



DISSERTATION

Titel der Dissertation
Barlaam und Josaphat in der europäischen Literatur
des Mittelalters

Verfasserin
Mag. Constanza Cordoni

angestrebter akademischer Grad
Doktorin der Philosophie (Dr. phil.)

Wien, 2010

Studienkennzahl lt. Studienblatt:	A 092 332
Dissertationsgebiet lt. Studienblatt:	Deutsche Philologie
Betreuer:	O. Univ.-Prof. Dr. Matthias Meyer

für Jörg

VORWORT

Mein Interesse für die Barlaam-Legende geht auf ein Seminar über die mittelalterliche Literatur Kastiliens zurück, das Leonardo Funes in Buenos Aires im Jahr 1999 leitete. Einige Jahre später hatte ich das Glück, einen Vortrag von Professor Volker Mertens über die Rezeption des Buddhismus im Mittelalter zu hören, den er im Rahmen des Festkolloquiums zum 60. Geburtstag von Alfred Ebenbauer hielt. So kam ich zu meinem Dissertationsthema. Beiden Professoren gilt mein Dank.

Ganz besonders möchte ich mich bei meinen Wiener Mentoren bedanken. Alfred Ebenbauer danke ich für die Begeisterung, die er für mein Dissertationsprojekt gezeigt hat. Florian Kragl danke ich seine stetige Unterstützung und die vielen Gespräche über Literatur und LaTeX. Matthias Meyer danke ich für seine unermüdliche und genaue Betreuung meiner Arbeit.

Schließlich möchte ich allen meinen Kollegen insbesondere Oscar de la Cruz, Alicia Ramadori, Elisabeth Martschini und Martina Schaffer meine Dankbarkeit ausdrücken, die mich während der letzten fünf Jahre bei meiner Arbeit mit ihren Anregungen und Hilfestellungen unterstützt haben. Jörg danke ich für seine Geduld und Liebe.

INHALT

Vorwort	5
I Barlaam und Josaphat in der Literatur des Mittelalters	
Einleitung	15
1 Der Weg von Indien nach Europa	17
1.1 Entstehungsgeschichte des Barlaam	19
1.2 Manichäische Vermittlung	20
1.3 Arabische Bearbeitungen	21
1.3.1 Ismailitische ›Kitab Bilawhar wa Būdāsaf‹	24
1.3.2 Epitome von Halle	27
1.3.3 Version des Ibn Babuya	28
1.3.4 ›Nihaya‹	29
1.3.5 Persische Texte	31
1.3.6 Hebräische Bearbeitung	32
1.4 Georgische Fassungen	37
1.4.1 ›Balavariani‹	38
1.4.2 ›Die Weisheit Balahvars‹	40
1.5 Der byzantinische Roman	42
1.5.1 Die Entwicklung der Namen	54
1.5.2 Zahl und Reihenfolge der intradiegetischen Texte	55
1.5.3 Das Parabelkorpus	61
1.6 Die erste lateinische Übersetzung - BHL 979b	67
1.7 Die lateinische ›Vulgata‹-Fassung - BHL 979	71
1.8 Epitomen der lateinischen Vulgata	74
1.8.1 ›Vita SS. Barlaam et Iosaphat‹ im ›Speculum historiale‹	74
1.8.2 ›De Sanctis Barlaam et Iosaphat‹ in der ›Legenda aurea‹	76
1.9 Lateinische Tradition im Überblick	78
1.10 Entstehungs- und Verbreitungsstemma	88
1.11 Literatur	89
2 Französische und provenzalische Tradition	91
2.1 Versfassungen	92
2.1.1 ›Barlaam et Josaphat‹– Anonyme Version	92
2.1.2 ›Josaphaz‹ von Chardry	97

2.1.3 ›Balaham et Josaphas‹ des Gui de Cambrai	104
2.2 Prosafassungen	118
2.2.1 ›Version champenoise‹	118
2.2.2 Französische Version des Athos	122
2.2.3 Weitere französische Prosafassungen	123
2.2.4 Altprovenzalische Version	125
2.2.5 ›Legenda aurea‹- und ›Speculum historiale‹- Fassungen .	130
2.3 Dramafassungen	133
2.3.1 ›Miracle de Barlaam‹	133
2.3.2 ›Mystère du roy Advenir‹	138
2.4 Literatur	144
3 Spanische und portugiesische Tradition	149
3.1 Kastilische Versionen	152
3.1.1 ›El libro de la vida de Barlan e del rrey Josapha‹	152
3.1.2 ›La estoria del rey Anemur e de Josaphat e de Barlaam‹ .	158
3.1.3 ›La Ystoria del abad Barlaam‹	160
3.1.4 ›El libro de los estados‹ von don Juan Manuel	162
3.2 Portugiesische Versionen	169
3.2.1 ›A vida do honrrado Iffante Josaphat‹	169
3.2.2 Kurzfassungen in Legendaren	172
3.3 Katalanische Fassungen	174
3.3.1 <i>Flos sanctorum</i> - Fassungen	175
3.4 Literatur	178
4 Italienische Tradition	181
4.1 Prosafassungen	183
4.1.1 <i>Storia</i> - Texte	184
4.1.2 ›Leggenda di santo Iosafat‹	189
4.1.3 Übersetzung der ›Vulgata‹	192
4.1.4 Altitalienische ›Legenda aurea‹	192
4.2 Versbearbeitung: Pagliaresis ›Leggenda di santo Giosafà‹	196
4.3 ›Rappresentazione di Barlaam e Josafat‹	199
4.4 Literatur	202
5 Deutsche Tradition	205
5.1 Verfassungen	206
5.1.1 ›Laubacher Barlaam‹	206
5.1.2 ›Zürcher Barlaam‹	209
5.1.3 ›Barlaam und Josaphat‹ des Rudolf von Ems	210
5.2 Prosafassungen	232
5.2.1 Prosaauflösung des ›BuJ‹	232

5.2.2	Kurzfassungen in Legendaren	233
5.2.3	›Speculum historiale‹- Fassungen	237
5.3	Literatur	239
6	Skandinavische Tradition	243
6.1	Altnordische Saga	243
6.2	Kurzfassungen in der schwedischen und isländischen Li- teratur	245
6.3	Literatur	247
7	Englische Tradition	249
7.1	Versfassungen	251
7.1.1	Barlaam and Josaphat im ›South English Legendary‹	251
7.1.2	›Northern Homily Cycle‹	254
7.1.3	›Smaller Vernon Legend Collection‹	256
7.2	Prosafassungen	258
7.2.1	›Barlam and Josaphat‹ im Ms Peterhouse	258
7.2.2	›Gilde Legende‹	260
7.2.3	Caxtons ›Golden Legend‹	262
7.3	Literatur	265

II Studien zu volkssprachlichen Fassungen der Barlaam-Legende

	Einleitung	273
8	in eremo	279
9	Der asketische Körper	293
10	Der Heilige und seine Familie	315
11	Die Gattung	339
12	prodesse: die Bibel	353
13	et autem delectare: Intradiegesis	381
	Epilog	429

III Anhänge

14	Inhaltsübersicht nach der ›Vulgata‹	433
15	Fassungslexikon	441
16	Handschriftliche Überlieferung	447
17	Intradiegetische Texte	479
18	Rezeption der Apologe	481
19	Verzeichnisse und Register	485

Abgekürzt zitierte Literatur	485
Textausgaben	486
Sonstige Textausgaben	494
Sekundärliteratur	496
Forschungsliteratur	529
Werke und Ausgaben	535
Autoren	541
Lebenslauf	543
Zusammenfassung	546

I.

Barlaam und Josaphat in der Literatur des Mittelalters

EINLEITUNG

Die aus Indien stammende Legende von Barlaam und Josaphat erfreute sich seit dem 12. Jahrhundert besonders im Abendland einer ausgesprochen großen Beliebtheit. Seit dem späten 19. Jahrhundert sind einige Monographien über die gesamte Tradition oder über die eine oder andere volkssprachliche Überlieferung erschienen. Ein aktualisiertes Bild der Barlaam-Legende, das den neuentdeckten Fassungen und dem neueren Stand der Forschung Rechnung trägt, fehlte jedoch bislang.

Im ersten Teil präsentiert die vorliegende Dissertation einen Überblick über die Entstehung und Verbreitung der Legende. Das erste Kapitel versucht, die Thesen zur Entstehung der christlichen Legende darzulegen und einen Überblick über die erhaltenen orientalischen und die ersten okzidentalischen Fassungen zu bieten. Zunächst wird über die arabischen und georgischen Fassungen referiert, in gewisser Weise die Vorläufer der lateinischen und der volkssprachlichen Tradition der Barlaam-Legende.

Eingehender werden der griechisch-byzantinische Barlaam-Roman und die lateinische Tradition, die auf ihn zurückgeht, behandelt. Dieses und die darauffolgenden Kapitel sind in Anlehnung an Ernst KUHNs Untersuchung aus dem Jahr 1893, ›Barlaam und Joasaph. Eine bibliographisch-literargeschichtliche Studie‹, konzipiert: Zu jeder behandelten Fassung bzw. Überlieferung werden möglichst ausführliche Informationen über die handschriftliche Überlieferung, über den Aufbau und über den Stand der Forschung geboten. Der Schwerpunkt dieses Teiles liegt auf den Kapiteln 2 bis 7, die sich mit den volkssprachlichen Traditionen der Barlaam-Legende in Frankreich, Spanien, Italien, Deutschland, Skandinavien und England befassen.

Diverse Anhänge ergänzen diesen als Forschungsbericht zu betrachtenden Teil: Anhang 14 bietet eine konzise Inhaltsangabe der ›Vulgata‹-Fassung der Legende; Anhang 15 enthält ein konzises Lexikon der Fassungen der Barlaam-Legende, inklusive der vorchristlichen Versionen und Anhang 16 stellt eine erste Zusammenstellung der handschriftlichen Überlieferung der Barlaam-Legende dar. Eine tabellarische Darstellung der Entwicklung des Parabelkorpus bis zum griechisch-byzantinischen Roman findet sich im Anhang 17. Einen Überblick über die

Rezeption der Barlaam-Apologe außerhalb der Barlaam-Tradition bietet der abschließende Anhang 18.

1 DER WEG VON INDIEN NACH EUROPA

Nihil porro, ut modo dicebam,
quod meum sit afferam: sed
quae a probatissimis quibusque
magistris elaborata sunt, collecta
in unum, quantum per me
licuerit, brevi compendiariorumque
sermone exponam, vestris justis
per omnia gerens morem.

Johannes Damascenus,

›Dialectica‹, Proem. 60–2

In der »redazione franco-italiana«, der urtextnahen altfranzösischen Redaktion seines als ›Il Milione‹ bekannt gewordenen Reiseberichts, erzählt Marco Polo (1254–1324) in seiner Beschreibung der Insel Ceylon über den Prinzen Sergamoni Borchan, der nach drei beunruhigenden Begegnungen beschließt, ein asketisches Leben in einer einsamen Berglandschaft zu führen, wo er bis zu seinem Tod weilt, wie ein Christ, kommentiert Polo und setzt fort: *Car certes se il fuissent esté cristiens, il seroit esté un grant sant avec nostre seignor Jesucrist*.¹ Die Geschichte von Sergamoni Borchan begleitet in der englischen Übersetzung von Sir Henry Yule ein ausführlicher Kommentar, in dem die Worte des portugiesischen Gelehrten Diego do Couto (1542–1616) zitiert werden, die einen der frühesten Belege der Erkenntnis bilden, dass Ähnlichkeiten zwischen den Lebensbeschreibungen des Buddha und des Heiligen Josaphat vielleicht doch nicht zufällig seien:

»To this name the Gentiles throughout all India have dedicated great and superb pagodas. With reference to this story we have been diligent in enquiring if the ancient Gentiles of those parts had in their writings any knowledge of

¹ Il Milione, Benedetto, cap. CLXXIX: *Encore devise de le isle de Seilan*, l. 46–7 (S. 194). Eine weitere Analogie zum christlichen Abendland stellt Marco Polo darin fest, dass die Menschen zu Sergamonis Grab wie die Christen zum heiligen Jakobus pilgern. Vgl. Il Milione, Yule, S. 319.

St. Josaphat who was converted by Barlam, who in his Legend is represented as the son of a great King of India, and who had just the same up-bringing, with all the same particulars, that we have recounted of the life of the Budão. ... And as a thing seems much to the purpose, which was told us by a very old man of the Salsette territory in Baçaim, about Josaphat, I think it well to cite it: As I was travelling in the Isle of Salsette, and went to see that rare and admirable Pagoda (which we call the Canará Pagoda) made in a mountain, with many halls cut out of one solid rock ... and enquiring from this old man about the work, and what he thought as to who had made it, he told us that without doubt the work was made by order of the father of St. Josaphat to bring him up therein in seclusion, as the story tells. And as it informs us that he was the son of a great King in India, it may well be, as we have just said, that *he* was the Budão, of whom they relate such marvels. (Dec. V. liv. vi. cap. 2).«²

Zwei Jahrhunderte nach de Couto taucht, anders formuliert, der analogische Gedanke wieder auf, als Moritz STEINSCHNEIDER nach der Herkunft einer arabischen Fassung der Barlaam-Legende fragt: »Giebt es irgend ein indisches Werk, welchem die Geschichte des Prinzen und Derwisch, wie sie in der arabischen Bearbeitung vorliegt, nachgebildet sein könnte, so dass etwa gar der griechische Barlaam nur eine christliche Bearbeitung des indischen Thema's wäre?«³ Ungefähr zur gleichen Zeit und unabhängig voneinander liefern einige Jahre später Edouard de LABOULAYE und Felix LIEBRECHT eine Antwort auf diese Frage: Der Barlaam-Roman weise Gemeinsamkeiten mit Lebensbeschreibungen des Buddha, speziell mit dem ›Lalita-vistara‹ auf.⁴ Seitdem hat sich die Barlaam-Forschung besonders darum bemüht, den Weg von Indien nach Byzanz zu beschreiben, eine Aufgabe, die teilweise erst im Laufe des 20. Jahrhunderts durch die Entdeckung von einigen Textzeugen, d.h. durch die Erweiterung des (diachronisch) zu vergleichenden Materials, ermöglicht wurde.⁵

² Marco Polo, Yule, S. 325. Der Text in Portugiesisch wird hier nach Decada Quinta da Asia, Digital wiedergegeben. Vgl. u. 3.2.2

³ STEINSCHNEIDER 1851, S. 90. Vgl. HOMMEL 1888, S. 116.

⁴ Vgl. LABOULAYE 1859, S. 2–3 und LIEBRECHT 1860.

⁵ Einige enzyklopädische Einträge seien an dieser Stelle angeführt: BACHT 1950, JUGIE 1949, STUDER 1957, AMORE 1962, KIMPEL 1973, BRUNHÖLZL 1980, ASMUSSEN 1989, JEFFREYS 1991, BRÄM 1994.

1.1 ENTSTEHUNGSGESCHICHTE DES BARLAAM

Die Forschung befasste sich in ihren Anfängen in erster Linie mit dem Problem der Herkunft, der Datierung und der Verfasserschaft der Legende. Seit dem Ende des 19. Jahrhunderts galt es, den Weg aus Indien in den Mittelmeerraum, von einem oder mehreren Buddha-Leben in eine christliche Heiligenlegende zu erklären.

Unter den buddhistischen Lebensbeschreibungen kommen hauptsächlich das ›Lalita-vistara‹ (Sanskrit, 3. Jh. n. Chr.), das ›Buddha-carita‹ des Asvaghosa, (Sanskrit, 2. Jh. n. Chr.), sowie die auf Pali geschriebenen »Vorgeburtsgeschichten« oder ›Jātaka‹ (seit dem 3. Jh. v. Chr.) als Vorbilder in Frage: Aus diesen buddhistischen Quellen sei in den zentralasiatischen Regionen von Baktrien und Turkestan unter manichäischem Einfluss eine neue erbauliche Geschichte entstanden, von der nur Fragmente überliefert seien.⁶ Eine andere Theorie besagt, dass die Vermittlung aus dem Sanskrit im Iran zu den Zeiten von Chosrau I (531–579) in Mittelpersisch (Pehlevi) erfolgt sei. Eine Pehlevi-Fassung ist aber nicht erhalten.⁷

Die älteren erhaltenen Texte, fragmentarisch oder vollständig überliefert, lassen sich in drei Gruppen einteilen:

- a. M a n i c h ä i s c h e F r a g m e n t e aus der Region von Turfan (9. Jh.), in alttürkischer Sprache verfasst, wahrscheinlich die Zeugen der frühesten Entwicklungen der Legende in einer Kulturkontaktzone, in der Buddhisten, Manichäer und »nestorianische« Christen lebten.
- b. A r a b i s c h e F a s s u n g e n sind seit dem Ende des 8. bzw. Anfang des 9. Jhs. überliefert. Kollektiv als ›Kitāb Bilawahr wa-Būdāsaf‹ bezeichnet. Auf diese arabische Überlieferung gehen eine hebräische und zwei persische Bearbeitungen zurück.
- c. D i e ä l t e s t e n c h r i s t l i c h e n F a s s u n g e n schließlich, die

⁶ Zur Verbreitung des Buddhismus in Zentralasien siehe HAUSSIG 1983, S. 185–217, besonders S. 214–217 für den Einfluss des Buddhismus durch die Literatur auf die islamische und christliche Welt, u.a. durch den griechischen ›Barlaam‹-Roman, die ›Sieben Weisen‹ und den ›Kalila wa Dimna‹.

⁷ Gegen eine Pehlevi-Vermittlung äußerte sich Isabel TORAL-NIEHOFF 2000, S. 114, »da der Text von einer starken Verachtung für das Diesseits und den materiellen Gütern geprägt ist, die kaum zur zoroastrischen (stark antiasketischen) Grundhaltung paßt.«

zwei georgische – das sogenannte ›Balavariani‹ (9. Jh.) und eine Kurzfassung, bekannt als ›Weisheit Balahvars‹ (10. oder 11. Jh.) – sowie die griechisch-byzantinische Version umfassen, auf die eine christlich-arabische⁸, eine armenische⁹, eine äthiopische¹⁰, eine russisch-kirchenslavische¹¹, eine serbisch-kirchenslavische¹² und zwei lateinische Übersetzungen zurückgehen.¹³ Erst durch die zweite lateinische, ›Vulgata‹ genannte Fassung wurde der Stoff im europäischen Mittelalter rezipiert.

Im Folgenden werden die ersten Entwicklungen der Legende vorgestellt. Da der Name *Barlaam* erst in der griechischen Fassung auftaucht, lassen sich die davor entstandenen Versionen als »vorbarlaamisch« – mit Daniel GIMARET – bezeichnen.

1.2 MANICHÄISCHE VERMITTLUNG

Unter den in den Jahren 1902 bis 1914 in Turfan entdeckten manichäischen Texten befinden sich zwei Fragmente, die die Verbreitung des ›Barlaam‹-Stoffes in dieser Region im 9. Jh. bezeugen.

Das erste ist ein alttürkisches Buchfragment¹⁴, das von Albert VON LE COQ erstmals beschrieben und veröffentlicht wurde. Es enthält einen Teil aus der Episode, in der der Prinz die Begegnung mit dem Greis hat.¹⁵ David LANG weist darauf hin, dass die Form des Namens des

⁸ Vgl. Charakterisierung nach VOLK 2009, S. 498–501; hier im Anhang 15 unter ›Christl.-arab.‹

⁹ Vgl. Charakterisierung nach VOLK 2009, S. 502–503; hier im Anhang 15 unter ›Armen. Jovasaphat‹.

¹⁰ Vgl. Charakterisierung nach VOLK 2009, S. 501–502; hier im Anhang 15 unter ›Baralâm‹.

¹¹ Vgl. Charakterisierung nach VOLK 2009, S. 503–506; hier im Anhang 15 unter ›Varlaame‹.

¹² Vgl. Charakterisierung nach VOLK 2009, S. 509–512; hier im Anhang 15 unter ›Varlaame, Serbisch‹.

¹³ S.u. 1.6 und 1.7, sowie die kurze Charakterisierung im Anhang 15 unter ›Neapel‹ und ›Vulgata‹. Für weitere, erst in der Frühen Neuzeit bis ins 19. Jahrhundert angefertigte Übersetzungen des griechischen Romans siehe VOLK 2009, S. 512–515.

¹⁴ Berlin, Staatsbibl.-Preuß. Kulturb., Turfansammlung U2 (TII D 173e); vgl. WILKENS 2000, S. 35–6.

¹⁵ Vgl. LE COQ 1909.

Prinzen hier, d.h. *Bodisav*, sich als Muster für das spätere arabische *Budhasaf* erweise.¹⁶

Das zweite Fragment¹⁷, ebenfalls von Albert von LE COQ herausgegeben¹⁸, ist auch in alttürkischer Sprache und manichäischer Schrift verfasst und enthält einen Teil der Parabel vom betrunkenen Prinzen, die zum Parabelkorpus in der arabischen Fassung des Ibn Babuya (S.u. 1.3.3) zählt.¹⁹

Für beide Fragmente wird eine nicht überlieferte iranische, wahrscheinlich soghdische Vorlage vermutet.²⁰

Aufgrund dieser Überlieferungen geht ein Teil der Forschung von einer manichäischen Vermittlung zwischen einem nicht erhaltenen buddhistischen Original bzw. mehreren Quellen in Sanskrit und den ersten bekannten Textzeugen aus. Ein wichtiger Vertreter dieser Ansicht ist David Marshall LANG, der meint: »internal textual evidence does much to confirm the assumption that the Christian Barlaam romance originated in Central Asia as a Manichaean religious tract.«²¹ Vielmehr als der Inhalt der Fragmente scheint die Tatsache ausschlaggebend zu sein, dass diese in manichäischen Kreisen entstanden sein dürften.²² Das Überlieferungsschema hier (Vgl. 1.10) orientiert sich an LANGs Vorschlag.

1.3 ARABISCHE BEARBEITUNGEN

Dass es bereits vor dem Ende des 10. Jhs. mehrere Fassungen des Barlaam in arabischer Sprache gegeben hat, bezeugt der 987–988 n. Chr. verfasste bibliographische Katalog ›Kitāb al Fihrist‹ des Ibn an-Nādim († 988–995).²³ Unter den indischen Werken, die Ibn al-Muḳaffa in der frühen Abbasidenzeit aus dem Pehlevi ins Arabische übersetzt haben

¹⁶ Vgl. LANG 1957B, S. 28.

¹⁷ Berlin, Staatsbibl.-Preuß. Kulturb., Turfansammlung MIK III 201 I ([T II] D 176). Vgl. WILKENS 2000, S. 50–1.

¹⁸ Vgl. LE COQ 1911.

¹⁹ Dazu TARDIEU 1999, S. 555.

²⁰ Vgl. LANG 1957A, S. 389 und in letzter Zeit ZIEME 2005. Mehr zu diesen Fragmenten findet sich auf der Homepage des Akademievorhabens Turfanforschung. Vgl. <http://www.bbaw.de/bbaw/forschung/turfanforschung>

²¹ LANG 1967, S. xvii.

²² Für andere Positionen siehe GIMARET 1969, MAHÉ 1993, S. 32–34, TARDIEU 1999.

²³ Vgl. Fihrist, Flügel. S.a. GIMARET 1971A, S. 21; SCARCIA 1998, S. 14–6; ABULADZE 1966, S. 20–1.

soll, werden drei angeführt, die als Fassungen der Barlaam-Legende gelten, aber nicht unter diesen Namen erhalten sind. Der ›Fihrist‹ verzeichnet ein ›Kitāb al-Budd‹, ein ›Kitāb Bilawahr wa-Būdāsaf‹²⁴ und ein ›Kitāb Būdāsaf mufrad‹ (Buch von Būdāsaf allein).²⁵

In der ursprünglichen Form sind diese Bücher wahrscheinlich nicht erhalten: Die ersten beiden – ›Kitāb al-Budd‹ und ›Kitāb Bilawahr wa-Būdāsaf‹ – »bilden die Grundlage der islamischen Barlaamlegende«.²⁶ Das ›Kitāb Būdāsaf mufrad‹, das ein unabhängiges Werk zu sein scheint, wird als Kapitel des enzyklopädischen Werkes ›Nihāyat al-arab fī akhbār al-Furs wa'l-ʿArab‹ überliefert.²⁷

Ferner wird im ›Fihrist‹ dem Dichter Ābān al-Lāḥiqī († ca. 815) eine als ›Qaṣīda‹ bezeichnete poetische Bearbeitung des ›Kitāb Bilawahr wa-Būdāsaf‹ zugeschrieben. Diese Fassung ist nicht erhalten, aber die Nachricht von ihrer Existenz weist darauf hin, dass ihre Grundlage, eine Prosaversion, »um ca. 800 in Bagdad im Umlauf war.«²⁸

Erhalten sind folgende Fassungen eines nicht erhaltenen arabischen Vorläufers der christlichen Legende von Barlaam und Josaphat, der im Stemma (Vgl. S. 1.10) als Arabisch I und hier i. F. als ›Kitāb‹ bezeichnet wird: 1) das sogenannte ismailitische ›Kitāb Bilawhar wa-Būdāsaf‹ (Vgl. u. 1.3.1), 2) eine Kurzfassung desselben, in der Regel als ›Halle Epitome‹ bezeichnet (Vgl. u. 1.3.2), 3) eine Bearbeitung innerhalb eines umfangreicheren Werks durch den schiitischen Gelehrten Ibn Babuya (Vgl. u. 1.3.3) sowie 4) eine kurze Fassung, die als Kapitel in einer Sammlung von Biographien der persischen Könige überliefert ist und auf dem Stemma nicht berücksichtigt wird (Vgl. u. 1.3.4).²⁹ Allgemein

²⁴ Für den Namen des Prinzen sind zwei Lesarten möglich: Būdāsaf und Yūdāsaf. Vgl. dazu HOMMEL 1888, S. 118–20.

²⁵ Verschiedene Deutungsmöglichkeiten hat dieses Adjektiv veranlasst. Siehe SCARCIA 1998, S. 15 für einen Überblick.

²⁶ TORAL-NIEHOFF 2000, S. 115. Vgl. LANG 1957B, S. 32; LANG 1960, S. 1252.

²⁷ Vgl. LANG 1957B, S. 32; SCARCIA 1998. Andererseits hat man darauf hingewiesen, dass es sich bei diesem Titel, Buch von Būdāsaf allein, um den zweiten Teil der Handlung des Buches von Bilawhar und Budasaf handeln könnte, in dem Budasaf nämlich alleine ist. Vgl. PEETERS 1931, S. 306. GIMARET 1971A, S. 21 stimmt PEETERS in dieser Hinsicht zu: »Les différences que nous constatons par ailleurs entre la première et la seconde partie de la version ismaélienne ne peuvent, à notre avis, que confirmer cette idée.«

²⁸ TORAL-NIEHOFF 2000, S. 116.

²⁹ Vgl. den Überblick bei GIMARET 1971B und TORAL-NIEHOFF 2000, S. 115–7, sowie ihre vergleichende Lektüre, die drei arabische Fassungen, zwei georgische und die griechische Fassung miteinbezieht (S. 128–41).

zur Kontextualisierung und Entstehungszeit der arabischen Fassungen bemerkt TORAL-NIEHOFF:

Wir können also zusammenfassend sagen, daß BuJ in frühabbasidischer Zeit (ca. 750–800) aus einer manichäischen Version ins Arabische übersetzt wurde. Damals erreichte die gewaltige Akkulturationsbewegung, in deren Verlauf persisch-sasanidisches Erbe in die neue arabo-muslimische Kultur aufgenommen wurde, ihren ersten Höhepunkt. Zahlreiche Bücher aus dem Iran und aus Indien wurden übersetzt, »orientalisches« Erzählgut erfreute sich großer Beliebtheit. Träger dieser Bewegung waren zumeist Neukonvertiten, die als klassische Grenzgänger ihre Kenntnisse der persischen Welt an die Araber weitergeben konnten. [...] Sie brachten auch religiöse Vorstellungen ihres vorherigen Glaubens mit, so daß gnostische und dualistische Gedanken nun in den Islam Eingang fanden.³⁰

Hinsichtlich der Theologie des arabischen ›Kitab‹ beobachtet David LANG: »A feature of all the Arabic versions is the strictly limited extent to which they have been coloured by Islamic doctrine. The precise nature of the ascetic faith to which the Budhasaf/Bodddhisattva prince is called is left vague, being referred to as ›the true religion‹ or by some such general designation. The name Muḥammad the Prophet occurs only in a few conventional pious formulae scattered here and there by a redactor or scribe.«³¹ Dies lässt sich mit dem Hinweis von TORAL-NIEHOFF ergänzen, dass zwei Kernbotschaften des ›Barlaam‹-Romans dem orthodoxen Islam fremd seien: Erstens sei die Unterscheidung zwischen Laien und »mit besonderen Prärogativen ausgestatteten Klerikern« dem Islam prinzipiell unbekannt³², daher die ambivalente Haltung der Muslime gegenüber dem christlichen Mönchtum. Nichtsdestotrotz weise das von Barlaam propagierte Mönchtum gewisse Parallelen zur islamischen Form der Askese und der damit verbundenen Hinwendung zur Mystik auf.³³ Ein zweiter, dem orthodoxen Islam unbekannter Aspekt der Barlaam-Legende sei der Missionsgedanke: Der Islam war nie ein verfolgter Glaube, der Missionare einsetzte, die in einer feindlichen Umwelt den Glauben verbreiten sollten.³⁴

³⁰ TORAL-NIEHOFF 2000, S. 117–8.

³¹ LANG 1957b, S. 36. S. a. TORAL-NIEHOFF 2000, S. 122–3.

³² TORAL-NIEHOFF 2000, S. 118.

³³ TORAL-NIEHOFF 2000, S. 119–20.

³⁴ Vgl. TORAL-NIEHOFF 2000, S. 120–1.

1.3.1 ISMAILITISCHE ›KITAB BILAWHAR WA BŪDĀSAF‹

Überlieferung und Ausgabe. Das ismailitische ›Kitāb Bilawahr wa-Būdāsaf‹ (i. F. ›Ismaili Kitāb‹)³⁵ dürfte in zahlreichen Handschriften überliefert sein.³⁶ Dem Herausgeber, Daniel GIMARET, sind ein Bombaydruck (1306 a. H. / 1888–89 n. Chr.) und drei Handschriften: 1) Univ. Bombay, Sammlung Fizee (1016 a. H. / 1608 n. Chr.), 2) Jemen, Moschee von Ṣanʿā (1293 a. H. / 1876 n. Chr.), 3) Sammlung von Abbas Hamdani (1287 a. H. / 1870 n. Chr.)³⁷ bekannt, welche er für seine kritische Edition von 1972 verwendete.³⁸ Ein Jahr davor erschien seine französische Übersetzung des ›Ismaili Kitāb‹.³⁹ D a t i e r u n g . GIMARET datiert das Werk zwischen 750 und 900 n. Chr.⁴⁰

Dem Inhalt nach lässt sich diese Fassung in vier Abschnitte einteilen: eine Vorgeschichte, zwei Hauptteile und einen Epilog. Die Vorgeschichte erzählt, wie dem heidnischen König Ġunaysar, der in Sūlābat (d.h. Kapilavastu) herrscht, ein Sohn geboren wird, der Yūdāsaf (bzw. Būdāsaf) genannt wird. Über ihn wird aber vorhergesagt, er werde dem Leben als Prinz dieser Welt entsagen. Um dies zu verhindern, sperrt ihn sein Vater in eine geschlossene Stadt, um ihn von den Leiden dieser

³⁵ Dt. Titel: Das Buch Balauhar und Būdāsaf in Ermahnungen und Gleichnissen voll Weisheit, auf Verantwortlichkeit des Mekkapilgers Scheich Nūr ad-dīn Ibn Ġiwākhān, Buchhändlers und Besitzers der Ḥaidaritischen und Ṣafdaritischen Druckerei, gedruckt in der Ṣafdaritischen Druckerei zu Bombay im Jahre 1306. Übersetzung des Titels bei KUHN 1893, S. 13.

³⁶ Die Bezeichnung »ismailitisch« geht auf die handschriftliche Überlieferung des Werkes zurück, da die vier erhaltenen Zeugnisse in ismailitischen Kreisen tradiert worden sind. Der Terminus »Ismailiya« bezeichnet eine schiitische Sekte, welche sich 756 n. Chr. von den Imamiten abspaltete und sich durch ein von neuplatonischen und gnostischen Tendenzen beeinflusstes kosmologisches Weltverständnis auszeichnet. Wie Bettina LIENHARD bemerkt, ist es nicht verwunderlich, »dass die Suche nach den Wurzeln von B [›Kitāb‹] tatsächlich in das Gebiet der literarischen Produktionsstätte des Manichäismus führt.« (S. 26).

³⁷ Diese private Sammlung wurde dem Institute of Ismaili Studies in London überlassen.

³⁸ Vgl. Kitāb, Gimaret.

³⁹ Vgl. Kitāb fr., Gimaret. Eine 1897–1898 angefertigte russische Übersetzung von Baron ROZEN erschien 1947. i. F. wird hier auf den Text der französischen Übersetzung verwiesen.

⁴⁰ »Nous avons un terminus ad quem: c'est le text d'Ibn Babūya, que nous jugeons postérieur à B. Ibn Babūya est mort en 911 (ou 904, ou même 894). Notre terminus ad quem se situe donc vers la fin du IX^eme siècle. Quant au terminus a quo, il nous est fourni par l'interpolation des ādāb Buzurgūmīr: la traduction du texte pehlevi n'a guère pu être faite avant 750.« GIMARET 1971A, S. 60.

Welt fernzuhalten. Nach einiger Zeit verlangt der junge Mann von seinem Vater die Freiheit, um die Stadt zu verlassen und die Welt außerhalb kennenzulernen. Dies führt zu Begegnungen, die Būdāsaf, trotz der sorgfältigen Maßnahmen seines Vaters, die zerbrechliche Natur der menschlichen Existenz vor Augen führen. Die Vorgeschichte enthält zwei Episoden, die in den christlichen Versionen nicht vorkommen: Die erste ist der Traum, in dem der Königin die Geburt eines Sohnes vorausgesagt wird. In der zweiten verletzt sich der Prinz, als sein Vater von ihm verlangt, die Kehle eines Schafes zu durchtrennen.

Der erste Hauptteil umfasst die Belehrung des Prinzen durch einen Eremiten namens Bilawhar, die in Form von vier in der Nacht geführten Gesprächen stattfindet. Bilawhar bedient sich zahlreicher Erzählungen und Gleichnisse, wobei nur einige in den christlichen Versionen weiterlebten. GIMARETs Ansicht nach fehlt dem ersten Teil die innere Konsistenz: »tout le fond primitif de la première partie apparaît comme une juxtaposition de séquences édifiantes de forme et de contenu divers – paraboles, exposés doctrinaux, dialogues, questions et réponses, chaque fois sur un thème donné –, qui ont chacune en elle-même leur cohérence, mais qui, les unes par rapport aux autres, ne s'ordonnent pas selon un plan cohérent.«⁴¹ Der erste Teil stellt dem Herausgeber zufolge zusammen mit der Vorgeschichte den ursprünglichen Kern des ›Kitab‹ dar, der je nach Version mit unterschiedlichen Fortsetzungen ergänzt wurde.⁴²

Im zweiten Teil wird Būdāsaf, wie in den christlichen Versionen, mehrmals in seiner Beständigkeit geprüft: Er führt mit seinem Vater und mit dessen Helfern lange, disputationsartige Gespräche, in denen weitere Erzählungen exemplarischen, aber auch historischen Charakters eingesetzt werden. Der König erfährt, dass sein Sohn sich mit einem Eremiten unterhalten hat, und bittet den Traumdeuter und Zauberer Râkis um Rat. Dieser schlägt vor, Bilawhar gefangenzunehmen und ihn in eine Disputation zu verwickeln, um Būdāsaf von seinem Irrtum abzubringen. Wenn Bilawhar nicht ausfindig gemacht werden könne, könne Râkis durch Zauber die Gestalt Bilawhars annehmen.⁴³ Es folgt eine Episode, in der Râkis eine Gruppe von Asketen gefangennimmt

⁴¹ GIMARET 1971A, S. 17.

⁴² GIMARET 1971A, S. 16.

⁴³ In den christlichen Fassungen findet keine Metamorphose des Ratgebers Arachis statt, sondern es wird behauptet, dass die Figur von Nakori bzw. Nachor derjenigen von Balahvar bzw. Barlaam sehr ähnlich sei.

und foltern lässt, um später selbst bekehrt zu werden. Schließlich und dem Plan eines heidnischen Eremiten (als *bahwan* bezeichnet) folgend, gelingt es einer Jungfrau, den Prinzen zu verführen und mit ihm ein Kind zu zeugen. Seinen Wunsch, Eremit zu werden, gibt er dennoch nicht auf. Nachdem der König und der *bahwan* bekehrt wurden, erkennt dieser in Būdāsaf den Wiederhersteller der Religion, dessen Ankuft Budd dreihundert Jahre davor angekündigt hatte. Eines der auffälligsten Merkmale dieses Teils ist die Einführung der Figur des Propheten Budd, einer Art Doppelgänger des Būdāsaf, als dessen Anhänger sich sowohl der König als auch der Prinz verstehen. In Hinblick darauf beobachtet GIMARET, dass »dans la tradition musulmane, le nom du Bouddha s'est conservé sous deux formes: *al-Budd*, dérivé de *buddha*, et *Būdāsaf*, dérivé de *bodhisattva*. Chose étonnante, aucun auteur musulmane n'a jamais songé à faire le rapprochement entre l'un et l'autre, et à y voir un même personnage.«⁴⁴

Der zweite Hauptteil erweist sich GIMARETs Ansicht nach als durchdachte romanhafte Komposition, die individualisierte Figuren als Bestandteile einer komplexen Erzählhandlung agieren lässt.⁴⁵ Obwohl die Handlung jener der christlichen Fassungen ähnlich ist, sei auf einige Merkmale hingewiesen, die dort nicht vorkommen, u.a. die Unterhaltung zwischen Būdāsaf und den gefolterten Asketen, die zahlreichen intradiegetischen Texte – welche von Būdāsaf, von Ğunaysar aber auch von Budd selbst erzählt werden – sowie die zentrale Rolle des Propheten Budd.

Der letzte, epilogartige Teil berichtet von der Flucht des nun Prophet gewordenen Būdāsaf und von seiner Mission. Mitten in der Nacht erscheint ein Engel vor Būdāsaf und kündigt ihm seine Mission an. Daraufhin bricht Būdāsaf auf, wobei manche versuchen, ihn aufzuhalten, sogar sein eigenes Pferd, dem Gott Sprachvermögen verliehen hat. Es gelingt ihm, das Reich seines Vaters zu verlassen und er kommt zu einem Baum neben einer Quelle voller Vögel. Vier Engel heben ihn in den Himmel, wo er das All erfährt. Später kehrt er in seine Heimat zurück, wo er die wahre Religion verbreitet. Sein Vater stirbt kurz danach und als Nachfolger bestimmt Būdāsaf seinen Onkel Samṭā und zieht weiter auf Mission. Der Sohn Būdāsafs folgt Samṭā auf dem Thron. Als spirituellen Nachfolger ernennt Būdāsaf seinen Anhänger Abābīd, be-

⁴⁴ GIMARET 1969, S. 274.

⁴⁵ Vgl. GIMARET 1971A, S. 20.

vor er in Kašmîr stirbt.

Die Grundzüge dieser Handlung haben die weiteren erhaltenen arabischen und die georgischen Fassungen gemeinsam. Abweichungen finden sich in jeder Version, am auffälligsten aber in den georgischen Fassungen, in denen der Glaube bestimmtere Konturen annimmt.⁴⁶

Ein zentrales Merkmal dieser Fassung sind die zahlreichen intradiegetischen Texte, die in den Gesprächen erzählt bzw. verwendet werden: Es handelt sich um Apologe und Gleichnisse, aber auch um pseudo-historische oder biographische Binnenerzählungen, die von den Verfahren des Ġunaysar und vom Leben des Budd erzählen, und welche nicht allein vom Eremiten Bilawhar, sondern auch von dem namenlosen Knochenträger, von Ġunaysar, von Būdāsaf, von Rakis, vom *bahwan* und von der Prinzessin, sogar von Budd, indem das Verfahren der *Mise en abyme* verwendet wird, erzählt werden.⁴⁷

1.3.2 EPITOME VON HALLE

Die so genannte Epitome von Halle stellt eine verkürzte Fassung des arabischen ›Kitab‹ dar und ist in zwei Handschriften erhalten. In einem Manuskript der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft zu Halle (1099 a. H. / 1688 n. Chr.) ist der Text fragmentarisch überliefert; er enthält nur den ersten Teil bis zum Abschied Bilawhars.⁴⁸ Der zweite Textzeuge umfasst nur 6 Blätter im Codex Aḥlāq 290 der Taymûriyya Bibliothek in Kairo.

Verglichen mit dem ›Ismaili Kitab‹ weist die ›Halle Epitome‹ kaum Lokalkolorit auf. Charakteristisch ist die Auslassung der Personen- und Ortsnamen, den Namen Bilawhars ausgenommen, der aber nur neunmal namentlich erwähnt wird. Būdāsaf wird *ibn al-malik*, d.h. Königssohn genannt. Fritz HOMMEL vermutete, dass der ursprüngliche Titel dieser Fassung hätte ›Königssohn und Asket‹ lauten können, dem Titel der hebräischen Fassung von Abraham Ibn Chisdai ähnlich (Vgl. u. 1.3.6).⁴⁹ In Bezug auf die Frage nach der Quelle der Epitome beobachtete David LANG: »Discrepancies between the Halle and Ibn Bâbûya ver-

⁴⁶ Vgl. CUTILLAS FERRER 2002.

⁴⁷ S.a. den tabellarischen Überblick im Anhang 17. In vielen Fällen wurden indische Parallelen gefunden. LANG 1957b, S. 36 bemerkt allerdings »surprisingly few of these parallels are with stories of a specifically Buddhist character.«

⁴⁸ Es dürften 10 Blätter fehlen. Vgl. HOMMEL 1888, S. 135–6.

⁴⁹ Vgl. HOMMEL 1888, S. 125.

sions make it clear that neither derives from the other, but that both go back to a common source, no doubt the ›Kitāb Balauhar wa Būdhāsaf‹ mentioned in the ›Fihrist‹.⁵⁰

1.3.3 VERSION DES IBN BABUYA

Im Werk des in Bagdad wirkenden schiitischen imamitischen Schriftstellers und Theologen Abū Ġaʿfar b. Bābūya al-Qummī aṣ-Ṣadūq, genannt Ibn Babuya († 991), befindet sich die älteste überlieferte Fassung des arabischen ›Kitab‹.⁵¹ Das diese Version enthaltende Werk trägt den Titel ›Kitab ikmāl wa itmām an-niʿma fi itbāt al-ḡayba wa kašf al-ḡayra‹ – ›Buch der Perfektion des Glaubens und der Vervollkommnung des Glücks‹ –, und behandelt die schiitische Doktrin des versteckten Imman.⁵² Sie ist in ca. 20 Hss. überliefert.⁵³ Fuat SEZGIN verzeichnet eine lithographische Ausgabe aus Teheran (1301 a. H.)⁵⁴ und Michel TARDIEU führt zwei weitere an.⁵⁵ Ibn Babuyas Version des ›Kitab‹ wurde durch eine persische Übersetzung des 12. Jhs. bekannt gemacht, welche in einer Handschrift überliefert ist.⁵⁶

Ibn Babuyas Bearbeitung stimmt, was den Prolog, den ersten Teil und den Epilog anbelangt, mit dem ›Ismaili Kitab‹ überein. Der zweite Teil erzählt hier aber nicht von den Versuchen des Königs, den Prin-

⁵⁰ LANG 1957B, S. 35.

⁵¹ Vgl. ROZEN 1889 und OLDENBURG 1890.

⁵² Vgl. LANG 1957B, S. 34.

⁵³ Vgl. SEZGIN 1967, S. 548, der folgende verzeichnet Bagdad, Bibl. Hus ʿA. Maḥfūz (Privatbibl.), Berlin, Staatsbibl., 2721 (Katalog Ahlwardt) (1082 a. H.), Berlin, Staatsbibl., 2722 (ca. 1100 a. H.), Dublin, Chester Beatty Libr., 3799 (11 Jh. H. / 17. Jh.), Heidelberg, Universitätsbibl., Orient. 287 (1095 a. H.), Hyderabad (Indien), Oriental Manuscripts Library and Research Institute (OMLRI) (früher Asafiya Library), ḥadīṭ 197 (1002 a. H.), Istanbul, Üniversite Kütüphanesi Bibl., A 3298 (1013 a. H.), Kairo, Ṭalʿat, niḥāl 24, Manchester, John Rylands Libr., 777 (1041 a. H.), Maschad (Iran), al-Maktabat ar-Riḍawīya, I, aḥbār 239, Maschad (Iran), al-Maktabat ar-Riḍawīya, I, aḥbār 240 (1006 a. H.), Maschad (Iran), al-Maktabat ar-Riḍawīya, I, aḥbār 241 (1087 a. H.), Maschad (Iran), al-Maktabat ar-Riḍawīya, I, aḥbār 242 (9. Jh. H.), Maschad (Iran), al-Maktabat ar-Riḍawīya, V, aḥbār 688 (1079 a. H.), Maschad (Iran), al-Maktabat ar-Riḍawīya, V, aḥbār 689 (1093 a. H.), Maschad (Iran), al-Maktabat ar-Riḍawīya, V, aḥbār 690, Paris, Bibl. nat., ar. 1231 (1066 a. H.), Paris, Bibl. nat., ar. 6666 (984 a. H.), Patna (Indien), Patna Oriental Public Library I, 114, Patna (Indien), Patna Oriental Public Library I, 115, Teheran, Sipahsalar I, 229–230. Vgl. SEZGIN 1967, S. 548.

⁵⁵ Vgl. Ibn Babuya, al-Gaffari und Ibn Babuya, al-Maglisi.

⁵⁶ London, Brit. Mus., Or. 3529 (18. Jh.). Vgl. GIMARET 1971A, S. 28.

zen von seinem Verständnis der Religion abzubringen, sondern bildet eine Fortsetzung des Gesprächs zwischen Bilawhar und Būdāsaf, in der hauptsächlich über die Bekehrung reflektiert und die Lehre anhand von Erzählungen bekräftigt wird. In diesem Teil von Ibn Babuyas Fassung befindet sich die Erzählung vom betrunkenen Prinzen, die eines der Turfan-Fragmente überliefert.

