

führen wohl zu getrennten Kirchen, aber zu keiner Trennung in der Kirche. Als am 28. Februar 1958 ein Gesetzesvorschlag den Minister für *Native Affairs* ermächtigte, den Eingeborenen den Besuch gewisser Kirchen zu verbieten, erklärten die Bischöfe einmütig, sich nicht an dieses Gesetz halten zu können. Ihre Haltung zur Apartheid bringt der gemeinsame Hirtenbrief vom Jahre 1952 deutlich zum Ausdruck.

Zuerst betonen die Bischöfe, daß das Rassenproblem in Südafrika wirklich nicht leicht ist, daß es aber mit Parteihader, Klassenhaß und Unterdrückung nicht gelöst werden könne. Eine Lösung ist nur möglich in der christlichen Erkenntnis, daß alle Menschen nach Gottes Ebenbild erschaffen sind. Obwohl ein großer Teil der Eingeborenen noch auf sehr tiefer Kulturstufe steht, darf ihnen das volle Menschsein nicht abgesprochen werden. Manche von den Nicht-Weißen haben aber einen so hohen Bildungsstand erreicht, daß sie ohne weiteres in die weiße Gemeinschaft eingegliedert werden könnten, wogegen leider ein tief eingewurzeltes Rassenvorurteil steht. Apartheid allein auf Grund der Hautfarbe ist gegen Gerechtigkeit und Menschenwürde. Soziale Übereinkunft, Rassengesetze und Fehler in der Verwaltung machen den Nicht-Europäern den Gebrauch ihrer Menschenrechte weitgehend unmöglich und führen zur Zerstörung der (schwarzen) Familien¹⁹.

Inzwischen geht Apartheid weiter. Die Marschroute ist für die meisten unbekannt; es ist ein Gang ins Ungewisse. Ob das Endziel der Welt mit Stolz gezeigt werden kann, wird die Zukunft lehren.

FRAU WELT UND PRIESTERKÖNIG JOHANNES

von Siegbert Hummel

Es ist vermutet worden, daß die Manichäer die Gralssage geschaffen, zumindest aber nach Ost und West vermittelt haben¹. Der entsagungsvolle und prüfungsreiche Aufstieg des Auserwählten zum Burgpalast, um dort schließlich Herr des Grals zu werden, nachdem vorher vor allem die fleischlichen Versuchungen überwunden worden sind, läßt noch ganz deutlich die Ideale und Ziele der manichäischen *Electi* erkennen. Wahrscheinlich war die Gralssage in den Vorstellungen der Eingeweihten ohne jede lokalisierbare Realität innerhalb der materiellen Sphäre unserer Erde.

¹⁹ Voller Text in: *Statement on Race Relations issued by the Archbishops and Bishops of the Catholic Church in the Union of South Africa*. Marianhill 1952

¹ Vgl. S. HUMMEL: „Anmerkungen zur Apokalypse des Lamaismus“ in *Archiv Orientalní*, XXVI/2, Prag 1958

Ihre eigentliche Aufgabe wird dann die bildhafte Umschreibung geistiger Vorgänge gewesen sein. Daneben stand sie jedoch zweifellos bei vielen wenigstens im Zwielficht einer mythologischen Wirklichkeit, wie das noch heute die von der Parzivalsage beeinflusste *Shambhala*-Eschatologie der Tibeter erkennen läßt. Diese hat nämlich bei den Mystikern des Lamaismus auch nur den Wert spiritueller Realität. Dabei kommt dann der Weg in das Wunderschloß *Kalāpa* einer segensreichen Zubereitung gleich, die der Parusie des mit den Bildern der *Shambhala*-Sage umschriebenen Zustandes in dem Ablauf der Weltzeitalter förderlich ist und gegebenenfalls auch an der Apokalypse selbst teilhaben läßt. Man lese hierzu nur die Ausführungen des 3. *Pan-chen* von *bKra-shis-lhun-po* (Taschilunpo) in Zentraltibet, *Blo-bzang-dpal-ldan-ye-shes*, besonders am Schluß seines berühmten Buches *Sham-bha-lai-lam-yig*². Auch *Shambhala* und alle damit verknüpften Vorstellungen sind ihm letzten Endes ein Gaukelspiel (skr.: *Mâyá*, tib.: *sGyu-'phrul*), also Teil der im Kreislauf des *Sam-sāra* (tib.: *'Khor-ba*) vorgespiegelten Bilder. Darüber hinaus wird vom Gesichtspunkt des für das *Karma* Zweckdienlichen und Sinnvollen des öfteren sogar eine gewisse Skepsis gegenüber konkreten Einzelheiten laut³. Ob diese Skepsis soweit ging, daß der Autor die betreffenden Mitteilungen im Bewußtsein einer *pia fraus* gemacht hat, wage ich nicht zu sagen. Daß die lamaistische Eschatologie, wie sie in den farbigen Bildern der *Shambhala*-Erwartungen verfaßt ist, weithin massiv verstanden wird, braucht wohl kaum nochmals betont zu werden.

Die Anschauungen der Manichäer über die Welt, so wie diese von den Sinnen und der *ratio* wahrgenommen wird und als eine reale erscheint, gleichen oftmals denen der Buddhisten. Der endlose Prozeß von Zeugen und Verderben, Geburt und Tod bedarf zu seiner Überwindung unbedingt der Austilgung der geschlechtlichen Begierden. War der Geist des Akerbodens, die in der Erde und damit auch in Pflanze, Tier und Mensch wirksame Kraft, in der alten zarathustrischen Religion der Perser ein heiliges, förderndes Prinzip, das, als *Spenta Armaiti* personifiziert, die Rolle der Frau und Tochter des *Ahura Mazda* spielte, und war diese Frau als Mutter der Menschen reines und heiliges Vorbild aller Frauen⁴, so tritt bei Mani (* 215 n. Chr.) eine gegenteilige und unter seinen Anhängern für die Elite der *Electi* verbindliche negative Wertung ein. Die Weltfrau verkörpert im Manichäismus das schädliche Prinzip der Fortpflanzung und gehört nunmehr auf die dunkle, dämonische Seite des Lebens.

