

Deutsches Archiv

für

Erforschung des Mittelalters

Namens der
Monumenta Germaniae Historica

herausgegeben von

HORST FUHRMANN HANS MARTIN SCHALLER

43. Jahrgang

1987

BÖHLAU VERLAG KÖLN WIEN

Eine unbekannte Version der Asienreise Odorichs von Pordenone

Von

F o l k e r R e i c h e r t

I n h a l t : I. Zur Überlieferung spätmittelalterlicher Reiseberichte S. 531; II. Die Asienreise Odorichs von Pordenone und ihre Fassungen S. 536; III. Eine süddeutsche Version des Itinerars S. 541; IV. Augustinus und die Seelenwanderung S. 549; V. Von Altentötung und Nekyophagie S. 555; VI. Eine Predigt beim Großkhan S. 562; VII. Zusammenfassung S. 573.

I. Zur Überlieferung spätmittelalterlicher Reiseberichte

Reiseberichte aus fernen Ländern standen nicht immer im Blickpunkt der historischen Forschung. Eine Art Arbeitsteilung unter den Fachrichtungen hielt das Interesse der Historiker lange Zeit von ihnen fern. Sie war präzise und vielleicht sogar einleuchtend: Wo die Berichte Quellen für die politische, Wirtschafts-, Sozial- und Religionsgeschichte der bereisten Gegenden sein konnten, nahmen sich die speziellen Disziplinen ihrer an: Sinologie, Ethnologie, Zentral- und Südasiawissenschaften – um nur einige zu nennen. Die fiktiven Itinerare hingegen, die Reiseromane und erzählenden Weltkunden, blieben den Literaturwissenschaften überlassen. Es bedurfte schon recht kräftiger Anstöße aus verschiedenen Richtungen, um die Bedeutung der Reiseberichte als einer eigenständigen und aussagekräftigen Quellengattung in das Bewußtsein auch der allgemeinen Geschichtsforschung zu heben. Sie kamen, wie so oft, vornehmlich aus Frankreich und verbanden sich zunächst mit dem Begriff der Mentalität(en), nunmehr des „imaginaire“. Die Rekonstruktion des Vorstellungshorizontes der Europäer wandte sich mit einer gewissen Folgerichtigkeit den Begegnungen mit den außereuropäischen Gesellschaften zu. Denn in ihnen wird nicht nur deutlich, was die Kulturen trennte, sondern auch, wieviel Eigenes gerade in der Anschauung der exotischen Fremde mitschwingt¹. Der Gegenstand der

¹) Vgl. hierzu Michael Harbsmeier, Reisebeschreibungen als mentalitätsgeschichtliche Quellen: Überlegungen zu einer historisch-anthropologischen Unter-

Kolonial- bzw. Expansionsgeschichte erfährt gegenwärtig eine Ergänzung um ihre geistesgeschichtlichen Bedingungen und Folgen². Jean Richard bezeichnete denn auch die Einsicht in die Muster der geistigen Auseinandersetzung mit den außereuropäischen Welten als einen der wesentlichen Gesichtspunkte, auf die die Beschäftigung mit den Itineraren hinauslaufe³.

Dieser nur in seinen Umrissen skizzierte Befund gilt für die frühneuzeitlichen Reiseberichte so gut wie für die des späten Mittelalters. Was diese von jenen unterscheidet, ist die Form, in der die Texte zur Verfügung stehen. Der Rückgriff auf einen frühen Druck, der den beschriebenen Sachverhalten zeitlich nahesteht und womöglich noch unter den Augen des Berichterstatters entstand, ist bei den Relationen des 14. und 15. Jahrhunderts nur in den seltensten Fällen möglich. Vielmehr ist ihrem mediävistischen Interpreten auch hier zunächst einmal „die Sorge um den rechten Text“⁴ aufgegeben.

Dabei stellt sich heraus, daß nicht nur das geringe Interesse der Forschung Schuld daran trägt, daß die wenigsten der spätmittelalterlichen Reiseberichte in einer modernen, geschweige denn kritischen Edition vorliegen. Schon zu ihrer Zeit galten sie als höchst unterhaltsam⁵ und wurden gerne ergänzt, erweitert, aus- und umgeschrieben sowie in andere Sprachen übersetzt. Nicht wenige der Itinerare sind daher dermaßen breit und vielgestaltig überliefert, daß die Rekonstruktion eines einzigen ursprünglichen Textes ungemein schwierig, wenn nicht ausgeschlossen scheint. Vielmehr

suchung frühneuzeitlicher deutscher Reisebeschreibungen, in: Reiseberichte als Quellen europäischer Kulturgeschichte. Aufgaben und Möglichkeiten der historischen Reise-forschung, hg. von Antoni Mączak u. Hans Jürgen Teuteberg (1982) S. 1–31.

²) Vgl. etwa Urs Bitterli, Die „Wilden“ und die „Zivilisierten“. Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäisch-überseeischen Begegnung (1976); ders., Alte Welt – neue Welt. Formen des europäisch-überseeischen Kulturkontakts vom 15. bis zum 18. Jahrhundert (1986); Michel Mollat, Les explorateurs du XIII^e au XVI^e siècles. Premiers regards sur des mondes nouveaux (1984); Charles Verlinden – Eberhard Schmitt (Hg.), Die mittelalterlichen Ursprünge der europäischen Expansion (Dokumente zur Geschichte der europäischen Expansion 1, 1986) S. 1–134; ferner auch die Kataloge zur Stuttgarter Ausstellung „Exotische Welten – europäische Phantasien“ (1987).

³) J. Richard, Les récits de voyages et de pèlerinages (Typologie des sources du Moyen Âge occidental 38, 1981) S. 82 ff.

⁴) Horst Fuhrmann, in: DA 25 (1969) S. 1 ff., jetzt in: ders., Einladung ins Mittelalter (1987) S. 222 ff.

⁵) Poggio Bracciolini bedauerte sehr, von einem Besucher aus Zentralasien nichts über die *mores* und *ritus* seiner Heimat zu erfahren, Dinge, *quae voluptatem narrando afferunt* (Friedrich Kuntzmann, Die Kenntniß Indiens im fünfzehnten Jahrhunderte, 1863, S. 61).

ist zunächst die gesamte handschriftliche Überlieferung des betreffenden Werkes auf seine verschiedenen Versionen zu verteilen, und auch dann noch bleiben genügend, zuweilen gewichtige Unterschiede von Handschrift zu Handschrift bestehen.

Häufig handelt es sich bei den unterschiedlichen Fassungen um bloße Übersetzungen in die Volkssprachen: Es kennzeichnet gerade die spätmittelalterlichen Reiseberichte, in eine Vielzahl von Idiomen übertragen worden zu sein. Die Vielfalt ihrer Überlieferung hat dennoch nicht nur mit der Anzahl der verwendeten Sprachen zu tun. Wir kennen auch Fälle, in denen etwa durch Rückübertragungen in eine der Ausgangssprachen oder auch durch sachliche Ergänzungen bzw. Kürzungen neue Versionen geschaffen wurden, die sich inhaltlich und stilistisch, nicht aber durch die Wahl des sprachlichen Mediums von anderen Varianten des betreffenden Textes unterscheiden.

Der beschriebene Sachverhalt kann bereits mit einem frühen „Bestseller“ wie „Sankt Brandans Meerfahrt“⁶, besser noch anhand spätmittelalterlicher Beispiele verdeutlicht werden. Denn schon die erste der Relationen aus Ost- und Zentralasien, der Gesandtschaftsbericht Johanns von Plano Carpini, liegt nicht nur in drei Redaktionen vor, die der Berichtersteller nacheinander erstellte⁷, sondern auch in der (um einige Zusätze erweiterten) Wiedergabe eines sonst nicht näher bekannten Franziskaners namens C. de Bridia⁸ sowie in der verkürzten Gestalt, in der ihn Vincenz von Beauvais seinem *Speculum historiale* einverleibte⁹. Noch weit komplizierter stellt sich die Überlieferung des zweifellos bedeutendsten Orientberichts dar: Marco Polos Beschreibung Asiens, die in ungefähr 150 Codices enthalten ist¹⁰, scheint zunächst in frankoitalienischer Sprache aufgezeichnet worden

⁶) Vgl. St. Brandans wundersame Seefahrt. Nach der Heidelberger Handschrift Cod. Pal. Germ. 60 hg. von Gerhard E. Sollbach (1987) S. 27 ff.

⁷) Vgl. Clément Schmitt, Une version abrégée de l'„*Historia Mongalorum*“. Metz, Bibliothèque Municipale, ms. 651, Archivum Franciscanum Historicum 65 (1972) S. 369–388.

⁸) *Hystoria Tartarorum* C. de Bridia monachi, ed. Alf Önnersfors (1967). – Zu dem in mancher Hinsicht noch ungeklärten Verhältnis C.s de Bridia zu Johannes von Plano Carpini vgl. zuletzt Johannes Fried, Auf der Suche nach der Wirklichkeit. Die Mongolen und die europäische Erfahrungswissenschaft im 13. Jahrhundert, HZ 243 (1986) S. 287–332, hier 319 f. Anm. 134.

⁹) Vgl. Gregory G. Guzman, The Encyclopedist Vincent of Beauvais and his Mongol Extracts from John of Plano Carpini and Simon of Saint-Quentin, *Speculum* 49 (1974) S. 287–307.

¹⁰) A. C. Moule und Paul Pelliot führen in einem Verzeichnis der Handschriften, das im wesentlichen auf L. F. Benedettos Forschungen (s. die folgende Anm.) basiert,

zu sein (2 Hss.). Noch zu Lebzeiten des Orientfahrers entstanden je eine französische (15 Hss.), toskanische (sog. ‚Ottimo‘, 5 Hss.), venezianische (6 Hss.) und lateinische Version (Francesco Pipino, 59 Hss.). Nicht gut einzuordnen, da eigenständig in Textgestaltung und Inhalt, ist die lateinische Fassung, die der sog. Zelada-Codex der Kathedralbibliothek zu Toledo sowie eine späte Mailänder Abschrift (Biblioteca Ambrosiana, Ms. Y 160 P.S.) bieten. Giovanni Battista Ramusio scheint hieraus geschöpft zu haben. Zwei weitere lateinische Versionen entstanden als Übersetzungen aus dem Toskanischen, ebenso eine deutsche Fassung, die zwei Handschriften aus der 2. Hälfte des 15. Jahrhunderts überliefern. Andere deutsche Übersetzungen des 14. bzw. 16. Jahrhunderts beruhen auf zwei verschiedenen lateinischen Vorlagen¹¹.

Johann von Mandevilles fiktives Itinerar, entstanden um 1357 und zahlreichen Vorlagen verpflichtet, liegt in mehr als 250 Handschriften vor¹². Selbst wenn man in Rechnung stellt, daß auch damals nicht jedes erworbe-

zusätzlich aber einige Textzeugen aus amerikanischen Bibliotheken namhaft machen kann, 143 Nummern auf (Marco Polo, *The Description of the World*, 2 Bde., 1938, S. 509 ff.). Darunter befinden sich jedoch auch Kurzfassungen und Exzerpte (z. B. Partien aus Antonio Puccis Zibaldone), die nicht unbedingt zur Überlieferung Marco Polos gerechnet werden müssen. Einzelne Handschriftenfunde wurden seither angezeigt, etwa von Tullia Gasparri Leporace (La tradizione manoscritta del testo poliano, in: *L'Italia che scrive* 37 [1954] S. 123–127, hier 127 Anm. 4 zu: Parma, Biblioteca Palatina, Ms. 318), M. Matysova (The Latin Manuscripts of Marco Polo in the Territory of Czechoslovakia, in: *East and West* N. S. 9, 1–2 [1958] S. 62 f. zu: Brno [Brünn], Státní Vědecká knihovna, Ms. MK. 29), Eva Pleticha (Adel und Buch. Studien zur Geisteswelt des fränkischen Adels am Beispiel seiner Bibliotheken, Veröffentl. d. Gesellsch. f. fränk. Geschichte IX 33, 1983, S. 27 zu: Neustadt a. d. Aisch, Kirchenbibliothek, Ms. 28) und Thomas Kaeppli, der die handschriftliche Überlieferung der Pipino-Version neu zusammenstellte (*Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi* 1, 1970, S. 392 ff.).

¹¹ Zu den verschiedenen Fassungen vgl. vor allem Luigi Foscolo Benedetto (Hg.), *Marco Polo, Il Milione* (1928), *Introduzione* (auch separater Nachdruck 1962). Benedetto's Stemma der Versionen hat allerdings an manchen Stellen hypothetischen Charakter. Neubewertungen sind für die Zukunft nicht ausgeschlossen. Der wichtige Zelada-Codex (Z) ist bei Moule – Pelliot (wie Anm. 10), Bd. 2 ediert. Zu den deutschen Handschriften vgl. Horst von Tscharnier (Hg.), *Der mitteldeutsche Marco Polo* (Deutsche Texte des Mittelalters 40, 1935) S. XIV ff., II ff.

¹² Josephine Waters Bennett, *The Rediscovery of Sir John Mandeville* (1954) S. 263 ff.; Guy De Poerck, *La tradition manuscrite des „Voyages“ de Jean de Mandeville*, *Romanica Gandensia* 4 (1955) S. 125–158; Luc Schepens, *Quelques observations sur la tradition manuscrite du Voyage de Mandeville*, *Scriptorium* 18 (1964) S. 49–54; Michael C. Seymour, *The Scribal Tradition of Mandeville's Travels: the Insular Version*, ebd. S. 34–48; ders., *The English Manuscripts of Mandeville's Travels*, *Transactions of the Edinburgh Bibliographical Society* 4 (1966) S. 169–210.

ne Buch wirklich gelesen wurde, muß Mandevilles Reisebeschreibung als einer der meistgelesenen und bekanntesten Texte des Spätmittelalters angesehen werden. J. W. Bennett gruppierte die bekannte handschriftliche Überlieferung in sechs lateinische, sechs französische, vier englische, zwei deutsche (Otto von Diemeringen, Michel Velser), je eine dänische, tschechische, spanische, irische, italienische sowie drei niederländische Versionen, eine jede von ihnen mit charakteristischen Ergänzungen und Auslassungen^{12a}. Nicolò de' Contis abenteuerlicher Lebens- und Reisebericht schließlich, von Poggio Bracciolini in ein gefälliges Humanistenlatein gebracht und seiner Schrift *De varietate fortunae* als illustratives Exempel beigegeben (1447), kennt außer dieser Fassung (31 Hss.) auch eine italienische Übersetzung sowie eine (gleichfalls italienische) Bearbeitung, die G. B. Ramusio aufgrund des portugiesischen Erstdrucks von 1502 anfertigte¹³.

Eine der Ursachen für die Vielgestaltigkeit der Texte liegt sicher in den Umständen ihrer Entstehung. Indem manche Autoren mehrfach – mündlich, schriftlich oder per Diktat – Bericht erstatteten, setzten sie selbst die Verbreitung unterschiedlicher Überlieferungsstränge in Gang. Die Textkritik sieht sich vor die schwierige Aufgabe gestellt, die zeitliche Abfolge der Redaktionen und ihr inhaltliches Verhältnis zueinander zu bestimmen. Andererseits gingen aber auch Um- und Nachwelt ohne philologische Scheu an die Berichte von den *mirabilia mundi* heran. Sie wurden – häufig von anonymen Bearbeitern – umgestaltet, ergänzt, nacherzählt sowie in die Volkssprachen übersetzt und auf diesem Wege – wie andere Wundergeschichten – zu einem Stück mittelalterlicher Volkskultur¹⁴. Der Textkritik mag auch dies fast unüberwindliche Hindernisse in den Weg legen. Dadurch aber, daß die einzelnen Versionen eigenwillige Gestaltungen eines bekannten Stoffes darstellen, werden ihre Abweichungen und Unterschiede zum Gegenstand der Betrachtung. Denn die Veränderungen, die die Itinerare im Zuge ihres Nachlebens erfuhren, verstellen nicht nur den Blick auf die Entstehung der Texte, sondern sie vermitteln auch Einsichten in

^{12a}) Ein noch weiter aufgegliedertes Verzeichnis der Handschriften insularen Ursprungs bietet Seymour (Hg.), *Mandeville's Travels* (1967) S. 272 ff.

¹³) Vgl. Waldemar S e n s b u r g, Poggio Bracciolini und Nicolò Conti in ihrer Bedeutung für die Geographie des Renaissancezeitalters, Mitteilungen d. k. k. Geograph. Gesellschaft in Wien 49 (1906) S. 257–372, hier 261 ff.; Mario L o n g h e n a, I manoscritti del IV libro del *De varietate Fortunae* di Poggio Bracciolini contenuti il racconto dei viaggi di Nicolò de' Conti, Bollettino della Reale Società Geografica Italiana VII 2 (62) (1925) S. 191–215; d e r s. (Hg.), *Viaggi in Persia, India e Giava di Nicolò de' Conti*, Girolamo Adorno e Girolamo da Santo Stefano (1929) S. 57 ff.

¹⁴) Vgl. Aaron J. G u r j e w i t s c h, *Mittelalterliche Volkskultur* (1987) S. 21.

den Umgang mit Nachrichten aus exotischer Ferne und menschlicher Fremde. Ein weiteres Beispiel hierfür ist die Asienreise Odorichs von Pordenone, deren bekannten Versionen im folgenden eine weitere zur Seite gestellt wird.

