

Die Seele des Seidenöffchens

Buddhistische Vorstellungen von Tod und Wiedergeburt als epistemische Herausforderungen im europäischen Spätmittelalter

Kontakt

Dr. Christian Hoffarth,
Christian-Albrechts-Universität zu Kiel,
Historisches Seminar,
Leibnizstraße 8, 24118 Kiel,
choffarth@histsem.uni-kiel.de
 <https://orcid.org/0000-0002-1945-5174>

Abstract From the mid-thirteenth century, fragmentary accounts of the Buddhist doctrine of reincarnation appear in Latin European travellers' reports. General analyses of the idea of transmigration in Europe have so far ignored these pieces of knowledge. Against this background, this article will first summarise the sources for the idea of the transmigration of souls in the Far East in late medieval travel literature. Such a concept contrasted sharply with Christian anthropological and eschatological teachings. For this reason, in a second step, the article will explore the question of how Far Eastern ideas of birth and death were received and contextualised in European discourse.

Keywords Birth; Buddhism; Death; Transmigration; Travel Literature

1 Einleitung

Man wird es sich wohl eher als ein irritiertes denn als ein belustigtes Lachen vorstellen müssen, das der Orientreisende Odorico von Pordenone (gest. 1331) laut seinem um 1330 entstandenen Bericht rund zehn Jahre zuvor in einem buddhistischen Kloster in Südchina ausgestoßen hatte. Das Spektakel jedenfalls, mit dem er dort konfrontiert worden war,

könnte an den Grundfesten der weltanschaulichen Gewissheiten des Franziskaners gerüttelt haben. Durch das Schlagen einer Glocke hatte ein Mönch eine große Schar zahmer Tiere mit menschlichen Gesichtszügen herbeigerufen, die sich von den Klosterinsassen hatten füttern lassen und anschließend auf einen weiteren Glockenschlag hin wieder gesittet ihrer Wege gegangen waren. Auf Odoricos verwunderte Nachfrage hin hatte ihm der Abt des Klosters erklärt, dass die Tiere die Seelen verstorbener Menschen beherbergten. Stürbe ein nobler Mensch, würde er als ein nobles Tier wiedergeboren, ein grober Mensch hingegen kehre als niederer Tier wieder. Aus diesem Grund machten es sich die Mönche zur Pflicht, die edlen Tiere zu versorgen.¹

Die bemerkenswerte Geschichte ist im berühmten ‚Kloster der Seelenzuflucht‘ Lingyin in Hangzhou angesiedelt.² Henri CORDIER verwies im Rahmen seiner Edition der altfranzösischen Fassung des Odorico-Textes im späten 19. Jahrhundert auf eine mögliche realhistorische Grundlage der Erzählung. Im Umfeld asiatischer Tempel- und Klosteranlagen, erklärte der Orientalist, lebten nicht selten große Affentrupps, um deren Wohlergehen sich die Mönche kümmerten.³ Wie in der Forschung seiner Zeit üblich, ging es CORDIER vor allem um eine rationalistische Verifizierung des mittelalterlichen Reiseberichts, und so identifizierte er gar ganz konkrete Affenarten, namentlich Makaken und Languren, als die *simie*, *gatti maimones*,⁴ denen Odorico begegnet war. Die Gesichtszüge dieser Primaten, so CORDIER, ähnelten denen des Menschen.⁵ Ob dies tatsächlich den Hintergrund der Erzählung bildet und ob hinter derselben überhaupt eigenes Erleben liegt, ist trotz solcher vermeintlichen Sicherheiten der älteren Forschung schwer zu entscheiden. Denn die eigentümliche Liaison von Erfahrungsbericht, Traditionswiedergabe und

1 Vgl. Odorico da Pordenone: *Relatio de mirabilibus orientalium Tatarorum*, cap. XXIII, S. 189f. Zur Interpretation von Odoricos Lachen (ebd., S. 190: *Dum autem vidissem ista, multum cepi ridere* [...]) vgl. Schnyder 2017, S. 15–18. Die Kapitelangaben gelten hier wie in allen folgenden Verweisen auf Textstellen in mittelalterlichen Reisetexten allein für die jeweils referenzierte Fassung und Ausgabe. In anderen Versionen und Editionen der Texte kann die Kapitelzählung abweichen.

2 Vgl. Reichert 2014, S. 248.

3 Vgl. Cordier 1891, S. 321–333.

4 Odorico da Pordenone: *Relatio de mirabilibus orientalium Tatarorum*, cap. XXIII, S. 189.

5 Vgl. Cordier 1891, S. 332f. – Das Seidenöffchen, das sich im Titel dieses Beitrags tummelt, ist auf Umwegen über das Französische und das Englische dort hineingeraten. In den französischen Fassungen der Reisebeschreibung Odoricos von Pordenone findet sich die Vokabel *marmotes* als Bezeichnung für die Tiere im Kloster Lingyin. Aus diesem Wort, das eine enorm verwickelte Etymologie aufweist, leitet sich das englische *marmoset* ab. Über den berühmtesten mittelalterlichen Nutzer des Asienberichts Odoricos von Pordenone, den anonymen Verfasser des Jean de Mandeville-Texts, gelangte das Wort auch in englischsprachige Fassungen der Geschichte hinein. Nach heutigem Sprachstand kann englisch *marmoset* ungefähr mit deutsch ‚Seidenaffe‘ gleichgesetzt werden. Vgl. de Poerck 1959.

literarischer Fiktion zählt bekanntermaßen geradezu zu den Gattungsmerkmalen des mittelalterlichen Reisetextes.⁶

Im Folgenden soll es indes nicht darum gehen, die Historizität der wiedergegebenen Erzählung Odoricos und ähnlicher Episoden zu überprüfen. Vielmehr soll zunächst mittels einer Quellenschau eruiert werden, in welcher Weise fernöstliche Vorstellungen der Seelenwanderung in der europäischen Reiseliteratur des Mittelalters figurierten und wie weit der Verbreitungsradius dieser Vorstellungen in Lateineuropa gewesen sein mag. Dafür aber ist der Faktenhintergrund der Berichte irrelevant. Fanden in ihnen Vorstellungen der Seelenwanderung Erwähnung, so konnten sie, ungeachtet ihrer Authentizität, in europäische Diskurse hineinwirken. Im Unterschied zur Forschung des 19. Jahrhunderts sollen die Texte dem vorliegenden Beitrag also nicht etwa als Zeugnisse der Kultur- und Naturgeschichte Asiens oder als Ausweis der Leistungen gereister Europäer dienen, sondern als Quellen für eine genuin europäische Wissensgeschichte.⁷ Ein solcher Ansatz setzt es voraus, die wesentliche Beteiligung von Reisetexten an europäischen Diskursen anzuerkennen. Anders als es in der Forschung oftmals stillschweigend angenommen zu werden scheint, kann Reisetexten nicht erst ein Einfluss auf Wissensbestände und Weltbilder in Europa zugestanden werden, wenn sich konkrete Rezeptionsspuren in Werken anderer, gleichsam kanonisierter Gattungen ausmachen lassen. Die schiere Quantität der spätmittelalterlichen Reiseliteratur, die Vielzahl der Abschriften und Übersetzungen der Texte, ihre Illustrierung und Kommentierung und nicht zuletzt die unzähligen Korrespondenzen zwischen ihnen verlangen es vielmehr, sie per se als wichtige Konstituenten in den intellektuellen Formationen des mittelalterlichen Europas zu begreifen.⁸ Danach zu fragen, wie und in welcher Form die Idee der Seelenwanderung in den Reisetexten präsent war, bedeutet also nichts anderes, als zu erkunden, welche diskursive Potenz der Idee innewohnte. Die Frage nach der Verbreitung eines Elements der buddhistischen Lehre im lateineuropäischen Mittelalter ist im Übrigen schon allein deshalb von Interesse, da eine Geschichte des Buddhismus im mittelalterlichen Europa aus naheliegenden Gründen bislang nicht geschrieben ist.⁹

In einem zweiten Schritt soll sodann untersucht werden, wie die in den Reisetexten vorliegenden Ideen der Seelenwanderung in Wissensbestände in Europa eingefügt werden konnten, sprich welche epistemischen Herausforderungen sie

6 Vgl. Münkler 2000, S. 222–237.

7 Grundsätzlich zum Wert von Reiseberichten für Analysen der Ausgangskultur vgl. Harbsmeier 1982. Ein gutes Beispiel für die Mitwirkung von Reisetexten an innereuropäischen Diskursen bietet jüngst Schmitz-Esser 2021.