² Verfaßt um 1775, übers. u. hrg. als „Der Weg nach Sambhala“ von A. GRÜNWEDEL (in: *Abh. d. Kgl. Bayr. Akad. d. Wiss., Philos.-philol. u. histor. Klasse*, XXIX/3, München 1915)

³ Vgl. auch A. GRÜNWEDEL, I. c., 5

⁴ E. LEHMANN: „Die Perser“ in: CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE: *Lehrbuch der Religionsgeschichte*. Tübingen 1925, II, 222 f. u. 245

Bei den Indern kennen wir Bilder der Welt als Frau im Jainismus⁵. Die Welt ist trichotomisch geordnet⁶. Unterhalb der Hüften der Weltfrau liegen die verschiedenen Stufen der Unterwelt, oberhalb die der himmlischen Regionen. Dazwischen trägt der Bauch die Mittelwelt, denjenigen Teil des Kosmos, der auch vom Menschen bewohnt wird, in dessen Mittelpunkt der Berg *Meru* liegt, um den sich sphärisch geordnet mehrere Kontinente lagern. Im buddhistischen Weltbild liegen die Kontinente, deren einer von uns Menschen bevölkert ist, während die anderen Fabelwesen beherbergen, in den vier Himmelsrichtungen außerhalb von Gebirgen, die sich wie Ringe um den Weltberg gruppieren. Die Darstellung des Universums als Frau will aber bei den Jainas nicht mehr als ein bloßer Vergleich sein, eine unter anderen Möglichkeiten der bildlichen Darstellung, wozu lediglich der gegliederte Umriß des Weltalls auf Grund einer verschiedenen Ausdehnung der einzelnen übereinanderliegenden Seinsbereiche anregt. Grünwedel geht bei der Beurteilung dieses Bildes der Weltfrau bei den Jainas mit seinen Vorurteilen und seinem in den letzten Jahren des Schaffens übertriebenen Horror unbedingt zu weit⁷.

Anders als die Weltbilder der Jainas sind die der Lamas. Sie wurden frühestens seit dem 8. Jh. bekannt und heißen *Srid-pai-'khor-lo*. Der Tradition nach stammen sie aus Indien. Ein dämonisches Wesen hält das kreisrunde Schema des Kosmos gleichsam als Inhalt der Matrix vor sich hin. Diese Scheibe trägt nicht mehr nur die Mittelwelt, sondern das gesamte Universum⁸. Wann dieses radförmige, von einem Dämonen gehaltene Diagramm (skr.: *Samsâra-cakra* bzw. *Bhava-cakra*) mit den ver-

⁵ W. KIRFEL: *Die Kosmographie der Inder*. Bonn u. Leipzig 1920, Tafel 4. — H. v. GLASENAPP: *Der Jainismus*. Berlin 1925, Abb. 15. — *Bilderatlas zur Religionsgeschichte*, hrg. von H. Haas: „Die Religion der Jainas“ Leipzig 1928, Abb. 2 u. 3.

⁶ Über das trichotomische Weltbild vgl. S. Hummel: „Grundzüge einer Urgeschichte der tibetischen Kultur“ in: *Jahrbuch des Museums f. Völkerkunde zu Leipzig*, XIII (Leipzig) 1955. — Id.: „Eine Jenseitsdarstellung aus Tibet“ in: *Acta Ethnographica Hung.*, VI/1—2 Budapest 1957.

⁷ A. GRÜNWEDEL: *Die Teufel des Avesta*, Berlin 1924, Teil II, 29. — Über das buddhistische bzw. lamaistische Weltbild vgl. L. A. WADDELL: *The Buddhism of Tibet*. London 1895, 77 ff., über das der Jainas vgl. H. v. GLASENAPP, l. c., 222 ff.

⁸ Abb. u. a. in L. A. WADDELL, l. c., 91 (Ausschnitt aus einer Wandmalerei in bKra-shis-lding in Sikhim; vollständig bei C. FORSTMANN: *Himatschal*. Berlin 1926, Abb. neben S. 264), S. 102 u. 108. — Id.: *Lhasa and its Mysteries*. London 1905, Abb. neben S. 222 u. 442. — A. GRÜNWEDEL, l. c., Teil II, Abb. 39 a (lamaistisch-mongolisches Bild). — Id.: „Padmasambhava und Verwandtes“ in: *Baessler-Archiv*, III, 1: Rollbild aus Westtibet. — F. MARAINI: *Segreto Tibet*. Bari 1951, Tafel 60. — S. HUMMEL: „Eine Jenseitsdarstellung aus Tibet“, l. c., Abb. 4 und Anm. 14. — D. L. SNELGROVE: *Buddhist Himâlaya*. Oxford 1957, Tafel 2. — M. PALLIS: *Peaks and Lamas*. New York 1949, Abb. neben S. 128 (Wandmalerei in westtibet. Tempel). — L. JISL, V. SIS u. J. VANIŠ: *Tibetische*

schiedenen Seinsbereichen des trichotomischen Weltbildes zwischen den Speichen als Hindeutung auf den fortwährenden Kreislauf aus Entstehen und Vergehen in allen diesen Bereichen erstmalig für Indien nachweisbar ist, wissen wir nicht. Ein ähnliches, aber unvollständiges Bild als Wandmalerei in Ajantâ, allerdings, wie es scheint, nur mit der Menschen- und Tierwelt zwischen den Speichen, weist in das 5./6. Jh. n. Chr.⁹ Ich muß mir hier eine Beschreibung der Einzelheiten dieser indisch-buddhistischen Diagramme als radförmige Schemata für den Verlauf des *Samsâra* (tib.: 'Khor-ba) versagen und verweise auf die angegebene Literatur¹⁰. Die Idee, das gesamte wechsel- und leidvolle Universum als *Bhava-cakra* in den Bauch eines Weibes zu verlegen und damit praktisch dem Wesen des Weibes als fruchtbarer Quelle der Geburten gleichzusetzen, wobei also nicht mehr nur wie bei den Jainas rein äußerlich, mehr spielerisch die menschliche Gestalt des Weibes mit den Umrissen des Universums verglichen wird, haben auch die Manichäer gekannt. Wir werden wieder an die alte persische Vorstellung von der Weltfrau erinnert; aber dort war diese das heilige, fördersame Prinzip des irdischen Lebens.

Die von A. Grünwedel in Bâzâklik in Chinesisch-Turkestan aufgefundenen manichäischen Malereien, auf denen in den Leib einer Frau

Kunst. Prag 1958, Tafel 47 (Wandmalerei im osttibetischen Kloster dKar-mdzes-go = Kantse).

⁹ L. A. WADDELL: „Buddha's Secret from a sixth Century Pictorial Commentary“ in: *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1894, Aprilheft. — Id.: *The Buddhism of Tibet*, 108: Die buddhistische Tradition schreibt die Erfindung dieser Diagramme dem Gautama Buddha selbst zu. — Über die Malerei in Ajantâ vgl. L. A. WADDELL: „The Buddhist Pictorial Wheel of Life“ in: *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, 1892, 133 ff. Es handelt sich um ein Fresko in der Höhle XVII. Über diese Höhlenmalereien vgl. auch B. ROWLAND: *The Art and Architecture of India*. Harmondsworth² 1956, 137 ff.