II. Die Asienreise Odorichs von Pordenone und ihre Fassungen

Die Biographie Odorichs von Pordenone ist nur in Bruchstücken dokumentiert. Erst der Ausgang seines Lebens – Heimkehr, Niederschrift des Berichts, Tod – kann sicher datiert werden. Alle übrigen Daten basieren auf relativer Chronologie. Unbekannt ist das Jahr seiner Geburt – die Ansätze der Forschung schwanken zwischen 1265 (Golubovich) und 1285/86 (Yule/Cordier, Moule)¹⁵ –, und nur wenig wissen wir von den Umständen seines Lebens im Franziskanerkonvent zu Udine, dem er offenbar schon in frühen Jahren beigetreten war. Die Vita, die ein unbekannter Minorit vor 1369 verfaßte, handelt recht ausführlich von Askese und Weltent-sagung des jungen Mönchs, spricht aber nur in Wendungen, die der hagiographischen Topik entliehen sind¹⁶. Immerhin ist die Vermutung begründet, daß Odorich der strengen Richtung im Orden, den Spiritualen, nahestand¹⁷. Er wäre auch nicht der einzige der „geistlich gesonnenen“ Brüder gewesen, der sich in der Asienmission ein neues Feld der Betätigung suchte. Bis in die Erzdiözese Khanbaliq (Peking) scheint sich der sog. Armutsstreit fortgesetzt zu haben, und auch Thomas von Tolentino, dessen Gebeine Odorich in Thana an der indischen Westküste erheben sollte, hatte sich dem Zugriff der Inquisition nur entziehen können, indem er nach Arme-

¹⁵) Girolamo Golubovich, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Franciscano* 3 (1919) S. 374f.; *Cathay and the Way Thither. Being a Collection of Medieval Notices of China*, transl. by Henry Yule, new ed. revised by Henri Cordier, Bd. 2 (Works Issued by the Hakluyt Society II 33, 1913) S. 8; A.C. Moule, *A Life of Odoric of Pordenone*, T'oung Pao 20 (1921) S. 275–290, hier 275. Zu den äußeren Daten der Biographie Odorichs vgl. ferner *Viaggio del Beato Odorico da Pordenone*, a cura di Giorgio Pullè (1931) S. 11ff.; Nigel Cameron, *Barbarians and Mandarins. Thirteen Centuries of Western Travelers in China* (1970) S. 107ff.; Igor de Rachewiltz, *Papal Envoys to the Great Khans* (1971) S. 179ff.; Leo de Hartog, *Europese reizigers naar de Grote Khan. De reizen van de franciscaner monniken en de familie Polo naar de opvolgers van Djenghis Khan 1245–1368* (1985) S. 135ff.

¹⁶) BHL 6316; Ausgabe: *Chronica XXIV Generalium Ordinis minorum* (Analecta Franciscana 3, 1897) S. 499ff.

¹⁷) Hierzu und zum Folgenden vgl. Rachewiltz (wie Anm. 15) S. 184; Hartog (wie Anm. 15) S. 141f.

nien auswich¹⁸. Möglicherweise steht die päpstliche Konstitution *Quorumdam exigit* vom 7. Oktober 1317, die den Primat des Gehorsams vor der Armut einschärfte¹⁹, mit dem Aufbruch Odorichs in einem ursächlichen Zusammenhang.

Doch auch dies sind nur Vermutungen. Was Odorich zur Ausreise veranlaßte, bleibt im letzten unklar. Daß er sich der übergroßen Verehrung der Gläubigen habe entziehen wollen²⁰, ist als hagiographische Arabeske anzusehen. Das Motiv, das Odorich selbst angibt: *ut fructus aliquos lucrificerem animarum*²¹, steht in bemerkenswertem Gegensatz zum Inhalt seiner gesammelten Reiseerinnerungen. Von missionarischen Aktivitäten ist dort kaum oder nur verdeckt die Rede, um so mehr dagegen von asiatischen Wunderwerken und exotischen Seltsamkeiten.

Nicht einmal der Zeitpunkt der Abreise ist gesichert. Der Vita zufolge machte er sich schon im Jahre 1314 auf den Weg²²; einige Handschriften sprechen von einer 14jährigen Abwesenheit, was das Jahr 1316 errechnen läßt²³. Die Nennung eines *fratre Odorlico de Portunaone* in einem Udineser Notariatsinstrument von Ende März 1317 wurde dahingehend gedeutet, daß Odorich erst nach diesem Zeitpunkt die Reise angetreten habe²⁴. Eine der italienischen Fassungen seines Erfahrungsberichts, das „Memoriale toscano“, läßt ihn gar erst im April 1318 aufbrechen²⁵. Sicher ist nur, daß er nach abenteuerlichen Fahrten im Indischen Ozean und in Insulinde sowie einem dreijährigen Aufenthalt in Peking im Frühjahr 1330 nach Europa zurückkehrte. Den Mai verbrachte er in Padua, wo er – vom dortigen Ordensprovinzial dazu aufgefordert – seine Erlebnisse einem Mitbruder, Wilhelm von Solagna, in die Feder diktierte²⁶. Auf der Weiterreise nach

¹⁸ Zu ihm vgl. John Moorman, A History of the Franciscan Order (1968) S. 188 f., 429; E. Randolph Daniel, The Franciscan Concept of Mission in the High Middle Ages (1975) S. 87, 117 f.

¹⁹ Bullarium Franciscanum 5, bearb. von Konrad Eubel (1898) Nr. 289 S. 128 ff.

²⁰ La Franceschina. Testo volgare umbro del secolo XV scritto dal P. Giacomo Oddi di Perugia, edito ... dal P. Nicola Cavanaugh (1931) Bd. 1 S. 279.

²¹ Sinica Franciscana 1 (wie Anm. 26) S. 413.

²² (Wie Anm. 16) S. 499 f.

²³ Golubovich (wie Anm. 15) 3, S. 375 f.

²⁴ Gaetano Perusini, Un documento inedito sul beato Odorico da Pordenone, Ce fastu? Rivista della Società Filologica Friulana 29 (1953) S. 92 f.

²⁵ Lucio Monaco, I manoscritti della „Relatio“: problematica per un'edizione critica, in: Odorico da Pordenone e la Cina. Atti del convegno storico internazionale Pordenone 28–29 maggio 1982, a cura di Giorgio Melis (1983) S. 101–116, hier 109. Zum „Memoriale toscano“ vgl. u. S. 540.

²⁶ Druck: Sinica Franciscana 1: Itinera et relationes fratrum minorum saeculi XIII et XIV, collegit Anastasius van den Wyngaert (1929) S. 413–495.

Avignon, wo er Beistand und Genehmigung des Papstes zur neuerlichen Ausfahrt nach Ostasien erbitten wollte, überraschte ihn eine schwere Erkrankung. Der Legende zufolge vom heiligen Franz persönlich zur Heimkehr ermahnt, begab er sich nach Udine, wo er am 14. Januar 1331 verschied. Der Marmorsarkophag, den der Venezianer Bildhauer Filippo de' Santi im Auftrag der Stadt Udine schuf (1332)²⁷, zeigt Odorich in Ausführung seiner missionarischen Aufgaben, predigend den Heidenvölkern, in der Linken aber jenes Buch, das in Padua entstanden war und als Sammlung unerhörter Begebenheiten den dauernden Ruhm des Orientfahrers begründen sollte. Denn so, wie es im Verständnis der Zeitgenossen wie der Nachwelt von den Wundern der Erde handelte, so schien es selbst der Bewunderung wert zu sein: *uno meraveglioso libro che se chiama de mirabilibus mundi*²⁸.

Der *Liber* oder *Itinerarius de mirabilibus mundi* ist in mehr als hundert Handschriften erhalten. Übersetzungen ins Italienische, Französische (Jean de Vignay 1335/40, Johannes Longus aus Ypern 1351) und Mittelhochdeutsche (Konrad der Stekkel von Tegernsee 1359) sicherten sein Fortleben auch in den volkssprachlichen Literaturen²⁹. Ein kürzlich erstelltes Verzeichnis der erhaltenen wie der verlorenen Codices führt die Breite der Überlieferung eindrucksvoll vor Augen; es bedarf jedoch hier und da bereits der Korrektur und Ergänzung³⁰. In Aufbau, Wortlaut und Kapitelfolge unterschei-

²⁷ Zur Entstehung vgl. Paolo Lino Zovatto, Il beato Odorico da Pordenone e il sarcofago di Filippo de Sanctis, *Memorie storiche forogiulese* 47 (1966) S. 119–128; Abb., kunstgeschichtliche Einordnung und Beschreibung der Reliefplatten bei Wolfgang Wolters, *La scultura veneziana gotica (1300–1460)* (1976), Bd. 1 S. 157 ff., Bd. 2 T. 61–67, 70–75.

²⁸ La Franceschina (wie Anm. 20) S. 279; vgl. auch die Vita (wie Anm. 16) S. 499 f.: ... *librum confecit qui de mirabilibus mundi vocatur*. Die Handschriften geben häufig die *mirabilia mundi* bzw. des Ostens als Inhalt des Werkes an. Dieses selbst wird meist als *itinerarius* oder *descriptio*, seltener als *historia*, *narratio*, *tractatus* bezeichnet. Der Begriff der *relatio*, auf den sich die Forschung seit A. van den Wyngaert geeinigt hat, ist m. W. in den Handschriften nicht bezeugt. Spätere bildliche Darstellungen Odorichs mit seinem Buch: Pullè (wie Anm. 15) nach S. 24 u. 72.

²⁹ Vgl. hierzu Lucio Monaco, I volgarizzamenti italiani della relazione di Odorico da Pordenone, *Studi mediolatini e volgari* 26 (1978–79) S. 179–220; Christine Knowles, Jean de Vignay. Un traducteur du XIV^e siècle, *Romania* 75 (1954) S. 353–381, hier 366 ff., 381; Henri Cordier, *Les voyages en Asie au XIV^e siècle du bienheureux frère Odoric de Pordenone, religieux de Saint-François* (1891); Konrad Stekkel's deutsche Übertragung der Reise nach China des Odorico de Pordenone, hg. von Gilbert Strassmann (Deutsche Texte des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit 20, 1968).

³⁰ Giulio Cesare Testa, Bozza per un censimento dei manoscritti Odoriciani, in: Odorico da Pordenone e la Cina (wie Anm. 25) S. 117–150; vgl. auch: Odorichus de

den sich die Handschriften erheblich voneinander. Henry Yule, der als erster eine Zusammenstellung der Codices versuchte, konnte keine zwei Textzeugen gleichen Inhalts ausfindig machen³¹. In der Tat ist die Überlieferung verzweigt und diffizil³²: Die Mehrzahl der lateinischen Handschriften folgt dem Text, den Wilhelm von Solagna 1331 in Padua niedergeschrieben hatte. Er liegt in einer modernen Ausgabe vor, die jedoch nicht als kritische Edition angesprochen werden kann³³. Wenig später als die Solagna-Fassung entstand zu Avignon eine weitere lateinische Version; sie geht offenbar auf die Verbindungen zurück, die der böhmische Frater Heinrich von Glatz zu den *socii* Odorichs unterhielt, und wurde 1340 in Prag überarbeitet. Sie unterscheidet sich im Wortlaut deutlich von der Solagna-Fassung, nicht aber, was den Inhalt der Capitula angeht. Sie schließt mit einer eigenständigen Darstellung der letzten Monate Odorichs und kann sich zur Beglaubigung der Wunder, die der heiligmäßige Mann nach seinem Tode gewirkt haben soll, bereits auf das Zeugnis des Patriarchen von Aquileia berufen. Außerdem enthält sie zwei Anekdoten, die Odorichs Ordensbruder Marchesinus de Bassano von dem Orientfahrer persönlich erfahren haben will: Die eine, die von einer denkwürdigen Begegnung der Pekinger Franziskanermissionare mit dem Großkhan handelt, findet sich ausführlicher auch in Handschriften der Solagna-Fassung; die andere, die nur von Heinrich von Glatz berichtet wird, beschreibt ein seltsames Unterwerfungsritual, das der Sultan von Babylon (hier wohl Bagdad) angeblich alljährlich gegenüber einem tatarischen Gesandten durchzuführen hatte. Die Authentizität der beiden Kapitel ist ungewiß. Die Drucke dieser Version folgen jeweils nur einer einzigen Handschrift, ihr Text kann keineswegs als gesichert gelten³⁴.

rebus incognitis – Odorico da Pordenone nella prima edizione a stampa del 1513, a cura di Lucio Monaco, Giulio Cesare Testa (1986) S. 18 f.

³¹) Yule – Cordier (wie Anm. 15) 2 S. 26.

³²) Zum Folgenden vgl. Monaco, I manoscritti (wie Anm. 25) S. 102 ff.

³³) Sinica Franciscana 1 (wie Anm. 26) S. 413 ff. Die Edition basiert im wesentlichen auf Ms. 343 der Biblioteca Comunale in Assisi; weitere Handschriften sind nur aushilfsweise herangezogen.

³⁴) AASS Ian. 14 (1643) S. 986 ff.; Marcellino da Civezza, Storia universale delle missioni francescane 3 (1859) S. 739 ff. (nach München, Bayer. Staatsbibliothek, clm 903); hiernach Teofilo Domenicelli, Sopra la vita e i viaggi del beato Odorico da Pordenone dell'ordine de' minori (1881) S. 153 ff. (Nachdr. in: Odorico da Pordenone, Relazione del viaggio in Oriente e in Cina 1314?–1330 [1982] S. 73 ff.); M. da Civezza-T. Domenicelli, Cronaca delle missioni francescane 5 (1865) (nach Berlin, Staatsbibliothek, Ms. theol. lat. qu. 141). – Zu Heinrich mit dem Beinamen Pfefferkorn von Glatz vgl. A. Patschovsky, Quellen zur böhmischen Inquisition im 14. Jh. (MGH Quellen zur Geistesgeschichte des MA 11, 1979) S. 243 ff., bes. Anm. 248, 255.

Von den 23 italienischen Handschriften bieten 14 eine bloße Übersetzung der Solagna-Fassung mit gelegentlichen Auslassungen und Einschüben, die übrigen eine Kurzfassung mit eigenständigen Teilen, die nicht mit Wilhelm von Solagna oder Heinrich von Glatz erklärt werden können. Dieses „Memoriale toscano“ berichtet beispielsweise zutreffend von Franziskanerkonventen in Soldania und Täbris, von Blasrohren in Insulinde, von Heiratsbräuchen im südlichen Mesopotamien und kolportiert mit der Geschichte vom menschenherzeugenden Baume Wak-wak eine Legende, die unter Arabern und Chinesen verbreitet war³⁵. Dieses und anderes fehlt bei Wilhelm von Solagna wie bei Heinrich von Glatz und darf als authentisches Material angesehen werden, das nicht auf die Einfälle eines Kopisten zurückgeht. Das „Memoriale toscano“ gab die Grundlage für den äußerst seltenen Druck von 1513 und fand in verkürzter Gestalt Eingang in Ramusios Reisesammlung (Yules „minor Ramusian version“)³⁶. Eine kritische Edition darf von L. Monaco erwartet werden³⁷.

Umstritten schließlich ist die Beurteilung einiger *belli chapituli* in italienischer Sprache, die in Cod. it. cl. XI 32 (6672) (fol. 243^r–244^v) der Biblioteca Marciana zu Venedig sowie in Florenz, Biblioteca Nazionale Centrale, Conventi soppressi C 7. 1170 (fol. 97^r–100^v) überliefert sind und sich als Aufzeichnungen nach Tischgesprächen Odorichs im Venezianer Minoritenkonvent San Francesco della Vigna ausgeben. Ihr Entdecker, Colombano Petrocchi, sah in ihnen den ursprünglichen Bericht des Heimkehrers³⁸; L. Monaco hingegen hält sie „in definitiva“ für eine spätere Bearbeitung³⁹. Die deutschen und französischen Übersetzungen geben hinsichtlich ihrer Entstehungsgeschichte keine besonderen Probleme auf; sie können hier beiseite bleiben.

Wir halten fest, daß Odorichs Asienreise in vielerlei Form und Fassungen

³⁵) Vgl. Yule – Cordier (wie Anm. 15) 2 S. 138f. Anm. 1; Monaco, I manoscritti (wie Anm. 25) S. 110f. – Zum Baume Wak-wak vgl. Jurgis Baltrušaitis, Das phantastische Mittelalter. Antike und exotische Elemente der Kunst der Gotik (1985, frz. 1955, 1981) S. 151ff., 161 mit Bezugnahme auf Odorich.

³⁶) De rebus incognitis, Pesaro 1513 (nur ein Exemplar in der Biblioteca Palatina zu Parma erhalten; Nachdr. u. Facsimile: s.o. Anm. 30); Giovanni Battista Ramusio, Navigazioni e viaggi, a cura di Marica Milanese, Bd. 4 (1983) S. 305ff.

³⁷) Bis dahin kann benutzt werden: Yule – Cordier (wie Anm. 15) 2 S. 337ff.

³⁸) Il B. Odorico da Pordenone e il suo „Itinerario“. Studio sopra un codice inedito della Biblioteca Marciana di Venezia, in: Le Venezie francescane 1 (1932) S. 195–214 mit Edition nach Cod. it. cl. XI 32 der Bibl. Marciana S. 207ff.; die Florentiner Handschrift enthält zusätzlich ein Kapitel über Papiergeld in China sowie eine kurze Notiz über Cunsai, das Quinsai Marco Polos (fol. 100^r–v).

³⁹) I manoscritti (wie Anm. 25) S. 107f.

weiterlebte. In der handschriftlichen Überlieferung wie in der Abfolge der Versionen dominiert zwar der Text Wilhelms von Solagna. Aber sowohl die Bearbeitung, die Heinrich von Glatz hinterließ, als auch das „Memoriale toscano“ stellen vor Augen, daß auch bei sonst ähnlichem Textbestand Passagen und Kapitel eingerückt sein können, die anderweitig in der Überlieferung nicht vorzufinden sind. Es ist jeweils zu überprüfen, ob es sich dabei um ergänzende und aus der Sicht des europäischen Schreibers deutende Partien handelt oder gar um authentisches Material, von dem wir nur nicht wissen, auf welchem Wege es in die Überlieferung des Berichts gelangte. Auch in den weniger prominenten Strängen der Tradition kann Erzählgut hängengeblieben sein, das auf die Erlebnisse des Autors zurückgeht, verstümmelt und verformt zwar, aber doch authentisch – Extravaganzen eines weit verbreiteten Textes. Beides, interpretierende Zusätze und wenigstens im Kern authentische Nachrichten, ist in einer in Süddeutschland entstandenen Version des Reiseberichts zu finden, die im folgenden erstmals vorgestellt werden soll.

III. Eine süddeutsche Version des Itinerars

Bei der Erstellung des Textes wurde von vier Handschriften ausgegangen:

M = Bayerische Staatsbibliothek München, cdm 21 259. Perg., 32,5×23 cm, 296 Bl., durchgängig zweiseitig; Miszellenhandschrift des 13.–14. Jahrhunderts⁴⁰.

