

## Die Rolle Georgiens als Bindeglied zwischen Orient und Okzident

### (Ein Beispiel: Barlaam und Josaphat)

„Viele Wege führen von Ost nach West“, schreibt Franz Rolf Schröder in seinem Aufsatz „Die Tristansage und das persische Epos „Wis und Râmin“ (Die Tristan-Sage 1961:34). 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.

#### 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 legte er nahe, Indien hätte die Geschichte von Joasaph übernommen und die Tradition sei rein christlichen Ursprungs, waren doch Josaphat und Barlaam 1583 zu Heiligen erhoben worden (MAHÉ 1993:17-19). Der Parallelismus zwischen Buddhas Leben und der Geschichte von *Barlaam und Josaphat* wurde 1859 vom Franzosen E. Laboulaye und 1860 vom Deutschen F. Liebrecht endgültig bewiesen (LABOULAYE 1859; 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 werde. 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 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.

Es steht nun fest, dass die Legende von *Barlaam et Josaphat* über eine georgische Übersetzung zu den westeuropäischen Ländern gelangte. Nach vielen Forschern, z.B. Ilia V.

Abuladze, David Marshall Lang, Jean-Pierre Mahé<sup>1</sup> und Michel van Esbroeck, der die Chronologie der Entdeckungen und eine Bibliographie (ESBROECK 1993:221) aufstellt, hat vor kurzem Sophia G. Vashalamidze (LANG 1966; MAHÉ 1993; ESBROECK 1993:219-242; VASHALAMIDZE 2007: 273-286) das Problem der Ost- West- 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 dem 11. Jahrhundert in Georgien, wahrscheinlich im 9. Jahrhundert. Es ist eine Übersetzung aus dem Arabischen, waren die Georgier doch seit der Eroberung Tbilissis im Jahre 655 durch die Araber sehr oft zweisprachig (georgisch und arabisch) (MAHÉ 1993:27). 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 entdeckten Handschrift des 11. Jahrhunderts überliefert. Diese zweite Fassung entspricht aller Wahrscheinlichkeit nach der georgischen Urfassung (MAHÉ 1993:24f.). Annie und Jean-Pierre Mahé meinen, dass die Vorlage der kurzen Fassung nicht genau identisch mit der langen (MAHÉ 1993:24f.) und also, im Gegensatz zu dem, was die meisten Forscher meinen, nicht « a condensed version of it » (ABULADZE 1966 :35) sei ; Michel van Esbroeck meint, dass die kurze und die lange Fassungen wohl auf zwei verschiedene Vorlagen zurückgehen (ESBROECK 1993:241).

Man begegnet zwar drei verschiedenen arabischen Fassungen von *Bilawhar und Bûdâsf*, die auf eine Quelle von der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts 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 Askese und Mönchtum abgeneigt ist (MAHÉ 1993:28). In der georgischen Überlieferung begegnet man aber manichäischen Elementen, so dass man ein manichäisches Bindeglied postulieren soll, strebte Mani doch im 3. Jahrhundert nach Christi Geburt 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 von den indischen Vorlagen der Barlaam-Legende über eine Fassung in iranischer Sprache manichäischer Inspiration abgeleitet ist , die allmählich von der moslemischen Kultur angenommen worden ist. In anderen Wörtern : Manichäer iranischer Sprache haben die Vorlage des arabischen Romans *Bilawhar und Bûdâsf* vermittelt und wahrscheinlich auch überarbeitet, der auf die indische Sage des Buddhas zurückging (MAHÉ 1993:29ff.) : sie sind die Initiatoren des Synkretismus, der zwischen den asketischen Vorstellungen des Buddhismus und denen des Okzidents realisiert wurde.

Wie es Jean-Pierre Mahé schreibt, « c'est en quelque sorte une christianisation spontanée du texte » (ist es gewissermaßen eine spontane Christianisierung des Textes) (MAHÉ 1993:34f.). Im 11. Jahrhundert wird dieser georgische Text in Byzanz ins Griechische übersetzt und ist von circa

<sup>1</sup> Ich bedanke mich bei Jean-Pierre Mahé, der meinen Text gelesen hat und mir Hinweise gegeben hat.

