



Quaderni di Meykhane

XII (2022)

Rivista di studi iranici.

Collegata al Centro di ricerca in "Filologia e Medievistica Indo-Mediterranea" (FIMIM)

Università di Bologna

1401/2022 دفترهای میخانه

ISSN 2283-3072

website: <http://meykhane.altervista.org/chisiamo.html>

cod. ANCE (Miur-Cineca) E225625

Die Rolle Georgiens als Bindeglied zwischen Orient und Okzident (ein Beispiel: *Vīs und Rāmīn* und *Barlaam und Josaphat*)

di Danielle Buschinger

Resumé Während es aus chronologischen Gründen unmöglich ist, eine Verbindung zwischen der georgischen Dichtung *Wisramiani* und der europäischen Tristan-Sage zu postulieren, kann man wohl annehmen, dass die ganze europäische *Barlaam und Josaphat*-Tradition einem georgischen Text *Balavariani*, der in einer einzigen Handschrift des 11. Jahrhunderts überliefert ist, abgeleitet werden kann, über eine griechische Übersetzung des georgischen Textes, die dann ins lateinische übertragen worden ist. Rudolf von Ems, der deutsche Bearbeiter des lateinischen Textes, ist das letzte Glied der Kette, die in Indien begonnen hat und über Georgien in den Westen gelangt ist. Man hat allen Grund zu vermuten, dass der georgische Autor einen nun verlorenen arabischen Text ins Georgische übersetzt hat. In der georgischen Überlieferung begegnet man manichäischen Elementen, so dass man annimmt, dass die letzte arabische Redaktion, die der Georgier benutzt hat, auf die indischen Vorlagen der Barlaam-Legende über eine Fassung in iranischer Sprache manichäischer Inspiration zurückgeht. Aber der georgische Autor hat den Text seiner Vorlage nicht nur ins Georgische übersetzt, sondern auch christianisiert. Der Georgier ist demnach derjenige, der der Schöpfer der christianisierten *Vita* des Buddha ist. Somit ist klar, wie es Michel van Esbroeck mit allem Nachdruck betont, dass Georgien, das « close relationships with the Christian Occident and Orient » unterhielt (ABULADZE 1966)¹, eine Vermittlerrolle zwischen Orient und Okzident gespielt : « la littérature géorgienne, à travers la traduction grecque d'Euthyme l'Hagiorote à la fin du Xe siècle, se trouve donc au nœud de la transmission entre l'Orient et l'Occident » (ESBROECK 1993:221)².

Keywords. Vis und Ramin; Rudolf von Ems, Barlaam und Josaphat; Tristan; Gautama Siddhârta, Buddha

¹ I. ABULADZE, Ilia V. : Einleitung. In : David Marshall Lang, *The Balavariani (Barlaam and Josaphat). A tale from the christian East translated from the old georgian*. Introduction by Ilia V. Abuladze. London 1966, S.39.

² Michel van Esbroeck, « La sagesse de Balavar à travers la tradition géorgienne ». In : *Sagesses de l'orient ancien et chrétien. La voie de vie et la conduite spirituelle chez les peuples et dans les littératures de l'orient chrétien*. Textes réunis par René Lebrun, Paris 1993, S. 221.

Abstract While it is impossible for chronological reasons to postulate a connection between the Georgian poetry Wisramiani and the European Tristan saga, it can probably be assumed that the whole European Barlaam and Josaphat tradition can be derived from a Georgian text Balavariani, which survived in a single manuscript of the 11th century, via a Greek translation of the Georgian text, which was then translated into Latin. Rudolf von Ems, the German editor of the Latin text, is the last link in the chain that began in India and reached the West via Georgia. One has every reason to suspect that the Georgian author translated a now lost Arabic text into Georgian. In the Georgian tradition one encounters Manichean elements, so one assumes that the last Arabic redaction used by the Georgian goes back to the Indian originals of the Barlaam legend via a version in Iranian language of Manichean inspiration. But the Georgian author not only translated the text of his original into Georgian, but also Christianized it. Thus, the Georgian is the one who is the creator of the Christianized Vita of the Buddha. Thus, it is clear, as Michel van Esbroeck insists with all the emphasis, that Georgia, which maintained "close relationships with the Christian Occident and Orient" (ABULADZE 1966), played a mediating role between Orient and Occident: "la littérature géorgienne, à travers la traduction grecque d'Euthyme l'Hagiorote à la fin du Xe siècle, se trouve donc au nœud de la transmission entre l'Orient et l'Occident" (ESBROECK 1993:221).

Keywords. Vis and Ramin; Rudolf von Ems, Barlaam and Josaphat; Tristan; Gautama Siddhârta, Buddha

„Viele Wege führen von Ost nach West“, schreibt Franz Rolf Schröder in seinem Aufsatz „Die Tristansage und das persische Epos „Wis und Râmin“³. Dieser Satz könnte eher auf die Barlaam-Legende gemünzt sein. Dabei spielt Georgien eine äußerst wichtige Rolle. Ich möchte das Problem der literarischen Beziehungen von Ost nach West wieder aufnehmen und die Rolle Georgiens als Verbindungsknoten in diesem Prozess hervorheben. In einem ersten Teil stelle ich die Frage, ob das persische Epos *Vīs und Rāmīn* eine der Quellen von der Tristansage gewesen sei, im zweiten Teil untersuche ich die Legende von Barlaam und Josaphat. Gleich zu Anfang möchte ich betonen, dass mein Vortrag dem jetzigen Stand meiner Forschungen entspricht und dass ich mir durchaus dessen bewusst bin, dass vieles in Sprachen veröffentlicht worden ist, die ich nicht beherrsche, und dass ich das nicht imstande bin, zu berücksichtigen. Vielleicht ist mir in einem Gebiet, das eigentlich nicht das meine ist, manches entgangen ist. Ich bitte dafür um Entschuldigung.

I *Vīs und Rāmīn* und die Tristan-Sage

Die Frage nach der Herkunft der Tristansage ist umstritten: ist sie orientalischer oder (und) keltischer Herkunft?

Schon im 19. Jahrhundert ist eine Reihe von Übereinstimmungen zwischen der Tristansage und dem persischen Roman *Vīs und Rāmīn*⁴ (zwischen 1050 und 1055) festgestellt worden. *Vīs und Rāmīn* wurde gar als « ein Seitenstück » zu *Tristan und Isolde* bezeichnet⁵. Diese Übereinstimmungen⁶ sind zwar zahlreich, aber nur im ersten Teil des

³ „Die Tristan-Sage und das Persische Epos ‘Wis und Ramin’“, In: Germanisch-Romanische Monatsschrift 42 (1961), S.34.

⁴ Vgl. W.J. McCann, « Tristan: The Celtic and Oriental Material Re-examined ». In: *Tristan and Isolde. A Casebook*. Ed. With an introduction by Joan Tasker Grimbert. NY & London 1995, S. 3-35, besonders S. 7-12.

⁵ H. Ethé, Verwandte persische und occidentalische Sagenstoffe. In H. Ethé : *Essays und Studien*, Berlin 1872, S. 295.

mittelalterlichen Romans. Der Schluss von *Vīs und Rāmīn* ist aber von Grund auf verschieden. S. Singer⁷ hat dann einen arabischen Roman entdeckt, den Liebesroman des Dichters Kais ibn Doreidsch oder Qays ibn Darih (gest. 687) und seiner Gattin Lobna oder Lubnā, der zahlreiche Gemeinsamkeiten mit dem zweiten Teil des Tristanromans aufweist. Ich unterstütze mich auf Singers Zusammenfassung⁸: « die Trennung von der geliebten Lubnā (weil ihre Ehe kinderlos geblieben ist, wird Kais von seinem Vater dazu gezwungen, seine Ehefrau zu verstoßen), nach der Trennung von Lubnā wird er krank ; die Bekanntschaft mit einem Mädchen, das zufällig den gleichen Namen führt, das Erschrecken beim erstmaligen Hören dieses Namens, die Vermittlung der Ehe durch den befreundeten Bruder, die Enthaltung in der Hochzeitsnacht ; die Bedrohung durch die Verwandten der Frau, die Zusammenkunft mit der ersten Geliebten, die Krankheit mit dem Wunsch, von der ersten Geliebten besucht zu werden, der Liebestod (in anderen Umständen).

Franz Rolf Schröder⁹ und Pierre Gallais¹⁰ haben die Hypothese aufgestellt, dass eine Verschmelzung beider Texte den Okzident erreicht habe und das der tragische Schluss von *Qays et Lubnā* an die Stelle des glücklichen von *Vis und Rāmīn* gesetzt worden sei¹¹.