Die Geschichte von Bilawhar und Būdāsaf ist also nur Teil eines größeren Werkes, das sie umrahmt und mit dem sie nicht viel Gemeinsames hat. Sie dient hier, so GIMARET, der Ausschmückung und der Demonstration der Hauptaussagen des Werkes Ibn Babuyas. Unter den wenigen Untersuchungen dieser Adaption sei die Studie von Fritz HOMMEL aus dem Jahr 1890⁵⁷ und in letzter Zeit der Beitrag Michel TARDIEU zu nennen.⁵⁸

1.3.4 ›NIHAYA‹

Das vermutlich im 8. Jh. entstandene, traditionell dem großen Philologen al-Asmai († 848) zugeschriebene historiographische Werk bekannt als ›Nihāyatu-l-ʿArab Fī akhbārī-l-Furs wa-l-ʿArab‹ (i. F. ›Nihaya‹) gehört zu einer Reihe von Werken genealogisch-weisheitlichen Charakters über den vorislamischen Iran.⁵⁹ Überliefert ist die ›Nihaya‹ in fünf Handschriften (darunter vier arabische und eine persische).⁶⁰ Inhaltlich unterscheidet man mit BROWNE 1900 drei Hauptteile in der ›Nihaya‹: »As regards the contents of the Nihāyat, they may be divided into the period before Alexander the Great (to f. 48); the Alexander legend, given with great fullness, and representing the well-known Romance of Pseudo-Callisthenes (ff. 49–71); the period of the Parthian or »Tribal« kings (Mulukūʿt-Ṭawaʿif), with which is associated the Legend of Būdāsaf (ff. 72–82).«⁶¹

Die genannte Būdāsaf-Episode könnte nach Ansicht des Iranisten Gianroberto SCARCIA mit jenem im ›Fihrist‹ als ›Kitāb Būdāsaf mufrad‹

⁵⁷ Im Anhang zu WEISSLOVITS 1890, S. 129–178.

⁵⁸ TARDIEU 1999.

⁵⁹ Siehe GRIGNASCHI 1969 und GRIGNASCHI 1973 für eine grundlegende Schilderung des Werkes und dessen Tradition.

⁶⁰ GRIGNASCHI 1969 bezeichnet sie wie folgt: Cambridge, Qq 255 (1024 a. H. / 1615 n. Chr.), British Museum, Add. 23298, British Museum, Add. 18505, Gotha, A 1741, Istanbul, Bibl. Aya Sofya 3115 (939 a. H. / 1532-3).

⁶¹ BROWNE 1900, S. 203.

(Buch von Budasaf allein) erwähnten Werk verwandt sein. Sie liegt in italienischer Übersetzung vor.⁶²

Erzählt wird das Leben eines der letzten Aschkaniden, zu der der kinderlose Farrukhan, König von Nihawand, gehört. Ein Sohn wird ihm geboren, er wird Budasaf genannt und er wird ein weiser junger Mann, der über die Vergänglichkeit des Irdischen zu reflektieren pflegt. Als der Prinz im Gespräch mit seinem Vater den Wunsch äußert, das Leben eines Eremiten führen zu wollen, beschließen sie, eine öffentliche Disputation einzuberufen, in der der Mönch Sham‘ûn als Richter sitzt. In der Disputation werden Parabeln durch den König, Budasaf und den Vorsteher der Versammlung erzählt. Schließlich wird von Sham‘ûn ein Urteil gesprochen, das die Meinung des Sohnes befürwortet. Sein Weg führt ihn in die Nähe der Ortschaft Muhandaf in Iraq; hier, zwischen dem Reich seines Vaters und dem Reich von Ahwaz, macht er aus einer Einöde seine Wohnstätte, in der er einen *mihrab* errichtet und sich ausschließlich dem Dienst Gottes widmet. Eines Tages sieht Budasaf den König von Ahwaz, als dieser mit seinem Gefolge und mit seiner Tochter reitet, der schönsten und weisesten Frau in jener Zeit. An einem anderen Tag nähert sich der König von Ahwaz dem betenden Budasaf und sie kommen ins Gespräch – in ein philosophisches Gespräch über die wahre Bedeutung von Reichtum, in dem der junge Mann den älteren mit einer Parabel belehrt. Die Unterhaltung wird von der Königstochter belauscht, die beeindruckt ihrer Amme davon berichtet. Sie behauptet, bereit zu sein, dem unbekannten Prinzen in seiner Lebensart zu folgen, muss aber von der Amme erinnert werden, dass ihre einzige Möglichkeit, als Frau Eremit zu werden, zu heiraten sei. Die Amme macht sich also auf die Suche nach Budasaf und unterhält sich mit ihm so lange, bis sie ihn überredet, die Prinzessin zu heiraten. Schließlich wendet sie sich dem König zu, der nur ungern einwilligt. Die jungen Leute heiraten und leben als keusches Eremitenehepaar in der Einöde weiter.

Die Erzählung kehrt zurück zum ersten Schauplatz, denn das Problem der Nachfolge des Farrukhan ist noch nicht gelöst. Als Farrukhan stirbt, versammeln sich einige Würdenträger und begeben sich auf die Suche nach Budasaf, um ihm die Nachricht mitzuteilen und ihn dabei zurück zu seinen Pflichten zu bringen. Ein Gespräch zwischen Budasaf und einem Mönch, Mâr Bar.hâ, überzeugt den Prinzen, dass die Zeit für ihn gekommen sei, in die Welt zurückzukehren. In dieser Welt und

⁶² Vgl. Nihaya, Scarcia. S.a. BROWNE 1900, S. 215–19.

als er schon ein alter Mann ist, wird von Budasaf verlangt, für Nachkommen zu sorgen. Also muss der keusche König seine Ehe vollziehen. Der Sohn, der ihm geboren wird, ist der letzte Ardawan, der letzte König jener Dynastie, die mit Ardashir Bâbikân zu einem Ende kam. Damit wird die Biographie des alleinstehenden Budasaf ins 3. Jahrhundert projiziert, die Zeit der letzten parthischen Herrscher.

1.3.5 PERSISCHE TEXTE

Zu den Vorläufern der Legende von Barlaam und Josaphat zählen zwei in persischer Sprache überlieferte Textzeugnisse. 1957 wurde durch Walter Bruno HENNING eine manichäische Handschrift (10. Jh.) beschrieben, die älteste »Gedichtshandschrift« in persischer Sprache aus der Zeit des Dichters Rudaki. Diese enthält 27 Verse eines in archaischer persischer Sprache und manichäischer Schrift (»Manichaeen Persian«) geschriebenen Textes, der mit dem arabischen »Kitab«⁶³ verwandt gewesen sein dürfte. Darauf hat HENNING nach einem Vergleich des Fragments mit dem Bombaydruck des »Ismaili Kitab« geschlossen. Eine Transkription mit englischer Übersetzung lieferte HENNING.⁶⁴ Die Namen Bilawhar und Būdāsaf erscheinen hier in den Formen Bylwahr und Bwdysf. Bylwahr empfiehlt Bwdysf, über das Besprochene nachzudenken und sie verabschieden sich; am nächsten Tag fragt Bwdysf Bylwahr nach seinem Alter.⁶⁵

Eine persische Paraphrase des arabischen »Kitab«, »Kitâb-i Bulûhar u Buyudāsf«, aus dem 14. Jahrhundert überliefern zwei Handschriften – London, Brit. Mus. Or 13214 und Teheran, Bibl. Mâlik, 4187. Der Autor nennt sich Nizâm und die Forschung tendiert dazu in diesem Namen den des Historiographen Nizâm ad-dîn Šâmî zu sehen.⁶⁶ Der Autor behauptet, ein Werk aus dem Arabischen ins Persische in zusammengefasster Form zu übertragen.⁶⁷ Als Vorlage scheidet die »Halle Epitome« oder eine persische Fassung derselben aus, denn der Nizam-Text ist eine viel längere Bearbeitung des »Kitab«.⁶⁸ Die Behandlung des zweiten Teiles und die darin enthaltenen Erzählungen weisen Ähnlichkei-

⁶³ Vgl. o. 1.3.

⁶⁴ Vgl. HENNING 1959 und HENNING 1962.

⁶⁵ Vgl. HENNING 1962, S. 92.

⁶⁶ Vgl. GIMARET 1971A, S. 43.

⁶⁷ Vgl. 1.10, wo diese Fassung als Persisch III gekennzeichnet ist.

⁶⁸ Vgl. GIMARET 1971A, S. 44.

ten mit der Bearbeitung von Ibn Babuya auf.⁶⁹

Der Schluss wiederum enthält von den bekannten Fassungen abweichende Züge: Buyûdasf verlässt das Königreich und trifft auf einen König, der ihm seine Tochter zu Frau anbietet. Der Prinz lehnt das Angebot ab und rechtfertigt seine Entscheidung mit drei Erzählungen. Nach dieser Unterhaltung schreibt er seinem Vater einen Brief und dieser antwortet mit dem Versprechen, dass sich sein ganzes Volk zur Religion des Sohnes bekennen wird, wenn dieser ins Reich zurückkehre. Buyûdasf kehrt zurück und das Versprochene wird eingehalten, wobei die königliche Familie zu einem Vorbild in der Ausübung der Religion wird. Ein zentrales Merkmal der Paraphrase von Nizâm bilden die zahlreichen philosophischen und theologischen Digressionen, die zwei Fünftel des gesamten Textes ausmachen und teilweise die ursprüngliche Doktrin des arabischen ›Kitab‹ widerlegen. Es lässt sich nicht feststellen, ob diese Erweiterungen auf Nizâm selbst oder auf seine Quelle zurückgehen, sie können aber nicht vor dem 11. Jahrhundert entstanden sein.⁷⁰

1.3.6 HEBRÄISCHE BEARBEITUNG

Der im 13. Jh. in Barcelona wirkende Schriftsteller und Rabbiner Abraham Ibn Chisdai oder Ḥasdai († 1240) ist der Autor einer Bearbeitung in gereimter Prosa, welche den Titel ›Sefer ben ha-melekh weha-nozir‹ oder ›Königssohn und Asket‹ trägt (i. F. ›Ben ha-melekh‹).⁷¹ Zahlreiche Handschriften überliefern sie seit dem 14. Jh.⁷² Die breite Rezeption des

⁶⁹ Vgl. GIMARET 1971A, S. 43.

⁷⁰ Vgl. GIMARET 1971A, S. 46–7.

⁷¹ Vgl. WINTER / WÜNSCHE 1965, S. 171–2, sowie die Einträge Ben ha-melekh ve-ha-nazir in EJ, Bd. 3, S. 351 und Ibn Ḥasdai, Abraham ben Samuel ha-Levi in EJ, Bd. 9, S. 679.

⁷² Der Online-Katalog National Library of Israel verzeichnet folgende Handschriften als Träger des ›Ben ha-melekh‹: Amsterdam, M. H. Gans Samml., 25 (1590), Budapest, Magyar tudományok akadémia, Kaufmann 528 (1358), Cambridge, Univ. Libr., Add. 507,2 (15.–16. Jh.), Cambridge, Trinity College, R 8 23 (16. Jh.), Cincinnati, Hebrew Union College, 308 (16. Jh.), Firenze, Bibl. Medicea Laurent., Plut. I.19 (15.–16. Jh.), Hamburg, Staats- und Universitätsbibl., Levy 108 (18.–19. Jh.), Jerusalem, The Israel Museum, 21.51.180 (14. Jh.), Jerusalem, Ha-Rav Sassoon, Ha-Pisga, Sassoon Samml., 695, (17. Jh.), Jerusalem, Schocken Institute for Jewish Research, 5386 (19. Jh.), London, Brit. Libr., Or. 1485 (14.–15. Jh.), London, Montefiori Library, 277 (17.–18. Jh.), Moskau, Staatsbibl., Guinzburg 273 (1465), Moskau, Staatsbibl., Guinzburg 166 (1433), Moskau, Staatsbibl., Guinzburg 338 (15. Jh.), New York,

Werkes ist ebenfalls durch zahlreiche Frühausgaben und Übersetzungen ins Jiddische, welche bis ins 19. Jh. reichen, belegt.⁷³ Allein für das 19. und 20. Jahrhundert verzeichnet The Israel Union Catalog 20 Editionen.⁷⁴ Es sind auch mehrere jiddische Übersetzungen zu verzeichnen: Eine mittelalterliche aus dem 14. Jh. bildet darin die Ausnahme, dass sie die einzige Versübersetzung ist.⁷⁵ Eine freie deutsche Übersetzung lieferte Alois MEISEL, welche 1847 in Stettin und 1860 in Pest erschienen ist.⁷⁶

A. M. HABERMAN lieferte 1950 eine wissenschaftliche Ausgabe.⁷⁷ 1987 erschien eine katalanische Übersetzung durch Tessa CALDERS ARTÍS.⁷⁸ Die Übersetzerin betrachtet das Werk als Produkt jener katalanischen Literatur des Mittelalters, die nicht in katalanischer Sprache geschrieben wurde.⁷⁹

Unter den Untersuchungen des hebräischen Textes⁸⁰ sei die etwas ältere von Nathan WEISSLOVITS erwähnt, welche das Werk im Kontext der anderen Schriften Chisdais vorstellt und es mit der arabischen ›Hal-le Epitome‹ und mit dem griechisch-byzantinischen Barlaam-Roman

Jew. Theol. Sem., 1509 (1727), New York, Jew. Theol. Sem., 1499 (s.a.), New York, Manfred and Anne Lehmann Foundation, D 134 (Fragment) (17. Jh.), Nürnberg, Stadtbibl., Cent. S. App. 35 (s.a.), Oxford, Bodl. Libr., Hunt 225 (14.-15. Jh.), Paris, Bibl. Nat., Hebr. 775 (14.-15. Jh.), Paris, Bibl. Nat., Hebr. 1283 (1423), Parma, Bibl. Palat., Parm. 2486 (1319), Parma, Bibl. Palat., Parm. 3025 (14. Jh.), Parma, Bibl. Palat., Parm. 2461 (14.-15. Jh.), Parma, Bibl. Palat., Parm. 2297 (14. Jh.), Rochester, Abraham Karp [56] (Fragment) (s. a.), Rom, Bibl. Casanatense, 3126 (14. Jh.), St. Petersburg, Russ. Nationalbibl., Evr. II.A.544 (Fragment) (15. Jh.), Tel Aviv, Shaar-Zion Library at Beit Ariela, 1 (1739).

⁷³ Die alten Ausgaben umfassen: Konstantinopel 1518, Mantova 1557, Wandsbeck 1727, Frankfurt an der Oder 1766, 1791, Offenbach und Fürth 1783, Zolkiev 1795, Livorno 1831, Zhitomir (Ukr.) 1850, 1873 u. 1877, Lemberg 1870, Warschau 1870, 1884, 1889, 1894, 1902, 1922, (nach) 1925, Jerusalem 1907. Vgl. WEISSLOVITS 1890, S. 17. S. a. CALDERS 1987, S. 59-60 und TAMANI 1999, S. 396-7.

⁷⁴ Vgl. <http://malmad.iucc.ac.il>

⁷⁵ Die restlichen erst im 18. Jh. ansetzenden jiddischen Übersetzungen sind in Prosa: Frankfurt am Main 1769, Zolkiev 1771 und 1806, Lemberg 1870, Warschau 1880 und Lublin 1874. Ins Deutsche wurde der Text mehrmals übertragen: Unter dem Titel ›Der arabische Mentor, oder die Bestimmung des Menschen‹ erschien in Cleve 1788 die Übersetzung von Samuel Jakob Hanau und Johann Isaak Berghaus.

⁷⁶ Ben ha-melekh, Meisel. Aus dem Jahr 1905 stammt die Übersetzung ins Deutsche von M. Rosenbaum.

⁷⁷ Vgl. Ben ha-melekh, Haberman.

⁷⁸ Ben ha-melekh, Calders.

⁷⁹ CALDERS 1987, S. 8.

⁸⁰ Für einen bibliographischen Überblick siehe KUHN 1893, S. 40-5 und TAMANI 1999.

vergleicht.⁸¹ In den letzten Jahren sind außer den Einleitungen zu den Editionen von HABERMAN und CALDERS wenige Untersuchungen erschienen.⁸²

Den 35 Kapiteln des hebräischen Textes gehen ein Vorwort des Autors, ein dem Autor der arabischen Fassung zugeschriebenes zweites Vorwort und eine Einleitung voran. Die als Pforten bezeichneten Kapitel sind in der Form von *makamen* geschrieben, eine von den Juden Spaniens im 12. und 13. Jh. gepflegte, ursprünglich arabische literarische Form, eine Kombination aus Reimprosa und Vers. Chisdai folgt dem ›Kitab‹ auf eine freie Art und Weise bis zum Ende der Gespräche zwischen dem Prinzen und dem Lehrmeister. Es fehlt die Erzählung vom Mann in der Grube sowie eine lange Passage über die Heresie aus dem Munde des Meisters. Die Ergänzungen sind aber zahlreich: exemplarische Erzählungen, Anekdoten, zahlreiche biblische und rabbinische Ausdrücke und ganze Kapitel sind von Ibn Chisdai original hinzugefügt worden. Die letzten Kapitel, 32 bis 35, folgen dem ›Kitab‹ nicht mehr, sondern enthalten eine Art metaphysischen neuplatonischen Traktat über die Herkunft des Seins, die Natur der Seele und ihre Unsterblichkeit sowie das Schicksal im Jenseits.⁸³

Ibn Chisdai ist vor allem als Übersetzer aus dem Arabischen bekannt.⁸⁴ Im eigenen Vorwort behauptet Chisdai, aus dem Arabischen zu übersetzen und die Kapiteleinteilung zu übernehmen, welche in keiner orientalischen Fassung vorhanden ist. Der daraufhin zitierte Prolog des arabischen Autors besagt, dass die arabische Fassung auf eine griechische zurückgehe, und er fügt hinzu: »Ich erkannte das Endziel jedes Gleichnisses und den damit verbundenen Nutzen, und ich sah, dass alle gemischt sind und zwischen ihnen kein Unterschied ist, so dass der Leser verwirrt und die Sache unklar wird. Ich fügte hinzu die Zahl der Pforten und den Inhalt einer jeden, und habe zu Anfang des Buches alle Pforten, wie sie sind, geordnet, um zu erleichtern dem Suchenden eine Sache zu finden in einer der Pforten.«⁸⁵ Eine Autorfiktion

⁸¹ Vgl. WEISSLOVITS 1890, S. 14–8 u. 41–128. Fritz HOMMEL hatte den Text der ›Halle Epitome‹ mit dem ›Ben ha-melekh‹ bereits verglichen und gefolgert, dass letztere auf eine arabische Quelle zurückgehe. HOMMEL 1888, S. 122.

⁸² Vgl. TAMANI 1999 und ALBERT 2008.

⁸³ Für den abweichenden Schluss siehe ALBERT 2008.

⁸⁴ Vgl. WEISSLOVITS 1890, S. 8–38. S.a. STEINSCHNEIDER 1956, S. 268, 342, 391, 863–7, 927, 930.

⁸⁵ HOMMEL 1888, S. 125.

des berühmten Übersetzers aus Barcelona könnte in Frage kommen, wurde aber nicht erörtert.⁸⁶ Um den Stil der Bearbeitung Ibn Chisdais zu charakterisieren, bezieht sich WEISSLOVITS auf Leopold DUKES, dem zufolge »die eigenthümliche Schreibweise der neuhebräischen Dichter [...] in der Zusammenfügung verschiedenartiger Bibelstellen zu einem zusammenhängenden Ganzen« bestehe.⁸⁷

Altjiddische Bearbeitung

Der hebräische ›Ben ha-melekh‹ wurde im 14. Jahrhundert in altjiddische Reimpaare übertragen (i. F. ›Ben ha-melekh, jidd.‹). Ca. zwei Drittel des ursprünglichen Textes sind im Münchener Codex Hebr. 347 (15. Jh.) erhalten. Die rund 5180 Vers- und 240 Prosazeilen entsprechen den Kapiteln 9 bis 35 der Vorlage. Die Sprache der Handschrift weist alemannische Züge auf.⁸⁸ Eine Gesamtedition liegt noch nicht vor. Textproben in lateinischer Transkription bieten Wulf DREESSEN, Jakob WINTER und August WÜNSCHE sowie in hebräischer Quadratschrift W. STAERK.⁸⁹

Der Übersetzer bemüht sich um eine getreue Wiedergabe seiner hebräischen Vorlage, scheint aber von dem in seinem alemannischen literarischen Umfeld gängigen mittelhochdeutschen Reimpaarvers beeinflusst worden zu sein. Die Bearbeitungen von Rudolf von Ems und Otto von Freising dürften ihm nicht bekannt sein.⁹⁰

EXKURS I: EINE VERLORENE SYRISCHE FASSUNG?

Die These einer verloren gegangenen syrischen Fassung setzte mit Hermann ZOTENBERG und Paul MEYER 1864 ein: »Obgleich wir durchaus

⁸⁶ Auch nicht WEISSLOVITS 1890, S. 15, der behauptet, Chisdai zeige in seiner Vorrede zu ›Ben ha-melekh‹ eine andere Einstellung als in seinen anderen Werken, wo er »demuthsvoll den Leser um Nachsicht bittet, seine Arbeit nicht voreilig und allzustrenge zu kritisieren« und zitiert Zeilen von Chisdai, die nicht von sklavischer Übersetzungsarbeit künden: »Nicht allein stehlen sie einander das Herz, sondern sie begehen auch literarische Diebstähle, sie geriren sich als Schriftsteller und Dichter, geschmückt mit fremden Federn, wie der Diener, der im Kleide seines Herrn prahlerisch einhergeht.«

⁸⁷ DUKES 1842, S. 117.

⁸⁸ Vgl. DREESSEN 1978 und DREESSEN 1974.

⁸⁹ Vgl. WINTER / WÜNSCHE 1965, DREESSEN 1974, STAERK 1926.

⁹⁰ Vgl. u. Kapitel 5.

keine nachricht von einer syrischen übersetzung des Barlaam und Josaphat haben, müssen wir eine solche doch voraussetzen und können dies mit um so größerem rechte thun, da der gewöhnliche weg der griechisch-christlichen litteratur eben der ist, daß die griechischen werke ins syrische und von da ins arabische übersetzt wurden.«⁹¹ Dieser These schloss sich Ernst KUHN 1893 an.⁹² Einige Jahre später schränkte ZOTENBERG die syrische These ein: »Comme la plupart des ouvrages arabes d'origine grecque ont été traduits du syriaque, on a pu supposer qu'il en était de même du livre de Barlaam et Joasaph. Mais rien ne prouve qu'il ait existé une version syriaque, et il n'est pas probable que les Syriens, soit jacobites, soit nestoriens, aient adopté un récit édifiant d'une tendance orthodoxe si prononcée.«⁹³

Diese Argumente für eine verloren gegangene syrische Fassung wurden von Paul PEETERS 1931 definitiv widerlegt: »L'hypothèse d'un *Barlaam et Joasaph* syriaque est un fantôme auquel on ne saurait donner les apparences de la réalité palpable.«⁹⁴ Die von ZOTENBERG 1886 verteidigte Richtung der Überlieferung Griechisch → Syrisch → Arabisch gelte für die Barlaam-Tradition nicht. Vielmehr müsse man sich an die erhaltenen Texte halten, die von einer anderen Reihenfolge zeugen, nämlich Arabisch → Georgisch → Griechisch.

Der Georgistik entstammt eine etwas abweichende These über eine syrische Fassung. In einem Aufsatz von 1956⁹⁵ behauptet Korneli KEKELIDZE nicht nur, dass die erste christliche Version in syrischer Sprache verfasst wurde, sondern auch, dass ihre Anfertigung im Rahmen eines religiösen Konflikts innerhalb der nestorianischen Kirche im 7. Jahrhundert veranlasst wurde. Die Metropoliten von Indien und Persien hätten mit einer Barlaam-Legende jene der Missionierung Indiens durch den Apostel Thomas verdrängen wollen und dabei die Unabhängigkeit von dem Metropolit von Seleukia-Ktesiphon zu erlangen beabsichtigt, »to prove that the enlightener of India was not the Apostle Thomas, but the Indian prince Ioasaph and his teacher Barlaam.«⁹⁶ Diese syrische ›Barlaam‹-Legende sei auf der Grundlage einer nicht

⁹¹ ZOTENBERG / MEYER 1864, S. 315–6.

⁹² Vgl. KUHN 1893, S. 34–5.

⁹³ Vgl. ZOTENBERG 1886, S. 79.

⁹⁴ PEETERS 1931, S. 305.

⁹⁵ Neugedruckt in KEKELIDZE 1960. Hier wird nach ABULADZE 1966, S. 27–8 und SCARCIA 1998, S. 25–26 referiert.

⁹⁶ ABULADZE 1966, S. 28.

erhaltenen mittelpersischen Lebensbeschreibung des Buddha verfasst worden.⁹⁷

EXKURS II: DIE JESUS-IN-INDIEN-LEGENDE

Die synkretistische Jesus-in-Indien-Legende zählt bis zu einem gewissen Grad zum Fortwirken des Barlaam-Stoffes im 19. und 20. Jahrhundert.⁹⁸ Angeblich errichtete man im 14. Jahrhundert über dem Sarkophag eines unbekannten Buddhisten in Srinagar (Kaschmir) den Kenotaph eines islamischen Propheten namens Yuz Asaf. In den Lehren des Gründers der islamischen Ahmadiyya-Bewegung, Mirzā Ghulām Ahmad (1839–1908), wird behauptet, dass dieser Yuz Asaf mit Jesus von Nazareth identisch sei. Dieser habe die Kreuzigung überlebt, sei nach Indien gezogen und in Kaschmir gestorben.

Allem Anschein nach sind die Angaben des Ahmad über Yuz Asaf keiner Überlieferung über Jesu, sondern der arabischen Fassung des Ibn Babuya des ›Kitab‹, d.h. einem arabischen Vorläufer der Barlaam-Legende entnommen. Dem Werk Ibn Babuyas und der Lehre des Ghulām Ahmad gemeinsam ist Kaschmir als Sterbeort des Prinzen bzw. Propheten und der Anfangsbuchstabe der Namensformen Yūdāsaf (statt Būdāsaf bei Ibn Babuya) und Yūzāsaf. Letztere konnte Ahmad aus der angeblichen Form des Namens Jesu ›Ischuʿa Asaf‹ herleiten, wobei die bekannte arabisch-christliche Form einfach ›Ischuʿa‹ wäre.

Diese Spekulationen um die Identität eines in Kaschmir bestatteten Propheten und Jesus haben eine Reihe von Publikationen hervorgebracht, die heute teilweise als Episoden der Rezeption der Barlaam-Legende in der sensationalistischen Literatur gelten kann. Eine konzise und kritische Darstellung der sogenannten »Jesus in Indien«-Legende lieferte GRÖNBOLD.⁹⁹

1.4 GEORGISCHE FASSUNGEN

Die ersten christlichen Fassungen der Legende von Barlaam und Josaphat sind georgische Texte. Die Rolle der Georgier als Vermittler zwischen der arabisch-muslimischen und der byzantinischen Welt in der

⁹⁷ S. a. ZOTENBERG 1886, S. 69–71. Zu weiteren Bezügen zu dem Apostel Thomas vgl. MASING 1961 und LEVITT 2001.

⁹⁸ Referiert nach VOLK 2009, S. 154–7.

⁹⁹ Vgl. GRÖNBOLD 1985, besonders S. 48–55.

Zeit zwischen 655 und 1122 n. Chr., als Georgien unter der Herrschaft des Kaliphats von Damascus und später Bagdad stand¹⁰⁰, wurde besonders durch die zahlreichen georgischen Klöster im gesamten Nahen Osten gefördert.¹⁰¹ Die Wirkung der georgischen Mönche als Kulturvermittler zwischen Orient und Byzanz ist sehr gut dokumentiert.¹⁰²

1.4.1 ›BALAVARIANI‹

Überlieferung und Ausgabe. Unter diesem Namen oder als ›Leben des seligen Iodasaf‹ bezeichnet man die ausführlichere von zwei georgischen Rezensionen des Barlaam-Stoffes, welche im Codex Georg. 140 der Griechischen Patriarchalbibliothek zu Jerusalem überliefert ist (i. F. ›Balavariani‹).¹⁰³ Die Handschrift dürfte zwischen 1060 und 1070 kopiert worden sein.¹⁰⁴ Eine synoptische Ausgabe von beiden georgischen Fassungen – ›Weisheit‹ und ›Balavariani‹ – veröffentlichte Ilia ABULADZE 1957.¹⁰⁵ David M. LANGS englische Übersetzung erschien 1966.¹⁰⁶

Datierung. Zur Datierung des Werkes erörtert LANG: »since the prototype from which the Georgian renderings derive, namely the Arabic Book of Balauhar and Budhasaf, was current in Baghdad towards the end of the eighth century A.D., we shall not be far from the mark if we conclude that the story was first adapted in Georgian as a Christian morality between the years 800 and 900 after Christ.«¹⁰⁷ Für diese relative Datierung sprechen sowohl linguistische Merkmale¹⁰⁸ als auch eine Hymne für den Heiligen Iodasaph, die Georg vom Athos (1009–1065) aus dem ›Balavariani‹-Stoff schöpfend für die geor-

¹⁰⁰ Vgl. LANG 1957B, S. 41.

¹⁰¹ Vgl. LANG 1957B, S. 42.

¹⁰² Vgl. LANG 1957B, S. 42–3. S. a. PEETERS 1950.

¹⁰³ Für eine Beschreibung der Handschrift siehe LANG 1957A, S. 392.

¹⁰⁴ Vgl. LANG 1957A, S. 392–3. Eine Randnotiz erwähnt Prochorus den Georgier († ca. 1066), Gründer des Heilig-Kreuz-Klosters zu Jerusalem und Schüler des Euthymios vom Heiligen Berg Athos, jenen Euthymios, den man als Verfasser des griechischen Barlaam-Romans ansieht. Siehe unten 1.5.

¹⁰⁵ Vgl. Balavariani, Abuladze.

¹⁰⁶ Vgl. Balavariani, Lang. Mit einer wertvollen Einleitung von Ilia ABULADZE über das Verhältnis der ersten christlichen Versionen zu einem ›Ur-Barlaam‹. Für das Verhältnis der zwei georgischen Fassungen zueinander siehe TARCHNIŠVILI 1958.

¹⁰⁷ LANG 1957B, S. 49.

¹⁰⁸ Vgl. LANG 1957A, S. 404.

gische Liturgie schrieb.¹⁰⁹ Über den Entstehungsort des Werkes ist sich die Forschung nicht einig: Für LANG scheint es keine zentrale Frage zu sein; TARCHNIŠVILI zufolge sei es nicht in Georgien, sondern vielmehr im Kloster St. Saba bei Jerusalem entstanden und von hier könnte es zu den georgischen Mönchen des Bergs Athos gelangt sein.¹¹⁰ Robert VOLK wiederum hält es für wahrscheinlich, dass das Werk »wohl eher im kaukasischen Raum als in einem georgischen Kloster Palästinas« entstanden ist.¹¹¹

B e s c h r e i b u n g . Nach dem Jerusalemer Codex teilt LANG den Text seiner Übersetzung in drei Bücher und 68 Paragraphen ein.¹¹² Das erste Buch (Par. 1–8) enthält die Vorgeschichte, in der von König Abenes im Lande Sholait, von dessen Christenverfolgungen und der Geburt des Prinzen Iodasaph sowie über dessen Erziehung in einer für ihn errichteten Stadt berichtet wird. Das zweite Buch (Par. 9–40) umfasst die Belehrung des Iodasaph durch den Mönch Balahvar, der aus dem Land Sarnadib ins Land Sholait kommt und sich als Kaufmann verkleidet Zugang zur Stadt des Prinzen verschafft. Die Belehrung enthält 14 Parabeln. Die Versuche von König Abenes, die Bekehrung seines Sohnes rückgängig zu machen und ihn als künftigen Thronfolger zurückzugewinnen, seine Niederlage und die vollkommene Bekehrung des Reiches bilden den Stoff des dritten und letzten Buches (Par. 41–68).

Indem er das »Balavariani« mit dem arabischen »Kitab«¹¹³ vergleicht, kann LANG auf Ähnlichkeiten in gewissen Passagen hinweisen, die im griechischen Text nicht mehr vorhanden sind, aber auch auf bestimmte Elemente der Handlung, mit denen der Georgier innovativ gegenüber der arabischen Vorlage vorgeht: Das klarste Beispiel dafür liefert der Schluss mit der Teilung des Reiches, der Inthronisation von Barak'ia

¹⁰⁹ Vgl. LANG 1967, S. xxiv; s.a. MÉTRÉVÉLI 1987. Die Hymne in englischer Übersetzung findet sich in LANG 1966, S. 43–50.

¹¹⁰ Vgl. TARCHNIŠVILI 1958, S. 66.

¹¹¹ VOLK 2009, S. 99.

¹¹² Drei Überschriften kennzeichnen die Teilung in Bücher: »Leben des seligen Iodasaph, Sohn des Abenes, König von Indien, den der selige Vater Balahvar, sein Meister bekehrte«, »Über das Kommen unseres heiligen und seligen Vaters Balahvar, der den Sohn des Königs zum christlichen Glauben bekehrte« und »Leben und Askese des seligen Iodasaph, Sohn des Königs, den der heilige Vater bekehrt hatte: wie er seinen Vater, den König Abenes, sowie das ganze Volk in Indien, zum Dienst von Christ bekehrte.«

¹¹³ Er verwendet dafür die russische Übersetzung des Bombaydruckes.

und Iodasaphs Rückzug nach Sarnadib, »an ending plainly inspired by the story of the hermits of the Thebaid, and resembling only vaguely Budhasaf's act of renunciation in the Arabic version and in the Buddhist tradition.«¹¹⁴ Was das georgische Werk primär von den bekannten arabischen Texten unterscheidet, hat weniger mit der Rahmenhandlung zu tun als mit der Einführung der christlichen Komponente in der Belehrung des Prinzen. Graeme MACQUEEN hat außerdem darauf hingewiesen, dass, unter den frühen Fassungen, diese als »the most successful from the literary point of view« angesehen werden könne.¹¹⁵

Heute betrachtet man das ›Balavariani‹, wenn nicht als direkte Vorlage, zumindest als »Auslöser für die Schaffung des griechischen Barlaam-Romans« und »Hauptquelle für den gesamten Handlungsablauf« sowie als erste christliche Version in der gesamten Tradition und Vermittlerin zwischen der orientalischen arabischen Tradition und dem griechischen christlichen Text.¹¹⁶ Unter den Merkmalen, die diese Vermutung stützen, werden in der Regel die Entwicklung der Eigennamen und die Anzahl und Reihenfolge der Parabeln angeführt: Die Eigennamen bleiben dem Arabischen nahe, das Parabelkorpus antizipiert aber das kürzere der griechischen Fassung. Die »Abhängigkeit« der georgischen von einer arabischen Fassung bezeugen auch sonstige sprachliche Spuren des Arabischen im georgischen Text.

1.4.2 ›DIE WEISHEIT BALAHVAR‹

Überlieferung und Ausgaben. Bis zur Entdeckung des Jerusalemer Codex um die Mitte des 20. Jahrhunderts, der das ›Balavariani‹ überliefert, kannte die Forschung eine georgische Fassung der Barlaam-Legende, die viel kürzer ist als die arabische oder die griechische. In der Regel wird sie als ›Weisheit des Balahvari‹ bezeichnet (i. F. ›Weisheit‹). Dieser Text, durch Nikolaj Jakovlevič MARR 1889 bekannt gemacht¹¹⁷, ist in sechs Handschriften (12. bis 18. Jh.), vollständig erst seit dem 13. Jh. überliefert.¹¹⁸ Der Text wurde durch E. TAKAJŠVILI 1895 in Georgisch herausgegeben und 1899 erschien eine russische

¹¹⁴ Vgl. LANG 1957A, S. 402.

¹¹⁵ MACQUEEN 1998, S. 149.

¹¹⁶ Vgl. VOLK 2009, S. 98.

¹¹⁷ Vgl. MARR 1889.

¹¹⁸ Vgl. TARCHNIŠVILI 1958, S. 65. Für eine Liste der georgischen handschriftlichen Überlieferung siehe hier Anhang 16. (Es werden die Notationsformen von TARCHNIŠVILI 1958 übernommen).

Übersetzung durch I. A. DŽAVACHOV.¹¹⁹ 1937 veröffentlichte Ilia ABULADZE eine Neuausgabe, auf der LANGs englische Übersetzung von 1957 basiert.¹²⁰ Im selben Jahr lieferte Ilia ABULADZE eine neue Edition, in der beide georgischen Texte – ›Weisheit‹ und ›Balavariani‹ – synoptisch abgedruckt sind.¹²¹ 1993 erschien die französische Übersetzung durch Annie und Jean-Pierre MAHÉ.¹²²

Datierung. Michael TARCHNIŠVILI's Annahme, das Werk sei – aufgrund sprachlicher Merkmale – im 7. bzw. 8. Jh. entstanden¹²³, wurde mit der Entdeckung des das ›Balavariani‹ enthaltende Jerusalemer Codex in Frage gestellt. Heute geht man vielmehr davon aus, dass diese kürzere Fassung auf das im 9. Jh. entstandene ›Balavariani‹ zurückgeht und somit frühestens im 10. Jh. entstanden ist.¹²⁴

Beschreibung. Die ›Weisheit‹ charakterisiert einen, von dem des griechischen Barlaam-Romans etwas abweichenden Plot, u. a. durch eine reduzierte Figurenkonstellation. Die Episode, in der ein Minister des Königs Eremit wird und vor dem König eine lange Predigt hält, fehlt. Derjenige Senator, der von Neidern beim König verleumdet wird und sich durch die Hilfe eines verwundeten Philosophen retten lässt, heißt hier Balahvar. Dieser zieht sich als Eremit in die Wüste zurück, um erst dann wieder aufzutauchen, um Iodasaph zu bekehren. Drei Figuren des griechischen Barlaam-Romans werden hier zu einer: der Archisatrap, der als Eremit in die Wüste zieht (Kap. 2 im griechischen Barlaam-Roman), der auf die Probe gestellte und vom Wortflicker bzw. Arzt von Worten gerettete Senator (Kap. 4) und Barlaam selbst.¹²⁵ Verglichen mit der ausführlichen georgischen Fassung, ›Balavariani‹, zeichnet sich diese durch eine weniger christlich ausgeprägte Phraseologie aus: Statt von der Dreieinigkeit wie im ›Balavariani‹ ist hier von dem

¹¹⁹ Vgl. Weisheit, Džavachov.

¹²⁰ Vgl. Weisheit, Lang.

¹²¹ Vgl. Balavariani, Abuladze.

¹²² Vgl. Weisheit, Mahé.

¹²³ Vgl. TARCHNIŠVILI 1955, S. 395.

¹²⁴ Gegen diese Erklärung äußerten sich mehrere georgische Philologen: Michel TARCHNIŠVILI 1958, S. 76–7 wollte beide Fassungen auf eine vor dem 9. Jh. entstandene, verloren gegangene Redaktion zurückgeführt haben. Šalva NUTSUBIDZE 1956 sah die kürzere Fassung als ursprünglichere an. Dieser Text, so NUTSUBIDZE, sei als Vorlage für eine Umsetzung ins Griechische verwendet worden; erst auf der Grundlage des griechischen Romans sei die ausführlichere georgische Fassung der Jerusalemer Handschrift entstanden, d.h. ›Weisheit‹ → griech. Barlaam-Roman → ›Balavariani‹. Vgl. DEVOS 1957, S. 96.

¹²⁵ Vgl. LANG 1957B, S. 48–9; VOLK 2009, S. 56 Anm. 287.

einzigsten Gott die Rede. Maria, die im ›Balavariani‹ mehrmals erwähnt wird, ist hier vollkommen abwesend.¹²⁶ Paradoxerweise stelle die ›Weisheit‹, wenn mit dem ›Balavariani‹ verglichen, »ein degré supplémentaire de christianisation« dar, mit viel deutlicheren Spuren des monastischen Milieus, in dem sie entstanden sein dürfte. Der Prolog, so Anne und Pierre MAHÉ, lasse sich als eine Art von Verwandlung der Legende in eine Episode aus den ›Vitae Patrum‹ betrachten.¹²⁷

Ilia ABULADZE beschreibt den Kürzungsprozess der ›Weisheit‹ in sehr klaren Worten: »When shortening the text, the mediaeval editor set himself the task of describing more concisely the life story and acts of Balavar and Iodasaph as pioneers in the spreading of Christianity, giving prominence to the action of the tale, and cutting down the abstract and long-windend moral discourses.«¹²⁸ Aus dem Parabelkorpus des ›Balavariani‹ werden drei Gleichnisse – »Die Hunde und das Aas«, »Der Arzt und der Patient« und »Die Sonne der Weisheit« – ausgelassen.

1.5 DER BYZANTINISCHE ROMAN

A. Überlieferung und Ausgaben. Der byzantinische Barlaam-Roman (BHG 224¹²⁹), oft ἱστορία ψυχωφελής (»erbauliche Geschichte«) genannt ist in über 200 Handschriften (11. bis 19. Jh.) überliefert (hier i. F. ›Byz. Roman‹). Allein einige unter deren Aufbewahrungsorten können ein Bild der Verbreitung dieses Legendenromans im Mittelalter und in der Neuzeit geben: Paris, Wien, München, Oxford, London, Heidelberg, Rom, Florenz, Venedig, Turin, Madrid, Moskau, Kairo, Jerusalem und Berg Athos.¹³⁰

Dreimal wurde dieser Text herausgegeben. Der auf der Grundlage

¹²⁶ Vgl. MAHÉ 1993, S. 24–5.

¹²⁷ Vgl. MAHÉ 1993, S. 43.

¹²⁸ ABULADZE 1966, S. 31. Einer Reihe ähnlicher verkürzter und auf die Handlung reduzierter Texte begegnen wir in der lateinischen und volkssprachlichen Barlaam-Tradition.

¹²⁹ Die Sigel BHG verweist auf die Bibliotheca Hagiographica Graeca.

¹³⁰ Siehe Anhang 16 für eine Auflistung der Handschriften nach VOLK 1993 und VOLK 2009, S. 240–495, der eine Beschreibung von allen 219 griechischen Barlaam-Handschriften sowie von den in 9 Handschriften enthaltenen Illustrationszyklen bzw. Erläuterungen zu nicht erhaltenen Bildern (S. 525–81) bietet. S.a. PÉREZ MARTÍN 1996 für die handschriftliche Überlieferung im Kontext der byzantinischen Literatur und für die geographische Distribution der Textzeugen.

von mehreren Pariser Handschriften edierte Text von François BOISSONADE erschien 1832 im vierten Band seiner ›Anecdota Graeca‹.¹³¹ 1860 wurde BOISSONADES Text »mit verschiedenen kleinen Fehlern und versehenlichen Auslassungen«¹³² in MIGNES Patrologia Graeca und 1914 parallel zu einer englischen Übersetzung von WOODWARD und MATTINGLY nachgedruckt.¹³³ Sophronius KECHAGIOGLU gab den Text 1884 auf der Grundlage einer 1882 angefertigten Abschrift einer Handschrift von 1775 heraus.¹³⁴ Eine neue kritische Edition lieferte 2006 Robert VOLK im sechsten, die Spuria enthaltenden Band der ›Schriften des Johannes von Damaskos‹.¹³⁵ Dabei werden 39 Textzeugen verwendet. Deutsche Übersetzungen des Romans verdanken wir Felix LIEBRECHT und Ludwig BURCHARD.¹³⁶

A u t o r u n d D a t i e r u n g . Die Verfasserfrage und die von ihr abhängige Datierungsfrage beschäftigen die Forscher seit über hundert Jahren. Im Folgenden werden die verschiedenen Positionen skizziert, unter denen die bedeutendsten diejenigen sind, die die Autorschaft entweder Johannes Damaszenus (8. Jh.) oder Euthymios vom Heiligen Berg Athos (Hagioraites) (ca. 955–1028) zuschreiben. Vorweggenommen sei, dass man erst seit wenigen Jahren »mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit« den ›Byz. Roman‹ als Werk des Euthymios Hagioraites, der Herkunft nach Georgier, ansehen kann. Bei dem Roman handelt es sich um kein Alterswerk: Der Roman ist »kaum nach 985« entstanden.¹³⁷

¹³¹ Vgl. Byz. Roman, Boissonade. Siehe die Rezension von SCHUBART 1833, 1835, 1836.

¹³² VOLK 2009, S. 24.

¹³³ Vgl. PG 96, Sp. 857–1246 und Byz. Roman, Woodward. 1967 erschien der Band 34 der Loeb Library mit dem Namen des Johannes von Damaskos zwischen eckigen Klammern und mit einer neuen Einleitung des Georgisten David LANG. Vgl. Byz. Roman, Woodward / Lang. VOLK 2009, S. 25 erwähnt noch den Band mit der neugriechischen Übersetzung durch Panagiotis S. Papaeuangelu, in dem der Originaltext einen Nachdruck der Boissonade'schen Erstausgabe darstellt.

¹³⁴ Vgl. Byz. Roman, Kechagioglu. Diese Edition ist VOLK zufolge vor allem in der orthodoxen Welt verbreitet. Vgl. VOLK 2009, S. 25. Die Kechagioglu-Ausgabe bildet die Grundlage für die russische Übersetzung eines Ieromonach Antonij aus dem Jahr 1888 (1894 und 1910 (anonym) nachgedruckt), sowie für die neugriechische Übersetzung des Bischofs Augustinos Kantiotes von 1958.

¹³⁵ Vgl. Byz. Roman, Volk.

¹³⁶ Vgl. Byz. Roman, Liebrecht und Byz. Roman, Burchard.

¹³⁷ VOLK 2009, S. 74 u. 86. Zur Biographie des Euthymios siehe VOLK 2009, S. 77–87 und MARTIN-HISARD 1991. Ähnlich die Feststellung von Johannes GROSSMANN 2009 in seinem vor kurzem erschienenen Aufsatz, auf den er mich freundlicherweise hingewiesen hat, »daß die Vita des Barlaam und Ioasaph com Menologion des

1. Nach den Überschriften des ›Byz. Roman‹ in den ältesten (11. bis 15. Jh.) griechischen Handschriften versuchte der französische Orientalist Hermann ZOTENBERG 1886 zu demonstrieren, dass weder der in späteren Handschriften genannte Johannes Damascenus noch der in zwei weiteren erwähnte Euthymios der Georgier, sondern ein griechischer Mönch namens Johannes vom Kloster des Hl. Sabas bei Jerusalem der Verfasser des griechischen Romans sei. Seiner These schlossen sich KUHN 1893 und JACOBS 1896 an.¹³⁸ Dieser habe, so ZOTENBERG, bereits während der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts das Werk in Palästina geschrieben¹³⁹, wohin der buddhistische Stoff durch indische Pilger auf dem Weg nach Jerusalem gebracht worden sei.¹⁴⁰ Schließlich behauptet ZOTENBERG, dass alle bekannten Fassungen – orientalische und okzidentalische – auf die griechische zurückgehen (s. Abbildung 1.1).¹⁴¹

2. Die Lemmata zweier griechischer Handschriften – Venedig, Bibl. Marc., Gr. VII 26 (12.-13. Jh.) und Paris, Bibl. Nat., Anc. Fonds Gr. 1771 (14. Jh.) – sowie der Titel, der Prolog und der Epilog der ersten lateinischen Übersetzung nennen einen gewissen Euthymios bzw. Eufimius als Verfasser des Romans, der georgischer Herkunft gewesen sei

Symeion Metaphrastes abhängt und daher nach dessen Vollendung, frühestens am Ende des 10. Jh. geschrieben sein muß.«

¹³⁸ Vgl. JACOBS 1896, S. XIX–XXV. Zu diesem Schluss war der Jesuit Matthaeus Rader (1561–1634) auch gekommen. Vgl. VOLK 2009, S. 17: »Rader war der erste, der gleich auf mehrere Handschriften mit dem uns so geläufigen Barlaam-Titel hinwies, in dem von einem Mönch Johannes aus dem Sabaskloster die Rede ist.« Die Nennung eines Sinaiklosters oder eines Johannes des Sinaiten in einigen Handschriften versucht ZOTENBERG 1886 als Ergebnis von orthographischen Korruptionen zu erklären: Die richtige Form $\Sigma\acute{\alpha}\beta\alpha$ habe erstens $\sigma\alpha\upsilon\alpha$ ergeben und aus dieser bereits korrupten Form soll $\sigma\iota\nu\alpha$, d.h. *Sina*, entstanden sein. »Il est probable que les scribes qui ont créé ces noms avaient voulu désigner saint Jean Climaque, l’auteur du Scala Paradisi, qui fut abbé d’un couvent du mont Sinaï vers la fin du VI^e siècle.« (S. 11) Die Annahme, dass einige theologische Passagen im ›Byz. Roman‹ und in ›De orthodoxa fide‹ des Johannes von Damaskos identisch seien und dass damit die Verfasserschaft des Damascenus gesichert sei, lehnt ZOTENBERG ab, indem er zeigt, dass beide auf unabhängige Quellen zurückgreifen (S. 22–32).

