

## **Die Rezeption des Buddhismus im Mittelalter**

Die Wahrnehmung des Buddhismus beginnt im 13. Jh. Zwei Stränge gibt es: die Missionsliteratur und die Reiseliteratur. Schon viel älter ist die dichterische Adaption, die nicht auf Empirie beruht, das Fremde nicht als das Andere zeigt, sondern vereinnahmt. Es handelt sich um die christliche Kontrafaktur der Buddhalegende, die vom georgischen ‚Bahlavariani‘ aus dem 7. Jh. in die ost- und westeuropäischen Literaturen ausstrahlt. Später folgt der mittelalterliche Gralroman.

Wollen wir die Unterschiede zwischen der empirischen und der dichterischen Rezeption fassen, so können wir Folgendes sagen: Während die Reisenden nach dem Exklusionsprinzip verfahren und Fremdes als Fremdartiges berichten, bevorzugen die Dichter die Inklusion, wie sie in der ‚christlichen Vereinnahmung‘ deutlich wird. Das ist ein grobes Schema, das zu differenzieren sein wird.

Exklusion und Inklusion nutzen das Prinzip von Differenz und Homologie. Während die Exklusion die Differenz auf Kosten der Homologien privilegiert, ist es bei der Inklusion umgekehrt, die Differenz wird minimalisiert und marginalisiert, in der angesprochenen christlichen Engführung sogar eliminiert.

Die Differenz von Buddhismus und Christentum liegt v.a. auf theologischem Gebiet: dort gibt es keinen transzendenten Gott, also auch nicht das Gnadenkonzept und die Erlösung durch Gott. Differenzen gibt es auch in der Anthropologie: der Buddhismus zielt auf die Vernichtung des Ich, auf den Eingang ins Nirvana, die Seelenwanderung ist Signum eines Kontinuums des Lebendigen. Homologien gibt es in der Beurteilung der Welt als unbeständig und wechselhaft, in der Ethik, die auf Askese im Materiellen und Sexuellen durch Verneinung jeglicher Begierde gekennzeichnet ist. Entsprechungen gibt es daher in den jeweiligen Lebensformen des Asketen und Eremiten sowie des zönotischen Mönchs.

Ich bin mir der Schwierigkeiten bewußt, die buddhistischen Lehren mit einer abendländisch geprägten Begriffssprache fassen zu wollen. Damit geht notwendig eine Verfälschung einher, da die kognitive Wahrnehmung im Buddhismus nur ein erster Schritt ist. Andererseits haben sich dort viele umfangreiche Lehrschriften entwickelt, so daß eine sprachlich-begriffliche Erfassung nicht als von vornherein unsinnig gelten muß. Man könnte die Sprache der mittelalterlichen Mystik, v.a. Meister Eckhardts, als Modell verwenden, aber da es mir nicht um eine Darstellung des Buddhismus in seiner Eigenart geht, muß ich mich mit den Verkürzungen abfinden. Grundsätzlich bin ich so in einer ähnlichen Lage, wie die Missionseisenden mit ihrem systembedingten Mißverstehen ... Von ihnen wähle ich den

mutmaßlich ersten aus: den Franziskaner Wilhelm von Rubreck, zwischen 1252 und 1255 bereiste er das Mongolenreich, die Tartarei. Sein Bericht darüber ist als überdimensionaler Brief an den französischen König Ludwig IX. angelegt, er wurde bald nach seiner Rückkehr im Orden und unter den Gebildeten rezipiert. Wilhelms Zweck: offiziell sollte er die Chancen einer Missionierung der Mongolen erkunden, womöglich den Khan selbst bekehren. Damit verbunden war der politische Auftrag: die Mongolen als Verbündete gegen die Araber zu gewinnen im Sinn einer Einkreisungstaktik gegenüber den Muslimen. Man wird Wilhelm unterstellen dürfen, daß es ihm vordringlich auf die Missionierung ankam. Denn seit dem Versuch des Hl. Franziskus, den Sultan zu bekehren, war die Verbreitung des Christentums ein besonderes Anliegen des Ordens.

Wilhelms Bericht soll also einerseits Zeugnis von seinen Bemühungen ablegen, die Gründe des Scheiterns klären und eine Fortsetzung als möglich und sinnvoll darstellen.

Wilhelm wählt die traditionelle Darstellungsform des Religionsgesprächs, um die Differenzen zwischen Christentum, Islam und Buddhismus aufzuzeigen. Derartige Debatten sind als fiktive Gattung gut bezeugt, so zwischen einem Christen und Juden bei Rupert von Deutz sowie einem Christen, Juden und Muslim bei Petrus Abaelard, beide aus dem 12. Jh. Daneben stellt Wilhelm Einzelbeobachtungen von Kult- und Organisationsformen der Buddhisten. In diesem entdeckt er Homologie: er hat Kultstatuen gesehen, darunter eine „Statue mit Flügeln wie der Hl. Michael“ gesehen. Wahrscheinlich hat er eine der vielarmigen Figuren erblickt, einen Buddha des Mitleids oder einen der Schutzgötter wie den Mahakala. Daneben gab es solche, die „Bischöfen ähnelten, die ihre Finger wie segnend hielten“. Sie können auf den Buddha verweisen, der das Rad der Lehre dreht oder auf einen der großen Lehrer wie Pädmasambhava, Atisha oder auch den 1. Karmapa – letztere werden mit roter bzw. schwarzer Mütze dargestellt, die Bischofsmützen ähneln.