Der erste Faszikel, in einer gleichmäßigen Textura des 14. Jahrhunderts geschrieben, enthält neben dem Bericht Odorichs (fol. 13^{ra}–27^{va}) einen *Tractatus de statu Saracenorum et de Mahometo pseudopropheta ipsorum et eorum lege et fide* (fol. 1^{ra}–12^{vb}), eine Bearbeitung der Schrift *De septem mirabilibus mundi*, hier wie sonst Beda zugeschrieben (fol. 27^{va}–28^{rb}), sowie einige in der Tradition der Pariser Talmudverurteilung von 1242 stehende lateinische Auszüge aus dem Talmud, offenbar als Behelf zu einer offensiven Auseinandersetzung mit dem Judentum gedacht (fol. 28^{va}–39^{va}). Es folgen – von drei verschiedenen Händen zu verschiedener Zeit geschrieben – das *Elucidarium* des Honorius Augustodunensis, Gottfrieds von Viterbo

⁴⁰) Beschrieben in: *Catalogus codicum latinorum Bibliothecae Regiae Monacensis, secundum Andreae Schmelleri indices composuerunt Carolus Halm, Fridericus Keinz, Gulielmus Meyer, Georgius Thomas*, 3 (1878) S. 302; Ludwig Schmugge, *Zur Überlieferung der Historia Ecclesiastica nova des Tholomeus von Lucca*, DA 32 (1976) S. 495–545, hier 503.

Pantheon, die *Historia ecclesiastica nova* des Tholomeus von Lucca mitsamt ihren Fortsetzungen (drei kurze Papstvitae und die Chronik Heinrichs von Diessenhoven).

Die Handschrift stammt aus der Stadtbibliothek Ulm und gelangte nach Ausweis der Akquisitions-Akten im Februar 1811 nach München⁴¹. Auf welchem Wege sie in den Besitz der Reichsstadt gekommen war, ob etwa als Folge der Vertreibung der Bettelmönche aus Ulm 1531⁴², wird nicht deutlich.

B = Universitätsbibliothek Basel, A XI 69. Papier, 20–20,5×14,5 cm, 191 Bl.; schmucklose Sammelhandschrift in gotischer Kursive, zwölf verschiedene Hände des 14. – 15. Jahrhunderts; im allgemeinen ganzseitig, nur fol. 115–136 zweispaltig beschrieben; einzelne Blätter fehlen⁴³.

Die Handschrift enthält u. a. Heinrichs von Firmaria *Expositio decalogi* (fol. 2^r–93^r), Berengar Fredoli: *De excommunicatione et interdicto* (fol. 115^r–126^r mit Anhängen), David von Augsburg: *De exterioris et interioris hominis compositione* (fol. 175^r–191^v), Traktate und Meditationen, die fälschlich Augustinus (*Manuale*, fol. 58^r–62^v), Bernhard von Clairvaux (*Meditationes de conditione humana* [Epitome], fol. 102^r–110^v) und Albertus Magnus (*De vino et eius proprietatibus*, fol. 150^r–154^r) zugeschrieben wurden, ferner Predigten, Versus und kanonistische Texte.

Odorichs Itinerar füllt fol. 155^r–169^r. Wie im cdm 21 259 folgt Pseudo-Bedas Beschreibung der Sieben Weltwunder (fol. 169^r–^v). Anders als in der Münchner Handschrift sind jedoch anschließend (fol. 169^v–174^r) in abgewandelter Form die Passagen aus dem Reisebericht nachgetragen, die dort ausgelassen wurden: das Martyrium der vier Franziskaner in Thana sowie jenes Kapitel, das einen Berg in Südostchina vorstellt, der die Lebewesen in schwarze und weiße scheidet⁴⁴. Zwei Schreiber waren am Werk: Fol.

⁴¹ Rotulus zu dem Act der k. Hof- und Staatsbibliothek, Staatsbibliothek München, B 97. Die im Catalogus und bei Sch mug g e vorzufindende Angabe „Ulm 59“ bezeichnet keine ältere Signatur, sondern lediglich die laufende Nummer in dem vom Ulmer Kreisrat Clemens Baader 1810 angelegten „Verzeichniß der in Ulm aus der Stadtbibliothek und aus der Wengenbibliothek . . . ausgewählten Bücher“ (ebd.). Vgl. auch J. A. Sch m e l l e r, Notizen über Handschriften, welche hauptsächlich in den Jahren 1802–1815, aus den Bibliotheken aufgelöster geistlicher und weltlicher Corporationen, in die Münchner Hof- und Central-Bibliothek versetzt wurden (1834, Staatsbibliothek Cbm Cat. 35) fol. 2^r.

⁴² Vgl. *Alemannia Franciscana antiqua* 2 (1958) S. 30.

⁴³ Beschreibung: Die Deutschen Handschriften der Oeffentlichen Bibliothek der Universität Basel, beschrieben v. Gustav Bin z, Bd. 1 (1907) S. 339–342; hierzu die maschinenschriftlichen Ergänzungen in der Handschriftenabteilung der Bibliothek.

⁴⁴ *Sinica Franciscana* 1 (wie Anm. 26) S. 424 ff. (c. VIII); S. 461 f. (c. XXII 2).

156–165 und 168–173 wurden in der 2. Hälfte des 14. Jahrhunderts beschrieben. Fol. 160–165 weisen am unteren Rand Schäden „mit ziemlich großem Textverlust“⁴⁵ auf; fol. 155, 166, 167 und 174^r wurden zu Anfang des 15. Jahrhunderts in einer flüchtigen Kursive nachgetragen, offenbar zum Ersatz verlorener Partien. Eine dritte Hand notierte fol. 155^r am unteren Rand: *Iste Odoricus vir sanctus clarens miraculis tam in vita quam post mortem, claruit 1320 et obiit 1331 in tempore pape Iohannis XXII., ut patet in fine huius historie.*

Das Inhaltsverzeichnis auf fol. 1^r, ein Besitzeintrag ganz am Schluß (fol. 191^v) sowie zwei alte Signaturen auf Buchrücken und Einbandinnenseite (E. LXXXVI bzw. C. XXIV) weisen die Handschrift als ehemaligen Besitz der Basler Kartäuser aus.

S = Württembergische Landesbibliothek Stuttgart, Codices ascetici, HB I 20. Perg., 18×12,5 cm, 138 Bl., 2. Hälfte 14. Jahrhundert, geschrieben in gotischer Minuskel von verschiedenen Händen; nur fol. 115–136 zweispaltig⁴⁶.

Die Handschrift beginnt mit einem anonymen Traktat *De diligendo Deo* (fol. 1^r–49^r). Es folgen Marsilius von Padua: *De translatione imperii* (fol. 49^v–56^v), Nicolaus de Lyra: *Quaestio disputata de adventu Christi* (fol. 57^v–77^r), Alfonsus Bonihominis: Übersetzung eines jüdisch-arabischen Brief-Traktats *De adventu Christi sive Messiae* des christianisierten Rabbi Samuel aus Fez an einen Rabbi Isaac (fol. 77^v–98^v), schließlich Odorichs Itinerar (fol. 98^v–114^v). Den Abschluß der Handschrift bilden zwei Sermones (fol. 115^{ra}–134^{vb}), eine Erzählung *De mago orientali et Iudaeo una peregrinantibus* (fol. 135^{ra}–136^{ra}) sowie ein kurzer Text über den heiligen Papst Clemens I. (fol. 136^{rb}).

Das Itinerar Odorichs ist durchgängig mit knappen Randnoten des Schreibers versehen, die auf die Memorabilia des Textes aufmerksam machen. Die Vorlage scheint wie die anderen beiden Handschriften die Sieben Weltwunder, angeblich nach Beda, behandelt zu haben. Davon ist hier aber nur eine Zeile stehengeblieben (fol. 114^v). Odorichs Reise erhielt nachträglich einen der üblichen Titel: *Explicit hystoria mirabilium Yndie*; der Schreiber nennt sich in Form einer Abbréviatur: *Qui me scribebat, R. nomen habebat.*

⁴⁵) Binz (wie Anm. 43) S. 339.

⁴⁶) Die Handschriften der ehemaligen Hofbibliothek Stuttgart, Bd. 1, 1: Codices ascetici 1 (HB I 1–150), beschrieben von Johanne Autenrieth u. Virgil Ernst Fiala (Die Handschriften der Württembergischen Landesbibliothek Stuttgart II 1, 1, 1968) S. 33 ff.

Die Handschrift stammt aus dem oberschwäbischen Kloster Weingarten (Besitzeintrag fol. 1^r) und gelangte nach der Säkularisierung der Abtei in den Besitz des württembergischen Königshauses⁴⁷.

P = Knihovna Kanceláře Presidenta Republiky, Prag, Metropolitní kapituly N 10. Papierhandschrift in Folio, 174 Bl., durchweg zweispaltig, acht verschiedene Schreiberhände des frühen 15. Jahrhunderts⁴⁸.

Der Codex enthält geistliche Kommentare (fol. 1^r–139^v) und *meditationes* (fol. 172^v–174^r), dazwischen einen Block Reiseliteratur, geschrieben in gotischer Buchkursive: 1. Odorichs Itinerar (fol. 140^{ra}–145^{vb}); 2. Marco Polo/Francesco Pipino, *Liber de conditionibus et consuetudinibus orientalium regionum* (fol. 146^{ra}–157^{vb}); 3. die altschechische Alexandreis in Versen (nach Walter von Châtillon, fol. 157^{vb}–169^{vb}). Odorichs Text ist mit knappen Randnoten des 15. Jahrhunderts versehen. Die Schilderung des Hofes zu Khanbaliq hat der Schreiber zum Anlaß genommen, über die Eigenart des Menschengeschlechts zu rasonieren (fol. 143^v am unteren Rand: *De moribus hominum universorum scias ergo, quod non creavit gloriosus deus creaturam sapientiore homine et non collegit in alio animali, quod in eo collegit* etc. Es folgt eine Aufzählung von Charaktereigenschaften bei Mensch und Tier).

Das altschechische Alexanderfragment entstand im mährisch-slowakischen Raum. Herkunft und Geschichte der Handschrift sind jedoch unbekannt. Auf welchem Wege sie in die Bibliothek des Prager Domkapitels gelangte, läßt sich nicht ermitteln.

Ein weiterer Textzeuge kann erschlossen, sein Wortlaut z. T. sichergestellt werden:

W = Universitätsbibliothek Würzburg, M. ch. f. 32 (Randnoten). Papier, 38,5×27,5 cm, 91 Bl., 2. Hälfte 15. Jahrhundert⁴⁹.

Der Codex, der aus dem Besitz des Würzburger Schottenklosters St. Jakob stammt und ursprünglich mit M. ch. f. 23 (Gottfried von Viterbo: *Pantheon*, mit angeblichem Autograph des Abtes Johannes Trithemius fol. 219^v) zusammengebunden war, enthält neben Auszügen aus Honorius Au-

⁴⁷) Vgl. Karl Löffler, Die Handschriften des Klosters Weingarten (Zentralbl. f. Bibliothekswesen, Beih. 41, 1912) S. 21 ff., 108.

⁴⁸) Ad. Patera – Ant. Podlaha, *Soupis rukopisů knihovny metropolitní kapitoly pražské* 2 (1922) S. 379 Nr. 1534. Eine kurze Beschreibung der Handschrift auch in: Die altschechische Alexandreis, hg. von Reinhold Trautmann (1916) S. IX. – Marco Polos Werk ist hier wie in den einschlägigen Verzeichnissen (vgl. o. Anm. 10) übersehen.

⁴⁹) Beschrieben in: Die Handschriften der Universitätsbibliothek Würzburg II 1, 1: Die Handschriften aus benediktinischen Provenienzen 1, bearb. von Hans Thurn (1973) S. 99 ff.

gustodunensis: *De imagine mundi* und kürzeren historiographischen Texten auch zwei lateinische Kurzfassungen der Asienbeschreibung Marco Polos (fol. 5^r–25^r) und des fiktiven Itinerars Johannis von Mandeville (fol. 25^v–60^v). Am Rand des Mandeville-Textes hat der Schreiber in gedrängter Kursive eine Art Konkordanz mit Auszügen aus Odorich von Pordenone, der Vorlage Mandevilles, angelegt (fol. 40^v: *condordantias aliquando curavi in margine annotare, quia hec peragratio et illius multum concordant*). Die Exzerpte stimmen streckenweise mit dem Wortlaut des Itinerars überein, wie ihn die vier anderen Handschriften bieten⁵⁰. Da aber der Notenschreiber im übrigen eigenständig formulierte, ist W für die Textherstellung so gut wie wertlos.

Das Verhältnis der Handschriften zueinander soll uns hier nicht näher beschäftigen; es bedarf noch genauerer Untersuchung. M bietet zweifellos die gediegenste Ausstattung und den besten Text (die unten gegebenen Textproben bauen daher auf dieser Überlieferung auf). B folgt weitgehend M; S und P stehen einander sehr nahe, zeichnen sich aber gegenüber M und B durch eine Reihe signifikanter Abweichungen aus. In diesem Zusammenhang geht es jedoch nicht um das, was die Handschriften voneinander trennt, sondern um diejenigen ihrer Gemeinsamkeiten, die sie von der sonstigen Überlieferung der Reise Odorichs abheben. Daß dies in bemerkenswertem Umfang der Fall ist, fiel den Beschreibern der Handschriften schon

⁵⁰) Z. B. Sinica Franciscana 1 (wie Anm. 26) S. 440: *Ita in quatuor locis ipsi ponunt* (sc. *immundiciam*).

M fol. 14^{va}: *Et sic in quatuor partibus corporis pene in modum crucis consignant se sacro stercore bovis.*

W fol. 42^r: *Maxillat (!) in modum crucis.*

Sinica Franciscana 1 S. 457: ... *quia in toto mundo non sint tot et tanta mirabilia quot sunt in isto regno.*

M fol. 18^{ra}: *Non sunt in mundo tot extranea et horrenda sicut in hoc regno.*

W fol. 44^v: *Multa extranea et horrenda sunt in hac insula.*

Sinica Franciscana 1 S. 471: *Hanc civitatem ceperunt Tartari. Iuxta quam ad dimidium miliare fecerunt unam aliam civitatem ... inter quamlibet quarum* (sc. *portarum*) *sunt duo miliaria magna, unde inter utramque civitatem bene habitatur.*

M fol. 21^{ra}: *Hanc postquam Tartari ceperunt, ad dimidium miliare fecerunt aliam civitatem ...; a porta in portam sunt duo grossa miliaria lombarda; spatium intermedium duarum civitatum ambit XL miliaria lombarda.*

W fol. 46^r: *Hanc postquam Tartari ceperunt, ad dimidium miliare fecerunt unam civitatem ... et a porta in portam sunt duo grossa miliaria lombardica; spatium intermedium istarum civitatum habitationibus est plenum.*

Sinica Franciscana 1 S. 483: *Cosan ... que tamen ipsa Vincencia melior civitas diceretur quam illa civitas Cosan.*

M fol. 24^{rb}: *Kosan satis parva sicut Vincencia.*

W fol 53^r: *Kosan satis parva si(cut) Venetia.*

längst auf⁵¹. Leider nahm die spezielle Forschung von den Hinweisen der Kataloge überhaupt keine Notiz.

In der Tat sind die Unterschiede „erheblich“⁵². Aufbau und Kapitelfolge entsprechen zwar der Solagna-Fassung. Der Wortlaut aber, den die vier Handschriften bieten, ist weitgehend neu gestaltet, und der Inhalt der einzelnen Kapitel wurde z. T. spürbar gekürzt. Manche der stereotypen Überleitungen zwischen den Stationen der Reise fielen weg, ebenso einige der eher dürftigen Lagebeschreibungen asiatischer Städte. Dies bedeutete – ganz im Sinne eines mittelalterlichen Stilideals⁵³ – eine stilistische Korrektur und Straffung der Vorlage, zum andern aber auch eine sinnvolle Beschränkung auf Wesentliches. Schon in den einleitenden Sätzen machte der Redaktor deutlich, worum es ihm ging: Von der bescheidenen Exposition des Franziskaners, die in ihrer Wortwahl an den Aufruf seines prominenten Ordensbruders Roger Bacon erinnert, die *ritus et conditiones* der zu missionierenden Heidenvölker zu ergründen⁵⁴, ließ er nur den Anspruch stehen, der Welt etwas mitteilen zu können von den Wundern des Ostens – *ad plurimum consolationem*⁵⁵. Die erbaulichen Züge des Berichts rückten damit noch deutlicher in den Vordergrund, die missionarischen Motive Odorichs – in der Solagna-Fassung wenigstens einleitend hervorgehoben⁵⁶ – standen vollends zurück. Die Erzählung vom Schicksal der vier franziskanischen Martyrer in Thana, die bei Odorich ursprünglich breiten Raum einnimmt⁵⁷, mag zwar ihr Erbauliches und auch Wundersames gehabt haben; sie bot aber im Grunde kein *mirabile* ferner Länder und konnte somit fortfallen – nur B trug sie nach⁵⁸. Missionsgeschichtliches war nicht gefragt. Statt dessen ist das Anekdotische der Kapitel noch stärker zur Geltung gebracht, und der Redaktor hat, wie wir noch sehen werden, zur Verdeut-

⁵¹) Halm – Keinz (wie Anm. 40) S. 303; Schmugge (wie Anm. 40) S. 503; Autenrieth – Fiala (wie Anm. 46) S. 34.

⁵²) Ebd.

⁵³) Vgl. Ernst Robert Curtius, Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter (1963) S. 479 ff.

⁵⁴) Vgl. Folker Reichert, Chinas Beitrag zum Weltbild der Europäer. Zur Rezeption der Fernostkenntnisse im 13. und 14. Jahrhundert, Zs. f. histor. Forschung Beih. (1988) Kap. I.

⁵⁵) M fol. 13^{ra} (B fol. 155^r, S fol. 98^v, P fol. 140^{ra}): *Multa et varia scribuntur a diversis maxime qui terras ignotas perambulaverunt, maria navigaverunt. Propter quod et* (fehlt S) *ego frater Odoricus de ordine (fratrum P) minorum volo, quod et ego vidi (volo et ego ea que vidi B) in scriptis redigere ad plurimum consolationem.*

⁵⁶) Vgl. o. S. 537.

⁵⁷) Sinica Franciscana 1 (wie Anm. 26) S. 424 ff. (c. VIII).

⁵⁸) Vgl. o. S. 542.

lichung schwieriger Passagen erläuternde Zusätze und Abschnitte eingefügt. Was wir vor uns haben, ist nicht als bloße Variante einer bekannten Fassung des Itinerars, sondern als bewußt und eigenständig gestaltete Version anzusehen.