8 Vgl. Rubiés 1993.

9 Vgl. Schmitz-Esser 2018, der auf den Mangel an Quellen hinweist, zugleich aber ein Buch ankündigt, das dieses Desiderat beheben soll.

aufwarfen und wie diese Herausforderungen bewältigt wurden. Geburt und Tod bildeten im christlichen Denken des Mittelalters Übergänge zwischen diesseitiger und jenseitiger Welt und zwischen verschiedenen Koexistenzformen von Körper und Seele. So erklärte etwa Thomas von Aquin, dass die von Gott dem Fötus in der Frühphase seiner Bildung eingegebene Seele gewissermaßen den Bauplan für die spezifische äußere wie innere Gestalt des Menschen enthalte.¹⁰ Caroline BYNUM sieht darin, nicht un schlüssig, eine „Ähnlichkeit mit modernen Vorstellungen von der DNS“ und eine „komplexe Analogie zur Embryologie“. ¹¹ Auch nach dem Tod des Individuums bleiben der Körper und die unsterbliche Seele nach christlicher Doktrin in existenzieller Weise aufeinander bezogen und werden sich zur Wiederauferstehung am Ende der Zeiten erneut miteinander verbinden. Körper und Seele bilden demnach gemeinsam die individuelle Struktur der einzelnen Person aus, die in der diesseitigen wie in der jenseitigen Welt Bestand hat. Die Seele kann daher nur mit einem ganz bestimmten, *ihrem* Körper in einer gleichsam symbiotischen Beziehung stehen.¹² Diese Vorstellungen waren wesentliche Elemente christlicher Weltanschauung. Der Gedanke einer Transmigration der Seele, ihrer Wanderung von einem Körper zu einem anderen, war mit den Konzepten von Geburt und Tod, so, wie die christliche Orthodoxie des Mittelalters sie lehrte, grundsätzlich unvereinbar.¹³

Um zu einer Einschätzung darüber zu gelangen, wie stark angesichts dessen die durch die Erzählungen der Orientreiseberichte ausgelösten Irritationen in Hinblick auf Vorstellungen von Geburt und Tod gewesen sein mögen und welche Möglichkeiten zur Aneignung derselben einem christlich-europäischen Publikum zur Verfügung standen, gilt es, den Gedanken der Wiederverkörperung in der Episteme des europäischen Spätmittelalters insgesamt näher zu verorten. Dafür soll nach Quellen neben den Reisetexten gefahndet werden, in denen die Idee der Reinkarnation in den Diskursen der Zeit präsent gewesen sein könnte. Ziel ist es schließlich, zu überprüfen, ob und wie die dort vorfindlichen Konzepte mit den buddhistischen Vorstellungen, wie sie in den Reisetexten dokumentiert sind, in Beziehung gebracht wurden. Die Untersuchung, wie Lateineuropa auf die Konfrontation mit alternativen Vorstellungen vom Zusammenhang zwischen Geburt und Tod reagierte, verspricht nicht zuletzt Aufschluss über das Maß von Stabilität und Eindeutigkeit der christlichen Konzeptionen.

10 Zur formgebenden Kraft der Seele vgl. Thomas von Aquin: *Summa Theologiae* I, q. 76, a. 1, S. 208–210. Zur Schöpfung der Seele durch Gott und zur Beseelung im Mutterleib ebd., q. 90, a. 4, S. 388 f.; q. 118, a. 2, S. 566 f. Vgl. dazu Zander 1999, S. 223.

11 Vgl. Bynum 1996, S. 19, 21.

12 Vgl. ebd., S. 19–21.

13 Vgl. Resch 1991.

2 Die buddhistische Seelenwanderung in der Reiseliteratur des Spätmittelalters

Es ist jene epochale historische Schnittstelle, die die neuere Forschung als den „Mongol moment in world history“ bezeichnet hat,¹⁴ die die ersten konkreten Dokumentationen christlich-buddhistischer Begegnungen im Mittelalter hervorbrachte.¹⁵ Mit missionarischen Absichten und einem Geleitbrief des französischen Königs Ludwig IX. ausgestattet, traf der Franziskaner Wilhelm von Rubruck im Dezember 1253 am Hof des mongolischen Großkhans Möngke in Karakorum ein.¹⁶ In seinem ‚Itinerarium‘, den schriftlichen Reiseerinnerungen, mittels derer er nach seiner Rückkehr 1255 von Akkon aus Ludwig IX. Bericht erstattete, dokumentierte Wilhelm in einigem Detailreichtum auch seine vielfältigen Begegnungen mit Angehörigen eines ihm fremden Glaubens sowie seine Beobachtungen ihrer Rituale, ihrer religiösen Architektur und ihrer Ikonographie.¹⁷ Man hat Wilhelm aufgrund dessen attestiert, der erste Europäer gewesen zu sein, der den Buddhismus als eigenständige Religion erkannt habe.¹⁸ Dabei blieb sein Blick zwar stets der eines Christen, der von der universalen Geltung seines eigenen Bekenntnisses überzeugt war; doch zeugen seine Beschreibungen des fremden Glaubens durchaus von genuinem Interesse und kultureller Aufgeschlossenheit. Wiederholt hebt er Ähnlichkeiten zwischen christlichen Bräuchen und Glaubenssätzen und denen seiner andersgläubigen Gesprächspartner hervor.¹⁹

Über den Glauben an die Seelenwanderung²⁰ berichtet Wilhelm im Rahmen seiner Darstellung eines vom Großkhan einberufenen Religionsdialogs zwischen Lamas und muslimischen wie christlichen Gelehrten, an dem er an der Seite einiger Priester der Ostkirche teilgenommen habe.²¹ Zum Beleg ihres Glaubens an die Reinkarnation, so Wilhelm, hätten seine Dialogpartner einen Jungen aus China vorgeführt, „der nach seiner Größe noch keine drei Jahre hatte, dabei aber

¹⁴ Vgl. etwa Biran, Brack u. Fiaschetti 2020, S. 2

¹⁵ Zur Wahrnehmung des Buddhismus im mittelalterlichen Westen vgl. Hamilton 2015; Heiduk 2016; Mertens 2009; Clasquin 2009; Scott 1988; Almond 1986.

¹⁶ Vgl. Heiduk 2016, S. 259.

¹⁷ Vgl. ebd., S. 263.

¹⁸ Vgl. Hamilton 2015, S. 81.

¹⁹ Vgl. z. B. Wilhelm von Rubruck: Itinerarium, cap. XXIV, 2, S. 227, cap. XXV, 4, S. 230 f.

²⁰ Die Vorstellung von einer Seele, die von einem Körper zum anderen wandert, existiert im Buddhismus eigentlich nicht. Es handelt sich um eine Vereinfachung des Konzepts der Skandhas als veränderlicher Daseinsfaktoren des Menschen. Schon im Mittelalter wurde die buddhistische Lehre in Europa aber offenbar in dieser Weise (miss-)verstanden, wie die Quellen seit Wilhelm von Rubruck es belegen. Im vorliegenden Aufsatz wird, seinem Zweck entsprechend, diese Verständnisweise zugrunde gelegt.

²¹ Zu diesem Religionsdialog vgl. Kedar 1999.

doch schon im Besitz aller geistigen Kräfte war. Er sagte selber von sich, daß er bereits dreimal (als Mensch) verkörpert gewesen sei; auch konnte er lesen und schreiben.²² Trotz dieser ihn offenbar beeindruckenden Vorstellung und obwohl er erkannte, dass die Reinkarnationslehre für seine buddhistischen Gesprächspartner von zentraler weltanschaulicher Bedeutung war, verweigerte Wilhelm jenen laut eigener Aussage aber eine eingehende Diskussion über die Frage, ob die Seele nach dem Tod eines Menschen wiedergeboren werden könne oder was sonst mit ihr geschehe.²³ Differenzierte Einblicke in die Lehre und eine konkrete Einordnung ihrer Signifikanz für das buddhistische Weltbild bot sein ‚Itinerarium‘ seinem Publikum somit nicht. Ohnehin setzte eine breitere Rezeption Wilhelms von Rubruck erst mit mehreren Jahrhunderten Verzögerung ein. Aus dem Mittelalter sind lediglich fünf Handschriften des Textes bekannt, volkssprachliche Fassungen waren ihm nicht beschieden.²⁴ Als prominenter Benutzer und Multiplikator des Werks steht Wilhelms englischer Ordensbruder Roger Bacon allein auf weiter Flur. Doch selbst in den Passagen seines ‚Opus Majus‘, in denen jener explizit auf das Religionsgespräch im Jahr 1254 in Karakorum rekurriert, bringt er den Gegenstand der Seelenwanderung nicht zur Sprache.²⁵

Völlig anders nimmt sich die Rezeptionsgeschichte des chronologisch nächsten Werks aus, das Hinweise auf die buddhistische Lehre der Wiederverkörperung in Europa fassbar machte. Marco Polos um 1298 entstandener, ursprünglich auf Franko-Italienisch verfasster ‚Divisament dou monde‘ ist in ungefähr 150 Manuskripten überliefert, wurde in rascher Folge mehrfach ins Lateinische sowie in alle größeren Volkssprachen übertragen und darf wohl zu den am weitesten verbreiteten säkularen Werken des Spätmittelalters gerechnet werden.²⁶ Je nach Fassung enthält der ‚Divisament‘ unterschiedlich gehaltvolle Informationen über die Seelenwanderung. Die aufschlussreichsten Erläuterungen liefert die früheste lateinische Version des sogenannten Zelada-Codex. In der Forschung gibt es unterschiedliche Ansichten dazu, wie exakt sich das Verhältnis dieser Fassung Z zur sonstigen Überlieferung des Werkes ausnimmt. Einig ist man sich aber weitestgehend darin, dass die zahlreichen Ergänzungen, die Z gegenüber der frühen franko-italienischen Fassung aufweist, als authentisch angesehen werden können,

22 *Ad confirmationem etiam istius erroris [...] quidam puer fuit adductus Cataya qui secundum quantitatem corporis non erat trium annorum, tamen erat capax omnis rationis. Et ipse de se ipso dicebat quod fuerat ter incorporatus, et sciebat litteras et scribere.* Wilhelm von Rubruck: Itinerarium, cap. XXXIII, 15, S. 295. Übersetzung: Wilhelm von Rubruck: Reise zu den Mongolen 1253–1255, S. 270.