Korrespondenzen findet er auch im Klosterleben. Die Statue des Buddha vergleicht er mit einem Hl. Christopherus: er hat wohl einen der elfköpfigen Buddhas gesehen und sich an den Flußriesen, der das Kind auf den Schultern trägt, erinnert. Bei vielen Darstellungen schaut so ein kleiner Kopf über dem großen des Heiligen hervor. Die Buddhisten antworten auf Wilhelms Frage, die sie nicht recht verstehen können, es gebe zwar einen obersten Gott im Himmel, dessen Ursprung jedoch sei unbekannt. Tatsächlich ist die Existenz Gottes kein buddhistischer Meditationsgegenstand, sondern die Konzentration gilt den Bedingungen und Möglichkeiten des eigenen Strebens. Daher vermögen die buddhistischen Priester die Frage nach dem allmächtigen Gott nicht zu beantworten und müssen sich selbst von den Muslimen dafür auslachen lassen. Die Muslime konzidieren Wilhelm, daß die Evangelien wahr seien

(wohl besser: Wahrheiten enthielten). Schließlich kommt noch ein Priester zu Wort, der die Existenz eines obersten Gottes – wohl des deifizierten Buddha – zugibt, aber dennoch auf weiteren „Göttern“ beharrt. Das korrespondiert mit der Erzählung in Kap. 25, wo von den buddhistischen Riten berichtet wird: Die Mönche scheren Haupt- und Barthaar, kleiden sich gelb und leben keusch. Im Tempel sitzen sie in zwei Reihen einander gegenüber und beten aus Büchern – ganz so, wie man es noch heute erleben kann. Sie haben Gebetsketten mit 102 Perlen (richtig: 108) und beten ‚Om mani battam‘. Rubrick sieht die Ähnlichkeiten mit Kleidung und Ausstattung christlicher Mönche; sie tragen das Gewand wie ein Diakon in der Fastenzeit, die Gebetsketten entsprechen den Rosenkränzen. Die Mönche benutzen Glocken „wie wir“, sagt er. Die Statuen der anderen Götter werden im Kreis herum plaziert und auf einem Tisch vor dem Buddha-Standbild werden Lampen und Opfergaben aufgestellt, ebenfalls genau so wie heute. In dem Abschnitt über Tibet erwähnt er die gleichfalls heute noch üblichen Schädelschalen, die Kepalas. Wilhelm kennt ebenfalls die Stupas (oder Chörten) als Reliquienbehälter: es heißt, sie bergen die Asche der Toten in Pyramiden. Wilhelm erwähnt ebenfalls den – aus der Seelenwanderung resultierenden – Glauben, daß auch die Seelen der Tiere in die Hölle kommen könnten. Das ist tatsächlich eine buddhistische Vorstellung, denn es gibt in den Mönchsriten ein Gebet für die Erlösung der Tiere aus der Hölle (Gyap-dro). Ferner berichtet er über einen etwa dreijährigen Knaben aus Cataia (d.h. Nordchina), der die Reinkarnation eines Lama sei. Das ist der erste Beleg für die im tibetischen Buddhismus noch heute übliche Art der Sukzession der höchsten geistlichen Ämter wie (später) des Dalai Lama und des Pänchen Lama.

Wilhelm berichtet: Großkhan Möngke habe die Christen, d.h. die Franziskaner und die in der Tartarei lebenden Nestorianer, die Muslime und die Buddhisten, die tuins (wie er sie nach chines. tao-yen „Männer des [richtigen] Weges“ nennt) aufgefordert, eine Konferenz abzuhalten und die Lehren vorher schriftlich niederzulegen. Wilhelm arrangiert sich mit den als häretisch betrachteten Nestorianern, d.h. Vertreter der ostsyrische Kirche, die im zentral- und ostasiatischen Raum verbreitet war. Es zeigt sich, daß die Ostchristen nur Geschichten erzählen, aber nicht Dogmen vertreten können und daher keine Hilfe boten. Die tuins beginnen. Wilhelm marginalisiert die Homologie zum christlichen *contemptus mundi*, sondern faßt ihre Lehre als Manichäismus mit dem Dualitätskonzept. Er folgt damit der klassischen häresiologischen Literatur, vor allem Augustinus. Es ist der Versuch, neu kennengelernte Religionen mit einem überkommenen Ausgrenzungsschema zu fassen, das gewisse Übereinstimmungen aufwies, wie der Dualismus Geist - Körper und die Seelenwanderung.

Die Beobachtungen der Reisenden werden durch die Reiseintentionen und die Vorprägungen bestimmt, die literarischen Adaptionen hingegen haben es leichter mit der Inklusion, sie überspielen Differenzen mehr durch Ergänzungen als durch Eliminierung, wie wir bei der Buddhalegende sehen werden.

Nicht in Betracht gezogen habe ich die antiken Autoren, die über Indien berichten und deren Darstellungen die Erwartungen bis in die frühe Neuzeit geprägt haben. Reflexe des Buddhismus scheinen dort kaum aufzufinden. Anders ist es mit solchen des Hinduismus wie dem Kastensystem mit den Brahmanen an der Spitze: Das finden wir bei Arianus im 2. nachchristlichen Jahrhundert. Aus der Zeit der Spätantike und des frühen Mittelalters, als der Buddhismus in Indien seine größte Blüte hatte, sind jedoch keine verwertbaren Zeugnisse überliefert.

Deutlichere Konturen erhält der Buddhismus zuerst in dem Reisebericht des Franziskaners Wilhelm von Rubruck, der zwischen 1253 und 1255 die Tartarei bereiste und am Pfingstvorabend 1254 eine öffentliche Religionsdebatte mit Muslimen und Buddhisten am Hof des mongolischen Großkhans Möngke geführt haben will. Ferner berichtet er über tibetische Stämme vom Hörensagen (Kap. 26,2.3). Zuerst zu der Debatte: Religionsgespräche sind als fiktive Gattung reich bezeugt, so zwischen Christen und Juden bei Rupert von Deutz und Christen, Juden und Muslimen bei Petrus Abelard, beides Autoren des 12. Jh.s. In die Darstellung Rubrucks sind daher – sofern überhaupt authentisch – gewisse literarische Vorgaben eingegangen.