¹⁰ L. A. WADDELL: *The Buddhism of Tibet*, 109, Anm. 1 (vgl. denselben in: *The Buddhist Pictorial Wheel of Life*, 134) unterscheidet einen alten und einen neuen Stil. Letzterer zeigt in den einzelnen Seinsbereichen eine Buddhagestalt. Vgl. W. Y. EVANS-WENTZ: *The Tibetan Book of the Dead*. London² 1957, Abb. neben S. 118 mit Erklärung. — S. HUMMEL, Eine Jenseitsdarstellung aus Tibet, I. c. — D. L. SNELGROVE: *Buddhist Himâlaya*, 271. — Alter Stil (vielleicht besser Übergangsstil, da der Buddha immerhin außerhalb des Rades erscheint) das Bild bei JISL, SIS u. VANIŠ, I. c., sowie in GRÜNWEDEL: *Die Teufel des Avesta*, I. c. Der jüngere Stil soll von dem Inder ATİŠHA (tib.: *Jo-bo-rje*, † 1054) in Tibet eingeführt worden sein, der ältere dagegen, der auf NAGARJUNA (2. Jh. n. Chr.) zurückgeführt wird, durch einen indischen Mönch und Maler im 8. Jh. im tibetischen Kloster *bSam-yas* (um 787 erbaut). — Alle diese Darstellungen sind nach unseren bisherigen Ausführungen von den buddhistischen bzw. lamaistischen Weltbildern mit dem Weltberg in der Mitte zu unterscheiden. Sämtliche sind sie aber *Mandalas*, d. h. Diagramme mit dem Prinzip der Emanation aus einem Zentrum. Über den Ursprung der tibetischen *Mandalas* vgl. S. HUMMEL: „Der Ursprung des tibetischen Mandalas“ in: *Ethnos*, Stockholm 1958

ein Rad eingezeichnet war¹¹, sind mit dem indisch-buddhistischen *Bhava-cakra* und mit dem späteren, der glaubwürdigen Tradition nach davon abhängigen lamaistischen *Srid-pai-khor-lo* durchaus verwandt, wenn die manichäischen Bilder auch eine sichtbare Dämonisierung des Weibes vermissen lassen. Die Auffassung von der Weltfrau als Dämon war jedoch aus der von uns dargelegten Vorstellung heraus nicht nur für die Buddhisten, sondern auch für die Manichäer naheliegend. Die Art, wie das Weib die Scheibe hält, hat ihre Vorbilder bereits im Zweistromlande, wie ein Vergleich mit dem berühmten babylonischen Labartu-Relief ergibt¹².

Verschiedentlich wird der Dämon mit der Scheibe als *Mâra*, d. h. als Inbegriff des leidvollen, von Begierde und vom Tod gezeichneten *Samsâra*, gedeutet. Das ist im Prinzip richtig. Dem entspricht auch die japanische Bezeichnung *Mu-jô* (Unbeständigkeit)¹³ für das Scheusal auf ähnlichen Bildern des japanischen Buddhismus, deren Verwandtschaft mit den tibetischen Malereien nicht zu leugnen ist. Die starken Bindungen der japanischen Kunst an die Traditionen der chinesischen T'ang-Zeit, deren Beziehungen zu Turkestan bekannt sind, können hier manches verständlich werden lassen¹⁴.

Bei einer genaueren Bestimmung der von *Mâra* angenommenen Gestalt handelt es sich um die dämonisierte Weltfrau als Urmutter aller karmischen Existenzen¹⁵. Das geht ganz deutlich aus dem Legendenbuch (tib.: *rNam-thar*) des Nâ-ro-pa¹⁶ hervor, wo dem Heiligen die Welt als *Samsâra* in Gestalt eines alten Weibes mit den 37 Zeichen der Häßlichkeit erscheint¹⁷. Die dazu von Grünwedel (l. c. 11) gegebenen weiteren Ausdeutungen wird man ebensowenig aufrecht erhalten können, wie seine Definition des Begriffs einer *Dâkinî* (l. c. 5), die, obwohl Beweise fehlen, allenfalls in ganz wenigen Ausnahmefällen zutreffen mag. Eine *Dâkinî* (tib.: *mKha'-'gro*) ist eine weiblich vorgestellte Personifizierung übernatürlicher Kräfte und Kenntnisse, die sich auch hin und wieder inkarnieren kann, vornehmlich aber in ein Zwischenreich gehört, dessen Bewohnern wohl ikonographische Gestalt, aber darum nicht schon ohne weiteres fleischliche Erscheinung zuerkannt wird. Hier liegen meist uralte vorbuddhistische Vorstellungen zu Grunde, die ins tantristisch-buddhisti-

¹¹ A. GRÜNWEDEL: *Die Teufel des Avesta*, Teil II, 29: Höhlentempel von Bâ-zâklik (Murtuq)

¹² A. JEREMIAS: *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur*. Leipzig 1913, S. 68, Abb. 45.

¹³ J. C. HEPBURN: *A Japanese-English Dictionary*. Tôkyô 1894, S. 419a.

¹⁴ Vgl. S. HUMMEL: *Lamaistische Studien*. Leipzig 1950, Abb. 61

¹⁵ A. GRÜNWEDEL: *Die Teufel des Avesta*, Teil II, 29

¹⁶ Übersetzt u. herausgegeben von A. GRÜNWEDEL als „Die Legenden des Nâ-ro-pa“, Leipzig 1933. Vgl. dort S. 11 u. 60

¹⁷ rGan-mo-mi-sdug-pai-mtshan-sum-bcu-rtsa-bdun-dang-ldan. Ganz offensichtlich als Gegensatz zu den Schönheitszeichen (skr.: *lakshana*, tib.: *mtshan*) des Buddha.

sche und lamaistische Pantheon aufgenommen wurden. So ist die von Grünwedel versuchte und von mir selbst früher vertretene prinzipielle und für die Ikonographie verbindliche Identifizierung der dämonischen Weltfrau mit der *Vajravarâhî* (tib.: *rDo-rje-phag-mo*) oder mit deren Mutation, der *Vajrayoginî*, die auch als *Dâkinî Nâ-ro-mkha'spyod-ma* auftritt, nicht zu begründen, selbst wenn die von Nâ-ro-pa angerufene *Vajrayoginî* zu seiner Belehrung das Bild des *Samsâra* in der Gestalt des dämonischen Weibes vorgegaukelt oder sich gar selbst so maskiert haben sollte. Die *Vajravarâhî* gehört in allen ihren Formen wie sämtliche Angehörige des Pantheons auf die förderliche Seite der Existenz, was man dagegen vom *Samsâra* schlechthin nicht ohne weiteres behaupten kann.

