritage 1), Kottayam, Kerala 1988. (St. Ephrem Ecumenical Research Institute); *idem*, *Studies in Syriac spirituality* (The Syrian

- churches series 13), Kottayam Kerala 1988; *idem*, *Spirituality in the Syriac tradition* (Moran 'Etho series, 2), Kottayam, Kerala 1989 (St. Ephrem Ecumenical Research Institute).
32. Jfr. J. Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide (224–632)* (2. utg.), Paris 1904; W. A. Wigram, *An Introduction to the History of the Assyrian Church or the Church of the Sassanid Persian Empire 100–640 A. D.*, London 1910; Young, William G., *Patriarch, Shah, and Caliph: A Study of the Relationships of the Church of the East with the Sassanid Empire and the Early Caliphats up to 820 A. D.*, Rawalpindi 1974.
 33. Peter Brown, *The World of Late Antiquity*, London 1971, 160–69.
 34. Jfr. R. J. Bidawid, *Les lettres du patriarche nestorien Timothée I* (Studi e Testi 187), Vatican City 1956.
 35. K. Scott Latourette, *A History of the Expansion of Christianity II*, 274.
 36. Jfr. D. Morgan, *The Mongols*, Oxford 1986, 47–49.
 37. Jfr. L. N. Gumilev, *Searches for an Imaginary Kingdom: The Legend of the Kingdom of Prester John*, Cambridge 1987.
 38. Kildetekst: M. Taube (Hrsg.), *Geheime Geschichte der Mongolen. Herkunft, Leben und Aufstieg Cinggis Qans*, München 1989 (den viktigste monogolske primærkilde).
 Monografier, oversikter: R. Grousset, *Conqueror of the World*, Edinburgh/London 1967; *idem*, *The Empire of the Steppes: A History of Central Asia*, New Brunswick N. J. 1970; Knut Helle, *Nomadefolk og høykulturer 1000–1300* (Aschehougs Verdenhistorie 5), Oslo 1984, 12–81; D. Morgan, *The Mongols*, Oxford 1986; M. Rossabi, *Khubilai Khan: His Life and Times*, Berkeley/Los Angeles/London 1988; Leo de Hartog, *Genghis Khan, Conqueror of the World*, London 1989.
 39. Jfr. P. Pelliot, 'Christianity in Central Asia in the Middle Ages', *Journal of the Royal Central Asian Society* 17 (London 1930), 301–12.
 40. Kildetekster: E. A. Wallis Budge, *The Monks of Kublai Khan. Emperor of China*, London 1928; K. Hannestad, *Guillaume de Rubruks rejse gennem Centralasien (1253–1255)*, København 1957; C. Dawson, *The Mission to Asia. Narratives and Letters of the Franciscan Missionaries in Mongolia and China in the Thirteenth and Fourteenth Centuries*, London 1980; K. -E. Lupprian (ed.), *Die Beziehungen der Päpste zu den islamischen und mongolischen Herrschern im 13. Jahrhundert anhand ihres Briefwechsels*, Vatican City 1981.
 Studier: J. Richard, 'The Mongols and the Franks', *Journal of Asian History* 3 (1969), 45–57; I. De Rachiewiltz, *Papal Envoys to the Great Khan*, London 1971; J. Richard, *Orient et Occident au moyen âge: contacts et relations (XIIe – XVe siècles)*, London 1976; *idem*, *La Papauté et les missions d'Orient au moyen âge (XIIe–XVe siècles)*, Roma 1977; D. Sinor, *Inner Asia and its Contacts with Medieval Europe*, London 1977; D. Morgan, anf. skrift, 175–195; M. Rossabi, *Khubilai Khan: His Life and Times*, Berkeley/Los Angeles/London 1988, 147–152.
 41. D. Morgan, anf. skrift, 160. Jfr. J. A. Boyle, 'The Il-Khans of Persia and the princes of Europe', *Central Asiatic Journal* 20 (1976), 25–40.

Oskar Skarsaune, f. 1946, cand. theol. MF 1972, dr. theol. 1982. Forskningsstip. MF/NAVF 1973–78, lektor, senere professor MF 1980–. Diverse bøker om kirkehistoriske og teologiske emner.

The forgotten church history: The Syrian Church

The article initially questions the traditional distinction between mission history and church history. The major part is a broad survey of the eastern expansion of the Christian church that started from the centers of Antioch and Edessa. Often a neglected theme in church history, the author wants to restore the image of the Syrian church as a major part of the Christian oikumene in the first thousand years, with strong and vital churches and Christian kingdoms all the way from Mesopotamia to China.