Die Debatte beginnt mit der Frage nach dem einen Gott. In dieser weiß sich Rubruck mit den Muslimen einig, während sie für die Buddhisten ein Problem darstellt. Rubruck hat es offenkundig mit Anhängern des tibetischen Mahayana-Buddhismus zu tun, der gegenüber den ursprünglichen Lehren des Buddha deutliche Veränderungen erfahren hatte. Schon ihm ist die Vorstellung eines allmächtigen Schöpfers fremd, es gibt keinen ewigen Gott. Die ursprünglich aus dem Brahmanismus übernommenen Gottheiten werden als herausgehobene besonders günstige Wiedergeburten rezipiert. In Tibet kommen die Götter der heimischen Bön-Religion hinzu. Darüber hinaus wird der Buddha selbst deifiziert, auch herausragende Religionsvertreter wie Pädmasambhava erfahren göttliche Verehrung. Daher lehnen die tuin einen einzigen Gott ab und verweisen auf die weltlichen Herrschaften: wie deren viele sind, so gibt es viele Götter. An früherer Stelle hatte Rubruck in einem Tempel eine . Ritualgegenstände und Rituale zu beobachten ist Rubruck wohl imstande, die Erfahrung der Doktrin jedoch gelingt ihm nicht: er hält sich bei der angeblichen Vielgötterei auf und, als er versucht, die Bedeutung und Macht des christlichen Gottes zu erklären, muß

der Dolmetscher aufgeben: für ein solches Gotteskonzept gibt es keine Wörter. Das wechselseitige Nicht-Verstehen ist systembedingt vorprogrammiert.

Betrachten wir den Kontext von Rubrucks Bericht. Die Mission der Nichtchristen wird im Laufe des 13. Jhs. zu einer vordringlichen Aufgabe der Bettelorden. Für Franziskaner wie Rubruck ist der Ordensgründer, der versucht hat, den Sultan selbst zu bekehren, das leuchtende Vorbild. Die Mongolen oder Tartaren, wie man sie nannte, gelten nicht nur als leichter zu belehren denn die Muslime, man erhofft in ihnen auch Bundesgenossen gegen letztere. Die doppelte Motivation, die religiöse und die politische, stand vermutlich hinter Rubrucks Asienfahrt. Wahrscheinlich unternahm er sie im Auftrag des französischen Königs Ludwig IX. Sein Bericht ist als überdimensionaler Brief an diesen Herrscher abgefaßt. Obwohl der Ertrag der Missionsreise gering ist, hält er weitere Bekehrungsfahrten für sinnvoll. Seine Darstellung muß die Balance zwischen Mißerfolg auf der einen Seite und günstigen Aussichten auf der anderen haben. Daher streicht er seinerseits Ähnlichkeiten im Ritualen heraus, andererseits erklärt er die ausbleibenden Bekehrungen mit Verständigungsproblemen. Er sieht nicht die grundsätzliche Problematik der Vermittlung, die in divergenten religiösen Strukturen und seiner mangelnden Fähigkeit, auf diese einzugehen, liegt. Ich sehe ab von der Naturreligion der Mongolen und betrachte die Buddhisten. Während Rubruck von den christlichen Dogmen im Sinn eines Katechismus ausgeht, sich auf die Existenz eines allmächtigen transzendenten Gottes konzentriert, sind die Buddhisten an der Lebens- und Meditationspraxis orientiert. Als Kernsatz gilt ihnen der Dualismus von Welt und Geist. Zwar erkennt Rubruck dieses Phänomen und ordnet es der manichäischen Häresie zu, aber in der Debatte greift er das – für den Buddhismus nicht existierende - Problem der Vielgötterei auf. Das entspricht hergebrachten Vorurteilen über die Nicht-Christen, die früher selbst auf die streng monotheistischen Muslime projiziert wurden. Chanson de Roland und das deutsche Rolandslied sind Beispiele dafür. Rubruck ist offensichtlich nicht in der Lage, sich von dem Vorurteil zu lösen und es durch die empirisch erworbenen Kenntnisse zu ersetzen oder zu relativieren, beispielsweise die Analogie zwischen beispielhaften Lehrern und Asketen der Buddhisten und den christlichen Heiligen zu ziehen, oder die Lebenspraxis der Bettelmönche, die er ja ebenfalls vertritt in Analogie zum buddhistischen Mönchtum zu setzen. Das wäre eine Dialogchance über die Lebensform gewesen, die er nicht wahrnehmen konnte, weil er auf die Theologie fixiert war – durch seine Bekehrungsintention. Bis eine Missionspraxis entwickelt wurde, die die Spezifik der Ausgangsreligion berücksichtigt, wird noch viel Zeit vergehen. Der Franziskaner Roger Bacon entwickelte zwar in den 1260er Jahren ein System von Religionen nach ihren

jeweiligen Haupteigenschaften, das jedoch so gut wie nicht rezipiert wurde (Schneider S. 138). Darunter finden sich auch die Buddhisten, die wegen ihres angeblichen Polytheismus hinter den monotheistischen Juden und Muslimen rangieren. Bacon hat hier bereits den Bericht Rubrucks verarbeitet.

Ob die von Rubruck eindrücklich geschilderte Religionsdebatte so stattgefunden hat, kann man bezweifeln. Sie kann gut die literarisierte Fokussierung tatsächlicher Religionsgespräche sein. Diese jedoch darf man in ihrem Unverständigtsein als authentisch ansehen.