23 Vgl. Wilhelm von Rubruck: Itinerarium, cap. XXXIII, 13 f., S. 294 f.

24 Vgl. Jackson u. Morgan 2009, S. 52.

25 Roger Bacon: Opus Majus, VII, pars 4, cap. I, S. 376, 387 f.

26 Zur Überlieferung Marco Polo: Il Milione, S. I–CCXXI sowie Gadrat-Ouerfelli 2015.

spricht auf Marco Polo selbst zurückgehen.²⁷ Es ist nicht einfach, der Z-Fassung im Vergleich mit anderen Versionen des ‚Divisament‘ einen bestimmten Tenor zuzuschreiben. Die zusätzlichen Passagen, die in ihr enthalten sind, fallen überwiegend in die Bereiche von Geographie und Ethnographie, sind aber nicht von einer einheitlichen Tendenz bestimmt. Eine gezielte Verächtlichmachung fremder Glaubenssätze und religiöser Praktiken etwa, wie sie in einer lateinischen, möglicherweise an ein klerikales Publikum gerichteten Fassung vielleicht erwartet werden könnte, lässt sich nicht feststellen. Viele der religiösen und ethnographischen Beschreibungen sind im Gegenteil von „bemerkenswerter Neutralität“²⁸ bestimmt, was John CRITCHLEY zu Spekulationen darüber veranlasste, ob hier nicht eher ein lateinkundiger Laie am Werk gesehen werden müsse.²⁹ In dieser Version Z nun heißt es über die Einwohner der Provinz Catai im heutigen Nordchina:

Nach ihrem Glauben gelangt die Seele eines Verstorbenen augenblicklich in einen anderen Körper. Je nachdem, ob ein Mensch gut oder schlecht gelebt hat, wandert die Seele von einem guten zu einem besseren, von einem schlechten zu einem schlechteren Wesen. Das heißt: Wenn ein Soldat sich im Leben gut geschlagen hat, kommt er als Offizier wieder zur Welt, danach wird er als Fürst wiedergeboren, und so steigt er höher und höher bis zum göttlichen Stand. Einer, der schlecht gelebt hat, wird zum ungehobelten Bauern, nachher zum Hund und immer niedriger.³⁰

Diese zwar europäisierte, gleichwohl aber unvoreingenommene Beschreibung des zyklischen Verlaufs der Reinkarnation im buddhistischen Denken ist in anderen Versionen des ‚Divisament‘ nicht enthalten. Sie fehlt insbesondere in der frühen franko-italienischen Fassung sowie in der lateinischen Übersetzung des Dominikaners Francesco Pipino, von der der breiteste Strang der Textüberlieferung

27 Diese Auffassung vertrat zuerst nachdrücklich Luigi Foscolo Benedetto, der im Zuge aufwendiger Recherchen für seine epochenmachende Edition, die 1928 erschien, eine Abschrift von Z in der Biblioteca Ambrosiana in Mailand entdeckte. Vgl. Marco Polo: *Il Milione*, S. CLXIII–CLXXIII. Vgl. auch Gadrat-Ouerfelli 2015, S. 96–102.

28 Münkler 1998, S. 92.

29 Critchley 1992, S. 166.

30 *Putant equidem ut, statim cum homo decesserit, aliud corpus intret, et secundum quod se in vita bene vel male gesserat, de bono in melius aut de malo in deterius procedendo. Videlicet si filius militis existat, et vivens se bene gexerit, mortuus de ventre renascitur comitise. Postmodum remortuus, de ventre renascitur principisse, et sic semper ascendendo donec asumitur in deum. Et sic e contra, eficitur de rustico in canem, semper ad vilia descendendo.* Marco Polo: *Milione*. Redazione Latina, cap. 45, S. 114. Übersetzung: Marco Polo: *Die Wunder der Welt*, S. 153.

ausgeht.³¹ In letzterer ebenfalls ausgelassen ist die nach dem Muster christlicher Hagiographie gestaltete Lebensbeschreibung des Siddharta Gautama, die sich in den anderen Fassungen findet. Nach der Überzeugung der Götzendiener (*idolatori*), erklärt Marco Polo seinem europäischen Publikum, sei jener „vierundachtzigmal gestorben. Es heißt, nach seinem ersten Tode sei er ein Rind geworden, nach dem zweiten ein Pferd, und in dieser Weise vierundachtzigmal, jedesmal sei er ein Tier geworden, ein Hund oder sonst eines. Nach seinem letzten Tod ist er als ein Gott geboren worden.“³²

Was die wichtige Pipino-Fassung hingegen enthält, ist eine Variante einer Erzählung, die ohne die eben angeführten Episoden weithin unverständlich geblieben sein dürfte. Im Königreich Dagroian auf der Insel Klein-Java, berichtet Marco Polo, würden unheilbar Kranke von ihren Angehörigen getötet und ihre Leichname anschließend gekocht und restlos verspeist werden. Dieses Vorgehen rechtfertigten die dortigen Götzenanbeter als Maßnahme zum Schutz der Seele des Verstorbenen. Ließe man die Leiche verwesen, so würden sich darauf Würmer ansiedeln, die später an Futtermangel zugrunde gehen müssten. Durch die Verantwortung für den Tod so vieler Lebewesen hätte die Seele des Verstorbenen immense Qualen zu leiden.³³ Diese Erzählung von Verwandtentötung und Endokannibalismus hatte antike Wurzeln und brachte im Anschluss an Marco Polo in Spätmittelalter und Früher Neuzeit einen ganz eigenen Diskursfaden hervor.³⁴ In den späteren Reisetexten, in denen sie aufgegriffen wurde, ist sie jedoch nicht mehr mit einem komplexen Religionssystem assoziierbar, wie es zumindest in den Fassungen des ‚Divisament‘ der Fall ist, die auch die allgemeineren Beschreibungen der Seelenwanderungslehre umfassen. Ohne diese Kontexte dürfte die Anekdote aber kaum als etwas anderes denn als Grotteske zu verstehen gewesen sein.

Unter den Werken, die jene Grotteske in abgewandelter Form wiederholen, ist auch das des Franziskaners Odorico von Pordenone.³⁵ Weder in diesem Zusammenhang noch bei der anfangs angeführten Wiedergabe seiner Erlebnisse im

31 Eine kritische Edition des Pipino-Textes existiert bislang nicht. Nach wie vor muss entweder auf Frühdrucke zurückgegriffen werden oder behelfsmäßig z. B. auf Marco Polo: *Milion*. Ein an der Universität Innsbruck angesiedeltes Projekt unter der Leitung von Mario Klarer hat es sich zur Aufgabe gemacht, dies bis ins Jahr 2025 zu ändern. Vgl. <https://www.uibk.ac.at/projects/marco-polo> (Zugriff: 09.09.2024).

32 *Et disoient que il estoit mors por LXXXIII foies. Car dient que quant il morut la primer foies qu'il devint buef; et puis morut autres foies dient que il devenoit un nimaus, ou chien ou autres couses; mes a les LXXXIII foies dient qu'il morut e devint dieu.* Marco Polo: *Il Milione*, cap. CLXXXVIII, S. 194. Übersetzung: Marco Polo: *Die Wunder der Welt*, S. 300.

33 Vgl. Marco Polo: *Milion*, lib. 3, cap. XVII, S. 163 f.

34 Vgl. Hoffarth 2018.

35 Vgl. Odorico da Pordenone: *Relatio de mirabilibus orientalium Tatarorum*, cap. XXXIII, S. 215 f.

buddhistischen Kloster liefert Odorico eine theoretische Erläuterung des Seelenwanderungskonzepts. Freilich kommt aber die Erklärung, die er in Lingyin für das Verhältnis zwischen den Mönchen und den Tieren bekommen zu haben behauptet, einem sinnfälligen Referat des dahinterliegenden Glaubenssatzes von der Reinkarnation schon wesentlich näher als die dekontextualisierte Legende vom Kannibalismus wider den Wurmfraß. Odoricos Bericht ist mit rund 100 Manuskripten breit überliefert, womit auch in seinem Fall eine komplexe Varianten- und Sprachenvielfalt einhergeht.³⁶ Die Episode um die menschenähnlichen Tiere ist mit Ausnahme einer unikal bezeugten, radikal gekürzten Bearbeitung in allen Formen des Textes vorhanden.³⁷ Ebenso berichten beinahe alle Fassungen von den missionarischen Bemühungen Odoricos, seine Gegenüber von seinem vermeintlichen Irrglauben abzubringen. „Das sind keine Seelen, sondern lediglich wilde Tiere“, belehrt er seine Gastgeber. Diese aber hätten „niemals etwas anderes glauben“ wollen.³⁸

Dass der mit einem ausgeprägten Faible für die *mirabilia* des Ostens ausgestattete anonyme Verfasser des fiktiven Reisebuchs des Ritters Jean de Mandeville die kuriose Geschichte aufgriff und ihr damit zu noch wesentlich weiterer Verbreitung verhalf, kann nicht verwundern.³⁹ Mandeville schmückt die Geschichte und insbesondere den Dialog zwischen Christ und Buddhist erzählerisch weiter aus, bleibt seiner Vorlage inhaltlich aber im Wesentlichen treu. Durch den Zusatz, dass die menschlichen Seelen zur Buße in den Tieren wohnen müssten, erfährt die Erzählung eine gewisse christliche Überformung, bietet in dieser Version aber zugleich implizit (und wahrscheinlich zufällig) einen vagen Hinweis auf das Konzept des Karmas und somit ein weiteres Wissensfragment zur buddhistischen Lehre.⁴⁰ Auch durch die zahlreichen Übersetzungen Mandevilles hindurch bleibt die Kernaussage – die Menschen im fernen Land glauben, dass die Tiere die Seelen verstorbener Menschen beherbergen – erhalten. So heißt es etwa in der deutschen Übertragung Ottos von Diemeringen: *vn[d] meinent etlich lüt in dem selben land Es sigent erber lüt selen die in die tier gefaren sind.*⁴¹

36 Vgl. Reichert 2014, S. 235–239.

37 Vgl. Odorico da Pordenone: *Relatio de mirabilibus orientalium Tatarorum*, S. 189f., 372f., 422f., 487f., 534f., 564, 592f., 620f. Die Kurzfassung nach einer Cambridger Handschrift ebd., S. 505–509.