Die Vorstellung vom leidvollen Weltlauf im Bilde eines dämonisierten Weibes als Personifizierung des schädlichen Prinzips der Fruchtbarkeit müssen die Manichäer von den Indern, vielleicht in Nachbarschaft zum Buddhismus und wahrscheinlich in Turkestan spätestens im 8. Jh. übernommen haben, wie vorläufig aus der Datierung von Bâzâklik zu schließen ist. Sie müssen sie aber auch bald darauf an den Westen weitergereicht haben. Der Gedanke, daß dabei Rückwirkungen aus dem Lamaismus aufgenommen worden sind, drängt sich auf, wenn wir die Beschreibung der Frau Welt in Europa mit den drastischen lamaistischen Darstellungen einerseits und den gemäßigteren indischen bzw. manichäischen von Bâzâklik andererseits vergleichen, soweit wir aus dem spärlichen Material überhaupt Schlüsse ziehen können. Die Wanderung dieser Vorstellung nach dem Westen müßte dann zeitlich etwas später liegen als die ins tibetische Hochland, wäre also frühestens kurz nach dem 8. Jh. anzusetzen. Zu unserer Annahme, daß dabei lamaistische Vorstellungen nicht ganz unbeteiligt waren, berechtigen einige Notizen in Wolfram von Eschenbachs zwischen 1200 und 1210 gedichtetem *Parzival*¹⁸. Das Medium für die Vorstellung von der Frau Welt in der mittelalterlichen Dichtung Frankreichs und Deutschlands war also aller Wahrscheinlichkeit nach die von den Manichäern nach Europa gekommene Grals-sage¹⁹.

Der Beschreibung des personifizierten *Samsâra* im *rNam-thar* des Nâ-ro-pa²⁰ entspricht das dämonische Weib *Cundrî* bei Wolfram v. Eschenbach. Beide Frauen sind in den Gelehrsamkeiten dieser Welt wohlbewandert, bei Nâ-ro-pa in Grammatik und Metrik, bei Wolfram in allen Sprachen, in Dialektik, Geometrie und Astronomie. Das ist nicht verwunderlich, da beide den Inbegriff der im *Samsâra* erreichbaren Entwicklung verkörpern. Noch überraschender ist jedoch die Übereinstimmung

¹⁸ WOLFRAM VON ESCHENBACH, hrg. von K. Lachmann, Berlin 31872

¹⁹ Vgl. auch H. BIRVEN: „Über die Legende und das Mysterium des Grals“ in: *Die Säule*, XX/4 (Leipzig) 1939

²⁰ I. c., 19 A u. 19 B

im abscheulichen Aussehen. Die Beschreibung läßt die bereits angedeutete Annäherung an die lamaistischen Vorbilder erkennen. Im *Parzival* heißt es von *Cundri*:

„sie was genaset als ein hunt:
zwên ebers zene ir für den munt
gingen wol spannen lanc.
ietweder wintprâ sich dranc
mit zöpfen für die hârsnuor...
Cundri truoc ôren als ein ber,
niht nâch friundes minne ger...
die nagele wâren niht ze lieht;
wan mir diu âventiure gieht,
si stüenden als eins lewen klân.
nâch ir minn was selten tjost getân“²¹.

Diese Beschreibung entspricht ganz dem lamaistischen Dämon des *Srid-pai-'khor-lo*. Auch dort zeigt das Weib eine Art Hundenase, die beiden Hauer im Raubtiergebiß (in Ajantâ noch erkennbar), die zottigen Augenbrauen, die langgezogenen Ohren und die Löwenkrallen (in Ajantâ statt dessen Frauenhände). Und ganz wie Nâ-ro-pa (l. c., 19 A) wird auch Parzival (l. c., 315/26 ff.) von dem Ungeheuer zunächst seiner Torheit gescholten, dann aber wird beiden der schließliche Erfolg unter der Voraussetzung ausdauernden Mühens verheißen²². Dazu ist das dämonische Weib in beiden Fällen ermächtigt, denn es verkörpert ja den karmischen Zeitablauf der Existenz beider Adepten. Auch darin ist Cundri dem Samsâra der Inder verwandt, daß sich in ihr, der großen Gauklerin, die buddhistische Mâyâ verbirgt, die von den Tibetern *sGyu-'phrul*, d. h. zauberisches Blendwerk, genannt wird. Es liegt durchaus nahe, hier auch Beziehungen zur *Frau Welt* bei Konrad von Würzburg († 1287) für möglich zu halten, wenn auch bei ihr die Häßlichkeit mehr den vergänglichen Reizen leiblicher Schönheit und nicht so sehr wie bei Cundri der weltlichen Klugheit gegenübersteht. Aber diese leichte Verschiebung im Akzent berührt nicht das Wesentliche. Die Betonung der Nichtigkeit des Fleisches ist verständlich vor dem Hintergrund der Bettelorden mit Antonius v. Padua († 1231), Thomas v. Celano (um 1230), Bonaventura († 1274), Giacomone da Todi († 1306) u. a., daneben aber auch angesichts der asketischen Frömmigkeit der Tertiärer und Beginen kurz vor der Geißlerbewegung und dem apokalyptisch-prophetischen Joachimismus²³.

²¹ l. c., VI, 313/21 ff.