Mein zweites Beispiel kommt aus einem anderen Bereich: der kaufmännisch orientierten Reiseliteratur. Marco Polos Reisebeschreibung ist laut Epilog auf der Basis seiner Erzählungen von einem Meister Rustichello aufgeschrieben worden. Marco verstand wohl, mündlich zu erzählen, aber er war kein Literat, verfügte nicht über die notwendigen Formulierungs- und Strukturierungskompetenzen. Die besaß sein „ghost writer“, der auch einen arthurischen Roman, den ‚Méliadus‘ verfaßt hat. Der Texttyp des Sucheromans bot sich für Marcos ‚Reisebericht‘ an: Empfänge, höfisches Zeremoniell, Herrscherpracht, Jagd- und Falkenbeize sind nach dem arthurischen Modell geschildert. Das wird durch kaufmännisch-bürgerliche Interessen ergänzt. Beobachtungen, die nicht Staat und Handel betreffen, werden entsprechend ausgeblendet. Marcos und Rustichellos Buch ist ein Reiseroman, die fremde Welt ein Ort bestandener Abenteuer, konzipiert vom lieto fine her, der glücklichen Rückkehr. Es ist kein Manuale di mercatura und kein Reiseführer. Die Beobachtungen in Marcos ‚Weltbeschreibung‘ (Divisament dou monde) sind also einerseits durch den literarischen Typus gekennzeichnet, andererseits aber von der Absicht des Autors geprägt, sich als Experten auszuzeichnen. Weil er sich vom bisherigen Bücherwissen absetzt, spielen die gängigen Vorstellungen wie die Monstren unter den Erdrandvölkern, bei ihm keine Rolle. Eine gewisse Normalität verbürgt Wahrheit, nicht das topisch Besondere. Marco erzählt im Kapitel 95 die Buddha-Legende und verbindet sie mit der Insel Ceylon. Als erster Europäer nennt er ihn mit dem Herkunftsnamen (Sergamo), ‚Sakyamuni‘, (der Weise, aus dem Geschlecht der Sakya), noch heute die Bezeichnung für die wichtigste Erscheinungsform des Buddha, der in verschiedenen Aspekten, Leitbildern sozusagen, dargestellt wird.. Er sei der erste Mensch, dem man ein Standbild (Idol) errichtet habe, er sei der beste Mensch gewesen und seine Anhänger hätten ihn als Heiligen verehrt. Damit gibt er den historischen Prozeß relativ richtig, wenngleich in der umgekehrten Reihenfolge, wieder: die ikonische Repräsentation des Buddha erfolgte erst etwa 700 Jahre nach seinem Tode. Aber dieses Faktum war Marcos Gewährsleuten vermutlich nicht klar. Interessant ist die Bezeichnung des

Buddha als Heiliger, als *santo* und nicht als Gott. Das ist eine – durchaus Richtiges treffende – Analogie zur christlichen Heiligenverehrung, der Buddha erfährt höchste Verehrung, wird aber nicht angebetet. Marco berichtet weiter, daß der Buddha ein Königssohn war, der kein weltliches Leben führen wollte, was den Vater sehr erzürnte. Er wollte ihn von seinem Vorsatz abbringen, brachte ihn in einen schönen Palast und führte ihm dreihundert sehr schöne Mädchen zu, die ihn mit Gesängen und Tänzen verlocken sollten. Der junge Mann aber blieb standhaft. Auf einem Ausritt sah er erstmals einen Toten und erfuhr von seinem Vater, daß alle Menschen sterblich waren. Dann erblickte er einen hilflosen Alten. Daraufhin erklärte er, er wolle den suchen, der weder stirbt noch altert und der ihn geschaffen habe – ihm wolle er dienen. Er ging in das Gebirge und führte ein sehr ehrbares Leben. Marco kommentiert an dieser Stelle: wenn er ein Christ gewesen wäre, wäre er ein großer Heiliger. Als er starb, trauerte der Vater sehr und ließ eine goldene Statue machen und ihn als Gott verehren. Er sagte, sein Sohn sei vierundachtzig Mal gestorben, beim ersten Mal ein Ochse, dann ein Hund geworden, ein Pferd, ein Vogel und ein anderes Tier. Am Ende aber sei er zu einem Gott geworden. Alle anderen Idole seien nach diesem geschaffen worden. Das befindet sich auf Ceylon und dorthin kämen viele Pilger, ganz wie die Christen nach Santiago pilgerten. Wir werden der Buddha-Legende im zweiten Teil des Vortrags wieder begegnen, sie beruht auf dem Mah\_avad\_ana („Die großen Taten“) und dem Jataka, das das frühere Dasein des Buddha behandelt. Wichtig bleibt, daß Marco sie durch den Kommentar zur Heiligkeit des Buddha und dem abschließenden Vergleich mit der Jakobswallfahrt als analog zum christlichen Heiligenkult versteht, ein Verfahren, das mit der Umformung zur christlichen Heiligenlegende von Barlaam und Josaphat seinen Höhepunkt erreicht. Es ist nicht auszuschließen, daß Marcos Bericht von dieser christlichen Legende beeinflusst ist, seine Grundlage bildet jedoch die Buddhalegende selbst, was durch die Verbindung mit Ceylon nahegelegt wird. Als Marco in Asien war, hatten Muslime bereits Nordindien erobert, die buddhistischen Klöster zerstört und die Mönche ermordet. In Tibet und in Ceylon hatte sich der Buddhismus gehalten. Da die Mongolenkhanen offen für die verschiedenen Religionen, darunter auch den Buddhismus, waren, wird Marco von buddhistischen Lamas am Hof Kubilai Khans die Buddha-Legende gehört haben. Den Anlaß dafür erzählt er gleich im Anschluß: der Großkhan habe Reliquien vom König in Ceylon erbeten und zwei Zähne sowie den Speisenapf erhalten. Im Jahre 1284 (oder 1281) seien sie nach Khanbalik, der Stadt des Khan, seit 1264 Zhong-du (heute: Beijing) gebracht worden. Marco berichtet zwar, es habe sich nach dem Glauben der Muslime um Reliquien von Adam gehandelt,

wahrscheinlicher ist jedoch, daß Kubilai Khan Buddha-Reliquien wollte. Buddhas Zähne als Verehrungsobjekt sind schon in dem Mahapar/nirvana-sutra bezeugt. Dem Speisennapf wird bei Marco die Wirkung der Nahrungsvermehrung zugeschrieben. Derartige Reliquientransfers und wunderbare Wirkungen der verehrten Gegenstände waren Marco zweifellos aus dem reliquiensüchtigen Venedig vertraut – und auch, daß man eine Geschichte der Reliquien haben wollte. Anscheinend hat er sie also 1284 am Hof gehört.