38 *Hec animalia anime non sunt, sed solum bestie. [...] Sic autem hoc modo poteram sibi dicere multa, sed tamen aliud numquam credere volebant.* Odorico da Pordenone: *Relatio de mirabilibus orientalium Tatarorum*, cap. XXIII, S. 190. Übersetzung: Odorico von Pordenone: *Die Reise des seligen Odorich von Pordenone*, S. 91.

39 Vgl. Jean de Mandeville: *Le livre des merveilles du monde*, cap. XXII, S. 362f.

40 Vgl. ebd., S. 363.

41 Jean de Mandeville: *Reisen*, S. [322].

Marina MÜNKLER hat die alle anderen spätmittelalterlichen Reisetexte überragende Zahl der Handschriften, nämlich über 280, die von Mandeville bekannt sind, mit der Entstehung des Werks in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts erklärt. Zu diesem Zeitpunkt hätte sich in Europa bereits ein florierender Buchmarkt herausgebildet, der längst nicht mehr nur Geistliche als sein Publikum im Sinn gehabt habe. Die Voraussetzungen für die Rezeption seien in diesem Fall daher völlig andere gewesen als bei früheren Reiseberichten, weshalb der in der Mandeville-Forschung verbreitete Superlativ des „meistgelesenen“ Werkes des Spätmittelalters, das den Nerv eines „sensationssüchtigen Publikums“ getroffen habe, relativiert werden müsse.⁴² So berechtigt dieser Einwand auch erscheint, lässt sich doch nicht von der Hand weisen, dass Mandeville durch die Reproduktion der Schilderungen Odoricos die diskursive Präsenz des fernöstlichen Seelenwanderungsglaubens in Europa seit dem 14. Jahrhundert wesentlich verstärkte.

Ob auch die Wiederkehr des Stoffes bei Johannes von Marignola auf eine freimütige Aneignung des Odorico-Textes zurückgeht, ist hingegen schwer zu bestimmen. Folker REICHERT sprach der Fütterung der Seelentiere in Hangzhou „geradezu touristischen Charakter“ zu.⁴³ Johannes, der als päpstlicher Legat in den 1340er-Jahren in China unterwegs war, könnte von seinen Reiseführern durchaus an die gleichen Stätten geführt und mit dem gleichen Unterhaltungsprogramm bei Laune gehalten worden sein wie Odorico etwa zwanzig Jahre zuvor. Ebenso gut möglich ist es, dass er den Bericht seines Ordensbruders aus dem Friaul kannte und die Darstellung seiner eigenen Erlebnisse, die er etliche Jahre nach seinem Aufenthalt im Fernen Osten niederschrieb, mit dessen Hilfe ergänzte.⁴⁴ So oder so fällt seine Schilderung jedenfalls sehr viel konfuser aus als Odoricos⁴⁵ und ist im Gegensatz zu jener mit einem eindeutigen moralischen Verdikt verbunden. Die Wahnvorstellung, dass es sich bei den Tieren um die Seelen Verstorbener handle, urteilt Johannes, sei die verdiente Strafe für den Unglauben der Mönche. Selbst bringt er die Tiere einerseits mit Monstren wie haarigen Wilden, Riesen und monströsen Schlangen in Verbindung, identifiziert sie andererseits als ganz normale Affen, die aber womöglich Werkzeuge des Teufels seien, und assoziiert sie zuletzt mit menschlichen ‚Missgeburten‘.⁴⁶ Da sein ‚Chronicon Bohemorum‘, in das er seine Erinnerungen an die Asienreise einflacht, nur in einer einzigen Handschrift vollständig und in einer zweiten fragmentarisch bezeugt ist und sich

42 Münkler 2000, S. 127.

43 Reichert 2014, S. 248.

44 Johannes flocht seinen Reisebericht in eine Geschichte Böhmens ein, die er wohl zwischen 1354 und 1362 schrieb. Vgl. Yule u. Cordier 1914, S. 203.

45 Ebd. beschreiben Marignolas Text insgesamt als inkohärent und „hazy expression of confused thoughts.“

46 Vgl. Johannes de Marignola: *Chronicon*, lib. 2, S. 508–510.

zudem im Mittelalter keine nennenswerte Rezeption des Werkes erkennen lässt, dürften die diffusen Ausführungen Johannes' von Marignola allerdings kaum eine Bedeutung im Diskurs über die Seelenwanderung gehabt haben.⁴⁷

Ähnliches gilt wahrscheinlich für den sogenannten ‚Niederrheinischen Orientbericht‘ eines Anonymus aus der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts. Von diesem sind zwei voneinander abweichende Versionen in jeweils einer Handschrift bekannt.⁴⁸ Beide Fassungen erwähnen ein nicht näher bestimmtes Land im Reich des *keyser[s] von Kathagien*, das heißt in China, in dem die Menschen an die Reinkarnation der Seelen in wilden Tieren glaubten. Entsprechend ihrem Lebenswandel würden Verstorbene in edlen oder unedlen Tieren wiedergeboren. Die Darstellung basiert offenbar auf derjenigen Odoricos, enthält sich jedoch jeglichen wertenden Urteils.⁴⁹ Wie der Mandeville-Autor, so war der Verfasser selbst wohl nie im Fernen Osten gewesen. Sein Kompendium kann deshalb als Zeugnis dafür gelten, welche Aspekte des Orientwissens in seiner Zeit und in seinem Umfeld besondere Aufmerksamkeit auf sich zogen. Auch für dieses Werk lässt sich nur eine geringe Wirkung sicher nachweisen.⁵⁰ Insbesondere aufgrund der Tatsache, dass es in deutscher Sprache abgefasst wurde, sieht Helmut BRALL-TUCHEL in ihm aber dennoch „einen beachtlichen Beitrag dazu, den kulturellen Horizont zu erweitern und das Interesse am Wissen über den Orient zu fördern.“⁵¹

Fasst man die textlichen Befunde zusammen, so lässt sich feststellen, dass Bruchstücke der buddhistischen Lehre von Tod und Wiedergeburt durch die teilweise sehr weit und über viele Sprachgrenzen hinweg verbreiteten Reisetexte im spätmittelalterlichen Europa zunächst in gelehrten Milieus, spätestens seit dem 14. Jahrhundert aber auch für ein größeres Publikum greifbar gewesen sein dürften. Der Quantität der Tradierung entspricht allerdings keineswegs die Qualität des verfügbaren Wissens. Die religiöse Logik der Wiederverkörperung im Buddhismus, die sich im Konnex mit den Prinzipien von Karma und Nirwana erschließt, blieb auf Grundlage der verfügbaren fragmentarischen und überformten Informationen außerhalb des Fassbaren. Erhebliche Verständnislücken wurden in den Quellen von Ironisierungen und Fiktionalisierungen verdeckt. Die Reinkarnation

47 Zur Überlieferung vgl. Yule u. Cordier 1914, S. 207.

48 Vgl. Der „Niederrheinische Orientbericht“, S. 12.

49 Ebd., S. 357–359: *Vort hat der keyser eyn ander lant. De lude, de da wonnent, vnd wa sy sint, de gelouuent, wan eyn mynsche sterue, Dat syne sele vair in eyn wilde dere, vnd is it eyn goit mynsche gewest in syme leuen, So vert syn sele in eyn edel dere, vnd is hie bose gewest, so vert syn sele in eynnen wolff off in eynnen vois off in eyn vnedel dere. Jnd des wildes is da also vil vnd sint so zam, dat sy den luden geint in ir huys, vnd de lude lockent, dat sy weder koment, vnd doint in alze goitlichen, want sy dat dar vur haldent, dat erer alderen vnd vrunde sele sy in den deren [...].*

50 Zur Rezeption vgl. Der „Niederrheinische Orientbericht“, S. 224; Brall-Tuchel 2019, S. 17 f.

51 Brall-Tuchel 2019, S. 26.

konnte somit kaum als ernstzunehmender Teil eines hochentwickelten Glaubenssystems wahrgenommen werden.

Im Übrigen sagt der reine Befund einer textlichen Tradition natürlich noch nichts über die Wahrnehmung und Deutung der Informationen aus. Im folgenden Kapitel soll daher danach gefragt werden, in welcher Weise die verfügbaren Wissensfragmente in die europäische Episteme eingeordnet werden konnten und inwiefern sie ernstliche Irritationen der christlichen Konzeptionen von Geburt und Tod ausgelöst haben mögen.