Die Orientalisten sehen nur mit Vorbehalt einen Zusammenhang zwischen *Vis und Rāmīn* und der Tristan-Geschichte. Paul Kunitzsch¹² hat zum Beispiel mit Nachdruck angezweifelt, dass es im Tristanroman orientalische Elemente geben könnte. Das stärkste Argument beteht darin, dass von allen Werken, die aus einer orientalen Sprache in eine westliche übersetzt worden ist, keines persisch oder türkisch gewesen sei. Außerdem waren diese Werke, außer der *Disciplina Clericalis* d'Alfonsi, wissenschaftliche Texte (Medizin, Astronomie und Astrologie, Mathematik, Philosophie oder ähnliche theoretische Texte. Außerdem war *Vis und Rāmīn* in der arabischen Welt nicht allgemein bekannt. Das Werk wurde nur einmal erwähnt, und zwar von einem Dichter, der eine persische Mutter hatte. Kunitzsch bezweifelt zudem, dass die Geschichte von *Qays et Lubnā* vor den ersten Tristan-Texten niedergeschrieben worden sei, die auf uns gekommen sind. Der Kritiker räumt die Möglichkeit ein, dass die Kreuzritter bei den Kreuzzügen so bei der Einnahme der Stadt Barbastro während der Reconquista im Jahre 1064 arabische fahrende Sänger haben gefangen nehmen können. Aber, auch wenn ein persischer Text von einem im Westen gefangenen Sänger gesungen wurde, wäre keiner fähig gewesen den Text zu verstehen ! Kurz, die verlockende Hypothese der persischen Herkunft der Tristan-Geschichte ist zum Scheitern verurteilt, denn es ist absolut unmöglich, dass ein persischer Text von Osten

⁶ Siehe Franz Rolf Schröders Aufsatz, S. 18-21, W.J. McCann, « Tristan : The Celtic and Oriental Material Re-examined », S. 7-12 und Pierre Gallais, *Genèse du roman occidental. Essais sur Tristan et Iseut et son modèle persan*. Paris 1974, S. 98-113.

⁷ S. Singer, („Arabische und europäische Poesie im Mittelalter“. In: Abhandlungen der preussischen Akademie der Wissenschaften. Nr. 13. Berlin 1918, S. 8 ff.

⁸ „Arabische und europäische Poesie im Mittelalter“, S. 8 ff..

⁹ „Die Tristan-Sage und das Persische Epos ‘Wis un Ramin’„. In: Germanisch-Romanische Monatsschrift 42 (1961), pp. 1-44.

¹⁰ Pierre Gallais, *Genèse du roman occidental. Essais sur Tristan et Iseut et son modèle persan*. Paris 1974, S. 98-113.

¹¹ Vgl. Auch Alev Tekinay (geb. Konusur), *Materialien zum vergleichenden Studium von Erzählmotiven in der deutschen Dichtung des Mittelalters und den Literaturen des Orients* (diss. München). Frankfurt am Main et al. 1980. Pour *Tristan et Vīs et Rāmīn*, S.88-103, und für Kais et Lubna, S.104-107.

¹² « Are there Oriental Elements in the Tristan Story?“. In: *Vox Romanica* 39 (1980), pp. 73-85, plus particulièrement p. 81.

nach Westen, von Persien nach Cornwall vermittelt wurde. Es gibt jedoch eine georgische Übersetzung von *Vîs et Râmîn*. Nun steht es fest, dass manche Texte, zum Beispiel *Barlaam et Josephat* (georgisch *Balavariani*) über eine georgische Übersetzung zu den westeuropäischen Ländern gelangt.

Die georgische Dichtung *Wisramiani* entstand wohl zur Zeit der Königin Tamar (1184-1213), unter der Wirtschaft und Kultur in Georgien zu einer bisher unbekannt Blüte kamen, jedenfalls früher als *Der Mann im Pantherfell*, denn der Autor des georgischen Epos, Schota Rustaweli, erwähnt an einigen Stellen seines Gedichts, des „Kodex der Rittertugenden“¹³ die Helden von *Wisramiani* und führt ihre einmalige Liebe zueinander als Beispiel an. Im XIX. Jahrhundert, als *Wisramiani* wieder entdeckt und aufgrund von vier Handschriften herausgegeben wurde (1884) konnte man nicht entscheiden ob *Wisramiani* eine eigentliche georgische Dichtung oder eine Übersetzung sei. Die heutigen Kritiker sind der Meinung, es sei eine georgische, ziemlich getreue Prosaübersetzung des persischen Epos *Vis und Ramin*¹⁴, in 8000 Doppelversen geschrieben von dem Dichter des elften Jahrhunderts Fachraddin-Assad¹⁵ oder Fachr ad-Din Gurgani¹⁶. Im Gegensatz zu *Balavariani* wurde die Geschichte von Vis und Ramin, die eine leidenschaftliche, hinreißende und gegen alle Vernunft wirkende Liebe zum Thema hat, nicht christianisiert, wurde doch in Georgien das Christentum schon im 4. Jahrhundert angenommen und die Klöster hatten den größten Anteil an der altgeorgischen Literatur.

So ist es verlockend, die Hypothese aufzustellen, dass wie *Baalram und Josaphat*, ein Werk, auf das ich im zweiten Teil eingehen werde, *Visraminiani*, die georgische Übersetzung des persischen Romans *Vîs et Râmîn*, von Osten nach Westen vermittelt worden wäre und zum Entstehen der Tristan-Sage beigetragen hätte. Diese Übersetzung ist aber erst am Ende des 12. Jahrhunderts niedergeschrieben worden, während der Herrschaft von Königin Tamar, die ein georgischer Pendant zur Königin Alienor von Aquitanien, die zum Beispiel Chota Roustavéli den Auftrag gegeben hat das Epos *Der Mann im Pantherfell* zu schreiben, « la plus éminente et la plus accomplie » (das bedeutendste und vollkommenste des georgischen literarischen Werke¹⁷. Diese Übersetzung kann unmöglich in Betracht kommen, aus chronologischen Gründen. Auch wenn es beträchtliche Unterschiede in der Fabelstruktur (z.B. die Geschwisterehe in *Vis und Ramin*) gibt, könnten die Ähnlichkeiten zwischen der Geschichte von Tristan und Isolde und *Vis und Ramin* könnten „aufgrund gleichartiger gesellschaftlicher Bedingungen“¹⁸ entstanden sein. Oder gewisse Motive, die in der Tristan-Sage begegnen, stammen aus einem gemeinsamen Fonds von Motiven, aber auch hier können manche Gemeinsamkeiten zufällig sein. Oder soll man davon ausgehen, wie es Shakhla Wolff in einer Dissertation, die sie am 3. Februar 2012 an der Universität Strasbourg verteidigt hat: « Origines indo-européennes des deux romans médiévaux: Tristan et Iseut et Wîs et Râmîn », beide Roman hätten einen gemeinsamen indo-europäischen Ursprung, « survivance d'un passé idéologique commun » (Relikt einer gemeinsamen ideologischen Vergangenheit, die,

¹³ *Wis und Ramin. Roman einer verbotenen Liebe im alten Persien*. Aus dem Georgischen. Übersetzung von Nelly Amaschukeli und Natella Chuzischwili. Herausgabe, Redaktion und Nachwort von Elke Erb. Leipzig 1991, Nachwort S. 362.

¹⁴ Siehe das Nachwort zu *Wis und Ramin. Roman einer verbotenen Liebe im alten Persien*, S. 363-370.

¹⁵ Siehe Ilia Tschawtschawadse, Einleitung der ersten georgischen Ausgabe der Geschichte von Wis und Ramin (Tbilissi 1884), zitiert in: *Wis und Ramin. Roman einer verbotenen Liebe im alten Persien*. S. 12-13.

¹⁶ Nachwort zu *Wis und Ramin. Roman einer verbotenen Liebe im alten Persien*, S. 373.

¹⁷ Chota Roustavéli, *Le Chevalier à la peau de tigre* traduit du géorgien avec une introduction et des notes par Serge Tsouladzé. Paris 1964, p. 12.

¹⁸ Siehe das Nachwort zu *Wis und Ramin. Roman einer verbotenen Liebe im alten Persien*, S.385.

wie es Georges Dumézil anhand von indoeuropäischen Texten gezeigt hat, von der indoeuropäischen Ideologie der drei Funktionen geprägt worden¹⁹.

Alle Forscher sind hingegen der Meinung, die Tristan-Sage sei keltischen Ursprungs²⁰.

II Die Legende von Barlaam und Josaphat

Barlaam und Josaphat ist die christianisierte Fassung von Buddhas Leben über eine georgische Zwischenstufe. Schon der berühmte portugiesische Seefahrer Diogo do Couto, der in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts Ceylan besichtigte, stellte 1612 die Hypothese auf, Josaphat und Buddha seien eine einzige Person, doch legt er nahe, Indien hätte die Geschichte von Joasaph übernommen und die Tradition sei rein christlichen Ursprungs, waren doch Josaphat und Barlaam von Kardinal Baronius 1583 zu Heiligen erhoben worden (MAHE 1993:17-19)²¹. Der Parallelismus zwischen Buddhas Leben und der Geschichte von *Barlaam und Josaphat* wurde 1859 vom Franzosen E. Laboulaye²² und 1860 vom Deutschen F. Liebrecht²³ endgültig bewiesen (LABOULAYE 1859: keine Seitenzahl; Liebrecht 1860:314-384).