So weit wir die Geschichte der beschriebenen Handschriften zurückverfolgen können, stammen vier von ihnen aus Süddeutschland, eine weitere aus einer benachbarten Region. Näheren Aufschluß über den Raum, in dem der Text entstand und gelesen wurde, geben verschiedene Zusätze, die der Redaktor dem Bericht Odorichs untermischte. In der Regel handelt es sich um Erläuterungen zu den Stationen der Reise: Zwar seien Tarvisio und Vicenza nicht zu vergleichen mit Südchinas Großstädten, aber beide immer noch bedeutender als Esslingen; Canton (*Caschalan, Censcala*) sei dreimal so groß wie Venedig, dieses aber größer als Speyer, Worms oder Mainz, und was den rechteckigen Grundriß der Stadt betreffe, sei *Kansay* (Quinsai, Hangzhou) am West-See mit Würzburg am Main zu vergleichen⁵⁹. Schließlich finden sich auch einige Preisangaben für Orientware, von venetianischen Grossi umgerechnet in süddeutsche Heller⁶⁰. Nur die Würzburger Randnoten vergleichen die Überschwemmungen des Huang He (*Caramoram*) mit den Schäden, die der Main bei Würzburg und Frankfurt anrichtete⁶¹.

Der Zweck der Zusätze liegt auf der Hand: Wollte man dem Leser die Unerhörtheit der mitgeteilten Sachverhalte vor Augen stellen, so mußten ihm auch die Maßstäbe und Vergleichsgrößen an die Hand gegeben werden, mit deren Hilfe er ermessen konnte, wovon er las. Odorich selbst hatte dieses Mittel angewandt, als er den Gelben Fluß mit dem Po, Zaitun (Quanzhou) mit Bologna, Hangzhou mit Venedig verglich⁶². Konrad *der Stekkel* half dem deutschen Leser auf die Sprünge, indem er den oberitalienischen Kommunen Tarvisio und Vicenza die Wiener Neustadt und Brünn in Mähren zur Seite stellte⁶³. Der Redaktor der vorliegenden Fassung übertrug den Bericht des Italieners auf die süddeutschen Verhältnisse. Unterstellt man, daß er dazu Beispiele aus der ihm und dem möglichen Leser vertrauten Umgebung auswählte, so liegt es nahe, die Entstehung des Textes im rheinfränkisch-fränkischen Raum zu vermuten.

⁵⁹) M fol. 18^{ra}, 18^{rb}, 19^{rb}; vgl. hierzu bereits Yule – Cordier (wie Anm. 15) 2 S. 51.

⁶⁰) M fol. 18^{rb}, 18^{va}.

⁶¹) W fol. 46^r: *Hoc flumen transit per medium Catay cuique dampnum infert. Inde mundum inundat sicut Polus (sic!) in Ferraria et Mogus in Herbipoli vel Frankfurt etc.*

⁶²) Sinica Franciscana 1 (wie Anm. 26) S. 471, 460, 464.

⁶³) (Wie Anm. 29) S. 81.

Den Redaktor namentlich zu benennen, erscheint unmöglich. Wenn S mit den Worten schließt: *Qui me scribebat, R. nomen habebat*⁶⁴, dann meint dies sicher den Schreiber. Wir können indessen ziemlich sicher sein, daß der Text nicht vor 1357 entstand. An zwei Stellen nämlich finden sich Einflüsse der „Reisen“ Johannis von Mandeville, die um jenes Jahr niedergeschrieben wurden: Dort, wo Odorich die Rangordnung bei den Festen des Großkhans erläutert und die eigenartige Kopfbedeckung der mongolischen Damen beschreibt, ist dieselbe Begründung für die Form der Kopfbier gegeben, die sich Mandeville einfallen ließ: Sie sei deshalb nach Art eines menschlichen Fußes gestaltet, *ut intelligatur quod sint dominio maritorum submisce, ut exemplo vasti [= basti] suorum virorum imperia non contempnant*⁶⁵. Von Mandeville stammt ferner die Lokalisierung des von Odorich so anschaulich beschriebenen „schrecklichen Tals“ in die Nähe des Paradieses, ein Kunstgriff, der das Weiterleben der Episode in eine christlichere Form lenken sollte⁶⁶. Beide Textstellen sind in ihrer ursprünglichen Gestalt nicht leicht zu begreifen – letztere gibt der Forschung heute noch Rätsel auf⁶⁷. Gerne griff der Bearbeiter die Deutungen auf, die ihm ein zeitgenössischer Autor anbot. Die meisten seiner Leser dürfte er damit zufriedengestellt haben.

⁶⁴) Fol. 114^v (vgl. o. S. 543).

⁶⁵) M fol. 21^{vb}. – Vgl. The Bodley Version of Mandevilles Travels, from Bodleian Ms. E Musaeo 116 with parallel extracts from the Latin text of British Museum Ms. Royal 13 E. IX, ed. by M. C. Seymour (Early English Text Society 253, 1963) S. 116: ... *in signum subiectionis quod sunt sub pede mariti*; ähnlich auch bereits Ricold von Montecroce, Liber peregrinationis in: J. C. M. Laurent, Peregrinatores medii aevi quatuor (1864) S. 116. – Zur mongolischen bochta vgl. Leonardo Olshchki, Guillaume Boucher. A French Artist at the Court of the Khans (1946) S. 108 f.; gute Abb. in: Marco Polo, Venezia e l'Oriente, a cura di Alvise Zorzi (1981) S. 124. – Zum Anlautwechsel b/v und umgekehrt bei *vastum/bastum* vgl. Du Cange 1, Sp. 601 und 8, Sp. 254; die Bedeutung ist sicherlich ‚Stock‘ entsprechend dem von *bastum* abgeleiteten *bastone/bâton* (W. von Wartburg, Französisches etymol. Wörterbuch 1, S. 279); die Richtung weist das Mittellatein. Wörterbuch 1, Sp. 1392 („Pilgerstab“).

⁶⁶) M fol. 26^{ra}: (*vallis*) *que est posita iuxta unum flumen, quod egreditur de loco delitiarum, id est de paradyso; dicitur enim unum esse de illis quatuor fluminibus, ipse est Phison*. – Vgl. Mandeville in: British Library, Ms. Royal 13 E. IX. fol. 68^{ra-b}: ... *ad sinistram prope fluvium de Phison* (nicht bei Seymour). – Zur Deutung vgl. Partha Mitter, Much Maligned Monsters. History of European Reactions to Indian Art (1977) S. 11 ff.; Claude Kappeler, Monstres, démons et merveilles à la fin du Moyen Age (1980) S. 102 ff.

⁶⁷) Zu den Schwierigkeiten, das Tal zu lokalisieren, vgl. zuletzt Kappeler S. 102, der allerdings nach der französischen Übersetzung von 1351 (Johannes Longus, vgl. o. S. 538) und damit bereits aus der Wirkungsgeschichte des Itinerars zitiert. Osvaldo Baldacci, Contributo di Odorico alla conoscenza geografica dell'Asia, in: Odorico da Pordenone e la Cina (wie Anm. 25) S. 193–202, hier 199, und Günther Hamann,

Eine glückliche Hand bewies er auch bei einigen eigenständigen Erläuterungen. Daß er z. B. eine der Methoden des Fischfangs in Südchina in verständlicheren Worten beschrieb, das Verschwinden des Polarsterns auf der südlichen Erdhalbkugel verdeutlichte und auch erklärte, wer denn der In-der-Porus gewesen sei⁶⁸, wird manchem der Leser die Lektüre erleichtert haben. So wie die besprochenen Verweise auf die süddeutschen Verhältnisse bezeugt auch dies das Bestreben des Redaktors, einen schwierigen Text einem besseren Verständnis zu erschließen. Schon diese Feststellung weist seinem Werk einen Platz in der Wirkungsgeschichte der Reise Odorichs zu. Die Eigenart der süddeutschen Version ist damit jedoch noch keineswegs ausreichend gewürdigt. Sie hat noch einiges mehr zu bieten. Die folgenden Kapitel wollen anhand einiger Textauszüge hiervon einen Eindruck vermitteln. Sie handeln von den Schwierigkeiten des Redaktors, die religiöse Eigenart Ostasiens zu begreifen (IV), von Mißverständnissen, die ihn als Teilhaber an einer abendländischen Wissenstradition ausweisen (V), schließlich und endlich auch von einer Begebenheit, die sonst nirgends in der Tradition des Berichts bezeugt ist (VI).

IV. Augustinus und die Seelenwanderung

Nicht immer reichte es aus, lediglich den Sinn des Textes zu präzisieren; gelegentlich sah sich der Bearbeiter gefordert, Stellung zu beziehen und unmißverständlich zum Ausdruck zu bringen, was er von den *novitates* Odorichs hielt (bzw. was der Leser davon halten sollte). Durchweg erweist er sich dabei als aufrechter Kirchenmann, der wenig Verständnis für anders geartete religiöse Vorstellungen als die christlichen aufbrachte. Damit unterschied er sich in bezeichnender Weise von seinem Gewährsmann, der zwar aus seiner Ablehnung bestimmter religiöser Praktiken keinen Hehl machte, der aber auch häufig das Gespräch mit den Vertretern anderer Religionen und Kulturen suchte und sich in seinen Wertungen auffallend zurückhielt.

Wo Odorich nüchtern und sachlich von den Menschenopfern vor einem indischen Götterbild handelte und nur mit einem Wort – *abominatio* –

Curiosità e leggende medievali nella „Relatio“, ebd. S. 175–183, hier 183, führen nicht weiter. M. E. behandelt die Erzählung in ziemlich realistischen Worten, eine geglückte Durchquerung der Taklimakan-Wüste, des „menschenmordenden Sands“ (Sven Hedin).

⁶⁸ M fol. 19^{ra}: . . . *ascendebant in naviculam foventes frigida corpora sua in aqua calida preparata ad hoc in magno vase*; fol. 15^{vb}: *Ibi polus articus nobis occidit, ita quod habitantibus ibi est sempiterna occultationis*; fol. 14^{ra}: . . . *fuit regis Pori quem devicit magnus Alexander Macedo*.

seinen Abscheu zum Ausdruck brachte, da konnte sich sein Bearbeiter eines deutlicheren Kommentars nicht entschlagen: Jenes Idol spreche *virtute procul dubio illius, qui sitit humanum sanguinem, inimici scilicet humani generis*. Auf den Andamanen sah Odorich *mirabilia*, sein Bearbeiter nur *extranea et horrenda*. Die Heiden, die sich freiwillig unter den Wagen eines Götzen würfen, seien *falsa opinione delusi*, und böse Mächte sah er auch bei den Festlichkeiten des Großkhans am Werk: Odorich hatte nicht entscheiden wollen, ob die getränkespendenden Automaten eher Menschen- oder Teufelswerk seien; für den Redaktor stand fest, daß das eine das andere nicht ausschließe und diabolische Mächte hinter dem Ganzen stünden: *Procul dubio tale figmentum procuratur humana industria et diabolica fallacia et multa alia operantur ibi maligni spiritus apud eos, ut facilius et liberius per hoc alliciant sui iurisdictione subiectos*⁶⁹. Von der christlichen Deutung des „schrecklichen Tals“, die der Bearbeiter von Mandeville übernahm, war bereits die Rede.

Eine besondere Herausforderung eines jeden rechten Christen mußte jene kuriose Geschichte darstellen, die Odorich von seinem Aufenthalt in Südchina zu erzählen wußte: In einem Kloster der „Götzendienenr“ sei ihm vorgeführt worden, wie eine Schar zahmer Tiere mit menschlichen Gesichtszügen auf das Schlagen eines Gongs hin zur mildtätigen Speisung zusammengekommen sei; der Abt habe ihm erklärt, jene Tiere seien in Wirklichkeit die Seelen edler Menschen, die nach ihrem Tode die Gestalt edler Tiere angenommen hätten⁷⁰. Die Szene spielte im berühmten Kloster Ling Yin („Kloster der Seelenzuflucht“) in Hangzhou und hatte geradezu touristischen Charakter. Daß sich in der Rede des buddhistischen Bonzen eine knappe Einführung in die Lehre von der Seelenwanderung verbarg, konnte dem flüchtigen Besucher kaum aufgehen. Immerhin aber ließ sich Odorich auf einen Austausch der Standpunkte ein. Der Redaktor gab sich damit nicht zufrieden. Er wollte auch in diesem Fall klarstellen, worum es sich eigentlich handelte. Der Sachverhalt ließ sich allerdings nicht ohne weiteres in die Kategorien der christlichen Glaubenslehre einpassen; sein Kommentar geriet ihm dieses Mal noch ausführlicher. Er kreist um die Frage: Wie ist es möglich, daß in tierischen Körpern menschliche Seelen hausen?

⁶⁹) M fol. 14^{va}, 18^{ra}, 15^{va} (Cod.: *deludi*), 21^{va}; vgl. hierzu Sinica Franciscana 1 (wie Anm. 26) S. 441 (c. X 3), 457 (XVIII 5), 444 (XI 4), 473 (XXVI 3). – Zu den Automaten vgl. Olschki, Guillaume Boucher (wie Anm. 65) S. 102f.

⁷⁰) Sinica Franciscana 1 S. 465 ff. (c. XXIII 5–7). – Zur Deutung der Anekdote vgl. Cordier (wie Anm. 29) S. 321 ff.; A. C. Moule, Quinsai. With other notes on Marco Polo (1957) S. 34f.

M fol. 20^a-b; B fol. 161^v-162^r; S fol. 107^r; P fol. 143^{ra}
 (zur Textkonstitution s. o. S. 545)

Quod^a si forte dubitatur, quomodo aliquod^b istorum^b animalium possit apparere^c in humana effigie et facie insignita, potest modo consimili dubitare, quia^d legitur, quod quedam maga^e socios Ulixis mutabat^f in bestias et quod^g quicumque sumeret de sacrificio immolato^h deo Bachoⁱ convertebatur in formam^k bestialem. Ad quod respondet beatus Augustinus de civitate dei: Quod^l potestas talia fecte representandi^m datur demonibus, utⁿ per hoc seducant peccatores, qui^o sprete veritate credunt^p mendacio^q, qui^r colunt^r et serviunt creature plus^s quam creatori, propter quod iusto dei iudicio dati sunt in reprobum sensum⁷¹. Cum enim Sathanas, qui quandoque transfigurat se in angelum lucis, mentem^t idolatre per infidelitatem^u occupaverit, illico transformat se in formas diversarum personarum, ut deludat^v mentem, quam tenet captivam per errorem. Igitur quia^w isti falso opinantur^x circuitum animarum per corpora^y brutorum^z transire post mortem, ideo deo permittente, quem spreverunt^a, et diabolo procurante, cui crediderunt, representantur sibi inter bruta animalia vere vel solum fantastice^b ibi diabolico ministerio^c conficta seu vere abducta, etiam^d quedam humana facie insignita^e, ut, qui in sordibus infidelitatis^f est immersus, amplius^g sordescat adhuc, dum^h credit mortuorum animas in bestialiⁱ corpore post mortem talem cibum elemosinarium^k manducare et mendicare. Certe supradicta civitas excedit copiam scriptoris, facundiam laudatoris adeo, ut cetera^l civitates dicantur^m deⁿ terra, ista autem^o sola^p comparatione aliarum^q celi civitas nuncupetur^{qr}.

a) sed B. b-b) aliquod ad istorum S; ad aliquod istorum P. c) appropriare P. d) quod P. e) magi B. f) mutavit SP. g) fehlt P. h) imolato MB. i) folgt ille P. k) forma B. l) quot B; que P. m) reprehendendi P; ideo über der Zeile nachgetragen in B. n) et B. o) que M. p) cedunt B. q) mundano S. r-r) que colunt S; fehlt P. s) potius P. t) mente B. u) infidelitate B. v) diludat S. w) quod B. x) oppinantur MB; captivatur P. y) corda B. z) beatorum SP. a) spernunt B. b) fatastice B; fantasmate S; fastamate P. c) misterio S. d) et B. e) insignificata B. f) infelicitatis P. g) fehlt MB. h) cum B. i) bestiarum P. k) elemosinarum SP. l) terre B. m) dicuntur B. n) a P. o) fehlt P. p) folgt in P. q-q) aliarum civitatum mundi nuncupetur celi civitas P. r) nuncupatur M.

Um seine Frage an den Text einer Antwort zuzuführen, ruft der Kommentator zwei Beispiele aus der griechischen Mythologie in Erinnerung, deren historischen Zeugniswert er offenbar für unbezweifelbar hält: „Odysseus bei der Zauberin Kirke“ ist das eine, das andere geht auf einen sonst nicht bekannten Historiker [S]kopas (?) zurück, der – nach Plinius – über die Olympiasieger geschrieben haben soll: Ein gewisser Demainetos vom arkadischen Stamm der Parrhasier habe von den Eingeweiden eines dem Lykaiischen Zeus (nicht Bacchus!) geopfert Knaben gekostet und sei daraufhin in einen Wolf verwandelt worden; nach zehn Jahren habe er wieder menschliche Gestalt angenommen und schließlich noch den olympischen Faustkampf gewonnen⁷².

Beide Belege für die Verwandlung von Menschen in Tiere hatte der Bearbeiter der Reise Odorichs von Augustinus⁷³, auf den er sich auch im weiteren beruft. Die anschließende Stellungnahme des Kirchenvaters erscheint jedoch stark verkürzt. Sie ist dem 18. Buch des „Gottesstaates“ entnommen, das u. a. von den Irrungen der griechischen Mythologie, von Göttern und Halbgöttern, handelt. Augustinus hielt dies alles, die Vergöttlichung von Menschen wie ihre Verwandlung in Tiere, für Gaukelspiel und Blendwerk der Dämonen (*ludificatio daemonum, praestigia*). Diese hätten ihre Macht allein von Gott; nichts könnten sie bewirken, was er nicht zulasse. Da sie aber nicht in der Lage sind, wirkliche Wesen zu schaffen, können jene Menschen nur ihrem äußeren Bilde nach zu Tieren verwandelt worden sein, ohne zugleich auch eine Tierseele angenommen zu haben. Allein die menschliche Einbildung mache sie zu dem, wofür sie uns erscheinen. Letztlich aber diene dies alles nur dem einen Zweck, die Menschen dem wahren und lebendigen Gott zu entfremden und sie zur Verehrung falscher Götzen und toter Menschen zu verleiten⁷⁴.