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 Damaskenus (ca. 650-754). Diese, späte, Zuweisung ist historisch falsch, dennoch ist sie nicht unwahrscheinlich? Denn dieser Johannes Damaskenus, der Sohn Sarjuns Ibn Mansour, scheint dazu geeignet. Doch ist es vernünftiger anzunehmen, dass es sich eher um einen, anonym gebliebenen, georgischen Mönch im St-Sabas Kloster handelt, von dem man nichts weiß, außer dass er übersetzt hat. Wie 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 vom aus anderen Quellen bekannten Märtyrer Barlaam (syrisch Barlâhâ) (BURCHARD :292). 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 dessen Vorgänger, 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), dem Sohn des georgischen Fürsten Johannes von Ivron und einem der berühmtesten Geistlichen des georgischen Klosters Ivron auf dem Heiligen Berg Athos zugeschrieben, 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 übersetzen. 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 byzantinischen Literatur und der christlichen Hagiographie enthält (ESBROECK 222-237). Der griechische *Barlaam* erfuhr u.a. eine slavische und eine armenische Bearbeitung (MAHÉ 1993:12).

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 verbreiteste 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* genannt wurde. Die Legende gewinnt schnell an Beliebtheit in Westeuropa unter dem Titel *Barlaam und Josaphat*. Dann verbreitet 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) ein; 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) sein. 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), die okzitanische Fassung von *Barlaam et Josaphat* sei ein katharisches Werk, eine These, die dann von Toni Bräm bestritten und für unrichtig gehalten wurde (BRÄM 1990).

Die Legende ist äußerst lebendig in Spanien und in Portugal (MOLDENHAUER 1929) 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 Otranto. Erwähnen wir eine rätoromanische 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 Versfassung kurz nach 1200, aber die ersten mittellenglischen 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* bekannt ist. Die 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 Damaskenus in mhd. Reimpaarverse für didaktische Zwecke. Es ist eine Nachdichtung, die kaum von dieser Vorlage abweicht (WYSS 1989). Das Werk ist in einer einzigen Hs. erhalten (Ende des 14. Jahrhunderts im Zisterzienserkloster Arnsberg bei Lich entstanden; 1803 kam diese Handschrift in die Gräflich Solms-Laubach'sche Bibliothek zu Laubach, weshalb man den Text auch *Laubacher Barlaam* (gegen 1200) nennt (Bischof Otto 1979).

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 der Historia duorum Christi militum* (BRACKERT 1968:161) in seinem hagiographischen Roman *Barlaam und* (EMS 1843). 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 Histor Josaphat und Barlaam* (Ausgabung: 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“) (2. Hälfte des 15. Jhdts) (DREESSEN 1978). 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)<sup>2</sup>. Sie enthält eine nicht komplette Fassung (der erhaltene Text – Kap. 9-35 – umfasst beinahe 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.). Der Übersetzer hatte offenbar keine Kenntnis von den mittelhochdeutschen Barlaam-Bearbeitungen.

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<sup>v</sup> 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). 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 (EMS 1843). Wie Hartmann von Aue in seinem *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*

<sup>2</sup> Wulf-Otto Dreessen bereitet eine kritische gereinigte und kommentierte Ausgabe vor.

*Josaphat* (gegen 1220-1230), *Alexander*, unvollendet (1230), ein Liebesroman, *Willehalm von Orles* (1238), und schließlich eine Weltchronik, unvollendet geblieben wie der *Alexander* (um 1250).