Dem heidnischen König Abenner wird geweissagt, dass sein Sohn Joasaph die Herrschaft niederlegen und sich zum Christentum wenden werde. Um diese Weissagung zu vereiteln, vertreibt der König die Christen aus dem Land und lässt seinen Sohn in einem eigens errichteten Palast so erziehen, dass alles Übel der Welt von ihm ferngehalten wird. Eines Tages erbittet Joasaph die Erlaubnis, den Palast zu verlassen, und so lernt er das Leid der Welt kennen, in Gestalt eines Aussätzigen, eines Blinden, eines Greises und eines Toten. Gleichzeitig wird Barlaam von Gott dazu berufen, Joasaph zum Christentum zu bekehren, was ihm gelingt und der Prinz wird getauft. Der König versucht, seinen Sohn zum Abfall vom Christentum zu bewegen; zum Beispiel sendet er ihm schöne Frauen, die ihn betören sollen. Umsonst! Schließlich übergibt Abenner seinem Sohn die Hälfte seines Königreiches. Joasaph vernichtet den Götzendienst. Das Scheitern seiner Bemühungen überzeugt Abenner, der sich gleichfalls zum Christentum bekehrt. Nach dem Tod des Vaters verzichtet Joasaph auf den

¹⁹ Erste Funktion, mit der politischen, juristischen und magischen Souveränität und dem Sakralen, der Weisheit und dem Wissen verbunden, vertreten durch die Priester und die Herrscher, die Götter Odin/Wodan und Týr in der germanisch-skandinavischen Mythologie, Mitra-Varuna bei den Indern ; zweite Funktion, die sich durch die körperliche und kriegerische Kraft, sowie durch den Mut definiert, vertreten durch die Krieger, Ritter, Soldaten und die Götter Thor/Donar und Indra ; dritte Funktion gekennzeichnet durch die Fruchtbarkeit, den Reichtum, die Jugend, die Gesundheit, die Liebe und den Genuss oder Sinnenlust, vertreten durch die Landwirte, Viehzüchter, Handwerker und Kaufleute und die Götter Njördhr, Freyr et Freyja sowie die Zwillinge Nasatya bei den Germanen.

²⁰ Vgl. W.J. McCann, « Tristan: The Celtic and Oriental Material Re-examined ». In: *Tristan and Isolde. A Casebook*. Ed. With an introduction by Joan Tasker Grimbirt. NY & London 1995, pp. 3-35 ; Oliver J. Padel, "The Cornish Background of the Tristan Stories". In: *Cambridge Medieval Celtic Studies*, 1 (1981), pp. 53-81. Siehe auch O.J. Padel, "Les éléments celtiques". In: Danielle Buschinger (éd.), *La légende de Tristan au Moyen Age*. Actes du colloque des 16 et 17 janvier 1982 (Université de Picardie-Centre d'Etudes Médiévales). Göttingen 1982, pp.81-87 (GAG 355).

²¹ Annie et Jean-Pierre Mahé, *La sagesse de Balahvar. Une vie christianisée du Bouddha*, traduit du géorgien, présenté et annoté par Annie et Jean-Pierre Mahé. Paris 1993, S. 17-19. Ich bedanke mich bei Jean-Pierre Mahé, der meinen Text gelesen hat und mir Hinweise gegeben hat.

²² Aufsatz im *Journal des Débats* vom 26. Juli 1859.

²³ Liebrecht, « Die Quellen des Barlaam und Josaphat ». In: *Jahrbuch für romanische und englische Literatur*, Bd. 2, 1860, S. 314 sq.

Thron und er begibt sich auf die Suche seines Lehrers Barlaam. Er findet ihn in der Wüste und beide führen einen entbehrungsreichen Kampf gegen die Leidenschaften. Nach dem Tod beider Asketen werden beide Leichname in feierlicher Prozession in die Hauptstadt gebracht. Zahlreiche Dialoge und Parabeln sind der Erzählung beigelegt.

Man kann annehmen, dass die Legende von *Barlaam et Josaphat*, über eine georgische Übersetzung zu den westeuropäischen Ländern gelangt. Nach vielen Forschern, z.B. Iliia V. Abuladze, David Marshall Lang, Jean-Pierre Mahé und Michel van Esbroeck, der die Chronologie der Entdeckungen und eine Bibliographie (ESBROECK 1993:221)²⁴ aufstellt, hat vor kurzem Sophia G. Vashalamidze (LANG 1966; MAHÉ 1993 ; ESBROECK 1993:219-242; VASHALAMIDZE 2007: 273-286)²⁵ das Problem der West-Ost Beziehungen am Beispiel der Barlaam-Legende untersucht. Ich nehme dieses Problem nun hier wieder auf.

Diese hagiographische Legende, die in vielen griechischen und lateinischen Handschriften überliefert und in zahlreiche europäische Volkssprachen übersetzt worden ist, geht von einem sanskritischen Text des Mahayana-Buddhismus des 4. Jahrhunderts nach Christi Geburt aus. Die erste christianisierte Fassung erscheint vor den 11. Jahrhundert in Georgien, wahrscheinlich im 9. Jahrhundert. Es ist eine Übersetzung aus dem Arabischen, waren die Georgier seit der Eroberung Tbilissis im Jahre 655 durch die Araber sehr oft zweisprachig (georgisch und arabisch) (MAHÉ 1993:27)²⁶. Es gibt zwei georgische Fassungen: die eine, kurz, trägt die Überschrift *Balahvars Weisheit*; sie ist in sechs Handschriften überliefert (vom 12. bis zum 18. Jahrhundert). Die zweite, lang, ist unter dem Titel *Balavariani* in einer einzigen, 1956 in Jerusalem entdeckte Handschrift des 11. Jahrhunderts überliefert. Diese zweite Fassung entspricht aller Wahrscheinlichkeit nach der georgischen Urfassung (MAHÉ 1993:24f.).²⁷ Annie und Jean-Pierre Mahé meinen, dass die Vorlage der kurzen Fassung nicht genau identisch sei mit der langen (MAHÉ 1993 :24f.)²⁸ und also, im Gegensatz was die meisten Forscher meinen nicht « a condensed version of it » (ABULADZE 1966 :35²⁹, sei; Michel van Esbroeck, meint, dass die kurze und die lange Fassungen wohl auf zwei verschiedene Vorlagen zurückgehen (ESBROECK 1993 :241)³⁰.

Man begegnet zwar drei verschiedenen arabischen Fassungen von *Bilawhar und Bûdâsf*, die auf Quelle von der zweiten Hälfte vom 8. Jahrhundert zurückgehen. Doch ist keiner dieser Texte die Vorlage der georgischen Übersetzung, die eher auf einen nun verlorenen arabischen Text zurückgeht. Die Islamisierung dieser Fassung war eher zurückhaltend; dabei soll nicht vergessen werden, dass der Islam grundsätzlich gegen

²⁴ Michel van Esbroeck, « La sagesse de Balavar à travers la tradition géorgienne ». In : *Sagesses de l'orient ancien et chrétien. La voie de vie et la conduite spirituelle chez les peuples et dans les littératures de l'orient chrétien*. Textes réunis par René Lebrun, Paris 1993, S. 221.

²⁵ David Marshall Lang, *The Balavariani (Barlaam and Josaphat). A tale from the christian East translated from the old georgian*. Introduction by Iliia V. Abuladze. London 1966; Jean-Pierre Mahé, *La Sagesse de Balahvar. Une vie christianisée du Bouddha*. Traduit du géorgien et annoté par Annie et Jean-Pierre Mahé. Paris 1993 ; Michel van Esbroeck, « La sagesse de Balavar à travers la tradition géorgienne »..., S. 219-242 ; Sophia G. Vashalamidze, « Georgien, kulturelle Schwelle zwischen Asien und Europa am Beispiel der Barlaam-Legende ». In : *Der christliche Orient und eine Umwelt. Gesammelte Studien zu Ehren Jürgen Tubachs anlässlich seines 60. Geburtstages*. Hg. von G. Vashalamidze und Lutz Greisinger. Wiesbaden 2007, S. 273-286.

²⁶Annie et Jean-Pierre Mahé, *La sagesse de Balahvar*..., S.27. Ich folge weitgehend der Einleitung zu diesem Buch.