Marco interessieren am Buddhismus nicht, wie Rubruck, Lehrsätze und Dogmen, sondern Geschichten, Erzählungen von Phänomenen wie goldenen Standbildern und Reliquien. Religiöse Abwertungen nimmt er nicht vor, im Gegenteil, durch den Vergleich mit christlichen Praktiken der Heiligenverehrung nähert er die fremden Phänomene dem Vertrauen an und erschließt sie damit für den Leser. So nennt er die Klöster auch *monisteri* und *badie*, also Abteien (S. 258). Aufschlußreich für die Tendenz zum Geschichtenerzählen ist die Behandlung der Wiedergeburtstheorie des Buddhismus (die er aus dem Brahmanismus übernommen hat): bei Rubruck liegt der Fokus auf dem Organisatorischen, der Nachfolge der Lamas durch Reinkarnation. Als mit geistlichen Hierarchien vertrauter Mönch fällt ihm das besonders auf. Marco hingegen interessiert sich für das Auffallende, Spektakuläre: die Wiedergeburt in aufsteigenden Zyklen vom niederen Tier bis zum Gott. Den Glauben an das Ziel der Wiedergeburten, das Nirvana, referieren weder Rubruck noch Marco, es gehörte vermutlich zum sprachlich nicht Vermittelbaren. Im Unterschied zu Rubruck, der in den Statuen der Buddhisten nur Götzenbilder sieht, bezieht sich Marco auf das Phänomen der verschiedenen Manifestationen des Buddha in verschiedenen Gestalten: es heißt richtigerweise, daß aus dem ersten Idol, dem Buddha Sakyamuni, alle anderen hervorgegangen seien.

Die Homologien von Buddhismus und Christentum – wie individuelle Erlösung, Bewertung guter und schlechter Taten nach dem Tode, asketische Praktiken der Weltverneinung – werden nicht reflektiert, finden aber ihren Ausdruck in den Bemerkungen über die virtuelle Heiligkeit des Buddha und die Analogie zur Pilgerfahrt. Die Bezeichnung der Standbilder als Idole (*idoli*), der Buddhisten als *idolatri* (so auch Bacon) zieht die Grenze zwischen dem wahren und dem falschen Glauben. Da Marco, anders als Rubruck, nicht an möglichen Bekehrungen interessiert ist, gibt es keine argumentativen Auseinandersetzungen mit religiösen Konzepten. Von einer Abwertung der Buddhisten – die Rubruck braucht, um die Notwendigkeit der Bekehrung zu rechtfertigen – ist bei Marco nichts zu spüren, ihm geht es um die „Beschreibung der Welt“. Das Verhältnis von Exklusion und Inklusion ist ausgewogen: Ähnlichkeiten werden mit heimischen Mustern erfaßt, eine Grenze aber bleibt.

Diese Grenze ist in dem erstaunlichen Fall überschritten, wo die Buddha-Legende zur christlichen Heiligenlegende wird. Wann und wo das der Fall war, ist nicht völlig geklärt. Ausgangspunkt der Überlieferung sind verschiedene Texte, u.a. das Mah-avad\_ana, „Die großen Taten“ des Buddha u.a. mit den drei Begegnungen sowie das Samyutta Nikaya z.B. für die sexuelle Verführung. Aus verschiedenen Berichten scheint sich eine legendarische Erzählung geformt zu haben, von der Fragmente in Zentralasien, in Turfan, gefunden wurden. Die genauen Wege dieser Buddha-Legende ins Abendland sind schwer zu erschließen. Man rechnet mit einer mittelpersischen Version (schon vor Christi Geburt erreichte der Buddhismus Ost-Iran), die ins Arabische übersetzt wurde. Hier kam wohl manichäischer Einfluß hinzu. Von ihr stammt die georgische und davon die griechische Version ab. Wo die christliche Adaption erfolgte, ob noch im Arabischen oder dann im Georgischen, ist nicht zu entscheiden. Die georgische Version ist wahrscheinlich in Vorderasien in einem Kloster entstanden. Sie wurde ins Griechische übertragen. Letztere ist das Werk eines gelehrten Bearbeiters (nicht der genannte Johannes von Damaskus), der weitgehende blockhafte Übernahmen aus christlichen griechischen Autoren einfügte, so für die Herrschaft des Joasaph Teile aus der Fürstenlehre des Agapetos und für das Eremitenleben aus der Martinian- und Antoniuslegende. Die Entstehungszeit setzt man nach 680 an. Aus einer syrischen Version kommt der Name des geistlichen Mentors, Barlaam, der von einem syrischen Märtyrer übernommen wurde. Die in über 140 Handschriften verbreitete griechische Version wurde zum Ausgangspunkt der lateinischen Fassung, die in verschiedenen Redaktionen in ganz Europa verbreitet war. Die älteste entstand um 1048/49 in Konstantinopel. Weitere Fassungen sind vielleicht Neuübersetzungen aus dem Griechischen. Es gibt drei selbständige deutsche poetische Adaptionen: den sog. ‚Laubacher Barlaam‘ des Bischofs Otto II. von Freising aus der Zeit um 1200 und ‚Barlaam und Josaphat‘ von Rudolf von Ems, gut ein Vierteljahrhundert jünger. Etwa gleichzeitig entstand ein nur fragmentarisch (482vv.) erhaltenes bairisches Gedicht, das, wie Rudolfs Version, ursprünglich ca. 15000 Verse lang gewesen sein muß. Mich interessiert Rudolfs Gedicht, das im Mittelalter sehr beliebt war, wie etwa fünfzig Textzeugen belegen und noch im 15. Jh. in Prosa aufgelöst wurde.

Rudolf konstruiert im Prolog, ausführlich dann im Epilog, eine schriftliche Tradierung der Erzählung: König Barachias läßt Josaphats Leben (der Name ist aus griechisch Ioasaph, arabisch Budasaph aus sanskrit Boddhisattva abgeleitet) aufschreiben, so wie er es erlebt hatte. Diese griechische Fassung, so heißt es, wurde deutlich später von Johannes von

Damaskus ins Lateinische übersetzt, da Griechischkenntnisse nur wenig verbreitet waren. Rudolf selbst hat die lateinische Vorlage (es handelt sich um die Redaktion I, von der über 60 Handschriften existieren) von Wido, dem Abt des Zisterzienserklosters Kappel am Albis (Kanton Zürich) vermittelt bekommen. Auf sein Betreiben und das des gesamten Konvents habe er die Erzählung zur Besserung der Leute in deutscher Sprache abgefaßt. Er sieht sich in einer dem Johannes Damascenus vergleichbaren Position.: wie dieser durch die Latinisierung neue Leseschichten erschlossen hat, so er durch die Verdeutschung (Green 1986, S. 172). Ein bestimmtes Publikum definiert Rudolf nicht: die erbauliche Wirkung ist gut für jedermann, der die Geschichte hört oder liest. Wido hat die deutsche Version weder für sich noch für seinen Konvent anfertigen lassen, sondern ein verdienstvolles Werk getan, indem er die Legende quasi „stiftete“. Ob er an die bei den Zisterziensern besonders wichtigen Konversen (Laienbrüder) als Publikum dachte, muß offen bleiben, denkbar ist es jedenfalls.