Von *Barlaam und Josaphat* kennen wir sechsundvierzig 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) 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 Einsiedlerleben erhält Josaphat die himmlische Krone (15710 sq.). In Rudolfs lateinischer Vorlage, der der Laubacher *Barlaam* getreu folgt, einem Gedicht des Bischofs Otto II. von Freising (1184-1220), wird betont, dass Josaphat nur für sein Eremitenleben belohnt wird, und dies in einem von Rudolf gestrichenen Passus. Hier, wie in seinen anderen 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; BRACKERT 1968). 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 vechrte Meister, während im 15. Jahrhundert Sebastian Brandt von den Menschen verlangen wird, nur für Gott zu leben. Außerdem liegt die Aufgabe der Gesellschaftsschicht Josaphats, der 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 walten zu lassen, gerecht und loyal zu sein<sup>3</sup>, aber auch Frieden anzustreben<sup>4</sup>. Auf diese Weise ist Rudolfs Werk eine Art « Fürstenspiegel »: der König soll ein « rex iustus et pacificus » sein. Aber er soll vornehmlich Barlaams Botschaft der Welt übermitteln, das heißt, die meisten Menschen, kurz seinen Vater und sein ganzes Volk zum Christentum zu bekehren<sup>5</sup>. 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 gehen, sobald er Barlaams religiöse Unterweisungen im Rahmen der Religionsgespräche erhalten hat: dies würde zuerst eine neue Verfolgung der Eremiten herbeiführen. Er soll an erster Stelle Gottes Prediger sein und der

<sup>3</sup> 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 güetliche er loste/ der armen vil von swaere./ von manigem karkaere./ swer dem andern tet unreht./ daz machet er mit rehte sleht ».

<sup>4</sup> 14810-12 « du solt reht unde gewaere sin./ guoten vride machen/ mit vridelichen sachen ».

<sup>5</sup> « ze bezzerunge kërte/ und bezzerunge lërte » (16073-4).

Welt seine Gebote bekanntmachen<sup>6</sup>. 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 handeln<sup>7</sup>. Er kann ihn nur mit der Geschichte, die er über ihn erzählt, begleiten. Zwar lässt er ihn insgeheim sein Reich verlassen (14685 sq.), aber er unterstreicht mit allem Nachdruck, dass er aus Liebe zu Gott<sup>8</sup> 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 bekehren, kann er auf alles verzichten, zu Barlaam in die Wüste gehen und sich der Kontemplation widmen, eine *via contemplativa* führen (BRACKERT 1968:216-218).

Rudolf von Ems hat die Legende neu geschrieben, nicht für Mönche, sondern für ein höfisches Publikum : er verfolgt vornehmlich ein didaktisches Ziel. Durch seine Erzählung will er zeigen, wie man handeln soll: man soll sich wie Josaphat als Christ in der Welt bewähren, d.h. der Welt die Unterweisungen Barlaams vermitteln, bevor er sich von der Welt zurückzieht. Rudolf predigt die Einheit von Leben in der Welt und Weltentsagung<sup>9</sup>. 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).

### 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 kennen. 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

<sup>6</sup> 6571-78 « und wis en bredigaere gotes/ unde ein l erer s ns gebotes,/ wann d s gar gewaltic bist:/ alhie s  kreftic niemen ist,/ der wider dir get rre s n./ daz r t ich, lieber herre m n : s  danne got v ege dit/ die rehten z t, s  kum ze mir ».

<sup>7</sup> 14941 sq. « owe, war gat nu Josaphat,/ daz manec s n 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 ».

<sup>8</sup> 14972 « durch gotes willen ».

<sup>9</sup> 16110-16114 « e zist der welle widerstrit/ mit ganzer warheit, ane l ge /; sunders pot und ane tr ge/ ist ez an tiuscher lere/ der kristenheit ein ere ».