So weit in Kürze der Sinn des mit weiteren Belegen und Beispielen angeereicherten Abschnittes aus dem „Gottesstaat“. Der Kommentator der Erlebnisse Odorichs machte sich den wesentlichen Gedankengang Augustins zu eigen, ließ hier und da die Formulierungen des Kirchenvaters anklingen, ergänzte und erweiterte aber ihren Gehalt, indem er ihn auf die Vorstellungen der „Götzendienen“ anwandte. Auch im Fernen Osten seien Menschen in Tiergestalt nur ein Trugbild der Dämonen, geschaffen für die, die den

⁷²) C. Plinius Secundus, *Naturalis historia* VIII 82; Felix Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker* 3 (1950) S. 305 f. Nr. 413.

⁷³) *De civitate Dei* XVIII 17 (CC 48 [1955] S. 607). Augustinus gibt M. Terentius Varro als Gewährsmann an; angesichts der fragmentarischen Überlieferung der Werke Varros läßt sich die Angabe jedoch nicht verifizieren.

⁷⁴) Ebd. XVIII 18.



Seelsorge in China

Rom, Bibl. Apost. Vat., Cod. Urb. lat. 1013, fol. 20^r (vgl. Anm. 77)

Tafel II



Luftbestattung in Tibet
 London, British Library, Cod. Harl. 3954 fol. 67v (vgl. Anm. 95)

Herrn verleugnen. Satan selbst sei der Urheber des Wahns, doch erst der Irrglaube der *idolatre* ermögliche ihn. Wer an der Möglichkeit der Metamorphose festhalte, dem erscheine auch – Macht der Phantasie –, woran er irrtümlich glaube, und dies setze sich so lange fort, bis er die Wahrheit und den wahren Gott erkenne. Wer wollte da noch behaupten, Quinsai sei eine Stadt des Himmels?⁷⁵

Der Kommentator war nicht der einzige, den Odorichs seltsame Geschichte beeindruckte. Mandeville schmückte sie weiter aus⁷⁶, und verschiedene illuminierte Handschriften geben das Geschehen mehr oder weniger anschaulich wieder⁷⁷. Johannes von Marignola, knapp zwei Jahrzehnte nach Odorich in China unterwegs, erzählte ebenfalls von dem berühmten Kloster in *Campsay* und seiner eigenartigen Menagerie⁷⁸. Vielleicht kannte er den Bericht seines Vorgängers und ließ sich von ihm zum Besuch anregen⁷⁹. Marignola sah den Sachverhalt in einem Zusammenhang mit Riesenschlangen, Waldmenschen, Hermaphroditen und anderen Monstrositäten, die das Abendland im Osten Asiens „wußte“. Auch er vermutete den Teufel am Werk und geißelte den Unglauben der Heiden⁸⁰. Weitere Worte zur Erklärung des Geschehens verlor der Gesandte Avignons jedoch nicht.

Sich hierzu ein paar Gedanken mehr zu machen, blieb einem Anonymus vorbehalten. Vom Namen Buddhas wußten zwar schon Clemens Alexan-

⁷⁵) Zu dem von Marco Polo eingeführten Begriff der Himmelsstadt (*cité dou ciel / civitas celi*) für Hangzhou, dessen Berechtigung der Kommentator bestreitet, vgl. M o u l e , Quinsai (wie Anm. 70), S. 10f.

⁷⁶) Malcolm L e t t s (Hg.), *Mandeville's Travels* (Works Issued by the Hakluyt Society II 101/2, 1950) S. 346f., 145f.

⁷⁷) Z. B. Paris, Bibl. Nat., Ms. fr. 2810 („le livre des merveilles“) fol. 109v (Facsimile 1907 T. 97); Rom, Bibl. Apost. Vat., Cod. Urb. lat. 1013 fol. 20r; St. Gallen, Stiftsarchiv, Bestand Pfäfers, Cod. Fab. XVI fol. 70r (Mandeville).

⁷⁸) Sinica Franciscana 1 (wie Anm. 26) S. 548: . . . *in illo famosissimo monasterio, ubi sunt tot monstruosa animalia, que credunt esse animas defunctorum*. –   ber Marignola vgl. Anna-Dorothee von den B r i n c k e n , Die universalhistorischen Vorstellungen des Johann von Marignola OFM. Der einzige mittelalterliche Weltchronist mit Fernostkenntnis, Archiv f. Kulturgeschichte 49 (1967) S. 297–339; ferner Wolfgang G i e s e , Tradition und Empirie in den Reiseberichten der Kronika Marignolova, ebd. 56 (1974) S. 447–456.

⁷⁹) Marignola beansprucht an anderer Stelle, sich mehr Mühe gegeben zu haben, die Wunder der Welt zu erforschen, als ein anderer, viel gelesener und bekannter Autor (Sinica Franciscana 1 S. 546); Yule vermutete, hiermit könne Odorich gemeint sein (Y u l e - C o r d i e r [wie Anm. 15] 3 S. 256 Anm. 1); unentschieden hierzu: v a n d e n W y n g a e r t , in: Sinica Franciscana 1 S. 546 Anm. 2.

⁸⁰) Ebd. S. 548: . . . *nisi quod dyabolus utitur eis, sicut olim lingua serpentis, demerentibus illis infidelibus propter incredulitatem eorum*.

drinus, der heilige Hieronymus, Ratramnus von Corbie⁸¹, und die mittelalterliche Legende hatte ihn zu einer ihrer beliebtesten Figuren gemacht⁸². Aber von der Lehre des Erleuchteten war da kaum die Rede. Was andererseits Megasthenes, Flavius Josephus, Pausanias, Porphyrios, angeblich auch Platon über die Seelenlehre der indischen Brahmanen in Erfahrung gebracht hatten⁸³, blieb im Mittelalter unbekannt oder wirkungslos. Erst die Handels-, Missions- und politischen Kontakte des 13. und 14. Jahrhunderts ermöglichten die Übermittlung weiterer, wenn auch nach wie vor beschränkter Kenntnisse. So hatte Wilhelm von Rubruk Gelegenheit, mit einem Priester aus Cathay über das Weiterleben der Seele nach dem Tode zu sprechen. Aber er schlug sie aus, wollte zunächst den Gottesbegriff erörtern. Die weitere Diskussion blieb so bezeichnend wie unergiebig⁸⁴. Von der Theorie der Seelenwanderung hatte Rubruk gehört; aber sie schien ihm kurios⁸⁵. Sein Bericht wurde im übrigen wenig gelesen⁸⁶. Marco Polo, der bei Hofe eher die magisch orientierte Spielart des tantrischen Buddhismus kennengelernt haben dürfte, wußte ausführlich und nur das Beste aus dem Leben des *Sergamuni* (= Sakyamuni) mitzuteilen; auch den Glauben der chinesischen „Götzendienen“, die Seele könne nacheinander verschiedene körperliche Behältnisse durchlaufen, beschrieb er mit genauen Worten⁸⁷. Mit einer Deutung der Vorstellung hielt er sich nicht auf. Dergleichen hätte wohl auch jenseits seiner darstellerischen Absichten gelegen. Weitaus grö-

⁸¹) Vgl. Albrecht Dihle, Buddha und Hieronymus, in: ders., Antike und Orient. Gesammelte Aufsätze, hg. von Viktor Pöschl u. Hubert Petersmann (SB Heidelberg Suppl. 2, 1983) S. 98–101; die Belege bei Bernardus Breloer – Franziscus Bömer (Edd.), *Fontes historiae religionum Indicarum* (1939) S. 30, 173, 204.

⁸²) Zur Legende von Barlaam und Josaphat und ihren Versionen vgl. Lexikon des Mittelalters 1 (1980) Sp. 1464 ff.

⁸³) Breloer – Bömer (wie Anm. 81) S. 29, 64, 95, 151; ferner Porphyrios, *De abstinencia* IV 18 (*Opera selecta*, ed. Augustus Nauck [1886] S. 258). Pausanias behauptete, Platons Anschauungen über die Unsterblichkeit der Seele seien von Chaldäern und Indern beeinflusst worden (*Perihegesis* IV 32, 4); sie lassen sich jedoch zwanglos aus antiken Traditionen ableiten; vgl. Walter Stettner, *Die Seelenwanderung bei Griechen und Römern* (Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft 22, 1934); Martin P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* Bd. 1 (*Handbuch der Altertumswissenschaft* V 2, 1, 1955) S. 197 ff., 691 ff. (bes. 694 f.).

⁸⁴) *Sinica Franciscana* 1 (wie Anm. 26) S. 294 ff.; ein weiteres Gespräch ebd. S. 231 f. – Vgl. hierzu Anna-Dorothee von den Brincken, *Eine christliche Weltchronik von Qaraqorum. Wilhelm von Rubruck O.F.M. und der Nestorianismus*, *Archiv f. Kulturgeschichte* 53 (1971) S. 1–19; Fried (wie Anm. 8) S. 308 ff.

⁸⁵) *Sinica Franciscana* 1 S. 295 (c. XXXIII 15).

⁸⁶) Reichert (wie Anm. 54) Kap. I.

⁸⁷) Benedetto (wie Anm. 11) S. 193 f. (c. CLXXIX); Moule – Pelliot (wie Anm. 10), Bd. 2 S. XXV (nur in Z).

ßeres Augenmerk widmete er den Äußerlichkeiten von Buddhismus und Lamaismus, den Riten, Ornaten, Monumenten und religiösen Bräuchen⁸⁸. Das Verdienst, als erster mittelalterlicher Autor eine etwas bemühtere (wenn auch im Grunde verständnislose) Auseinandersetzung mit der Lehre von der Wanderung der Seele versucht und diese mit Hilfe der ihm zur Verfügung stehenden Auskunftsmittel gedeutet zu haben, dieses Verdienst gebührt einem Leser und Bearbeiter Odorichs, dessen Namen wir nicht kennen, dessen Heimat nur ungefähr bestimmt werden kann und dessen Werk bis jetzt in fast jeder Hinsicht folgenlos geblieben ist.

V. Von Altentötung und Nekyophagie

Unmittelbar im Abschluß an seine Abreise von Khanbaliq und die Durchfahrt durch das Siedlungsgebiet der Öngüt am Huang He-Bogen sowie durch die heutige nordchinesische Provinz Shaanxi berichtet Odorich kurz von der *provincia Tibet*⁸⁹. Schon diese Kapitelfolge legt die Annahme nahe, daß er nicht das eigentliche Tibet oder gar die Hauptstadt Lhasa besucht haben kann, sondern nur die nördlich angrenzenden Gebiete, die gegenwärtigen Provinzen Qinghai oder Gansu, damals wie heute teilweise tibetisch besiedelt. Dies entspräche dem Verlauf der Haupthandelsrouten, auf die der Reisende angewiesen war, und wird obendrein von dem bestätigt, was Odorich von den Behausungen der Nomaden und der Haartracht der Tibeterinnen zu berichten hatte⁹⁰. Nur vom Hörensagen wußte er vom Vorort der Sakya-Lamas, die seit 1247/68 im Auftrag der mongolischen Großkhane das Land regierten⁹¹, und vom Hörensagen hatte er offenbar auch die anschauliche und im wesentlichen zutreffende Beschreibung der Bestattungsrituale bei den Tibetern. Die Zerteilung und Verfütterung der Leichen, klimatisch und naturräumlich bedingt (langzeitig gefrorene Bö-

⁸⁸) Vgl. Johannes W i t t e , Das Buch des Marco Polo als Quelle für den Buddhismus (1915); Leonardo O l s c h k i , Marco Polo's Asia. An Introduction to his „Description of the World“ Called „il Milione“ (1960) S. 252 ff.; René E t i e m b l e , La philosophie, les arts et les religions de la Chine dans l'œuvre de Marco Polo, in: Venezia e l'Oriente fra Tardo Medioevo e Rinascimento, a cura di Agostino Pertusi (1966) S. 375–388, hier 381 f.

⁸⁹) Sinica Franciscana 1 S. 484 ff. (c. XXXIII).

⁹⁰) Vgl. Berthold L a u f e r , Was Odoric of Pordenone ever in Tibet?, T'oung Pao 15 (1914) S. 405–418; Giorgio M e l i s , Odorico nella Cina del trecento: itinerario e realtà sociale secondo la Relatio, in: Odorico da Pordenone e la Cina (wie Anm. 25) S. 203–236, hier 217.

⁹¹) Vgl. hierzu unten S. 560 f.

den, Mangel an Brennmaterial) und auch heute noch in Tibet anzutreffen, das Verspeisen von Leichenteilen, von dem auch andere westliche Autoren mit Befremden berichtet hatten⁹², sowie die Anfertigung von rituellen Gerätschaften aus Knochen (in diesem Falle einer Schädelschale)⁹³ müssen auf die Leser einen besonderen Eindruck gemacht haben. Schon die Übernahme der Szene durch Mandeville⁹⁴ und die Illustration des Vorgangs in einzelnen Odorich- und Mandeville-Handschriften legen hiervon Zeugnis ab⁹⁵. Im Falle der süddeutschen Redaktion können wir dies noch genauer verfolgen.

M fol. 24^{vb}–25^{ra}; B fol. 166^{r-v}; S fol. 112^r; P fol. 144^{vb}
(zur Textkonstitution s. o. S. 545)

Est et alia corruptela^a ibi. Cum enim aliquis desperans^b de vita patris volens honorare patrem, convocat sacerdotes idolorum, religiosos histrionesque^c omnes de contrata^d, amicos et propinquos^e; hii omnes insimul convenientes^f cum magno festo et musicis et canticis deducunt senem ad victimam in campum, ubi super magnum discum ad hoc paratum sacerdos amputat ei caput^g et abscissum^h offertⁱ illud^k filio occisi^l. Deinde^b filius cum multitudine superius nominata cantant et pro mortuo faciunt multas orationes. Deinde sacerdos corpus occisi in frustra^m conciditⁿ et, cum hoc^o fecerit^p, tunc redit^q ad predictam societatem et insimul hii omnes orant pro

a) corruptela *MP*. b–b) fehlt *B*. c) istrionesque *MB*; histriones *P*. d) contracta *SP*. e) proximos *SP*. f) venientes *P*. g) capud *S*. h) abscissum *S*. i) offerunt *MBS*. k) id *P*. l) fehlt *P*. m) frustra *P*. n) conscidit *P*. o) fehlt *MB*. p) fecerint *MS*; fecerunt fecerint *B*. q) reddit *P*; redeunt *MBS*.

⁹² Johannes von Plano Carpini (*Sinica Franciscana* 1 S. 60 f.) über Burithabet (zwischen Xining und Qaidam; vgl. P e t e r [wie Anm. 109] S. 196 Anm. 26); Wilhelm von Rubruk c. XXVI 3: *Post istos sunt Tebec, homines solentes comedere parentes suos defunctos, ut causa pietatis non facerent aliud sepulcrum eis nisi viscera sua* (*Sinica Franciscana* 1 S. 234).

⁹³ Hierüber auch Rubruk: *Tamen adhuc faciunt pulchros civos de capitibus parentum, ut in illis bibentes habeant memoriam eorum in iocunditate sua* (ebd.). – Vgl. hierzu, aber auch zu den europäischen Entsprechungen: Berthold L a u f e r, *Use of Human Skulls and Bones in Tibet*, in: d e r s., *Kleinere Schriften* 2, hg. von Hartmut Walravens (1979, urspr. 1923) S. 1395–1410 (mit dem abschließenden Hinweis auf die gemeinsame sprachliche Wurzel von „cup“ und „Kopf“).

⁹⁴ Ed. L e t t s (wie Anm. 76) S. 218 f., 407 f.

⁹⁵ Z. B. Paris, *Bibl. Nat.*, Ms. fr. 2810 fol. 223^r (Facs. T. 193); Rom, *Bibl. Vat.*, Cod. Urb. lat. 1013 fol. 26^r; London, *Brit. Library*, Cod. Harl. 3954 fol. 67^v (Mandeville).

defuncto. Post^r hec^r advolantes^s aquile et vultures^t et alie aves de montibus forte^u ad hoc^u assuefacte^v et talem predam^w asportant frustra^x cadaveris sic mactati. Quo viso clamant^y voce magna^y: „Videtez“, dicunt^a, „qualis homo iste fuit, quia sanctus est; nam veniunt^b angeli^b dei^c et portant^d ipsum in paradisum“. Filius autem talia funeralia prestans patri ex hoc se reputat honoratum, cum pater suus^e sit^f hoc modo^f ab angelis deportatus. Tunc filius caput^g patris prius^h sibi oblatum coquit et comedit. De osse autem paterni capitis adornatoⁱ facit sibi fieri ciphum, cum quo postea ipse cum familia^k devote bibunt in^l memoriam defuncti. Hoc^m enim ut dicunt cedit in memoriam defuncti. Faciunt isti Thebet et multa alia horrenda^m.

Isti reges Cauliⁿ et Thebet^o secuntur curiam magni canis, quod fit propter periculum rebellionis.

r-r) primo igitur P. s) folgt ad cadaver P. t) volucres B. u-u) ad hoc forte P. v) assuefacti S; asuefacti MP; aswefacti B. w) predictam S. x) frustra S; frustra scilicet P. y-y) clamat sacerdos cum omnibus dicens P. z) vides P. a) fehlt P. b-b) angeli veniunt B. c) fehlt B. d) apportant B. i) adorando S; adornando P. k) folgt sua P. l) ob P. m-m) fehlt SP. n) Tatay S; Chathay P. o) Tebet S; Thebeth P.

Odorich hatte von der Luftbestattung Verstorbener gesprochen, dem Bearbeiter stellte sich der Sachverhalt jedoch so dar, wie wenn die Tibeter ihre Alten in unmenschlicher Weise umbrächten, um sie anschließend teilweise den Geiern und Adlern vorzuwerfen, teilweise festlich zu verspeisen. Der Sohn habe den Tod des Vaters kommen sehen (*desperans de vita patris*); man habe ihn hingeschlachtet wie ein Opfertier (*deducunt senem ad victimam – corpus occisi – frustra cadaveris sic mactati*). Für das Mißverständnis gab es Gründe.