²² WOLFRAM VON ESCHENBACH: *Parzival*, l. c., XV, 781/16; „du solt des grâles hêrre wesen.“ — Nâ-ro-pa, ed. GRÜNWEDEL, l. c., 19 A: „Kyod-rang-sgrub-pagyis-la-gsol-ba-thob-dang-'jal-te-'ong“ = Indem du selbst das Werk vollbringst, wird es kommen, daß du erreichst, um was du bittest.“

²³ Der Welt Lohn (in: *Kleinere Dichtungen Konrads v. Würzburg*, herausgeg. v. Edward Schröder, Teil I, Berlin 1924, S. 9 f., 217—238). Der Bericht über die Frau Welt bei KONRAD V. WÜRZBURG (*Der Welt Lohn*) entspricht fast wört-

Die Quellen, aus denen Wolfram von Eschenbach geschöpft hat, liegen bei den Katharern, den sogenannten Neumanichäern Südfrankreichs²⁴. Wahrscheinlich ist Guyot, von dem Wolfram die Sage erstmalig gehört haben soll²⁵, selbst Katharer gewesen. Zumindest stand er Leuten dieser Bewegung nahe, die sich in Südfrankreich Albigenser nannten²⁶. Diese Albigenser, die in den nach ihnen benannten grausamen Kriegen (1209—1229) nahezu ausgerottet worden sind, hielten sich vereinzelt noch bis ins 14. Jh. Die Gegenden um die Pyrenäen waren als Rückzugsgebiet ältester archaischer und mediterraner Traditionen für die ebenfalls ins Mediterraneum zurückreichenden und den eigenen geistigen Überlieferungen verwandten gnostischen Ideen aus Kleinasien besonders aufnahmebereit. Auch der Manichäismus hütete gnostisches Erbe. Mit diesem zusammen übernahmen die Katharer aber auch den Dualismus und eine strenge Askese. Diese wurde in dem bunt schillernden Komplex des Gnostizismus mit seinen oftmals gegensätzlichen Praktiken auf geschlechtlichem Gebiet von den sogenannten Pneumatikern streng geübt. Diesen entsprachen die *Electi* des Manichäismus und die *Perfecti* (*Bons-hommes*) der Katharer, die beide die Welt des Fleisches mit ihrem leidvollen Kreislauf aus Geburt und Tod verachteten und mit dem Bilde des Weibes, behaftet mit allen Zeichen der Häßlichkeit, zu deuten versuchten.

Die lamaistische Ikonographie einer Weltheze entspricht nicht nur dieser Vorstellung, sondern sie hat mit dieser auch einen gemeinsamen, historisch greifbaren Ursprung, und zwar nicht nur so, daß diese Bilder von der *Frau Welt*, wie sie im Parzival und im Lamaismus auftauchen, in einer gleichgearteten und auch geschichtlich zusammengehörigen Weltanschauung unabhängig voneinander entstanden sind.

Noch nicht ganz geklärt ist die Herkunft einiger christlicher Malereien, die wohl möglicherweise auf lamaistische Vorbilder zurückgehen, zumindest aber auf indische. Es sind die kreisrunden Weltbilder, die als Scheibe zwar nicht von einem Dämon, aber im Sinne des biblischen Schöpfungs- und Christusglaubens von Gottvater oder von Christus gehalten werden. Außer dieser verständlichen Abänderung auf Grund einer Weltanschau-

lich einer Beschreibung im mittelpersischen *Dinkard* aus dem 9. Jh., bei der FR. R. SCHRÖDER (*Die Parzivalfrage*. München 1928, 33 f.) manichäische asketische Einflüsse vermutet. Die Parallele ist zu merkwürdig, als daß sie zufällig sein könnte. Auch hier wird der Weg über die Katharer geführt haben.

²⁴ Vgl. auch FR. KAMPERS: „Das Werden der Mär von Parzival und dem Gral“ in: *Velhagen u. Klasings Monatshefte*, 45, 11. — Zu den Katharern (Catharistae, καθαροί) vgl. auch K. HEUSSI: *Kompendium der Kirchengeschichte*. Tübingen 1928, § 59 b—f

²⁵ Vgl. W. v. ESCHENBACH, XVI, 827/3—ff. — Über den Quellenbezug des GUYOT (Kîôt bzw. Kyot) vgl. P. HAGEN: *Der Gral*. Straßburg 1900, 53 ff. Über manichäische Anschauungen in diesem vgl. P. HAGEN, I. c., 69

²⁶ Nach dem französischen Städtchen Albi als Hauptsitz der Sekte.

ung, die von der manichäischen und buddhistischen verschieden ist, entsprechen diese Darstellungen in ihrem Aufbau so auffallend den indischen und lamaistischen Weltenrädern, daß die Übereinstimmung unmöglich zufällig sein kann. Ich nenne hier nur das Weltbild der Hildegard von Bingen (1098—1178)²⁷, ferner eine Malerei im Campo Santo zu Pisa von Piero di Puccio (um 1380)²⁸ und eine offenbar von diesen älteren Bildwerken abhängige Darstellung in der Lutherbibel aus dem Jahre 1534²⁹. Gerade das älteste dieser drei Bilder enthält einige Besonderheiten, die nur aus dem Mahâyānabuddhismus zu erklären sind, wie ich bei anderer Gelegenheit nachzuweisen versucht habe³⁰. Während sich die Malerei in Pisa aus den lebhaften Beziehungen Oberitaliens zum Mongolenreich im 13. und 14. Jh. erklären ließe, ist eine solche Ableitung des Bildes der Hildegard v. Bingen, wie mir scheint, vorläufig nicht möglich. Eher kommen hier Beziehungen zum koptischen Christentum Ägyptens in Frage³¹, die für die Rheingegenden im ersten nachchristlichen Jahrtausend nachgewiesen sind. Die Nilländer aber standen von jeher in einem regen Kulturaustausch nicht nur mit Indien, sondern auch mit Zentralasien, und zwar, was das letztere angeht, über Afghanistan³².

Obwohl durchaus eine ursprunghafte Verwandtschaft dieser christlichen Diagramme mit der Vorstellung von der *Frau Welt* als Radhalterin besteht, haben wir es wohl bei Hildegard v. Bingen und im *Parzival* mit zwei ganz verschiedenen Strömungen zu tun, zumal die über den Manichäismus nach Europa gekommene Vorstellung von der Weltfrau keine Diagramme entwickelt zu haben scheint. Bei den Manichäern und im Lamaismus ist der Radhalter die Welt, und die Welt ist, wie später Cundri und die Weltfrau bei Konrad v. Würzburg, verabscheuungswürdig, bei Hildegard v. Bingen aber ist der Weltträger ihr Schöpfer und ihr Herr.