²⁷ Annie et Jean-Pierre Mahé, *La sagesse de Balahvar*..., S.24-25. Dieser Meinung ist auch I.V. Abuladze, die außerdem einen ausführlichen Vergleich zwischen beiden georgischen Fassungen anstellt: in der Einleitung zu David Marshall Lang, *The Balavariani (Barlaam and Josaphat)*..., S. 24-38.

²⁸ Annie et Jean-Pierre Mahé, *La sagesse de Balahvar*..., S.24-25.

²⁹ Iliia V. Abuladze in der Einleitung zu David Marshall Lang..., S. 35.

³⁰ Siehe Michel van Esbroeck, « La sagesse de Balavar à travers la tradition géorgienne »..., S. 241.

Askese und Mönchtum abgeneigt ist (MAHÉ 1993:28)³¹. In der georgischen Überlieferung begegnet man aber manichäischen Elementen, so dass man ein manichäisches Bindeglied postulieren soll, strebte Mani doch im 3. Jahrhundert unserer Zeit einen Synkretismus zwischen den religiösen Strömungen an, die im Okzident von Jesus hervorgerufen wurden, im Iran durch Zoroaster und im Orient durch Buddha. So kann man annehmen, dass die letzte arabische Redaktion auf die indischen Vorlagen der Barlaam-Legende über eine Fassung in iranischer Sprache manichäischer Inspiration, die allmählich von der moslemischen Kultur angenommen worden. In anderen Wörtern: Manichäer iranischer Sprache haben die Vorlage des arabischen Romans *Bilawhar und Būdāsf* vermittelt und wahrscheinlich auch überarbeitet, der auf die indische Sage des Buddhas zurückging (MAHÉ 1993:29ff.)³²: sie sind die Initiatoren des Synkretismus, der zwischen den asketischen Vorstellungen des Buddhismus und denen des Okzidents.

Wie es Jean-Pierre Mahé³³ schreibt, « c'est en quelque sorte une christianisation spontanée du texte » (ist es gewissermaßen eine spontane Christianisierung des Textes) (MAHE 1993:34f.). Im 11. Jahrhundert wird dieser georgische Text in Byzanz ins Griechische übersetzt und ist von circa hundertvierzig Handschriften überliefert, deren älteste das Datum 1021 trägt. Mehr als die Hälfte der 140 Handschriften enthalten den Hinweis darauf, dass « Johannes, ein Mönch im St-Sabas-Kloster » (oder Mar Saba), südöstlich von Jerusalem, aus Äthiopien die Urschrift der Legende gebracht hätte. Es handelt sich dabei um Indien jenseits des Ganges. Dieser Johannes, der diese Übersetzung in seine Muttersprache, das Georgische, gemacht haben soll, und alle möglichen theologischen oder die Kirchenlehre betreffenden Zusätze zum Originaltext, hinzugefügt hätte, könnte identisch sein mit Johannes Damascenus sein (ca. 650-754). Was dem auch sei, der Name « Bodhisattva », der den Buddha bis zu seiner Erleuchtung bezeichnet, wird im Arabischen « Būdāsaf », dann über die Verballhornung « Iodasaf » oder « Iodasaph » in der georgischen Fassung, zu griechisch « Josaphat », ein Name, der mit dem Namen des biblischen Nachfolgers Salomos übereinstimmt. In der georgischen Fassung heißt der Einsiedler „Balavari“, in der arabischen „Balauhar“. An Stelle von Balavari tritt im griechischen Text Barlaam (vielleicht unter dem Einfluss von aus anderen Quellen bekannten Märtyrer Barlaam (syrisch Barlāhā) (BURCHARD :292)³⁴. Das Motiv der „Vier Ausfahrten“ ist dem Buddhismus seit alters eigentümlich; nur wurde es in den früheren Texten nicht auf den Buddha selber, sondern auf Vorgänger von ihm, auf den einen oder anderen Bodhisattva (Buddha der Vorzeit) bezogen. Die griechische Übersetzung aus dem Georgischen wird, wenn man wohl zu Recht den in einigen Handschriften befindlichen Hinweisen Glauben schenkt, dem georgischen Mönch Euthymius dem Athoniten (Evthime Athoneli, gest. 1028), einem der berühmtesten Geistlichen des georgischen Klosters Iviron auf dem Heiligen Berg Athos, dessen Biographie von Georg vom Athos "Hagiorites" geschrieben worden ist und der wohl bekannt für seine Übersetzungen ist. Euthymius war vollkommen zweisprachig und konnte sowohl aus dem Georgischen ins Griechische als auch aus dem Griechischen ins Georgische. Der im Vergleich zur georgischen Vorlage weit erweiterte griechische *Barlaam*, der aus vier Teilen und vierzig Kapiteln besteht, zeugt von einer unvergleichlichen und erstaunlichen Belesenheit, die sich nicht auf die Bibel, die Konzilschriften und die Kirchenväter beschränkt, sondern auch große Teile der

³¹ Annie et Jean-Pierre Mahé, *La sagesse de Balahvar...*, S. 28.

³² Annie et Jean-Pierre Mahé, *La sagesse de Balahvar...*, S. 29-31.

³³ Annie et Jean-Pierre Mahé, *La sagesse de Balahvar...*, S. 34-35.

³⁴ Siehe *Die Legende von Barlaam und Josaphat*. Zugeschrieben dem heiligen Johannes von Damaskus. Aus dem Griechischen übersetzt von Ludwig Burchard. München (kein Datum), S. 292.

byzantinischen Literatur und der christlichen Hagiographie enthält (Esbroecks 222-237)³⁵. Der griechische *Barlaam* erfuhr u.a. eine slavische und eine armenische Bearbeitung (MAHÉ 1993:12)³⁶.

Die maßgebliche lateinische Übersetzung der griechischen Vita erscheint 1048; der Übersetzer ist ein lateinischer Normanne, der eine Zeit lang in Byzanz lebt. Im Prolog wird auf die Ursprünge der Legende angespielt; seit dem 12. Jahrhundert wird der griechische Text mehrmals ins Lateinische übersetzt. Die bekannteste und verbreitetste Übersetzung nennt Johannes Damaskenus als Autor des Originals: es handelt sich um die *Historia duorum Christi militum* in der im Mittelalter bekanntesten Form, die *Vulgata*. Die Legende gewinnt schnell an Beliebtheit in West-Europa unter dem Titel *Barlaam und Josaphat*. Dann breitet sie sich in ganz Europa in den Volkssprachen.

Gegen die Mitte des 13. Jahrhunderts fügt Vincent de Beauvais († 1264) fast die gesamte Vita unter dem Namen von Johannes Damaskenus in sein *Speculum historiale* (Buch XV, Kap. 1-64); etwas später, im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts, nimmt Jacobus de Voragine († 1298) eine sehr gekürzte Fassung der Legende in seine *Legenda aurea* auf und gibt gleichfalls den Namen des Johannes Damaskenus als den des Autors an. Neben diesen zwei Adaptationen gibt es neun verschiedene Versionen der Legende in alt-französisch (in Prosa und in Versen); die älteste dürfte die des Gui de Cambrai (1209/1220). Man begegnet gleichfalls einigen französischen Mysterienspielen, unter denen das *Mystère du roi Advenir*, sowie drei okzitanischen Fassungen (die erste soll in Albi am Ende des 14. Jahrhunderts entstanden sein, und zwei sind nur fragmentarisch überliefert). Es wurde behauptet (ROCHÉ 1947; Etudes 1952)³⁷, die okzitanische von *Barlaam et Josaphat*“ sei ein katharisches Werk, eine These, die dann von Toni Bräm³⁸ bestritten und für unrichtig gehalten wurde (BRÄM 1990).

Die Legende ist äußerst lebendig in Spanien und in Portugal (MOLDENHAUER 1929)³⁹ sowie in Italien. Im 15. Jahrhundert schrieb der Florentiner Bernardo Pulci eine Dramatisierung; es sind schöne Beispiele der italienischen religiösen Ikonographie schon im 12. Jahrhundert, vornehmlich in der Kathedrale von Otrento. Erwähnen wir eine rhetoromanische Version, die auf die italienische Tradition zurückgeht. Im 17. Jahrhundert (1611) schreibt Felix Lope de Vega ein Theaterstück, dessen dritter Akt dann Pedro Calderón de la Barca inspirieren wird, wenn er *Das Leben ein Traum* schreibt (1636). In Rumänien entsteht die erste Übersetzung 1649.

In England schreibt ein Dichter namens Chardry eine anglo-normannische Verfassung kurz nach 1200, aber die ersten mittlenglischen Bearbeitungen von *Barlaam und Josaphat* entstehen erst in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts.