Rudolfs Werk beginnt mit dem legendentypischen Gebetsprolog, der Motive aus Wolframs ‚Willehalm‘ aufnimmt. Mit v. 197 fängt die Erzählung an. Der erste Name, der fällt, ist: *India*. Das ist ein Signalwort. Indien ist das Land der Wunder, des märchenhaften Reichtums und – der Thomaschristen. Das war von der Mitte des 12. Jahrhunderts an besonders aktuell: seit etwa 1165 kursierte in Europa ein Brief des sog. Presbyters Johannes an den byzantinischen Kaiser Manuel, in dem er sich als christlicher Herrscher der „drei Indien“ ausgibt. Als Auslöser der mit dem Jahre 1145 beginnenden Nachrichten über den Priester Johannes wird der Sieg eines chinesisch-buddhistischen Feldherrn über den muslimischen Sultan Sandjar nahe Samarkand im Jahre 1141 angesehen. Da vor Rubrucks Bericht der Buddhismus in Europa unbekannt war, wurde der Gegner des Muslims Sandjar als Christ betrachtet und mit den Thomaschristen in Indien in Verbindung gebracht. Der Johannesbrief wurde breit rezipiert: im Schluß von Wolframs ‚Parzival‘ und im ‚Jüngerer Titurel‘ z.B., davon wird noch die Rede sein. Indien gilt hier als das moralisch dem sündhaften Westen überlegene Land. Rudolf konnte also an ein positives Indienbild anknüpfen und die Annahme liegt nahe, daß der viel diskutierte Johannesbrief das Interesse stimuliert hat. Eine Erzählung, die in Indien spielt, wird also besondere Beispielhaftigkeit für die abendländischen Christen erwarten lassen. Sie gewinnt ihre Spannung aus dem Gegensatz zwischen dem Christenverfolger Avenir und seinem Sohn Josaphat, von dem ein Astrologe prophezeit, er werde das Christentum annehmen. Der Vater sucht das vergebens zu verhindern. Der Eremit Barlaam beantwortet die Fragen Josaphats nach dem Schöpfer der Welt und der Überwindung von Leid und Tod durch die christlichen Lehren. Die Lehrgespräche, die mit Exempla arbeiten, nehmen den größten Raum des Legendenromans

ein. Es bilden sich Exempelketten, aus denen im Verlauf der Rezeption von Rudolfs Text einzelne Glieder isoliert werden können, so vor allem (4 Mal) die Geschichte vom Einhorn, die noch Friedrich Rückert in Verse gebracht hat. Diese Form der Lehre entspricht den frühen buddhistischen Texten, die gern mit Beispielerzählungen arbeiten. Fremd ist dem Buddhismus hingegen die allegorische Auslegung, die auf die Transzendenz verweist und die dogmatische Abhandlung, der z.B. die Schöpfungslehre entspricht. Dazu zählt ebenfalls die Trinitätslehre und vor diesem Hintergrund erweist sich der vom ‚Willehalm‘ inspirierte theologische Prolog nicht als funktionsloses Versatzstück, sondern als Programm der durchgängigen Rede vom transzendentalen Gott.

So nähert sich der Text der Reimpredigt, ein Phänomen, das ihn für den intendierten erbaulichen Zweck besonders geeignet macht.

Eine zentrale Szene bildet der Religionsdisput, den Avenir inszeniert, um seinen Sohn vom Christentum abzubringen. Nachor soll an Stelle des geflohenen Barlaam scheinbar das Christentum vertreten, sich dann jedoch demonstrativ zum Heidentum bekehren. Die Intrige mißlingt: Nachor wird zum inspirierten Anwalt des Christentums gegen die polytheistischen Chaldäer, Griechen und Ägypter. Er widerlegt auch die Juden mit christlichen Argumenten. Die Situation spiegelt die Auseinandersetzung des Buddha mit dem Brahmanismus. Die Perspektive ist allerdings die des Alten und Neuen Testaments: die Auseinandersetzung der Juden mit den Chaldäern einerseits und des frühen Christentums mit der griechisch-römischen Religion und der ägyptischen sowie mit den Juden. Für die Zeitgenossen Rudolfs mußte das Fehlen des Islam auffällig sein, denn die Auseinandersetzung mit ihm prägte die Diskussion seit den muslimischen Eroberungskriegen. Doch zur Zeit der Abfassung des griechischen Originals war das noch nicht aktuell. Das Thema der Auseinandersetzung ist v.a. der Polytheismus der zu überwindenden Religionen, etwas, das für den Buddhismus unwichtig ist, da – zumindest in der frühen Phase – transzendente Gottheiten keine Rolle spielen. Religionsdispute als literarische Form gab es bereits vor Abfassung des griechischen Textes: eine Diskussion des Hl. Kyrill mit den Heiden z.B., von der Präsenz des Typs im hohen Mittelalter war bereits die Rede.