*

Im Buche XVI seines *Parzival* nennt Wolfram v. Eschenbach einen *Priester Johannes*³³, der auch als sagenhafter König bekannt geworden

²⁷ *Liber divinatorum operum simplicis hominis*. — Abb. bei H. LEISEGANG: *Die Gnosis*. Leipzig (Kröner) o. J., zu S. 32

²⁸ S. HUMMEL: *Lamaistische Studien*. Leipzig 1950, Kap. XII, Abb. 62

²⁹ H. LEISEGANG, l. c., Abb. neben S. 48

³⁰ S. HUMMEL: „Der Lamaismus und die Ikonenmalerei des morgenländischen Christentums“ in: *Jahrbuch des Museums f. Völkerkunde zu Leipzig*, Bd. XIII, 1955

³¹ S. HUMMEL: „Zum Ursprung der Totengerichts- und Höllenvorstellungen bei den Tibetern“ in: *ZMR* (Münster) 1958/1

³² S. HUMMEL: „Anmerkungen zur Apokalypse des Lamaismus“ in: *Archiv Orientalní*, 26/2 (Prag) 1958, Anm. 50

³³ 822/21—25:

„Repanse de schoye mohte dô
alrêst ir verte wesen vrô.
diu gebar sît in Indyân
ein sun, der hiez Jôhan.
Priester Jôhan man den hiez.“

ist. Fr. Zarncke hat in sorgfältigen Untersuchungen alles zu seiner Zeit erreichbare Material veröffentlicht, so daß ich hier darauf verweisen und mich auf einige wenige Angaben zur Geschichte der Verbreitung des Legendenstoffes beschränken kann³⁴. Der als Bischof und Geschichtsschreiber bekannte Otto v. Freising berichtet für das Jahr 1145 über einen syrischen Bischof von Gabula (Gabal, Dschebal), der dem Papst Eugenius III. die interessante Mitteilung von einem Priesterkönig Johannes machte, der im Osten, jenseits von Persien und Armenien, regiere, die Mohammedaner geschlagen habe und die Befreiung der heiligen christlichen Stätten von Jerusalem beabsichtige. Bei der genannten Schlacht mit den Mohammedanern handelt es sich in Wirklichkeit aber um eine Niederlage medischer und persischer Truppen durch Ye-lü Ta-schi, den Führer der aus tungusischen Gebieten stammenden K'i-tan, deren Reich unter der Bezeichnung Liao im Osten vom Meere und im Norden von der Mündung des Amur bis zum Altai-Gebirge im Westen und zur Großen Mauer im Süden reichte. Die Christen machten in ihrer schwärmerischen Hoffnung aus dem gemeinsamen Gegner der Mohammedaner einen der ihren. Johannes galt als Christ und Nachkomme eines der heiligen drei Könige³⁵. Am 27. September 1177 verfaßte der Papst einen Brief an den Priesterkönig, dem ein apokryphisches Schreiben vorangegangen war, das Johannes an den Kaiser Emanuel v. Byzanz gerichtet haben soll³⁶. Über das Schicksal des päpstlichen Briefes ist nichts bekannt geworden.

Als mit dem 5. Kreuzzug (1218—1221) die verzweifelte Lage der Christen im Orient keine Besserung erfuhr, glaubte man vorübergehend, in den Mongolen die kommenden Retter sehen zu dürfen und hielt deren Herrscher für einen Nachkommen des Johannes³⁷. Als aber im Jahre 1244 Jerusalem dennoch verloren ging, beschloß man auf dem Konzil von Lyon Missionsgesandtschaften zu den Mongolen auszurüsten. Man hielt die Mongolen für geneigt, das Christentum anzunehmen. Zudem hatte man phantastische Vorstellungen von einer weiten Verbreitung des Christentums in Zentralasien. Einer dieser Sendboten war Wilhelm v. Rubruk (Ruysbroek). Auf seiner berühmten Reise an den Hof des Mongolenfürsten in den Jahren 1253—1255 hat dieser alle ihm zugäng-

³⁴ FR. ZARNCKE: *Der Priester Johannes*, in: Abh. d. philol.-hist. Classe d. Kgl. Sächs. Ges. d. Wiss., Bd. 7 u. 8 (Leipzig 1879 u. 1883 = 1876). — Vgl. auch P. HAGEN: *Der Gral*. Straßburg 1900

³⁵ *Die Reisen des Venezianers Marco Polo im 13. Jh.*, hrg. von H. Lemke, Hamburg 1908, 167 f. (Anm. 3). — FR. ZARNCKE, l. c., 1876, 21.

³⁶ Seine Abfassung wird um 1177 anzusetzen sein; vgl. FR. ZARNCKE, l. c., 1879, 877 ff. u. 941 ff.

³⁷ FR. ZARNCKE, l. c., 1876, 7 f. — Zur Zeit Marco Polos und im 14. Jh. sahen manche im nestorianischen Herrscher der turkstämmigen Üngüt im Gebiet der westlichen Mongolei den Nachkommen des Johannes. Vgl. NAMIO EGAMI: „Découverte «L'Église Romaine» établie au XIII^e siècle en Mongolie, par Giovanni da Monte Corvino“ in: *Conferenze*, II (Rom) 1955.

lichen Nachrichten über Johannes zu sammeln versucht. Während viele seiner Zeitgenossen und später noch (um 1356) die Reisebeschreibung des Johannes de Montevilla das wundersame Reich des Johannes nach Indien verlegten, wo dieser Priesterkönig einst regiert haben soll oder auf wunderbare Weise auch noch regiere, vermutete Rubruk, daß es in Zentralasien liege. Nach seiner Auffassung war Johannes ein nestorianischer Hirt, der sich selbst zum König machte und die Mohammedaner besiegte (= Ye-lü Ta-schi). Das von ihm begründete Reich wäre schließlich durch die Mongolen vernichtet worden. Rubruks Berichte lassen aber eine gewisse Skepsis gegenüber der Macht des Johannes, der ihm eine historische Realität ist, erkennen, die vor allem dadurch genährt wurde, daß in den von ihm durchreisten Gebieten außer, wie er sagt, ganz wenigen Nestorianern niemand etwas von diesem Priesterkönig wußte³⁸.

In der Ostkirche und selbst bei den Nestorianern, die, aus syrischen Gebieten verjagt, auf persischem Boden eine neue Heimat gefunden hatten, dann bald bis in die Mongolei und nach China hinein missioniert haben, aber durch die Mongolenstürme gebietsweise ausgerottet wurden, können die Berichte von Johannes kaum mehr als einen höchst unklaren und legendären Charakter gehabt haben. Die mit dem Priesterkönig verbundenen, nahezu apokalyptischen Erwartungen fanden dann in den sehnächtigen Hoffnungen des Abendlandes, vor allem in Verbindung mit dem bedrängten Jerusalem unmittelbar vor dem 2. Kreuzzuge (1147 bis 1149) den für die weitere Ausbildung der Sage günstigen Boden, so daß diese bald zum geistigen Besitz der abendländischen Christenheit gehörte³⁹.