Die lateinische Fassung ist sehr früh in die skandinavischen Sprachen übersetzt: ins Norwegische um 1250 (25 Handschriften), ins Isländische erst am Anfang des 16. Jahrhunderts (die isländische Übersetzung geht unmittelbar auf niederdeutsche Bearbeitungen der *Legenda aurea* des Jacobus de Voragine zurück, die unter dem Namen *Passional*. Die

³⁵ Siehe Michel van Esbroeck, « La sagesse de Balavar à travers la tradition géorgienne »..., S. 222-237. Vgl. Michel van Esbroecks Vergleich zwischen den drei verschiedenen Fassungen (den zwei georgischen und der griechischen Fassungen), S. 225-241.

³⁶ Annie et Jean-Pierre Mahé, *La sagesse de Balahvar*..., S. 12.

³⁷ D. Roché, *Le Catharisme*. 2. Auflage. Toulouse 1947; *Etudes manichéennes et cathares*. Arques 1952.

³⁸ Vgl. Toni Bräm, *La version provençale de « Barlaam et Josaphat » une œuvre cathare?* Konstanz 1990.

³⁹ Siehe Gerhard Moldenhauer, *Die Legender von Barlaam und Josaphat auf der iberischen Halbinsel. Untersuchung und Texte*. Halle 1929.

schwedische Überlieferung stützt sich ebenfalls auf die *Legenda aurea* (eine gekürzte Fassung ist am Ende des 13. Jahrhunderts geschrieben worden, eine ausführliche um 1400).

In Deutschland übersetzt Bischof Otto II. von Freising (Ende des XII. Jahrhunderts; 1184 zum Bischof von Freising gewählt; gest. am 17. März 1220) wohl in den Jahren vor 1200 in 16704 Versen den lateinischen Prosaroman von *Barlaam und Josaphat* von Johannes Damascenus in mhd. Reimpaarverse für didaktische Zwecke. Es ist eine Nachdichtung, die kaum von dieser Vorlage abweicht (WYSS 1989).⁴⁰ Das Werk ist in einer einzigen Hs. erhalten (Ende des 14. Jahrhunderts im Zisterzienserkloster Arnsberg bei Lich entstand; 1803 kam sie in die Gräflich Solms-Laubach'sche Bibliothek zu Laubach, weshalb man den Text auch *Laubacher Barlaam* (gegen 1200) nennt (Bischof Otto 1979).⁴¹

Es bleiben einzelne Bruchstücke einer Bearbeitung, die einige Jahrzehnte nach Rudolf von Ems' Roman *Barlaam und Josaphat* geschrieben wurde.

Rudolf von Ems bearbeitet um 1220-1230 die *Vulgata de la Historia duorum Christi militum* (BRACKERT 1968:161)⁴² in seinem hagiographischen Roman *Barlaam und Josaphat* vers 1220-1230 (EMS 1843).⁴³ Ich gehe später auf diese äußerst wichtige Fassung des Barlaam-Stoffes ein.

Betonen wir, dass es zwei Inkunabeln von *Barlaam und Josaphat* mit Holzschnitten gibt, was von der Beliebtheit des Stoffes zeugt: *Die hystori Josaphat und Barlaam* (Augsburg: Günter Zainer, ca. 1476 (Nr. 12.3.a.) und Anton Sorg, ca. 1480 (Nr. 12.3.b.)).

Erwähnen wir zum Schluss die altjiddische Übersetzung der hebräischen Version von *Barlaam und Josaphat: Ben ha-melech weha-nosir* („Königssohn und frommer Asket“) (DREESSEN 1978)⁴⁴ (2. Hälfte des 15. Jhdts). Die Handschrift befindet sich in der Staatsbibliothek München, cod. hebr. 347, Bl. 1-85 und 110) (Dreessen: Die altjidd. Bearbeitung des Barlaam-Stoffes“. In: *ZfdPh.* (SONDERBAND 1974:218-233)⁴⁵. Sie enthält eine nicht komplette Fassung (der erhaltene Text – Kap. 9-35 – enthält fast lückenlos die aus Parabeln, Fabeln, Anekdoten, Sentenzen u.a.m. überwiegend orientalischer Herkunft zusammengestellte Unterweisung des *jungen küniks* durch den *gaislichen* und endet wie die Vorlage mit dem Abschied der beiden voneinander; es fehlt die Vorgeschichte – die Gottlosigkeit des Königs; Geburt, Jugend und Erziehung des Prinzen; seine erste Bekanntschaft mit der Welt und der von seinem Vater bekämpften Lehre) und weicht von den auf dem lateinischen Text fußenden Barlaam-Fassungen ab. Die Quelle des altjiddischen Werks ist der hebräische *Ssefer ben ha-melech wehansir* („Prinz und Derwisch“), der um die Mitte des 13. Jahrhunderts in Spanien von Abraham ibn Chisdai nach einer arabischen Vorlage verfasst wurde und wohl nichts zu tun hat mit der christianisierten Fassung (Esbroeck 1993:220.)⁴⁶. Der Übersetzer hatte offenbar keine Kenntnis von den mittelhochdeutschen Barlaam-Bearbeitungen.

⁴⁰ Siehe Ulrich Wyss, *Verfasserlexikon* 7, 223-224 (Berlin-New York 1989).

⁴¹ Ausgabe: Bischof Otto II. von Freising, *Der Laubacher Barlaam*. Eine Dichtung des Bischofs Otto II. von Freising (1184-1220). Hg. von Adolf Perdisch. Tübingen 1913 (Bibl. Des litterarischen Vereins in Stuttgart CCLX) (Nachdruck Hildesheim-New York 1979).

⁴² Siehe Helmut Brackert, *Rudolf von Ems. Dichtung und Geschichte*. Heidelberg 1968, S. 161.

⁴³ *Barlaam et Josaphat* von Rudolf von Ems. Herausgegeben von Franz Pfeifer. Leipzig 1843.

⁴⁴ Siehe Wulf-Otto Dreessen, VL 1, 686-687. Berlin-New York 1978.

⁴⁵ Siehe Wulf-Otto Dreessen: Die altjidd. Bearbeitung des Barlaam-Stoffes“. In: *ZfdPh.* (Sonderband 1974), S. 218-233. Wulf-Otto Dreessen bereitet eine kritische gereinigte und kommentierte Ausgabe vor.

⁴⁶ Siehe Michel van Esbroeck, « La sagesse de Balavar à travers la tradition géorgienne »..., S. 220.

Die Beliebtheit des Barlaam-Stoffes in Deutschland wird auch durch zahlreiche illustrierte Handschriften bestätigt. Erwähnen wir zum Beispiel die aus der Werkstatt Diebold Laubers stammende Handschrift von Rudolf von Ems' Werk, die von der Schreiberhand auf der Seite 378^v die Datierung 1469 trägt (nun befindet sich die Handschrift im J. Paul Getty Museum in Malibu bei Los Angeles; Ms. Ludwig XV 9). Dieser Codex enthält 138 ganzseitige kolorierte Federzeichnungen (FRÜHMORGEN-VOSS u.a. 1996 :5-9)⁴⁷. Der Barlaam-Zyklus ist gleichfalls neben den *Iwein*-Fresken in der Burg Rodenegg im Etschtal in Italien und in Schmalkaden in Thüringen zu finden (beide stammen von der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts). Vor kurzem hat man einen Zyklus von Wandmalereien zur Barlaam und Josephat-Legende in der Gozzoburg in Krems an der Donau in Oberösterreich entdeckt.

Der Barlaam und Josaphat von Rudolf von Ems

Wenden wir uns nun dem *Barlaam und Josaphat* von Rudolf von Ems zu (EMS1843)⁴⁸. Wie Hartmann von Aue, in einem *Gregorius*, verwirft Rudolf sowohl die höfische Kultur als auch die Werte der Welt hier auf Erden. Er stammt aus der Gegend um den Bodensee. Er lebte in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts und bezeichnet sich in seinem *Willehalm von Orlens* als Ministerial der Herren von Montfort. Der Fortsetzer seiner *Weltchronik* schreibt, er stamme 'von Ense' (Hohenems im Vorarlberg). Seine Mäzene und Auftraggeber geben uns Auskunft über sein literarisches Werk, das thematisch einen sehr weiten Umfang hat : fünf groß angelegte, aber zum Teil unvollendete Werke. Das wichtigste ist der *Gute Gerhard* (1225-30), in welchem, zum ersten Mal in der deutschen Literatur, ein Kaufmann die Hauptrolle spielt; die anderen sind *Barlaam und Josaphat* (gegen 1220-1230), *Alexander*, unvollendet (1230), ein Liebesroman, *Willehalm von Orlens* (1238), und schließlich eine *Weltchronik*, unvollendet geblieben wie der *Alexander* (um 1250).

Von *Barlaam und Josaphat* kennen wir sechsendvierzig Handschriften und Fragmente. Die lateinische Vorlage ist Rudolf von dem Zistersienser Abt Wido von Kappel an der Albis (im Kanton Zürich) verschafft worden, aber Rudolf von Ems erweitert den Text der *Vulgata* der *Historia duorum Christi militum* (BRACKERT 1968:161)⁴⁹ beachtlich. Welches ist der Sinn seines *Barlaam und Josaphat* ?