3 Die Idee der Seelenwanderung in Europa – eine epistemische Herausforderung?

Wie eingangs ausgeführt, war die Idee der Seelenwanderung mit der orthodoxen christlichen Doktrin grundsätzlich inkompatibel. Das heißt aber freilich keineswegs, dass sie im mittelalterlichen Europa vor und neben den Orientreiseberichten unbekannt gewesen wäre.⁵² Unterschiedliche Ausformungen des Gedankens waren aus der Antike auf diversen Wegen an das Mittelalter tradiert worden.⁵³ Den Kirchenvater Augustinus veranlassten an der Wende zum 5. Jahrhundert publizistische Kontroversen mit den Manichäern zu rigoros ablehnenden Stellungnahmen gegenüber deren Reinkarnationslehre.⁵⁴ Zu negativen Urteilen über Ideen der Transmigration gelangte der Kirchenvater auch in seinen Verhandlungen neuplatonischen Gedankenguts, etwa des Porphyrius, sowie in der Auseinandersetzung mit der griechisch-römischen Mythologie.⁵⁵ Im augustinischen Werk, das für das mittelalterliche Christentum zum Richtmaß der reinen Lehre wurde, waren also mehrere antike Ausprägungen des Konzepts gespeichert und blieben so in späteren Jahrhunderten indirekt verfügbar. Entsprechend diesem Befund konnte jüngst Irene CAIAZZO ein starkes Bewusstsein für die Idee im Hoch- und Spätmittelalter nachweisen, indem sie, ausgehend von den pythagoreischen Konzeptionen, eine überraschend breite und vielfältige theologisch-philosophische Debatte nachzeichnete, deren Beginn sie im ausgehenden 11. Jahrhundert verortet.⁵⁶ Gerade weil es die orthodoxe christliche Anthropologie radikal herausforderte, scheint das Konzept von Seelenwanderung und Reinkarnation immer wieder Stellungnahmen provoziert zu haben.

⁵² Vgl. Zander 1999, S. 199–244; Caiazzo 2022.

⁵³ Vgl. Zander 1999, S. 126–152.

⁵⁴ Vgl. ebd., S. 147–149.

⁵⁵ Vgl. ebd., S. 146–151.

⁵⁶ Vgl. Caiazzo 2022, S. 322–349.

Auf die zuerst bei Odorico von Pordenone belegte Erzählung aus dem Kloster Lingyin reagierten christliche Gelehrte denn auch wiederholt mit klarer Abweisung und unter Rückgriff auf die Autoritäten. So fügte ein unidentifizierter süddeutscher Redaktor des Odorico-Textes der Episode im späteren 14. Jahrhundert einen längeren Kommentar hinzu, in welchem er die Behauptung der Reinkarnation menschlicher Seelen in den Körpern der zahmen Tiere mit großem Nachdruck verwarf.⁵⁷ Dazu bezog er sich explizit auf Augustinus' ‚Gottesstaat‘ und namentlich auf dessen Auseinandersetzung mit Verwandlungen von Menschen in Tiere, von denen die antike Literatur in Fülle zu berichten weiß.⁵⁸ Die Interpretation, mit der Augustinus jenes Phänomen versah und die sich der Bearbeiter des Berichts Odoricos zu eigen machte, rückte es in den Bereich des Widernatürlichen. Keineswegs könnten menschliche Seelen in Tierkörpern hausen. Vielmehr handle es sich um dämonisches Blendwerk, das Gott zulasse, um die Götzendiener für ihren Unglauben zu bestrafen. „Weil also diese Leute fälschlich daran glauben, dass die Seelen nach dem Tod die Körper stumpfsinniger Tiere durchlaufen, werden sie ihnen mit Gottes Erlaubnis (den sie verachteten) und des Teufels Hilfe (dem sie glaubten) unter stumpfsinnigen Tieren gezeigt [...]“⁵⁹, so der Bearbeiter Odoricos. Nur in der durch Satan verwirrten Einbildung der Götzenanbeter hätten die Tiere menschliche Gesichter, nur in ihrer Phantasie handle es sich um wiedergeborene Menschen. Auch die oben angesprochene etwas wirre Stellungnahme des Johannes von Marignola war offenbar von jenen augustiniischen Begründungen geprägt.⁶⁰

Die Stelle aus dem ‚Gottesstaat‘, aus der diese Argumentation schöpft, scheint nicht zufällig gewählt zu sein. Augustinus verband die Zurückweisung der Mensch-Tier-Metamorphose hier nämlich mit einer Kritik am Polytheismus der Griechen. Er erläuterte, dass jene Trugbilder „zur Irreführung der Menschen“ dienten, „damit diese zur Beleidigung des wahren Gottes viele Götter verehren und verstorbenen Mitmenschen [...] mit Tempeln und Altären, mit Opfern und

57 Vgl. Reichert 2014, S. 247–253. Reichert identifiziert fünf Textzeugen der Odorico-Fassung, die besagten ergänzenden Kommentar enthält. In der historisch-kritischen Edition von Marchisio, die die Fassung als *redazione F* und *recensio germanica* bezeichnet, sind vier weitere Handschriften ergänzt. Siehe die Tabelle in Odorico da Pordenone: *Relatio de mirabilibus orientalium Tatarorum*, S. 11–15, sowie die Edition ebd., S. 403–450.

58 Aurelius Augustinus: *Zweiundzwanzig Bücher über den Gottesstaat*, XVIII, 17f., S. 1068–1073.

59 Odorico da Pordenone: *Relatio de mirabilibus orientalium Tatarorum*, cap. XXIII, S. 423: *Igitur quia isti falso opinantur circuitum animarum per corpora brutorum transire post mortem, ideo Deo permittente quem spreverunt et diabolo procurante cui crediderunt representantur sibi inter bruta animalia [...]*. Übersetzung: Reichert 2014, S. 250.

60 Johannes verweist in unmittelbarem Anschluss an die Lingyin-Episode für die Zurückweisung der Existenz von Antipoden selbst auf Augustinus. Johannes de Marignola: *Chronicon*, lib. 2, S. 510.

Priestern aufwarten“.⁶¹ Gerade der Gegensatz zwischen dem Glauben an einen einzigen allmächtigen Gott auf der einen und an eine Vielzahl an Göttern auf der anderen Seite bildete in den Augen mittelalterlicher Reisender anscheinend aber auch die zentrale Bruchlinie zwischen Christentum und Buddhismus. Wilhelm von Rubruck bestand in der Diskussion am Hof des Großkhans darauf, zuerst über den Gottesbegriff zu sprechen, und hielt in seinen Aufzeichnungen die Überzeugung der Lamas von der Existenz mehrerer Götter als besonders frappierenden Zug des fremden Glaubens fest.⁶² Darüber hinaus beschreibt er die Totenbilder, derer er an buddhistischen Stätten ansichtig wurde, und den mit diesen verbundenen Ahnenkult.⁶³ Die Darstellungen des Seelenwanderungsglaubens in China durch gereiste Europäer konnten angesichts dieser oberflächlichen Ähnlichkeiten als Ausdruck derselben Häresien verstanden werden, mit denen schon das antike Christentum konfrontiert gewesen war. Daher boten sich den belesenen Kirchenmännern des Spätmittelalters die Argumente, die Augustinus gegen Charakteristika des antiken Polytheismus vorgebracht hatte, in besonderer Weise auch als intellektuelle Waffen gegen den Unglauben im Fernen Osten an.

Zur richtigen Einschätzung der scharfen Reaktionen der spätmittelalterlichen Stimmen genügt es allerdings nicht, auf die Vorlagen der alten Autoritäten zu verweisen. Man wird auch die aktuelle Relevanz der Thematik in Europa berücksichtigen müssen. Seit dem ausgehenden 12. Jahrhundert finden sich allmählich immer dichter dokumentierte Zuschreibungen unterschiedlicher Formen des Reinkarnationsglaubens an Personen und Gruppen, die von ihren Gegnern als häretisch gekennzeichnet und (allerdings seltener und mit weitaus geringerer Konsistenz, als es die moderne Forschung lange annahm) als Katharer angesprochen wurden.⁶⁴ Helmut ZANDER hat die vielzähligen Belege für die gedankliche Verbindung von Katharismus und Seelenwanderungslehre sowie deren Entwicklung vom 12. bis ins 14. Jahrhundert einer skrupulösen Zusammenschau unterzogen.⁶⁵ Dabei lassen sich trotz großer Uneinheitlichkeit einige zentrale, weitgehend gleichbleibende Aspekte ausmachen. Grundlegend für die katharische Überzeugung von der Transmigration der Seelen war demnach ein dualistisches Weltbild, in dem die Seelen als Geschöpfe Gottes durch den Teufel (oder den ‚bösen Gott‘) in die körperliche

61 Aurelius Augustinus: *Zweiundzwanzig Bücher über den Gottesstaat*, XVIII, 18, S. 1072 f.

62 Vgl. Heiduk 2016, S. 265.

63 Vgl. ebd., S. 263.

64 Die anhaltende Forschungsdebatte über die Historizität der Katharer-Bewegung ist für meine Betrachtungen nicht von Bedeutung. Unabhängig von ihrer Authentizität bezeugen die Verhörprotokolle und Traktate über den katharischen Glauben das Vorhandensein der entsprechenden Ideen in der mittelalterlichen Episteme. Zur Debatte vgl. jüngst: Krumm, Riversi u. Trivellone 2023. Zur Bezeichnung vgl. Borst 1953, S. 240–253.