und während seiner fünfundvierzig letzten Lebensjahre durchstreift er Indien und lehrt (« Buddha Çäkyauni predigt seine Lehre mitten in 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 »<sup>10</sup> (Burnouf 1844 :126); er bekehrt (« Einen Menschen zu bekehren, wer er auch sei, war für Çäkya ein Mittel, dem Gesetz der Seelenwanderung zu entkommen, ihm dem Mangel seiner Geburt abzuhelpfen, [...] indem er ihn auf den rechten den Weg setzt, eines Tages die endgültige Auslöschung zu erreichen, wo, wie es die Texte sagen, das Gesetz der Wiedergeburt aufhört, verbindlich zu sein »<sup>11</sup> (BURNOUF 1844:211) und er gründet eine Gemeinschaft von buddhistischen Mönchen und Nonnen, die nach seinem Tod seine Doktrin weiter pflegen und ausbreiten werden. Indem er in der Welt bleibt, verbreitet Josaphat das Christentum ; das Einsiedlerdasein Josaphats entspricht dem Augenblick, als Buddha ins Nirvana eingeht, nachdem er für die anderen sich eingesetzt und gewirkt hat – die Unterschiede erklären sich dadurch, dass es im Christentum, 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 »<sup>12</sup> kommen lässt, um ihn vom Christentum abzubringen : 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 »<sup>13</sup>. 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 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 *Rolandslieds* des Pfaffen Konrad, »Gottes Krieger »<sup>14</sup> oder noch « der tüchtige Dienstmann Gottes » genannt wird »<sup>15</sup>, überzeugt sie, sich taufen zu lassen : « und ich will an Deinen Gott glauben »<sup>16</sup>. Aber sie

<sup>10</sup> « Le Buddha Çäkyauni 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. » (übersetzt von D.B.).

<sup>11</sup> « Convertir un homme, quel qu'il fût, c'était donc pour Çäkya lui donner le moyen d'échapper à la loi de la transmiration ; 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 » (übersetzt von D.B.).

<sup>12</sup> 11561 « juncvrouwen, schoene und wolgetân ».

<sup>13</sup> 11580 « wip ist ein bluomenkranz der jugent ».

<sup>14</sup> 12168 « der gotes wîgant ».

<sup>15</sup> 12161 « der werde gotes dienstman ».

<sup>16</sup> « und wil gelouben dînem gote ».

will für ihre Bekehrung belohnt werden, indem sie mit Josaphat schläft. Theodas sendet dann eine Truppe von Teufeln gegen ihn. Aber dank Klatschungen 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 (MAHÉ 1993:151-152).

Wenden wir uns Buddhas Lebensgeschichte zu. In der Figur des Theodas erkennt man zum Beispiel Māra, den „Gott der Liebe, der Sünde und des Todes, de(n) Fürst(en) dieser Welt [...], der gesammelten Welt des Verlangens, [...], erhaben über alle Naturgötter, (der) [...] den Bōdhisattva zu verlocken und von der Verfolgung seines Zieles abzuwenden versucht. Jetzt, da er sieht, dass dieser nahe daran ist, es zu erreichen, und dass 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). Er ist „die eigentliche sinnliche Lust, die sinnliche Begier“ (KOEPPEN 1857-59: 254). Er erscheint „als buddhistischer Satan, als Widersacher und Versucher des Heiligen, als das personifizierte Böse“ (KOEPPEN 1857-59: 253). 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 Māra schreibt Burnouf: „Māra 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 Legenden, die sich auf die Predigten des zum Asketen gewordenen Çākyaṃuni (= Buddha) beziehen. Er spielt besonders eine große Rolle in den letzten Kämpfen, die Çākya (= Buddha) ausfocht, um zum höchsten Zustand des vollkommenen Buddha zu gelangen.“ (BURNOUF 1844:76f.). 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) mit Namen heftige Begier, Vergnügen, Überdruß (KOEPPEN 1857-59: 89), damit sie den Kampf wieder aufnehmen, aber Buddha bleibt unerschütterlich. Koepfen schreibt über die Töchter Māras: „Sie entfalten vor dem Einsiedler alle ihre Reize und Künste und lassen kein Mittel der Verführung untersucht. Der Bōdhisattva 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 ebenfalls fern von der Welt erzogen worden ist, dem Buddha gleichgestellt und Klinsor 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).