Barlaam ist von Gott selbst in die Welt geschickt worden, um Josaphat zum Christentum zu bekehren. Aus eigener Initiative stellt sich letzterer in Gottes Dienst, um seinen Vater zum Christentum zu bekehren. Gott erhört Josaphat, so dass dieser Vater (Avenier) sowohl von Gott als auch von Josaphat bekehrt wird. Aber der Held führt auch sein Volk zu Gott. Vornehmlich für diese Bekehrungen und nicht nur für sein Eremitenleben erhält Josaphat die himmlische Krone (15710 sq.). In Rudolfs lateinischer Vorlage, der der Laubacher *Barlaam* getreu folgt, ein Gedicht des Bischofs Otto II. von Freising (1184-1220), wird es betont, dass Josaphat nur für sein Eremitenleben belohnt, und dies in einem von Rudolf gestrichenen Passus. Hier, wie in seinen andren Werken wie *Der gute Gerhard* und *Willehalm*, sieht Rudolf den Sinn des Lebens in einem frommen Leben in der Welt und nicht außerhalb der Welt: seine Botschaft besteht darin, dass man der Welt und seinem Nächsten dienen soll (SCHNELL 1969:92; RUPP/EMS 1959:21; ERTZDORFF 1967:200; NÄGLER 1972;

⁴⁷ Vgl. *Katalog der deutschsprachigen illustrierten Handschriften des Mittelalters*. Bd. 2. Begonnen von Hella Frühmorgen-Voss. Fortgeführt von Norbert H. Ooo zusammen mit Ulrike Bodemann. München 1996, S.5-9.

⁴⁸ *Barlaam et Josaphat* von Rudolf von Ems. Herausgegeben von Franz Pfeifer. Leipzig 1843.

⁴⁹ Siehe Helmut Brackert, *Rudolf von Ems. Dichtung und Geschichte*. Heidelberg 1968, S. 161.

BRACKERT 1968)⁵⁰. Die Güter dieser Welt werden nicht verworfen, der Dichter verlangt nur, dass Gott als der höchste Wert betrachtet wird. Der Mensch kann christlich *in* der Welt leben. Man soll für Gott und für die Welt leben, ein Ideal, nach dem auch Gottfried von Straßburg strebt, der von Rudolf veehrte Meister, während im 15. Jahrhundert Sebastian Brandt von den Menschen verlangen wird, nur für Gott zu leben. Außerdem liegt die Aufgabe der Gesellschaftsschicht Josaphats, die Schicht der Könige, darin, Gottes Willen in der Welt zu erfüllen und sein Volk zum Christentum zu führen, aber nicht mit Waffengewalt, sondern durch die Überzeugungskraft von vernünftigen Argumenten. Der König ist dazu berufen, in der Welt zu wirken, Barmherzigkeit und Mitgefühl und –leid waltenzulassen, gerecht und loyal zu sein⁵¹, aber auch Frieden anzusetzen⁵². Auf diese Weise ist Rudolfs Werk eine Art « Fürstenspiegel » : der König soll ein « rex iustus et pacificus » ein. Aber er soll vornehmlich Barlaams Botschaft der Welt übermitteln, das heißt die meisten Menschen, kurz seinen Vater und sein ganzes Volk zum Christentum zu bekehren⁵³. Er muss ein « rex christianus » sein. Dies war Barlaams Rat, als er ihm sagte, er soll in der Welt bleiben und nicht sofort mit ihm in die Wüste zu gehen, sobald er Barlaams religiöse Unterweisungen im Rahmen des Religionsgespräche erhalten hat : dies würde zuerst eine neue Verfolgung der Eremiten herbeiführen. Er soll an erster Stelle Gottes Prediger sein und der Welt seine Gebote bekanntmachen⁵⁴. Der Herrscher, der so handelt, wird von Gott belohnt. Josaphat soll in der Welt bleiben, um das Christentum zu verbreiten. Darin besteht sein Amt als Prinz, seine Aufgabe. Sein Amt hört auf, sobald er seine letzte Bekehrung ausgeführt hat, die schwierigste, die seines Vaters Avenir. Wenn er seine Aufgabe erfüllt hat, sobald sein Vater gestorben ist, kann sich Josaphat von der Welt zurückziehen, um als Einsiedler in der Wüste zu leben. In einem Kommentar ist sich Rudolf darüber im Klaren, dass er dazu unfähig ist, Josaphat zu begleiten, das heisst wie er zu handeln⁵⁵. Er kann ihn nur mit der Geschichte, die er über ihn erzählt, begleiten. Zwar lässt er ihn insgeheim sein Reich verlassen (vers 14685 sq.), aber er unterstreicht mit allem Nachdruck, dass er aus Liebe zu Gott⁵⁶ von dieser Welt weggeht, weil er nur noch an Gott denkt und sich Ihm widmet. Er hat seine Aufgabe in dieser Welt erfüllt, und da er seine schwierigste Aufgabe bestanden hat, seinen Vater gleichfalls zu konvertieren, kann er auf alles verzichten, zu Barlaam in die Wüste gehen und sich der Kontemplation widmen, eine *via contemplativa* führen (BRACKERT 1968:216-218).⁵⁷

⁵⁰ Siehe Rüdiger Schnell, *Rudolf von Ems. Studien zur inneren Einheit seines Gesamtwerkes*. Bern 1969, S. 92 sq.. Siehe auch Heinz Rupp, Rudolfs von Ems „Barlaam und Josaphat“. In: *Dienendes Wort. Festgabe für Ernst Bender*. Karlsruhe 1959, S. 21; Xenja von Ertzdorff, *Rudolf von Ems. Untersuchungen zum höfischen Roman im 13. Jahrhundert*. München 1967, S. 200 sq.; Charlotte Nägler, *Studien zu „Barlaam und Josaphat“ von Rudolf von Ems*. Diss. Karlsruhe 1972 (diese Dissertation enthält u.a. einen Vergleich von Rudolfs Werk mit den französischen Fassungen); Helmut Brackert, *Rudolf von Ems. Dichtung und Geschichte...* op. cit.

⁵¹ 13683 sq. « er rihte wol ze rehte/ dem ritter unde deme knehte,/ dem richen als dem armen./ in muost sere erbarmen/ der armen arbeit unde not. [...] vil gütliche er loste/ der armen vil von swaere,/ von manigem karkaere./ swer dem andern tet unreht,/ daz machet er mit rehte sleht ».

⁵² 14810-12 « dû solt reht unde gewaere sin,/ guoten vride machen/ mit vridelichen sachen ».

⁵³ « ze bezerunge kêrte/ und bezerunge lêrte » (16073-4).

⁵⁴ 6571-78 « und wis en bredigaere gotes/ unde ein lêrer sîns gebotes,/ wann dûs gar gewaltic bist:/ alhie sô kreftic niemen ist,/ der wider dir getürre sîn./ daz rât ich, lieber herre mîn : sô danne got vüege dir/ die rehten zît, sô kum ze mir ».

⁵⁵ 14941 sq. « owe, war gat nu Josaphat,/ daz manec sin vriunt so stille stat,/ der ich leider e'iner bin,/ der stille stat und lat in hin/ in die rehten heimuot gan?/ nu will ich niht in eine lan/ und will im geselleschaft/ mit geselleclicher kraft/ leisten mit dem maere ».

⁵⁶ 14972 « durch gotes willen ».

⁵⁷ Helmut Brackert, *Rudolf von Ems. Dichtung und Geschichte*, S. 216-218.

Rudolf von Ems hat die Legende neu geschrieben, nicht für Mönche, sondern für ein höfliches Publikum: er verfolgt vornehmlich ein didaktisches Ziel. Durch seine Erzählung will er zeigen, wie man handeln muss. Sich wie Josaphat als Christ in der Welt zu bewähren, d.i. der Welt die Unterweisungen Barlaams zu vermitteln, bevor er sich von der Welt zurückzieht. Rudolf predigt die Einheit von Leben in der Welt und Weltentsagung⁵⁸. Weltentsagung schliesst aber nicht aus, in der Welt religiöse Unterweisungen zu erteilen, zu lehren, wie man es zuerst mit Barlaam, dann mit Josaphat sieht (BRACKERT 1968:216)⁵⁹.