65 Vgl. Zander 1999, S. 199–216.

Welt verbannt wurden. Um dieser defizitären Existenz entkommen zu können, mussten die Seelen eine Reihe von Wiederverkörperungen durchlaufen. Aus ihrem irdischen Gefängnis konnten sie schließlich nur befreit werden, wenn sie zuletzt im Körper eines Katharers bzw. eines katharischen *perfectus* wiedergeboren wurden.⁶⁶ Geburt und Tod markieren in dieser Vorstellung gleichsam Anfang und Ende einer Phase in einem Zyklus, der durch den Übergang der Seele ins Himmelreich durchbrochen werden will.

Die Aufzeichnungen des katharischen Seelenwanderungsglaubens, die zum Großteil aus dem 13. und 14. Jahrhundert stammen, boten durchaus naheliegende Möglichkeiten zur Assoziation mit Elementen der Religion im Fernen Osten, wie sie in den Reisetexten derselben Zeit vorlagen.⁶⁷ Hier wie dort konnte die Situation zwischen dem Tod des einen Körpers und der Reinkarnation der Seele im nächsten als kontingenter Zustand verstanden werden. Die Form des Reinkarnationskörpers nämlich war in beiden Modellen nicht vorhersehbar. Seine Qualität wurde aber durch den vorherigen Lebenswandel beeinflusst.⁶⁸ Caesarius von Heisterbach hielt in seinem ‚Dialogus miraculorum‘ um 1220 die Geschichte eines katharischen ‚Dummkopfs‘ (*stultus*) fest, der glaubte, „dass die Seele, den Verdiensten gemäß, durch diverse Körper hindurchgehe, auch durch die von Tieren und Schlangen“.⁶⁹ Zwanzig Jahre später dokumentierten die in der berühmten Toulouser Handschrift BM 609 überlieferten Protokolle der dominikanischen Inquisitoren Bernard de Caux und Jean de Saint-Pierre, dass nach dem Glauben der befragten Häretiker eine schlechte Lebensführung mit der Verkörperung in einem Tier bestraft werden konnte. So bezeugte etwa ein Willelmus Cabiblanco aus Labécède, er habe „die Häretiker sagen hören, dass eine Seele, wenn sie aus einem menschlichen Körper austrete, in die Körper von Eseln eintrete und nach Erlösung suche“.⁷⁰ Ähnliche Aussagen finden sich in den Registern Jacques Fourniers aus den Jahren 1318 bis 1325.⁷¹

Dass die breit angelegten antikatharischen Kampagnen der Kirche augenscheinlich die Rezeption der buddhistischen Lehre beeinflussten, kann kaum

⁶⁶ Vgl. ebd., S. 202–205; Borst 1953, S. 168 f.

⁶⁷ Die ältere Forschung hat bisweilen gar – möglicherweise über Byzanz vermittelte – ideengeschichtliche Abhängigkeiten des Katharismus vom Buddhismus konstatiert. Vgl. Borst 1953, S. 50.

⁶⁸ Vgl. ebd., S. 169.

⁶⁹ *Credidit stultus, sicut et ceteri Albigenses, quod anima secundum meritum transeat per diversa corpora, etiam animalium atque serpentum.* Caesarius von Heisterbach: *Dialogus Miraculorum*, V, 21, S. 301.

⁷⁰ *Dixit quod audivit hereticos dicentes quod quando anima exiebat de corpore hominis intrabat corpora asinorum et querebat[ur] salvationem.* Toulouse, Bibliothèque d'Étude et du Patrimoine, ms. 609, fol. 120v.

⁷¹ Vgl. Zander 1999, S. 204 f.

überraschen. Ein starkes Indiz für eine Überblendung von Katharismus und Buddhismus findet sich bereits bei Wilhelm von Rubruck. Unmittelbar vor seinen knappen Bemerkungen zur Idee der Seelenwanderung, mit der er in Karakorum konfrontiert wurde, erklärt er, dass seine Gegenredner „durch die Bank jener Ketzerei der Manichäer zu[gehören], nach der die eine Hälfte der Dinge böse ist und die andere Hälfte gut, und nach der mindestens zwei Prinzipien seien.“⁷² Die darin angesprochene dualistische Welterklärung wurde im Europa des 13. Jahrhunderts aber geradezu als Essenz der katharischen Häresie aufgefasst. Darüber hinaus waren ihre Kontrahenten bald dazu übergegangen, die Katharer in eine Reihe mit den Manichäern zu stellen und ihren Glauben als manichäisch anzusprechen. Prominenten Niederschlag fand das etwa im antikatharischen ‚Liber contra Manichaeos‘ (um 1220) des Durandus von Osca.⁷³ Wilhelm von Rubruck ordnete die Bruchstücke der buddhistischen Religion, die er eher zufällig als gezielt in Erfahrung brachte, also offensichtlich mithilfe ihm aus seinem christlichen Horizont zur Verfügung stehenden Erklärungsmustern in die europäische Episteme ein. Auf diese Weise konnte er das Konzept der Seelenwanderung für sich und seine Rezipienten sinnhaft machen, verunmöglichte damit aber zugleich dessen differenzierte Wahrnehmung und eine ungetrübte diskursive Resonanz in Europa.

Aus welchen Quellen die Doktrin der Seelenwanderung in die als katharisch rezipierten Kreise des Hoch- und Spätmittelalters eingedrungen war, lässt sich im Übrigen nicht klar erkennen. In der Forschung diskutiert wurde, neben pythagoreischen, manichäischen und anderen Wurzeln, ein Einfluss des in der europäischen Volkskultur weit verbreiteten Wiedergängerglaubens.⁷⁴ Geht man mit einigen jüngeren Forschungstendenzen davon aus, dass der Katharismus im Sinne einer häretischen Gegenkirche nicht mehr als eine Fiktion, das Konstrukt eines Feindbildes von Seiten offizieller Kirchenvertreter war, so könnten die traditionell als katharisch gelesenen Zeugnisse für die Existenz der Idee der Seelenwanderung unter Menschen ganz unterschiedlicher sozialer und kultureller Herkunft letztlich kaum noch anders verstanden werden denn als Niederschlag eines Volksglaubens, der von den Dogmen der Amtskirche abwich.⁷⁵ Die Frage muss hier nicht weiter zur Debatte stehen. Festgehalten werden kann aber, dass mit der Transmigration verwandte Vorstellungen im Mittelalter auch außerhalb gelehrter Milieus vorhanden waren. Und mehr noch: Es lassen sich zumindest Anhaltspunkte für die

72 *Sunt enim omnes istius heresis manicheorum, quod medietas rerum sit mala et alia bona, et quod ad minus sunt duo principia* [...]. Wilhelm von Rubruck: *Itinerarium*, cap. XXXIII, 14, S. 295. Übersetzung: Wilhelm von Rubruck: *Reise zu den Mongolen 1253–1255*, S. 270.

73 Vgl. dazu Thouzellier 1964.

74 Vgl. Stoodt 1994, S. 107.

75 Zum Wiedergängerglauben im Mittelalter vgl. Schmidt 1995; Lecouteux 1987; Mandeville Caciola 2016.

Verknüpfung volksreligiöser Annahmen über Wiedergänger mit den Berichten aus Fernost ausmachen.

Ein vielsagendes Beispiel dafür bietet der Kärntner Geschichtsschreiber Johann von Viktring (gest. um 1345). In seinem ‚Liber certarum historiarum‘, entstanden in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts, teilte der Zisterzienserabt eine ganze Reihe von Geschichten aus der älteren und jüngeren Vergangenheit mit, in denen Tote – insbesondere solche, die vor der ihnen eigentlich von Gott zugemessenen Zeit gestorben waren – weiter auf Erden wandelten.⁷⁶ Gemäß einer Richtung des vielgestaltigen mittelalterlichen Geisterglaubens bildete die Seele des Toten dabei eine Art Schattenkörper aus, der dem Körper des Verstorbenen mal mehr, mal weniger ähnlich sehen konnte.⁷⁷ Die Erklärung Johanns von Viktring für derlei Phänomene ähnelt der wiederholt von Theologen an die Erzählung von den buddhistischen Seelentieren herangetragenen: Es könne dergleichen nicht auf natürlichem Wege geschehen, vielmehr handle es sich um Illusionen dämonisch-teuflischen Ursprungs.⁷⁸ Dieses Urteil wiederholt Johann, als er unter dem Jahr 1319 auf einen *frater quidam Ulricus nomine* zu sprechen kommt, der sich lange Zeit in überseeischen Regionen aufgehalten habe, um dort den christlichen Glauben zu verbreiten.⁷⁹ Gemeint ist niemand anderes als Odorico von Pordenone. Aus dessen Werk befindet Johann lediglich zwei Episoden als der Wiedergabe wert, darunter den Bericht über das Kloster der Seelenzuflucht in Hangzhou. Auch hierbei konnte es sich Johann zufolge aber nur um einen Irrglauben handeln, „in welchem sich ihr Sinn [der der Mönche, Anm. d. Verf.] durch teuflischen Trug verhärtet“ hatte.⁸⁰

Ohne die im Vorangegangenen angestellten Überlegungen könnte man wohl über die lakonische Knappheit staunen, mit welcher der fromme Chronist über die vermeintlich unerhörte Fabel über menschliche Seelen in tierischen Körpern hinwegging. Wie gesehen, reihte sich diese aber mühelos in den Reigen europäischer Legenden und Glaubenssätze ein, die mit vergleichbaren Motiven durchzogen waren. Den Sammler jener Legenden und aufmerksamen Beobachter seiner Lebenswelt scheint die von Odorico erzählte Geschichte zwar durchaus genügend beeindruckt zu haben, um sie in sein eigenes Werk aufzunehmen. Der Reinkarnationsglaube der asiatischen Mönche konnte ihn in Anbetracht der mannigfaltigen Präsenz des Konzepts auch in europäischen Diskursen aber offensichtlich kaum noch irritieren. So erklärt sich auch seine regelrecht reflexartige Zurückweisung

⁷⁶ Vgl. Grabmayer 1990, S. 72–74.