Der Disputationsgewinner wider die Verabredung, Nachor, ist Beweis für die quasi „natürliche“ Evidenz des Christenglaubens, für eine innere Offenbarung ohne äußere Bekehrung. Davon handelt z.B. der bereits zitierte Bacon: „Gott erleuchtet jeden Menschen, der in diese Welt kommt“, heißt es (Op. Maj. III, 44f.). Die Möglichkeit der inneren Wahrheitsfindung und –erkenntnis aber ist auch ein grundlegendes buddhistisches Prinzip, „Buddha“ heißt schließlich „der Erwachte“. Es wiederholt sich, wenngleich in geringerem

Maße als autonome Erkenntnis, bei dem Zauberer Theodas, der versucht hatte, Josaphat durch Sexualität zu verführen. Josaphat besteht diese stärkste Versuchung, die noch dialektisch zugespitzt wird: die schönste der dreihundert liebebereiten Frauen bietet Josaphat an, sich nach einer Liebesnacht taufen zu lassen. Der junge Mann ist in großem Zweifel; der Erzähler selbst meint, er würde ihr zur Taufe verhelfen. Aber Gebet und Fasten besiegen das Begehren: eine Praxis, die sich Buddhismus und Christentum teilen. In einem Religionsgespräch mit Theodas weist Josaphat die soziale Kritik am Christentum zurück: daß die Apostel einfache Leute gewesen seien, spräche nicht gegen die Wahrheit des Glaubens. Diese Argumentation spiegelt die Kritik des Buddha am Kastensystem. Theodas ist überzeugt und läßt sich taufen.

Die nächste Versuchung ist materieller Natur. Der Vater gibt seinen Widerstand auf, teilt sein Reich und setzt Josaphat in der einen Hälfte als Herrscher ein. Dieser ist zunächst im Zweifel, ob er die Macht annehmen soll, dann regiert er als rex christianus: er bekehrt sein Volk, legt Tempel und Götterstatuen nieder und erbaut eine Kathedrale. Als exemplarischer Fürst wird er mit dem alttestamentlichen König David verglichen. Josaphat gelingt es schließlich, seinen Vater zu bekehren. Dreißig Tage nach dessen Tod dankt Josaphat ab, regelt seine Nachfolge und geht in die Einsamkeit. Dort wird er vom Teufel versucht, bleibt aber standhaft. Er findet nach zwei Jahren Barlaam, als er selbst dreißig Jahre nach diesem stirbt, wird der zunächst neben ihm begraben, dann werden beide in der Kathedrale, die Josaphat erbaut hat, beigesetzt, Wunder geschehen an den Gräbern und der König läßt die Geschichte aufzeichnen.

Die Schlußpartien verwenden zwei Motivkomplexe: das des vorbildlichen christlichen Herrschers im Sinn eines Fürstenspiegels und das des Eremiten nach dem Vorbild der Vitas patrum, der Altväterlegenden. Das ist bereits im griechischen Text so, diese Bezüge waren jedoch auch für die Hörer Rudolfs leicht zu assoziieren. Insgesamt überwiegt die Abundanz der Lehrreden, die sich sowohl auf die Lehrsätze des christlichen Glaubens (Schöpfung, Erlösung) wie auf die Lebenslehre beziehen. In letzterer sind buddhistische Elemente bewahrt: die Nichtigkeit der weltlichen Freuden, die Ansammlung von Verdiensten durch Verzicht auf jene. Die Vergänglichkeit des Irdischen wird an Krankheit und Tod gezeigt. Ziel bleibt in der christlichen Legende jedoch der himmlische Lohn und nicht, wie im Buddhismus, die immanente Befreiung vom Leiden.

Die Diskrepanz zwischen Immanenz und Transzendenz wird in der Legende auf die Auseinandersetzung Heiden-Christen projiziert. Zwischen ihnen gibt es das systembedingte Nicht-Verstehen, das wir von Rubruck kennen. Es manifestiert sich in der Struktur der

Gleichnisreden; sie werden, ganz wie die Bibel in der theologischen und paränetischen Literatur, allegorisch interpretiert. Den Heiden aber ist der mehrfache Sinn nicht zugänglich, da sie der Immanenz verhaftet sind.

Der Verfasser der „christlichen Wendung“ der Buddha-Legende hat das getan, was Marco ausgesprochen hat: wäre der Buddha Christ gewesen, hätte er einen Platz unter den großen Heiligen. Er pflanzte auf die buddhistische Lebenslehre die christliche Gotteslehre auf.

Was bedeutet das für die Rezeption des Buddhismus? Die Leser und Hörer konnten natürlich keine Verbindung dazu herstellen, ebensowenig wie Rudolf oder lateinische und griechische Redaktoren. Die Inklusion des Buddhismus hat jedoch zwei Folgen, die ineinander greifen: das Bild Indiens als eines moralisch besonders vorbildlichen, „reinen“ Landes wird weiter aufgebaut und befestigt. Darüber hinaus wird einer positiven Rezeption des Buddhismus, die erst Jahrhunderte später erfolgt, der Boden bereitet, nämlich durch die Akzentuierung der Homologie, der Dimensionen der christlichen Lebenslehre, die mit der buddhistischen kompatibel ist. Die starke Betonung von Weltabkehr und Askese bereitete der Akzeptanz entsprechender buddhistischer Vorstellungen den Weg. Der Einfluß der Josaphat-Legende bleibt präsent: Lope de Vega und Calderón schreiben Dramen, die griechische Fassung wurde noch im 19. Jahrhundert in Übersetzung gelesen. Im Vorwort heißt es: „Dass wir aber häufig und ernstlich erinnert werden zu bedenken, wie nichtig (Text: „wichtig“) und vergänglich alle irdischen Freuden, Genüsse, Vorzüge und Besitzthümer sind, das ist gewiss in keiner Zeit überflüssig oder unnötig und vielleicht am wenigsten in der unserigen (L.v. Beckedorff, S. IXf., in: Felix Liebrecht, Münster 1847). Lec Tolstoj behandelt in seiner Autobiographie die Bedeutung der Legende für seine Convertio.

Die moralisch-religiöse Verklärung Indiens, die bekanntlich bis heute nachwirkt, findet ihre literarische Apotheose im Prosa-Gralroman, in der ‚Queste del Saint Graal‘, entstanden in den 1220er Jahren, deutsch erst im 15. Jahrhundert.