Entwurf eines Vergleichs zwischen *Barlaam und Josaphat* und Buddhas Leben

Ich werde hier auf einige Ähnlichkeiten hinweisen, ohne auf einen Vergleich zwischen *Barlaam und Josaphat* in Einzelheiten einzugehen. Beide Prinzen, Josaphat und Gautama Siddhârta, der zukünftige Buddha, werden zuerst von ihren Vätern abgeschirmt gegen die Welt erzogen, auf dass alles Übel von ihnen ferngehalten werde und nichts ihr sorgloses Leben störe. Eines Tages jedoch begegnen beide dem Unglück und dem Leid, dem Alter, der Krankheit, sie lernen die Vergänglichkeit des Daseins und dem Tod. Siddhârta trifft nacheinander einen Greis, einen Kranken, eine Leiche, die man zum Scheiterhaufen bringt, schließlich einen Mönch; Josaphat einen Leprakranken, einen Blinden und einen Greis, dann erfährt er, was der Tod sei. Von diesem Augenblick an führt Siddhârta ein Leben der Askese und der Meditation, aber bald sieht er ein, dass dies ihm nicht erlaubt, die Welt besser zu verstehen; er wählt nun einen Mittelweg und während seiner fünfundvierzig letzten Lebensjahre durchstreift er Indien und lehrt (« Buddha Çâkyamuni predigt « seine Lehre mitten einer Gesellschaft, die [...] tief korrupt war. Sein Predigen ist hauptsächlich moral; und obwohl die Metaphysik nicht vergessen ist, nimmt sie gewiss einen nicht so großen Platz ein, wie die Theorie der Tugenden, die vom Gesetz des Buddhas auferlegt werden, unter denen die Barmherzigkeit, die Geduld und die Keuschheit unbestritten an der ersten Stelle stehen »; « Le Buddha Çâkyamuni prêche « sa doctrine au milieu d'une société, qui [...] était profondément corrompue. Sa prédication est surtout morale; et quoique la métaphysique n'y soit pas oubliée, elle y occupe certainement une moins grande place que la théorie des vertus imposées par la loi du Buddha, vertus entre lesquelles la charité, la patience et la chasteté sont sans contredit au premier rang. » (Burnouf 1844 :126)⁶⁰; er bekehrt (« Einen Menschen zu bekehren, wer er auch sei, war für Çâkyamuni ein Mittel, dem Gesetz der Seelenwanderung zu entkommen, ihm dem Mangel seiner Geburt abzuhelpen, [...] indem er ihm den Weg ebnet, eines Tages die endgültige Vernichtung zu erreichen, wo, wie es die Texte sagen, das Gesetz der Wiedergeburt aufhört, verbindlich zu sein »; « Convertir un homme, quel qu'il fût, c'était donc pour Çâkyamuni lui donner le moyen d'échapper à la loi de la transmigration; c'était le relever du vice de sa naissance [...] en le mettant sur la voie d'atteindre un jour à l'anéantissement définitif, où, comme le disent les textes, cesse la loi de la renaissance » (BURNOUF 1844:211)⁶¹ und er gründet eine Gemeinschaft von buddhistischen Mönchen und Nonnen, die nach seinem Tod seine Doktrin erhalten werden. Indem er in der Welt bleibt, breitet Josaphat das Christentum aus; das Einsiedlerdasein Josaphats entspricht dem Augenblick, als Buddha ins Nirvana eingeht, nachdem er für die anderen sich eingesetzt und

⁵⁸ 16110-16114 « e zist der welte widerstrit/ mit ganzer warheit, ane lüge ;/ sunders pot und ane trüge/ ist ez an tiuscher lere/ der kristenheit ein ere ».

⁵⁹ Helmut Brackert, *Rudolf von Ems. Dichtung und Geschichte*, S. 216.

⁶⁰ Eugène Burnouf, *l'Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien*. Tome 1^{er}, Paris, 1844, S. 126. Übersetzung von D.B.

⁶¹ Burnouf, S. 211.

gewirkt hat – die Unterschiede erklären sich dadurch, dass es in der christlichen Religion, also im *Barlaam und Josaphat*, keine Seelenwanderung gibt, also keine Befreiung vom Zyklus der Wiedergeburten.

Ich entnehme Rudolfs Text eine Passage, in der erzählt wird, wie der Zauberer Theodas zu Josaphat « hübsche und wohlgetane Mädchen »⁶² kommen lässt, um ihn vom Christentum abbringen zu lassen : diese Mädchen sollen ihn betören, auf dass er sich in sie verliebe und mit ihnen schlafe. Dies werde ihm soviel Freude bereiten, dass er allen ihren Bitten nachgeben würde (11561-575). Er fügt hinzu : « das Weib ist eine Blumenkranz der Jugend »⁶³. Es sind die schönsten Frauen des Landes, die edelsten, die am schönsten gekleideten, und sie versuchen ihn mit ihren Reizen auf Abwege zu führen (11879-11960). Aber der tapfere junge Mann versteht, dass die Hölle ihn verführen will. Er bittet Gott, er möge ihm zu Hilfe zu kommen, und mit der göttlichen Hilfe widersteht er dem Zauberer Theodas, « des tiuvels junger » (12039) (11961-12034). Theodas sendet dann die Tochter des Königs von Syrien, um Josaphat in Versuchung zu führen. Sie ist noch schöner als die anderen. Josaphat, der in der Tradition des *chansons de geste* und des *Rolandlieds* des Pfaffen Konrad, »Gottes Krieger«⁶⁴ oder noch « der tüchtige Dienstmann Gottes » genannt wird⁶⁵, überzeugt sie, sich taufen zu lassen : « und ih will an Deinen Gott glauben »⁶⁶. Aber sie will für ihre Bekehrung bezahlt werden, indem sie mit Josaphat schläft. Theodas sendet dann eine Truppe von Teufeln gegen ihn. Aber dank Kasteiungen und Gebeten gelingt es dem Helden Widerstand zu leisten (12319-12321).

Diese Erzählung entspricht dem Passus in der langen Fassung des Balavariani, in dem der König seinem Sohn verführerische Frauen schickt, die seine Begierden erwecken sollen (MAHE 1993:151-152) (MAHE 1993:151f.)⁶⁷.

Wenden wir uns Buddhas Lebensgeschichte zu. In der Figur des Theodas erkennt man zum Beispiel Mâra, den „Gott der Liebe, der Sünde und des Todes, der Fürst dieser Welt [...], der gesammelten Welt des Verlangens, [...], erhaben über alle Naturgötter, (der) [...] den Bôdhisattva zu verlocken und von der Verfolgung seines Zieles abzuwenden versucht. Jetzt, da er sieht, dass dieser nahe daran ist, es zu erreichen, und das alsdann durch die beginnende Erlösung sein eigenes Reich, das Reich der Sinnlichkeit, entvölkert werden wird, beschließt er, denselben mit aller Macht anzugreifen und zu vernichten“ (KOEPPEN 1857-59: 88)^{68,69}. Er ist „die eigentliche sinnliche Lust, die sinnliche Begier“ (KOEPPEN 1857-59: 254)⁷⁰. Er erscheint „als buddhistischer Satan, als Widersacher und Versucher des Heiligen, als das personifizierte Böse“ (KOEPPEN 1857-59: 253)⁷¹. Er ist der Versucher, der dem Buddha das Königtum über das ganze Erdreich, langes Leben und alle Fülle der Lust bietet, wenn er seiner Buddhalaufbahn abtrünnig wird. Buddha widersteht allen Versuchungen und gelangt zur Erkenntnis. Über Mâra schreibt Burnouf: „Mâra ist der Dämon der Liebe, der Sünde und des Todes; er ist der Versucher und der Feind Buddhas. Es ist oft die Rede von ihm in den

⁶² 11561 « juncvrouwen, schoene und wolgetân ».

⁶³ 11580 « wîp ist ein bluomenkranz der jugent ».

⁶⁴ 12168 « der gotes wîgant ».

⁶⁵ 12161 « der werde gotes dienstman ».

⁶⁶ « und wil gelouben dînem gote ».

⁶⁷ Annie et Jean-Pierre Mahé, *La sagesse de Balahvar...*, S. 151-152.

⁶⁸ C. Fr. Koeppen: *Die Religion des Budda und ihre Entstehung*, 2 Bände, Berlin 1857-59.

⁶⁹ Koeppen, S. 88.

⁷⁰ Koeppen, S. 254.

⁷¹ Koeppen, S. 253.