¹³⁹ Darauf deuten das im ›Byz. Roman‹ vermittelte theologische System und seine spezifische Christologie.ööö sowie einige narrative Episoden, für welche das persische Reich der Sassaniden (als noch bestehend vorausgesetzt) ein Muster geliefert hätte. Vgl. ZOTENBERG 1886, S. 35–62.

¹⁴⁰ Vgl. ZOTENBERG 1886, S. 62–71.

¹⁴¹ Vgl. ZOTENBERG 1886, S. 78–95.

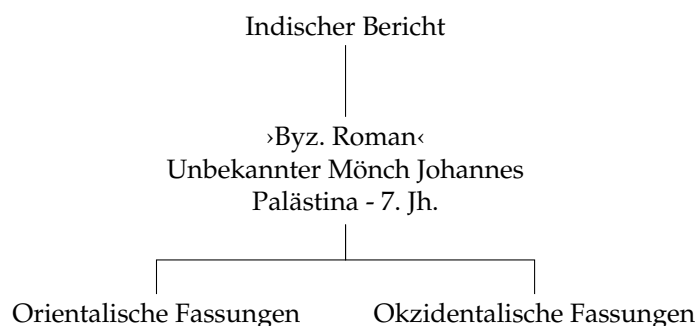


Abbildung 1.1: Zotenbergs Modell

und der bereits zu ZOTENBERGS Zeit als Euthymios vom Heiligen Berg Athos, Abt des Iberon-Klosters (Kloster der Georgier) (955–1028), identifiziert wurde. Für die Verfasserschaft des ›Byz. Roman‹ durch Euthymios plädierte erstmals Baron Viktor Romanovič ROZEN.¹⁴² Dieser These schlossen sich Nikolaj Jakovlevič MARR, Paul PEETERS, Robert Lee WOLFF und David M. LANG an.¹⁴³

Einige externe Belege weisen auf Euthymios' herausragende Tätigkeit als Übersetzer hin¹⁴⁴: vor allem aus dem Griechischen ins Georgische, wie der Codex Gelathi des sogenannten ›Testaments des Johannes Iber‹¹⁴⁵, aber auch aus dem Georgischen ins Griechische, wie die geor-

¹⁴² Vgl. ROZEN 1888.

¹⁴³ Vgl. PEETERS 1917, PEETERS 1931, WOLFF 1939, PEETERS 1950, LANG 1955, DEVOS 1957 und LANG 1967. Im Lemma der Venediger Hs. liest man, dass das Werk aus Äthiopien nach Jerusalem durch einen Mönch Johannes vom Sabaskloster gebracht und auf Veranlassung von Euthymios aus dem Iberischen (d.h. Georgischen) ins Griechische übersetzt wurde. Der Lemma der Pariser Hs. macht Euthymios, *kathegetes* oder Verwalter des Großen Laura des Athanasios auf dem Berg Athos, für die Übertragung aus dem Äthiopischen ins Griechische verantwortlich. Schließlich behaupten das *incipit* und der Epilog der lateinischen Übersetzung, dass ein gewisser Mönch namens Eufinius das Werk zum ersten Mal aus dem ›Indischen‹ in die griechische Sprache übersetzt habe – *libellum ex Indico sermone in Argolico transtulit primum quidam Eufinius monachus, Abasgo genere*. Der namenlose Übersetzer ins Lateinische erklärt ferner im Prolog, dass er sich in seinem 60. Lebensjahr und im 6. der Regierung des Constantinus Monomachus, d.h. 1048 bzw. 1049, der Übertragung ins Lateinische angenommen habe. Vgl. PEETERS 1931, S. 277–83, LANG 1955, S. 307, LANG 1967, S. XXVII–XXVIII.

¹⁴⁴ Vgl. LANG 1955, S. 314–5.

¹⁴⁵ Vgl. PEETERS 1931, S. 284–5, VOLK 2009, S. 81. Rund 170 Werke dürfte Euthymios

gische ›Vita der heiligen Johannes und Euthymios‹ des Georgios vom Heiligen Berg Athos (zw. 1042 u. 1045).¹⁴⁶

Den Vertretern der Euthymios-Theorie ist es gelungen, zu zeigen, dass ungeachtet dessen, ob Euthymios den ›Byz. Roman‹ tatsächlich verfasste oder ob er ihn veranlasste, sein Name zweimal seit der Mitte des 11. Jahrhunderts in Verbindung mit dem Barlaam bzw. Balahvari auftaucht.¹⁴⁷ Ihrer Ansicht nach sei der Johannes vom Sabaskloster aus den frühen Überschriften jedenfalls als eine Fiktion zu betrachten.¹⁴⁸

Das Schema der Abbildung 1.2 orientiert sich an PEETERS' ursprünglicher These einer ersten Bearbeitung durch Euthymios und einer Endredaktion durch einen unbekannten Verfasser, beide auf das 11. Jh. zurückgehend. Erst 1940 stimmt PEETERS ausdrücklich der Verfasserschaft Euthymios' zu.¹⁴⁹

Für diese späte Datierung spreche außerdem, dass keine der datierten Handschriften aus einer Zeit vor dem 10. Jh. stammt, dass Barlaam und Josaphat in den alten Synaxar-Handschriften nicht vorkommen¹⁵⁰ und dass sie in keinem Werk vor dem 11. Jh. erwähnt werden.¹⁵¹

aus dem Griechischen ins Georgische übersetzt haben.

¹⁴⁶ Vgl. PEETERS 1931, S. 283–4.

¹⁴⁷ Vgl. PEETERS 1917, S. 15, PEETERS 1931, S. 284–5, LANG 1955, S. 314–5. S. a. GARITTE 1958: »We do not know upon which source, if any did Euthymios' biographer draw his information about the translation of the Barlaam.«

¹⁴⁸ Vgl. PEETERS 1931, S. 297–8. S. a. HALKIN 1953, S. 477, TIFTIXOGLU 1980 und VOLK 2009, S. 83–5.

¹⁴⁹ Vgl. Propylaeum AASS, S. 551–2. 1931 war er noch sehr vorsichtig in der Wortwahl und hat lediglich eine Verbindung zwischen dem Barlaam-Stoff und Euthymios als Bearbeiter einer griechischen Vorlage verfochten, die durch einen Griechen erweitert wurde, bis es zur erhaltenen Redaktion kam. Vgl. PEETERS 1931, S. 294 u. 311.

¹⁵⁰ Vgl. Synaxarium Eccl. CP.

¹⁵¹ Vgl. PEETERS 1931, S. 292–6. HALKIN 1953, S. 476: »Le P. Peeters avait donc raison de penser que l'absence des SS. Barlaam et Joasaph dans tous les synaxaires anciens est incomparablement plus étrange et plus étonnante si leur histoire a été répandue en grec dès le VIII^e siècle que si elle a été lancée deux cent cinquante ou trois cents ans plus tard, puisque c'est précisément entre ces deux dates qu'a été composé le synaxaire de l'Église byzantine.« An die späte Datierung schließt sich Elguja KHINTIBIDZE an, dem es nicht genügt, der Frage nach dem Autor nachzugehen, sondern er versucht, den »Sitz im Leben« des griechischen Romans zu rekonstruieren. Vgl. KHINTIBIDZE 1997, S. 501: »To revert to the question of the composition of the Greek *BI*, when would the *Edifying Romance of Barlaam and Ioasaph*, with its appealing story of a Christianized prince, the opposition between Christianity and Paganism, the division of the country into Christian and non-Christian parts, and of the absolute triumph of Christianity, have been more

Zwei weitere Ansätze seien erwähnt, die von einer Beteiligung des Euthymios an dem ›Byz. Roman‹ ausgehen. So behauptete 1956 Šalva NUTSUBIDZE¹⁵², der angeblich aus Georgien stammende Johannes Moschos († 634) habe die ›Weisheit‹ zunächst auf Griechisch und dann auf Georgisch als »Schwesterfassungen« verfasst. Nur die georgische Version sei erhalten geblieben und habe als Vorlage für eine Übertragung ins Griechische durch Euthymios gedient. Die ausführliche georgische Fassung, ›Balavariani‹, gehe auf dieses Werk Euthymios' zurück.¹⁵³

Es hat nicht an Versuchen gefehlt, Symeon Metaphrastes selbst das Werk zuzuschreiben. Die rohe Übersetzung aus dem Georgischen habe Euthymios, die Stilisierung derselben als metaphrastische Redaktion Symeon Logothetes, genannt der Metaphrast († ca. 987), geschaffen, so die These von Korneli KEKELIDZE von 1956.¹⁵⁴

3. Bereits im 16. Jh. versuchten Jacques de Billy im Prolog zu seiner neuen Übersetzung des byzantinischen Romans ins Lateinische und Leo Allatius in den Prolegomena zur Gesamtausgabe der Werke des Johannes von Damaskos, die Verfasserschaft des Damaszeners zu rechtfertigen.¹⁵⁵ 1953 hat Franz DÖLGER die Hypothese der Verfasserschaft des Johannes von Damaskos (676–749) wieder aufgegriffen und mit neuen Argumenten verteidigt.¹⁵⁶ Dabei versuchte er sowohl PEETERS These der Verfasserschaft Euthymios' als auch ZOTENBERGS Theorie zu widerlegen. Die Erwähnung des Johannes von Damaskos in zahlreichen Handschriften stellt eines von DÖLGERs Hauptargumenten dar. In der Wendung »Johannes Mönch aus dem Sabaskloster« vermutet er eine Nennform des Damaszeners, der sich in diesem Kloster tatsächlich

timely and popular at the Byzantine Royal Court if not precisely in the last decades of the 10th century – immediately prior to the Christianization of the Kiev Rus', and more so in the subsequent decade?»

¹⁵² Vgl. NUTSUBIDZE 1956.

¹⁵³ Vgl. DEVOS 1957, S. 94–104.

¹⁵⁴ Vgl. LANG 1967, S. xxxi: »It is hard to say whether St. Euthymius the Athonite personally carried out both the work of translation from Georgian into Greek and also the extensive polishing and metaphrastic embellishment which the text underwent before it was presented to the sophisticated Byzantine reading public.« S.a. ABULADZE 1966, S. 30, KAZHDAN 1999, S. 96–97, LOUTH 2004, S. 22.

¹⁵⁵ Vgl. Billius, Chaudière und Leo Allatius, Migne, Sp. 118–9.

¹⁵⁶ Siehe die Rezension von HALKIN 1953. Weitere Rezensionen führt VOLK 2009, S. 49–51 an.

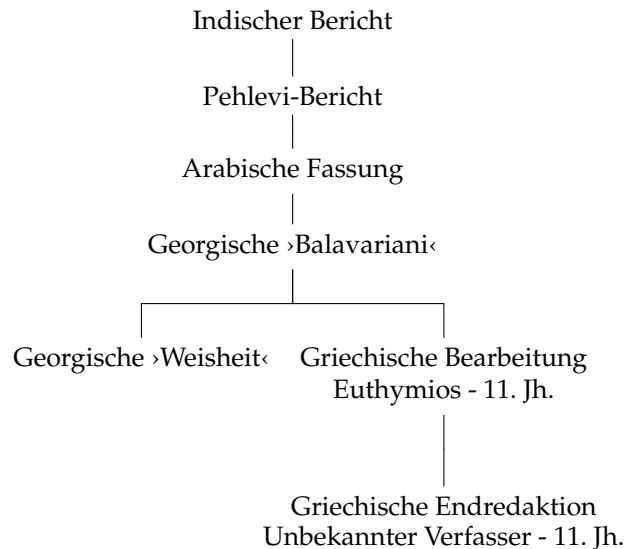


Abbildung 1.2: Peeters Modell

aufhielt. Da er aber nie nach Indien gereist ist,¹⁵⁷ dürfte er eine »verchristlichte Buddhalegende« gehört haben, die von aus Indien stammenden christlichen Mönchen erzählt wurde, als diese sich auf Pilgerfahrt nach Jerusalem im Sab askloster aufhielten. Als Vermittlungssprachen kommen bei DÖLGER Pehlevi oder Arabisch in Frage. In dem ihm bekannten georgischen Text (›Weisheit‹) sieht DÖLGER keineswegs eine Vorlage für den ›Byz. Roman‹, sondern umgekehrt eine Adaption von diesem, wie die Abbildung 1.3 zeigt.¹⁵⁸ DÖLGER will ferner die ältesten Handschriften auf das 10. Jh. datiert haben, immerhin zwei Jahrhunderte nach dem Tod des vermeintlichen Autors.¹⁵⁹

Ein weiteres Argument für die Autorschaft des Damaszeners liefert eine späte¹⁶⁰ arabische Biographie des Heiligen, welche in einer Vorrede den Barlaam als sein Werk erwähnt.¹⁶¹ In der griechischen ›Vita des

¹⁵⁷ Wie HALKIN 1953, S. 477 allerdings argumentiert »Le Sabaïte Jean n'est manifestement pas présenté comme un écrivain, mais comme un saint homme revenu des Indes avec le beau récit dans sa mémoire ou dans sa besace.«

¹⁵⁸ Vgl. DÖLGER 1953, S. 25–32.

¹⁵⁹ Vgl. HALKIN 1953, S. 479.

¹⁶⁰ Vermutlich nach dem 5. Dezember 1085. Vgl. VOLK 2009, S. 33.

¹⁶¹ Vgl. DÖLGER 1953, S. 60–1, VOLK 2009, S. 33–5.

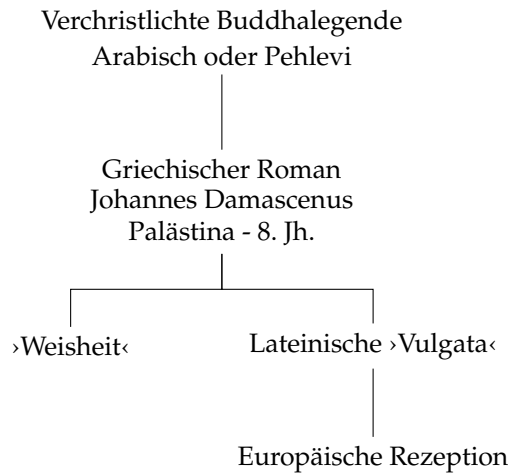


Abbildung 1.3: Dölgers Modell

Johannes von Damaskos« des Patriarchen Johannes VII. von Jerusalem (951–964) wird der ›Byz. Roman‹ allerdings nicht zu den Werken des Heiligen gezählt.¹⁶²

DÖLGERS Verdienst liegt vor allem in der sprachlich-stilistischen Analyse, die er am ›Byz. Roman‹ vornahm und die einen *terminus post quem* für die Entstehung des Romans liefert. Denn es stellt sich dabei heraus, dass dessen Verfasser die Werke des Damaszeners gut kannte¹⁶³, worauf Andrew LOUTH neulich hingewiesen hat: »what Dölger shows is not, as he intended, that the romance is by John, but that, by the eleventh century, anyone wanting to show that he was theologically literate turned to the works of the Damascene both for a model and for theological material.«¹⁶⁴

4. Einem weiteren Ansatz vertreten Alexander KAZHDAN und Willem J. AERTS¹⁶⁵, die den ›Byz. Roman‹ für ein Werk aus der Zeit des Damaszeners (8. Jh.) oder kurz danach halten. Die handschriftliche Überlieferung ermögliche, so KAZHDAN, keine sicheren Anhaltspunkte für

¹⁶² Vgl. AERTS 1993, S. 363.

¹⁶³ Vgl. DOLGER 1953, S. 65–69 und die Stellenkonkordanz, S. 70–104.

¹⁶⁴ LOUTH 2004, S. 22. S.a. HALKIN 1953, LANG 1955, KAZHDAN 1988, AERTS 1993.

¹⁶⁵ Vgl. KAZHDAN 1988, S. 1206–7, AERTS 1993, S. 364.

die Verfasserfrage: »We have more than 140 manuscripts of the Greek text; two of them name Euthymios as the author, one a physician Peter Kasimates, one John, *hegoumenos* of the monastery of Tabennisi, and a very insignificant number of manuscripts (primarily the recent ones) indicate John of Damascus as the creator of the romance.«¹⁶⁶ In Bezug auf die Wendung Johannes, Mönch von Saba, argumentiert KAZHDAN: »He is a ›mysterious‹ position, we do not know anything about him, and therefore it does not matter whether we consider the Barlaam as his work or as an anonymous romance.«¹⁶⁷ Die zweite Hälfte des 8. Jahrhunderts als *terminus post quem* ergibt sich aus DÖLGERs Beitrag. Zwei auf 1000 und 1021 datierte Handschriften liefern einen *terminus ante quem*.

AERTS argumentiert aufgrund textinterner Kriterien, »daß Sprachniveau und Stil sich besser dem 8. bis 9. Jahrhundert zuordnen lassen, als dem 10. bis 11. Jahrhundert.«¹⁶⁸ Weder Konstantinopel noch der Berg Athos sei als Entstehungsort anzusehen, sondern alles deute darauf hin, dass der Roman im Umkreis des Saba-Klosters entstanden sei und dass er zum »corpus of Sabaite apologetic literature of around 800« gehört habe.¹⁶⁹ Wie die Abbildung 1.4 zu veranschaulichen versucht, geht es bei diesem Ansatz nicht primär darum, die Sprache der Vorlage zu bestimmen, sondern auf die besonders ausgeprägte Mehrsprachigkeit Palästinas um die Wende des 8. zum 9. Jahrhunderts hinzuweisen.

Die Euthymios-Hypothese wurde in jüngster Zeit durch die Arbeit von Robert VOLK nachgewiesen, dem es gelungen ist, weitere externe Belege anzuführen, die die Verfasserschaft durch Euthymios bestätigen¹⁷⁰: 1) Der ›Byz. Roman‹ verwendet die von Theodoros Daphnopates († ca. 961/963) zusammengestellten Chrysostomos-Eklogen. 2) In einem großen Teil der hagiographischen Werke des Symeon Metaphrastes († um 987), eines der größten byzantinischen Hagiographen, wird der ›Byz. Roman‹ zitiert, und zwar nach einer bereits überarbeiteten Familie c. 3) Es finden sich lange identische Passagen im ›Byz.

¹⁶⁶ KAZHDAN 1988, S. 1188.

¹⁶⁷ KAZHDAN 1988, S. 1189.

¹⁶⁸ AERTS 1993, S. 364.

¹⁶⁹ KAZHDAN 1988, S. 1207.

¹⁷⁰ Vgl. VOLK 2009, S. 70–5. S.a. die früheren Aufsätze, u.a. VOLK 2003 und VOLK 1993 sowie die Beiträge von BRÄM 1994 und LOUTH 2004, S. 21–2.

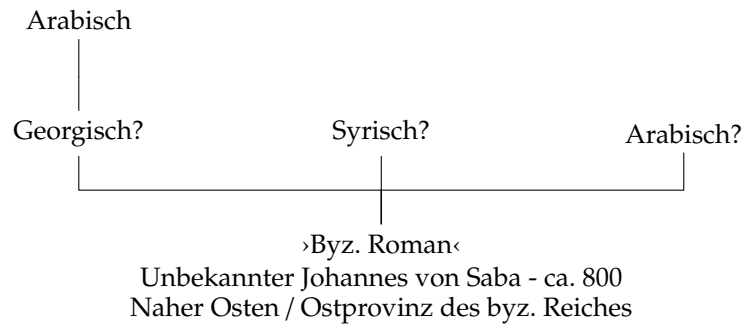


Abbildung 1.4: Kazhdan - Aerts

Roman« und in der ›Vita des Theodoros von Edessa‹, dem mutmaßlichen zweiten nach georgischen Vorlagen (dem sog. ›Abukura‹) verfassten griechischen Werk des Euthymios.¹⁷¹ »Erstaunlich wäre dabei höchstens,« räumt VOLK ein, »daß die notwendigerweise vor dem Tod des Symeon Metaphrastes verfaßte Barlaam-Legende somit kein Alterswerk ist, sondern von einem eventuell nicht einmal 30-Jährigen geschrieben wurde.«¹⁷² VOLK geht ferner davon aus, dass Euthymios selbst nach dem Tod des Symeon Metaphrastes den ›Byz. Roman‹ überarbeitete und »ihm in der Form der vorzüglichen Familie a [...] sozusagen den letzten Schliff gab.«¹⁷³

Q u e l l e n . Es herrscht heute weitgehend Konsens darüber, dass der ›Byz. Roman‹ erst nach dem ›Balavariani‹ und vermutlich auf seiner Grundlage entstanden ist, das wiederum auf das arabische ›Kitab‹ zurückgeht. Ausschlaggebend für solche Feststellungen ist dabei nicht nur die relative Chronologie nach textexternen Kriterien, sondern auch die Struktur der Texte, hauptsächlich die Reihenfolge bzw. Anzahl der in den Werken enthaltenen Parabeln und die Form der Eigennamen gewesen: Das ›Balavariani‹ erweist sich dabei als eine Art Zwischenglied zwischen dem arabischen ›Kitab‹ und dem ›Byz. Roman‹.¹⁷⁴

Der georgische Text hat allerdings nur das Handlungsgerüst geliefert. Zu dem mosaikartigen Charakter des Werkes trägt darüber hinaus

¹⁷¹ Vgl. VOLK 2009, S. 81–6.

¹⁷² VOLK 2006, S. IX.

¹⁷³ VOLK 2009, S. 75. Zu den Textfamilien siehe VOLK 2009, S. 583–94 und VOLK 1993. S.a. GROSSMANN 2009.

¹⁷⁴ S. u. 1.5.1 und 1.5.2.

die Verwendung von unzähligen weiteren Quellen bei: Es werden Bibelzitate, patristische¹⁷⁵ und hagiographische Texte¹⁷⁶ verarbeitet und teilweise wörtlich übernommen. Agapetus Diaconus' Fürstenspiegel für Justinian I (527–565)¹⁷⁷ wird im 33. Kapitel – »wo Ioasaph als Ideal eines Königs beschrieben wird« und im 36. Kapitel, »wo Ioasaph seinen Nachfolger Barachias über das richtige Verhalten eines Herrschers belehrt« als Quelle herangezogen.¹⁷⁸ Eine sehr wichtige Quelle stellt die ›Apologie des Aristides‹ von Athen dar: Von dem griechischen Original dieser apologetischen Schrift des 2. Jhs. überliefert der ›Byz. Roman‹ beträchtlich lange Passagen, hauptsächlich im 7. und 27. Kapitel, wie man seit 1891 weiß.¹⁷⁹ Von all diesen Quellen werden hauptsächlich die Bibelstellen als solche angegeben und eingeleitet. Ansonsten gilt VOLKS Beobachtung: »Die Mehrheit der Quellen ist jedoch völlig kommentarlos verarbeitet – von den kurzen homerischen Wendungen über Motive aus spätantiken Liebesromanen und Sätzen aus sozusagen klassischen hagiographischen Werken bis zur viele Seiten langen fast vollständigen Übernahme des frühchristlichen Apologeten Aristides.«¹⁸⁰

¹⁷⁵ U.a. Gregor von Nazianz, Johannes Chrysostomos, Basileos von Caesarea, Johannes von Damaskos u.v.a.

¹⁷⁶ U.a. die ›Vita Antonii‹ des Athanasios von Alexandria, oder die ›Vita Mariae Aegyptiacae‹.

¹⁷⁷ Agapeti Diaconi Ad Justinianum Imp. et Basilii Macedonis Imp. Ad Leonem Philosophum fil. Adhortationes de bene administrando imperio Graece et Latine Bernhardus Damke Hamburgensis recensuit et notas adiecit (Basel 1633). In Digitalfassung von Google abrufbar.

¹⁷⁸ VOLK 2009, S. 136.

¹⁷⁹ Vgl. HARRIS / ROBINSON 1891. Von dem angeblich an Kaiser Hadrian adressierten Werk sind drei griechische Papyrusfragmente aus dem 4. Jh., eine vollständige syrische Übersetzung in einer Handschrift aus dem 6.–7. Jh. und der Anfang einer armenischen Übersetzung aus dem 5. Jh. erhalten. Vgl. WOLFF 1937 und Apologie, Pouderon für eine kritische Edition der Textzeugen (des syrischen Textes, S. 182–251, des griechischen, S. 254–303, und des armenischen, S. 306–13), einen vergleichenden Kommentar dazu (S. 318–98) und eine synoptische Gegenüberstellung der Versionen (S. 401–13). Zur Entdeckungsgeschichte siehe ESSIG 1986 sowie PERI 1959A zur Gestaltung der Episode der Religionsdisputation nach dem ›Byz. Roman‹ in den volkssprachlichen Texten des Mittelalters.

¹⁸⁰ VOLK 2009, S. 98. Vgl. Byz. Roman, Volk, S. 465–94, Register der biblischen und nichtbiblischen (d.h. hagiographischen und patristischen) Quellen sowie frühe Zeugnisse der ›Byz. Roman‹-Rezeption.

EXKURS III: VON BUDDHA ZU HEILIGEM JOSAPHAT

Die Identifizierung jenes in einigen Handschriften genannten Johannes vom Sabaskloster mit Johannes von Damaskos ließ die Frage offen, wie die Geschichte aus Indien nach Palästina gewandert sein könnte, denn von Johannes wird behauptet, er sei Überbringer der *historia* aus dem inneren Land der Äthiopier, synonymisch für Indien verwendet, nach Palästina.

Seit den Untersuchungen von Edouard de LABOULAYE und Felix LIEBRECHT hat eine eifrige Suche nach buddhistischen Parallelen bzw. Quellen ergeben, dass der ›Byz. Roman‹ keine bekannte indische Quelle übersetzt. Parallelen zum Handlungsgerüst des ›Byz. Roman‹ kann man an verschiedenen buddhistischen Texten erkennen – an Asvaghoshas ›Buddha-carita‹, am ›Lalita-vistara‹, an den ›Mahavastu‹ sowie den Vorgeburtsgeschichten in den ›Jataka‹.¹⁸¹ Weder für die Barlaam-Figur¹⁸² noch für einige von Barlaams Erzählungen sind Parallelen in den buddhistischen Quellen bekannt.

Von den zahlreichen Beiträgen, die sich mit den Unterschieden bzw. den Übereinstimmungen zwischen den traditionellen Lebensbeschreibungen Buddhas und der Legende von Josaphat befassen¹⁸³, gehen nur wenige auf die Unterschiede zwischen den ethischen Prinzipien bzw. religiösen Lehren Barlaams und den buddhistischen Lehren ein. Es seien zwei Ausnahmen genannt: David LANG versucht anhand von Asvaghosas ›Buddha-carita‹, des ›Byz. Roman‹ bzw. des ›Balavariani‹ auf erstaunliche Parallelen in der Phraseologie hinzuweisen.¹⁸⁴ Auf das Trennende in der Konzeption von Religion geht Graeme MACQUEEN ein.¹⁸⁵

¹⁸¹ So u.a. folgende stoffliche Analogien zwischen Josaphats und Buddhas Leben: Voraussage des asketischen Lebens Siddhartas durch weise Männer; vergebliche Versuche des Königs, den Sohn vom Entschluss abzubringen, Mönch zu werden; Versuchung durch den Dämon der Liebe; Flucht Siddhartas; Verfolgung des Prinzen; Polemik zwischen Siddharta und den Brahmanen. Vgl. PERI 1959A, S. 25–6.

¹⁸² Diese mag im vierten Omen des ›Mahavastu‹ und der ›Jataka‹-Erzählungen ein Gegenstück haben. Vgl. LANG 1957B, S. 14.

¹⁸³ Siehe LABOULAYE 1859, LIEBRECHT 1860, COSQUIN 1880, BERRY 1891, JACOBS 1896, PARIS 1900, CARUS 1901, ALFARIC 1917, CORDIER 1920, GUNTER 1922, HAAS 1923, HAYES 1931, KÄSTNER 1973, ALMOND 1987, KHINTIBIDZE 1997, MERTENS 2005, BORGES 2007 u.a.

¹⁸⁴ Vgl. LANG 1957B, S. 17–21.

¹⁸⁵ Vgl. MACQUEEN 1998, S. 154–9.

Gegen eine »Ableitung« der Barlaam-Tradition aus buddhistischen Quellen hat sich der Iranist Gianroberto SCARCIA ausgesprochen.¹⁸⁶ Die Genese der Barlaam-Tradition illustriere einen viel komplexeren Prozess als die seiner Meinung nach reduktionistische These eines buddhistischen Ursprungs ihn erklären will. Die Figur des Prinzen könne vielmehr zu einem Kontext gezählt werden, in dem die kulturellen, textuellen und religiösen Traditionen des Zurvanismus, des Islam und des Christentums wirken, zu dem der Buddhismus sich jedoch nur als angrenzendes Phänomen verhält.¹⁸⁷

1.5.1 DIE ENTWICKLUNG DER NAMEN

Ausgehend von einem Vergleich der Formen der Personen- und Ortsnamen versuchte die Forschung zu zeigen, dass die georgische Bearbeitung, ›Balavariani‹, von einem arabischen Text abstammt und dass der griechische Text, ›Byz. Roman‹, auf den georgischen zurückgeht.¹⁸⁸

Sowohl bei vokalisiertem als auch bei unvokalisiertem arabischen Texten kann man mit Verwechslungen bei einer Übersetzung ins Georgische rechnen. So gesehen ist nachvollziehbar, dass aus ar. Būdāsaf bzw. Yūdāsaf georg. Iodasaph oder aus ar. Ġunaysar bzw. Janaisar georg. Habenesar bzw. Abenes wurde.¹⁸⁹ Wie David LANG das Phänomen beschreibt: »The Georgian translator took over as best he could what names he found in the Arabic.« Einen Namen biblischer Herkunft führt er ein, und zwar den des Barak'ia, des Vaters Zacharias' nach Mt 23,35.¹⁹⁰ Im ›Byz. Roman‹ werden die Formen entweder hellenisiert (Ioasaph) oder nach dem Muster biblischer Namen (Abenner < Abner – Heerführer Sauls 1Sam 14,50 u.a., Ba(r)laam < Bileam – Prophet aus Num 22–24¹⁹¹ –, Theudas – Zauberer aus Apg 5,36¹⁹²) gebildet.

Im arabischen ›Kitab‹ kommt der Mönch Bilawhar von der Insel Sarandib (Ceylon). Dieser Ortsname wird in der georgischen Bearbeitung als Sarnadib wiedergegeben. Die griechische Form ist Sennaar, die transliterierte Form des Wortes Shinar, eines der biblischen Namen für

¹⁸⁶ Vgl. SCARCIA 1998.

¹⁸⁷ Vgl. SCARCIA 1998, S. 24.

¹⁸⁸ Vgl. KUHN 1893, S. 34–5; LANG 1957A, S. 399; ABULADZE 1966, S. 36–7; ESBROECK 1993, S. 220–1.

¹⁸⁹ Vgl. LANG 1967, S. xxv.

¹⁹⁰ LANG 1957A, S. 399.

¹⁹¹ Auch als antiochenischer Heiliger belegt. Vgl. DELEHAYE 1903.

¹⁹² Vgl. Josephus' ›Antiquitates judaicae‹, xx, 5.

Babylonien, aber auch für die Region zwischen Äthiopien und Ägypten. Ob diese Änderung bewusst durchgeführt wurde, lässt sich nicht beantworten. Die königliche Stadt des Vaters Buddhas, Kapilavastu, ist im Arabischen Shawilabat oder Sulabat sowie im Georgischen Sholait (aber dann auch Bolait) zu erkennen. Der griechische Text hingegen lässt die Stadt unbenannt und erwähnt nur das Land Indien als Schauplatz.

Tabelle 1.1: Entwicklung der Namen

›Kitab‹	›Balavariani‹	›Byz. Roman‹
<i>Personennamen</i>		
Yūdāsaf / Būdāsaf	Jodasaph	Ioasaph
Ġunaysar / Janaisar	Abenes	Abenner
Bilawhar / Balauhar	Balahvar	Barlaam
Namenloser Erzieher	Zandan	Zardan
Rākis	Raʿkis / Rakhis	Araches
Rakis	Nakori	Nachor
Bahwan	Thedma	Theudas
Samtā	Barakhia	Barachias
<i>Ortsnamen</i>		
Shawilabat / Sulabat	Sholait / Bolait	ø
Sarandib	Sarnadib	Sennaar

1.5.2 ZAHL UND REIHENFOLGE DER INTRADIEGETISCHEN TEXTE

Das Gespräch zwischen dem Prinzen und dem Mönch zeichnet sich in der arabischen (›Kitab‹), in der georgischen (›Balavariani‹) und in der griechischen Fassung (›Byz. Roman‹) durch die Verwendung von exemplarischen Erzählungen aus. Diese werden vom Erzähler, aber auch vom Zuhörer allegorisch gedeutet oder mit dem Gesprächsthema bzw. mit der Erzählung in Verbindung gesetzt. Neben den exemplarischen Erzählungen sind auch kürzere Gleichnisse zu erwähnen, vor allem in der arabischen und in der georgischen Fassung.¹⁹³

¹⁹³ Siehe den tabellarischen Überblick im Anhang 17.

Das arabische ›Kitab‹ enthält deutlich mehr solche intradiegetischen Texte – Exempla, Gleichnisse, pseudo-historische Biographien – als die christlichen Fassungen. Diese werden vom Mönch Bilawhar, aber auch vom Prinzen, von König Ğunaysar, von einem gefolterten Mönch sowie vom *bahwan*, dem Zauberer Theudas der griechischen Fassung, erzählt. In zwei Fällen erzählt die Figur einer Erzählung eine weitere Erzählung (Mise en abyme).

Anders ist die Situation in den christlichen Fassungen, in denen lediglich eine Erzählung von jemand anderem als Barlaam erzählt wird, und zwar »Die weiblichen Dämonen«, vom Zauberer Theodas König Abenner. Am wenigsten intradiegetische Texte weist die georgische Fassung auf. Der ›Byz. Roman‹ ergänzt das Parabelkorpus mit der Aufnahme einiger biblischer Gleichnisse bzw. Episoden.

Bettina LIENHARD untersucht in ihrer Diplomarbeit die Änderungen des ›Byz. Roman‹-Parabelkorpus gegenüber den Vorläufern im arabischen ›Kitab‹ und im georgischen ›Balavariani‹, wobei sich das Augenmerk auf die Interpretationen oder Anwendungen der Parabeln richtet. So kann sie feststellen, dass erst im ›Byz. Roman‹ eine bewusste Umformung des Korpus stattfindet. Die im ›Kitab‹ und ›Balavariani‹ »ziemlich nahtlos aufeinanderfolgenden Parabeln wurden in G [d.h. ›Byz. Roman‹] in drei Dreiergruppen und zwei einzeln stehende Parabeln umgruppiert«¹⁹⁴, welche sich als Stationen in der Bekehrung des Prinzen erweisen und die man mit LIENHARD wie folgt benennen kann: allgemeine Einführung in den christlichen Glauben¹⁹⁵; Übergang vom Heidentum zum Christentum¹⁹⁶; die Eitelkeit der Welt¹⁹⁷; ein tugendhaftes Leben¹⁹⁸; Abschluss.¹⁹⁹ Was die Deutung der Parabeln anbelangt, kann man mit LIENHARD feststellen, dass in der arabischen und in der georgischen Fassung die Interpretationen sehr kurz gehalten werden – oder sogar durch das Erzählen einer weiteren Parabel ersetzt werden. Der ›Byz. Roman‹ hat in der Regel ausführlichere Interpretationen, die nicht selten aus biblischen Stellen oder theologischen Aus-

¹⁹⁴ LIENHARD 2002, S. 85.

¹⁹⁵ Nr. 1–3 bei LIENHARD 2002, S. 42: Die Sämann-Parabel, »Die Todestrompete« und »Die Kästchenwahl«.

¹⁹⁶ Nr. 7: »Der Vogelfänger«.

¹⁹⁷ Nr. 10–12: »Der Mann in der Grube«, »Der Mann mit den drei Freunden«, »Der Jahreskönig«.

¹⁹⁸ Nr. 13–15: Gl. Die Sonne der Gerechtigkeit, »Der König, der Minister und das arme Ehepaar«, »Der reiche junge Mann und das arme Mädchen«.

¹⁹⁹ Nr. 16: »Die zahme Gazelle«.

fürungen bestehen. Besondere Aufmerksamkeit schenkt LIENHARD, wie davor John HIRSH²⁰⁰, der Parabel vom Sämann als Schlüsselparabel für eine Gesamtdeutung des ›Byz. Roman‹. Anders als im ›Kitab‹ und im ›Balavariani‹ ist im ›Byz. Roman‹ diese Parabel die erste, die Barlaam erzählt.²⁰¹ In vielerlei Hinsicht ist diese Parabel unentbehrlich für eine Interpretation des Werkes: Sie ist gleichzeitig eine Metapher für die göttliche Wahrheit und eine Rechtfertigung für das Verkünden in Gleichnissen. Es handelt sich außerdem um die einzige Parabel im gemeinsamen Korpus, die biblischer Herkunft ist. »Dass das Paradebeispiel der neutestamentlichen Gleichnisse bereits im ismailitischen, also in einem nicht christlichen Text anzutreffen ist, mag im ersten Augenblick erstaunen. Die Evangelientexte und vor allem die Synoptiker waren jedoch in der islamisch arabischen Welt von Anfang an nicht unbekannt«, wie LIENHARD beobachtet.²⁰²

A. I n h a l t . Die Erzählung, wie sie, abgesehen vom Prolog und vom ersten Teil des 1. Kapitels, im Abendland rezipiert wurde, sei zunächst zusammengefasst.²⁰³ Der ›Byz. Roman‹ setzt mit einem Zitat an: Denn alle, die sich vom Geist Gottes leiten lassen, sind Söhne Gottes (Rm 8.14). In einem prologus praeter rem ist von Heiligen die Rede, die sich bemüht haben, Söhne Gottes zu werden, und zwar als Märtyrer oder als Asketen, d.h. freiwillige Märtyrer. Ihre vorbildhaften und nachahmenswerten Taten aufzuzeichnen, gehört zu den Aufgaben der Kirche zur Erbauung derer, die sich auf den Weg der Tugend begeben wollen. Es folgt ein kürzerer prologus ante rem, in dem erzählt wird, wie der Autor die erbauliche Geschichte, die er im Begriff zu erzählen ist, von frommen Männern aus dem inneren Land der Äthiopier gehört habe, die sie wiederum aus autoritativen Quellen übertragen hätten. Somit wendet sich der Erzähler seiner Erzählung zu.

Nach der Verbreitung des Christentums in Indien durch den Apostel Thomas hörte der Götzendienst auf und es wurden zahlreiche Kirchen errichtet. Dem Vorbild der ägyptischen Mönche folgend, zogen

²⁰⁰ Vgl. HIRSH 1986, S. xxx–xxxI.

²⁰¹ KUHN 1893, S. 18 sah wiederum in der ursprünglichen Reihenfolge des ›Kitab‹ und des ›Balavariani‹ »die einzig natürliche«.

²⁰² LIENHARD 2002, S. 44.

²⁰³ Die heutige Einteilung in Prolog und 40 Kapitel wurde erst in humanistischer Zeit durch Jean und Jacques de Billy, Übersetzer ins Französische und Lateinische, eingeführt.

viele in Indien in die Wüste, um als Eremiten ein engelartiges Leben zu leben. Als Abenner König von Indien wird, kommt es wieder zu einer finsternen Zeit des Götzendienstes. Der heidnische König zwingt Christen, den Glauben abzuschwören, verfolgt Mönche und lässt sie foltern.

Als der lange Zeit kinderlose heidnische König Vater wird, wird ihm geweissagt, dass sein Sohn sich dem Christentum zuwenden werde. Als Prinz Josaphat noch ein Kind ist, lässt ihn sein Vater in einem Palast einsperren, um ihn vor den Leiden und Übeln dieser Welt, hauptsächlich aber vor dem Christentum, zu schützen. Eines Tages wird der Prinz jedoch mit dem Leid konfrontiert, und zwar beim Verlassen seiner abgeschirmten Existenz, als er auf einen Aussätzigen, einen Blinden und einen Greis trifft. Daraufhin sendet Gott dem in Gedanken versunkenen Prinzen einen als Kaufmann verkleideten Eremiten, Barlaam, der ihm die christliche Lehre beibringen soll. In diesen Teil der Erzählung sind biblische Gleichnisse und orientalisch-erzählungen eingefügt, die die dogmatische Belehrung illustrieren. Höhepunkt dieser katechetischen Unterweisung ist Josaphats Bekehrung und die darauffolgende Bekehrung des Königs Abenner, der zuvor vergeblich versucht hatte, seinen Sohn vom christlichen Glauben abzubringen.

Der erste Versuch ist eine inszenierte Religionsdisputation, in der ein Seher namens Nachor, der genau wie Barlaam aussieht, das Christentum vertreten, aber von den Vertretern anderer Religionen besiegt werden soll. Dem Prinzen soll das zeigen, dass der Glaube der Christen allen anderen – vor allem aber der Religion des Königreichs – unterlegen ist. Das Eingreifen Gottes bewirkt, dass der plötzlich zum Christentum bekehrte Nachor genau das Gegenteil beweist, indem er eine alle überzeugende Rede hält.²⁰⁴ Der zweite Versuch wird vom Zauberer Theudas konzipiert: Josaphat soll sexuell in Versuchung gebracht werden. Aber auch diese Strategie scheitert: Josaphat gibt nicht nach, sondern hält fest an seinem Glauben. Der letzte Versuch besteht darin, Josaphat Macht zu geben. Das Reich Abenners wird geteilt und Josaphat bekommt einen Teil und benutzt seine Macht, um diesen Teil zu bekehren. Er ist ein vorbildlicher christlicher König. Nach diesen erfolglosen Unternehmungen beschließt der König, Christ zu werden

²⁰⁴ Die Verteidigung Nachors geht auf die oben genannte ›Apologie des Aristides‹ zurück.

und verbringt den Rest seines Lebens in Buße. Josaphat übergibt seine Herrschaft seinem Vertrauten Barachias und zieht in die Wüste, wo er nach langer Suche seinen Lehrer wiedersehen darf.

U n t e r s u c h u n g e n . Mit literarischen bzw. gattungstheoretischen Aspekten des Romans befassen sich wenige Beiträge. Für Hans-Georg BECK nimmt der Roman »eine Sonderstellung innerhalb der byzantinischen Unterhaltungsliteratur« ein²⁰⁵ Monique ALEXANDRE stellt den Text in seinen breiten literarischen Kontext, denjenigen des antiken Romans, und versucht auf Kontinuitäten zu schließen, und zwar in Bezug auf die Stilisierung des Raumes und der Zeit der Erzählung sowie auf die Konstruktion der Figuren – ohne sich allein auf die Protagonisten zu beschränken.²⁰⁶ Sehr einleuchtend ist dieser Beitrag in der genauen Unterscheidung der zahlreichen Gattungsformen, die im Text verwendet werden, oder besser gesagt, diesen christlich geprägten hochrhetorischen Text als solchen konstituieren: Taufkatechesen, Homilien (über das Jüngste Gericht oder die Liebe der Armen), monastische Protreptik, exegetische Fragmente, antihäretische Kontroversen, *disputationes* und christliche Apologien, Briefe, Fürstenspiegel, Königs-panegyrik, Parenesen, Apophthegmata der Wüstenväter, Abschiedsreden, und Gebete.²⁰⁷ Der Sieg gehört in dem Roman dem Wort, vielmehr als dem Handeln. Was die Gattung des Textes als Ganzes angeht, gibt es für ALEXANDRE keinen Zweifel, dass es sich um einen Roman handelt, und zwar um einen monastischen Roman, d.h. von einem Mönch und für Mönche geschrieben. Der propagandistische Ton lässt sie allerdings folgern, dass der Rezeptionshorizont auch Laien habe umfassen können.²⁰⁸ Ein weiterer Aspekt, auf den ALEXANDRE eingeht, ist die Verwandlung des Stoffes in eine verinnerlichte Liebesgeschichte, wobei sie eine Distanzierung von orientalischen Mustern, die auf die Vernichtung des Selbst zielen, bei gleichzeitiger Annäherung an den Typus des griechischen Romans sieht.

Auch Corinne JOUANNO liest den Text als Liebesgeschichte, als Verwandlung einer Vita in eine Liebesgeschichte zwischen dem Asketen und seinem Schüler. Topik, Stil und nicht zuletzt Struktur des Romans weisen Entsprechungen zur byzantinischen erotischen Literatur auf, die seit dem 9. Jahrhundert eine Art Renaissance erlebte. »Sans dou-

²⁰⁵ BECK 1971, S. 35.

²⁰⁶ Vgl. ALEXANDRE 1992, S. 261–4.

²⁰⁷ Vgl. ALEXANDRE 1992, S. 266.

²⁰⁸ Vgl. ALEXANDRE 1992, S. 261.

te peut-on voir dans l'épanouissement de ces tendances romanesques l'effet d'un phénomène de mode: le roman grec semble en effet avoir bénéficié à Byzance d'un regain de faveur à partir du IX^{ème} siècle, période de renaissance littéraire, et la transformation de l'histoire de Barlaam et Joasaph en roman d'amour participe probablement de ce mouvement de remise à l'honneur de la narration érotique.²⁰⁹

Einen Ausblick auf das Fortwirken des Barlaam-Romans in der Weltliteratur bietet Robert VOLK im dritten Kapitel seines Einführungsbandes²¹⁰: Behandelt wird die Rezeption in der byzantinischen und lateinischen Literatur, das im 14. Jahrhundert ansetzende Phänomen der Dramatisierung des Stoffes sowie dessen Verbreitung bis in den Fernen Osten und sogar nach Indien durch Jesuiten in der Frühen Neuzeit. Den Roman zu kennen, »gehörte vom Hochmittelalter bis zur späten Neuzeit wohl zur Allgemeinbildung.«²¹¹ In seiner bereits erwähnten Beschreibung der Insel Ceylon, in der es um die Figur des Sergamoni Borchan geht, scheint Marco Polo von Josaphat und Barlaam nichts zu wissen.²¹² Einen nicht unwesentlichen Aspekt der Rezeption bilden die byzantinischen und lateinischen Texte (Synaxar-Handschriften, Martyrologium Romanum seit 1583), die von einer Heiligenverehrung zeugen, sowie das Zeugnis von den Reliquien des heiligen Josaphat. Zum Schluss wendet sich VOLK »dem bizarrsten, im späten 19. Jahrhundert entstandenen Ausläufer im Fortwirken des Barlaam-Stoffes« zu, der in der Presse und in sensationalistischer Literatur mit dem Barlaam in Verbindung gebrachten Jesus-in-Indien-Legende.