Als Galahad den Gral erlangt und den verwundeten König geheilt hat, muß er mit dem heiligen Gefäß das abendländische Königreich Logrien verlassen, weil die Menschen dort sich zu sehr weltlichen Dingen ergeben haben. Er soll den Gral nach Sarras bringen, einer Stadt, die in einem „weit entfernten Land, angrenzend an Ägypten“ liegt. Damit dürfte Äthiopien gemeint sein, das als eines der „drei Indien“ gilt, über die der Priester Johannes gebietet. Dort errichtet Galahad einen prächtigen Baldachin über dem Gralaltar und erlebt die Schau der höchsten Geheimnisse im heiligen Gefäß. Darauf stirbt er und eine Hand holt den Gral in den Himmel zurück. In der Figur des Königs von Sarras, Excorant, ist die negative Dimension des fernen Landes verkörpert: er ist ein Heide und läßt die Gralhelden einkerkern.

Aber auf dem Totenbett befreit er sie und Galahad wird sein Nachfolger – möglicherweise ein Reflex der Josaphat-Legende.

Deutlicher noch ist der Indienbezug im ‚Jüngerem Titurel‘ des Albrecht, abgeschlossen um 1269/70. Der Schluß spinnt die von Wolfram eingebrachte Indienthematik weiter aus: wegen der Sündhaftigkeit der Christen im Gralreich zieht der Gral zu den indischen Christen. Dort empfängt Feirefiz den Gral und die Gralleute. Er hat die Völker Indiens bekehrt und macht sie mit dem Reich des Priesters Johannes bekannt, mit dem der Gral nun eine Verbindung eingeht: er bestimmt, wer den Namen ‚Priester Johannes‘ tragen darf. Das ist zunächst Parzival für zehn Jahre, dann folgt ihm der Sohn des Feirefiz. Albrecht hat das Problem der Gralnachfolge, das bei Wolfram offen geblieben war, so gelöst, daß nicht etwa der neue Gralkönig aus Indien nach Munsalvaesche kommen muß, sondern der Gral selbst in das gottgefällige Reich geht.

Albrecht hat für die Darstellung Indiens den Priester-Johannes-Brief (Interpolation B) benutzt. Für die Fahrt nach Indien (deren Ziel lange verschwiegen bleibt) verwendet Albrecht andere Quellen, verzichtet aber auf die topischen Wundervölker. Indien ist ein ideales Staatswesen mit dem Priester Johannes als geistlichem Herrscher. Daß hinter dieser Verbindung von regnum und sacerdotium die tibetische Engführung beider Funktionen steht, kann nur vermutet werden. Jedenfalls zeigt Indien ein positives Gegenbild zum zerstrittenen römischen Reich in Albrechts Zeit. Ob man das als „Regierungsprogramm“ Rudolfs von Habsburg (dessen Wahl mit dem Abschluß des Werkes zusammenfällt) lesen darf, ist zu bezweifeln, zeitgenössische Idealvorstellungen einer starken Herrschaft werden jedoch bedient, sowohl nach innen wie nach außen. Priester Johannes besiegt den König der Ismaheliten, was als Wunschkorrektur gegenüber der Überrennung Indiens durch Muslime am Ende des 12. Jahrhunderts verstanden werden kann. Die Schlachtschilderung hat der Autor des ‚Jüngerem Titurel‘ einem zeitgenössischen Text von 1247, der ‚Historia Mongalorum‘ des Johannes von Plano Carpini, eines Ordensbruders von Wilhelm von Rubruck, entnommen. Albrecht macht aus den Tartaren/Mongolen Muslime und paßt sie damit den historischen Gegebenheiten in Indien an – und zugleich der zeitgenössischen Konfrontation von Christen und Muslimen im Heiligen Land.

Indien liegt nahe am Paradies, ist nicht nur ein Land des Überflusses, sondern auch moralischer Perfektion: Meineid, Diebstahl und Raub, Geiz und Mißtrauen, Verräterei und Falschheit gibt es dort nicht (H 6972). Mit der Apotheose Indiens und der dortigen Gralherrschaft endet Albrechts Roman. Reflexe des Buddhismus sind nicht zu finden, aber, da der ‚Jüngere Titurel‘ ein Lieblingstext der Romantiker war, geht das ideale Indien in deren

Indienbild ein und bestimmt das heutige Bild Deutschlands von diesem Land, seiner Kultur und seiner Religiosität. Auch die Josaphat-Legende wurde in der Frühzeit der Mittelalterrezeption gern gelesen. Schon Johann Jacob Bodmer gab Teile heraus, J.J. Eschenburg (1743-1820) fertigte eine Abschrift (der Hs. H), 1818 schon erschien die erste Edition, 1843 die zweite und bis heute letzte.

Fragen wir abschließend nach dem Problem von Exklusion und Inklusion, von Betonung von Differenz oder Homologie, „Andersmachen“ und „Ähnlich machen“. Zunächst ist festzuhalten, daß zwischen beiden Phänomenen vielfältige Wechselbeziehungen und Übergänge zu finden sind. Das Wort: „Es gibt nichts, was der Fremde nicht sein kann“, gilt auch für den Buddhisten: er kann unbelehrbarer Heide sein oder heiliger Christ. Was aus- und was eingeschlossen wird, hängt von der Intention des Textes und den implizierten Wahrnehmungs- und Darstellungsmustern ab. Wilhelm von Rubruck demonstriert Missionswillen (wenngleich nicht unbedingt die Praxis), Marco Polo inszeniert sich als „Weit-Erfahrener“, der eine Vertrauensstellung am chinesischen Kaiserhof hatte und daher Unerhörtes mitteilen konnte. Die völlige Inklusion in der Josaphat-Legende führt zwar dazu, daß das Fremde nicht mehr als das Andere wahrgenommen wird, weil sowohl inhaltlich wie auch von der Darstellung her vertraute Muster benutzt werden. Das resultiert aber in einer positiven Grundeinstellung zu Indien und seiner Religiosität. So können, als die Wahrnehmungen präziser werden, sie von einem positiven Vorurteil ausgehen und dieses weitgehend bestätigen. Der viel gelesene Orientalist Edward Said hat mit seiner Pauschalverurteilung der abendländischen Bemühungen, den Osten zu erschließen und zu verstehen, der Forschung eine einseitige Richtung vorgegeben. Es ist Zeit, andere einzuschlagen.