Die Sitte, das Leben der Greise abzukürzen, war seit der Antike von verschiedenen asiatischen Völkern berichtet worden⁹⁶, und auch die gedankliche Verbindung von Altentötung und Nekyophagie, die der Bearbeiter herstellt, ist so alt wie die europäische Ethnographie. Erstmals findet sie sich bei Herodot: Die Massageten, deren Wohnsitze irgendwo östlich des Kaspischen Meeres gedacht sind, verspeisten ihre Greise im Rahmen eines Familienfestes und zusammen mit anderen Opfertieren; für ein Unglück würde

⁹⁶) Zur rituellen Altentötung vgl. Jacob Grimm, Deutsche Rechtsalterthümer 1 (1899) S. 669 ff.; John K o t y, Die Behandlung der Alten und Kranken bei den Naturvölkern (Forschungen zur Völkerpsychologie und Soziologie 13, 1934); Handwörterbuch der Sage 1, hg. von Will-Erich P e u c k e r t (1961–63) S. 454 ff.; Enzyklopädie des Märchens 1, hg. von Kurt R a n k e (1977) Sp. 388 ff.

es erachtet, an einer Krankheit zu sterben und nicht geschlachtet und verzehrt, sondern lediglich begraben zu werden⁹⁷. Strabon schloß sich dem an und wußte Ähnliches von den Derbikern (im nordöstlichen Iran) zu berichten; nur die Frauen würden dort erdrosselt und beerdigt⁹⁸.

Nun ist es mit Sicherheit auszuschließen, daß der Bearbeiter unseres Textes seinen Strabon oder Herodot auf dem Bücherbord stehen hatte und zu Rate zog. Aber andere Autoren, die sich die Darstellung der geographischen Klassiker zu eigen gemacht hatten, dürften ihm bekannt und geläufig gewesen sein. So schrieb etwa Pomponius Mela um die Mitte des 1. Jahrhunderts n. Chr. von Völkern Indiens (was immer er darunter verstand), die es für ihre sittliche Pflicht ansahen, die Eingeweide ihrer zuvor erschlagenen Eltern zu verzehren⁹⁹. Hieran knüpften offenbar Honorius Augustodunensis und Gervasius von Tilbury an, der nicht zuletzt mit solchen Schaudergeschichten seinen kaiserlichen Gönner zu unterhalten suchte¹⁰⁰. Auch Radulph Niger soll sich hierzu geäußert haben¹⁰¹. Folgenreicher war in jedem Fall die Darstellung, die der Kirchenvater Hieronymus dem Sachverhalt gab, als er die barbarischen Bräuche der Heidenvölker mahnend beschrieb. Er folgte Strabon: Derbiker und Massageten, Männer wie Frauen, würden im hohen Alter von ihren Nachkommen erwürgt und guten Gewissens verspeist¹⁰². Der Vorlage tat Hieronymus zwar einige Gewalt an, seine Darstellung ging aber wörtlich in die erfolgreichste Enzyklopädie des späteren Mittelalters, das *Speculum quadruplex* des Vincenz von Beauvais, ein¹⁰³.

Es mag sein, daß die Alten Richtiges sahen und ihre Zeugnisse zur historischen Ethnographie Zentralasiens manches beitragen können. Hier aber

⁹⁷) *Historia* I 216; vgl. auch III 99 zu den Padaiern (in Nordwest-Indien?).

⁹⁸) *Geographika* XI 8, 6; XI 11, 8; hiernach Claudius Aelianus, *Varia historia* 4, 1.

⁹⁹) *Chorographia* III 7 (64).

¹⁰⁰) Honorius Augustodunensis, *De imagine mundi* I 11 (Migne PL 172 Sp. 124); Gervasius von Tilbury, *Otia imperialia*, MGH SS 27 (1885) S. 370 Z. 2 ff.: *Sunt alii, qui iam senio confectos parentes mactant et eorum carnes ad epulas sibi praeparant: impio iudicato, qui facere ista negaverit.*

¹⁰¹) Ebd.: *Sunt loca, sunt gentes, quibus est mactare parentes Cum mors aut pietas aut longa supervenit etas.* Vgl. hierzu Radulfus Niger, *De re militari et triplici via peregrinationis Jerosolimitane* (1187/88), Einleitung u. Edition von Ludwig Schmugge (Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters 6, 1977) S. 14.

¹⁰²) *Adversus Jovinianum* II 7: *Messagetae et Derbices miserrimos putant, qui aegrotatione moriantur: et parentes, cognatos, propinquos, cum ad senectam venerint, ingulatos devorant: rectius esse ducentes, ut a se potius, quam a vermibus comedantur* (Migne PL 23 Sp. 309).

¹⁰³) *Speculum historiale* I 87.

geht es nicht darum, die ethnische Identität etwa der Derbiker zu ermitteln, sondern umgekehrt nachzuvollziehen, wie der Bearbeiter der Reise Odorichs dazu kam, die Tibeter in die Nähe der Derbiker und Massageten zu rücken. Spätestens seit Vincenz von Beauvais gehörte der Zusammenhang von Altentötung und Nekyophagie zum Bestand des mittelalterlichen Wissens von den Fernen Asiens. Augenzeugenberichte aus Südasien – Marco Polo und Odorich selbst über die Andamanen – hatten die Existenz solcher Bräuche im allgemeinen sogar bestätigen können¹⁰⁴. Daß es im Osten Völker gab, die aus den Schädeln Verstorbener Trinkgefäße formten, war ebenfalls bekannt; auch hier führte der Weg von Herodot über einen viel gelesenen und nachhaltig wirkenden römischen Autor – Solinus – zu Vincenz¹⁰⁵. Der Bearbeiter Odorichs muß von all dem eine Vorstellung besessen haben, um mißverstehen zu können, was ihm sein Gewährsmann Abenteuerliches mitgeteilt hatte. Er gab Richtiges richtig wieder, aber indem er manches in die eigenen Worte faßte, verfehlte er den ursprünglichen Sinn des Textes. Die Wiedergabe eines authentischen Zeugnisses entglitt ihm in die Topik des herkömmlichen Asienbildes.

Ein Mißverständnis wie dieses lag nahe und konnte auch anderen unterlaufen. Petrus Berchorius (Pierre Bersuire) aus Poitou (Ende 13. Jh. – ca. 1362) kommentiert im 14. Buch seines enzyklopädisch angelegten *Reductorium morale* Solins Passage über die Schädelshalen der (als Skythen identifizierten) Issedonen mit Auszügen aus Odorichs Tibet- und Andamanenkapitel¹⁰⁶. Auch in diesem Fall ist das rituelle Verspeisen des Vaters als Alten-

¹⁰⁴) Benedetto (wie Anm. 11) S. 173 (c. CLXIX; die Lokalisierung des *regnum Dagroian* ist allerdings nicht gesichert); Sinica Franciscana 1 (wie Anm. 26) S. 455 ff. (c. XVIII).

¹⁰⁵) Herodot, *Historiai* IV 26 über die Issedonen; Pomponius Mela, *Chorographia* II 9; C. Iulius Solinus, *Collectanea rerum memorabilium* 15, 13; Vincenz von Beauvais, *Speculum historiale* I 87.

¹⁰⁶) *Opera omnia* 1 (Coloniae Agrippinae 1692) S. 941 (XIV 48): *Essedonum enim mos est parentum suorum funera cantibus prosequi et proximorum corpora congregatis caetibus laniare et mixta carne pecudum, dapes facere, capitum etiam ossa auro incincta in poculorum ministerium tradere et habere* (entspricht Solinus 15, 13). *Ad quod etiam facit quod dicit frater Odoricus in libello suo de mirabilibus orientis, ubi ait se in quamdam terram venisse, ubi talis mos erat, quod quando quis infirmabatur, filius eius ab idolo petebat, si pater suus de illa infirmitate moriturus erat, quem ubi moriturum cognoscebat, sacerdotem legis vocabat* (vgl. bis hierhin Odorich c. XVIII: Dondin), *patrem ad locum deputatum ferebat, quem sacerdos gladiis detruncabat, et coctum in lebetes filio et congregatis amicis comedendum prebebat, filiusque patrem sic honorare credebat, in quantum ne a vermibus sub terra comederetur, impedire se dicebat. De craneo vero capitis patris calicem faciens, ex tunc eo in honorem patris bibebat* (vgl. Odorich c. XXXIII: Tibet). – Zu Petrus Berchorius vgl. *Lexikon des Mittelalters* 1 (1980) Sp. 2020.

tötung ausgegeben, der antike Bildungshorizont wird hier sogar noch deutlicher (in der Person des Verfassers wie in der Komposition des Belegs). Der Bearbeiter Odorichs stand somit nicht ganz alleine, als er sich in der Wahl der Worte vergriff, und er wußte sich einig mit den Aussagen der abendländischen Tradition. Indem er deren Kern nachempfand, stellte er sich in die Reihe derer, die sich die irritierenden Erfahrungen der Reisenden nicht anders erklären konnten, als durch den Rückgriff auf das Bekannte und Bewährte: das Wissen der Antike, der Heiligen Schrift und anderer unbezweifelten Autoritäten. Ergaben sich hieraus Verzeichnungen, so waren sie auf der Höhe der Zeit; denn der Versuch, das Neue mit dem Alten, das *mirabile* mit scheinbarem Wissen zu begreifen, charakterisiert die Epoche und ihren Umgang mit den Berichten¹⁰⁷.

Aus dem Rahmen fällt der Schluß des Kapitels: Die Könige von Tibet und *Cauli*, d. i. Korea (Kao-li)¹⁰⁸ hielten sich am Hofe des Großkhans auf, da in ihren Reichen Unruhen ausbrechen könnten. Diese fast lapidare Feststellung kommt nirgends sonst in der bekannten Überlieferung Odorichs vor; sie stimmt aber auffällig mit den historischen Gegebenheiten überein: Tibet und Korea nahmen im mongolischen Weltreich eine Sonderstellung ein. Zum China der Song, Liao (Kitan) und Jin (Dschurdschen) bestanden lediglich tributäre Verbindungen, und beide Länder wurden erst nach langwierigen Kämpfen der mongolischen Herrschaft unterworfen (1247/68 bzw. 1259)¹⁰⁹. Sie wurden auch nicht vollständig in die Reichsverwaltung eingegliedert, sondern bewahrten wenigstens teilweise eine gewisse Autonomie unter der – zuweilen sehr spürbaren – Aufsicht der Großkhane. Die tibetische Geistlichkeit nahm sogar erheblichen Einfluß auf Religion und Kultur der Eroberer.

In Tibet¹¹⁰ hatte der jeweilige Abt des Klosters Sakya (Sa-skya, chinesisch

¹⁰⁷) Vgl. Reichert, Chinas Beitrag (wie Anm. 54) Kap. III.

¹⁰⁸) Kao-li ist die chinesische Aussprache des Zeichens für die Koryo-Dynastie, auf die der heutige Landesname zurückgeht (vgl. Paul Pelliot, Notes on Marco Polo I [1959] S. 234f.).

¹⁰⁹) Hierzu und zum Folgenden vgl. Luciano Petech, Tibet, in: Handbuch der Orientalistik I 5, 5 (1966) S. 311–347; ders., Tibetan Relations with Sung China and with the Mongols, in: China among Equals. The Middle Kingdom and its Neighbors, 10th–14th Centuries, ed. by Morris Rossabi (1983) S. 173–203; Michael C. Rogers, National Consciousness in Medieval Korea: The Impact of Liao and Chin on Koryo, ebd. S. 151–172.

¹¹⁰) Zum Folgenden vgl. C. W. Cassinelli – Robert B. Ekvall, A Tibetan Principality. The Political System of Sa sKya (1969) S. 13ff.; Turrell V. Wylie, The First Mongol Conquest of Tibet Reinterpreted, Harvard Journal of Asiatic Studies 37 (1977) S. 103–133; Petech, Tibetan Relations (wie Anm. 109) S. 179ff.; Dieter

Sa-jia, in Südtibet) die nominelle Herrschaft über die miteinander rivalisierenden Klöster und Adelsfaktionen inne. Zugleich war ihm der Titel eines Kaiserlichen Lehrers (*dī-shī*) verliehen, was seinen dauernden Aufenthalt in Khanbaliq zur Folge hatte. Seine Rechte waren auf die geistliche Sphäre beschränkt, wenn er nicht auch zum *dī-shī* ernannt worden war¹¹¹. Die eigentliche Verwaltung Tibets lag in Händen eines vom Kaiserlichen Lehrer nominierten und vom Großkhan bestellten Gouverneurs (*dpon-chen*), der in Sakya residierte. Dieses Herrschaftssystem sollte die Vormacht der Sakya-Sekte unter mongolischer Oberhoheit sichern. Es war aber keineswegs unumstritten. Mehrfach mußte die mongolische Militärmacht in Tibet eingreifen (1252/53, 1267, 1277, 1281), und erst die Einäscherung des oppositionellen Bri-khun-Klosters (1290) stabilisierte die Region für die folgenden Jahrzehnte. Ähnlichkeiten mit aktuellen Verhältnissen sind zufällig.

In Korea¹¹² blieb auch nach den mongolischen Invasionen von 1218/19, 1231/32, 1235, 1247 und 1254–59 die herrschende Dynastie an der Macht. Ihre politischen Rechte waren aber stark eingeschränkt, mehrmals wurde ein regierender König abgesetzt und ausgetauscht. Die Beziehung zum Großkhan wurde als Verhältnis des Sohnes zum Vater aufgefaßt¹¹³. Neben anderen hochgestellten Geiseln hatte auch der jeweilige Thronfolger seinen Aufenthalt in der Hauptstadt der Yüan-Kaiser zu nehmen, wo er regelmäßig mit einer mongolischen Prinzessin verheiratet wurde. Dies sollte die Kooperation des koreanischen Königshauses sichern und Aufruhr vermeiden helfen: Der Widerstand einer Rebellengruppe, die sich in den Süden des Landes zurückgezogen hatte, wurde erst 1273 niedergeschlagen. Nach 1283 wurde die Praxis der Geiselnahme allmählich aufgegeben; aber König Ch'ungson verbrachte ebenso wie sein Vorgänger den größten Teil seiner Regierungszeit (1309–1313) in Khanbaliq. Auch sein Sohn und Nachfolger, Ch'unguk, hielt sich längere Zeit in der Reichshauptstadt auf, 1322–1325 auf Order des Großkhans, der das königliche Siegel beschlagnahmte¹¹⁴. Wenig später dürfte Odorich in Peking eingetroffen sein. Seine

Schuh, Tibet unter der Mongolenherrschaft, in: Die Mongolen. Beiträge zu ihrer Geschichte und Kultur, hg. von Michael Weiers (1986) S. 283–289.

¹¹¹) Vgl. Petech, Tibetan Relations S. 194.

¹¹²) Zum Folgenden vgl. Louis Hambis, Notes sur l'histoire de Corée à l'époque Mongole, T'oung Pao 45 (1957) S. 151–218; Han Woo-keun, The History of Korea, ed. by Grafton K. Mintz (2 1971) S. 165 ff.; William Ellsworth Henthorn, Korea: The Mongol Invasions (1963); ders., A History of Korea (1974) S. 117 ff.

¹¹³) Otto Franke, Geschichte des chinesischen Reiches 4 (1948) S. 433.

¹¹⁴) Homer B. Hulbert, History of Korea 1, ed. by Clarence M. Weems (1962, urspr. 1905) S. 231 ff.; Hambis (wie Anm. 112) S. 193 f. und Henthorn, Korea

knappe Darstellung des Verhältnisses Tibets und Koreas zum Hof der Yüan trifft den Kern der Sache, auch wenn sie in der Formulierung ungenau und summarisch ist. Sie bezeichnet überdies das Verhalten der Mongolenherrscher auch anderen Völkern und Reichen gegenüber¹¹⁵. Es erhebt sich abschließend die Frage, ob in der vorliegenden Fassung des Itinerars noch weitere, wenigstens annähernd authentische Nachrichten enthalten sind, die den Berichtersteller noch über das bekannte Maß hinaus als schätzenswerten Beobachter asiatischer Verhältnisse ausweisen würden.

VI. Eine Predigt beim Großkhan

Im allgemeinen können die Unterschiede zwischen süddeutscher Version und Solagna-Fassung als interpretierende Zusätze des anonymen Redaktors kenntlich gemacht werden. Nur wenige Passagen und Absätze sperren sich einer solchen Deutung. Sie enthalten Aussagen, die kaum der Phantasie eines in Süddeutschland beheimateten Bearbeiters entsprungen sein können, die vielmehr auch in sprachlich veränderter Gestalt noch an die Vorzüge von Odorichs Erzählweise erinnern: die Klarheit der Aussage, die Unmittelbarkeit des Erlebens und die Genauigkeit der Beobachtungen. So beschreibt Odorich recht anschaulich seine Eindrücke von der Verbrennung einer indischen Witwe, an der er – B: aus Neugier! – persönlich teilgenommen habe.

M fol. 14^{vb}; B fol. 156^v–157^r; S fol. 101^r; P fol. 140^{vb}
(zur Textkonstitution s. o. S. 545)

Habent et aliam consuetudinem in hoc regno: Conburunt cadavera mortuorum virorum et se libenter ad hoc offerens uxor conburitur cum marito, ut sicut fuerunt coniuges in hac vita sic^a sint^b in alia. Nam et ego cum hoc audiui^c, volui experiri^d et oculis meis^e vidi, quod uxor unius defuncti, cu-

a) ita P. b) et sint B. c) cum audiui hoc P; folgt curiositate ductus B. d) experire P.
 e) ex oculis meis S; oculis meis et P.

(wie Anm. 112) S. 183 weichen in der Darstellung der Vorgänge nach der Absetzung Ch'ungsons voneinander ab.

¹¹⁵) Vgl. Thomas T. A l l s e n , The Yüan Dynasty and the Uighurs of Turfan in the 13th Century, in: China among Equals (wie Anm. 109) S. 243–280, hier 261 mit Hinweis auf Annam in Südost- und mit Rückschluß auf Uighuristan in Zentralasien.

ius corpus cum pompa et^f musicis instrumentis ducebatur ad cremandum, mariti funus prosecuta, cum iam super extructum rogam^g posita mulier in sinu haberet caput mariti positi super rogam et iam igne^h supposito^h, cantaretⁱ super maritum et manibus plauderet. Cum iam ignis omnia invaderet, non prius^k a cantu et a plausu destitit, quousque et ipsam cum cadavere ignis absumpsit^l.

f) ex S; cum P. g) fehlt MS. h–h) subposito igne SP. i) cantarent P. k) plus P. l) consumpsit P.