⁷⁷ Vgl. Schmitt 1995, S. 37.

⁷⁸ Vgl. Johann von Viktring: *Liber certarum historiarum*, II, 8, Bd. 1, S. 297.

⁷⁹ Ebd., V, 3, Bd. 2, S. 113.

⁸⁰ Ebd.: *Contra quod licet catholice disputaret, nihil proficiens, excusso pulvere de pedibus suis abiit, relicto errore mentibus dyabolicis fraudibus obturatis*. Übersetzung: Johann von Viktring: *Das Buch gewisser Geschichten*, S. 204.

der Erörterungen des buddhistischen Mönches, die offensichtlich auf ein längst erprobtes und etabliertes Argumentationsschema zurückging.

4 Schluss

Anders als im Christentum bildet die Einheit von Tod und Geburt im buddhistischen Glauben nicht einen Übergang zwischen sichtbarer und unsichtbarer, diesseitiger und jenseitiger Welt, sondern den Weg von einer irdisch-körperlichen Existenz in die nächste. Ein solches Denken war mit der gelehrten christlichen Anthropologie und Eschatologie des Mittelalters nicht in Einklang zu bringen. Es widersprach der Lehre von der Beziehung zwischen Körper und Seele ebenso wie der Vorstellung von der göttlichen Gnade als alleinigem Weg zu Läuterung und Erlösung. Berichte über den Seelenwanderungsglauben im Fernen Osten, die sich seit der Mitte des 13. Jahrhunderts durch Reisetexte in Europa verbreiteten, trafen somit auf epistemische Präfigurationen, durch die ihnen eine wertneutrale Aufnahme weitgehend versagt bleiben musste.

Bei der diskursiven Verhandlung der Idee der Seelenwanderung lassen sich indes ein engerer und ein weiterer Kreis voneinander unterscheiden. Im engeren Kreis der Reiseliteratur selbst konnte das Konzept der Reinkarnation bisweilen durchaus eine urteilsfreie Schilderung erfahren. Am stärksten ausgeprägt ist dies in einigen bedeutenden Fassungen des ‚*Divisament dou monde*‘ des Marco Polo, das auch andere Aspekte der Religionen Asiens immer wieder in ein positives Licht rückt. Die franko-italienische Version ebenso wie die lateinische Redaktion Z sowie weitere volkssprachliche Varianten ziehen gar einen direkten Vergleich zwischen dem vierundachtzigmal reinkarnierten Buddha und Christus.⁸¹ Aber auch bei Odorico von Pordenone kann das negative Urteil über die Seelenwanderung als unvermeidlicher Nachklapp zu einer eigentlich eher Neugierde denn Renitenz atmenden Erzählung gelesen werden – eine Tendenz, die sich bei Mandeville fortsetzt. Gerade letzterem hat die Forschung bisweilen kulturelrelativistische Ansätze zugeschrieben,⁸² und tatsächlich spricht auch der Diskurs über die Seelenwanderung in der spätmittelalterlichen europäischen Reiseliteratur dafür, dass auf der Folie des – diskursiv konstruierten – Orients eine anderweitig schwer denkbare Anerkennung weltanschaulicher Alternativen zumindest möglich war.

Im weiteren Kreis christlich-europäischer Denkkzusammenhänge, dort also, wo die Erzählungen der Reisetexte nicht mehr in erster Linie literaturimmanent gelesen, der Orient nicht mehr als in die Ferne projizierter moralischer Spiegel

81 Vgl. Marco Polo: *Il Milione*, cap. CLXXVIII, S. 194; Marco Polo: *Milione*. Redazione Latina, cap. 111, S. 370.

82 Vgl. Rubiés 2000, S. 13.

verstanden wurde, stießen die andersartigen Deutungen von Tod und Geburt hingegen auf fundamentale Ablehnung. Das zeigt sich schon bei den redaktionellen Eingriffen in die Reisetexte selbst, wenn etwa in der klerikalen Pipino-Fassung des ‚Divisament‘ gerade die Passagen ausgelassen sind, die eine sinnfällige Rezeption des Reinkarnationsglaubens ermöglicht hätten. Verächtliche Kommentare, Bewertungen des Berichteten als teuflische Trugbilder und die Assoziation mit Häresien zeugen weniger von einem mentalen Unvermögen als von einem Unwillen zur näheren kritischen Auseinandersetzung. Das Repertoire, aus dem die rigorosen Negationen schöpften, entstammte derweil einem gänzlich europäischen Erfahrungs- und Wissenshorizont: die Autorität der Kirchenväter, antikatharische Attitüden und Elemente eines von den intellektuellen Eliten in der Regel geringgeschätzten Volksglaubens griffen hierbei einander.

Das Irritationsmoment, das die Berichte ausgelöst haben mögen, dürfte angesichts der Existenz diverser verwandter Denkfiguren in Europa nur ein geringes gewesen sein. Die Bedeutung von Geburt und Tod mag nach offizieller kirchlicher Lehrmeinung im Kern eindeutig gewesen sein und als unantastbare Glaubensgewissheit gegolten haben. Eben deshalb fielen die Reaktionen theologisch Gelehrter auf die Berichte über die Seelenwanderung im Fernen Osten mitunter äußerst feindselig aus. Gerade die Argumente, derer sie sich dafür bedienten, verweisen aber auf die prinzipielle Bekanntheit der Idee in Europa auch schon vor der Verbreitung der Reiseberichte. In volkstümlichen Variationen der christlichen Lehre wie im Katharismus spielten die Vorstellungen von Seelenwanderung und Wiederverkörperung eine wichtige Rolle. Die christlichen Konzeptionen von Geburt und Tod erweisen sich bei genauerem Hinsehen mithin keineswegs als eindeutig. Unsere Betrachtungen über die diskursive Aufnahme der buddhistischen Seelenwanderung im christlichen Lateineuropa belegen somit einmal mehr die Nuanciertheit der Denk- und Glaubenssysteme im nur scheinbar dogmatisch zentralisierten Spätmittelalter.

Literaturverzeichnis

Quellen

Aurelius Augustinus: Zweiundzwanzig Bücher über den Gottesstaat. Übers. v. Alfred Schröder. Bd. 3 (Bibliothek der Kirchenväter 28). Kempten, München 1916.

Caesarius von Heisterbach: Dialogus Miraculorum. Hrsg. v. Joseph Strange. Bd. 1. Köln, Bonn, Brüssel 1851.

Jean de Mandeville: Le livre des merveilles du monde. Hrsg. v. Christiane Deluz (Sources d'histoire médiévale 31). Paris 2000.

Jean de Mandeville: Reisen. Reprint der Erstdrucke der deutschen Übersetzungen des Michel Velser (Augsburg,

bei Anton Sorg, 1480) und des Otto von Diemeringen (Basel, bei Bernhard Richel, 1480/81). Hrsg. v. Ernst Bremer u. Klaus Ridder (Deutsche Volksbücher in Faksimiledrucken. Reihe A 21). Hildesheim, Zürich, New York 1991.

Johann von Victring: Das Buch gewisser Geschichten. Übers. v. Walter Friedensburg (Die Geschichtsschreiber der deutschen Vorzeit 86). Leipzig 1888.

Johann von Viktring: Liber certarum historiarum. 2 Bde. (Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Germanicarum 36, 1 u. 36, 2). Hannover, Leipzig 1909–1910.

Johannes von Marignola: Chronicon Bohemorum. Hrsg. v. Josef Emler. In: Fontes rerum Bohemicarum 3. Prag 1882, S. 492–604.

Marco Polo: Milion. Dle jediného rukopisu spolu s příslušným základem latinským. Hrsg. v. Marka Pavlova z Benátek. Prag 1902.

Marco Polo: Milione. Redazione latina del manoscritto Z. Versione italiana a fronte. Hrsg. v. Alvares Barbieri (Biblioteca di scrittori italiani). Parma 1998.

Marco Polo: Il Milione. Prima edizione integrale. Hrsg. v. Luigi Foscolo Benedetto (Comitato Geografico Nazionale Italiano 3). Florenz 1928.

Forschungsliteratur

Almond, Philip C.: The Medieval West and Buddhism. In: The Eastern Buddhist. New Series 19 (1986), S. 85–101.

Biran, Michael, Jonathan Brack u. Francesca Fiaschetti: Introduction. In: Dies. (Hgg.): Along the Silk Roads in Mongol Eurasia. Generals, Merchants, and Intellectuals. Berkeley CA 2020, S. 1–24.

Marco Polo: Die Wunder der Welt. Il Milione. Übers. v. Elise Guignard. Berlin 2018.

Der „Niederrheinische Orientbericht“. Edition und sprachliche Untersuchung. Hrsg. v. Anja Micklin (Rheinisches Archiv 163). Wien, Köln, Weimar 2021.