Legenden, die sich auf die Predigten des zum Asketen gewordenen Çâkyamuni (= Buddha) beziehen. Er spielt besonders eine große Rolle in den letzten Kämpfen, die Çâkyamuni (= Buddha) ausfocht, um zum höchsten Zustand des vollkommenen Buddha zu gelangen.“ (BURNOUF 1844:76f.).⁷² Nachdem der Versucher gescheitert ist, nachdem es ihm nicht gelungen ist, Buddha vom Wege des Heils abzulenken, schickt er zuerst seine Armee, die von Buddha zerstört wird, dann „greift er zu seiner letzten, gefährlichsten Waffe: er sendet seine Töchter“ (KOEPPEN 1857-59: 89)⁷³ mit Namen heftige Begier, Vergnügen, Überdruß (KOEPPEN 1857-59: 89)⁷⁴, damit sie den Kampf wieder aufnehmen, aber Buddha bleibt unerschütterlich. Koepfen schreibt über die Töchter Mâras: „Sie entfalten vor dem Einsiedler alle ihre Reize und Künste und lassen kein Mittel der Verführung unersucht. Der Bôdhisattva bleibt standhaft.“

An diesen Beispielen sieht man klar, dass der mittelhochdeutsche Dichter vom 13. Jahrhundert, wahrscheinlich ohne etwas vom Buddhismus zu kennen, den Sinn seiner Vorlage richtig wiedergegeben hat. In seinem *Parsifal* (1883) hat Richard Wagner, der sowohl die Geschichte des Buddhas und den *Barlaam und Josaphat* Rudolfs von Ems kannte, gleichfalls dem Buddhismus viele Elemente seiner Dichtung entnommen. Bei ihm wird zum Beispiel Parsifal, der gleichfalls fern von der Welt erzogen worden ist, dem Buddha gleichgestellt und Klingsor spielt die Rolle des Theodas. Aber im Gegensatz zu Rudolf von Ems hat Wagner den Buddhismus durch Eugène Burnouf kennen gelernt und dann studiert, und sein *Parsifal* ist kein christliches Werk (BUSCHINGER 2015)⁷⁵.

Schlussbemerkung

Während es aus chronologischen Gründen unmöglich ist, eine Verbindung zwischen der georgischen Dichtung *Wisramiani* und der europäischen Tristan-Sage zu postulieren, kann man wohl annehmen, dass die ganze europäische *Barlaam und Josaphat*-Tradition einem georgischen Text *Balavariani*, der in einer einzigen Handschrift des 11. Jahrhunderts überliefert ist, abgeleitet werden kann, über eine griechische Übersetzung des georgischen Textes, die dann ins lateinische übertragen worden ist. Rudolf von Ems, der deutsche Bearbeiter des lateinischen Textes, ist das letzte Glied der Kette, die in Indien begonnen hat und über Georgien in den Westen gelangt ist.

Man hat allen Grund zu vermuten, dass der georgische Autor einen nun verlorenen arabischen Text ins Georgische übersetzt hat. In der georgischen Überlieferung begegnet man manichäischen Elementen, so dass man annimmt, dass die letzte arabische Redaktion, die der Georgier benutzt hat, auf die indischen Vorlagen der Barlaam-Legende über eine Fassung in iranischer Sprache manichäischer Inspiration zurückgeht. Aber der georgische Autor hat den Text seiner Vorlage nicht nur ins Georgische übersetzt, sondern auch christianisiert. Der Georgier ist demnach derjenige, der der Schöpfer der christianisierten *Vita* des Buddha ist. Somit ist klar, wie es Michel van Esbroeck mit allem Nachdruck betont, dass Georgien, das « close relationships with the Christian Occident and Orient » unterhielt (ABULADZE 1966)⁷⁶, eine Vermittlerrolle zwischen Orient und Okzident gespielt: « la littérature géorgienne, à

⁷² E. Burnouf, *op. cit.*, S. 76-77.

⁷³ Koepfen, S. 89.

⁷⁴ Koepfen, S. 89.

⁷⁵ vgl. Danielle Buschinger, « Richard Wagner und der Buddhismus », in Ulrich Müller Gedenkschrift (Göppingen 2015) (im Druck)..

⁷⁶ I. V. Abuladze, in der Einleitung zu David Marshall Lang, *The Balavariani (Barlaam and Josaphat)...*, S. 39.

travers la traduction grecque d'Euthyme l'Hagiorote à la fin du Xe siècle, se trouve donc au nœud de la transmission entre l'Orient et l'Occident“ (ESBROECK 1993:221)⁷⁷.

Literatur

1. ABULADZE, Ilia V. : Einleitung. In : David Marshall Lang, *The Balavariani (Barlaam and Josaphat). A tale from the christian East translated from the old georgian*. Introduction by Ilia V. Abuladze. London 1966.
2. BRÄM, Toni : *La version provençale de « Barlaam et Josaphat » une œuvre cathare ?* Konstanz 1990.
3. BISCHOF OTTO II. von Freising: Der Laubacher Barlaam. Eine Dichtung des Bischofs Otto II. von Freising (1184-1220). Hg. von Adolf Perdisch. Tübingen 1913 (Bibl. Des litterarischen Vereins in Stuttgart CCLX). Nachdruck Hildesheim-New York 1979.
4. BRACKERT, Helmut: *Rudolf von Ems. Dichtung und Geschichte*. Heidelberg 1968, S. 161.
5. BURCHARD, Ludwig: *Die Legende von Barlaam und Josaphat*. Zugeschrieben dem heiligen Johannes von Damaskus. Aus dem Griechischen übersetzt von Ludwig Burchard. München (ohne Datum).
6. BURNOUF, Eugène: *l'Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien*. Tome 1^{er}, Paris, 1844, S. 126.
7. Buschinger, Danielle: « Richard Wagner und der Buddhismus », in Ulrich Müller Gedenkschrift. Göppingen 2015 (im Druck).
8. „Die Tristan-Sage und das Persische Epos ‘Wis und Ramin’,, In: Germanisch-Romanische Monatsschrift 42 (1961).
9. DREESSEN, Wulf-Otto: Die altjidd. Bearbeitung des Barlaam-Stoffes“. In: ZfdPh. (Sonderband 1974), S. 218-233.
10. *Etudes manichéennes et cathares*. Arques 1952.
11. Ems, Rudolf von: *Barlaam et Josaphat* von Rudolf von Ems. Herausgegeben von Franz Pfeifer. Leipzig 1843.
12. ERTZDORFF, Xenja von: *Rudolf von Ems. Untersuchungen zum höfischen Roman im 13. Jahrhundert*. München 1967.
13. ESBROECK, Michel van, « La sagesse de Balavar à travers la tradition géorgienne ». In : *Sagesses de l'orient ancien et chrétien. La voie de vie et la conduite spirituelle chez les peuples et dans les littératures de l'orient chrétien*. Textes réunis par René Lebrun, Paris 1993, S. 219-242.
14. FRÜHMORGEN-VOSS, Hella / OOO, Norbert H. / BODEMANN, Ulrike: *Katalog der deutschsprachigen illustrierten Handschriften des Mittelalters*. Bd. 2. Begonnen von Hella Frühmorgen-Voss. Fortgeführt von Norbert H. Ooo zusammen mit Ulrike Bodemann. München 1996.
15. Koeppen C. Fr.: *Die Religion des Budda und ihre Entstehung*, 2 Bände, Berlin 1857-59.
16. Laboulaye, « Le Barlaam et Josaphat et le Latita Vistara ». In : *Journal des Débats* vom 26. Juli 1859. Ohne Seitenzahl.
17. Lang, David Marshall: *The Balavariani (Barlaam and Josaphat). A tale from the christian East translated from the old georgian*. Introduction by Ilia V. Abuladze. London 1966.
18. LIEBRECHT, F.: « Die Quellen des Barlaam und Josaphat ». In: *Jahrbuch für romanische und englische Literatur*, Bd. 2, 1860.
19. MAHÉ, Jean-Pierre, *La Sagesse de Balahvar. Une vie christianisée du Bouddha*. Traduit du géorgien et annoté par Annie et Jean-Pierre Mahé: Paris 1993.
20. MOLDENHAUER, Gerhard: *Die Legende von Barlaam und Josaphat auf der iberischen Halbinsel. Untersuchung und Texte*. Halle 1929.
21. NÄGLER, Charlotte: *Studien zu „Barlaam und Josaphat“ von Rudolf von Ems*. Diss. Karlsruhe 1972.
22. PFEIFER, Franz (Hrsg.): *Barlaam et Josaphat* von Rudolf von Ems. Herausgegeben von Franz Pfeifer. Leipzig 1843.
23. ROCHÉ, D.: *Le Catharisme*. 2. Auflage. Toulouse 1947.
24. RUPP, Heinz: Rudolfs von Ems „Barlaam und Josaphat“. In: *Dienendes Wort. Festgabe für Ernst Bender*. Karlsruhe 1959.

⁷⁷ Michel van Esbroeck, « La sagesse de Balavar »..., S. 221.

25. VASHALAMIDZE, Sophia G.: « Georgien, kulturelle Schwelle zwischen Asien und Europa am Beispiel der Barlaam-Legende ». In : *Der christliche Orient und eine Umwelt. Gesammelte Studien zu Ehren Jürgen Tubachs anlässlich seines 60. Geburtstages*. Hg. von G. Vashalamidze und Lutz Greisinger. Wiesbaden 2007, S. 273-286.
26. WYSS, Ulrich: *Verfasserlexikon* 7. Berlin-New York 1989, S 223-224.
27. SCHNELL, Rüdiger: *Rudolf von Ems. Studien zur inneren Einheit seines Gesamtwerkes*. Bern 1969.