Wenn wir die an diesen Priesterkönig geknüpften Spekulationen etwas genauer ansehen, fällt sofort eine gewisse Verwandtschaft mit der *Shambhala*-Sage der Tibeter auf. In meiner Arbeit über die Apokalypse des Lamaismus⁴⁰ habe ich gezeigt, wie das hinduistische Bild der Hoffnungen auf einen Helden Kalki, der einst die Ungläubigen bekehren und die brahmanische Rechtsordnung wiederherstellen wird, in der tibetisch-lamaistischen *Shambhala*-Eschatologie durch viele Züge bereichert worden ist, die weder indischer noch tibetischer Herkunft sein können, sondern auf die klassischen Gegenden der Apokalypse im Vorderen Orient verweisen, auf die Heimat der kleinasiatischen Gnosis und auf iranische Vorstellungen.

³⁷ FR. ZARNCKE, I. c., 1876, 7 f.

³⁸ *Der Bericht des Franziskaners Wilhelm v. Rubruk über seine Reise in das Innere Asien in den Jahren 1253—1255*, übersetzt u. hrg. von H. Herbst, Leipzig 1925, S. 43. — Vgl. auch FR. ZARNCKE, I. c., 1876, 87 ff.

³⁹ Vgl. hierzu auch FR. ZARNCKE, I. c., 1876, 96. Ich glaube aber nicht, daß die Sage vom Priesterkönig Johannes eine rein abendländische Schöpfung ist, wurde sie doch im Abendlande erstmalig durch einen Angehörigen der morgenländischen Kirche, durch den syrischen Bischof von Gabula, bekannt.

⁴⁰ S. HUMMEL: Anmerkungen zur Apokalypse des Lamaismus, I. c.

Es ist, wie schon eingangs gesagt, vermutet worden, daß die Manichäer die Gralssage bzw. dieses Motiv geschaffen oder wenigstens nach Ost und West weitergereicht haben⁴¹. Zumindest ist manichäisches Gedankengut im *Parzival* enthalten, wie z. B. die Vorstellung von der *Frau Welt*. Die Manichäer scheinen es aber auch gewesen zu sein, die iranische und insbesondere gnostische Traditionen in die ursprünglich indische *Shambhala*-Sage eingebracht haben.

Das sagenhafte Reich *Shambhala* mit dem Palast des Erretters, das, wie schon angedeutet, für den Eingeweihten nur eine spirituelle, für die meisten der Gläubigen aber eine eschatologische und bereits irdische Realität irgendwo im Norden von Tibet hat, bis es einmal vor aller Welt enthüllt werden wird, ist das Zentrum, von dem aus die reine Lehre des Buddhismus ihren apokalyptischen Sieg unter Führung des letzten *Kulika* über unsere Erde antreten wird.

Auch der Weg in das geheimnisvolle *Shambhala* klingt im *Parzival* nach (vgl. Anm. 40). Noch deutlicher werden aber die Beziehungen zwischen Wolfram von Eschenbachs Dichtung und der *Shambhala*-Legende bei der Beschreibung der Gralsburg einerseits und des Burgpalastes *Kalâpa* als Sitz des *Kulika* andererseits. Und eben diese Darstellung ist es, die uns in der Vermutung nur bestärken kann, daß die Gestalt des *Priesterkönigs Johannes*, des ersehnten Helden eines bedrängten Glaubens christlicher und vielleicht auch häretisch-christlicher Gemeinden, nicht ohne Kenntnis gerade jener eschatologischen Hoffnungen geprägt wurde, die in der *Shambhala*-Sage ihren besonderen Niederschlag gefunden haben. Daß später, insbesondere im Abendlande, viele Einzelheiten zur Ausschmückung der Sage den fabelnden Reisebeschreibungen der Zeit entnommen wurden, ist verständlich. In Mitteleuropa hatte übrigens die Johanneserwartung im 13. Jh. eine ebenfalls stark an die *Shambhala*-Sage anklingende und auch mit der tibetischen *Ge-sar*-Apokalypse⁴² verwandte Parallele in der Kaisererwartung. Danach wird Kaiser Friedrich II. ähnlich dem *Kulika* oder dem *Ge-sar* wiederkommen, um die Heiden zu überwinden und das christliche Weltreich zu errichten, das dann aber wie *Shambhala* doch wieder von der Herrschaft des Unglaubens abgelöst werden wird⁴³. Zu den Zusammenhängen zwischen der Kyffhäusersage und der iranischen *Keresaspa*-Legende nenne ich der Kürze halber nur meine Arbeit zur Apokalypse des Lamaismus (Anm. 43).

Ich kann mir hier die Vergleiche zwischen *Munsalvaesche* und *Kalâpa* schenken und verweise auf meine diesbezügliche Arbeit. Die Entlehnun-

⁴¹ W. HENNING: „Neue Materialien z. Geschichte des Manichäismus“ in: ZDMG, 90, S. 1 f.

⁴² Vgl. S. HUMMEL: Anmerkungen zur Apokalypse des Lamaismus (I. c., Anm. 9). — Id.: „Anmerkungen zum Ge-sar-Epos“ in: *Anthropos*, 54 (Posieux) 1959.

⁴³ Vgl. S. HUMMEL: Anmerkungen zur Apokalypse des Lamaismus, I. c., S. 196. — Zur Kyffhäusersage vgl. auch S. HUMMEL, Anmerkungen zum Ge-sar-Epos, I. c., Anm. 55.

gen iranischer Vorstellungen sind auffallend. Dabei braucht wohl kaum noch erwähnt zu werden, daß natürlich im *Sham-bha-lai-lam-yig*, der Beschreibung von *Shambhala* mit dem Palast *Kalâpa*, das vorderorientalische Erbe viel stärker hervortritt als im *Parzival*. *Kalâpa* bietet seinen Bewohnern ein wahrhaft paradiesisches Leben. Krankheiten sind verbannt und die Lebenszeit wird durch wunderbares Getreide verlängert⁴⁴, was an die im heiligen Gral verborgene Wunderspeise, an das rituelle Essen und Trinken der Gnostiker, an die Mitrasmysterien, die jüdische Eschatologie und an die babylonischen Vorstellungen vom Lebensbrot und Lebenswasser erinnert⁴⁵. Der paradiesische Garten um die Burg in *Shambhala*, dem Lande der Gerechten, ist *Yimas* Garten gleich, der nach iranischem Glauben auf einem hohen Berge liegt und schon dem *Gilgamesch*-Epos in anderer Weise bekannt war (vgl. Anm. 42).