Die Rezeption des ›Byz. Roman‹ in der griechischen volkssprachlichen Literatur des 16. und 17. Jahrhunderts, insbesondere bei Agapios Landos (16. Jh.), ist das Thema der Dissertation von Wassilios KLEIN, der einen Ausblick auf die Fortwirkung des Stoffes in der griechischen Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts bietet.²¹³ Zur griechischen Rezeption des ›Byz. Roman‹ sei auf die Texte hingewiesen, die VOLK im

²⁰⁹ Vgl. JOUANNO 2000, S. 74. Zur Erzählstruktur siehe BÄDENAS 1996.

²¹⁰ Vgl. VOLK 2009, S. 141–57.

²¹¹ VOLK 2009, S. 145.

²¹² Dies gilt für die erhaltene urtextnahe altfranzösische Fassung aus 1298/99 des ›Il Milione‹. Eine Ausnahme dieses Unkenntnis des Barlaam-Stoffes liefert aber eine späte (nicht nach 1446) venezianische Handschrift, die den frühesten Vergleich zwischen der Barlaam- und der Buddha-Legende enthält. Vgl. VOLK 2009, S. 145–6.

²¹³ Vgl. KLEIN 1997.

Anhang zu seiner Ausgabe veröffentlicht.²¹⁴ Es handelt sich um Epitomen des ›Byz. Roman‹ (Appendices I–IV)²¹⁵ oder um Exzerpte daraus (Appendices V–X). Letztere, mit einer Ausnahme in einer Handschrift überliefert, sind Umarbeitungen der Apologe »Die Todestrompete«, »Die vier Kästchen« (V), »Der Vogelfänger« (VI), »Der Mann in der Grube« (VII), »Der Mann mit den drei Freunden« (VIII und IX) und »Der Jahreskönig« (X).

1.5.3 DAS PARABELKORPUS

Die Binnenerzählungen werden als Parabeln, mal als Apologe, oder als orientalische Erzählungen bezeichnet. Jean SÖNET schrieb 1949:

²¹⁴ Vgl. Byz. Roman, Volk, S. 414–61.

²¹⁵ Appendix I ist eine gnomologisch formulierte Zusammenfassung, überliefert auf der Innenseite des hinteren Einbanddeckels des Cod. Vindob. suppl. gr. 154 (ca. 1100). Bei Appendix II handelt es sich um einen Gottesdienst nach zwei Synaxar-Handschriften (Oxford, Bodl. Barocci 21 (14. Jh.) und Athos, Iberon 513 (16. Jh.). Im zweiten Fall ist der Gottesdienst für den 26. August bestimmt. Appendices III und IV sind jeweils in einer Handschrift überlieferte griechische Epitomen. Appendix III (BHG.a und BHG.n 224c.), überliefert auf Bl. 248v–251r des Codex Oxford, Bodl., Holkham. gr. 75, welcher auch eine vollständige Fassung der Legende enthält, erzählt die Legende von Barlaam und Josaphat mit einigen inhaltlichen Abweichungen und einer wesentlich gekürzten Glaubensunterweisung. König Abenner ist Herr über einen Stadtstaat im Land der Perser. Innerhalb der Stadt lässt der König einen Palast erbauen, wo sein Sohn wohnen soll, um die Erfüllung der Vorhersage abzuwenden. Nach der Glaubensunterweisung, die keine Parabeln enthält, wird der Prinz getauft und bekommt den Namen Ioasaph. König Abenner und die Bevölkerung seines Stadtstaates werden bekehrt. Es kommt zu keiner Reichsteilung und Wiedervereinigung, Abenner tritt in den Mönchsstand und stirbt als Mönch. Ioasaph verbringt mit seinem Lehrer 35 Jahre in der Wüste. Appendix IV, ›Narratio de Barlaam et Iosaphat filii regis Pythagorae‹, ist im Cod. F 16 der Biblioteca Vallicelliana in Rom überliefert. Besonders auffällig an dieser Epitome ist der freie Umgang mit den Figurennamen: Josaphats Vater heißt Pythagoras, seine Mutter Philippa, Barlaam lebt als Abt auf dem Berg Sinai statt in der Wüste von Sennaar. Viele Handlungselemente lassen diese Epitome als Nachdichtung charakterisieren: Josaphat wird nicht in einem Palast eingesperrt und später mit Krankheit, Alter und Tod konfrontiert. Barlaam bringt vom Sinai einen Schädel, den er Josaphat zeigt und ihm erklärt, dass auch er so aussehen würde, wenn er 6000 Jahre gelebt hätte. Josaphat verlässt den Palast seiner Eltern, wo er sein ganzes Leben gelebt hat, im weiten Pallium von Barlaam versteckt. So gelangen Barlaam und Ioasaphat auf den Berg Sinai. Die Königin Philippa hatte im Traum gesehen, wie ein Adler ihren Sohn mit sich genommen habe. Als sie dem König von ihrem Traum berichtet, sendet er Truppen aus, die vergeblich nach dem Prinzen suchen. Nach einer Textlücke endet die Geschichte mit dem Tod des Pythagoras zwölf Jahre nach dem Fortgang des Ioasaphat.

»Parmi les nombreux récits qui viennent illustrer la catéchèse de Barlaam plus d'un est emprunté à l'Évangile et n'en est que la transcription fidèle. [...] A côté de ces textes sacrés, nous trouvons d'autres récits, d'inspiration profane, auxquels l'histoire littéraire a gardé, par analogie, le nom de ›paraboles‹ et qui, incorporés au ›Barlaam‹ ou détachés de lui, ont connu de tout temps un vif succès.«²¹⁶ Es sei im Folgenden auch zwischen den anonymen orientalischen Apologe und den Parabeln biblischer Herkunft unterschieden.

Im ›Byz. Roman‹ sind zehn Apologe enthalten: 1. »Die Todestrompete«, 2. »Die vier Kästchen«, 3. »Der Vogelfänger«, 4. »Der Mann in der Grube«, 5. »Der Mann mit den drei Freunden«, 6. »Der Jahreskönig«, 7. »Der König, der Minister und das arme Ehepaar«, 8. »Der reiche junge Mann und das arme Mädchen«, 9. »Die zahme Gazelle«, 10. »Die weiblichen Dämonen«. Barlaam fügt in seine Rede einige Gleichnisse Jesu sowie Handlungsepisoden aus dem Evangelium ein, die er als Gleichnis verwendet – »Der Sämann« (Lk 8,5–8)²¹⁷, »Dives und Lazarus« (Lk 16,19–31), »Vom königlichen Hochzeitsmahl« (Mt 22,2–14), »Von den zehn Jungfrauen« (Mt 25,1–12), »Der verlorene Sohn« (Lk 15, 11–32), »Das verlorene Schaf« (Lk 15,4–6), »Die Verleugnung durch Petrus« (Mt 14,66–72) und »Von Kamel und Nadelöhr« (Mk 10,17–25). Schließlich sind folgende nicht biblische Gleichnisse zu erwähnen: »Die Taube«, »Die Sonne der Gerechtigkeit« und »Die Bräuche der Feinde«.²¹⁸

Sowohl die Verwertung der Apologe und der nicht biblischen Gleichnisse im Sinne einer christlichen Botschaft, als auch die Nacherzählung von Gleichnissen Jesu oder von Episoden aus den Evangelien sind zentrale Merkmale des ›Byz. Roman‹, welche in der späteren mittelalterlichen Tradition weitergewirkt haben. Der Inhalt der Apologe sei nun in Kürze referiert, in eckigen Klammern wird angegeben, in welchem Kapitel sie erzählt werden.

²¹⁶ SONET 1949, S. 20.

²¹⁷ Diese Parabel ist ebenfalls in der arabischen und in der georgischen Fassung enthalten.

²¹⁸ Vgl. hier Anhang 17 für einen tabellarischen Überblick der intradiegetischen Texte im arabischen ›Kitab‹, im georgischen ›Balavariani‹ und im ›Byz. Roman‹.

Inhalt der Apologe

1. »Die Todestrompete«²¹⁹: Während einer Kutschenfahrt erblickt ein König zwei arme Männer, die er als Mönche erkennt, und steigt aus der Kutsche, um sich vor ihnen zu verbeugen. Seine Ratgeber und Großen sehen in dieser Tat eine Beleidigung der königlichen Würde und besprechen die Sache mit dem Bruder des Königs, denn sie wagen es nicht, dem König selbst Vorwürfe zu machen. Der Bruder des Königs erinnert diesen, an die eigene Stellung zu denken, worauf der König nicht mit Worten, sondern mit Taten antwortet: Es ist nämlich Brauch in diesem Land, wenn jemand zum Tode verurteilt wurde, einen Herold mit einer Trompete vor seine Tür zu schicken, um dem Volk die baldige Hinrichtung zu verkünden. Als dies mit dem Bruder des Königs geschieht, begibt sich dieser zu seinem Bruder, dem König, der ihn in Bezug auf die Todestrompete aufklärt: Er habe nichts zu befürchten, denn er habe seinem Herrn und Bruder nichts angetan, außer ihn aufgrund seiner bescheidenen Begrüßung der Herolde Gottes zu tadeln. Die Begegnung mit ihnen habe ihn, den König, hingegen in angenehmeren Tönen an die eigenen Übertretungen gegenüber seinem Herrn, Gott, erinnert. [Kap. 6]

2. »Die Kästchenwahl«: Denjenigen, die den Bruder des Königs dazu gebracht haben, den König zu tadeln, erteilt dieser eine Lehre. Er lässt vier Kästchen anfertigen und zwei davon mit vergammelten Menschenknochen anfüllen, mit Gold bedecken und goldenen Verschlüssen verzieren. Die zwei anderen werden mit Edelsteinen und Perlen angefüllt, aber mit Pech und Teer bedeckt und mit Haarschnüren verschlossen. Der König lässt jene herbeirufen, die ihn getadelt haben, und bittet sie, den Wert der Kästchen zu schätzen. Sie entgegennen, die goldenen seien die wertvolleren, denn sie nehmen an, der Inhalt sei genauso reich wie die Verzierung. Daraufhin werden sie vom König belehrt: Statt mit den inneren Augen haben sie mit den Augen des Sinnes geschätzt. Als die goldenen Kästchen aufgemacht werden, geben sie einen hässlichen Anblick und Gestank von sich. Als die mit Pech bedeckten geöffnet werden, erklärt sie der König für ein Bild jener Mönche, vor denen er sich niedergeworfen habe und die von seinen Leuten nach dem äußeren Schein geschätzt wurden. [Kap. 6]

3. »Der Vogelfänger«²²⁰: Ein Vogelfänger fängt eine Nachtigall, doch als er dabei ist, sie zu töten, um sie zu essen, fängt diese an, zu sprechen. Sie verspricht dem Mann, ihm drei wertvolle Ratschläge zu erteilen, wenn er sie freilasse.

²¹⁹ Für die (Doppel-)Parabel von der Todestrompete und den vier Kästchen und ihre Herkunft siehe BRAUNHOLTZ 1884, KUHN 1893, S. 74–5 und JACOBS 1896, S. lxi–lxvii, SONET 1949, S. 22–8, HIRSH 1986, S. 197–9.

²²⁰ Vgl. KUHN 1893, S. 75–6, JACOBS 1896, S. lxxx–lxxxi, TYROLLER 1912, SONET 1949, S. 28–30, HIRSH 1986, S. 199: »No Indian original has been found.«

Der Vogelfänger verspricht seinerseits, sie erst freizulassen, nachdem er die Ratschläge gehört und sie für gut erachtet habe. Der Vogel spricht also folgende drei Sentenzen: »Versuche nie das Unerreichbare zu erlangen, bereue nie das Vergangene und glaube nie das Unglaubliche.« Dem Mann erscheinen die Ratschläge vernünftig und er lässt den Vogel frei. Dieser versucht daraufhin zu prüfen, inwiefern der Mann aus den Ratschlägen einen Nutzen gezogen habe. Zu diesem Zweck fängt er an, den Mann zu provozieren, indem er sagt, er habe einen großen Schatz verloren, als er ihn freigelassen habe: Eine Perle größer als ein Straußenei trage er in seinem Bauch. Als der Vogelfänger diese Worte hört, versucht er, den Vogel anzulocken, um ihn wieder zu fangen. Aus dieser Prüfung schließt der Vogel, dass der Mann ein Tor sei, denn er habe aus den Ratschlägen keinen Nutzen gezogen. Er bereue, den Vogel freigelassen zu haben, bereue also Vergangenes; er versuche eine Nachtigall, die für ihn unerreichbar ist, zu erhaschen; und er glaube, dass sich in ihren Eingeweiden ein Ei befinde, das größer sei als ihr ganzer Körper, also glaube er Unglaubhaftes. [Kap. 10]

4. »Der Mann in der Grube«²²¹: Ein Mann flieht vor einem rasenden Einhorn und wäre beinahe in einen Abgrund gefallen, wenn er sich nicht an einem Baum festgehalten und sich einen Halt für die Füße geschaffen hätte. Er glaubt, in Sicherheit zu sein, bis er zwei Mäuse erblickt, die eine weiß und die andere schwarz. Sie nagen an der Wurzel des Baumes und sind fast dabei, den Baum von der Wurzel abzutrennen. Als der Mann in den Abgrund hinunterblickt, sieht er einen feuerspeienden Drachen und erkennt, dass sein Fußhalt eigentlich vier Schlangenköpfe sind, die aus der Grubenwand hervorblicken. Dann hebt er seinen Blick und sieht, dass aus den Zweigen des Baumes Honig tropft. Da vergisst er plötzlich alle anderen Übel, die ihn umgeben: das Einhorn, das ihn fressen will, den Drachen unten, der droht, ihn zu verschlucken, den von seinen Wurzeln fast abgetrennten Baum, an dem er sich festhält. Kurzum: Alles Furchtbare rund um ihn vergisst er und denkt nur an den Tropfen Honig. [Kap. 12]

²²¹ Es handelt sich um den bekanntesten Apolog des Korpus. »Nicht zuletzt durch [ihn] wurde der buddhistische Ursprung des Barlaam-Stoffes erkannt«, wie VOLK 2009, S. 105 beobachtet. In seiner Rezension von Stanislas Juliens Übersetzung der ›Avadānas‹ (buddhistische Legenden) aus dem Chinesischen druckte LABOULAYE 1859 den Text des Apologs in der französischen Übersetzung von Jean de Billy neben einer ›Avadānas‹-Parallele. Theodor BENFEY 1859, S. 80–3 vermutete ebenfalls einen buddhistischen Ursprung des Apologs. Euthymios ersetzte den wütenden Elefanten der buddhistischen Erzählung durch ein Einhorn. Vgl. JACOBS 1896, S. lxx–lxxvii, SONET 1949, S. 30–7, PITMAN / SCATTERGOOD 1977, EINHORN 1998, S. 310–23.

5. »Der Mann mit den drei Freunden«²²²: Ein Mann hat drei Freunde. Die ersten zwei schätzt er so sehr, dass er sein Leben für sie in Gefahr bringen würde. Dem Dritten gegenüber zeigt er nur wenig Liebe. Eines Tages wird dieser Mann von Soldaten gefangen genommen und zum König gebracht, der von ihm verlangt, die geschuldeten zehntausend Talente zu begleichen. Der Mann begibt sich zunächst zu seinem ersten und wahrhaftesten Freund, erklärt ihm seine Lage und bittet ihn um Unterstützung. Dieser bestreitet, mit dem Mann befreundet zu sein und weigert sich, ihm Hilfe zu leisten. Alles, was er anbieten könne, seien zwei alte Gewandstücke. Verzweifelt begibt sich der Mann mit derselben Bitte zu seinem zweitliebsten Freund, der entgegnet, selbst in einer schwierigen Lage zu sein und ihm nicht helfen zu können. Er könne den Mann in Not lediglich eine Weile begleiten, müsse aber dann heimkehren und sich mit den eigenen Problemen befassen. Schließlich wendet sich der Mann an seinen dritten, nicht sehr geachteten Freund, den er in Verlegenheit um Hilfe bittet. Dieser versichert ihm seine Hilfe, denn er habe die kleineren Dienste nicht vergessen, welche der andere ihm geleistet habe. Der Mann bereut dann, ihn so wenig geachtet und die anderen so hoch geschätzt zu haben. [Kap. 13]

6. »Der Jahreskönig«²²³: Es ist ein alter Brauch in einer Stadt, dass ihre Bürger jedes Jahr einen Fremden, der nichts von den Gesetzen und Traditionen der Stadt weiß, zum König ernennen. Nach dem Ablauf eines Jahres pflegen sie, ihm die königlichen Gewänder auszuziehen und ihn nackt auf eine ferne Insel zu bringen. Genauso schnell wie er zum König wurde, wird er zum Verbannten, der ohne Nahrung und Kleidung sein Leben auf schreckliche Art und Weise beenden muss. Einmal wird ein weiser Mann zum König erklärt, der sich vom plötzlichen Zugang zum Reichtum nicht täuschen lässt und der sich bemüht, seine Angelegenheiten möglichst gut zu regeln. Nach langen Nachforschungen erfährt er von einem weisen Ratgeber über das Schicksal der Könige dieser Stadt und wird außerdem unterwiesen, wie er dieses Ende meiden könne. Er nimmt deswegen von den Schätzen, zu denen er noch Zugang hat, Geld, Gold, Silber und Edelsteine und übergibt alles vertrauenswürdigen Dienern, die er damit beauftragt, seinen gesammelten Schatz auf die Insel zu bringen. Als sein Regierungsjahr vorbei ist, lehnen sich die Bürger der Stadt gegen ihn auf und schicken ihn nackt ins Exil. Während alle, die vor ihm König waren, auf der Insel verhungerten, verbringt er dank seines weisen Weitblickes sein Leben dort im Überfluss. [Kap. 14]

²²² Vgl. KUHN 1893, S. 78–9, JACOBS 1896, S. lvii–lxxx, der auf die auffällig ähnliche Erscheinung des Apologs im rabbinischen »Pirke de Rabbi Eliezer« (8. oder 9. Jh.) hinweist (S. lxxviii). Vgl. PRE, Friedlander, S. 256–7; SONET 1949, S. 37–40.

²²³ Vgl. KUHN 1893, S. 79–80, SONET 1949, S. 40–3. Siehe REINHART 2006 für die Rezeption des Apologs in der kroatischen Literatur.

7. »Der König, der Minister und das arme Ehepaar«²²⁴: Ein König regiert sein Reich gut, aber er hat einen einzigen Fehler: Er ist dem Götzendienst ergeben. Einen weisen Ratgeber hat er, der es nicht wagt, seinen Herrn auf dessen Irrtum aufmerksam zu machen, bevor es zur richtigen Gelegenheit komme. Eines nachts bittet der König den Ratgeber, ihn bei einem Stadtspaziergang zu begleiten. Bei diesem Spaziergang bemerken sie einen durch eine Ritze kommenden Lichtstrahl; dadurch blicken sie in eine höhlenartige Kammer, in der ein sehr armer Mann und seine Frau befinden. Die Frau ist dabei, Wein zu mischen; als ihr Mann davon trinkt, singt und tanzt sie fröhlich, was den König und seinen Begleiter verwundert. Der König gesteht, dass sein eigenes Leben ihm nie so erfreulich erschienen sei wie diesen zwei Menschen, obwohl die beobachtete Szene das hässlichste sei, was er je gesehen habe. Auf diese Bemerkung entgegnet der Ratgeber, dass das Leben, das sie, der König und er, führen, jenen viel abstoßender erscheine, die in die Mysterien der ewigen Herrlichkeit eingeweiht seien. Daraufhin unterweist der Ratgeber den König mittels einer kurzen Katechese in den wahren Glauben. Schließlich erfährt der König, warum sein Ratgeber diese Dinge nie zuvor erwähnt hat. Der König erweist seinem Ratgeber große Dankbarkeit für die Unterweisung und führt von da an ein frommes Leben. [Kap. 16]

8. »Der reiche junge Mann und das arme Mädchen«²²⁵: Ein Jüngling von reicher und vornehmer Herkunft verlässt seine Familie und geht ins Exil, als er von seinem Vater erfährt, die schöne Tochter eines reichen und angesehenen Mannes sei für ihn als Frau ausgewählt worden. Unterwegs findet er Unterkunft bei einem alten armen Mann, der mit seiner Tochter ein Haus bewohnt. Während sie sich mit einer Handarbeit beschäftigt, singt sie eine Lobhymne für Gott. Der junge Mann fragt sie verwundert, weshalb sie so dankbar sei, obwohl sie in solcher Armut lebe. Sie meint, sie sei Gott dankbar für die kleinen Gnadenerweisungen und hoffe auf größere. Die Weisheit und Frömmigkeit des Mädchens beeindruckten den jungen Mann, und er hält bei dem alten Mann um ihre Hand an. Der Vater stellt den jungen Mann einige Zeit auf die Probe, denn das Mädchen ist sein einziges Kind. Der junge Mann muss bei ihnen wohnen; er macht sich die Armut seiner Gastgeber zu eigen und passt sich vollkommen an deren Lebensart an. Nachdem der alte Mann festgestellt hat, dass der Junge seine Tochter aufrichtig liebt, und zwar in Hinblick auf ihre

²²⁴ Vgl. SONET 1949, S. 43–4. Für diesen Apolog hat man keinen indischen Ursprung feststellen können. VOLK 2009, S. 114 vermutet, dass es sich dabei um den jüngsten Bestandteil im Barlaam-Stoff handeln könnte. LANG 1966, S. 90 Anm. 1 führte eine Parallele aus Tausendundeiner Nacht an: In Sir Richard BURTONS Übersetzung als »The Tale of the ensorcelled Prince« (Bd. 1) bezeichnet. Siehe auch HIRSH 1986, S. 202 für Literaturverweise über orientalische Parallelen zum Apolog.

²²⁵ Vgl. SONET 1949, S. 45–6. Keine indische Parallele ließ sich für diesen Apolog finden. Die Verbreitung im Abendland ist gering.

Frömmigkeit, führt er ihn zu einer Kammer, in der große Schätze aufbewahrt werden. Der junge Mann wird zu seinem Erben und übertrifft alle berühmten und wohlhabenden Männer in dem Land. [Kap. 16]

9. »Die zahme Gazelle«²²⁶: Ein reicher Mann zieht eine Gazelle auf. Als diese erwachsen ist, sehnt sie sich nach der Wildnis. Eines Tages läuft sie fort und findet eine Herde von Gazellen, die weiden, und schließt sich dieser an. So fängt sie an, in der Frühe zu ihnen zu laufen, ohne dass die Aufseher es merken, in den Wäldern mit der Herde umherzuziehen und abends zurückzukehren. Sie folgt der Herde auch dann, wenn diese zu entlegenen Weideplätzen zieht. Als die Diener des reichen Mannes dies bemerken, reiten sie dorthin, wo sich die Gazelle befindet, und bringen sie heim, wo sie in Gefangenschaft gehalten wird. Von den anderen Gazellen werden einige getötet und andere schlecht behandelt. [Kap. 18]

10. »Die weiblichen Dämonen«²²⁷: Einem lange kinderlosen König wird ein Sohn geboren und über ihn vorausgesagt, dass dieser erblinden werde, wenn er während seiner ersten zehn Lebensjahre in die Sonne oder in ein Feuer blicken würde. Der König lässt seinen Sohn daher in einer Höhle unterbringen, in der er heranwächst, bis er das Alter erreicht hat, in dem er hinaus in die Welt darf. Zu diesem Anlass werden ihm Tiere, Edelsteine, Gewänder, Männer, Frauen, kurzum alles gezeigt und die Bezeichnung dafür genannt. Als ihm Frauen vorgeführt werden, fragt er seine Begleiter, was diese Wesen denn seien. Einer antwortet, es seien Dämonen, die die Männer versuchen. Als sein Vater wissen will, was seinem Sohn am besten gefallen habe, antwortet er, die Dämonen, die die Männer versuchen. [Kap. 30]

1.6 DIE ERSTE LATEINISCHE ÜBERSETZUNG - BHL 979B

incipit prologus: Cum in undosis menibus domine ciuitatum in sexto anno sanctissime et triumphatoris domni Constantini Monomachi Augusti...

incipit textus: Ethiopum namque que et Indorum prouincia dicitur longe distat a primo et secundo Egypto, maior in situ et multorum hominum ac diuersorum monstrorum generatrix. Circumuoluitur autem a parte primi Egipti

²²⁶ Keine indische Parallele ließ sich für diesen Apolog finden. Wie HIRSH 1986, S. 203 bemerkt, ist diese Erzählung eine, die sich nicht auf die Unterweisung sondern auf das baldige Aufbrechen Barlaams bezieht. Auch in diesem Fall ist die Verbreitung eher gering.

²²⁷ Vgl. JACOBS 1896, S. LXXXVII–LXXXVIII, SONET 1949, S. 47–9. Für mögliche indische Parallelen dieses Apologs siehe HIRSH 1986, S. 203.

compluribus pelagi nauibus et a parte secunda coniungitur finibus Persidis.

explicit: ut quorum anime semper in uno semperamore Dei fuerunt coniuncte in habitaculo non separarentur terrestri, sicut non separatur in celis in quibus cum omni celesti militia iugiter Deum collaudant.

explicit epilogus: et in amborum nomine ecclesiam per episcopos consecrauit in anno quinquagesimo regni sui. In quo fiunt assidue mirabilia plura et infirmitatibus sanitates, cecis uisus, surdis auditus, claudis gressus per uirtutes atque intercessionem sanctorum redduntur, prestante Domino nostro Ihesu Christo, Cui est honor, uirtus, potestas cum Patre et Spiritu Sancto per infinita secula seculorum. Amen.

A. **Überlieferung und Ausgabe.** Dem Abendland wurde der Stoff erst durch lateinische Übersetzungen aus dem Griechischen zugänglich. Die erste lateinische Übersetzung (BHL 979b²²⁸) ist in einer einzigen Handschrift aus dem 14. Jahrhundert überliefert (Neapel, Bibl. Naz., VIII.B.10.), als letzter von insgesamt 43 hagiographischen Texten (hier i. F. »Neapel«).²²⁹ Der Titel dieser Übersetzung lautet *Hystoria Barlae et Iosaphat de interiori Ethiopia deducta per Iohannem uenerabilem, monachum monasterii Sancti Sabe in Heliam urbem et translata in Eolico per Eufimium sanctum virum*. 1997 wurde sie von José MARTÍNEZ GÁZQUEZ herausgegeben.²³⁰

Datierung und Autor. Im Prolog und Epilog erzählt der anonyme Autor, dass er sich im sechsten Jahr der Regierung des Kaisers Konstantinos IX. Monomachos (d.h. 1048-1049) in Konstantinopel aufhielt, wo er sich seine Zeit zu vertreiben pflegte, indem er griechische Bücher las, bis ein gewisser Leo, eine Auftraggeberfigur, ihm eine Handschrift des Barlaam überreicht und ihn ermuntert habe, die Geschichte ins Lateinische zu übersetzen. Den anonymen Autor ordnete man u.a. aufgrund sprachstilistischer Merkmale dem Übersetzerkreis der lateinischen Mönche von Amalfi zu. Diese sind seit dem 10. Jahrhundert auf dem Berg Athos belegt, wobei sie direkte Beziehungen zu Konstantinopel pflegten, wo diese Übersetzung Mitte des 11. Jahr-

²²⁸ Die Sigle BHL verweist auf die Bibliotheca Hagiographica Latina.

²²⁹ Vgl. SONET 1949, S. 73. Für eine Beschreibung der Handschrift siehe MARTÍNEZ GÁZQUEZ 1997A, S. xxxiv–xxxv. S.a. MARTÍNEZ GÁZQUEZ 1997B und VOLK 2009, S. 495–8.

²³⁰ Vgl. Neapel, Martínez.

hunderts allem Anschein nach entstanden sein soll.²³¹ Paul PEETERS vermutet den Übersetzer in der Umgebung jenes italienischen Herzog Argyros, der eine Truppe im Kampf gegen die Revolte des Leon Tornikios für den Kaiser führte.²³² Hiram PERI versucht seinerseits zu zeigen, dass sich der Autor dieser lateinischen Fassung mit jenem *Johannes subdiaconus* gleichsetzen ließe, der im gleichen Neapolitaner Codex (Bl. 323v) als Fortsetzer des ›Liber collocutionum sanctorum patrum egyptiorum‹ genannt wird.²³³ Die Vermutung, dass der Autor der ersten lateinischen Übersetzung Johannes geheißen habe und Subdiakon gewesen sei, stützt er durch Heranziehen einer Stelle aus der französischen Fassung des Gui de Cambrai²³⁴ (vv. 6204–10), die die Tradierung des Stoffes behandelt und dabei einen gewissen *Jehans*, in Arras *doiens*, erwähnt. Demzufolge sei der Autor der ersten lateinischen Fassung Diakon zu Arras gewesen, bevor er 1017 nach Konstantinopel ging, um dort mindestens zwanzig Jahre zu verbringen.²³⁵ Keine von beiden zuletzt referierten Thesen konnte sich bislang durchsetzen.

B. Beschreibung und Untersuchungen. Die Geschichte ist von einem Prolog und von einem Epilog umrahmt. Der Autor behauptet im Prolog, eine *verbum ex verbo, sensum ex sensu*-Übersetzung eines Werkes anzustreben, das in Vergessenheit geraten sei. Zur Sprache des Übersetzers bemerkte PEETERS lapidar, »la calligraphie est plus soignée que la grammaire.«²³⁶ Der Erzähler kürzt selten, aber ändert, wie er bereits im Prolog vorwegnimmt: *oportunis locis coequare sermonem aut ex parte transmutare aggressus sum, ut diligentibus assidua sit legendi dilectio et detrahentibus perpetua oris oppilatio*. Dabei sind zwei Ziele des Übersetzers genannt, wie MARTÍNEZ GÁZQUEZ beobachtete: (1) das Mönchtum als Lebensform zu loben und (2) mit seiner Arbeit zur ewigen Bestrafung derer beizutragen, die den rechten Glauben nicht anerkennen.²³⁷ Anders als die zweite Übersetzung, die den ersten Teil des ersten Kapitels des ›Byz. Roman‹ nicht enthält, wird hier die Er-

²³¹ Vgl. MARTÍNEZ GÁZQUEZ 1997A, S. xxx–xxxiv. Vgl. PERTUSI 1963, BERSCHIN 1994, VOLK 2009, S. 87–8.

²³² Vgl. PEETERS 1931, S. 280.

²³³ Vgl. PERI 1959B, S. 179–80.

²³⁴ Vgl. u. 2.1.3.

²³⁵ Vgl. PERI 1959B, S. 180–3.

²³⁶ PEETERS 1931, S. 277.

²³⁷ Vgl. MARTÍNEZ GÁZQUEZ 1997A, S. xviii.

wähnung der Missionierung Indiens durch den Apostel Thomas thematisiert, womit Josaphats Wirken zu einer zweiten Missionierung gemacht wird. Die Erweiterungen sind unterschiedlicher Natur: Sie gelten sowohl der Geographie Ägyptens im ersten Kapitel als auch der *translatio* der Reliquien im letzten. Die Reliquien werden nicht in eine Kirche, sondern in den Palast gebracht, wo Josaphat den ersten Teil seines Lebens verbrachte. Im Bezug auf die Religion Indiens wird hier behauptet, dass *Auennir* nicht nur namenlose Götzen, sondern auch den bekannten ägyptischen Gott Osiris verehrte. Die Religionsdisputation scheint dem Übersetzer ein besonderes Anliegen gewesen zu sein, denn die heidnischen Götter werden detailreicher charakterisiert als in der Vorlage. Ferner verziert der anonyme Lateiner seine Bearbeitung mit lateinischen Zitaten oder poetischen Anspielungen.²³⁸ Seine geographischen Kenntnisse und die Charakterisierung der vorderasiatischen Völker, die er für die Episode der Inthronisierung von Barachias hinzufügt, drehen sich um die arabische Welt, was MARTÍNEZ GÁZQUEZ als weiteres Indiz für die Zugehörigkeit des Übersetzers zu den Amalfitaner Übersetzern deutet.²³⁹

Die erste lateinische Übersetzung spielte allerdings für die spätere Rezeption des Stoffes keine Rolle, sie geriet bald nach ihrer Entstehung in Vergessenheit, wogegen der anonyme Autor gerade kämpfen wollte: *intemptatum et inusitatum opus ab antiquis et usque ad me obliuioni per omnia funditus traditum*. Von der Forschung bleibt sie jedenfalls unberücksichtigt.²⁴⁰ Erst die zweite lateinische Übersetzung, die sogenannte ›Vulgata‹-Fassung konnte dieses Ziel erreichen, nämlich die Geschichte vor dem Vergessen zu retten.

²³⁸ Zitiert werden bzw. angespielt wird auf Vergils ›Aeneis‹ und ›Georgica‹, Hrabanus Maurus und Sedulius. Vgl. MARTÍNEZ GÁZQUEZ 1997A, S. xxiv–xxvi.

²³⁹ Vgl. MARTÍNEZ GÁZQUEZ 1997A, S. xxvii.

²⁴⁰ Für die Datierung des ›Byz. Roman‹ hat man oft auf sie zurückgegriffen: Die Nennung eines gewissen *Eufinium* als Übersetzer ins Griechische im Titel und im Epilog wurde als wichtiger Beleg für die Autorschaft des Euthymios vom Berg Athos und somit für die Spätdatierung des ›Byz. Roman‹ herangezogen.

1.7 DIE LATEINISCHE ›VULGATA‹-FASSUNG - BHL 979

incipit: Cum cepissent monasteria construi ac monachorum congregari multitudines, et illorum uirtutum et angelice conuersationis felix fama fines orbis occuparet et usque ad Indos perueniret...

explicit: multiplica michi fidem, mentem gubernare, spirituales cogitationes accende et ad beatitudinem tuam perducere dignare. Per Iesum Christum filium tuum. Amen. Explicit liber Barlaam et Iosaphat seruorum Dei.

A. **Überlieferung und Ausgaben.** Die zweite, eine *pro verbo verbum*-Übersetzung, als ›Vulgata‹ (BHL 979) bezeichnet, entstammt dem 12. Jh. und ist in über 90 Handschriften überliefert. Die ersten Frühdrucke stammen aus Speyer (um 1472–73) und Straßburg (nicht nach 1474)²⁴¹, die des 16. Jh. aus Basel, Köln, Venedig und Antwerpen.²⁴² Eine kritische Ausgabe lieferte 2001 Oscar DE LA CRUZ.²⁴³

²⁴¹ Vgl. GWD, Nr. 3396 und 3397. Hier lautet der Titel ›Liber gestorum Barlaam et Iosaphat servorum Dei, editus Graeco sermone a Iohanne Damasceno viro sancto et erudito‹.

²⁴² a) Die 1535 in Basel erschienenen ›Johannis Damasceni opera‹, ein bei Henricus Petrus gedruckter, »sich als Gesamtausgabe der Werke des Johannes von Damaskos in lateinischer Übersetzung verstehender Band«, enthält die ›Vulgata‹-Übersetzung an vierter Stelle. Vgl. VOLK 2009, S. 5. Der Titel lautet ›Ioan. Damasceni Historia durorum Christi militum e Graeco in Latinum versa‹. Auf dem Titelblatt wird die Übersetzung Georgius Trapezuntius zugeschrieben: *Praeterea historia Iosaphat et Barlaam quam ferunt Trapezontium transtulisse*. Weitere Drucke der opera omnia des Johannes Damascenus sind in Basel 1539, 1548, 1559 und 1575 erschienen. b) Mit demselben Titel wie der Basler Druck wurde der Text 1546 von Henricus Gravius in Köln herausgegeben, allerdings ohne Zuschreibung der Übersetzung an Georgius Trapezuntius. c) Ein zweiter Kölner Druck aus dem Jahr 1548 wurde von Gaspar Gennepacus unter dem Titel ›Vitae sanctorum D. Patrum, veteris catholicae atque apostolicae ecclesiae... libri. V‹ veröffentlicht. d) 1551 erschien die ›Vulgata‹ in Aloysius Lipomanus' ›Sanctorum priscorum patrum vitae numero centum sexaginta tres‹ (Venedig 1551) integriert. e) In Antwerpen druckten den Text Petrus Bacherius um 1540 – ›S. Joannis Damasceni Historia de vitis et rebus gestis sanctorum Barlaam Eremitae et Josaphat regis Indorum, Georgio Trapezuntio interprete. In eandem, scholia Aloisii Lippomani, veronensis Episcopi‹ – und f) Johannes Bellerus – ›Historia de vitis et rebus gestis Sanctorum Barlaam Eremitae et Josaphat regis Indorum. Georgio Trapezuntio interprete. D. Johannis Chrysostomi de comparatione Regis et Monachi, Germano Brixio interprete‹.

²⁴³ Vgl. Vulgata, de la Cruz. Der Herausgeber verwendete den Codex 14656 der Französischen Nationalbibliothek als Leithandschrift, welche von Giovanna DAPELO 2001, S. 197 in ihrer Untersuchung der handschriftlichen Überlieferung als beste Handschrift erklärt wurde. Die von DAPELO angekündigte, zweite kritische Ausgabe dürfte mit dem Editionsprojekt von DE LA CRUZ zeitlich koinzidiert haben.

Autor und Datierung. In einigen Handschriften wurde die Vulgata fälschlich Gregor von Nazianz (4. Jh.)²⁴⁴, Johannes Damascenus (7. Jh.)²⁴⁵, Anastasius Bibliothecarus (9. Jh.)²⁴⁶ und Georgius Trapezuntius (15. Jh.)²⁴⁷ zugeschrieben. Die Identität des Übersetzers ist unbekannt. Für die Entstehungszeit der Übersetzung wird das 12. Jahrhundert angenommen, denn zu dieser Zeit setzt die handschriftliche Überlieferung ein. Die Untersuchung und Klassifikation der Handschriften ermöglichten es Giovanna DAPELO, die Verbreitung der lateinischen ›Vulgata‹ zu skizzieren. Einige Handschriften französischer Herkunft, die dem Archetyp sehr nahestehen scheinen, und die früh einsetzende französische volkssprachliche Tradition weisen auf Frankreich als Gebiet hin, wo die Verbreitung der Legende in Europa begann. Von Frankreich dürfte sich die Legende in Bayern und Österreich verbreitet haben, wo sie in zahlreichen frühen Handschriften kopiert und in das ›Magnum Legendarium Austriacum‹ aufgenommen wurde. In England und Belgien fing die Legende erst im 13. Jh. an, kopiert zu werden, und in Böhmen zwischen dem Ende des 13. und dem Anfang des 14. Jhs. Die Rezeption in Portugal und Spanien setzte spät und begrenzt ein. Gleichfalls in Italien, wo die ›Vulgata‹ erstmals im 14. Jh. anfang, kopiert zu werden, lange nachdem die ›Legenda Aurea‹ sie in Form einer Epitome bekannt gemacht hatte. Über den tatsächlichen Entstehungsort der Übersetzung lassen sich nur Vermutungen anstellen: Sie kann, wie die erste Übersetzung, in Byzanz oder selbst in Frankreich entstanden sein.²⁴⁸

Jedenfalls ist DAPELOS Ausgabe bis dato noch nicht erschienen.

²⁴⁴ Vgl. Codex Prag, Archiv Prazkého Hradu, 1651.

²⁴⁵ Vgl. Codices Leipzig, Universitätsbibl., 795 und 796, wobei der Autor des griechischen Romans Johannes Climacus wäre.

²⁴⁶ Vgl. Codices Alençon, Bibl. Mun., 17 und Oxford, Bodl. Libr., Canon, Misc. 358. Vgl. DAPELO 2001, S. 193.

²⁴⁷ Bspw. in den Basler Drucken und bei Aloysius Lipomanus.

²⁴⁸ Vgl. DAPELO 2001, S. 192: »Non sarebbe quindi impossibile che tra i codici greci giunti a Saint-Denis nel 1167 si trovasse anche quello dell' Ἱστορία ψυχωφελής, che potrebbe essere stata tradotta *in loco*, o essere passata ad altre comunità interessate ai testi greci, come quella di Saint-Victor.«

B. Beschreibung und Untersuchungen. Für eine Inhaltsangabe der ›Vulgata‹-Fassung siehe Anhang 14. Zwei Merkmale kennzeichnen die lateinische ›Vulgata‹: a) die *verbum pro verbo* Übersetzungsmethode und b) die Abwesenheit des Prologs und des ersten Teils des ersten Kapitels, wie sie im ›Byz. Roman‹ überliefert sind.²⁴⁹ Manche Fehler im lateinischen Text können gerade dadurch erklärt werden, dass sich der Autor um eine möglichst treue Übertragung bemühte.²⁵⁰ Religionsgeschichtlich trägt diese wortwörtliche Übersetzung ferner zu einer *translatio religionis* bei, denn Rituale der orthodoxen Kirche werden unverändert übernommen. Auf zwei Beispiele macht Oscar DE LA CRUZ aufmerksam: Josaphat wird nach orthodoxem Ritus an einem Brunnen (Taufbecken) außerhalb des Tempels (Josaphats Palast in der Geschichte) getauft. Erst nach der Taufe darf der Christ die Messe im Tempel feiern.²⁵¹ Als Josaphat nach langer Suche in der Wüste auf Barlaam trifft, kniet Barlaam nieder und betet in Richtung Orient. Erst dann begrüßt er Josaphat.²⁵²

Hinsichtlich der Lücke am Anfang ist es eher unwahrscheinlich, dass es sich dabei um einen Zensurfall gehandelt haben könnte. Vielmehr geht man davon aus, dass der verwendeten griechischen Vorlage die ersten Blätter fehlten. Der Prolog des ›Byz. Roman‹ enthält aber Elemente, die für das Verständnis des Werks nicht unwesentlich sind. Somit fehlt der ›Vulgata‹ einerseits die Beschreibung, wie der Erzähler zu der erbaulichen Geschichte gekommen ist – d.h. wie fromme Männer aus dem inneren Land der Äthiopier, die auch Inder genannt werden, sie ihm erzählten –, andererseits die Lokalisierung der Handlung in Indien sowie die Anspielung auf die erste Missionierung der Region durch den Apostel Thomas.

²⁴⁹ Vgl. Anhang 14, wo die Kapiteleinteilung nach humanistischen Übersetzungen der Brüder Jean und Jacques de Billy verwendet wird, da sie sich als sehr praktikabel erweist.

²⁵⁰ Vgl. DE LA CRUZ 2001A, S. 36.

²⁵¹ Vgl. Vulgata, de la Cruz, S. 316.

²⁵² Vgl. Vulgata, de la Cruz, S. 522.

1.8 EPITOMEN DER LATEINISCHEN VULGATA

Auf die ›Vulgata‹ gehen einige mittelalterliche Epitomen zurück²⁵³, die eine reiche handschriftliche Überlieferung aufweisen, wie der Census von Giovanna DAPELO gezeigt hat.²⁵⁴ Zwei Epitomen haben eine sehr breite Rezeption erfahren, nämlich die Kurzfassungen der Legende im ›Speculum historiale‹ des Vinzenz von Beauvais und in der ›Legenda aurea‹ des Jacobus de Voragine. Sie weiteten die Rezeption der Legende auf die dominikanischen Kreise aus, sowohl in Latein als auch in den europäischen Volkssprachen.²⁵⁵ Da beide Dominikaner das Werk, das sie adaptieren, Johannes von Damaskos zuschreiben, wird das im europäischen Mittelalter zu einem Faktum.

1.8.1 ›VITA SS. BARLAAM ET IOSAPHAT‹ IM ›SPECULUM HISTORIALE‹

incipit: Fuit in India rex quidam nomine Avemur, dives et potens in bellis, strenuus omnibusque mundialibus successibus gloriosus, secundum animam vero multis malis suffocatus et ydolorum servituti deditus. Cumque in multis deliciis viveret, unum erat sterilitatis malum quod eius leticiam minuebat, et cor eius affligebat, nam filios habere non poterat.

explicit: Et vidit rex et omnis turba virtutes que per eos fiebant, et plurime gentes que erant in circuitu in infidelitate languentes, et dei ignorantia, per ea que ad sepulchrum fiebant signa crediderunt. Et omnes videntes et audientes angelicam Iosaphat conversationem, et a puericia inestimabilem eius ad deum amorem mirabantur glorificantes in omnibus deum.

Das Buch XVI des ›Speculum historiale‹ des Vinzenz von Beauvais (ca. 1200–1264) enthält eine *vita* von Barlaam und Josaphat (BHL 980, hier i. F. ›Spec. hist.‹). Ü b e r l i e f e r u n g u n d A u s g a b e. Einen Überblick über die Überlieferung und Entstehungsbedingungen des Werkes bietet Johannes VOORBIJ in seiner Dissertation von 1991.²⁵⁶ Ältere Ausgaben des ›Speculum historiale‹ umfassen: Straßburg 1473, Augsburg

²⁵³ Vgl. hier 1.9.

²⁵⁴ Vgl. DAPELO 2001, S. 184–6. Vgl. hier Anhang 16.

²⁵⁵ Zum Bezug der Dominikaner zur Literatur der Wüstenväter siehe BOUREAU 1987.

²⁵⁶ Siehe VOORBIJ 1991, S. 292–330 für eine Liste der lateinischen Handschriften, die das Werk überliefern. Siehe hier Anhang 16 für diejenigen, die DAPELO 2001 als Textzeugen des Liber XVI verzeichnet. Vgl. VOORBIJ 1991, S. 340–6, WEIGAND 1999, PAULMIER-FOUCART / DUCHENNE 2004. Zur Biographie und zum Werk des Vinzenz von Beauvais siehe VOORBIJ 1991, S. 8–22, WEIGAND 1991, DÜCHTING 2003.

1474, Nürnberg 1483, Venedig 1494 und 1591 sowie Douai 1624. Letztere wurde 1965 photomechanisch nachgedruckt.²⁵⁷ Das Atelier Vincent de Beauvais bietet die Transkription des gesamten ›Speculum historiale‹ nach der Handschrift 797 der Bibliothèque municipale von Douai.²⁵⁸ Bis dato liegt keine kritische Edition vor.

Die ›Spec. hist.‹-Bearbeitung der Legende ist in 64 meistens betitelte Kapitel gegliedert. Fast alle Apologe werden beibehalten: Cap. x: *Narratio de rege humili qui caute reprehensorem arguit*, d.h. »Die Todestrompete« und »Die vier Kästchen«, Cap. xii: *Fabula de philomena*, d.h. »Der Vogelfänger«, Cap. xv: *Parabola de unicornes*, d.h. »Der Mann in der Grube«, Cap. xvi: *Parabola de tribus amicis*, »Der Mann mit den drei Freunden«, Cap. xvii: *De rege qui locum exilii sui divitiis premuniuit*, »Der Jahreskönig«, Cap. xix: *De illo qui contempta nobili sponsa pauperulam duxit*, »Der reiche Königssohn und das arme Mädchen« sowie Cap. xxii und xli ohne lateinische Überschrift »Die zahme Gazelle« und »Die weiblichen Dämonen«. Von den biblischen Gleichnissen wurden »Der Sämann«, »Der verlorene Sohn«, »Das verlorene Schaf«, »Von Kamel und Nadelöhr« übernommen.

Im Liber xvi werden die durch den Schauplatz der Wüste thematisch verbundenen, kürzeren Lebensbeschreibungen des Hl. Zosima, der Hl. Euphrosyne, Hl. Marina und Hl. Maria Aegyptiaca erzählt, wobei der räumliche und konzeptuelle Kontext der Wüste im Liber xv mit Antonius und Macharius vorbereitet wird.²⁵⁹ Den Stücken des Buches ist auch gemeinsam, dass sie zu den *gesta quorundam sanctorum quorum tempora ignoramus* gehören.²⁶⁰ Dadurch, dass Liber xv von den Jahren 340 bis 381 und Liber xvii von 381 bis 387 n. Chr. berichtet, wird die erzählte Zeit der undatierbaren Viten im Liber xvi zu einer ungefähren Zeit gegen Ende des 4. Jahrhunderts.