Odorico da Pordenone: Relatio de mirabilibus orientalium Tatarorum. Hrsg. v. Annalia Marchisio (Edizione nazionale dei testi mediolatini d'Italia 41). Florenz 2016.

Odorico von Pordenone: Die Reise des seligen Odorich von Pordenone nach Indien und China (1314/18–1330). Hrsg. u. übers. v. Folker Reichert. Heidelberg 1987.

Roger Bacon: Opus Majus. Hrsg. v. John H. Bridges. Bd. 2. Oxford 1897.

Thomas von Aquin: Pars prima summa theologiae a quaestione L ad quaestionem CXIX. Hrsg. v. Commissio Leonina (Opera Omnia 5). Rom 1889.

Toulouse, Bibliothèque d'Étude et du Patrimoine, ms 609.

Wilhelm von Rubruck: Itinerarium. In: Sinica Franciscana I. Itinera et relationes Fratrum Minorum saeculi XIII et XIV. Hrsg. v. Anastisius van den Wyngaert. Florenz 1929, S. 164–332.

Wilhelm von Rubruck: Reise zu den Mongolen 1253–1255. Übers. v. Friedrich Risch. Leipzig 1934.

Borst, Arno: Die Katharer (Schriften der Monumenta Germaniae Historica 12). Stuttgart 1953.

Bral-Tuchel, Helmut: Von Christen, Juden und von Heiden. Der Niederrheinische Orientbericht. Göttingen 2019.

Bynum, Caroline: Warum das ganze Theater mit dem Körper? Die Sicht einer

- Mediävistin. In: Historische Anthropologie 4 (1996), S. 1–33.
- Caiazzo, Irene:** „Pythagoras’ Mistake“. The Transmigration of Souls in the Latin Middle Ages and Beyond. In: Dies., Contantinos Macris u. Aurélien Robert (Hgg.): Brill’s Companion to the Reception of Pythagoras and Pythagoreanism in the Middle Ages and the Renaissance (Brill’s Companions to Classical Reception 24). Leiden, Boston 2022, S. 322–349.
- Clasquin, Michel:** The Centuries-Old Dialogue between Buddhism and Christianity. In: Acta Theologica 29 (2009), S. 1–13.
- Cordier, Henri:** Les voyages en Asie au XIV^e siècle du bienheureux frère Odoric de Pordenone, religieux de Saint-François (Recueil de voyages et de documents pour servir à l’histoire de la géographie 10). Paris 1891.
- Critchley, John:** Marco Polo’s Book. London, New York 1992.
- Gadrat-Ouerfelli, Christine:** Lire Marco Polo au Moyen Age. Traduction, diffusion et réception du *Devisement du monde* (Terrarum orbis 12). Turnhout 2015.
- Grabmayer, Johannes:** ... multis in miraculum et stuporem. Miscellen zur Volkskultur des 14. Jahrhunderts am Beispiel des „Liber Certarum Historiarum“ Johannis II. von Viktring. In: Archiv für Kulturgeschichte 72 (1990), S. 63–91.
- Hamilton, Bernard:** Western Christian Contacts with Buddhism, c. 1050–1350. In: Studies in Church History 51 (2015), S. 80–91.
- Harmsmeier, Michael:** Reisebeschreibungen als mentalitätsgeschichtliche Quellen. Überlegungen zu einer historisch-anthropologischen Untersuchung frühneuzeitlicher deutscher Reisebeschreibungen. In: Antoni Maczak u. Hans Jürgen Teuteberg (Hgg.): Reiseberichte als Quellen europäischer Kulturgeschichte (Wolfenbütteler Forschungen 21). Wolfenbüttel 1982, S. 1–31.
- Heiduk, Matthias:** Versuchung und Selbstbehauptung. Begegnungen mit Derwischen und Lamas als Herausforderungen des Glaubens für mittelalterliche Mendikanten. In: Klaus Herbers u. Hans-Christian Lehner (Hgg.): Unterwegs im Namen der Religion II/On the Road in the Name of Religion II. Wege und Ziele in vergleichender Perspektive – das mittelalterliche Europa und Asien/Ways and Destinations in Comparative Perspective – Medieval Europe and Asia (Beiträge zur Hagiographie 17). Stuttgart 2016, S. 257–276.
- Hoffarth, Christian:** (Das) Fremde verdauen. Annäherungen an den Kannibalentopos in Ostasienberichten des Spätmittelalters. In: Ders., Jochen Burgdorf u. Sebastian Kubon (Hgg.): Von Hamburg nach Java. Studien zur mittelalterlichen, neuen und digitalen Geschichte. Festschrift zu Ehren von Jürgen Sarnowsky (Nova Mediaevalia 18). Göttingen 2020, S. 531–551.
- Jackson, Peter u. David Morgan:** Introduction. In: Dies. (Hgg.): The Mission of Friar William of Rubruck. His Journey to the Court of the Great Khan Möngke 1253–1255. Indianapolis, Cambridge 2009, S. 1–55.
- Kedar, Benjamin Z.:** The Multilateral Disputation at the Court of the Grand Qan Möngke, 1254. In: Hava Lasarus-Yafe (Hg.): The Majlis. Interreligious Encounters in Medieval Islam (Studies in Arabic Language and Literature 4). Wiesbaden 1999, S. 162–183.

- Krumm, Markus, Eugenio Riversi u. Alessia Trivellone:** Die Erfindung der Katharer. Konstruktion einer Häresie in Mittelalter und Moderne. Regensburg 2023.
- Lecouteux, Claude:** Geschichte der Gespenster und Wiedergänger im Mittelalter. Köln, Wien 1987.
- Mandeville Caciola, Nancy:** Afterlives. The Return of the Dead in the Middle Ages. Ithaca, London 2016.
- Mertens, Volker:** The European Reception of Buddhism in the Middle Ages. In: Pornsan Watanangura u. Heinrich Detering (Hgg.): On the Reception of Buddhism in German Philosophy and Literature. An Intercultural Dialogue. Bangkok 2009, S. 9–22.
- Münkler, Marina:** Marco Polo. Leben und Legende. München 1998.
- Münkler, Marina:** Erfahrung des Fremden. Die Beschreibung Ostasiens in den Augenzeugenberichten des 13. und 14. Jahrhunderts. Berlin 2000.
- De Poerck, Guy:** Marmouset. Histoire d'un mot. In: Revue belge de philologie et d'histoire 37 (1959), S. 615–644.
- Reichert, Folker:** Eine unbekannt Version der Asienreise Odoricos da Pordenone. In: Ders.: Asien und Europa im Mittelalter. Studien zur Geschichte des Reisens. Göttingen 2014 (zuerst 1987), S. 231–272.
- Resch, Andreas:** Katholischer Glaube und Reinkarnation. In: Harald Wiesendanger (Hg.): Wiedergeburt. Herausforderung für das westliche Denken. Frankfurt a.M. 1991, S. 200–212.
- Rubiés, Joan-Pau:** New Worlds and Renaissance Ethnology. In: History and Anthropology 6 (1993), S. 157–197.
- Rubiés, Joan-Pau:** Travel Writing as a Genre. Facts, Fictions and the Invention of a Scientific Discourse in Early Modern Europe. In: Journeys. The International Journal of Travel and Travel Writing 1 (2000), S. 5–35.
- Schmitt, Jean-Claude:** Die Wiederkehr der Toten. Geistergeschichten im Mittelalter. Stuttgart 1995.
- Schmitz-Esser, Romedio:** The Buddha and the Medieval West. Changing Perspectives on Cultural Exchange between Asia and Europe in the Middle Ages. In: Albrecht Classen (Hg.): Travel, Time, and Space in the Middle Ages and Early Modern Time. Explorations of the World Perceptions and Processes of Identity Formation (Fundamentals of Medieval and Early Modern Culture 22). Boston, Berlin 2018, S. 311–330.
- Schmitz-Esser, Romedio:** Buddhistische Mönche und der franziskanische Armutsstreit. Wie die Ostasienmission das spätmittelalterliche Lateineuropa beeinflusste. In: Zeitschrift für historische Forschung 48 (2021), S. 645–678.
- Schnyder, Mireille:** Lachen oder schweigen? Inszenierungen von Macht und Ohnmacht an den Grenzen des Verstehens. In: Werner Röcke u. Hans Rudolf Velten (Hgg.): Lachen und Schweigen. Grenzen und Lizenzen der Kommunikation in der Erzählliteratur des Mittelalters (Trends in Medieval Philology 26). Berlin, Boston 2017, S. 7–19.
- Scott, David:** Medieval Christian Responses to Buddhism. In: The Journal of Religious History 15 (1988), S. 165–184.
- Stoodt, Hans Christoph:** Katharismus und Kabbala als Beiträge des Westens zur Geschichte der Reinkarnationslehre. Kritik der Theorie ihrer Entstehung als Import aus dem Osten. In: Theion 3 (1994), S. 87–109.
- Thouzeller, Christine:** Une somme anticathare. Le *Liber contra Manicheos* de

Durand de Huesca (*Spicilegium Sacrum Lovaniense* 32). Louvain 1964.

Yule, Henry u. Henri Cordier: Marignolli's Recollections of Eastern Travel (1338–1353). In: Dies. (Hgg.): *Cathay and the Way Thither. Being a Collection of*

Medieval Notices of China. Bd. 3, 2. Aufl. London 1914, S. 174–269.

Zander, Helmut: *Geschichte der Seelenwanderung in Europa. Alternative religiöse Traditionen von der Antike bis heute*. Darmstadt 1999.