### Schlussbemerkung

Es steht fest, 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 von einer griechischen 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), eine Vermittlerrolle zwischen Orient und Okzident gespielt hat: «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).

### Literaturverzeichnis

- 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.
- BRÄM, Toni: *La version provençale de « Barlaam et Josaphat » une œuvre cathare ?* Konstanz 1990.
- 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.
- BRACKERT, Helmut: *Rudolf von Ems. Dichtung und Geschichte.* Heidelberg 1968.
- BURCHARD, Ludwig: *Die Legende von Barlaam und Josaphat. Zugeschrieben dem heiligen Johannes von Damaskus.* Aus dem Griechischen übersetzt von Ludwig Burchard. München (ohne Datum).
- BURNOUF, Eugène: *l'Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien. Tome 1<sup>er</sup>,* Paris, 1844.
- BUSCHINGER, Danielle: «Richard Wagner und der Buddhismus», in Ulrich Müller Gedenkschrift. Göppingen 2015 (im Druck).
- BUSCHINGER, Danielle: «Wagner et Burnouf». In: *Richard Wagner et la France. Actes du Colloque international des 13, 14 et 15 février 2013 à l'Institut Historique Allemand publiés par les soins de Danielle Buschinger et Jürgen Kühnel.* Amiens 2013 (Médiévales 55), S. 33-48.

- „Die Tristan-Sage und das Persische Epos 'Wis und Ramin'„. In: Germanisch-Romanische Monatsschrift 42 (1961).
- DREESSEN, Wul-Otto: Die altjidd. Bearbeitung des Barlaam-Stoffes. In: ZfdPh. (Sonderband 1974), S. 118-233.
- Etudes manichéennes et cathares. Arques 1952.
- Ems, Rudolf von: Barlaam et Josaphat von Rudolf von Ems. Herausgegeben von Franz Pfeifer. Leipzig 1843.
- ERTZDORFF, Xənja von: Rudolf von Ems. Untersuchungen zum höfischen Roman im 13. Jahrhundert. München 1967.
- ESBROECK, Michel van, « La sagesse de Balavar à travers la tradition géorgienne ». In : Sagesse de l'orient ancien et chrétien. La voie de vie et la conduite spirituelle chez les peuples et dans les littéraires de l'orient chrétien. Textes réunis par René Lebrun, Paris 1993, S. 219-242.
- 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.
- KOEPPEL C. FR. Die Religion des Buddha und ihre Entstehung, 2 Bände, Berlin 1857-59.
- Laboulaye, « Le Barlaam et Josaphat et le Latita Vistara ». In : Journal des Débats vom 26. Juli 1859.
- LANG, DAVID M. RSHALL: The Balavariani (Barlaam and Josaphat). A tale from the christian East translated from the old georgian. Introduction by Ilia V. Abuladze. London 1966.
- LIEBRECHT, F.: Die Quellen des Barlaam und Josaphat ». In: Jahrbuch für romanische und englische Literatur, Bd. 2, 1860.
- 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.
- MOLDENHAUER, Gerhard: Die Legende von Barlaam und Josaphat auf der iberischen Halbinsel. Untersuchung und Texte. Halle 1929.
- NAGLER, Charlotte: Studien zu „Barlaam und Josaphat“ von Rudolf von Ems. Diss. Karlsruhe 1972.
- PFEIFER, Franz (Hrsg.): Barlaam et Josaphat von Rudolf von Ems. Herausgegeben von Franz Pfeifer. Leipzig 1843.
- ROCHÉ, D.: Le Catharisme. 2. Auflage. Toulouse 1947.
- RUPP, Heinz: Rulofs von Ems „Barlaam und Josaphat“. In: Dienendes Wort. Festgabe für Ernst Bender. Karlsruhe 1959.
- 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.
- WYSS, Ulrich: Vefasserlexikon 7. Berlin-New York 1989, S 223-224.
- SCHNELL, Rüdige: Rudolf von Ems. Studien zur inneren Einheit seines Gesamtwerkes. Bern 1969.