In der gleichen Art wird nun auch die Residenz des Priesterkönigs Johannes geschildert. Diese liegt auf der Höhe eines Gebirges und stellt einen Paradiesgarten mit seligen Urzuständen dar. Aus dem Garten kommen vier Bäche hervor, ähnlich den vier Flüssen im Garten Eden (Genesis 2, 11 ff.) und ganz wie die vier Ströme *Glang-chen-kha-'bab* (Satledsch), *rMa-bya-kha-'bab* (Karnali), *rTa-mchog-kha-'bab* (Brahmaputra) und *Sen-ge-kha-'bab* (Indus), die im westlichen Zentraltibet um den *Kailâsa* (tib.: *Gangs-ti-se*) herum, der Achse des buddhistischen Weltbildes, entspringen und vier Tiere, Elefant, Pfau, Pferd und Löwe, verkörpern. Es sind die Tiere, die auch als Träger (skr.: *Vâhâna*) der vier Dhyânibuddhas Akshobhya, Amitâbha, Ratnasambhava und Vairocana fungieren⁴⁶. Der Paradiesesbaum im Park des Priesterkönigs trägt Früchte, die Hunger und Durst für immer stillen und Leib und Seele gesunden lassen⁴⁷. Daß hier archaische und alt-vorderorientalische Vorstellungen vom Weltbaum und vom Weltberg bzw. von Höhenkulten verborgen sind,

⁴⁴ P. HAGEN: *Der Gral*, 121 = FR. ZARNCKE, l. c., 1879, 947: Presbyterbrief

⁴⁵ Ausführlicher mit Quellenangaben in S. HUMMEL: Anmerkungen zur Apokalypse des Lamaismus, l. c.

⁴⁶ Vgl. S. HUMMEL: *Lamaistische Studien*, Kap. XII. — SWAMI PRANAVÂNANDA: *Kailâs-Mânasarôvar*. Calcutta 1949, Abb. 93 u. 102. — D. L. SNELLGROVE: *Buddhist Himâlaya*. Oxford 1928, S. 186.

⁴⁷ Vgl. den im 12. Jh. unter Heranziehung des Presbyterbriefes (Anm. 36) und anderer Quellen verfaßten Bericht des ELYSAEUS: „...in cacuminibus montium est paradysus terrena... et in supradictis cacuminibus est fons quidam, ex quo fonte 4 rivuli decurrunt... Isti 4 rivuli educunt etiam poma odorifera nimis, per quae poma noscitur, quod ibi sit paradysus, quia odorifera sunt. Si quis odorificat per 4 dies, non habet voluntatem edendi neque bibendi, et etiam pro eucharistia dantur infirmis et inde sanantur.“ (FR. ZARNCKE, l. c., 1876, 122 ff.). Vgl. auch die deutschen Übersetzungen des Presbyterbriefes bei FR. ZARNCKE, l. c., 1879, 947 ff. Dieser Brief wurde dann auch im Jüngeren Titurel bei der Beschreibung der Gralsburg verwendet. — Nach dem schon genannten Reisebericht des JOH. DE MONTEVILLA befinden sich im Paradies des Johannes ein Sonnen- und ein Mondbaum (vgl. FR. ZARNCKE, l. c., 1876, S. 153).

habe ich schon bei der Besprechung der lamaistischen Apokalypse (l. c.) besonders hervorgehoben.

Der Weltberg wurde bekanntlich im Zweistromlande schon bei den Sumerern und noch später bis in die assyrische Zeit hinein durch Turmbauten, die sogenannten *Ziggurat*, dargestellt. Diese Stufentürme mit mehreren Etagen sind später in assyrischer Zeit z. T. noch durch Aufsätze mit Treppenumgängen überhöht worden⁴⁸. Die gleiche Idee läßt die tibetische Beschreibung der Anlage von *Shambhala* erkennen (vgl. Anm. 45). In seinem Grundriß stellt sie wie der Stufenturm ein *Mandala*, d. h. ein kosmisches Diagramm bzw. einen Mikrokosmos dar⁴⁹. Aber auch der Palast des Johannes ist ähnlich angelegt. Der oberste Aufbau wird durch eine spiralförmige Treppe erreicht⁵⁰. Wenn nun Wolfram von Eschenbach (XII, 589) das gleiche von der Gralsburg berichtet und hinzufügt (XVI, 822), das Kunstwerk stamme aus *Feirefûzes* Land, diesen *Feirefûz* aber an dieser Stelle als Vater des Priesters Johannes bezeichnet (vgl. Anm. 33), dann ist zu unserem Material für einen Nachweis von Beziehungen zwischen dem *Parzival* mit seinen iranischen bzw. manichäischen Traditionen und der lamaistischen *Shambhala-Sage* einerseits und der Legende vom Priesterkönig Johannes andererseits kaum mehr etwas hinzuzufügen.

Daß die Legende vom Priesterkönig Johannes im morgenländischen und abendländischen Christentum nicht die gleiche eschatologische Bedeutung gewinnen konnte wie die vom letzten *Kulika* des geheimnisvollen Landes *Shambhala* im Lamaismus, ist kein Gegenbeweis für die verwandtschaftlichen Beziehungen der Berichte, sondern einfach darin begründet, daß die christliche Apokalypse als künftigen Retter allein den wiederkommenden Christus gelten lassen kann. Daß aber der Priesterkönig Johannes in einem Paradiese residieren darf, das mit seinem Lebensbaum dem Wundergarten von *Shambhala* in keiner Weise nachsteht, läßt doch mit Gewißheit darauf schließen, daß die Legende nicht von Christen erfunden worden sein kann, sondern entweder von Häretikern oder einer nichtchristlichen religiösen Gemeinschaft, die jener Gedankenwelt gegenüber aufgeschlossen war, die wir als iranisch im *Parzival* wie im *Sham-bha-lai-lam-yig* wiederfanden. Man darf sicher den Namen des Priesterkönigs als einen brauchbaren Hinweis zur weiteren Lösung der Frage betrachten. Die Johannesverehrung und Johanneserwartung

⁴⁸ TH. DOMBART: *Der babylonische Turm*. Leipzig 1930, 24 ff. — Vgl. auch S. HUMMEL: „Grundzüge einer Urgeschichte der tibetischen Kultur“ in: *Jahrbuch des Museums f. Völkerkunde zu Leipzig*, Bd. XIII, Kap. 3. — Id.: „Heilige Berge in Tibet“ in: *Anthropos*, 52 (Posieux) 1957

⁴⁹ Vgl. S. HUMMEL: *Geschichte der tibetischen Kunst*. Leipzig 1953, 84 ff. — Id.: *Die lamaistische Kunst in der Umwelt von Tibet*. Leipzig 1955, 24 ff. u. bes. 28 ff.

⁵⁰ Brief des Johannes an den byzantinischen Kaiser Emmanuel (Fr. ZARNCKE, l. c., 1879, S. 877 ff.).