²⁵⁷ Vgl. Spec. hist. Douai.

²⁵⁸ Vgl. Spec. hist. online, unter folgender Internetadresse abrufbar: <http://atilf.atilf.fr/bichard>

²⁵⁹ Während die *gesta* von Barlaam und Josaphat 64 ausführliche Kapitel umfassen, werden die anderen Legenden in den restlichen 36 Kapiteln des xvi. Buches beträchtlich kürzer erzählt.

²⁶⁰ »De boeken xi tot en met xv, die het tijdvak van Vespasianus tot en met Valens beslaan, behandelen de christenvervolgingen en de verbreiding van de jonge Kerk, en bieden een omvangrijk hagiografisch corpus. Boek xvi bevat materiaal waarvoor Vincent geen datering heeft kunnen vinden. Het betreft hier onder meer het verhaal van Barlaam en Josaphat, en materiaal over de Woestijnvaders.« VOORBIJ 1991, S. 80.

1.8.2 ›DE SANCTIS BARLAAM ET IOSAPHAT‹ IN DER ›LEGENDA AUREA‹

incipit: Barlaam, cuius hystoriam Iohannes Damascenus diligenti studio compilauit, operante in eo diuina gratia sanctum Iosaphat regem ad fidem conuertit.

explicit: Quod audiens rex Barachias illuc cum multo exercitu uenit et corpora reuerenter assumens in ciuitatem suam transtulit, ad quorum tumulum miracula multa fiunt.

Der Dominikaner Jacobus de Voragine (ca. 1228–1298) nahm die Legende in gestraffter Form in seine ›Legenda aurea‹ auf (BHL 982, hier i. F. ›Leg. aur.‹ für die hier enthaltene Barlaam-Epitome). Die Datierung der ›Legenda aurea‹ auf ca. 1261–1266 bildet einen *terminus ante quem* für die Datierung der ›Vulgata‹ selbst. Diese Sammlung von kurzgefassten Heiligenleben gehört zu den meistrezipierten Werken des Mittelalters, wie die Überlieferung von über 1000 Handschriften und ca. 100 Inkunabelaufgaben bezeugt. Mit dem Aufkommen des Druckes übertraf die Zahl der gedruckten Exemplare die der Bibel.²⁶¹ *A u s g a b e n*. Die klassische Ausgabe der ›Legenda aurea‹ wurde von Theodor GRAESSE 1890 besorgt. 1998 erschien die zweibändige kritische Edition von Giovanni MAGGIONI.²⁶²

Bald nach der Abfassung der auch als ›Historia lombardica‹ bekannten Legendensammlung entstanden Versionen in Französisch, Englisch, Deutsch, Isländisch, Italienisch, Okzitanisch und Tschechisch; sie wurde außerdem als Quelle für andere volkssprachliche Legendensammlungen (›South English Legendary‹, ›Der Heiligen Leben‹, ›Ver-spational‹ u.a.) sowie für Jesuitendramen im 17. Jahrhundert verwendet. Die ursprüngliche lateinische Sammlung wurde stets erweitert – umfasste sie in der ältesten erhaltenen Handschrift 182 Legenden, so ist die Zahl der Stücke im ersten Druck (1470) auf 448 gestiegen!²⁶³

Charakteristisch für den Stil der ›Legenda aurea‹ sind die Vereinfachung der gelehrten (patristischen oder liturgischen) Quellen, von denen sie schöpft und die strenge Linearität des Erzählens. Diese diente der Popularisierung der Legende und leitete einen neuen Stil des Legendenerzählens ein, der sich frömmigkeits- und stilgeschichtlich dadurch auszeichnet, dass er einen emotionalen und einen gedanklichen

²⁶¹ Vgl. KUNZE 1983, Sp. 452–3, GLIER 1987, S. 308, FLEITH 1991b, DUNN-LARDEAU 1997a, S. 9.

²⁶² Vgl. Leg. aur., Maggioni und Leg. aur., Graesse.

²⁶³ Vgl. WOLPERS 1964, S. 198.

Zug vereint. In den Worten von Theodor WOLPERS lässt sich in der ›Legenda aurea‹ der gleichzeitige Einfluss der Franziskanermystik und der scholastischen Methode nachweisen.²⁶⁴

Die Legende von Barlaam und Josaphat befindet sich im letzten Teil – *de tempore peregrinationis* – zwischen den Legenden von den Heiligen Agathon und Pelagius. Der Text dieser Version ist viel kürzer als der der ›Spec. hist.‹-Fassung. Das oben zitierte *explicit* gilt als Muster des Kürzungsverfahrens der ›Leg. aur.‹: In der ›Vulgata‹ wird von der *translatio* der Reliquien ausführlicher berichtet. Die Kürzung oder Auslassung in der ›Leg. aur.‹ gilt hauptsächlich langatmigen dogmatischen Passagen, Bibelziten, -paraphrasen und -gleichnissen. So z.B. werden Kap. VII–IX der ›Vulgata‹ in einem Satz wiedergegeben:

Incipiensque igitur Barlaam coepit et de mundi creatione et hominis prevaricatione ac filii Dei incarnatione, passione et resurrectione longum sermonem contexere necnon et de die iudicii et de retributione bonorum et malorum multa proferre et servientes ydolis plurimum exprobare ac de eorum fatuitate tale exemplum ponere dicens.

Zentrale Themen des Lehrgesprächs der Vorlage werden somit nicht behandelt: die Trinität, die Buße, die Wüstenväter, die Willensfreiheit u.a. Hingegen finden die meisten Apologe ohne Kürzung Aufnahme in die kurze Fassung – ausgelassen sind nur der 7., »Der König, der Minister und das arme Ehepaar«, und der 9. Apolog, »Die zahme Gazelle«. Nicht zuletzt werden aber auch Handlungselemente ausgelassen: das Gespräch zwischen dem König und den zwei Mönchen sowie deren Märtyrertod (Kap. 4 in der ›Vulgata‹), die Zardan-Episode (Kap. 21–22), die Suche nach Barlaam sowie das zweite Gespräch mit Mönchen und deren Martyrium (Kap. 22).

Von den seltenen Zusätzen seien zwei Beispiele angeführt: Der Erzähler behauptet hier, dass der Vater der syrischen Prinzessin verstorben sei; über die Weissagung über Josaphats Zukunft sagt er, dass Gott mitgewirkt habe: *Hoc autem non a semet ipso, sed a Deo inspirante dixit*. Die Datierung der Handlung auf das Jahr 380 – *tandem completis diebus Barlaam in pace quieuit circa annos domini CCCLXXX* – ist offensichtlich kein Zufall, sondern zeugt, wie auch die Anzahl der Apologe, von einem engen Verhältnis zwischen den beiden lateinischen Epitomen der Legende. Die ›Spec. hist.‹- und ›Leg. aur.‹-Epitomen haben zur Barlaam-

²⁶⁴ Vgl. WOLPERS 1964, S. 199–200.

Tradition quantitativ sehr stark beigetragen, denn beide bilden die Vorlage für zahlreiche volkssprachliche Bearbeitungen.

1.9 LATEINISCHE TRADITION IM ÜBERBLICK

Die folgende Übersicht versucht, diejenige von Jean SONET²⁶⁵ mit zehn weiteren Fassungen zu ergänzen. Die von ihm als *f, *g, *h, *i und *j provisorisch gekennzeichneten Epitomen seien auch mit den Sigeln der ›Bibliotheca hagiographica latina‹ (BHL) angeführt.²⁶⁶

Vollständige Übersetzungen des Mittelalters

1. ›Vulgata‹ ›Hystoria Barlaam et Iosaphat‹ (BHL 979.). Zweite lateinische Übersetzung, in über 90 Hss. überliefert.²⁶⁷
incipit: Cum cepissent monasteria construi ac monachorum congregari multitudines, et illorum uirtutum et angelice conuersationis felix fama fines orbis occuparet et usque ad Indos perueniret...
explicit: multiplica michi fidem, mentem gubernaspiriales cogitationes accende et ad beatitudinem tuam perducere dignare. Per Iesum Christum filium tuum. Amen. Explicit liber Barlaam et Iosaphat seruorum Dei.

2. ›Neapel‹ ›Hystoria Barlae Ioasaph‹ (BHL 979b). Erste lateinische Übersetzung, in 1 Hs. – Neapel, Bibl. Nat., B.VIII.10 – überliefert.
incipit prologus: Cum in undosis menibus domine ciuitatum in sexto anno sanctissime et triumphatoris domni Constantini Monomachi Augusti...
incipit textus: Ethiopum namque que et Indorum prouincia dicitur longe distat a primo et secundo Egypto, maior in situ et multorum hominum ac diuersorum monstrorum generatrix. Circumuoluitur autem a parte primi Egipti compluribus pelagi nauibus et a parte secunda coniungitur finibus Persidis.

²⁶⁵ Vgl. SONET 1949, S. 71–116.

²⁶⁶ Vgl. BHL 1898–1899, S. 147–8 und 1986, S. 115–7.

²⁶⁷ Vgl. Anhang 16.

explicit: ut quorum anime semper in uno semper amore Dei fuerunt coniuncte in habitaculo non separarentur terrestri, sicut non separatur in celis in quibus cum omni celesti militia iugiter Deum colaudant.

explicit epilogus: et in amborum nomine ecclesiam per episcopos consecrauit in anno quinquagesimo regni sui. In quo fiunt assidue mirabilia plura et infirmitatibus sanitates, cecis uisus, surdis auditus, claudis gressus per uirtutes atque intercessionem sanctorum redduntur, prestante Domino nostro Iesu Christo, Cui est honor, uirtus, potestas cum Patre et Spiritu Sancto per infinita secula seculorum. Amen.

Mittelalterliche Epitomen und Excerpta

3. ›Spec. hist.‹

›Ioannes Damascenus in vita SS. Barlaam et Iosaphat‹ (BHL 980) (Epitome a), im Liber XVI des ›Speculum historiale‹ des Vinzenz von Beauvais. Das ›Speculum historiale‹ ist in zahlreichen Handschriften überliefert. Im Anhang 16 seien nur einige Textzeugen angeführt, die die Epitome, d.h. Liber XVI, enthalten.

incipit: Fuit in India rex quidam nomine Avemur, dives et potens in bellis, strenuus omnibusque mundialibus successibus gloriosus, secundum animam vero multis malis suffocatus et ydolorum servituti deditus. Cumque in multis deliciis viveret, unum erat sterilitatis malum quod eius leticiam minuebat, et cor eius affligebat, nam filios habere non poterat.

explicit: Et vidit rex et omnis turba virtutes que per eos fiebant, et plurime gentes que erant in circuitu in infidelitate languentes, et dei ignorantia, per ea que ad sepulchrum fiebant signa crediderunt. Et omnes videntes et audientes angelicam Iosaphat conversationem, et a puericia inestimabilem eius ad deum amorem mirabantur glorificantes in omnibus deum.

4. BHL 981 ›Vita Josaphat cujusdam regis filii‹ (Epitome b), in 1 Hs. – Bruxelles, Bibl. Royale Albert Ier, 14751–4 (V.d.G. 2085) (1419) – überliefert. Diese Epitome wurde von Frédéric REIFFENBERG mit einem kurzen Forschungsüberblick 1843 veröffentlicht.²⁶⁸
incipit: Cum coepissent monasteria construi et monachorum multitudines congregari et felix fama christianae religionis ad Indorum fines perveniret, surrexit quidam rex in eadem provincia, Avenir nomine, gentilis professione...
explicit: Convenit autem multitudo innumerabilis ad adoranda et vivenda corpora eorum et in ecclesia quam Josaphat erexerat honorifice deposita sunt. Plurima quoque miracula operatus est Dominus cui honor est et gloria in saecula saeculorum Amen. Explicit hic de Barlaam et Josaphat. Amen.
5. BHL 981b ›Barlaam et Iosaphat‹ (Epitome c*, Ward), in 1 Hs. – London, Brit. Mus., Addit., 18929 (14. Jh.) – überliefert.
incipit: Barlaam cuius historiam iohannes damascenus compliauit operante in eo diuina gracia sanctum iosaphat regem ad fidem conuertit...
explicit: Plurima autem miracula tam in sanacione languidorum quam in conuersione incredulorum et tunc et deinceps per sanctos famulos suos christus operatus est. Contingat igitur nobis precibus et intercessionem barlaam et iosaphat beatorum cui est honor et gloria in secula seculorum Amen.
6. ›Leg. aur.‹ ›De Sanctis Barlaam et Iosaphat‹ (BHL 982) (Epitome c), in Jacobus de Voragine ›Legenda aurea‹, überliefert in über tausend Handschriften. Im Anhang 16 seien nur einige Textzeugen angeführt, die die Barlaam-Epitome enthalten.
incipit: Barlaam, cuius hystoriam Iohannes Damascenus diligenti studio compilauit, operante in eo diuina gratia sanctum Iosaphat regem ad fidem conuertit.

²⁶⁸ Vgl. Epitome b, Reiffenberg.

explicit: Quod audiens rex Barachias illuc cum multo exercitu uenit et corpora reuerenter assumens in ciuitatem suam transtulit, ad quorum tumulum miracula multa fiunt.

7. BHL 982

Liber x, cap. 114 im ›Catalogus sanctorum‹ des Petrus de Natalibus.²⁶⁹ SONET zufolge habe diese Epitome ihre Vorlage in der ›Leg. aur.‹ *editio princeps*: Vicenza 1493. Danach Venedig 1501, 1506, Straßburg 1502, 1513, Lyon 1508, 1514.²⁷⁰

incipit: Barlaam et Josaphat heremitae quorum vitam Johannes Damascenus compilauit, apud Indiam claruerunt...

explicit: Quorum amborum corpora Barachias rex reuerenter inde assumpsit et in ejus civitatem transferebat, honorifice collocavit quinto decimo Kal. Dec., ad quorum tumulum miracula multa fiunt.

8. BHL 982a

›lxvii. Rex‹ in ›Viaticum narrationum‹ des Henmannus Bononiensis (Hermann aus Bologna?)²⁷¹, in einer Hs. – Kopenhagen, Gamle Kgl. Samling Fol. 380 (15. Jh.) – überliefert.

incipit: Cum universa Yndia christianis et monachis plena esset, surrexit rex quidam prepotens nomine Aventur

explicit: in civitatem suam transtulit, ad quorum tumulum miracula multa hodierno die adhuc fiunt.

9. BHL 982b

›De sanctis Barlaam et Iosaphat‹ (cap. CCCLV) im ca. 1245 entstandenen ›Liber epilorum‹ des Dominikaners Bartolomäus von Trento (Epitome e, Ward). 2001 von Emore PAOLI herausgegeben.²⁷² 11 aus insgesamt 22 Handschriften (13.–19. Jh.) des ›Liber Epilogorum‹ überliefern diese Epitome.

²⁶⁹ Petrus de Natalibus oder Natalis, in Venedig Ende des 14. Jhs. geboren, war Bischof von Isola im venezianischen Gebiet und schrieb einen ›Catalogus martyrum et sanctorum‹, eine in 12 Bücher *per circulum anni* gegliederte Sammlung von Heiligenleben. Vgl. JÖCHER 1961, Bd. 3, Sp. 820 und Ergz.-Bd. 5, Sp. 387.

²⁷⁰ Vgl. HURTER 1906, Sp. 703–4.

²⁷¹ Vgl. Viaticum, Hilka.

²⁷² Vgl. Lib. Epilog., Paoli.

incipit: Multiplicatis habitaculis servorum Dei in Egypto, rex Indie Avennir contra eos persecutionem movit, maxime quia quidam suus carissimus princeps eis adhererat.

explicit: Cui divina visio apparuit, iubens ut in Indiam properet et dicat Barachie quod corpora sancta transferat cum ingenti honore. Iussa perficit Barachias: cum maximo comitatu advenit et invenit sancta corpora integra, et claro nitore glorificationem iam pretendebant, miroque fragrant odor. Que cum summa gloria secum detulit et in prima ecclesia quam Iosaphat exexerat regali more sepelivit, ubi innumera miracula Dominus per eorum merita operatur.

10. BHL 982d

›Vita beatorum Barlaam et Iosaphat confessorum et sanctorum monachorum agones et martyria sub Avenniro Rege Indie passorum, per D. Joannem Damascenum scripta, nuper e greco in latinum versa (Epitome * f), in 1 Hs. – Madrid, Bibl. Nac., 9783 (anc. F.152) (13. Jh.) – überliefert.²⁷³

incipit: Tempore illo quo coeperunt monachi augmentari et edificare monasteria in India...

explicit: et glorificabant et benedicebant nomen Domini qui per sanctos suos mirabiliter operatur, qui vivit et regnat Deus eternus in secula seculorum. Amen.

11. BHL 982e

›Liber gestorum Barlaam et Josaphat servorum Dei editus greco sermone a Johanne Damasceno (Johannes S. Sabae) viro sancto et erudito (Epitome * g), in 2 Hss. – Évreux, Bibl. Mun., 96 (12. Jh.) und Paris, Bibl. Nat., cod. lat. 5368 (14. Jh.) – überliefert.

incipit: Cum cepissent monasteria construi ac monachorum congregari multitudines et illorum virtutum et angelice conversationis felix fama usque ad Indos perveniret, surrexit quidam rex in eadem provincia...

²⁷³ Oscar DE LA CRUZ hat eine Edition dieser Epitome besorgt, die er im Rahmen der Wiener Tagung Barlaam und Josaphat in der Literatur des Mittelalters (15.–18. April 2010) vorgestellt hat.

explicit: et in ecclesia quam beatus Josaphat a fundamentis exexerat honorifice sepelivit ibique plurima miracula et sanitates in translatione eorum eorum et deinceps operatus est Christus Dominus noster. Amen. Explicit Liber gestorum Barlaam.

12. BHL 982f ›Liber gestorum Barlaam et Josaphat, servorum Dei editus graeco, sermone a Johanne Damasceno, viro sancto et erudito‹ (Epitome * h), in 1 Hs. – Paris, Bibl. Nat., Lat. 16052 (14. Jh.) – überliefert.
incipit: Fuit in India rex quidam, nomine Avenir, dives et potens, in bellis strenuus, omnibusque mundialibus successibus gloriosus, secundum animam vero multis malis suffocatus et ydolorum servituti deditus...
explicit: et maximis illos glorificat donis et virtutibus. Hucusque finis presentis sermonis quem... Contingat ... de quibus est narratio in X^o Jesu Domino nostro cui... Explicit hystoria Barlaam et Josaphat abbreviata ...
13. BHL 982h ›Hystoria Barlaam et Josaphat‹ (Epitome * i), in 1 Hs. – Manchester, John Rylands Libr., 124 (14. Jh.) – überliefert.
incipit: Cum cepissent monarchorum multitudines congregari
explicit: et eos virtutibus et donis magnificat gloriosis. Cui soli honor et gloria in saecula seculorum. Amen. Explicit Ystoria.
14. BHL 982j ›Narraciones varie excerpte de libro Barlaam‹ (Epitome * j), in 1 Hs. – London, Lambeth Palace Libr., 261 (13. Jh.) – überliefert.
incipit: Cum igitur cepissent monasteria constitui...
explicit: ubi letantium est habitatio. Amen.
15. BHL 982m Excerpta, in einer Hs. – Würzburg, Universitätsbibl., M.p.th.q.53 – überliefert.²⁷⁴
incipit: Postquam introivit Barlaam, salutavit eum Iosapha
explicit: et ad notitiam rei, quae expedit, pertrahe.

²⁷⁴ Vgl. THURN 1967, S. 33.

16. BHL 982n

›Quaedam extracta de Barlaam et cultu paganorum‹, in zwei Hss. – Wien, Österr. Nationalbib., 328 (15. Jh.) und 389 (14. Jh.) – jeweils 2 Blätter überliefert. Der Inhalt dieser Auszüge ist eine Rede gegen heidnische Religionen, die ihre Vorlage in der Religionsdisputation der lateinischen Vulgata hat. Der Text ist nach den behandelten Gottheiten mit Überschriften – *de celo, de terra* usw. – gegliedert.²⁷⁵
incipit: Chaldei nescientes dominum erraverunt propter elementa et ceperunt potius creaturam colere quam suum creatorem. Quorum et ymagines facientes quasdam nominaverunt figuram celi
explicit: unde non convenit deos nominare visibiles et non videntes et invisibilem et omnia videntem auctoremque creatorem deum credere.

17. ›Versus‹

›Versus de Sanctis Barlaam et Josaphat‹ (BHL 982p), einzige lateinische Versifikation des Mittelalters (12. Jh.), in 1 Handschrift – Besançon, Bibl. Mun., 94 – überliefert. 2003 von Matthias FISCHER herausgegeben.²⁷⁶
incipit: Principio fidei, cum mundo gratia Christi / Orta coruscaret, rex Advennir super Indos / Sceptra gerens, opibus et mundi rebus habundans
explicit: Ad sanctos fratres properat Pannutius ipsis / Exponens causas gemitus tantique doloris. / Supplicat, ut cuncti devota mente precentur, / Ut sibi monstretur, ubi sit sua cara propago.

²⁷⁵ Vgl. Tabulae cod., S. 46 (Hs. 328) u. 60 (Hs. 389).

²⁷⁶ Vgl. Versus, Fischer.

Neuzeitliche Fassungen

18. ›Billius‹

›D. Ioann. Damasceni De Barlaam et Iosaphat historia‹. Unter diesem Titel erschien 1577 erstmals die neulateinische Übersetzung des Benediktiners Jacques de Billy in einer Gesamtausgabe der Werke des Johannes von Damaskos.²⁷⁷ 1602 und 1624 wurde der Barlaam-Text separat nachgedruckt²⁷⁸ und 1615 von Heribert Rosweyde²⁷⁹ für seine ›Vitae Patrum‹ übernommen.²⁸⁰ In MIGNES PG 96, wo ›Billius‹ parallel zum Text BOISSONADES des ›Byz. Roman‹ nachgedruckt wird, trägt die Übersetzung den Titel ›Narratio utilis ex interiori Aethiopum regione, quae India dicitur, in urbem sancta lata per Joannem monachum, hominem honore dignum et virtutis amantem, e contubernio Sancti-Sabae, in qua continetur vita beatorum et famigeratorum virorum Barlaam et Joasaphi‹.²⁸¹

Obwohl seine Vorlage, der Cod. Paris, Bibl. Nat. Fr., Anc. fonds gr. 1125 oder eine Abschrift davon²⁸², den ›Byz. Roman‹ einem gewissen Johannes Sinaites zuschreibt, entschied Jacques – wie sein Bruder Jean, der eine französische Übersetzung anfertigte – »die Autorfrage letztendlich mit Argumenten aus dem Text heraus zugunsten des Johannes von Damaskos.«²⁸³

²⁷⁷ Vgl. Billius, Chaudière. 1603 und 1619 in Paris neu aufgelegt. Jacques de Billy war Abt des Benediktinerklosters Saint-Michel de l'Herm in Vendée (Pays de la Loire). Zu seinem Leben siehe AMAT 1954A, Sp. 484.

²⁷⁸ Vgl. Billius, Belleri und Billius, Gualtheri. Vgl. KUHN 1893, S. 56–7 für weitere Ausgaben.

²⁷⁹ Vgl. JAUMANN 2004.

²⁸⁰ Vgl. Vitae Patrum, Rosweyde. Nachgedruckt in PL 73, Col. 443–606. In seiner Notatio, vgl. Vitae Patrum, Rosweyde, S. 339–40, polemisiert Rosweyde, wie zwei Jahre zuvor Robert Bellarmin in ›De scriptoribus ecclesiasticis‹, Rom 1613 (zitiert bei Leo Allatius, Migne, Sp. 153–4) über die Authentizität der beiden Heiligen.

²⁸¹ Der Titel ist, so VOLK 2009, S. 14–5, Anm. 48, eine Übertragung MIGNES des Titels der Ausgabe BOISSONADES. In deutscher Übersetzung ist Billius' Fassung 1840 in Augsburg erschienen. Vgl. Vitae Patrum, Sintzel.

²⁸² Vgl. VOLK 2009, S. 401–403.

²⁸³ VOLK 2009, S. 14.

Diese Tatsache dürfte die Entscheidung beeinflusst haben, Barlaam und Josaphat 1583 in das ›Martyrologium Romanum‹ aufzunehmen: Die darin genannte Lokalisierung des Lebensraums der beiden Heiligen – »Apud Indos Persis finitissimos sanctorum Barlaam et Josaphat, quorum actus mirandos sanctus Joannes Damascenus conscripsit«²⁸⁴ – war in der ›Vulgata‹ nicht vorhanden. Er ist außerdem »der erste, der im ›Barlaam‹-Roman nicht nur biblische, sondern auch Väterzitate in größerem Umfang verifizierte und publik machte.«²⁸⁵

Auf Jacques und Jean de Billy geht die heute bekannte Gliederung des Textes in Prolog und 40 Kapitel zurück. Jacques' Legitimierung der eigenen Übersetzung basiert auf der Annahme, dass die ›Vulgata‹ eine fehlerhafte und rohe Wiedergabe der griechischen Vorlage sei.²⁸⁶

incipit prologus: Quicumque spiritu Dei aguntur, hi sunt filii Dei, ut ait Apostolus. Illud porro Spiritu sancto donari, et filios Dei fieri, expetendorum omnium extremum est

incipit: India, quae ingens ac frequentissima est regio, procul ab Aegypto distat, atque undique ab Aegypti parte mari alluitur, a continente autem ad Persidis fines accedit. Ea porro atra idololatriae caligine olim obducebatur, atque extrema barbarie scatebat, nefariisque flagitiis addicta erat.

explicit: Barlaam et Josaphat, de quibus haec historia contexta est in Christo Jesu Domino nostro, quem decet honor, imperium, majestas et magnificentia, cum Patre et Spiritu sancto, nunc et semper in saecula saeculorum. Amen.

19. ›Woestenraedt‹ ›Historia Josaphat et Barlaam Joan. Damasceni carmine reddita‹ des Hermannus a Woestenraedts. Neulateinische Versübersetzung, in 1 Hs. – Lüttich, Universitätsbibliothek, 244 (17. Jh.) – überliefert, welche sein Gesamtwerk enthält und möglicherweise als Autograph zu betrachten ist.²⁸⁷

²⁸⁴ Zitiert bei Leo Allatius, Migne, Sp. 153–4.

²⁸⁵ VOLK 2009, S. 14.

²⁸⁶ Vgl. VOLK 2009, S. 14–5.

²⁸⁷ Von Hermann von Woestenraedt ist bekannt, dass er zwischen 1593 und 1624 Prior zu Heiligen Kreuz in Lüttich war und dass er in der ersten Hälfte des 17. Jhs.

20. ›Josaphatus‹

Unter diesem Namen sind mehrere Jesuitendramen bekannt, die im 16. und 17. Jahrhundert aufgeführt wurden. Zwei Hss. – München, Bayer. Staatsbibliothek, Clm. 387 (1574) und Clm. 2202 (16.–17. Jh.) – überliefern ein anonymes, ›Barlaam et Josaphat‹ betitelt Spiel, das 1573 in München aufgeführt wurde. Einen Auszug nach beiden Textzeugen veröffentlichte PERI.²⁸⁸ Die anderen sind von bekannten Dramaturgen verfasst, den Jesuiten Jakob Bidermann (1578–1639)²⁸⁹ und Jakob Masen.²⁹⁰ Maria Elida SZAROTA und die Datenbank VD 17 verzeichnen darüber hinaus folgende Jesuitendramen, denen die Barlaam-Legende zugrunde liegt: ›Comœdia von dem andern theil deß Leben Barlaams unnd Josaphats‹ (Innsbruck 1614)²⁹¹, ›Pater-familias evangelicus‹ (Augsburg 1625)²⁹², ›Liebreiche Gnaden-Wahl mittels deren der königl: Prinz Josaphat deß Indianischen König Abenners Sohn...‹ (Innsbruck 1645)²⁹³, ›Josaphat Indiae Divinus Oriens‹ (Wien 1650), ›Abenner. Tragoedia. Abenner durch die Beständigkeit seines Sohns Josaphat zu dem Christlichen Glauben bekehrt‹ (Ingolstadt 1711)²⁹⁴ und ›Mundus ludens, Et Delusus, Sive Josaphat ex Rege Eremita‹ (Eichstatt 1721).²⁹⁵

als Verfasser von religiösen teilweise gesellschaftskritischen Texten wirkte. LEROY 1983, Sp. 786, beschreibt den Stil des Hermannus als »sec, lapidaire, en plein accord avec ses tendances moralisatrices.« S.a. JÖCHER 1961, Bd. 4, Sp. 1040.

²⁸⁸ PERI 1959A, S. 175–87. S.a. VALENTIN 2001, S. 244–7, 372.

²⁸⁹ Vgl. Bidermanns Josaphatus. S.a. VALENTIN 2001, S. 369–75.

²⁹⁰ In Münster aufgeführt. Vgl. VALENTIN 2001, S. 591–93.

²⁹¹ Vgl. SZAROTA 1983, Perioche: S. 81–6a, Kommentar: S. 2057–8. S.a. VALENTIN 2001, S. 373.

²⁹² Vgl. SZAROTA 1979, Perioche: S. 533–66, Kommentar: S. 1621–3. Dieses Spiel enthält eine sehr kurze Zusammenfassung der Barlaam-Legende im Teil über die Berufung der Jünglinge, S. 553.

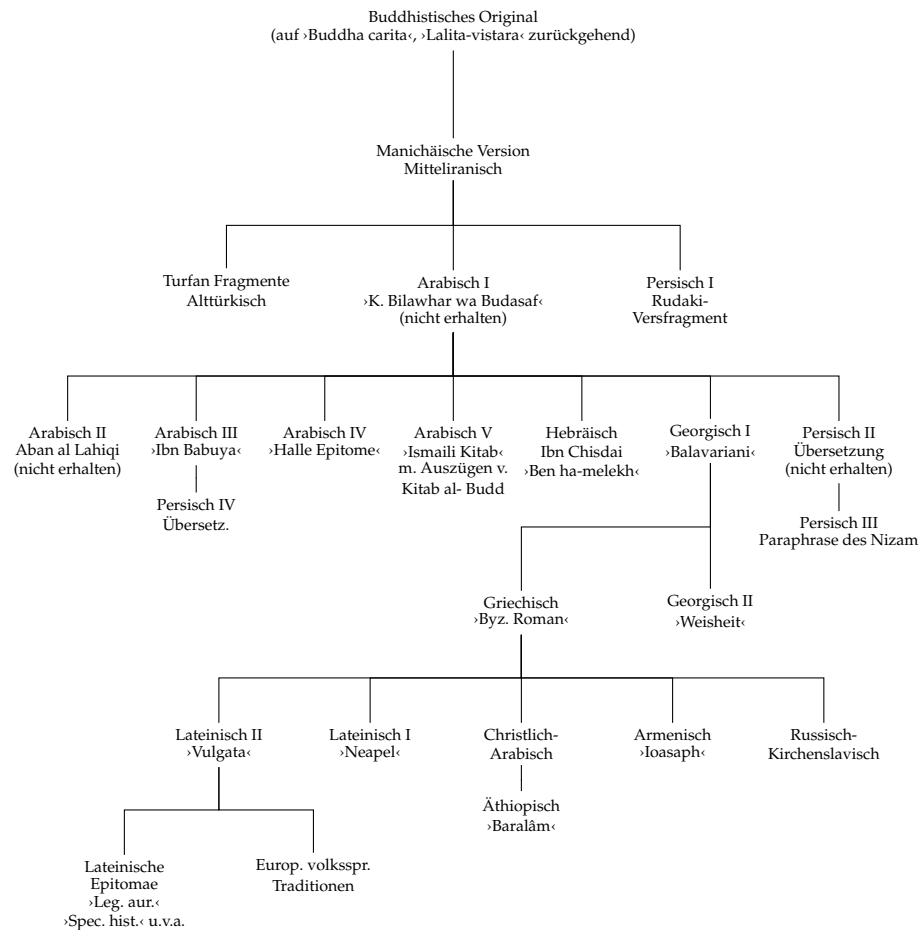
²⁹³ Vgl. SZAROTA 1980, Perioche: S. 2069–76, Kommentar: S. 2473–4.

²⁹⁴ Vgl. SZAROTA 1983, Perioche: S. 87–94, Kommentar: S. 2057–8.

²⁹⁵ Vgl. SZAROTA 1980, Perioche: S. 2077–84; Kommentar: S. 2474–5.

1.10 ENTSTEHUNGS- UND VERBREITUNGSTEMMA

Folgendes Stemma ist eine Adaption von jenen, die LANG 1960 und TORAL-NIEHOFF 2000 veröffentlichten. Es versucht, hauptsächlich die Filiationslinien bis zur Entstehung des byzantinischen Romans darzustellen sowie die mit ihm ansetzende lateinische und volkssprachliche Literatur des Mittelalters.



1.11 LITERATUR

A u s g a b e n : Balavariani, Lang = *The Balavariani (Barlaam and Josaphat). A tale from the Christian East.* Transl. from the Old Georgian by D. M. Lang, introduction by Ilia V. Abuladze. Berkeley, Los Angeles 1966 (UNESCO collection of representative works. Series of translations from the literatures of the Union of Soviet Socialist Republics) – Byz. Roman, Volk = *Historia animae utilis de Barlaam et Ioasaph (spuria).* Text und zehn Appendices, besorgt von Robert Volk. Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. VI/2. Berlin, New York 2006 (Patristische Texte und Studien 60) – Byz. Roman, Woodward / Lang = [St John Damascene:]: *Barlaam and Josaphat.* With an English translation by G. R. Woodward and H. Mattingly. Introduction by D. M. Lang. London, Cambridge/Mass., 1967 (The Loeb Classical Library 34) [Ndr. 1983 und 1997] – Kitab fr., Gimaret = Gimaret, Daniel (Hg.): *Le livre de Bilawhar wa Būdāsf selon la version arabe ismaélienne.* Genève 1971 – Neapel, Martínez = Martínez Gázquez, José (Hg.): *Hystoria Barlae et Iosaphat.* Bibl. Nacional de Nápoles VIII.B.10. Madrid 1997 (Nueva Roma. Bibliotheca Graeca et Latina Aevi Posterioris 5) – Vulgata, de la Cruz = de la Cruz Palma, Oscar (Hg.): *Barlaam et Josaphat. Versión vulgata latina, con la traducción de Juan de Arce Solorceno.* Madrid 2001 (Nueva Roma. Bibliotheca Graeca et Latina Aevi Posterioris 12) – Weisheit, Lang = Lang, David M. (Hg.): *The Wisdom of Bahavar. A Christian Legend of the Buddha.* London 1957

S e k u n d ä r l i t e r a t u r : Aerts, Willem J.: Überlegungen zur Sprache und Zeit der Abfassung des griechischen Romans Barlaam und Josaphat. In: Engels, Odilo und Peter Schreiner (Hgg.): *Begegnung des Westens mit dem Osten.* Kölner Symposium des Mediävistenverbandes. Sigmaringen 1993, S. 357–64 – Alexandre, Monique: *Barlaam et Ioasaph. La conversion du héros et du roman.* In: Baslez, Marie-Françoise, Ph. Hoffmann und M. Trédé (Hgg.): *Le monde du roman grec. Actes du colloque international tenu à l'École normale supérieure [Paris 17-19 décembre 1987].* Paris 1992, S. 259–82 – Bolton, Whitney F.: *Parable, Allegory and Romance in the Legend of Barlaam and Josaphat.* In: *Traditio* 14 (1958), S. 359–66 – Dapelo, Giovanna: *Il romanzo latino di Barlaam e Josaphat (BHL 979): preparando l'edizione.* In: *Filologia mediolatina* 8 (2001), S. 179–220 – Dölger, Franz: *Der griechische Barlaam-Roman. Ein Werk des Heiligen Johannes von Damaskos.* Ettal 1953 – Jacobs, Joseph: *Barlaam and Josaphat: English Lives of Buddha.* London 1896 – Jouanno, Corinne: *Barlaam et Ioasaph. Une aventure spirituelle en forme de roman d'amour.* In: *pris-ma (Bulletin de Liaison de l'Equipe de Recherche sur la Littérature d'Imagination du Moyen Âge)* 16 (2000), S. 61–76 – Kazhdan, Alexander: *Where, when and by whom was the Greek Barlaam and Ioasaph not written.* In: Will, Wolfgang (Hg.): *Zu Alexander dem Großen. Festschrift Gerhard Wirth.* Amsterdam 1988, S. 1187–209 – Kuhn, Ernst: *Barlaam und Josaphat, eine bibliographisch-literargeschichtliche Studie.* München 1893 (Denkschriften

der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 67) – Lang, David M.: The Life of the Blessed Jodasaph: a New Oriental Christian version of the Barlaam and Ioasaph Romance (Jerusalem, Greek Patriarchal Library: Georgian MS 140). In: Bulletin of the School of Oriental and African Studies 20 (1957), Nr. 1–3: Studies in Honour of Sir Ralph Turner, Director of the School of Oriental and African Studies 1937–1957, S. 389–407 [a] – Martínez Gázquez, José: El ms. VIII.B.10 de la Biblioteca Nacional de Nápoles, la primera traducción latina de la redacción bizantina del Barlaam y Josafat. In: Bádenas, Pedro (Hg.): El cielo en la tierra. Estudios sobre el monasterio bizantino. Madrid 1997, S. 225–41 [b] – Peeters, Paul: La première traduction latine de Barlaam et Josaphat et son original grec. In: An. Boll. 49 (1931), S. 276–312 – Peri, Hiram: Der Religionsdisput der Barlaamlegende. Ein Motiv abendländischer Dichtung. Salamanca 1959 [a] – Peri, Hiram: La plus ancienne traduction latine du roman grec de Barlaam et Josaphat et son auteur. In: Studi Mediolatini e Volgari 6–7 (1959), S. 169–89 [b] – Sonet, Jean: Le roman de Barlaam et Josaphat. Bd. 1: Recherches sur la Tradition manuscrite latine et française. Namur 1949 – Tamani, Giuliano: La tradizione ebraica della leggenda di Barlaam e Iosafat. In: Pioletti, Antonio (Hg.): III Coloquio Internazionale Medioevo Romanzo e Orientale. Il viaggio dei testi. Venezia, 10–13 ottobre 1996. Soveria Mannelli (Catanzaro) 1999 (Biblioteca dell'Istituto Ellenico di Studi Bizantini e Postbizantini di Venezia 21) – Tarchnišvili, Michel: Les deux recensions du Barlaam géorgien. In: Le Muséon 71 (1958), S. 65–86 – Toral-Niehoff, Isabel: Die Legende Barlaam und Josaphat in der arabisch-muslimischen Literatur. Ein arabistischer Beitrag zur Barlaam-Frage. In: Die Welt des Orients 31 (2000–2001), S. 110–44 – Volk, Robert: Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. VI/1: Historia animae utilis de Barlaam et Ioasaph (spuria), Einführung. Berlin, New York 2009 (Patristische Texte und Studien 61) – Zotenberg, Hermann: Notice sur le livre de Barlaam et Josaphat, accompagnée d'extraits du text grec et des versions arabe et éthiopienne. Paris 1886

2 FRANZÖSISCHE UND PROVENZALISCHE TRADITION

Wie in keiner anderen Volkssprache wurde die Legende von Barlaam und Josaphat während des Mittelalters in Frankreich rezipiert: Es sind insgesamt zwölf Prosa- und Versfassungen in über 30 Handschriften überliefert. Die früh ansetzende und äußerst reiche Rezeption der Legende in Frankreich veranlasste Giovanna DAPELO zu ihrer Schlussfolgerung, dass die ›Vulgata‹ in Frankreich entstanden sein dürfte. Im 16. Jahrhundert wirkt die Barlaam-Tradition immer noch weiter: Die Brüder Jacques (1535–1581) und Jean de Billy (1530–1580) fertigten eine neulateinische und eine französische Übersetzung an¹, wobei beide direkt auf den ›Byz. Roman‹ zurückgriffen. Die französische Übersetzung erschien erstmals 1574 unter dem Titel *Histoire de Barlaam et de Iosaphat, roy des Indes, composee par saint Iean Damascene, et traduite par F. Iean de Billy*.² Zwei neuzeitliche Dramen sind zu verzeichnen: Das Stück ›Josaphat. Tragicomédie‹ des Jean Magnon (1647) und das anonyme ›Josaphat ou le Triomphe de la foy sur les Chaldéens. Tragi-comédie‹ (1646).³

Einen ersten Überblick über diese Tradition legte Ernst KUHN 1893 vor. Es folgte die dreibändige Arbeit von Jean SONET über die französische und lateinische Tradition der Legende⁴, aber nach dieser Untersuchung zeigte sich kein ausgesprochen großes Interesse für die französische Barlaam-Tradition in Frankreich mehr.

Die Quellen sind im Folgenden nach der Form eingeteilt – Vers, Prosa oder Drama – dargestellt und die teilweise spärliche Forschungsliteratur wird kommentiert. Zu jedem Werk werden *incipit* und *explicit* als Textproben angeführt.

¹ Zur lateinischen Übersetzung von Jacques de Billy siehe hier 1.9 und VOLK 2009, S. 13–5.

² Weitere Auflagen: Paris 1578 und Lyon 1592. Die zweite Pariser Auflage ist nachgedruckt in DOUHET 1855, Sp. 78–252. Vgl. SONET 1949, S. 97–101 und AMAT 1954b, Sp. 485.

³ Ein an den Universitäten von Neuchâtel und Genf angesiedeltes Editionsprojekt dieser zwei Dramen wurde von Marion Vuagnoux-Uhlig und Barbara Selmecci Castioni in Genf im Rahmen der Konferenz ›D'Orient en Occident: les recueils de fables enchâssées avant les Mille et Une Nuits‹, welche im Mai 2010 stattfand, vorgestellt.

⁴ Vgl. KUHN 1893, S. 57–61. SONET 1949.

2.1 VERFASSUNGEN

2.1.1 ›BARLAAM ET JOSAPHAT‹– ANONYME VERSION

Incipit:

Li cuers me dit et amoneste
 Que en romans mete la geste
 E les vies de deus ermites
 Si com ges ai el cuer escrites.
 E nequedant, mot me seïst
 Qu'uns autres l'afaire apreïst
 Cui engins peüst miaus soffire
 A traiter si aute matire.

Explicit:

E que s'arme soit an remire
 E an repos e sanz martire
 Au jor qu'elle deviera
 E que del cors se partira.
 Amen respondés anvirom,
 E puis Pater Noster dirom.
 Explicit de Barlaan e Josaphas.
 Que Deus nos maint a bon trespas.

A. Überlieferung und Ausgabe. Die französische sogenannte ›Version anonyme‹ (i. F. ›Fr. Anon.‹) ist in fünf Handschriften überliefert: 1) Tours, 949 (14. Jh., vor 1319)⁵, 2) Carpentras, MB, 473, (2. Hälfte des 13. Jhs.)⁶, 3) Besançon, 552 (2. Hälfte des 13. Jhs.)⁷, 4) Cividale del Friuli, Regio Museo Archeologico, Busta 24, (1. Hälfte des 14. Jhs.)⁸, 5) Montecassino 529 (Ende des 13. Jhs.)⁹.

⁵ Es werden die Notationsformen von SONET 1949 übernommen. Diese ist die einzige vollständige Handschrift der ›Fr. Anon.‹-Fassung, die die Grundlage für Jean SONETS Edition bildet.

⁶ Die Handschrift überliefert eine Sammlung religiöser Prosa- und Verstexte, sowie auf Bl. 139–201 eine fast vollständige Redaktion der anonymen Version, die ursprünglich einem anderen Codex angehörte.

⁷ Die Handschrift überliefert Fragmente, insgesamt 1032 Verse. Der Text beginnt mit der Übernahme des Teilreiches durch Josaphas und endet mit dem Wiedersehen von Balaham (d.h. Barlaam) und Josaphas (d.h. Josaphat) in der Wüste.

⁸ Fragment von nur 143 Versen. Den Text beider Fragmente druckt SONET 1949 ab: Besançon, S. 214–60 und Cividale del Friuli, S. 300–6.

⁹ Eigentlich handelt es sich dabei um einen Textzeugen der Version des Gui de Cam-

Jean SONET gab den Text der anonymen Version nach der Handschrift von Tours, unter Heranziehung des Codex Carpentras, heraus.¹⁰ Textproben nach der Hss. Tours und Carpentras bieten Hermann ZOTENBERG und Paul MEYER im Anhang zu deren Edition von Gui de Cambrais Fassung.¹¹

A u t o r. Die Anonymität des Autors sowie die eines Auftraggebers, falls es einen gab, dürfte beabsichtigt sein.¹² In keiner der Handschriften nennt sich der Verfasser namentlich. Wenig kann man über seine Person feststellen, außer, dass er über Latein- und Rhetorikkkenntnisse verfügte.¹³ In seinem Prolog greift er auf die *humilitas*-Topik zurück und beteuert, dass andere diese *si aute matire* hätten behandeln müssen (vv. 5–8). Seine Rhetorikkkenntnisse zeigt er auch in der wiederholten Verwendung von *brevitas*-Formeln, mit denen er auf lange Enumerationen verzichten kann, so z.B. die vv. 6433–34, 6519 u.v.a. An mehreren Stellen glaubt SONET im Autor einen Priester identifizieren zu können. Im Epilog ermahnt er Bischof, Kleriker und Priester, Ritter und Bürger für ihn, den Verfasser, zu beten:

Por celui doivent tuit proier,
Clerc e borjois e chevalier,
Soit evesque o clerc o prestre (vv. 12207–9)

Dass gerade Mönche unerwähnt bleiben, deutet SONET als Hinweis darauf, dass der Autor kein Ordensgeistlicher war.¹⁴ Drei weitere Stellen führt SONET an, um diese Annahme zu stützen: Mönche werden

brai (s.u. 2.1.3), dessen letzte 92 Verse, so die These von Edward C. ARMSTRONG, ursprünglich aus einer nicht überlieferten Handschrift der anonymen Version stammen, die dem Original näher gestanden haben dürfte. Vgl. ARMSTRONG 1922, S. 53–5. S.a. APPEL 1925. Vgl. GICQUEL 1986, S. 121, der der Meinung ist, diese Zuordnung sei unhaltbar. Für eine Beschreibung der Handschriften siehe ZOTENBERG / MEYER 1864, S. 335–336, ARMSTRONG 1922, S. 15–8, SONET 1949, S. 158, 178–82, 199–208, 295–9. Einen Vergleich der verschiedenen Handschriften bieten ARMSTRONG 1922, S. 18–22 und SONET 1950, S. 1–4 sowie SONET 1952, S. 411–29.

¹⁰ Vgl. Fr. Anon., Sonet. S.a. SONET 1952 für eine grundlegende Studie derselben und eine Edition der Prosaauflösung.

¹¹ Vgl. ZOTENBERG / MEYER 1864, S. 335–46.

¹² Vgl. ARMSTRONG 1922, S. 4.

¹³ Vgl. SONET 1952, S. 447: »Rien, dans le texte, ne nous permet de percer davantage cet anonymat. Nous n'avons trouvé ni allusion historique, ni allusion littéraire qui puissent nous y aider.«

¹⁴ Vgl. SONET 1952, S. 447.

wegen ihres Weinkonsums kritisiert (v. 11559–64). In Josaphas' letzter Rede an Barachias, einer Art von Fürstenspiegel, werden *des prelaz e des prestres* nach den Königen und Baronen als Vorbilder für das Volk dargestellt (vv. 10601–32).