Dieser Passus ist in ähnlicher Form sonst nur in jener ominösen Textvariante überliefert, die Petrocchi als den ursprünglichen Bericht des Orientheimkehrers ansah und deren neuerliche Behandlung ein Desiderat der Forschung darstellt¹¹⁶. Möglicherweise muß die Übereinstimmung mit der süd-deutschen Version als Indiz für die Authentizität jener 16 *belli chapituli* in Erwägung gezogen werden. Ferner fügt die vorliegende Fassung dem Kapitel, in dem Odorich den europäischen Leser erstmals von den bandagierten Füßen der Chinesinnen in Kenntnis setzte, einige Zeilen hinzu, die die Folgen des seit dem 10./11. Jahrhundert geübten Brauchs eindrucksvoll und realistisch vor Augen führen: Schmerzen und die Unfähigkeit, größere Fußwege ohne Pause zurückzulegen¹¹⁷. Es ist ganz unwahrscheinlich, daß dieser Passus ohne eigene Anschauung zustandekam.

Den Höhepunkt und Abschluß des gesamten Berichts bildet jedoch eine komplette Episode, von der in keiner anderen Fassung eine Spur zu finden ist. Sie enthält authentische Elemente, wiederum aber in bezeichnender Verbindung mit Interpretamenten der europäischen Weltsicht. H. Cordier verwechselte sie mit jener ähnlich plazierten und gestalteten Erzählung, die

¹¹⁶) (Wie Anm. 38) S. 208: *E sopra quello che è scritto nel XVIII chapitulo di Palumbo ove quando muore lo marito si lardono chon la moglie viva disse che fanno per questo modo. che la moglie quando si vae adardere e vestita et adornata molto honorevolmente tuta choperta di fiori achompagnata da molta zente e da molti stormenti. Ella vae chantando e balando in mezzo di questa gente sino a una piazza. Et quine e fata una grande chatasta et monte di legnie et ella vi monta sue et siedevi su una sedia et lo marito morto le messo in grenbo et poi è messo fuocho in queste legnie et arde et muore la moglie viva chol marito morto.* – Vgl. hierzu Sinica Franciscana 1 (wie Anm. 26) S. 441 (c. X 4).

¹¹⁷) M fol. 25^{va} (B. fol. 167^r; S fol. 112^v; P fol. 144^{ra}): *Faciunt quadam violentia pedem parvum sive curvum, propter quod cum incedunt (incedunt cum S) propter pedum (fehlt S) dolorem morose (morose valde P) incedunt et modicam viam; nam (fehlt M) necesse (necessarie S) habent sepe quiescere (et per modicam viam habent necesse quiescere P).* – Zum Vergleich: Sinica Franciscana 1 S. 487 f. (c. XXXIV 2).

ein Zusammentreffen der Pekinger Franziskaner mit dem Großkhan zum Gegenstand hat¹¹⁸. Dadurch entging sie der Aufmerksamkeit der mit Odorichs Itinerar befaßten Forschung.

In den Handschriften steht die Erzählung zwischen dem Zeugnis Odorichs, nur wahrheitsgemäß berichtet zu haben, und einem Epilog, der die Angaben Wilhelms von Solagna zur Entstehung des Werkes und zum Tod des Autors zusammenfaßt. Sie macht den Eindruck eines späteren Nachtrags; mit dem Fortgang der Handlung, dem eigentlichen Itinerar, hat sie nichts zu tun. Auch dadurch fällt sie aus dem Rahmen, daß sie objektiv, in der dritten Person von den Erlebnissen des Protagonisten berichtet.

M fol. 27^{a-b}; B fol. 168^v–169^r; S fol. 114^{r-v}; P fol. 145^{vb}

Imperator Kathay^a nomine Kosella^b dum^c semel staret cum paucis suis consiliariis pre tedio fastiditus cepit inquirere, an de astantibus aliquis sciret proponere^d in medio^e aliquid^f novum placabile ad cordis letitiam excitandam^g. Cum autem^h mutum^h silentium tenerenti, omnes aspexerunt^k de palatio^l et dictum fuit, quod in^m domo quadam^m, videlicet que opposita fuit aspectibus, longe tamen posita a palatio, erantⁿ quidam Armeni: „Illi forte aliquid^o novum^p et insolitum dicerent vobis ad spiritus recreationem“. Missum fuit ex parte imperatoris et repertus est frater Odoricus et adductus^q est ante dominum. Et primo quidem benigne rogatus a domino, ut eis aliquid^r novum et^s placabile proponeret. Cum per interpretem loqueretur, primo quidem humiliter excusavit se de nescientia theologie^t, proponeret tamen^u verbis simplicibus ea^v, que essent fidei^w christiane. Assensit dominus. Incepit autem^x a mundi creatione, quomodo ad reparandam^y ruinam spirituum deus creavit hominem de terra, in quo^z rationalem^a spiritum univit carni; et quomodo per inobedientiam Adam peccavit^b et^b eiectus^c

a) Kathai B. b) Rosella SP. c) dum fastidius B. d) preponere B. e) medium SP. f) ad SP. g) excitanda B. h–h) autem mutuum multum B; multum autem P. i) haberent B. k) aspexerant Codd. l) pallatio S. m–m) in illa domo quadam Codd.; in illa rot durchgestrichen M. n) erat B. o) alliquid M. p) novi P. q) aductus P. r) aliquod MBS. s) fehlt SP. t) theoloie M; theolie B. u) cum P. v) fehlt P. w) fideli B. x) enim P. y) reperandam MBS. z) qua MBS. a) rationabilem B. b–b) fehlt P. c) eiectus est S.

¹¹⁸) Ebd. S. 492 ff. (c. XXXVIII; vgl. o. S. 539). – Vgl. Yule – Cordier (wie Anm. 15) II S. 51; Cordier (wie Anm. 29) S. LXXXI.

de paradiso indiguit mediatione^d dei et hominis^e, qui et^f deus et homo esset^f. Propter quod in fine temporum divina clementia compatiens humane miserie misit filium suum in carnem^g, qui in^h carne assumptaⁱ passus est in ligno crucis pro redemptione humani generis et tandem ex potentia deitatis^k surrexit a mortuis et in^l celum ascendit^l, quo sperant omnes boni christiani pervenire. Illa et talia^m alia plura cum simpliciter per interpretem ewangelizassetⁿ, princeps^o cum suis^o placidum^p prebuit auditum. Et surgens de tribunali suo amplexatus^q et osculatus est^r fratrem Odoricum et in signum reverentie et honoris fecit propinari et ipse prius poculo pregu-stato manu propria propinavit fratri Odorico. Benigne autem licentiatu eo unus de baronibus^s prosecutus dixit^t: „Raban, vide et considera honorem, quem tibi exhibuit imperator. Nam ab initio imperii Tartarorum^u a primo cane Cyngis^v usque ad istum dominum numquam aliquis imperatorum nostrorum exhibuit alicui viventi tantum honorem.“ Benedictus^w deus. Amen^w.

d) mediatore MSP. e) hominum MS. f–f) (dominus *expungiert*) et homo esset et deus P. g) carne P. h) *fehlt* P. i) assumptus B. k) divinitatis B. l–l) ascendit in celum P. m) *fehlt* SP. n) ewangelizassem SP. o–o) *zweimal geschrieben* P. p) placidum SP. q) *folgt* est me P. r) *fehlt* P. s) baronum S. t) est eum dicens P. u) Thartarorum P. v) Cyrgis M; Cirgis SP. w–w) Benedictus deus in eternum et in seculum P.

Auch wenn die Erzählung nicht unbedingt wirkliches Geschehen wiedergibt und eher Novelle als Bericht zu sein scheint, enthält sie doch auch Anspielungen und Hinweise, die mit dem übereinstimmen, was sonst über die Verhältnisse am und um den mongolischen Kaiserhof bekannt ist.

1. Odorich wohnt bei Armeniern: Von deren gemeindlicher Organisation erfahren wir aus anderen Quellen¹¹⁹, und wir wissen auch, wie eng das Verhältnis der Franziskanermissionare zu den armenischen Christen in China war. Johannes von Montecorvino, der erste katholische Erzbischof in Khanbaliq, hielt sich dauernd unter den Armeniern auf, nachdem diese ihm den Bau eines Gotteshauses versprochen hatten¹²⁰. Eine reiche Armenierin stattete die junge franziskanische Pflanzung in Zaitun mit Kirche

¹¹⁹) Jean Dauvillier, *Les Arméniens en Chine et en Asie Centrale au Moyen Âge*, in: *Mélanges de Sinologie offerts à Paul Demiéville*, Bd. 2 (1974) S. 1–17, bes. 11f.; ferner Jean Richard, *La papauté et les missions d'Orient au Moyen Âge (XIII^e–XV^e siècles)* (Collection de l'École Française de Rome 33, 1977) S. 150.

¹²⁰) *Sinica Franciscana* 1 (wie Anm. 26) S. 366: *Et alie nationes christianorum, qui odiunt nestorianos scismaticos ipsum Fr. Iohannem secute sunt et precipue Armeni, qui sibi nunc notabilem construunt ecclesiam et dare illi intendunt. Unde et ipse continue est apud eos, relicta ecclesia latinorum aliis fratribus.*

und Kloster aus¹²¹. Zu den in Ostasien nach wie vor dominierenden Nestorianern hielten katholische und armenische Christen gleichermaßen Distanz¹²². Odorich stand offenbar in gutem Einvernehmen mit Johannes¹²³; es ist gut denkbar, daß auch er die Gastfreundschaft der armenischen Gemeinde in Anspruch nahm. Möglicherweise stand ihm sogar ihre Sprache zu Gebote: Während einer abenteuerlichen Überfahrt über den Indischen Ozean will er verstanden haben, was ihm der Kapitän auf armenisch zu-
raunte¹²⁴.

2. Odorich predigt durch einen Dolmetscher: In der Tat wissen wir nicht, wie weit Odorichs Kenntnisse der mongolischen Sprache gediehen waren¹²⁵. Die fremdsprachigen Brocken, die in seinen Reisebericht eingestreut sind, enthalten von vielem etwas: Türkisch, Persisch, etwas Mongolisch und noch weniger Chinesisches. Johannes von Montecorvino hatte lange Jahre gebraucht, die mongolische Sprache so weit zu erlernen, daß er in ihr predigen konnte¹²⁶. Ob Odorich in vergleichsweise kurzer Zeit Ähnliches zuwege gebracht hat? Zweifel sind angebracht. Eine späte hagiographische Quelle, die behauptet, Odorich habe in vielen Sprachen gepredigt, macht keinen sonderlich vertrauenswürdigen Eindruck¹²⁷.

3. Das Thema der Predigt: die Geschichte der Welt von ihrer Erschaffung bis zu Christi Kreuzestod und Himmelfahrt wirkt fast zu grundsätzlich und idealtypisch, um in einer realen Situation behandelt worden zu sein. Dennoch hören wir, daß zu Rubruks Zeiten die nestorianischen Priester

¹²¹) Dauvillier (wie Anm. 119) S. 8 f.

¹²²) Wilhelm von Rubruk berichtete, daß die Nestorianer armenische Christen nicht zum Gottesdienst zuließen (Sinica Franciscana 1 S. 280); vgl. ferner oben Anm. 120. Grundsätzlich zum Verhältnis von Lateinern und Armeniern: Anna-Dorothee von den Brincken, Die „Nationes christianorum orientalium“ im Verständnis der lateinischen Historiographie von der Mitte des 12. bis in die zweite Hälfte des 14. Jahrhunderts (Kölner Historische Abhandlungen 22, 1973) S. 181 ff.

¹²³) Vgl. Rachewitz (wie Anm. 15) S. 183 f.

¹²⁴) Sinica Franciscana 1 S. 437 (c. VIII 23).

¹²⁵) Vgl. Jean Richard, Le discours missionnaire: l'exposition de la foi chrétienne dans les lettres des papes aux Mongols (1983), Nachdruck in: ders., Croisés, missionnaires et voyageurs. Les perspectives orientales du monde latin médiéval (Variorum Reprints, 1983) XVII S. 257: „Il nous laisse pratiquement ignorer s'il prêcha lui-même aux peuples, qu'il nous décrit, et en quelle langue“.

¹²⁶) Sinica Franciscana 1 S. 350 (Schreiben vom 8. Januar 1305). Johannes war 1289 von Europa aufgebrochen und hielt sich seit 1294 in Khanbaliq auf.

¹²⁷) Golubovich (wie Anm. 15) III S. 377 aus clm 3702 (um 1468); vgl. Moule, A Life (wie Anm. 15) S. 277; der Quelle vertraut B. Altaner, Zur Kenntnis des Arabischen im 13. und 14. Jahrhundert, in: Orientalia Christiana Periodica 2 (1936) S. 437–452, hier 447.

einen ähnlichen Gegenstand wählten, als sie in einem Religionsgespräch vor dem damaligen Großkhan, Möngke, bestehen wollten¹²⁸. Auch die Schreiben, die die Päpste an mongolische Herrscher schickten, waren ebenso grundsätzlich in Ton und Inhalt¹²⁹.

4. Der Großkhan läßt Odorich einschenken und trinkt ihm zu: Die Szene wirkt bizarr; sie hat aber, selbst wenn sie nicht wörtlich genommen wird, doch wenigstens authentisches Kolorit. Denn bekanntlich frönten die Großkhane den Versuchungen des Alkohols in reichlichem Maße: „It was a national vice of the Mongols“¹³⁰. Schon den frühesten europäischen Besuchern fiel der in ihren Augen übermäßige Alkoholkonsum bei Hofe unangenehm auf¹³¹. Ob freilich damit jene Wertschätzung des Predigers und seines Gottes verbunden war, die der Erzähler aus dem weinseligen Verhalten des Khans schließen zu dürfen glaubte, bleibe dahingestellt. Bekanntlich war man auf christlicher Seite immer sehr schnell bereit, jedes noch so bescheidene Entgegenkommen der mongolischen Herrscher als Zeichen ihrer bevorstehenden Bekehrung zu deuten.

5. Der Großkhan selbst ist mit Namen genannt: Kosella. Die chinesisch-mongolischen Quellen kennen ihn als Qoshila (Kuschala) bzw. unter seinem Tempelnamen Mingzhong. Seine Bedeutung für die Geschichte der mongolischen Herrschaft in China liegt in dem Umstand begründet, daß er der letzte der Großkhane war, der nicht von den Amtsträgern der Hauptstadt gestützt wurde, sondern seinen Rückhalt in den Steppen Zentralasiens hatte, von denen die mongolische Eroberung ausgegangen war¹³². In der Rivalität der Brüder Qoshila und Tugh Temür bzw. der hinter ihnen stehenden Gruppen wiederholte sich die Konstellation des Jahres 1307, als

¹²⁸) Sinica Franciscana 1 S. 293 (c. XXXIII 10).

¹²⁹) Vgl. Richard, Le discours missionnaire (wie Anm. 125) S. 259 ff. (Richard spricht von „prédication par lettre“ [S. 261]). Ein Teil der Texte jetzt auch bei Karl Ernst Lupprian, Die Beziehungen der Päpste zu islamischen und mongolischen Herrschern im 13. Jahrhundert anhand ihres Briefwechsels (Studi e testi 291, 1981) S. 141 ff., 237 ff.

¹³⁰) Olshki, Marco Polo's Asia (wie Anm. 88) S. 402; ferner ders., Guillaume Boucher (wie Anm. 65) S. 57 ff.

¹³¹) Johannes von Plano Carpini IV 6: *Ebrietas honorabilis est apud eos* (Sinica Franciscana 1 S. 47); VII 33: ... *sicut moris eorum est, usque ad vespertas continue potaverunt* (ebd. S. 119); Wilhelm von Rubruk XXIX 36: ... *in ebrietate sua, que ibi non est reprehensibilis neque in viro neque in muliere* (ebd. S. 264 f.).

¹³²) Zum Folgenden vgl. vor allem: John W. Dardess, Conquerors and Confucians. Aspects of Political Change in Late Yüan China (1973) S. 7 ff.; ferner Franke (wie Anm. 113) IV S. 491 ff.; Rolf Trauzettel, Die Yüan-Dynastie, in: Die Mongolen (wie Anm. 110) S. 217–282, hier 235 ff.

sich Qaishan als Kandidat der Steppe und Ayurbarwada als Kandidat des Hofes gegenüberstanden. Letztlich aber spiegelte sich in ihr der Konflikt zwischen berittenem Regiment und bürokratischer Regierung, zwischen mongolischer Universalmonarchie und chinesischem Kaisertum, der Konflikt, den Khubilai einst mit der Verlegung der Hauptstadt von Karakorum nach Ta-tu (Khanbaliq) (1264) eingeleitet und in den Aufständen Arigh Bökes (1260–1264), Nayans (1287) und Qaidus (seit 1268) bereits auszuhalten hatte. Im Jahre 1329 war die Entscheidung längst zugunsten der „chinesischen“ Partei gefallen. Die Regierung Qoshilas war denn auch nur von kurzer Dauer: Von Čagatai (Zentralasien) kommend, wo er Jahre des Exils verbracht hatte, wurde er am 27. Februar 1329 noch in der Steppe zum Großkhan ausgerufen, am 26. August traf er zwischen Sommer- und Winterresidenz, zwischen Shang-tu und Ta-tu mit Tugh Temür zusammen, vier Tage später starb er eines gewaltsamen Todes¹³³. Sein Bruder spielte dabei eine undurchsichtige Rolle. Mit Tugh Temürs und seiner Nachfolger Regierung war der Weg endgültig frei für die Restauration der „Konfuzianer“.

Von all dem war im Abendland nichts bekannt geworden. Qoshilas Name ist in keinem lateinischen Schriftstück bezeugt, in keinem Brief an einen europäischen Empfänger überliefert. Allein die vorliegende Erzählung weiß, daß es einen Großkhan dieses Namens gegeben hat. Hätte sich ein europäischer Autor noch den Rest der Geschichte mit viel Mühe und Quellenforschung erdenken können – daß er den Namen eines Kaisers in Erfahrung brachte, der nur wenige Monate regierte und davon noch die meiste Zeit auf dem Grasland verbrachte, erscheint geradezu ausgeschlossen.