Ed OUELLETTE hingegen sieht diese Stellen als Indizien dafür, dass der Autor Laie gewesen sein könnte: »While the author's harsh critique of monks towards the end of his work (lines 11559–64) and his extended exposition of the duties of priesthood suggest that he might have been a cleric, his enumeration of the moral obligations of the priesthood (lines 10601–32) indicates that he was, in fact, a layman.«¹⁵ Gegen Ende des Romans nennt der Erzähler den Mönch der ›Vulgata‹, der sich mit der Nachricht von Josaphats Tod zu Barachias begibt, einmal *li sainz prestre* (v. 12130), aber dann auch *uns sainz hom de religion* (v. 12103), *le saint home* (v. 12109) und *li moins* (v. 12142). Mit dem klösterlichen Tagesablauf scheint der angeblich dem Weltklerus angehörende Verfasser allerdings vertraut zu sein, wenn er von sich behauptet:

Qui de cez deus mist en memoire
La vie, la mort e l'estoire.
Pensé i a mainte semaine,
Molt a bien employé sa paine,
Estudié maintes *vesprees*
E veillié plusors *matinees*. (vv. 12211–16)¹⁶

Am Ende des Prologs bietet der Dichter eine Zusammenfassung der Geschichte, die er im Begriff ist zu erzählen, und behauptet, dass Josaphas seine Tage *en l'ermitage* verbrachte und dass er, wie sein *maistre* [Barlaam] *estoit moines e prestre*, d.h. Josaphas war nicht nur Mönch, sondern auch Priester geworden. (v. 51–2). Die Ausdrücke *moine*, *prestre*, *clerc* scheinen wenn nicht gleichwertig, so doch eher austauschbar in der ›Fr. Anon.‹-Fassung zu sein.

D a t i e r u n g . Dem Prolog entnimmt die Forschung, dass diese die älteste französische Version sei. Der Autor behauptet in den ersten Versen, der erste zu sein, der diese Dichtung ins Französische übersetzte. Er präsentiert sich als *novateur*, was mit der Bescheidenheit der oben angesprochenen Verse 5–8 kontrastiert:

¹⁵ OUELLETTE 2001, S. 27.

¹⁶ Meine Hervorhebung.

Cil qui de cel faire sunt maistre
 N'unt pas la matiere seüe,
 Qu'encor n'est gaires coneüe,
 Por ce a esté ensi lonc tens
 Que nus n'i a prové son sens.
Or la porrai par moi savoir. (vv. 9-15)

Die handschriftliche Überlieferung bietet mit den Codices Carpentras und Besançon aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts einen *terminus ante quem* mit den Jahren 1270–1275.¹⁷ Wenn aber den ersten Versen des Gedichts Glauben geschenkt wird und der anonyme Autor die Bearbeitungen von Chardry und von Gui de Cambrai vom Anfang des 13. Jhs. (S.u. 2.1.2 und 2.1.3) nicht kannte, obwohl es sich in beiden Fällen um bekannte Dichter handelte, dann ließe sich die anonyme Version auf den Anfang des 13. Jhs. datieren.¹⁸

B. Beschreibung und Untersuchungen. Das Werk ist in 12.226 achsilbigen Reimpaarversen verfasst. Die Sprache der Handschriften ermöglicht keine Rückschlüsse auf eine besondere dialektale Form.¹⁹ Wenn es für den mündlichen Vortrag bestimmt war, wie OUELLETTE aufgrund einiger Formeln, die das Zuhören andeuten²⁰, nahelegt, muss mit einem mehrmals unterbrochenen Vortrag gerechnet werden.

Der Verfasser bemüht sich um eine möglichst genaue Wiedergabe der lateinischen ›Vulgata‹, die oft bis in den Satzbau hineinreicht. Merkwürdigerweise wird die ›Vulgata‹ als anonyme Quelle angegeben, d.h., es wird nicht auf die Autorität des Johannes von Damaskos zurückgegriffen. Die Quelle sei die Geschichte, die in seinem Herzen eingeschrieben ist: *Si com ges ai el cuer escrites* (v. 4).

Der gesamte Text der ›Vulgata‹ wird übernommen, inklusive Apologe und Parabeln. Generell ändert der Verfasser wenig, aber es sind

¹⁷ Sowie zwei Textzeugen der Prosaauflösung der anonymen Version Vgl. SONET 1952, S. 448.

¹⁸ Vgl. SONET 1952, S. 448. Für die Frühdatierung von Chardrys Fassung siehe LEGGE 1971, S. 194.

¹⁹ Vgl. SONET 1952, S. 436.

²⁰ »This story is one to be performed, read aloud and not quietly in contemplation.« Auch im Versmaß sieht er ein Zeichen für den mündlichen Charakter der Rezeption. OUELLETTE 2001, S. 41.

kuriose Zusätze vorhanden, die bestimmte Passagen ausschmücken.²¹ Bei theologischen und heilsgeschichtlichen Passagen geht er etwas lockerer vor – wie ARMSTRONG beobachtet, »he knows that there are other authorities of equal or greater weight, and he allows himself a certain freedom in omitting, condensing, or paraphrasing them, but he handles all narrative passages with scrupulous exactitude«.²² Die Religionsdisputation wird als zusammenhängende Rede übernommen, d.h. es handelt sich wie in der Vorlage um einen Monolog des Nachor. Trotz der allgemeinen Genauigkeit, mit der der Franzose übersetzt, stellt PERI fest, dass er gelegentlich verrate, »dass diese Auseinandersetzung mit dem Heidentum für ihn lange nicht mehr das Interesse hat wie für Menschen der frühchristlichen Epoche.«²³ Die Invektiven gegen die griechischen und ägyptischen Götter werden verkürzt; bestimmte dieser Götter dürfte der Verfasser außerdem der Schicklichkeit wegen ausgelassen haben. Auf der anderen Seite wird die Polemik gegen die Juden »einigermaßen verbreitert und verschärft.« An diesen Beispielen glaubt PERI die veränderte Zeitstimmung der französischen Bearbeitung zu sehen.²⁴

Ed OUELLETTE versucht in seiner Dissertation die drei Versfassungen als Vertreter verschiedener Gattungen zu charakterisieren, wobei die ›Fr. Anon.‹-Fassung als Hagiographie gilt²⁵: »The story of Barlaam and Josaphaz bears several characteristics of the saint's life: a noble birth, prophecies of becoming a Christian, a special childhood and subsequent education that prepares the saint for overcoming inevitable trials and tribulations, the successful defense of the faith against all opposition, and the service of God.«²⁶

Der Erzähler im Text. Es sei auf einige poetologische bzw. metapoetische Stellen hingewiesen, in denen der Erzähler die Handlung verlässt, um über sein Werk oder über andere Sachverhalte zu sprechen. Das ist u.a. im Prolog und Epilog der Fall, wo der Erzähler zwei aufeinanderprallende Gedanken nicht vereinen will: Einerseits

²¹ Vgl. vv. 68–84, wo von den ersten Mönchen die Rede ist: Hier wird ergänzt, dass sie mit Löwen und Leoparden kämpfen mussten. Das Bild der ersten Eremiten wirkt lebendiger als in der Vorlage.

²² Vgl. ARMSTRONG 1922, S. 2.

²³ PERI 1959A, S. 51.

²⁴ Vgl. PERI 1959A, S. 52–3.

²⁵ Vgl. OUELLETTE 2001, S. 42–3, 47–56.

²⁶ OUELLETTE 2001, S. 56.

beharrt er auf seiner Anonymität und auf der Anonymität seiner Quelle, behauptet, dass es besser sei, wenn sich die Meister des Schreibens dieser *aute matire* annehmen würden, er wolle nicht schreiben um des Schreibens willen, sondern damit die Geschichte weiter tradiert und in die Praxis umgesetzt werde (vv. 23–6). Ferner wolle er lediglich eine Geschichte *en roumanz* erzählen, die vorbildlich wirken kann, er wolle *mostrer* und *attaire*, so dass die Hörer *essample puissent prendre* (vv. 38–40); gleichzeitig rühmt er selbst den anonymen Verfasser, der die Geschichte im eigenen Herzen geschrieben hätte (v. 4), so dass er sie aus der Vergessenheit holen könne und bekannt werden lasse (v. 15). Besonders wichtig sei für ihn, sich von denjenigen Dichtern zu unterscheiden, die nur unterhalten wollen (vv. 29–34). Die hagiographische Bescheidenheit kontrastiert mit einem Autorbewusstsein ebenfalls im Epilog.

Gegen Ende des Werkes schaltet sich der Erzähler ein, um kurz aber sehr scharf über den Weinkonsum der Mönche zu klagen. Es mögen nicht so viele Erzählerinterventionen sein wie in anderen Versionen, aber die erwähnten Beispiele genügen, um zu zeigen, dass es sich nicht, wie oft behauptet, um eine wörtliche Übersetzung der ›Vulgata‹ handelt.

Ce que ge faz de cest afaire
Ne faz pas tant por romanz faire
Con ge faz por la bone estoire
Metre en us e en memorie. (vv. 23–6)

2.1.2 ›JOSAPHAZ‹ VON CHARDRY

Incipit:
Ki vout a nu ben entendre
Par essample poet mut aprendre
La dreite veie de salu.
Ceo ad l'en suvent feiz veu
Ke genz sunt par un respit
Amendez plus ke par l'escrit
Austin u de seint Gregoire.

Explicit: Amen, Amen, chescun en die!
Ici finist la bone vie

de Josaphaz, le duz enfant.
 A ceus ki furent escutant
 Mande Chardri saluz sanz fin,
 E au vespre e au matin. Amen

A. Überlieferung und Ausgaben. Die anglonormannische Version von Chardry, ›Josaphaz‹, ist in zwei Pergamenthandschriften überliefert: 1) London, Brit. Mus., Cotton Caligula A. IX. (L) (1. Hälfte des 13. Jhs.) und 2) Oxford, Jesus College 29 (O) (Mitte oder 2. Hälfte des 13. Jhs.). Nach der Londoner Handschrift gab John KOCH 1879 das Gedicht heraus.²⁷ Eine neue Edition legte Timothy RUTLEDGE mit seiner Dissertation vor.²⁸ An zwei Stellen oder sogar vermutlich an vier sind Lücken anzunehmen, »deren ausfüllung nach ungefähre annahme die gesamtzahl von 3000 versen ausmachen dürfte«, wie KOCH vermutet.²⁹ Das Gedicht ist also fast vollständig überliefert.

A u t o r. Am Schluss des ›Josaphaz‹ nennt sich der Dichter, indem er sich beim Publikum bedankt: *A ceus ki furent escutant / manden Chardri saluz sanz fin* (vv. 2952–3). Vom Autor Chardry wird angenommen, dass er im letzten Viertel des 12. Jahrhunderts in England lebte, vermutlich in Südwestengland, woher die Handschriften stammen. Urkundlich ist er nicht belegt. Zwei weitere Dichtungen werden ihm zugeschrieben: eine Version der Siebenschläferlegende – ›Set Dormanz‹, wo er sich wie im ›Josaphaz‹ auch namentlich nennt: *Ici finist Chardri sun cunte* (v. 1892) – und ›Le Petit Plet‹ – ein Gespräch zwischen einem Jungen und einem Greis über das Glück und die Vergänglichkeit der Welt.³⁰ Chardry war lateinkundig: Die Stoffe für seine Gedichte entnahm er direkt lateinischen Quellen, wie KOCH anhand von Vergleichen von Ausdrücken und Eigennamen gezeigt hat.³¹ Aber er war auch mit der volkssprachlichen Literatur vertraut.³² Hiram PERI zufolge war Chardry offenbar kein Geistlicher, aber er neigte zu »philosophischer Betrachtung über das Leben« und fand am Stoff der Legende

²⁷ Vgl. Josaphaz, Koch und Rezension bei MUSSAFIA 1879. Für eine Beschreibung der Handschriften siehe KOCH 1879, S. XI–XII, sowie SONET 1949, S. 151–3.

²⁸ Vgl. Josaphaz, Rutledge.

²⁹ KOCH 1879, S. XI–XII.

³⁰ Beide wurden von KOCH zusammen mit dem ›Josaphaz‹ herausgegeben.

³¹ Vgl. KOCH 1879, S. XXII.

³² Vgl. KOCH 1879, S. XXIV.

als »Anleitung zur Abkehr von der Welt« Gefallen.³³ KOCH hält das Satirisch-Didaktische des ›Petit Plet‹ und das Hagiographische des ›Josaphaz‹ und ›Set Dormanz‹ für Aspekte eines zusammenhängenden Programms didaktisch-religiöser Literatur, für den mündlichen Vortrag bestimmt.³⁴ Darüberhinaus will KOCH in Chardry eine Art von volkssprachlichem Goliarden sehen.³⁵

Datierung. Nur externe Anhaltspunkte ermöglichen eine relative Datierung des ›Josaphaz‹ am Anfang des 13. Jahrhunderts. Beispielsweise der Überlieferungsverbund im Londoner Codex, der eine Chronik der Könige Englands bis zum Jahr 1216 überliefert: 1216 ist das Todesjahr des Königs Johann und das erste der Regierungszeit Heinrichs III. Über dessen Regierung wird nichts berichtet, stattdessen folgt ein liniertes, leeres Blatt mit dem Bericht über den Tod seines Vaters, was KOCH annehmen ließ, die Handschrift dürfte nicht viel später als 1216 angefertigt worden sein. Ferner lässt ein Vers im ›Petit Plet‹, der die englische Nation von der französischen abhebt, vermuten, dass das Gedicht erst verfasst wurde, nachdem Johann 1203 die Normandie verloren hatte und die Beziehungen zwischen Normannen auf beiden Seiten des Kanals zerrissen worden waren.³⁶

B. Beschreibung und Untersuchungen. Das Gedicht umfasst 2954 anglonormannische achtsilbige Reimpaarverse und dürfte für den mündlichen Vortrag bestimmt gewesen sein, wie KOCH aufgrund von wiederholten Anreden annimmt, in denen das Hören zum Thema gemacht wird: *Seinnurs, ore poez ben entendre* (v. 2911) oder *Dunt avez oir ça avant* (v. 2930) u.a. Das Publikum wird häufig mit *Et sachez ben* (v. 2803) o.Ä. angeredet. Die Version von Chardry ist allem Anschein nach in England entstanden und bildet das früheste Zeugnis der Rezeption der Legende auf den Britischen Inseln. Über diese Be-

³³ PERI 1959A, S. 54.

³⁴ Vgl. KOCH 1879, S. XXIII.

³⁵ Vgl. KOCH 1879, S. XXIV. S.a. LABIE-LEURQUIN 1964 und LEGGE 1971.

³⁶ Vgl. KOCH 1879, S. XLVI–XLVII. S.a. LABIE-LEURQUIN 1964, S. 250 und LEGGE 1971, S. 194–5, die in Chardrys Version die erste französische Versbearbeitung zu sehen glaubt. Ihre wenig überzeugende Argumentation sei angeführt: »It is the only one which does not have Barlaam's name in the title, and is much the simplest. It differs from the others not only through the absence of any embellishments, except for a few very short reflexions, but through the pruning away of the digressions, sermons, and even the parables which may be regarded as one of the attractions of the full text.«

arbeitung bemerkt Edward ARMSTRONG: »It is of interest to know that already one of the early translators into French verse felt that his audience would be appealed to only by the thread of the story, and that it would willingly dispense with the exposition of religious history and doctrine which formed so large a part of the Latin text.«³⁷ Tatsächlich behält Chardry nur das Handlungsgerüst bei und verzichtet sogar auf die Apologe. Der Herausgeber John KOCH rechtfertigt seine Wahl des Titels als passend zu den Bearbeitungstendenzen von Chardry:

Es bleibt noch ein Wort darüber zu sagen, weswegen ich mit der Überschrift der mss. den Titel »Josaphat« beibehalten habe, und diese Dichtung nicht der Benennung der andern Bearbeitungen gemäß »Barlaam und Josaphat« betitelt habe. Doch der Grund hierfür ergibt sich aus dem Vorhin Gesagten: der Dichter lässt über die Hälfte des Urtextes, die Bekehrungsreden des Barlaam, fort, so daß dieser gegenüber Josaphat eine unbedeutendere Rolle spielt. Der Königssohn ist der eigentliche Held der Legende.³⁸

Quelle. Ausgehend von einer Klassifikation der volkssprachlichen Bearbeitungen der Legende in vier große Gruppen teilt KOCH Chardrys Gedicht jener der »eklektischen redactionen« zu, zu der u.a. die ›Spec. hist.‹- und ›Leg. aur.‹- Fassungen zählen, welche alle die ›Vulgata‹ als Quelle haben.³⁹

Charakteristisch für den ›Josaphat‹ und für die Werke Chardrys allgemein sei, so KOCH, deren Struktur, die er wie folgt beschreibt: »1. anrede an die Zuhörer, allgemeine Vorbemerkungen über den Gegenstand; 2. das Thema, meist kurz und knapp in der Darstellung, mitunter durch wiederholte anrede an die Zuhörer unterbrochen; 3. der schluß mit kurzer moral oder satirischem ausfall, abschied von den Zuhörern mit gebetformeln – alles dies in allen drei gedichten dasselbe.«⁴⁰

Wenngleich der ›Josaphat‹ der Handlung der ›Vulgata‹ folgt, bildet die Fassung in SONETS Worten »la plus condensée« unter den französischen metrischen Versionen: Das Dogmatische aus dem Mund des Erzählers, die Gebete, die Gespräche zwischen König und Prinzen, all das wird stark gekürzt, genauso wie Barlaams Unterweisung, welche lediglich 180 Verse (vv. 702–880) umfasst. Gerade hinsichtlich dieses

³⁷ ARMSTRONG 1922, S. 1.

³⁸ Vgl. KOCH 1879, S. XV.

³⁹ Vgl. KOCH 1879, S. XV.

⁴⁰ Vgl. KOCH 1879, S. XXI.

Raffungsverfahrens muss SONET den anglo-normannischen Dichter loben: »Ces coupes sombres pratiquées par Chardry allègent considérablement son récit et en rendent la lecture fort agréable.«⁴¹ Zur auf ein Minimum von 35 Versen reduzierten Religionsdisputation (vv. 1515–50) beobachtet PERI:

Man vermisst die Unterscheidung der verschiedenen nicht-christlichen Religionen; der Dichter hat sie durch einen ganz kurzgefassten, aber sehr vollständigen Katalog der Naturgottheiten aller Art ersetzt.⁴²

KOCH sieht in der Reduktion der Disputation einen Hinweis auf die Bestimmung des Publikums als ein theologisch nicht gebildetes: »Es lag ihm offenbar nur daran, sein publikum zu interessieren, das von einer hierologischen auseinandersetzung gewis nichts verstanden hätte.«⁴³ Weitere Merkmale dieser Bearbeitung sind die darin enthaltenen volkstümlichen Sprüche und Wendungen, *Vus mangez puroec pur la jute* (v. 144), sowie der höfisch-epischen Literatur entnommene Bilder und Vergleiche, wie die Aufzählung der Länder, die das Christentum in der erzählten Zeit erreicht hatte:

E tuz jurs crut la creance
 En Lumbarde desk'en France,
 Par Engleterre e Normandie,
 Par Brettainne e par Hungrie,
 Par Burgoinne e Alemainne,
 Par Russie e par Espainne,
 Par Loerene e par Peitou,
 Par Flandres e par Angou
 E d'Auverne desk'en Irlande. (vv. 58–65)

KOCH meint, in folgenden Versen auch etwas vom Höfisch-Epischen zu spüren: *Pur tut le fin or de Galace* (v. 478), *Pur trestut l'or de Tabarie* (v. 1894) oder *E brochent des esperuns aguz* (v. 1272). Hinzuzufügen sei die in der höfischen Literatur gängige Assoziation des Heidentums mit dem Islam, auf die SONET hingewiesen hat – z.B. bei den *Mohamet*-Anrufungen aus dem Mund von Zardan oder Arvennir: *Sire, par Mahun*

⁴¹ Vgl. SONET 1949, S. 153.

⁴² PERI 1959A, S. 54.

⁴³ KOCH 1879 S. 179.

le grant (v. 890), *par Mahumet, le spirital!* (v. 1223) oder *Par Mahun ki set les graz vertuz!* (v. 1456).⁴⁴

Mehrmals erlaubt sich Chardry allerdings, die Vorlage zu erweitern: An zwei Stellen scheint er besonderes Interesse für die Anschaulichkeit der Darstellung zu zeigen. Bei der Beschreibung des alten Mannes, den Josaphat während seines Ausfluges außerhalb des Palastes trifft (vv. 623–36), und bei dem Traum Josaphaz' nach der gescheiterten Verführung (vv. 1953–2074). Marie-Geneviève GROSSEL interpretiert diese für Chardry nicht üblichen langen Passagen als literarische Bilder, die Chardry einsetzt, um den Kontrast zwischen dem immanent Hässlichen und dem transzendent Schönen, d.h. dem Ewigen, vor Augen zu führen.⁴⁵

Hinsichtlich der Frage nach der Gattung des ›Josaphaz‹ stellt das Werk für Dominica LEGGE ein Exemplum dar, infolgedessen die Apologe überflüssig erscheinen.⁴⁶ Ed OUELLETTE sieht es hingegen als Roman und zieht als Beleg dafür einige Stellen heran, die aus einem höfischen Roman stammen könnten: die Erziehung des jungen Prinzen, die sich mit der Erziehung Percevals in der Einöde vergleichen lasse, die Episode der Versuchung durch die Prinzessin, bei der die Personifikation *Amur* auftritt.⁴⁷ Daraus schließt OUELLETTE: »The progression of the protagonist is not unlike that of the hero of romances. From his unusual birth and childhood, through his specialized education, to his overcoming trials of the flesh and the spirit the parallels are striking. Influenced by the works of Chrétien de Troyes, Chardri has set out to create a romance that not only entertains, but also edifies.«⁴⁸

Der Erzähler im Text. Trotz der Textkürze erlaubt sich Chardry mit dem Prolog (v. 1–78) und dem Epilog (vv. 2911–54), sein Verständnis des Werkes vorzustellen. Der Prolog vergleicht das Werk mit den Schriften von Augustinus und Gregorius (vv. 4–6): als *essample* (v. 2) und *respit* (v. 5) könne es nützlicher sein als die Werke der erwähnten Kirchenväter. Das Gedicht schreibe der Erzähler, *Pur estuper la grant*

⁴⁴ Vgl. die Version des Gui de Cambrai, hier 2.1.3, in der die Präsenz des literarischen Islam konkreter wird, als Josaphat die *mahomerie* zerstören lässt, um stattdessen Kreuze und Kirchen zu errichten. Der Islam wird aber nicht als Religion in der Disputation vertreten.

⁴⁵ Vgl. GROSSEL 1998.

⁴⁶ Vgl. LEGGE 1971, S. 195.

⁴⁷ Vgl. OUELLETTE 2001, S. 56–60.

⁴⁸ OUELLETTE 2001, S. 60.

folie (v. 10) und er zeigt sich überzeugt davon, dass sein Schaffen, *cest labor* (v. 12), nicht umsonst sei: Es geschieht häufig, dass Geschichten von einigen für gut, von anderen aber für schlecht gehalten werden. Im Epilog hebt der Dichter die abzuschließende Dichtung nun nicht von der theologischen Literatur, sondern von der weltlichen Dichtung seiner Zeit ab und schilt sein Publikum dafür, dass es vorziehe, statt über die Leidensgeschichte Jesu lieber über Roland und Olivier und die zwölf Paare zu hören:

Quant poum par un petit labor
Itant gainer, a chef de tur,
Si cum fist Josaphaz, l'enfant,
Dunt avez oï ça avant,
Nel fesum pas, car la folie
Amum tant de ceste vie
Ke plus tost orrium chanter
De Roland u d'Oliver
E les batailles des duze pers
Orrium mut plus volenters
Ke ne frium, si cum jeo quit,
La passium de Jhesu Christ. (vv. 2927–38)

2.1.3 ›BALAHAM ET JOSAPHAS‹ DES GUI DE CAMBRAI

Incipit:

Qui bien commence et qui bien sert,
 Gueredon au doble desert.
 Et qui bien sert, si gart conment
 Bon-los de bon commencement
 Son service fait et emploi.

Explicit:

Qui mors et vis tos jugera
 Al jor de son grant jugement,
 U sa pitiés tos nos ament.
 A M E N

A. Überlieferung und Ausgaben. Die Version von Gui de Cambrai (i. F. ›BeJ‹) ist in 3 Handschriften des 13. Jahrhunderts überliefert: 1) Paris, Bibl. Nac. 1553 (P)⁴⁹, 2) Montecassino, 329 (C)⁵⁰ und 3) Brüssel, Bibl. royale, 10468⁵¹. Alle drei Textzeugen stehen einem gemeinsamen Archetyp nahe, der das Original gewesen sein könnte, und überliefern einen im Dialekt des Gebietes um Cambrai verfassten Text, der sich offensichtlich keiner breiten Rezeption erfreute.⁵² Die Handschriften P und C weichen an einigen Stellen voneinander ab. C umfasst 13352 Verse, ca. 2000 Verse mehr als P, die einen 11314 Verse langen Text überliefert. Im Folgenden seien die wesentlichen Stellen tabellarisch dargestellt, an denen sich die Handschriften nicht decken⁵³,

⁴⁹ Aus dem Jahr 1285, umfasst 11314 Verse.

⁵⁰ Ende des 13. Jhs., umfasst 13352 Verse.

⁵¹ Aus dem Jahr 1215. Es sind Fragmente mit insgesamt 585 Versen erhalten. Die zwei Blätter, die die Fragmente überliefern, stammen aus dem 13. Jh., wurden aber in einen Codex aus dem 16. Jh. eingebunden, der eine Übersetzung der Homilien des Johannes Crysostomos beinhaltet. Den Text der Fragmente gibt Edward ARMSTRONG im Anhang seiner Studie über die Verfassungen heraus. Vgl. BeJ, Armstrong, S. 88–103.

⁵² Für eine Beschreibung der Hss. siehe ZOTENBERG / MEYER 1864, S. 329–35, APPEL 1907, S. v–xiii, ARMSTRONG 1922, S. 11–4, SONET 1949, S. 156–9.

⁵³ Für eine ausführliche Liste der Abweichungen siehe APPEL 1907, S. xii, der seine Editionsmethodewie folgt erklärt: »Wenn alle diese Verse in P und C als echt gelten dürfen, haben wir auch keine Veranlassung die wenigen zurückbleibenden für Einschiebsel der Schreiber zu halten. Wir werden vielmehr unseren Text so aus beiden Hss. zusammensetzen müssen, dass wir Alles aufnehmen, was in einer

wobei die Verszählung der Edition von APPEL (s.u.) entspricht:

Tabelle 2.1: Inhalt der verschiedenen Textzeugen

Inhalt	Handschrift P	Handschrift C
Prolog (und kurze Widmung)	–	vv. 1–72
Ende des 8. Apologs	vv. 3871–930	–
Teil des Gesprächs mit Theonas, Teilung – des Reiches und Kriegsepisode	–	vv. 9327–11255
Lange Widmung in Digression	vv. 13281–341	–
In der ›Vulgata‹ nicht vorhandene Episode und raffendes Ende in P	vv. 13385–90	vv. 13385–90 ⁵⁴
Ausführliches Ende in C, konform mit der ›Vulgata‹		vv. 13391–482

›BeJ‹ wurde zweimal vollständig herausgegeben. Erstmals und auf der Grundlage der Pariser Handschrift durch Hermann ZOTENBERG und Paul MEYER⁵⁵ 1907 folgte die Edition von Carl APPEL, die die Pariser Handschrift als Grundlage und jene aus Montecassino als zweite Handschrift heranzieht.⁵⁶ Eine neue Transkription des Textes nach der Handschrift Paris, Bibl. Nat., Fr. 1553 bereitete Olivier COLLET vor.⁵⁷

A u t o r . Urkundlich belegt ist Gui de Cambrai nicht. Über ihn liest man im Dictionnaire des lettres françaises: »Clerc, retiré probablement à la fin de sa vie au monastère d'Arrouaise en Artois, en relation avec des seigneurs picards, notamment avec le comte Raoul de Clermont.« Und: »il est probable, sans qu'on puisse l'affirmer absolument, qu'il n'est autre que le Gui de Cambrai qui, vers 1220-1225, devait rédiger la légende de *Barlaam et Josaphat*.«⁵⁸ Der Autor des ›BeJ‹ war jedenfalls kultiviert und lateinkundig sowie mit der französischen Literatur sei-

von ihnen steht.«

⁵⁴ Der Anfang dieser Episode ist in beiden Codices vorhanden. APPEL drückt das Ende von P, 15 Verse, im Anmerkungsapparat ab.

⁵⁵ Vgl. BeJ, Zotenberg. Besprechung bei MUSSAFIA 1865.

⁵⁶ Vgl. BeJ, Appel. Im Folgenden wird nach APPELS Ausgabe zitiert.

⁵⁷ Vgl. BeJ, Collet.

⁵⁸ Vgl. FLUTRE / RUBIN 1964, S. 583.

ner Zeit vertraut, wie man seinem Troja-Exkurs (vv. 7317–495) oder der Nennung von Tristrant (v. 5996) entnehmen kann. Die Erzählerkommentare, die im Text verstreut sind, ergeben kein einheitliches Bild des Dichters, sind aber die einzigen Anhaltspunkte, um zu einer ungefähren Annäherung zu gelangen. Zu welchem Stand er gehörte, lässt sich nicht mit Sicherheit bestimmen, und diese Frage wird noch schwieriger, wenn man davon ausgeht, dass er sein Werk nicht abschließen konnte und dass einige Passagen auf einen anonymen Redaktor zurückgehen, den ARMSTRONG und SONET als *PC-Redaktor bezeichnen, der Zisterzienser gewesen sein könnte.⁵⁹ Hiram PERI glaubt in einer Digression gegen Ende des Gedichts (vv. 12935–13344) ein Zeichen dafür zu sehen, dass Gui kein Adeliger war. Aus den vv. 7975–84 lasse sich ferner lesen, dass sein Ideal vielmehr eine Synthese von Kleriker und Ritter gewesen sei.⁶⁰ APPEL glaubt in Gui einen Berufsautor zu sehen, der für ein weltliches Publikum dichtete.⁶¹ Er nennt sich namentlich in v. 5328, nach einer Martyrium-Episode, *Guyos, ki dist et ki raconte* und in vv. 6215–6 als Autor dieses Gedichts, *Guys de Cambray, ki l’a rimée / et en roumanch l’a translatée*, nachdem er Johannes von Damaskos als autoritative Quelle seiner Geschichte angeführt hat. Der Name Gui de Cambrai erscheint ebenfalls in der Widmung der Fortsetzung des ›Roman d’Alexandre‹, die als ›Vengement Alixandre‹ bekannt ist.⁶²

Datierung und Auftraggeber. Hermann ZOTENBERG und Paul MEYER schätzten, dass die Abfassung des Gedichts aufgrund des Stils und des Nichterwähns der Belagerung von Damiette (1221) in einer Zeit anzusetzen sei, in der dieses Ereignis bereits in Vergessenheit geraten wäre, also gegen Ende des 13. Jahrhunderts.⁶³ Carl APPEL legte die erste Hälfte des 13. Jhs. als Abfassungszeit nahe, ohne dabei konkretere Anhaltspunkte anzuführen als linguistische und stilistische Merkmale.⁶⁴ Erst Edward ARMSTRONG versuchte eine präzisere Datierung sowie eine Identifikation der Auftraggeber, indem er die Widmung der Pariser Handschrift genau analysierte, die sich innerhalb einer Digression (vv. 13281–334) gegen Ende des Romans befindet. Gilles wird hauptsächlich aufgrund seiner Loyalität seinem namentlich

⁵⁹ Vgl. ARMSTRONG 1922, S. 28–31 und SONET 1949, S. 162.

⁶⁰ Vgl. PERI 1959A, S. 35.

⁶¹ Vgl. APPEL 1907, S. xxxviii.

⁶² Vgl. FLUTRE / RUBIN 1964, S. 583.

⁶³ Vgl. ZOTENBERG / MEYER 1864, S. 319–24.

⁶⁴ Vgl. APPEL 1907, S. xxxiv.

nicht genannten *suzerain* gegenüber gelobt. Aufgrund dieses Merkmals in der Charakterisierung des Auftraggebers folgert ARMSTRONG, dass Gilles und sein *seigneur* in Verbindung zu einem dem Publikum so gut bekannten Ereignis standen, dass dessen Nennung überflüssig gewesen sei. Ein Gilles de Marquais ist als einziger von mehreren Marquais in der Provinz Vermandois urkundlich belegt, und zwar für das Jahr 1190 als Landherr neben seinem gleichnamigen volljährigen Sohn, Gilles II.⁶⁵ Eine ähnliche Form, *Gilo de Marques*, befindet sich in den Registern des Königs Philippe August, die die Vasallen des Königs verzeichnen und deren Abfassung sich von 1204 bis 1270 erstreckte. Weitere urkundliche Belege stammen aus den Jahren 1231 und 1270.⁶⁶ Die Widmung Guis enthält aber auch den Namen von Gilles' Frau Marie. In seiner ›Histoire de Cambrai et du Cambrésis‹ (1664) erwähnt Jean Le Carpentier die 1228 erfolgte Schenkung an die Abtei von Saint-Aubert de Cambrai von »dix mencaudées de terre situées à Tilloy lez Cambrai« durch einen Sire de Markais, der allerdings Guillaume hieß, und seine Gemahlin Marie de Haplaincourt.⁶⁷

Eine weitere Stelle, die über die Autorität der Quelle informiert, wird für die Datierung herangezogen:

Jehans, uns vesques de Damas,
 Le translata molt hautement,
 Car il le sot bien vraiment;
 Et uns Jehans le nous presta;
 En Arouaise l'emprunta.
 Cil Jehans ert d'Arras doiiens;
 Je cuic k'il ert bons cresttiens;
 Haus hom estoit, de grant nobleche
 Et de parage et de hauteche.
 L'estoire ama de Baleham;
 De Jehan vint chi par Jehan.
 Guys de Cambray, ki l'a rimée
 Et en roumanch l'a translatee,
 Dist que ... (vv. 6204–17)

Der zweite Jehans, der Überbringer der Vorlage, wird hier *d'Arras doiiens* genannt, d.h. Dekan von Arras. MEYER und ZOTENBERG identi-

⁶⁵ Vgl. ARMSTRONG 1922, S. 34–5.

⁶⁶ Vgl. ARMSTRONG 1922, S. 37–8.

⁶⁷ Vgl. ARMSTRONG 1922, S. 38. ARMSTRONG vermutet eine Verwechslung zwischen *Gilo* bzw. der Abkürzung *G* und *Guillaume*.

zierten ihn mit Jean de Beaumez, Abt der an dieser Stelle auch erwähnten Abtei von Arrouaise, welcher bis zum Jahr 1196 im Amt war. Drei Dekane von Arras mit dem Namen Jean sind für den betrachteten Zeitraum belegt: Jean I. hatte sein Amt zwischen 1186 und 1188 inne, Jean II. zwischen 1190 und 1193. Jean III. war 1200 und 1209 noch im Amt, aber um 1214 bereits ersetzt worden. Der Erzähler berichtet in v. 6209 *Cil Jehans ert d'Arras doiiens*, was ARMSTRONG so deutete, dass Jean nicht mehr am Leben war, als das Gedicht geschrieben wurde. Anhaltspunkt für ARMSTRONGS Identifikation des Auftraggebers mit Gilles II. (geb. ca. 1170) und des Überbringers mit Jean III., Dekan von Arras (im Amt zw. 1200 und ca. 1210), schien für ihn die Betonung der Loyalität Gilles' gewesen sein, die er in Verbindung mit der Schlacht von Bouvines 1214 brachte, bei der Gilles an der Seite des Königs Philip Augustus gekämpft haben dürfte.

Eine frühere Datierung vertritt Bernard GICQUEL, der die Identifikation des Dekans von Arras mit Jean III., dem späteren Abt von Arrouaise, bestreitet und in Jean II. (1190–1193) den Besorger der Vorlage sehen will.⁶⁸ Zweitens, ließen sich die vv. 5011–7, die von den Beziehungen zwischen König (in Paris) und Lehensmann (von Vermandois) berichten, nicht vor dem Friedensabkommen von Peronne 1199 datieren. Drittens könne man eine Schaffenspause von über 25 Jahren zwischen dem ›Vengement Alixandre‹ (ca. 1190) und dem ›BeJ‹ (kurz nach 1214) kaum erklären. Schließlich sei der Erzählerkommentar vv. 13490–93 eine Referenz auf den dritten Kreuzzug (1189–1192).⁶⁹ Demzufolge habe Gui das Werk während des letzten Jahrzehntes des 12. Jahrhunderts verfasst.

B. Beschreibung und Untersuchungen. Gui de Cambrai beschränkt seine Bearbeitung *en roumanch* keinesfalls auf eine getreue Wiedergabe der lateinischen ›Vulgata‹. Carl APPEL definiert Guis Absicht in wenigen Worten sehr zutreffend: »Es galt aus dem Lehr-

⁶⁸ GICQUEL zitiert eine Textpassage aus A. Gosses ›Histoire de l'Abbaye et de l'ancienne congrégation des chanoines réguliers d'Arrouaise‹, Lille 1786, S. 138, derzufolge der Abt Jean de Beaumez sich in Wuchergeschäfte verwickelte, um die Abtei nach einem Brand zu retten. GICQUEL hält es für sehr unwahrscheinlich, dass einige Jahre nach dem Brand und den skandalösen Ereignissen derselbe Jean zum Dekan befördert worden sein. Vgl. GICQUEL 1986, S. 116–7.

⁶⁹ Vgl. GICQUEL 1986, S. 117–8.

buch wieder eine Erzählung zu machen.«⁷⁰ Auf dieses literarische Programm weisen Änderungen, Kürzungen und Ergänzungen dieser Fassung hin. Nach dem Geschmack seines aristokratischen und gebildeten Publikums richtet er sich sogar dort, wo er seiner Vorlage am nächsten steht.⁷¹

Der Text ist kontinuierlich, ohne jegliche Einteilung. Er ist in achtsilbigen Reimpaarversen verfasst und umfasst circa 13.000 Verse (nach der Montecassino Hs.). Gui spielt mit der Sprache und mit Sprachbildern seiner Zeit, die laut APPEL hauptsächlich aus dem Kreise des städtischen und ländlichen Lebens stammen.⁷² Von den rhetorischen Mitteln, die Gui am häufigsten einsetzt, sind Anapher (bspw. vv. 4275–325) und Antithese (bspw. vv. 3543–74, 5540–60) zu erwähnen. Sein rhetorisches Können zeigt sich jedoch besonders in der Verwendung der Paronomasie, wie eine von zahlreichen Stellen illustrieren kann (vgl. vv. 9429–54.)

Hinsichtlich der Sprache Guis beobachtet Carl APPEL, sei es nicht adäquat, von einem Dialekt von Cambrai zu sprechen; anhand der Reime und der Silbenzahl sei allgemein festzustellen, dass »der Dichter dem allgemeinen Sprachgebiet angehört, zu dem auch das Cambrésis zu rechnen ist,« es handle sich um eine Schriftsprache, die pikardische und französische Züge kombiniere.⁷³

In der Gesamtkonzeption folgt Gui der Vorlage, indem er das gesamte Handlungsgerüst übernimmt: Vorgeschichte, Lehrgespräch (mit Parabelkorpus) und Bekehrung, Bewährung des jungen christlichen Prinzen in der Welt und Weltflucht. Die Bearbeitung charakterisieren sowohl Kürzungen⁷⁴ als auch Zusätze. Von den letzteren hat die Forschung (ARMSTRONG, SONET) einige für Interpolationen eines Redaktors gehalten. Erst in letzter Zeit werden diese Exkurse und weitere Unterbrechungen der Handlung als Teil der tatsächlichen – authentischen oder nicht authentischen – Überlieferung angesehen und so für die Gesamtdeutung des Gedichts in der Interpretation berücksichtigt.⁷⁵

Von den inhaltlichen Abweichungen von der lateinischen Vorlage seien einige Stellen erwähnt. Die Montecassino-Handschrift überliefert

⁷⁰ Vgl. APPEL 1907, S. xxvi.

⁷¹ Vgl. APPEL 1907, S. xxvi u. xxix.

⁷² Vgl. APPEL 1907, S. I mit einigen Beispielen.

⁷³ Vgl. APPEL 1907, S. lix.

⁷⁴ Vgl. APPEL 1907, S. xxvi–xxvii.

⁷⁵ So z.B. GICQUEL 1986, OUELLETTE 2001.

eine Kriegsepisode (vv. 9801–11174) nach der Teilung des Reiches, in der Vater und Sohn als Vertreter zweier religiöser Ordnungen auftreten. Der Kampf zwischen Vater und Sohn findet statt, als Avenir versucht, die Teilung des Reiches mit Gewalt rückgängig zu machen. Erwartungsgemäß liegt der Sieg auf der Seite Josaphas, der nicht mehr wie in der Religionsdisputation, alleine seinen Glauben verteidigt, sondern an der Spitze einer christlichen Armee steht, in der der zum Erzbischof ernannte Johannes von Damaskos mitkämpft. *Jehans, uns veskes de Damas* ist damit nicht nur für die Entstehung der Geschichte (vv. 6204–17 und vv. 9768–75), sondern bei Gui sogar für ein »Happy-end« verantwortlich! Nachdem Avenir in diesem Kampf unterlag, ist er bereit, sich taufen zu lassen. Diese Episode ist für die Gattungsreflexion über die Bearbeitung Guis von besonderem Interesse, denn hier scheint sich die Legende nicht dem höfischen Roman, sondern der *chanson de geste* anzunähern. Auf diese Weise, die nicht entfernter vom pazifistischen Muster des ›Byz. Roman‹ und der ›Vulgata‹ sein könnte, entscheidet sich das Schicksal des Christenverfolgers. Nach ARMSTRONGs Ansicht handelt es sich dabei um die radikalste Bemühung Guis, die erbauliche Geschichte seinem Publikum näherzubringen: »In one instance his effort to render palatable to his auditors this work of edification has led to the introduction of an episode which runs counter to the whole spirit of the theme.«⁷⁶

Einen weiteren inhaltlichen Zusatz stellt das Leib-Seele-Gespräch des Josaphas (vv. 11943–12572) dar. Ausgangspunkt für diese Psychomachie sind Josaphats Zweifel während der Suche nach seinem Meister in der Wüste. Auffallend bei dem Gespräch sei, so APPEL, dass sich der Körper über die Tyrannei der Seele beklage.⁷⁷

Die handschriftliche Überlieferung lässt nicht mit Sicherheit feststellen, ob das Gedicht abgeschlossen wurde oder ob das von Gui geschriebene Ende verlorengegangen ist. Das Ende, wie es in der Pariser Handschrift überliefert ist, weicht von dem in der ›Vulgata‹ stark ab. Nach einer langen Digression, die hauptsächlich eine Scheltrede auf die zeitgenössische Gesellschaft umfasst (vv. 12935–13344), kehrt die Geschichte zu Josaphas zurück, der nun in der Wüste alleine sein bußfertiges Leben am Grab seines Lehrers verbringt. Andere Büßer, die in der Nähe weilen, raten ihm, seine Trauer zu mildern, denn Barlaam

⁷⁶ Vgl. ARMSTRONG 1922, S. 5.

⁷⁷ Vgl. APPEL 1907, S. xxvii–xxviii.

sei nicht tot, sondern *trespassés* – was APPEL als »zu Gott eingegangen« übersetzt. Infolgedessen beruhigt sich Josaphas und mit wenigen Versen, ohne vom Tod Josaphas' und von der *translatio* der Reliquien zurück ins Reich zu berichten, schließt die Pariser Fassung von ›BeJ‹ ab:

Ensi confortent Yozaphat;
 Et cil si son corage bat
 Que si del tout à Diu se tient.
 Par le boschage va et vient;
 A Diu crie merchi souvent
 K'il le puist servir bonnement
 Et faire chose ki li plaise.
 Ne li chaut mais de sa mesaise.
 A Diu souvent del tout s'otrie.
 Dex le maintigne en bonne vie.
 Amen, Amen, chascuns en die!
 Chi define l'ystoire de Yozaphas.

Anders stellt es sich in der Montecassino-Handschrift dar, die den Besuch der anderen Büsser mit 6 Versen andeutet, um dann zur Handlung nach der Vorlage zurückzukehren und in fast hundert Versen über Josaphas' Tod und die *translatio* erzählt. Dieses Ende habe ein *PC-Redaktor, so ARMSTRONG und SONET, einer nicht erhaltenen Handschrift der anonymen Version entnommen, oder sich von ihr inspirieren lassen.⁷⁸ GICQUEL hat allerdings nachgewiesen, dass ein genauer Vergleich der letzten 92 Verse der Montecassino-Handschrift mit den letzten 82 Versen der Tours- und Carpentras-Handschriften der ›Fr. Anon.‹-Version wörtliche Übereinstimmungen in nur 18 Versen ergibt, welche auch als formelhafte hagiographische Wendungen gelten können.⁷⁹

Für einen PC-Redaktor würde ARMSTRONG zufolge auch die Überarbeitung des Prologs sprechen, der ursprünglich Quellenangaben enthalten haben dürfte, welche sich in den erhaltenen Handschriften erst in der Mitte (vv. 6204–14) befinden, sowie die Widmung, die wir gegen Ende (vv. 13281–13334) des Romans zu lesen bekommen. Eine Rekonstruktion des vermeintlich ursprünglichen Prologs könnte nach ARMSTRONGS und SONETS Ansatz folgendermaßen aussehen:

⁷⁸ Vgl. ARMSTRONG 1922, S. 53–5.

⁷⁹ Vgl. GICQUEL 1986, S. 121.

Tabelle 2.2: Der ursprüngliche Prolog

vv. 1–20	Allgemeiner Prolog
vv. 6203–16	<i>auctoritas</i> -Berufung: Lateinische Quellen des Romans
vv. 30–3, 13292–344	Widmung
vv. 37–72	Übergang zur Erzählung
vv. 73ff.	Beginn der Handlung ⁸⁰

ARMSTRONG folgert: »it seems likely that all of Gui's references to himself and to his contemporaries were in the prologue, and that thruout the rest of his work he confined himself strictly to the development of the story he was undertaking to tell.«⁸¹ GICQUEL lehnt die Rekonstruktion des Prologs ab: Dass ein Autor sich selbst oder seine Gönner nicht im Prolog nenne, sei in der mittelalterlichen Literatur keine Ausnahme.⁸²

Eine sehr auffällige Überarbeitung zeigt die Religionsdisputation (vv. 6142–7932). Die Apologie des Aristides in der »Vulgata« ist der Form nach ein Monolog, den der bekehrte Nachor erfolgreich ausspricht, ohne dass die Heiden ihn mit Einwänden unterbrechen. Hier (wie bei Rudolf von Ems) wird der Stoff dieser Apologie dialogisiert: Mit Gui habe »die Disputations-Episode an dramatischem Leben außerordentlich gewonnen«, stellt Hiram PERI fest.⁸³ Der Charakter einer Staatsdisputation werde der Episode in der »künstlerisch bedeutendsten mittelalterlichen Paraphrase« verliehen.⁸⁴ Die Heiden sind in unerhörten Massen vertreten: *.xiii. .c. mille sont par conte* (v. 6145). Von den Christen erscheinen wie in der Vorlage, außer Nachor nur zwei: Josaphas und Barachie, was den Wundercharakter des Sieges betont. Die Szenerie, die Gui für die Versammlung schildert, entspricht den Prunkschilderungen in höfischen Romanen: Gold, Smaragde und Kostbarkeiten aller Art bilden den Rahmen für Fürsten, Barone und Ratgeber des Königs, die zur Disputation kommen:

⁸⁰ Vgl. ARMSTRONG 1922, S. 50 und SONET 1949, S. 163.

⁸¹ ARMSTRONG 1922, S. 50–1.

⁸² Vgl. GICQUEL 1986, S. 119.

⁸³ PERI 1959A, S. 33.

⁸⁴ PERI 1959A, S. 37. Solche Staatsdisputationen kamen zu einem Höhepunkt mit der Entfaltung der Scholastik; die Literatur zählt aber lediglich zwei Zeugen der »Krönung allen Wortstreits«: die Barlaam- und die Silvester-Legende. Vgl. S. 36.

Et li siege molt riche estoient
 U li rectoriiien seoient
 Et li riche homme et li princhier,
 Li haut baron, li chevalier
 Et li haut clerc ki venu sont
 Por oïr chou que chil diront.
 Li siege sont d'or tresgeté,
 Et molt i ot a grant plenté
 Esmeraudes et riches pierres
 Dont je ne sai pas les manieres.
 Ainc à Athenes ne a Troie
 (Se l'estoire ne me desvoie)
 Ne fu si riches parlemens (vv. 6187–99)

Die *haut clerc* (v. 6190) sind in diesem Kontext die Gegner des Christentums, die von Nachor in Chaldäer, Ägypter und Griechen eingeteilt werden (vv. 6459–62), wobei Inder und Chaldäer zusammenzufallen scheinen. Deren Namen stellen ein Sammelsurium bekannter und nach Guis gelehrter Phantasie erfundener Weisen dar: an Chaldäern nennt Gui Varro, *ki fu molt bons gramaires* (v. 6647ff.), Amalichons, *uns Indiens* und Neffe des Aristoteles (v. 6699ff.), Tanthaplamos *D'Ynde moi-enne nés estoit* (v. 6773ff.), Aradynes (v. 6819ff.); an Griechen Maximiiens *ki molt ert sages de lor loys* (v. 6903ff.), Madrans (v. 6965ff.), Archemos (v. 7145ff.), Ebruaceus (v. 7173ff.), Segestions (v. 7189ff.), Narradiiens (v. 7207ff.); zuletzt erscheint ein einziger Ägypter mit Tholomäus (v. 7573ff.) *fiis cheliu Tholomäus / Ki son signor Pompeius / Ocist*. Die so geschaffene »Porträtgalerie mittelalterlicher Gelehrtentypen in pseudo-orientalischem Kostüm«⁸⁵ zeichnet sich durch individuelle Schilderungen für viele der Redner (Kleidung, Gelehrsamkeit, Abkunft) aus, eine Form von *amplificatio*, die häufig für die Feldschlachtschilderung der epischen Dichtung angewendet wird. Die Disputatio verläuft so, dass jeder dieser Gelehrten eine Gottheit vertritt und seiner meistens naiven und sehr kurz gehaltenen Argumentation von Nachor vernichtend widersprochen wird, so dass Himmel, Erde, Wasser, Feuer, Wind, Sonne, Mond, Mensch; Saturn, Mars, Bacchus, Herkules, Diana Venus, Adonis; Isis und Osiris der Reihe nach als Götzen enthüllt werden.

In der Vorlage waren die Gegner des Christentums Heiden und Juden. Unter den Heiden unterschied Nachor zwischen den Vertre-

⁸⁵ PERI 1959A, S. 40.

tern verschiedener polytheistischer Religionen: Chaldäern, Griechen und Ägyptern. Gui lässt aber keinen Vertreter des Judentums zu Wort kommen, obwohl die Disputation von einer antijüdischen Polemik umrahmt ist. Am Anfang seiner Verteidigung des Christentums greift Nachor die Juden, u.a. aufgrund ihres Umgangs mit der Heiligen Schrift, an:

Li giuf servent par erreur:
 Il aurent le creatour,
 Mais il marissent en lor loy,
 N'entendent pas la bonne foi.
 Par chou s'en gisent en grant coupe,
 Car grant courvecle a en lor coupe.
 Il sont aveule en lor vëue;
 Lor loys est courvecles et nue;
 Soz le courvecle a molt vin;
 N'i cuident fors le maserin;
 Il n'en goustent, et si sont ivre,
 Quant il les gloses de lor livre
 N'entendent selon l'escriture,
 Car lor loys est toute en figure. (vv. 6443–56)

Gegen Ende der Disputation kommt Nachor zu den Juden zurück, um nochmals zu betonen, dass sie, trotz ihrer Ähnlichkeit mit den Christen, denn sie sind Monotheisten, in ihrem Glauben irren:

Möyses, ki lor maistre fu,
 Lor anoncha tout lor salu;
 Mais molt petit i entendirent (vv. 7739–42)

PERI versucht, die unterschiedliche Behandlung des Judentums bei Gui de Cambrai zu erklären, indem er auf den Sitz im Leben der ›Apologie des Aristides‹ hinweist, eines polemischen Traktates gegen die babylonische, die griechisch-römische und die altägyptische Religion.

Die Aristides-Apologie ist ganz auf die Vernichtung des Polytheismus eingestellt; ihm stehen Christentum und Judentum als Verbündete gegenüber; ihr interner Konflikt (für dessen Verständnis bei den griechischen Lesern weder Interesse noch Kompetenz anzunehmen war) konnte in diese philosophische Kritik des Polytheismus nicht wohl mit einbezogen werden und höchstens Thema eines Appendix sein.⁸⁶

⁸⁶ PERI 1959A, S. 47.

Ein Appendix ist tatsächlich im ›Byz. Roman‹ die Polemik Nachors gegen die Juden, der von Gui nicht in Dialogform bearbeitet wird. Mit einer Missionspredigt beendet Nachor in ›BeJ‹ die Religionsdisputation, die alle Teilnehmer überzeugt, denn niemand vermag »der überlegenen Macht der Vernunft zu widerstehen.«⁸⁷

Der Erzähler im Text. Innerhalb der Religionsdisputation schaltet sich nach der Nennung der Göttin Venus und anderer Wollüstigen aus der Antike – *Mars et Vulcans, Adonides, et uns autres fu Anchyses* – der Erzähler ein, um vom Untergang Trojas sowie von Eneas und Dido zu berichten, und zwar nach Dares' Version⁸⁸, denn Vergil sei unzuverlässig und verteidige Eneas (vv. 7328–31, v. 7490). Die Brutussage folgt und gipfelt in einer Etymologisierung der Geographie Frankreichs und Englands:

Mais Romulus fu emperere.
De cel parage fu Brutus,
Ki delivra Corinëus
Et Logrius par son barnage.
En Gresce estoient en servage;
Cil les jeta fors del päis
Com ses parens et ses amis.
A molt grant gent, à grant compaignie
Vint en la terre d'Aquitaigne.
[...]
Et por Turnus ot à non Tours;
Et oir Corinëus sans faille
L'ont apielée Cornuaille.
Logrius fu de l'autre part,
[...]
Nomma la Loigre sa contré.
Si fu la terre devisée. (vv. 7438–6)⁸⁹

Die Quelle für diesen letzten Teil des sogenannten Troja-Exkurses mag vielmehr, wie APPEL beobachtet, die Sucht sein, »alle bekannten Ortsnamen durch mehr oder weniger historische Personennamen zu erklären.«⁹⁰

⁸⁷ PERI 1959A, S. 49.

⁸⁸ APPEL 1907, S. xvii–xxiv, hält die Verwendung von anderen Quellen – ›Roman d'Eneas‹, ›Aeneis‹, Gottfried von Monmouths ›Historia regum Britanniae‹ und Ovids ›Metamorphosen‹ für sehr wahrscheinlich.

⁸⁹ Meine Hervorhebung.

⁹⁰ Vgl. APPEL 1907, S. xxi.

Eine eigene Kategorie von Erweiterungen stellen diejenigen Digressionen dar, die die Forschung seit ARMSTRONG für Interpolationen eines PC-Redaktors gehalten hat. Diese Stellen umfassen folgende zeitkritische Passagen: a) über die Wollust und Ungerechtigkeit der Könige und Barone in Frankreich (vv. 4966–5043); b) innerhalb der Religionsdisputation ist die Nennung des Ganymed Anlass für eine kurze Scheltrede gegen Homosexuelle (vv. 7080–130); c) eine Ermahnung des Publikums zur Reue und Buße (vv. 11397–428); d) eine ausführliche Scheltrede gegen die gesamte zeitgenössische Gesellschaft (vv. 12935–13280): Diese Schelte betrifft sowohl den Klerus – einschließlich Roms und des Ordens von Clairvaux (vv. 12966–3064) – als auch die weltliche Gesellschaft – Adel, Nicht-Adelige und, als gesellschaftliche Gruppe für sich, Frauen (vv. 13065–260); anschließend werden die Vavassors gelobt, zu denen *Gilles de Markais* und seine Frau Marie gehören, denen das Werk gewidmet ist. (vv. 13261–334).

Auf Basis dieser Scheltrede versucht ARMSTRONG, ein Profil des Redaktors zu erstellen, der Zisterzienser gewesen sein dürfte, und zwar ein überzeugter Anhänger des Ordensgründers: »While this is at best only a vague conjecture, we can with confidence assert of the redactor of *PC that he was a man of different mold from the original author: that to the classical allusions and the knightly feats of arms which Gui had woven into the sober *Historia* he added a type of ornament which, if more in the spirit of the Latin text, was likely to be less alluring to the audience whom Gui seems particularly to have addressed.«⁹¹

Dies sind allerdings nur die längeren Unterbrechungen der Erzählung durch den Erzähler. Unzählige Male schaltet sich ein kommentierender Erzähler ein, dessen Bemerkungen manchmal zwei Verse umfassen, manchmal aber sind es längere Kommentare, die die Forschung nicht berücksichtigt hat. Ein Beispiel für einen solchen Erzählerkommentar ist die kurze Schelte gegen die Frauen (vv. 8535–57) anlässlich der Versuchung Josaphats durch die Prinzessin. Es wird berichtet, wie der König die Jungfrauen *de riche porpres, de samis* anziehen lässt, und sofort schaltet sich ein frauenfeindlicher Erzähler ein, der das Dämonische an Frauen thematisiert, um erst am Ende der Passage die Allgemeingültigkeit seiner Vorwürfe zu relativieren:

Par elles cuide bien trahir
Son fil, cui Damerdex consaut,

⁹¹ ARMSTRONG 1922, S. 31.

Car il atent molt fort assaut.
 Assaut, de coi? De biele femme
 Et del dyable, ki bien semme
 Le mal, car bien le set semer
 Quant il velt femme enoiseler.
 Enoiseler? Dont? De luxure.
 Malise, orgius et desmesure
 Truevent en femme tost hostel,
 Et li dyables autretel.
 Puis que dyables s'i ajoint
 Et sa biautés, ki le poroint,
 Puis n'i a il regne tirée
 Que lués ne soit à mal tornée.
 Et quant orgils en son cuer entre,
 Qu'il puet regner dedens son ventre,
 Et elle monte sour bauchant;
 Ne prise puis ne tant ne quant
 Douche parole ne casti
 Ne manache de nul ami
 (*De toutes femme ne di pas,*
Car che seroit ciflois et gas,
Car des bonnes assés i a
Ki ne vauroient, çou cuic ja,
Que nule femme mesfesist). (vv. 8532–57)⁹²

Diese gesellschaftskritischen Exkurse seien nach SONETs Ansicht von den restlichen, meistens gelehrten Zusätzen Guis zu unterscheiden; diese »ne cadrent nullement avec le ton général de l'œuvre de Gui« und seien einem späteren Redaktor zuzuschreiben.⁹³ In Übereinstimmung mit ARMSTRONG und SONET spricht Alexandre MICHA von Interpolationen, charakterisiert diese aber als »digressions satiriques«.⁹⁴ Dabei ist die Argumentation ARMSTRONGs, diese Passagen einem Redaktor zuzuschreiben, ziemlich schwach: Jeder dieser Passagen folgen einige Übergangsverse, die die Handlung vor der Unterbrechung zusammenfassen und die darauffolgende Handlung wieder einleiten. Man könnte einwenden, dass es sich um ein nicht nur im Mittelalter geläufiges rhetorisches Mittel handelt, Digressionen und Erzählung zu einem Ganzen werden zu lassen.

⁹² Meine Hervorhebung.

⁹³ SONET 1949, S. 162.

⁹⁴ MICHA 1978, S. 483.

Als letztes Beispiel der Erzählerunterbrechungen sei eine sehr kurze Passage erwähnt, in der der Erzähler auf bereits Erzähltes verweist, indem er die erste und zweite Nennung des Johannes von Damaskos nicht nur miteinander in Verbindung zu bringen, sondern vor allem, die Geschichte durch die Bürgschaft eines Augenzeugen zu legitimieren versucht:

De l'arceveske vuel retraire
 Un poi que j'avoie oublié:
 Che vus di jo par verité,
 Et se le dis ici devant,
 Que ce fu cil tot à creant,
 Qui cest estoire translata,
 Car bien le sot, bie le conta
 Trestot ensi con il avint. (vv. 9768–75)

Die Unterbrechungen der Handlung, sowohl die polemisierenden als auch die gelehrten, seien, nach GICQUELS Ansicht, integraler Bestandteil der Überlieferung und ließen sich als »fragments épars d'un autoportrait« lesen. Nicht nur zeugten sie von Gelehrsamkeit, sondern von einem Erzähler, der mit den hergebrachten hagiographischen Gattungskonventionen spielen könne und sich selbst ins Zentrum rücken wolle.⁹⁵

Die ersten Untersuchungen zum Werk Guis waren in der Regel sprachwissenschaftlicher⁹⁶ oder bibliographischer bzw. quellenkundlicher⁹⁷ Natur. Erst seit 1922 mit der Arbeit von ARMSTRONG richtet sich das Augenmerk auf interpretatorische Fragestellungen.⁹⁸

2.2 PROSAFASSUNGEN

2.2.1 ›VERSION CHAMPENOISE‹

Incipit: An cel tans que li mostier et les yglises furent conmancié a edifier ou non nostre Signor Jhesu Crist, et que li saint home conmancerent nostre Segnor a servir por diverse maniere d'ordre monacal

⁹⁵ Vgl. GICQUEL 1986, S. 123.

⁹⁶ Vgl. KRULL 1887, KRAUSE 1899, KRAUSE 1900.

⁹⁷ Vgl. KUHN 1893, PARIS 1900, S. 181–214 u.a.

⁹⁸ Vgl. ARMSTRONG 1922.

Explicit: et notre Sire par sa misericorde et par le priere de ses .ii. seins Balaan et Josaphat m'outroit que ge l'aie en tele maniere escripte et retraite que ge et tuit cil et totes celes qui après moi la liront et orunt aions preu au cors et aus almes. Amen.

A. *Überlieferung und Ausgabe.* Die ›Version Champenoise‹ (i. F. ›Champenoise‹) ist in 14 Handschriften aus dem 13., 14. und 15. Jahrhundert überliefert: Chantilly, Musée Condé, 734 (456) (1312), Cheltenham, Bibl. Phillips, 3660 (14. Jh.), London, Brit. Mus., Egerton, 745 (14. Jh.), Paris, Bibl. Mazarine, 1716 (568) (Ende des 13. Jhs.), Paris, Bibl. nat., fr. 187 (6847) (14. Jh.), Paris, Bibl. nat., fr. 988 (ehem. 7306, Colbert 3324) (Fragment) (14. Jh.), Paris, Bibl. nat., fr. 1038 (7331) (13. Jh.), Paris, Bibl. nat., nouv. acq. fr., 10128 (13. Jh.), Paris, Bibl. nat., fr. 17229 (13. Jh.), Paris, Bibl. nat., fr. 22938 (15. Jh.), Poitiers, Bibl. munic., 83 (ehem. 187, 252, Fleury 101) (s.d.), Vatikanstadt, Bibl. Apost. vat., Reg. lat. 660 (13 Jh.), Vatikanstadt, Bibl. Apost. vat., Reg. lat. 1728 (15. Jh.), Turin, Bibl. naz., 1636 (ehem. L.II.11) (15. Jh.).⁹⁹ Eine Überlieferungsstudie lieferte Rosalie VERMETTE mit ihrer Dissertation aus dem Jahr 1975.¹⁰⁰ Diese Handschriften überliefern die einzige von einer Versbearbeitung unabhängige Prosaversion in Altfranzösisch, der eine in 3 Handschriften überlieferte Epitome zugeordnet wird.¹⁰¹ Leonard R. MILLS gab den Text 1973 nach der Vatikanischen Handschrift, Reg. 660 heraus.¹⁰²

Datierung. Die Pariser Handschrift, Bibl. nat., fr. 1038 wurde von Jean SONET herangezogen, um die ›Champenoise‹ Anfang des 13. Jahrhunderts zu datieren: Die Handschrift beinhaltet ein Blanche von Navarra gewidmetes Gedicht. 1199 heiratete Blanche Thibaut III., Graf von Champagne, wurde aber 1201 Witwe. Sie führte die Regentschaft bis zur Volljährigkeit ihres Sohnes und starb 1229. Wenn das Gedicht in der Regentschaftszeit von Blanche verfasst wurde, wie SONET annimmt, ist der Zeitraum zwischen 1199 und 1229 als ungefähre Entste-

⁹⁹ Für eine Beschreibung der Handschriften siehe SONET 1949, S. 138–47 und ZOTENBERG / MEYER 1864, S. 346–7. Letztere bieten eine Textprobe aus der Hs. Paris, Bibl. nat., fr. 1038 (7331), S. 347–52.

¹⁰⁰ Vgl. VERMETTE 1975. S.a. VERMETTE 1974 für den Überlieferungsverbund der ›Champenoise‹ mit »proto-catechistic« Texten in den Pariser Handschriften.

¹⁰¹ London, Brit. Mus., Royal 20 B. v (13. Jh.); Paris, Bibl. Nat. Fr., 413 (ehem. 7019, Colbert 2811) (15. Jh.); Paris, Bibl. Nat. Fr., 23117 (13.-14. Jh.)

¹⁰² Vgl. Champenoise, Mills. Nach dieser Ausgabe wird i. F. zitiert.

hungszeit der ›Champenoise‹-Fassung anzusehen.¹⁰³

A u t o r . Über den Autor ergibt sich aus der Analyse des Textes im Kontext der bereits erwähnten Pariser Handschrift ein sehr fragmentarisches Bild: Er dürfte aus der Champagne stammen und Weltkleriker, wenn nicht sogar Kaplan von Blanche gewesen sein. Die Forschung hat sich mit der Person des Verfassers nicht näher beschäftigt, zumal die Anhaltspunkte zu spärlich sind.¹⁰⁴

B. B e s c h r e i b u n g u n d U n t e r s u c h u n g e n . ZOTENBERG und MEYER, die einige Auszüge im Anhang ihrer Edition des ›BeJ‹ von Gui de Cambrai abdruckten und die nur drei Textzeugen kannten, beschrieben die Prosaversion als die »treueste aller derer, welche im mittelalter von Barlaam und Josaphat in Europa gemacht worden sind«. Sie räumten allerdings ein: »Immerhin geht sie von ihrer lateinischen Grundlage noch ziemlich weit ab, indem sie namentlich den dogmatischen Theil sehr abgekürzt wiedergibt, eine eigenthümlichkeit, welche übrigens alle romanischen Versionen gemein haben.«¹⁰⁵

Das Epitethon »champenoise« dieser Version geht auf Paul MEYER zurück, der sie aufgrund sprachlicher Merkmale und der gemeinsamen Überlieferung mit der als ›champenoise‹ bezeichneten ›Vie des Pères‹ im Pariser Codex, Bibl. nat., fr. 1038 als »version champenoise« benannte.¹⁰⁶

In der Einleitung zu seiner Edition versucht Leonard MILLS, repräsentative Stellen des französischen Textes mit den entsprechenden in der ›Vulgata‹ zu vergleichen, um einerseits die Beziehungen der drei ältesten Handschriften der ›Champenoise‹ – Paris, Bibl. nat., fr. 1038; Paris, Bibl. nat., nouv. acq. fr. 10128 und Vatikanstadt, Bibl. Apost. vat., Reg. lat. 660 – untereinander, aber auch zwischen ihnen und der lateinischen Vorlage zu erhellen. Er folgert, dass es ein französisches oder lateinisches Zwischenglied in der Überlieferung angenommen werden kann. Darüberhinaus vermutet er: »les scribes se sont laissé influencer par la tradition orale et les formules mnémonique si pratiquées dans

¹⁰³ Vgl. SONET 1949, S. 136.

¹⁰⁴ Vgl. SONET 1949, S. 136.

¹⁰⁵ ZOTENBERG / MEYER 1864, S. 326.

¹⁰⁶ Vgl. MEYER 1906, S. 391; SONET 1949, S. 137 beobachtete, dass dieselbe ›Vie des Pères‹ in zwei weiteren Handschriften – Paris, Bibl. nat., nouv. acq. fr. 23686 und Lyon, Bibl. mun., 867 – gemeinsam mit der Barlaam-Legende überliefert ist, und zwar mit der Prosaauflösung der ›Fr. Anon.‹-Fassung. Vgl. u. 2.2.3.

la hagiographie.«¹⁰⁷ Die für seine Edition verwendete Handschrift ist zwar nicht die älteste, aber sie scheint dem lateinischen Original am nächsten zu stehen. Davon zeugen zahlreiche Latinismen und die latinisierende Orthographie, Merkmale, die auf die Übersetzungsarbeit mit einem lateinischen Text vor Augen schließen lassen.

Von den Änderungen unterschiedlichen Charakters, die im Text auffallen, sei auf einige eingegangen. Die lateinischen Ausdrücke *heremitas* und *monachi*, in der lateinischen Vorlage sehr oft getrennt vorkommend, werden in Französisch sehr oft als Begriffspaar wiedergegeben: lat. *monachi fierent* (S. 110), fr. *devindrent li uns moyne et li autre hermite* (S. 30)¹⁰⁸; lat. *contra heremitas* (S. 148), fr. *as seinz hermites et ans moynes* (S. 45). Nach ihrem Tod werden die beiden nicht wie in der lateinischen Vorlage in einer *ecclesia* (S. 548) bestattet, sondern in einem *mostier que Josaphat meismes avoit fondé* (S. 157). Unter den längeren ausgelassenen Passagen fällt die Zusammenfassung von Josaphats Leben und Wirken gegen Ende der Erzählung auf. So liest man in der französischen Fassung lediglich:

Ensint conme vos avez oï, degerpi Josaphat son regne et reçuit habist d’ermite el .xxv.isme an de son aage et si conversa .xxv. anz en l’ermitage; et quant il out cest conversation parfete en la menier que vos avez oïe, si l’apela nostre Sire en sa seinte compaignie (S. 156)¹⁰⁹

Ergänzungen sind selten. Es seien zwei Beispiele angeführt: Der Apolog »Die Todestrompete« erzählt in der Vorlage von einem König, der sich vor zwei Armen beugt. Im französischen Text der »Champenoise« wird das Aussehen der Armen, sofort nachdem sie erwähnt werden, als Konsequenz des *service lou Criator* (S. 51) vom Erzähler Balaam gedeutet, womit der Apolog seine Pointe verliert. In der Beschreibung der Vorbereitungen für den Aufbruch seines Sohnes in die Welt außerhalb des Palastes ist nicht allgemein von *omni genere musicorum* (S. 150) die Rede, sondern die Instrumente werden genannt: *les harpes et les vieles* (S. 46).

Der Erzähler im Text. Es handelt sich um einen sehr zurückhaltenden Erzähler. Er wendet sich seinem Publikum nicht selten mit Formeln der Antizipation – *en la maniere que je vos dirai* – oder der

¹⁰⁷ MILLS 1973, S. 12.

¹⁰⁸ Die »Vulgata« wird nach folgender Ausgabe zitiert: Vulgata, de la Cruz.

¹⁰⁹ Statt *triginta uero quinque annis* (S. 544), von denen in der »Vulgata« die Rede ist.

Anknüpfung an bereits Erzähltes – *con vos avez oï* – u.a. zu. Marie-Geneviève GROSSEL beschreibt den Erzähler der ›Champenoise‹-Version als *moralisateur*: eine Beobachtung, die sich aus dem Vergleich mit den anderen französischen Fassungen rund um die Frage nach der Konstruktion der Vaterfigur ergibt.¹¹⁰ Der Erzähler meldet sich erneut in einem Epilog zu Wort, der etwas unreflektiert jenen in der ›Vulgata‹ wiedergibt: *Cil qui la vie de ces .ii. predomes sorent et virent la me distrent et je l'escrrips en latin en la meniere meisme qu'il la me retraistrent et qu'ele avoit esté*. Seine autoritative Quelle ist also jene von Augenzeugen aufgezeichnete *historia*, die der Erzähler der ›Vulgata‹ erwähnt und die der französische Erzähler in Latein schreibt! Dass in dieser Fassung jede Nennung des Autors Johannes von Damaskos vermieden wird, scheint deren anonymen Charakter zu betonen.

2.2.2 FRANZÖSISCHE VERSION DES ATHOS

Franz. incipit:

Ci commence un estoire profitable en ame.....

e fu estorée en la seinte cité de Jehan le moine

A. **Überlieferung und Ausgabe.** Diese französische »Fassung« ist eigentlich eine fragmentarische Marginalübersetzung des griechischen Textes, in einer Handschrift aus dem 11. Jahrhundert überliefert (Athos, Μονή Ἰβήρων, 463) (i. F. ›Athos‹).¹¹¹ Fragmente dieser Version wurden 1866 durch Paul MEYER herausgegeben.¹¹² **Autor.** Der Autor nennt sich namentlich nicht. Paul MEYER hält es für wahrscheinlich, dass er sich in der Gesellschaft befand, die Bonifatius II, Graf von Montferrat († 1207), nach Griechenland und Salonika begleitete. Diese Vermutung basiert lediglich auf der offensichtlichen Gelehrsamkeit, die die Übersetzung aufweist.¹¹³ **Datierung.** Paul MEYER beschreibt die Schrift an den Rändern der Handschrift als eine vom Anfang des 13. Jahrhunderts.¹¹⁴ Der griechische Codex dürfte bereits im 11. Jahrhundert angefertigt worden sein.¹¹⁵

¹¹⁰ Vgl. GROSSEL 1998.

¹¹¹ Für eine Beschreibung der Handschrift siehe DER NERSESSIAN 1937, Bd. 1, S. 23–5, SONET 1949, S. 165–8 und VOLK 2009, S. 269–72.

¹¹² Vgl. Athos, Meyer.

¹¹³ Vgl. MEYER 1866, S. 316–7.

¹¹⁴ Vgl. MEYER 1866, S. 313.

¹¹⁵ Vgl. MEYER 1866, S. 313.

B. Beschreibung und Untersuchungen. Der von Paul MEYER für eine wörtliche Übersetzung gehaltene Text¹¹⁶ wurde durch Hermann ZOTENBERG entdeckt, als er die Photographiensammlung des Byzantium-Kunsthistorikers Pierre de Sevastianoff ansehen durfte. Das Einzigartige an dem französischen Text liege besonders an der Überlieferungsrichtung, auf die er hinweist – aus dem Griechischen in eine europäische Volkssprache – sowie an der materiellen Gleichzeitigkeit von beiden Versionen. Gerade darauf geht Paul MEYER in seiner Untersuchung ein und bemerkt, dass die bloße Existenz dieser Übersetzung, vielmehr als ihr literarischer Wert von Interesse seien. Er sieht die Übersetzung als sprachliche Übung, als »tour de force linguistique« eines Franzosen im 13. Jahrhundert, der sich in Griechenland aufhielt.

Es ist leider unmöglich, den Text näher zu beschreiben, denn die einzige vorliegende Ausgabe basiert auf Photographien, welche nur die Blätter mit Miniaturen abbilden, so dass sie den Text nur durch Zufall und sehr fragmentarisch beinhalten.

Der Codex ist nicht nur aufgrund der französischen Version, die er enthält, von besonderem Interesse, sondern auch deshalb, weil er 81 Miniaturen enthält, die sowohl die Erzählung als auch die Apologe illustrieren. In ihrer Dissertation über die Ikonographie des »Byz. Roman« bildet Sirarpie DER NERSESSIAN die Miniaturen schwarz-weiß ab.¹¹⁷

2.2.3 WEITERE FRANZÖSISCHE PROSAFASSUNGEN

Prosaauflösung der anonymen Version

Incipit: Ichi endroit comenche li auctorités et li enseignements de Josaphas et de Balaan. In Ynde ot jadis un roi mout riche et mout poissant qui ot non Avenir, de grant poissance et de grant renon, de bel samblant et de bon aage.

Explicit: Chi faut la vie des .II. sains homes. Or prions a Nostre Signeur ke chil ki le liront et escriront, en tel maniere l'oient et lisent et entendent, k'il lour tourt au pourfit de lour ames et che nous otroit li Peres et li Fieus et li Saint Esperis. Amen.

Eine Prosaauflösung der anonymen Version (i. F. »Fr. Anon. Prosa«) ist in drei Handschriften überliefert: Paris, Bibl. nat., fr. 423 (14. Jh.) (P1),

¹¹⁶ »[Der Text] n'est point autre chose que la traduction du texte même du manuscrit.« MEYER 1866, S. 313.

¹¹⁷ Vgl. DER NERSESSIAN 1937, Album, Abb. i–xxi.

Paris, Bibl. nat., nouv. acq. fr. 23686 (2. Hälfte des 13. Jhs.) (P2) und Lyon, Bibl. mun., fr. 867 (Ende des 13. Jhs.) (Ly).¹¹⁸ Der Text wurde nach der Lyoner Handschrift 1952 von Jean SONET herausgegeben.¹¹⁹ Die Prosaauflösung gliedert den Text in 135 Paragraphen oder *alinéas* unterschiedlicher Länge. Die Sprache des Textes charakterisieren SONET, MEYER und ARMSTRONG als Dialekt des Nordens für Ly, pikardisch bei P1 und französisch bei P2. Der Prosaauflöser unterzieht die Versvorlage dem bekannten Entreim-Verfahren, wobei einige Reime noch zu erkennen sind. ARMSTRONG lehnt jegliche Verwendung anderer Quellen, beispielsweise der ›Vulgata‹ selbst, neben der Versfassung ab, die die einzige Quelle dieser Prosaauflösung darstellt: »The correspondence of the prose redaction to the metrical version is so clear and so nearly constant that we are not predisposed to attribute to contamination the sporadic cases which occur of the presence in Pr [d.h. Prosaauflösung] of some element of the *Historia* [d.h. ›Vulgata‹] absent from the metrical version. It is quite possible that these concordances indicate merely that the manuscript of the metrical version which was utilized by Pr was closer to the original version, and hence to the *Historia*, than are the existing manuscripts.«¹²⁰

Epitome der Version champenoise

Incipit: En celui temps que les eglises et les moustiers furent commenciez a esdefier ou nom Jhesucrist et que les sains hommes commencierent Nostre Seigneur a servir par diverses manieres d'ordre monial...

Explicit: Ceulz qui la vie de ces deux preudes hommes sorent la me dirent et je l'escrissi en latin si comme ilz la me retraistrent et qu'elle avoit esté en tesmoignage de religions qui toute la verité en sorent. Et Nostre Sire, par sa misericorde et par la priere Balaam et Josaphat, m'otroit que je l'aye si escripte que je et tous ceulx et celles qui apres moy la liront et orront y aient prou au corps et aux ames. Amen.

Eine Epitome der ›Champenoise‹-Fassung (i. F. ›Champenoise, Epitome‹) ist in drei Handschriften überliefert: London, Brit. Mus., Royal 20 B. v. (13. Jh.), Paris, Bibl. nat. fr. 413 (ancien 7019, Colbert 2811) (15. Jh.)

¹¹⁸ Für eine Beschreibung der Handschriften siehe SONET 1949, S. 184–90, auf den die Sigeln zurückgehen, und ARMSTRONG 1922, S. 18 u. 20.

¹¹⁹ Vgl. Fr. Anon. Prosa, Sonet.

¹²⁰ ARMSTRONG 1922, S. 21.

und Paris, Bibl. nat. fr. 23117 (13. od. 14. Jh.). Die zitierten Zeilen sind der Pariser Handschrift des 15. Jahrhunderts entnommen. Diese Version blieb bislang unediert. In Bezug auf die Londoner Handschrift weist SONET darauf hin, dass es sich eigentlich um eine Übersetzung einer lateinischen Epitome handeln könnte. Das *incipit* weicht jedenfalls von den ersten Zeilen der anderen Handschriften ab: *(E)n la terre de Inde feust un Roy qu'om apela Avenir qui feust molt grand en richesses et en puy-sance; il estoit honuretz par grandesse de corps et par bealté de volt et avoit tant come ly pleust de richesses terriens et des choses trespasables...*¹²¹ Einen ähnlichen Anfang bietet die lateinische Epitome von Vinzenz von Beauvais, ›Spec. hist.‹: *Fuit in India rex quidam nomine Avemur, dives et potens in bellis, strenuus omnibusque mundialibus successibus gloriosus, secundum animam vero multis malis suffocatus et ydolorum servituti deditus.*¹²²

2.2.4 ALTPROVENZALISCHE VERSION

Incipit: En aquel temps que hom comenset los monestiers edificar, e-ls monegues e-ls hermitans comenseron a creyser, la renomada de la crestiandat fon luenh saupuda, que venc tro en la terra d'India.

Explicit: A dieu queram, per sa merce, vos que-l legetz e l'escoutaz, que vos tenga pron per sa vertut e per l'amor de Barlam e de Jozaphas; eysament vos gart de mal per son plazer e vos fassa amdos vezer el gaug perpetual; e vos tenga ses mal. Amen.

A. Überlieferung und Ausgaben. Eine altprovenzalische Prosafassung der Legende (i. F. ›Provenz.‹) ist in einer Handschrift aus dem 14. Jh. überliefert – Paris, Bibl. nat., fr. 1049 (anc. 7337).¹²³ Diese Version wurde 1912 von Ferdinand HEUCKENKAMP herausgegeben.¹²⁴ 1960 veröffentlichten René LAVAUD und René NELLI eine Übersetzung ins Neufranzösische neben dem revidierten Heuckenkampschen Text.¹²⁵ Monique BONNIER PITTS legte mit ihrer Dissertation von 1989 eine Edition nebst Studie der okzitanischen Version vor.¹²⁶

¹²¹ Vgl. WARD 1893, S. 136–7.

¹²² Vgl. hier 1.8.1

¹²³ Für eine Beschreibung der Handschrift siehe BONNIER PITTS 1989, S. 7–8.

¹²⁴ Vgl. Provenz., Heuckenkamp.

¹²⁵ Vgl. Provenz., Lavaud. I. F. wird nach dieser Ausgabe zitiert. Die französische Übersetzung ist erstmals in den Cahiers d'Etudes cathares 13 (1953) erschienen.

¹²⁶ Vgl. Provenz., Bonnier Pitts.

Datierung. Der Codex lässt sich annähernd genau datieren, da er ein Klagegedicht, ein *Planh*, auf den Tod Roberts, König von Sizilien und Graf der Provence († 1343?), enthält.¹²⁷ Mangels weiterer Anhaltspunkte für eine konkretere Datierung vermuten ZOTENBERG und MEYER, dass die »übersetzung selbst wenig älter« als die Handschrift sei.¹²⁸ Für BONNIER PITTS scheinen das Pergament und die Schrift auf die Mitte des 14. Jahrhunderts hinzudeuten.¹²⁹ **Quellen.** Hinsichtlich der Quellen der provenzalischen Version müsse man Ferdinand HEUCKENKAMP zufolge nicht von der ›Vulgata‹, sondern von einer nicht erhaltenen früheren und ausführlicheren provenzalischen Fassung ausgehen, die auch als Vorlage für eine italienische, seit KUHN als *Storia*-Fassung bezeichnete, Bearbeitung¹³⁰ gedient habe.

B. Beschreibung und Untersuchungen. Die von Ferdinand HEUCKENKAMP als »Prosaredaktion« bezeichnete provenzalische Fassung ist eine kürzende anonyme Bearbeitung, die dem Herausgeber zufolge »keine selbständige dichterische Bearbeitung der Legende von Barlaam und Josaphat« darstelle, sondern vielmehr als »ein einfacher Auszug aus dem Roman« anzusehen sei.¹³¹ ›Provenz.‹ übernimmt das gesamte Handlungsgerüst, ausgenommen die Episode des Todes Barlaams aufgrund einer Lücke¹³², alle Apologe und drei biblische Parabeln. Gekürzt oder gar ausgelassen werden lange theologische Passagen, wie jene über den Götzendienst und das Böse in der Welt, über die Gnade Gottes oder über die Willensfreiheit. Der Verfasser bedient sich topischer *brevitas*-Formel, wenn er eine Passage auslässt: *Aquestas paraulas e d'autras motas que serian longas per recomptar, Barlam dizia al filh del rey* (S. 1136) oder *Josaphas li demandet mantas demandas que serían longas a recomptar* (S. 1100). Mit einer solchen Formel wird auf die Verdichtung der direkten Rede Nachors in der Religionsdisputation auf zwei Sätze hingewiesen; danach muss die Handlung vorankommen:

¹²⁷ Vgl. ZOTENBERG / MEYER 1864, S. 352.

¹²⁸ Vgl. ZOTENBERG / MEYER 1864, S. 326.

¹²⁹ Vgl. BONNIER PITTS 1989, S. 10.

¹³⁰ Vgl. HEUCKENKAMP 1912, S. lv–lvi. Vgl. u. 4.1.1, 1. ›Magisterium beati Barlaam‹.

¹³¹ HEUCKENKAMP 1912, S. lx.

¹³² Gegen Ende weist die Handschrift eine Lücke auf, die sich zwischen dem Wiedersehen der beiden Protagonisten und Josaphats zweiter Vision befindet, weswegen der Tod Barlaams nicht erzählt wird. Vgl. Provenz., Lavaud, S. 1216.

Mot seria longa cauza a dir so que Nacor dis al rey et a cels que ab luy eran. Que totz lurs dieus lur falset cascun per si. E parlet tant autamens et tant gloriozaments del afar de dieu que non hy ac ren a melhurar. Cant lo rey vi que Nacor avia tant ben parlat, a pauc, de la yra que hac, non perdet son sen. Li razonador del rey eran tug ebazit e non pogron ren dir encontra aquo que Nacor avia dig. E-l filh del rey era alegres e gauzens e glorificava nostre senher en son corage.¹³³

Auf die zahlreichen biblischen Zitate, die in der ›Vulgata‹ in Barlaams Reden eingefügt, aber auch vom Erzähler selbst verwendet werden, wird generell verzichtet.

Einige Zusätze lassen HEUCKENKAMP folgern, dass der Bearbeiter »ein Mann gewesen zu sein [scheint], der das Trinken nicht für nebensächlich hielt«¹³⁴: Im Gleichnis vom verlorenen Sohn sehnt sich dieser nicht nur nach dem Brot im Elternhaus, sondern behauptet dort *cans mercennaris a en la mayson de mon payre que son aondos de pan e de vin* (S. 1106). Der auf die Insel verbannte Jahreskönig des Apologs zählt zu seinen Entbehrungen den Mangel an Getränken – *en una illa, en la qual non trobava manjar ni beure ni vestirs ni causar ni res*.¹³⁵ Weitere auffällige Zusätze sind einige Wendungen in Latein: Mitten im Apolog »Die Todestrompete« liest man: *Vespere igitur veniente, misit rex buccinam mortis tubicinare ante ianuam domus fratris sui* (S. 1092); ein Vers in Josaphats hymne *esperital* nach der Bekehrung Avenurs (d.h. Avennirs) lautet: *Veni creator spiritus, mentes tuorum visita* (S. 1200) u.a. Eine merkwürdige Änderung, die wahrscheinlich auf einer Namensverwechslung basiert, stellt die Tatsache dar, dass nicht Barachias, sondern *Arachim* [...] *aquel que aves auzit desus*, der in der ›Vulgata‹ Hauptverbündete des Königs in schurkischen Plänen gegen Josaphat zu dessen Nachfolger gewählt wird.¹³⁶ In der herkömmlichen Handlung ist von Arachis nach der Bekehrung des Königs nicht mehr die Rede; er verschwindet aus der Handlung. Hier wird er zum *rex christianus*.

Einige Beiträge haben sich mit der Frage nach dem »katharischen« Gehalt dieser Version beschäftigt. In diesem Zusammenhang versuchte der berühmte Katharer-Forscher Déodat ROCHÉ anhand von einem

¹³³ Provenz., Lavaud, S. 1166.

¹³⁴ HEUCKENKAMP 1912, S. LXIII. Das formelhafte gemeinsame Vorkommen von Brot und Wein, nicht zuletzt in der Motivik der christlichen Liturgie, lässt diese »Anschuldigungen« als fragwürdig erscheinen.

¹³⁵ Provenz., Lavaud, S. 1116.

¹³⁶ Vgl. Provenz., Lavaud, S. 1206.

Textkorpus von »documents cathares«, zu dem ›Provenz.‹ gehört, zu zeigen, wie sie die Katharer-Bewegung, eigentlich als neomanichäisches Christentum aufgefasst, schildern.¹³⁷ So zeigen folgende Merkmale in ›Provenz.‹ eine klare Verbindung zu den »principes généraux des doctrines cathares«: Ausdrücke wie *bon homme Barlaam* oder *bon homme Noè*, der Bezug auf eine vegetarische Diät der Eremiten, die angeblich vom *rituel cathare* inspirierte Phrase – *Tot lo mon es pausat en malignitat* –, die harten Prüfungen – *appareilhament* in der Sprache der Katharer – vor der Taufe Josaphats sowie sein Keuschheitsgelübde; so wurde man zu einem Katharer oder Reinen.¹³⁸

Einige Jahre später relativierte Raoul MANSELLI ROCHÉS Ansatz: Die vermeintlich katharischen Spuren gehen auf die ›Vulgata‹ und auf den ›Byz. Roman‹ zurück.¹³⁹

Mit der Frage nach den katharischen Spuren in ›Provenz.‹ befasste erneut sich Toni BRÄM in seiner Dissertation aus dem Jahr 1989.¹⁴⁰ Dabei untersucht er die von HEUCKENKAMP erwähnten Auslassungen und Zusätze, um feststellen zu können, ob sie sich vom Credo der Katharer her rechtfertigen lassen; er wendet sich dann zentralen Begriffen der christlichen Orthodoxie zu – der Trinität, der Taufe, der Jungfrau Maria, dem Kreuz und den »spirituellen Augen« –, um feststellen zu können, ob sie in ›Provenz.‹ gemäß der Orthodoxie bzw. des Katharismus behandelt werden. Die Argumentation ROCHÉS wird schließlich mittels einer vergleichenden Lektüre von ›Provenz.‹ und ›Vulgata‹ widerlegt: Weder auf einer sprachlichen noch auf einer theologischen Ebene kann man von katharischem Gedankengut bei ›Provenz.‹ sprechen.

Eine Ausnahme stellt der Ausdruck *bon homme* dar, denn nach BRÄMs Ansicht handelt es sich dabei zwar bedingt, aber dennoch um katharischen sprachlichen Einfluss: 20 Erscheinungen von *bonhomme* in

¹³⁷ ROCHÉ 1952, S. 31–2: »Si l'on voit bien que le catharisme est un christianisme néo-manichéen, on retrouve dans cet ouvrage les mœurs des premiers ascètes chrétiens, le renoncement des ermites, leurs rudes vêtements, leur alimentation végétarienne et leurs jeûnes.«

¹³⁸ ROCHÉ schlossen sich 1978 die Übersetzer ins Neufranzösische, René LAVAUD und René NELLI, an, die Albi als Entstehungsort des Werkes ansehen und die den Katharismus zu den Religionen zählen, die über die Barlaam-Legende reflektiert haben. Vgl. LAVAUD 2000, S. 1067–8.

¹³⁹ MANSELLI 1957, S. 337: »none of the the elements indicated by Roché as Catharist can be properly and exclusively considered as belonging to the Provençal version.«

¹⁴⁰ Vgl. BRÄM 1990.

der provenzalischen Version entsprechen in der lateinischen ›Vulgata‹ 9 *boni homines*, 2 *homo Dei*, 2 *eremita*, 1 *vir Dei*, 1 *monachus*, 1 *vin nobilis*, 1 *iustus patriarcha*, 1 *sanctissimus vir*, 1 *vir sanctus*, 1 *bonus*. Daraus folgert BRÄM, dass der provenzalische Bearbeiter den Ausdruck nicht im »katharischen Sinne« verwendet habe.¹⁴¹ BRÄMs Ausführungen scheinen den Ansatz eines katharischen Einflusses auf ›Provenz.‹ überzeugend zu widerlegen.¹⁴²

In der Einleitung zu ihrer Edition befasst sich Monique BONNIER PITTS ebenfalls mit der Katharer-Frage, aber auch mit anderen literaturwissenschaftlich wichtigen Aspekten von ›Provenz.‹ Sie widmet sich der Rolle der intradiegetischen Texte und geht auf die symbolische Verbindung der Protagonisten der Diegese mit jenen der intradiegetischen Ebene ein. Darüber hinaus versucht sie die mythischen Einheiten der Legende zu erkennen, wobei sie davon ausgeht, dass nur ein mythisches Substrat die enorme Verbreitung der Legende und ihre Aufnahme in verschiedene Kulturkreise und Epochen erklären kann.¹⁴³

Eine andere Interpretationslinie legt Giovanna FROSINI nahe, die im Überlieferungsverbund von ›Provenz.‹ mit der ›Somme le Roi‹ von Laurent von Orléans für Philip III. den Kühnen eine Annäherung des hagiographischen Romans an den Fürstenspiegel sehen will.¹⁴⁴

¹⁴¹ BRÄM 1990, S. 64: »l'auteur du »Barlaam« provençal n'a pas fait de différence entre »croyant« et »parfait«. Le terme de bonhomme étant réservé aux Parfaits chez les Cathares, cette particularité dans la manière d'employer »bonhomme« confère un aspect cathare à »Barlaam et Josaphat«, impression confirmée par la façon dont le terme en question est rendu dans la version latine.«

¹⁴² Vgl. BRENON 2006, S. 449–50, die sich hinsichtlich der Troubadour-Literatur fragt, inwiefern man das spezifisch Katharische von allgemeineren christlichen Tendenzen in den Texten unterscheiden könne: »Au XIe siècle, la spiritualité chrétienne dans son ensemble, moines clunisiens en tête, opposait Dieu et ce monde selon les termes de l'évangéliste Jean; à la fin du XIIe, seuls soutenaient encore théologiquement ce divorce ceux en qui les autorités pontificales dénonçaient les hérétiques absolus, les apôtres de Satan: c'est-à-dire les cathares. Le thème général du mépris chrétien du monde eut cependant la vie dure, notamment dans la religiosité populaire, aliment de la littérature profane. Comment, dans ces conditions, être sûr de pouvoir distinguer une spiritualité proprement hérétique d'un fond commun chrétien médiéval?«

¹⁴³ Vgl. BONNIER PITTS 1989, S. 2–4.