Die Anekdote gehört jener Textschicht des Itinerars und seiner Fassungen an, in der trotz der Spuren, die die Bearbeiter hinterließen, das Erleben des Autors am deutlichsten durchscheint¹³⁴. Wir dürfen davon ausgehen, daß der Kern der Erzählung auf ein tatsächliches Ereignis zurückgeht: Odorich, wohnhaft bei der armenischen Gemeinde in Khanbaliq, wird zum Vortrag vor dem neuen Großkhan zugelassen; Grundfragen des Christentums sind Thema der Predigt, deren Ergebnis Odorich als persönlichen Erfolg verbucht. So weit der „Plot“ der Erzählung, wie er sich aus der Zusammenstellung ihrer authentischen Elemente ergibt. Was darüber hinausgeht: Erzähltechnik, Topik, Interpretamente, ist Zutat und gibt sich als europäisch durchdachtes Schema der Argumentation zu erkennen.

¹³³) Zum Itinerar Qoshilas ausführlich Pelliot (wie Anm. 108) I S. 320 ff.

¹³⁴) Vgl. o. S. 540 f.

Schon der Anfang der Erzählung nennt die Begriffe, die ihre geistesgeschichtliche Deutung ermöglichen. Überdruß (*taedium*) und das Verlangen nach etwas Neuem (*curiositas*, hier: *inquirere . . . aliquid novum placabile ad cordis letitiam excitandam*) kennzeichnen den Geisteszustand der *acedia*, deren moralische Folgen die mittelalterliche Theologie und Ethik seit ihren patristischen Anfängen beschäftigte. Sie wird umspielt von den Begriffen Melancholie, Stumpfheit (*torpor*), Trauer (*tristitia*), Lebensüberdruß und Ekel (*fastidium*, *taedium*), auch Langeweile, ist jedoch mit keinem von ihnen völlig und dauernd identisch. *Acedia*, die „geistliche Lustlosigkeit“, der „Überdruß . . . am Überschreiten der diesseitigen Welt mit ihren innerirdischen Erfüllungen auf Gott hin“¹³⁵, war zunächst ein Problem der monastischen Lebensweise und äußerte sich als die Unlust, den asketischen Übungen nachzugehen, auftretend vor allem in der mediterranen Mittagsglut. Der „Mittagsdämon“ spielt in der frühen Literatur, die sich mit dem Thema beschäftigt (Evagrius Ponticus 345–399, Johannes Cassianus um 360–435), eine gewichtige Rolle¹³⁶. Wenig später, endgültig seit dem 8./9. Jahrhundert fand der Begriff Anwendung auch auf die Welt der Laien. Die *acedia* war Bestandteil des achteiligen Hauptlasterschemas, im siebenteiligen, das auf Gregor I. zurückgeht, wurde sie mit der ursprünglich von ihr unterschiedenen *tristitia* zusammengefaßt, mal als Ober-, mal als Unterbegriff, seit dem 12. Jahrhundert als Synonym¹³⁷. Thomas von Aquin formulierte gültig, inwiefern sie eine Todsünde sei: *Acedia . . . est tristitia de bono spirituali in quantum est bonum divinum. Unde secundum suum genus acedia est peccatum mortale*¹³⁸. Der Religiosität des Volkes war sie faßlicher als *tragheit an gottes dienste*¹³⁹.

¹³⁵) Lex. f. Theol. u. Kirche 10 (21965) Sp. 302 f. (F. W u l f); das Folgende stützt sich vor allem auf: Siegfried W e n z e l, ‚Acedia‘ 700–1200, *Traditio* 22 (1966) S. 73–102; d e r s., *The Sin of Sloth: Acedia in Medieval Thought and Literature* (1967); Rainer J e h l, *Melancholie und Acedia. Ein Beitrag zur Anthropologie und Ethik Bonaventuras* (Veröffentl. des Grabmann-Institutes 22, 1984); ferner E. V a n s t e e n b e r g h e, in: *Dictionnaire de théologie catholique* 11, 2 (1932) Sp. 2023–2030; E. V ö g t l e in: *Reallexikon für Antike und Christentum* 1 (1950) Sp. 62 f.

¹³⁶) Rudolph A r b e s m a n n, *The ‚Daemonium meridianum‘ and Greek and Latin Patristic Exegesis*, *Traditio* 14 (1958) S. 17–31.

¹³⁷) Vgl. Rainer J e h l, *Die Geschichte des Lasterschemas und seiner Funktion. Von der Väterzeit bis zur karolingischen Erneuerung*, *Franziskanische Studien* 64 (1982) S. 261–359; W e n z e l, *The Sin of Sloth* (wie Anm. 135) S. 23 ff.

¹³⁸) *Summa theologiae* 2–2 q. 35 a. 3, 3.

¹³⁹) ‚Das buch der tugenden‘. Ein Compendium des 14. Jahrhunderts über Moral und Recht nach der ‚*Summa theologiae*‘ II–II des Thomas von Aquin und anderen Werken der Scholastik und Kanonistik, hg. von Klaus B e r g u. Monika K a s p e r (1984) S. 77; vgl. ferner W e n z e l, *The Sin of Sloth* (wie Anm. 135) S. 68 ff.: „The popular image“.

Bereits Cassian hatte den acht Hauptlastern verschiedene Töchteründen zugeordnet, dem Zorn den Totschlag, den Unwillen (*indignitas*) und das Geschrei (*clamor*), der Trauer die Bitterkeit (*amaritudo*) und Verzweiflung (*desperatio*), dem Stolz den Neid, Ungehorsam und die Blasphemie. Mit der *acedia*, die in Anlehnung an die Vulgata-Übersetzung als *taedium*, Überdruß, verstanden ist¹⁴⁰, verbanden sich u. a. die *otiositas*, *sonnolentia*, *inquietudo*, *verbositas* und die *curiositas*, die intellektuelle Neugier¹⁴¹. Die späteren Autoren folgten Cassians Beispiel, variierten aber die Begriffe. Auf diese Weise konnte auch das *taedium (vitae)* als Folgesünde der *acedia* aufgefaßt werden. Schon Alkuin tat dies, ebenso die einflußreiche *Summa de vitiis et virtutibus* des Dominikaners Guillaume Peraut (Peraldus), die vor 1250 entstand¹⁴². Die (theoretische) Neugierde, bereits von Augustinus als sündhaft qualifiziert, erscheint nach Cassian wieder bei Isidor als Folgelaster der *acedia*¹⁴³. Papst Gregor I. nennt sie nicht ausdrücklich, sie ist aber nach Thomas von Aquin in dem von Gregor verwendeten Begriff der *evagationis mentis circa illicita* enthalten: *curiositas* sei deren kognitiver Aspekt¹⁴⁴. Hier-von ausgehend hat Hans Blumenberg den scheinbar widerlogischen Zusammenhang von Gleichgültigkeit und Wissenwollen verdeutlicht: Die *acedia* sei „eine Form der Traurigkeit, die sich der eigenen Schwere überläßt und sich darin von ihrem Daseinsziel, ja von jeder Zielstrebigkeit und „Anstrengung“ überhaupt abwendet“. Die *curiositas* sei – „als Ausschweifung ins Unzulässige, als Zerstreuung“ – „nur eine der Gestalten dieser Ziellosigkeit“. Sie „wäre . . . die Art von kompensatorischer Ausschweifung, die sich an den Rätseln und Geheimnissen der Welt Ersatz für das schafft, was zu erreichen der Mensch resigniert hat“¹⁴⁵.

Für Bonaventura besteht ein ursächlicher Zusammenhang von *acedia*, *taedium*, *fastidium* und *curiositas*. Im Anfang der *acedia* stehe der Überdruß (*taedium*), der sich zunächst gegen das höchste Gut, die Seele, dann aber

¹⁴⁰) Cassian, *De institutis coenobiorum* X 1: . . . *nobis certamen est, quod Graeci ἀκνηδίαν vocant, quam nos taedium sive anxietatem cordis possumus nuncupare* (CSEL 17, 1888, S. 173); vgl. hierzu Ps. 118, 28 in Vulgata und Septuaginta. – Zum Fortleben von *taedium sive acedia* vgl. W e n z e l, *The Sin of Sloth* S. 31, 42, 88.

¹⁴¹) J e h l, *Lasterschema* (wie Anm. 137) S. 292.

¹⁴²) Hierzu W e n z e l, *The Sin of Sloth* S. 75 ff., 195 f.; Alkuin, *Liber de virtutibus et vitiis* c. 32, Migne PL 101, Sp. 635.

¹⁴³) *Quaestiones in Deuteronomium* c. XVI 4, Migne PL 83, Sp. 366.

¹⁴⁴) *Summa theologiae* 2–2 q. 35 a. 4, 3: *Omnia autem alia quinque quae ponit* (sc. Isidorus) *ex acedia oriri, pertinent ad evagationem mentis circa illicita . . . ; secundum autem quod pertinet ad cognitivam, dicitur curiositas.*

¹⁴⁵) H. B l u m e n b e r g, *Der Prozeß der theoretischen Neugierde* (1973) S. 134 f.

gegen die gesamte Schöpfung richte. Verursacht sei dies entweder durch einen gewissen Ekel und Widerwillen (*fastidium*) aufgrund „allzu starke(r) Fixierung auf ein einziges Gut, die auf den Geist eintönig wirkt“, oder aber durch die unheilvollen Wirkungen der Neugierde, die den Fragenden in immer neues Forschen und in immer neue Niedergeschlagenheit angesichts seiner Irrtümer führe. „Der Überdruß, in welchen die Neugierde mündet, macht deutlich, daß der Mensch seiner durch den Sündenfall ausgelösten Unwissenheit letztlich nicht aus eigener Kraft entkommen kann“¹⁴⁶. *Tedium* und *curiositas* sind für Bonaventura der Quellgrund der Begleiterscheinungen und Folgelaster, die die Hauptsünde der geistlichen Unlust charakterisieren. „Das gesamte *corpus peccati* der Acedia wurzelt in diesen beiden Grundhaltungen und der von ihnen verursachten spezifischen Perversion der psychischen Dynamik“¹⁴⁷.

Doch kehren wir zurück zu Odorich und seiner Ansprache an den Großkhan. Deren Funktion und auch der Sinn der gesamten Erzählung sind nun schärfer zu fassen. Der Großkhan erscheint in ihr nicht als gelangweilter Monarch (so hätte ihn das 17. Jahrhundert vielleicht dargestellt¹⁴⁸), sondern als Mensch im Stande der Sünde. Darauf verweisen die Begriffe, die seinen seelischen Zustand beschreiben: *taedium*, *fastidium* und – verdeckt – *curiositas*. Überdruß und Neugier greifen dabei ineinander, die Suche nach Zerstreuung ergibt sich aus der allgemeinen Unlust des Herrschers. Sein Wunsch, etwas Neues und Beruhigendes zu erfahren, zielt jedoch nicht auf irgendwelche *delectationes*, sondern auf die Erlangung der *letitia cordis*, die nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift denen zuteil wird, die Gott dienen (Deut. 28, 47; Cant. 3, 11; Jes. 30, 29; Jer. 15, 16). An dieser Stelle setzt der moralische Sinn der Erzählung an. So wie das *trüren* Parzivals in seiner zeitweiligen Gottferne begründet ist¹⁴⁹, so ist der Großkhan dem Trübsinn, der Schwermut verfallen, da er noch nichts vom Gott der Christen vernommen hat. Er bedarf der geistlichen Erbauung. Von der Ansprache eines Franziskaners erwarten die Höflinge die *recreatio spiritus*. Odorichs Predigt holt weit aus. Indem sie Grundsätzliches formuliert, praktiziert sie Augustins Einsicht, daß jede Krankheit der Seele in der Hei-

¹⁴⁶) J e h l, Melancholie (wie Anm. 135) S. 226 f., 234 ff. (Zitate S. 237).

¹⁴⁷) Ebd. S. 255.

¹⁴⁸) Vgl. Wolf L e p e n i e s, Melancholie und Gesellschaft (1972) S. 47 ff.; Reinhard K u h n, The Demon of Noontide. Ennui in Western Literature (1976) S. 101 ff.

¹⁴⁹) Vgl. Walter R e h m, Jacobsen und die Schwermut, in: d e r s., Experimentum medietatis. Studien zur Geistes- und Literaturgeschichte des 19. Jahrhunderts (1947) S. 184–239, hier 189.

ligen Schrift ein Heilmittel finde¹⁵⁰. In ihrem Kern aber steht der Verweis auf die göttliche Gnade, deren der Mensch bedürfe. Nicht aus eigener Kraft, nicht durch menschliche Anstrengung ist der Makel der Erbsünde zu tilgen. Wir werden an die Feststellung Bonaventuras erinnert, daß die Unwissenheit Folge des Sündenfalls sei, der Mensch ihr aber nicht aus eigener Anstrengung entkomme¹⁵¹.

Die Vorstellungen, die der Erzählung ihr Profil verleihen, einer bestimmten Vorlage, einem bestimmten Autor zuzuweisen, scheint jedoch weder möglich noch sinnvoll. Sie gehörten zum geistigen Fundus der Zeitgenossen und waren in diversen Kontexten anwendbar und verständlich. Anwendbar nicht zuletzt auf die Gestalt eines heidnischen Herrschers, dessen Hofhaltung in den Berichten der Ostasienfahrer (der wirklichen wie der vorgeblichen) als Muster von Pracht, Prunk und Kurzweil gezeichnet¹⁵², dessen schließliche Bekehrung aber ebenfalls in den Berichten in Aussicht gestellt worden war. Diese heilsgeschichtliche Perspektive kennzeichnet ja auch den Ausgang unserer Erzählung.

Mit dem Versuch, den Großkhan als Sünder darzustellen, steht der Erzähler keineswegs alleine da. Ein Londoner Manuskript aus dem Ende des 14. Jahrhunderts, dessen Illustrationen wahrscheinlich in Genua entstanden, gibt einem *Tractatus de septem vitiis* sieben ganzseitige Miniaturen bei. Sowohl die *luxuria*¹⁵³ als auch die Völlerei (*gula*) sind hierdurch in ein orientalisches Ambiente gestellt, letztere in Gestalt einer Szenerie, die als Festtafel des Großkhans gedeutet wird¹⁵⁴. Hier wie in unserer Erzählung erscheint der Mongolenhof einmal nicht als leuchtendes Vorbild höfischen Reichtums, sondern in christlicherer Sicht als mahnendes Exempel für die Gläubigen, seine Darstellung als eine Art geistliche Kontrafaktur der weltlicher gemeinten Berichterstattung aus Khanbaliq.

Da die Erzählung in den anderen Versionen des Itinerars kein Gegenstück hat, ist der Urheber ihrer geistlichen Akzentuierung nicht leicht zu bestimmen. Auf Odorich selbst kann die Problematisierung von *curiositas*

¹⁵⁰) Enarrationes in psalmos, ps. XXXVI sermo I 3: *Omnis morbus animi habet in scripturis medicamentum suum* (CC 38, 1956, S. 340).

¹⁵¹) J e h l, Melancholie (wie Anm. 135) S. 237 (vgl. o. S. 571).

¹⁵²) Vgl. hierzu G e r t M e l v i l l e, Fiktive Residenzen, in: Protokoll des Konstanzer Arbeitskreises für mittelalterliche Geschichte 272 (9. – 12. 10. 1984) S. 23 – 29, hier 26f.

¹⁵³) British Library, Ms. Add. 27 695 fol. 15r (das teilweise schlecht erhaltene Blatt zeigt eine Szene vor einem orientalischen Herrscherzelt).

¹⁵⁴) Ebd. fol. 13r; Abb.: The Palaeographical Society. Facsimiles of Manuscripts and Inscriptions, ed. by E. A. B o n d and E. M. T h o m p s o n, parts IX – XIII (Bd. 2 – 3, 1879 – 1883) T. 150; vgl. B a l t r u š a i t i s (wie Anm. 35) S. 231 ff.

und Wissenwollen kaum zurückgehen. Dazu war er selbst zu begierig, Neues kennenzulernen. Dem Bearbeiter aus Süddeutschland hingegen, einem Mann, den wir als theologisch engagierten Kommentator kennenlernten, stünde die Erzählung in ihrer endgültigen Form gut zu Gesicht.

VII. Zusammenfassung

Wir haben die vorliegende Redaktion der Asienreise Odorichs von Pordenone als das Werk eines süddeutschen Bearbeiters bestimmt, der in der 2. Hälfte des 14. Jahrhunderts schrieb. Wahrscheinlich war er ein Geistlicher. Seine diversen Stellungnahmen aus theologischer Warte lassen kaum einen anderen Schluß zu. Weitere Fragen: ob er Weltgeistlicher oder Mönch war, welchem Orden er gegebenenfalls angehörte, müssen offenbleiben. Seine Arbeitsvorlage muß ausgezeichnet gewesen sein. Sie entsprach weitgehend der Solagna-Fassung, enthielt aber einige authentische Details, die in der sonstigen Überlieferung des Itinerars keine Spuren hinterlassen haben. Der Text der Bearbeitung kann somit auch den asienkundlichen Fachwissenschaften etwas bieten, zumindest soweit sie sich für die mittelalterlichen Kontakte zwischen Orient und Okzident und das wechselseitige Wissen voneinander interessieren.

Der Anteil des Redaktors lag in der stilistischen Überarbeitung auf der einen, in der theologischen Kommentierung bzw. Einordnung auf der anderen Seite. Dabei leistete er Bemerkenswertes, es unterliefen ihm aber auch einige Mißverständnisse und Fehltrite, wie sie in ähnlicher Weise auch bei anderen Autoren vorkamen. Die europäische Öffentlichkeit, die gelehrte wie die namenlose, sah sich seit dem Mongolensturm mit den Neuigkeiten aus Ostasien konfrontiert und durch sie intellektuell herausgefordert. Es gehört zur Bildungsgeschichte des 13. und 14. Jahrhunderts, wie sie hierauf reagierte – mit Ignoranz, Skepsis, Ablehnung oder Offenheit¹⁵⁵. Der anonyme Verfasser unseres Textes, so wollen wir ihn abschließend nennen, war nur eine Stimme unter anderen und sicher nicht die beredteste, eine Stimme aber, die es verdiente, endlich vernommen zu werden.

¹⁵⁵) Vgl. etwa Gian Andri Bezzola, Die Mongolen in abendländischer Sicht (1220–1270). Ein Beitrag zur Frage der Völkerbegegnungen (1974); Anna-Dorothee von den Brincken, Die Mongolen im Weltbild der Lateiner um die Mitte des 13. Jahrhunderts unter besonderer Berücksichtigung des „Speculum Historiale“ des Vincenz von Beauvais OP, Archiv f. Kulturgeschichte 57 (1975) S. 117–140; Reichert (wie Anm. 54) Kap. III.