¹⁴⁴ Vgl. FROSINI 2003, S. 218. »L'accostamento sembrerebbe indicare una linea interpretativa nella ricezione del *Barlaam* in area occitanica, potendosi questo testo interpretare anche come un manuale educativo ed edificante ad uso de principe.«

2.2.5 ›LEGENDA AUREA‹- UND ›SPECULUM HISTORIALE‹-FASSUNGEN

Die letzten Prosatexte der Barlaam-Tradition in Frankreich im Mittelalter sind Übersetzungen der Epitomen in der ›Legenda aurea‹ und im ›Speculum historiale‹.¹⁴⁵ Das Werk des Jacobus de Voragine wurde sowohl in die *langue d'oïl*, die Sprache des Nordens, als auch in die südliche *langue d'oc* übersetzt. Eine Übersetzung des umfangreicheren ›Speculum historiale‹ liegt, der handschriftlichen Überlieferung nach, nur in der *langue d'oïl* vor.

›Lo libre de las flos e de las vidas dels sans e sanctas‹

Eine provenzalische Übersetzung der ›Legenda aurea‹ aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts¹⁴⁶ ist in vier Handschriften überliefert, die unterschiedliche Überlieferungsstadien oder Fassungen darstellen¹⁴⁷: Paris, Bibl. nat., fr. 9759 (15. Jh.), Forcalquier, CC 33 (Fragment, 14. Jh.), Paris, Bibl. nat., nouv. acq. fr. 6504 (15. Jh.)¹⁴⁸ und Paris, Bibl. nat., fr. 24945 (15. Jh.).¹⁴⁹ Die Legende von Barlaam und Josaphat (i. F. ›Prov. Leg. aur.‹) überliefert fragmentarisch nur die erstgenannte Handschrift. Die Übersetzung ist anonym, nennt sogar Jacobus a Voragine als Autor nicht und trägt im *incipit* einen von der Vorlage abweichenden Namen, nämlich *lo libre de las flos e de las vidas dels sans e sanctas*, wie die katalanischen Übersetzungen der Sammlung¹⁵⁰, für die MEYER eine provenzalische Vorlage annimmt.¹⁵¹ Die umgekehrte Auffassung, nämlich dass die erhaltenen Handschriften, provenzalische oder katalanische, auf eine katalanische Vorlage zurückgehen, wird von C. CHABANEAU und Joan COROMINES vertreten.¹⁵²

¹⁴⁵ Vgl. 1.8.1 und 1.8.2.

¹⁴⁶ Vgl. MEYER 1898, S. 93: »La version provençale de la *Légende dorée* paraît remonter à la première moitié du XIVe siècle«.

¹⁴⁷ Vgl. MEYER 1898.

¹⁴⁸ Auf der Grundlage dieser Handschrift wurde die Sammlung von Monika TAUSEND herausgegeben. Vgl. Prov. Leg. aur., Tausend.

¹⁴⁹ Für eine Beschreibung der Handschriften siehe TAUSEND 1995, S. 13–26.

¹⁵⁰ Vgl. hier 3.3.1.

¹⁵¹ Vgl. MEYER 1898, S. 95.

¹⁵² Vgl. TAUSEND 1995, S. 6–7. S.a. CHABANEAU 1883, S. 106 und COROMINES 1977, S. xx.

›Légende dorée‹

Incipit: Barlaam, du quel Jehan Damascien fist l'istoire a grant estude, ou que la divine grace ouvra, si que il convertit a la foy saint Josaphat, roy. Et si comme toute Inde estoit plaine de crestiens et de moynes, il se edreça un roy moult puissant, qui avoit nom Avenir, et fist grant persecution aux crestiens, mesmement aux moynes.

Explicit: Et quant le roy Barachias ouit ceste chose, il vint au lieu a grant compaignie et prist les corps et les emporta a mout grant honneur en sa cité. Et moult de miracles sont faitz au tumbel de ces corps saints.

Im Norden wurde die ›Legenda aurea‹ von Jean de Vignay (1282/5–† ?) zwischen 1333 und 1348 ins Französische übertragen. Jean dürfte Geistlicher des Ordens von St-Jacques du Haut-Pas von Paris gewesen sein. Er war ein äußerst produktiver Übersetzer im Dienst König Philipps VI. von Valois, seiner Gemahlin und deren Sohn Jean de Normandie.¹⁵³

Die relative Freiheit, mit der Jean mit seinen Vorlagen umgeht, liefert einen Anhaltspunkt für eine Klassifikation der Werke in drei Gruppen. Zur zweiten, durch eine steigende Freiheit in der Behandlung der Quellen gekennzeichnete Gruppe gehört die Übersetzung der ›Legenda aurea‹, welche mit 35 Handschriften neben dem ›Jeu des échecs‹ und dem ›Miroir historial‹ zu seinen meistrezipierten Werken gezählt wird. Diese Gruppe charakterisiert Sylvie LEFÈVRE wie folgt: »Dans toutes les traductions de ce groupe, Jean suit son original de très près, et son style, bien que dépourvu d'élégance, est bien meilleur que dans les œuvres de sa première période.«¹⁵⁴ Doch erst in den Werken der dritten Gruppe, so zum Beispiel im ›Jeu des échecs‹ oder im ›Miroir de l'Église‹, erweitert Jean seine Vorlagen.

Die ›Légende dorée‹ ist nicht besonders gewissenhaft bei der Behandlung der biblischen oder patristischen Autoritäten der lateinischen

¹⁵³ Vgl. KNOWLES 1952, FLEITH 1991A. Nach den Widmungen für seine Auftraggeber lassen sich Jeans Werke relativ datieren: ›De la Chose de la Chevalerie‹ (ca. 1320), die ›Epîtres et évangiles de l'année‹ (1326), das ›Miroir historial‹ (s.u.) (zw. 1320 u. 1330), die ›Légende dorée‹ (zw. 1333 u. 1348), die ›Chronik‹ des Primat (zw. 1335 und 1348), die ›Merveilles de la terre d'Outremer‹ (1331–33), ein ›Directoire pour faire de passage de la Terre sainte‹ (1333), ein ›Miroir de sainte Église‹ (1335–36), der ›Consoil et Ordonnance d'Armes en fait de guerre‹ (1335–50), ›Jeu des echecs moralisés‹ (1335–50) und schließlich die ›Oisiveté des empereurs‹ (ca. 1340). Jean soll außerdem einen Prosa-Alexandre verfasst haben, der aber nicht erhalten ist.

¹⁵⁴ LEFÈVRE 1964, S. 858.

Vorlage, denn gemäß den Worten des Prologs ist sie für *illiterati* angefertigt: *gens non lettrés qui liront et ourront lire ce texte*.¹⁵⁵

Zwei Drittel der illuminierten Handschriften dieser Übersetzung gehörten dem Königshaus oder dem Adel von Bourgogne.¹⁵⁶ Brenda DUNN-LARDEAU beobachtet in diesem Zusammenhang, dass die ursprünglich als Predigt-Handbuch konzipierte ›Legenda aurea‹ in der französischen Fassung von Jean de Vignay zum Symbol von Luxus und Prestige wurde.¹⁵⁷ Eine vollständige Ausgabe der ›Légende dorée‹, wie sie in der handschriftlichen Überlieferung erhalten ist, fehlt noch.¹⁵⁸

Vignays Fassung hatte eine enorme Weiterwirkung, nicht zuletzt außerhalb Frankreichs: Die anonyme, 1438 entstandene ›Gilde Legende‹ geht auf die erste Überlieferungsphase des Vignay-Textes zurück.¹⁵⁹ Es sind ferner zwei französische Revisionen der ›Légende dorée‹ in Druckform erhalten.¹⁶⁰ Die erste ist eine Neugestaltung aus den Jahren 1475–1477, die neben dem herkömmlichen Korpus ein Supplement von *Festes nouvelles* und eine Gruppe von nördlichen Heiligen sowie Interpolationen aus französischen Chroniken umfasst¹⁶¹; sie dürfte die Vorlage für Caxtons ›Golden Legend‹ gewesen sein.¹⁶² Eine zweite Revision, die nur die Texte der lateinischen ›Legenda aurea‹ enthält, fertigte der Dominikaner Jean Batailler an: Einer *editio princeps* 1476 in Lyon folgten bis 1557 40 weitere Auflagen. Der Text von Batailler nach der *editio princeps* wurde von Brenda DUNN-LARDEAU 1997 herausgegeben.¹⁶³

¹⁵⁵ Vgl. DUNN-LARDEAU 1997A, S. 10.

¹⁵⁶ Vgl. MADDOCKS 1986 und MADDOCKS 1991.

¹⁵⁷ Vgl. DUNN-LARDEAU 1997A, S. 10.

¹⁵⁸ Auszüge davon bieten HAMER / RUSSELL 1989.

¹⁵⁹ Vgl. GÖRLACH 1991.

¹⁶⁰ Zu den Überlieferungsphasen der ›Légende dorée‹ siehe HAMER 1993.

¹⁶¹ Diese Revision ist als ›Revision des Pays-Bas‹ bekannt, i.e. Niederländische Revision.

¹⁶² Vgl. hier 7.2.3. Caxton verwendete aber auch eine lateinische Vorlage, die englische ›Gilde Legende‹ (1438) und den Text der niederländischen Revision. Vgl. DUNN-LARDEAU 1997A, S. 29.

¹⁶³ Vgl. Légende dorée, Dunn-Lardeau. S.a. DUNN-LARDEAU 1986. Batailler arbeitet nach mindestens zwei Handschriften von Vignays Übersetzung und nach der Pariser Edition von 1475 der lateinischen ›Legenda aurea‹. Dabei bemüht er sich um eine *correction diligente selon la lettre latine*. Zum Wortschatz und Stil siehe DUNN-LARDEAU 1997B. Die Revision adressiert ein neues adeliges Publikum, das über bescheidenere Mittel als der Hochadel verfügte.

Das ›Miroir historial‹

Merkwürdig ist SONETs Schweigen über ein zweites Werk Jeans, nämlich über seine vollständige Übersetzung des ›Speculum historiale‹ des Vinzenz von Beauvais, welche die zweitwichtigste lateinische Epitome ins Französische übertragen hat, das ›Miroir historial‹.¹⁶⁴ Die Entstehung des französischen Spiegels lässt sich ungefähr auf den Zeitraum zwischen 1315 und 1332 datieren. Das Werk, wie seine ›Légende dorée‹ widmet er Jeanne de Bourgogne, Königin von Frankreich. Zweimal in der Frühen Neuzeit wurde das ›Miroir historial‹ gedruckt, 1495–1496 und 1531. An einer modernen wissenschaftlichen Edition arbeiten zur Zeit Laurent BRUN und Mattia CAVAGNA, und zwar auf der Basis von 4 Haupthandschriften, denn Vignays Übersetzung ist in insgesamt 55 Handschriften zu reichlich überliefert, als dass alle Textzeugen berücksichtigt werden könnten.¹⁶⁵

2.3 DRAMAFASSUNGEN

2.3.1 ›MIRACLE DE BARLAAM‹

Incipit: Cy commence un miracle de Nostre Dame de Barlaam, maistre d'ostel du roy Avennir, qui converti Josaphat, le fil du roy, et depuis converti Josaphat son père le roy et touz ses gens.

Explicit:

Vous venrez ou je vous menray;
 La trouverons les fons touz prestz.
 G' iray devant et vous après,
 Pour ce que ne savez le lieu;
 Et en alant, en loant Dieu
 Et la vierge qui le porta,
 Ceste antaine ou biau deport a
 Chanterons ensemble a hault ton:
 Ave, regina celorum.

¹⁶⁴ Vgl. BRUN / CAVAGNA 2005.

¹⁶⁵ Vgl. BRUN / CAVAGNA 2006, S. 379–80, 385, 422–24. Für die Handschriften, die das xvi. Buch überliefern siehe hier den Anhang 16 unter ›Miroir historial‹.

Überlieferung und Ausgabe. Die Sammlung der ›Miracles de Notre Dame par personnages‹¹⁶⁶, welche ein ›Miracle de Barlaam et Josaphat‹ enthält (i. F. ›Miracle‹), ist in einem zweibändigen Codex überliefert, dem sogenannten Manuscrit Cangé – Paris, Bibl. Nat., Fr. 819 und 820.¹⁶⁷ Als ›Drama über Barlaam‹ veröffentlichten das Stück ZOTENBERG und MEYER 1864 im Anhang zur Edition von ›BeJ‹. Die einzige vollständige Ausgabe der Sammlung ist eine 8-bändige Edition aus den Jahren 1876–1893, von Gaston PARIS und Ulysse ROBERT vorgelegt.¹⁶⁸

Autor. Die Sammlung ist anonym überliefert. Die Forschung geht von einer kollektiven anonymen Verfasserschaft aus¹⁶⁹, die nicht im geistlichen Milieu zu sehen ist: Obwohl die Autoren sich als lateinkundig erweisen, sei sowohl die Sprache als auch die oft ungebürende Behandlung der Kirche nicht mit einem Geistlichen in Verbindung zu bringen, so Jules PETIT DE JULLEVILLE.¹⁷⁰ Die genaue Untersuchung von ausradierten Rubriken nach jeder Mirakel-Überschrift durch Richard GLUTZ mit Angaben über die Aufführung des Stückes ermöglichte die Herstellung eines Zusammenhanges zwischen der Sammlung und der Bruderschaft der Goldschmiede von Paris, dem *puys des orfèvres*. In diesem Rahmen darf man die Komposition und die Aufführung der Mirakel ansetzen.¹⁷¹ **Datierung.** Zwischen 1339 und 1382 (ausgenommen im Jahr 1354 und zwischen 1358 und 1360) sollen die Mirakel einmal jährlich aufgeführt worden sein. **Inszenierung.** Mit der Inszenierung der Mirakel hat sich Dorothy PENN ein-

¹⁶⁶ Vgl. STADLER-HONEGGER 1926, LALOU 1964, OLSEN 1988, HARVEY 2004, GROS 2006 für eine allgemeine Darstellung der Sammlung.

¹⁶⁷ Für eine Beschreibung der Handschrift siehe GLUTZ 1954, S. 77–85. Die Entstehungsbedingungen des Codex behandeln FRANK 1958, S. 240–3 und RUNNALLS 1968, S. 15–22: Es dürfte sich um ein zwischen 1382 und 1389 angefertigtes Geschenk der Goldschmiede von Paris für eine wichtige Persönlichkeit gehandelt haben, wahrscheinlich für ein Mitglied der königlichen Familie.

¹⁶⁸ Vgl. Miracle, Zotenberg und Miracle, Paris. Eine Neukollation des Textes bietet Rudolf GLUTZ 1954, S. 85–196, der an anderer Stelle an der Edition von PARIS und ROBERT »Fehler, Versehen, Unzulänglichkeiten und Inkonsistenzen« sowie die oft unbegründete Korrektur der Handschrift kritisiert (S. 22).

¹⁶⁹ Vgl. SCHNELL 1885, GLUTZ 1954, S. 5.

¹⁷⁰ Vgl. PETIT DE JULLEVILLE 1880, Bd. 1, S. 130–1: »L'Église joue dans nos Miracles un rôle singulier. Malgré l'ardente dévotion dont ils sont remplis, le monde ecclésiastique y est peint avec une liberté singulière. Le pape lui-même est parfois assez maltraité.«

¹⁷¹ Vgl. GLUTZ 1954, S. 196–204. S. a. SCHNELL 1886, FRANK 1958, RUNNALLS 1970 u.a.

gehend befasst. Die Stücke wurden im Saal des puy auf einer Simultan-szene aufgeführt.¹⁷² Obwohl die Größe der Bühne (ca. 14 Meter breit) die konzentrierte Form der Mirakel beeinflusst haben soll, stellt PENN eine innere Entwicklung in der Sammlung fest, und zwar in Bezug auf eine Tendenz zu bühnentechnischer Vervollkommnung und zum Realismus.

B. Beschreibung und Untersuchungen. Das Mirakel von Barlaam und Josaphat umfasst 1729 Verse.¹⁷³ Das allgemeine Versmaß ist der achtsilbige Vers, aber die letzten Verse einer Replik sind immer viersilbig. Das Stück enthält eine 75 Zeilen lange Predigt, deren erste und letzte Zeilen durch Reim mit den die Predigt umrahmenden Versen gebunden sind, gefolgt von zwei 58 Verse langen Serventois. Solche Predigten in mehr als der Hälfte der Mirakel in der Sammlung könnten auf die Kirche als Aufführungsort weisen.¹⁷⁴ Die *Serventois* am Ende der Mirakel waren für den poetischen Wettbewerb gedacht, der den Aufführungen folgte; später wurden sie selbständig überliefert. In 12 Fällen enden die Serventois mit einer Anrede an den *prince* des puy, ohne ihn namentlich zu nennen. **Quellen.** Die Quellen für die Sammlung bilden die narrativen Mirakel des Gautier de Coincy¹⁷⁵ und die ›Legenda aurea‹ sowie Stoffe aus der *Chanson de geste*. Während Jean SONET nicht in der Lage war, konkrete Aussagen über die Quellen des ›Miracle‹ zu machen, hält Richard GLUTZ die ›Leg. aur.-Epitome für eine wahrscheinliche Vorlage, in der Annahme, »daß vorausgehende und folgende Stücke höchstwahrscheinlich auf der ›Legenda aurea‹ fußen.«¹⁷⁶ Die Stoffe der vorausgehenden und darauffolgenden Mirakel sind aber in anderen Legendensammlungen vorhanden – ›De saint Sevestre‹ (Mir. 20), ›De saint Panthaleon‹ (Mir. 22), ›De saint Ignace‹ (Mir. 24), ›De saint Valentin‹ (Mir. 25) aber auch sonstigen Stoffkreisen – ›D'Amis et d'Amille‹ (Mir. 23). Ihnen gemeinsam ist, dass sie in fernen Zeiten und an entlegenen Orten spielen.¹⁷⁷

¹⁷² Vgl. PENN 1933. Mit diesem Aspekt befassen sich die älteren Studien von ROY 1902, S. CXXX–CXIV, und BÜRGER 1901.

¹⁷³ Siehe PETIT DE JULLEVILLE 1880, Bd. 2, S. 277–81 für eine kurze Analyse des ›Miracle‹.

¹⁷⁴ Vgl. MEYER 1912.

¹⁷⁵ Vgl. JENSEN 1892, GLUTZ 1954, DUMONT 2002.

¹⁷⁶ GLUTZ 1954, S. 72.

¹⁷⁷ Vgl. OLSEN 1988, S. 53.

Das ›Miracle‹ weist, teilweise aufgrund der Kürze, in der es den Stoff behandelt, einige stoffliche und strukturelle Änderungen gegenüber der ›Vulgata‹ auf. Es wird bspw. erzählt, dass Josaphats Mutter, die sonst nur in der zweiten französischen dramatischen Fassung, dem ›Mystère‹, vorkommt¹⁷⁸, bei der Geburt von Josaphat starb. Ansonsten gibt es keine Vorgeschichte, wie in den Kapiteln I–V in der ›Vulgata‹. Die daraus bekannte Handlung setzt erst mit der Versammlung der Astrologen ein, die Josaphats Zukunft vorhersagen. Infolgedessen wird Josaphat in einen Turm eingesperrt.

Die neu eingeführte Figur des Predigers – le prescheur – tritt auf und setzt mit einer Predigt über die Buße eine Kausalkette in Bewegung, die mit der Bekehrung Josaphats und Indiens ihren Höhepunkt erreichen wird. Barlaam, der hier maître d'hôtel des Königs Avenir ist, gibt sofort seine heidnische Religion auf, wird Christ und verlässt die Bühne. Er zieht in die Wüste Sennar, wie man aus der späteren Handlung erschließt: In *Sennar la terre* (v. 540) wird er vom Engel Gabriel aufgesucht, der Gottes Auftrag übermittelt, Barlaam solle sich Josaphats annehmen. Somit werden zwei Figuren der ›Vulgata‹ in einer fusioniert, Josaphats Lehrer und der namenlose Untertan Avenirs, der in der ›Vulgata‹ (Kap. 2) Eremit wird.

Nachdem Josaphat den Turm verlassen hat und die Begegnungen stattgefunden haben¹⁷⁹, kehrt er nicht in den Turm zurück, sondern lebt von nun an in einem Palast. Gott hat mit ihm Erbarmen und lässt Barlaam zu ihm kommen. Die Unterweisung ist auf das Wesentliche reduziert. Es werden zwei Apologe erzählt, »Der Mann mit den drei Freunden« und »Der reiche Königssohn und das arme Mädchen«. Gegen Ende des Gesprächs wird über das Alter Barlaams gesprochen. Dieser behauptet, 45 Jahre alt zu sein, denn er zähle nur die Jahre, die er als Christ gelebt hat, nämlich seitdem der Prediger seine Predigt gehalten hat. Der Autor des Mirakels hat somit Josaphat, der geboren wurde, als Barlaam bekehrt wurde, zu einem 45-Jährigen verwandelt!

Es ist ein zweites Mal der Erzengel Gabriel, der Josaphat vor der Religionsdisputation über Nachors Ziel aufklärt. Bei der Episode der Verführung des Josaphat kommt es zu jenen Änderungen, die eine Anpassung an die Mirakel-Sammlung darstellen. Während die Prinzessin,

¹⁷⁸ Vgl. hier 2.3.2.

¹⁷⁹ Hier sind es nur zwei Begegnungen, nämlich mit einem *mesel* (Aussätzigen) und mit einem *viel homme*.

die hier Sanceline heißt, versucht, Josaphat zu überreden, dass er sie heirate, betet dieser eifrig, doch nicht zu Gott, sondern zur Jungfrau Maria (vv. 1504–29). Die Vision der ›Vulgata‹ wird durch einen Besuch de *Nostre Dame* ersetzt, die in Begleitung der Engel Michael und Gabriel erscheint.¹⁸⁰ Charakteristisch für die Mirakel-Sammlung ist, dass die Engel, die Maria begleiten, ihr zu Ehren ein *rondel* singen:¹⁸¹

Fleurs des fleurs, par laquelle odour
 Ame de pechié est sauvée
 Et a l' amour Dieu ramenée,
 Digne estes sur toutes d' onnour,
 Benoitte avant que fussiez née,
 Fleurs des fleurs, par laquelle odour
 Ame de pechié est sauvée. (vv. 1546–52)

Fleur qui sur touz biens a valour,
 Sanz vous n' est point grace donnée:
 Pour c' estes es cieulx couronnée,
 Fleur des fleurs par laquelle oudour
 Ame de pechié est sauvée
 Et en l' amour Dieu ramenée. (vv. 1575–80)

Die durch Maria veranlasste Überwindung der Versuchung ist ein ausreichender Beweis dafür, dass Josaphats Glaube der richtige ist. So treten alle Widersacher zum Christentum über, wobei das ›Miracle‹ eine Steigerung dadurch darstellt, dass alle bereit sind, Eremiten zu werden, sich auf die Suche nach Barlaam zu begeben und von ihm die Taufe zu empfangen. Mit der Bitte Josaphats, Barlaam möge diese Leute taufen, kommt das ›Miracle‹ zum Schluss:

Bien, biau père. Diex fait nous a
 Grace apperte et miracle gent.
 Mon seigneur mon père et sa gent
 Ay avec moy ci amenez,
 Pour estre touz crestiennez;
 Mais moult y ay eu a faire.

¹⁸⁰ Während SONET an den Figuren der Engel und an Maria ein »effort d'originalité« sieht, plädiert Richard GLUTZ dafür, dass das ›Miracle‹ als Teil der Sammlung betrachtet werden solle. Vgl. SONET 1949, S. 173 und GLUTZ 1954, S. 71.

¹⁸¹ Zu den Rondels in den Mirakeln siehe STENGEL 1897 und GROS 1988.

Pour Dieu, biau père, en cest affaire
 Soiez songneux. (vv. 1708–14)

In einer Untersuchung der gesamten Sammlung bietet Michel OLSEN verschiedene Kriterien, um die Stücke zu klassifizieren und um das Barlaam und Josaphat-›Miracle‹ in dessen unmittelbarem diskursivem Kontext zu beschreiben. Es gehört erstens zu jener Mirakel-Gruppe, in der Maria im Auftrag Gottes wirkt, statt, wie in der anderen Gruppe, auf eigene Initiative ins menschliche Geschehen einzugreifen. In den ersten neunzehn Mirakeln wirkt das zeitgenössische Alltagsleben sehr stark – es geht in den Mirakeln um Eheleben, Schwangerschaften und Geburten, bürgerliche Geschäfte und Verträge; der zweite Teil hingegen, zu dem das Barlaam-›Miracle‹ gehört, hat v.a. Legenden und Ritterromane als Vorlage, so dass die Mirakel 20–40 kaum von Alltagswirklichkeit zeugen. Neben dem alltagsnahen oder -fernen Stoff, den die Mirakel bearbeiten, kann man sie nach der Beschaffenheit der Wunder, von denen sie zeugen, entweder faktuelle oder natürliche Wunder, sowie nach dem religiösen oder weltlichen Ziel des Strebens unterscheiden. Diesen Kriterien zufolge kann man mit OLSEN das ›Miracle‹ als alltagsfernes Stück mit religiösem Ziel des Strebens einstufen, dessen Wunder – die Stärkung Josaphats während der Verführung – zu den natürlichen zählt.

2.3.2 ›MYSTÈRE DU ROY ADVENIR‹

Incipit:

Jhesus, par qui fut racheté
 Des limbes tout humain linage,
 Qui est lasus par deité
 Couronné ou haultain estage,
 Qui souffris mort en grant outrage
 Des Juifz plains d'iniquité,
 Je te requier de franc corage
 Que m'ayes pour recommandé.

Explicit:

Fait sera, pas ne m'en desplaist.
 Sus, freres, ne sejourrons plus!
 Chantons *Te Deum laudamus*.

A. **Überlieferung und Ausgaben.** Das ›Mystère du roi Advenir‹ (i. F. ›Mystère‹) ist in drei Handschriften überliefert: Paris, Bibl. Nat., fr. 1042 (15. Jh.), Paris, Bibl. Nat., Fr. 24334 (18. Jh.) und Paris, Bibl. de l’Arsenal, 3495 (18. Jh.). Die einzige vollständige Ausgabe des ›Mystère‹ wurde 1970 von Albert MEILLER vorgelegt, der die alte Pariser Handschrift verwendete.¹⁸² **A u t o r.** Über den Autor Jean du Prier dit le Prieur ist bekannt, dass er seine Dramen im Auftrag des Königs René von Neapel und Sizilien schuf und dass er von 1451 bis 1480 diverse Funktionen an dessen Hof ausübte (*valet de chambre*, *maréchal de logis*). Er war aber hauptsächlich ein Mann des Theaters, wirkte als Verfasser, Schauspieler und Regisseur.¹⁸³ Im Prolog zum ›Mystère‹ nennt er drei seiner Funktionen:

Lors, pour expedier ce fait,
 Affin que plus tost fust parfait,
 Quoy que bien eust trouvé meilleur,
 Luy, aiant vouloir au parfait,
 Il appella ung sien varlet
 De chambre, nommé le Prieur.
 Comme puet faire son seigneur,
 Il le fist de ce fait acteur
 Et luy commanda a l’ouvrer. (vv. 29–37)

Neben dem ›Mystère‹ zählt man ein weiteres geistliches Spiel – ›Les Actes des Apôtres‹ (zw. 1473 u. 1478) – und zwei Dichtungen – ›Le débat des sept serviteurs‹ und ›Le débat du Content et du Non-content‹ zu seinem Werk. Zwischen König René und Jean du Prier vermutet man eine enge Zusammenarbeit: Der Monarch habe dem Autor nicht nur den Stoff besorgt, sondern er dürfte sogar in die Abfassung der Werke involviert gewesen sein – »il est vraisemblable si nous en jugeons d’après les habitudes du prince, qu’il a suivi et guidé le travail de l’auteur. Telle scène, tel détail sont peut-être de son invention...«¹⁸⁴ Als

¹⁸² Vgl. *Mystère*, Meiller. Textauszüge bei HIPPE 1906, SONET 1949, S. 174–5 und PERI 1959A, S. 155–65. Für eine Beschreibung der Handschriften siehe MEILLER 1970, S. vii–viii. Im Unterschied zu SONET, der die Arsenal-Handschrift für eine Kopie aus dem 16. Jh. hält, erklärt der Herausgeber die zweite und dritte erwähnte Handschrift für Zeugen aus dem 18. Jahrhundert.

¹⁸³ Vgl. MEILLER 1970, S. xi. Für die Literatur über König René, die uns über Jean du Prier informiert, siehe LECOY DE LA MARCHE 1873, LECOY DE LA MARCHE 1875, Bd. 2, S. 143–4, ARNAUD D’AGNEL 1908, Nr. 3294, 3302, 3303, 716, 726.

¹⁸⁴ Vgl. MEILLER 1970, S. xiii. RUNNALLS 1998.

Auftraggeber wird König René selbst angesehen, der bekannt für seine Rolle als Mäzen ist.¹⁸⁵ Auf Bl. 1 der alten Pariser Handschrift liest man: *S'ensuit le mistere / du roy Advenir ouvré par / Jehan du Prier dit le Prieur / mareschel des logiz du roy de Cicille René / le bon*. Der verso des Vorsatzblattes weist folgende Notiz auf: *René le Bon Roy de Naples, et de Sicile etc: Né le 16 janv. 1408 / herita du Royaume de Naples etc l'an 1435 et mourut le 10 juillet 1480*.

Datierung. Das Werk dürfte unmittelbar vor seiner Aufführung in Angers kurz vor oder nach dem 12. Juni 1455¹⁸⁶ entstanden sein. **Inszenierung.** Man nimmt wie bei den *Miracles* des 14. Jahrhunderts eine Simultanszene an, die aus verschiedenen Dekors oder *mansions* bestand. Die Schauspieler wanderten von Dekor zu Dekor. Für größere Dramen, wie das ›Mystère‹, ist ein Bühnenwechsel allerdings denkbar.¹⁸⁷

B. Beschreibung und Untersuchungen. Der Name *mystère* für französische geistliche Dramen leitet sich etymologisch wahrscheinlich nicht vom lateinischen *mysterium* ab, sondern von *ministerium* mit der Bedeutung »Aufführung« oder »Akt«.¹⁸⁸ Das ›Mystère‹ umfasst 16286 achtsilbige Verse und 130 Personen.¹⁸⁹ Die Handlung ist in drei verhältnismäßig gleich lange Teile oder *journées* gegliedert: vv. 1–4846, vv. 4847–10402 und vv. 10403–16286, d.h. jede *journée* umfasst zwischen 5000 und 6000 Versen. Das Spiel wurde in drei Tagen aufgeführt. Innerhalb der *journées* ist keine Szeneneinteilung vorhanden.

Im ›Mystère‹ werden die Handlungselemente der ›Vulgata‹ im Wesentlichen übernommen. Allerdings adaptiert Jean den Stoff, sodass aus der Legende ein großdimensioniertes Schauspiel wird.

Der eigentlichen Handlung der ersten *journée* gehen ein Prolog (vv. 1–88) und eine Zusammenfassung (vv. 89–224) voran. Ort der Handlung ist nicht nur Indien, sondern sind verschiedene Landschaften des Orients, darunter Griechenland. Die Handlung beginnt mit einer in der ›Vulgata‹ nicht vorhandenen Episode: König Advenir kämpft

¹⁸⁵ Vgl. CHAMPION 1925, COULET 1982.

¹⁸⁶ Vgl. LECOY DE LA MARCHE 1873, Nr. 735.

¹⁸⁷ Vgl. PETIT DE JULLEVILLE 1880, Bd. 1, S. 385–7. Für einen Überblick über die Inszenierung der *Mystères* siehe COHEN 1926, S. 63–269. Bes. zum ›Mystère‹, S. 90 Anm. 4, 150 u. Anm. 1, 164, 235 Anm. 3, 265 Anm. 2, 273 Anm. 1.

¹⁸⁸ Vgl. PETIT DE JULLEVILLE 1880, Bd. 1, S. 188–90.

¹⁸⁹ Siehe PETIT DE JULLEVILLE 1880, Bd. 2, S. 474–8 für eine kurze Analyse des ›Mystère‹.

gegen den Grafen von Alagonne, Witwer und ohne männlichen Erbe, der die Prinzessin Bellissent, die Tochter eines Cousins von Advenir, heiraten will; zu dieser Zeit beauftragt Gott die Mönche von Sanar, einer Abtei, und Grammont, die Heiden dieser Regionen zu bekehren. Als Advenir zurück in sein Reich kommt, fängt er an, Christen zu verfolgen. Die erste *journée* endet mit den Prophezeiungen der Astrologen und dem Tod der Königin, einer Figur, die sonst nur im ›Miracle‹ erwähnt wird.

In der zweiten *journée* wird Advenir sukzessive von seinen engen Ratgebern und von seinem eigenen Sohn enttäuscht; alle werden trotz seiner Bemühungen Christen. Josaphat verlässt den Turm, in dem er wie im ›Miracle‹ abgeschirmt gelebt hat, und ihm begegnen ein Ausätziger, ein armer Mann und ein Greis, die mit ihm ins Gespräch kommen. Die zweite *journée* endet damit, dass Barlaam vom Engel Michael mit der Bekehrung des Josaphat beauftragt wird. In ca. 10000 Versen wird also die Vorgeschichte der ›Vulgata‹ beträchtlich amplifiziert.¹⁹⁰

Erst in der dritten *journée* (vv. 10403–16286), in Vers 10438, findet die Begegnung zwischen Barlaam und Josaphat statt; die Unterweisung ist stark reduziert (vv. 10438–11179). Diese *journée* enthält die Religionsdisputation, die aus drei Monologen besteht, die Josaphat (vv. 7753–807), Nator (vv. 12570–657) und Advenir nach seiner Bekehrung (vv. 14480–641) sprechen; es folgt die Episode der Verführung Josaphats durch die Prinzessin Bellissent, ihre Bekehrung und Advenirs Bekehrung. Der Schluss ändert erneut die Vorlage: Das Reich übernimmt nach Josaphats Abdankung zunächst Arrachis und erst nach ihm Barachis. Beide danken schließlich ab und werden Mönche, wobei letztendlich das Reich an die Kirche verschenkt wird. Das Stück endet mit Josaphats Bestattung.

MEILLER weist auf drei zentrale Modifikationstendenzen des ›Mystère‹ hin: Erstens werden die langen dogmatischen Teile reduziert oder ausgelassen. Barlaams Unterweisung des Prinzen umfasst nur 400 Verse, wobei auch die meisten Apologe ausgelassen werden. Als intradiegetische Erzählungen werden lediglich »Die Todestrompete« und »Die vier Kästchen« beibehalten. In die Haupthandlung werden aber auch die Apologe »Der Mann mit den drei Freunden« sowie »Die weiblichen Dämonen« integriert. Zweitens werden andere Elemente der Erzählung überarbeitet und erweitert, die in der ›Vulgata‹ nur angedeu-

¹⁹⁰ Die Vorgeschichte der ›Vulgata‹ wird in der ›Fr. Anon.-Fassung zu ca. 1300 Versen.

tet waren.¹⁹¹ Drittens gibt es reine Zusätze in Gestalt von Gattungs- und Effektszenen: *diableries* – Szenen, in denen Dämonen, u.a. *Sathan*, *Belzebut* und *Lucifer*, aber auch Gott und seine Engel auftreten – sowie Versammlungen, Witze, Begrüßungen und Kämpfe.¹⁹² Der Realismus in der Illusionbildung bei den Folterszenen mag dem Publikumsgeschmack entsprochen haben.¹⁹³

Als vierte Tendenz sei die Überdimensionierung des ›Mystère‹ erwähnt. Mit 130 *dramatis personae* verwandelt sich die mit ca. 10 Figuren bescheiden ausgestattete ›Vulgata‹ in eine *comédie humaine et divine*.

Beim ›Mystère‹ fällt auf, dass nicht wie bei Chardrys ›Josaphaz‹ nur einer der Protagonisten im Titel steht, sondern dass Advenir, Heide und hartnäckiger Christenverfolger, zum Protagonisten wird. Die Zusammenfassung am Anfang des Gedichts endet mit einer klaren Fokussierung auf Advenirs Bekehrung:

Par tant se tint en cest espoir
 De la foy crestienne avoir
 A laquelle son cueur avoit
 Que chascun s'esbahit voir.
 Puis, quant son pere l'aloit veoir,
 L'enffent de Dieu l'araisunnoit;
 De sa passion lui parloit,
 Ainsi qu'en son cueur le creoit,
 Et tant de foiz y retourna
 Que son pere se repentoit
 De touz les maux que faiz avoit
 Et en la fin se baptisa,
 Comme droit chi veoir le pourrez
 Si nous pouons silence avoir. (vv. 209–22)

Unter den wenigen Beiträgen zu diesem Stück sei Monique BONNIER PITTS' Aufsatz »Le Mystère du Roi Avenir or the Barlaam and Josaphat Massacre« erwähnt.¹⁹⁴ Zunächst beschreibt sie einige Gattungsmerkmale des ›Mystère‹, u.a. die kontrastierenden aufeinanderfolgenden Szenen sowie jene für die *fatistes*, wie die Verfasser von *Mystères* genannt werden, typische Eingliederung von vertrauten zeitgenössi-

¹⁹¹ Vgl. MEILLER 1970, S. xix–xx.

¹⁹² Vgl. MEILLER 1970, S. xx.

¹⁹³ Vgl. COHEN 1926, S. 150.

¹⁹⁴ BONNIER PITTS 1979.

schen Elementen in die Dramatisierung der Vorlage.¹⁹⁵ Dann geht sie über zu den strukturellen Mechanismen, die diese Dramatisierung als radikale Bearbeitung erkennen lassen. Diese Mechanismen bezeichnet sie als »splitting« (Duplikation und Parallelisierung von Geschehnissen), »proliferation« (Vervielfachung von Figuren aber auch von Episoden) und »fragmentation« (die durch die ständige Unterbrechung der ursprünglichen Handlung mit Nebenhandlungssträngen verursachte Fragmentierung). Diese Tendenzen führten, so BONNIER PITTS, zu einem Massaker, zu einer Zerstörung der überlieferten Legende, des Mythos dieser Legende: »Thus, in using the legend for a mystère, du Prier has achieved the ultimate massacre, that of the Barlaam and Josaphat myth.«¹⁹⁶

Einer ähnlichen Frage geht Marion VUAGNOUX-UHLIG in einem Aufsatz über das »Mystère« nach.¹⁹⁷ Sie versucht eine Erklärung für die tiefgreifenden Änderungen, die Jean du Prier mit seiner dramatischen Fassung gegenüber der Vorlage vorgenommen hat.¹⁹⁸ Ihre Analyse setzt bei der Frage ein, weshalb das »Mystère«, ansonsten reich an übernatürlichen Erscheinungen, die Szene der Verführung des Prinzen ohne die Mithilfe von Dämonen und ohne abschließende Vision gestaltet. Die parallele Lektüre dieser Episode im »Mystère«, im »Miracle« und in der »Champenoise«-Version lässt sie feststellen, dass die Figur Josaphats enthumanisiert wird, er kann nicht verführt werden, sein Merkmal ist die absolute Konstanz geworden. In diesem Sinne ist auch die Reduktion der Lehre auf ein Minimum zu deuten: Das eingesperrte Kind braucht in den Begegnungen mit dem Alter, dem Leid und dem Tod nur zu bestätigen, was es bereits weiß: Die Nichtigkeit des Götzendienstes und das Absurde des Polytheismus. Das Vorbild, das Josaphat in den anderen Fassungen darstellt, ist dem Publikum als *imitabile* zu fern geworden: Jean du Prier liefert andere Vorbilder in den Figuren der bekehrten Prinzessin, des Grafen von Alagonne und hauptsächlich des Königs Advenir, nach dessen programmatischem Namen das »Mystère« betitelt ist. Die durch Jean du Prier vorgenommene Transformation der Legende mag als Entsakralisierung angesehen werden, sie zeige aber zugleich, dass »le changement de perspective révèle une confiance

¹⁹⁵ Vgl. BONNIER PITTS 1979, S. 159.

¹⁹⁶ BONNIER PITTS 1979, S. 169.

¹⁹⁷ Ich möchte mich an dieser Stelle bei Frau Vuagnoux-Uhlig bedanken, dass sie mir das Manuskript ihres Aufsatzes zur Verfügung gestellt hat.

¹⁹⁸ Vgl. VUAGNOUX-UHLIG 2009.

dans les hommes qui composent le public et qui sont jugés dignes de modèles placés devant eux.¹⁹⁹

Marie-Geneviève GROSSELS Aufsatz »Un roi re-né dans la foi de son fils: le personnage d'Avenir des *Barlaam et Josaphat* au *Mystère du Roy Avenir*« befasst sich mit dem Themenkomplex »Vater-Sohn« im »Mystère« und anderen französischen Versionen.²⁰⁰ Die zahlreichen Vater-Sohn-Konstellationen (Avenir – Josaphat, Barlaam – Josaphat, Josaphat – Volk, Gott – Josaphat, Josaphat – Avenir) und die Emotionalität, die im »Mystère« zum Ausdruck kommt, werden auf der Folie des »Miracle«, der französischen und provenzalischen Prosafassungen²⁰¹ und des »Josaphaz« Chardrys untersucht, mit dem Ergebnis, dass sich das »Mystère« als die emotionsbeladene Fassung erweise, wenn es um die Figur des Königs geht: »Dans le Mystère, le roi Avenir est un extraverti au cœur plein de passion. Son amour débordant pour Josaphat se double d'une vive admiration qui perce malgré lui lorsque le jeune homme se révèle un redoutable sermonneur.«²⁰² Berücksichtigt werden die unterschiedlichen Nuancen in der Gestaltung von Avenirs Humanität, sowohl in der Diegese der verschiedenen Fassungen als auch in deren Erzählerkommentaren. Nicht zuletzt wird auf die motivische Rekurrenz der Parabel vom verlorenen Sohn sowie darauf hingewiesen, dass gerade die zentrale Stellung der Vaterfigur in der Geschichte die Transformation des herkömmlichen Titels durch Jean du Prier in »Mystère du Roi Advenir« erklären könne.

2.4 LITERATUR

A u s g a b e n : Athos, Meyer = Meyer, Paul: Fragments d'une ancienne traduction française de Barlaam et Joasaph faite sur le texte grec au commencement du treizième siècle. In: Bibliothèque de l'École des Chartes 2 (6me série) (1866), S. 313–34 – BeJ, Appel = Gui von Cambrai: Balaham und Josaphas. Nach den Handschriften von Paris und Monte Cassino, hg. von Carl Appel. Halle 1907 – BeJ, Zotenberg = Barlaam und Josaphat. Französisches Gedicht des 13. Jahrhunderts von Gui de Cambrai; nebst Auszügen aus mehreren andern romanischen Versionen, hg. von Hermann Zotenberg und Paul Meyer. Stuttgart 1864 (Bibliothek des Litterarischen Vereins in Stuttgart 75) [Ndr. Amsterdam 1966] – Champenoise, Mills = Mills, Leonard R. (Hg.): L'histoire de

¹⁹⁹ VUAGNOUX-UHLIG 2009.

²⁰⁰ GROSSEL 1998.

²⁰¹ »Champenoise«, »Fr. Anon. Prosa«, »Provenz.«.

²⁰² GROSSEL 1998, Par. 14.

Barlaam et Josaphat: version champenoise d'après le ms. reg. lat 660 de la Bibliothèque Apostolique Vaticane. Genf 1973 (Textes littéraires français 201) – Fr. Anon., Sonet = Sonet, Jean (Hg.): Le roman de Barlaam et Josaphat. Bd. 2: La version anonyme française. Première Partie: Texte Critique. Namur 1950 – Fr. Anon. Prosa, Sonet = Sonet, Jean (Hg.): Le roman de Barlaam et Josaphat. Bd. 2: La version anonyme française. Deuxième Partie: Études critiques et Mise en prose. Namur 1952 – Josaphaz, Koch = Chardry's Josaphaz, Set Dormanz und Petit Plet. Dichtungen in der anglo-normannischen Mundart des XIII. Jahrhunderts zum ersten Mal vollständig, mit einer Einl., Anm. und Glossar hg. von John Koch Heilbronn 1879 – Josaphaz, Rutledge = Timothy J.S. Rutledge (Hg.): A Critical Edition of La Vie de saint Josaphaz, a Thirteenth-Century Poem by the Anglo-Norman Poet Chardri. Univ. Toronto, Diss., 1975 – Légende dorée, Dunn-Lardeau = Legende de saint Barlaam et de Josaphat. In: Jacques de Voragine: La légende dorée. [...] dans la révision de 1476 par Jean Batailler d'après la traduction de Jean de Vignay (1333–1348) de la *Legenda aurea* (c. 1261–1266), hg. von Brenda Dunn-Lardeau. Paris 1997 (Textes de la Renaissance 19), S. 1133–50 – Miracle, Paris = Miracle de Barlaam. In: Paris, Gaston und Ulysse Robert (Hgg.): Miracles de Nostre-Dame par personnages. Bd. 3. Paris 1878 [Ndr. New York 1966], S. 241–304 – Miracle, Zotenberg = Drama über Barlaam. In: Zotenberg, Hermann und Paul Meyer (Hgg.): Barlaam und Josaphat. Französisches Gedicht des 13. Jahrhunderts von Gui de Cambrai; nebst Auszügen aus mehreren andern romanischen Versionen, hg. von H. Z. und P. M. Stuttgart 1864 (Bibliothek des Litterarischen Vereins in Stuttgart 75) [Ndr. Amsterdam 1966], S. 368–417 – Mystère, Meiller = Jean du Prier: Le Mystère du Roy Avenir de J. du P., hg. von Albert Meiller. Genf 1970 – Provenz., Bonnier Pitts = Bonnier Pitts, Monique (Hg.): Barlaam et Jozaphas: roman du XIV^e siècle en lange d'Oc (BN fr. 1049): édition critique, traduction, notes et commentaires. Paris 1989 – Provenz., Heuckenkamp = Heuckenkamp, Ferdinand (Hg.): Die provenzalische Prosa-Redaktion des geistlichen Romans von Barlaam und Josaphat, nebst einem Anhang über einige deutsche Drücke des XVII. Jahrhunderts. Halle 1912 – Provenz., Lavaud = Le roman spirituel de Barlaam et Josaphat. In: Lavaud, René und René Nelli (Hgg.): Les Troubadours, I: Jaufré, Flamenca, Barlaam et Josaphat. Paris 2000 [Ndr. der Ausgabe 1978], S. 1071–221

Sekundärliteratur: Armstrong, Edward C.: The French metrical versions of Barlaam and Josaphat, with especial reference to the termination in Gui de Cambrai. Paris 1922 (Elliot Monographs in the Romance Languages and Literatures 10) – Bonnier Pitts, Monique: Le Mystère du Roi Avenir or the Barlaam and Josaphat Massacre. In: *Fifteenth-Century Studies* 2 (1979), S. 159–72 – Bräm, Toni: La version provençale de Barlaam et Josaphat: une oeuvre cathare? Konstanz 1990 – Der Nersessian, Sirarpie: L'Illustration du Roman de Barlaam et Joasaph. D'a-près les clichés de la Frick Art Reference Library et de la Mission Gabriel Millet au Mont-Athos. 2 Bde. Paris 1937 –

Dunn-Lardeau, Brenda: La contribution de J. Batailler à la traduction française de Jean de Vignay. In: Dunn-Lardeau, Brenda (Hg.): *Legenda aurea. Sept siècles de diffusion*. Montreal 1986 – Dunn-Lardeau, Brenda: La réduction du vocabulaire et du style épique et narratif dans la Légende dorée (Lyon 1476). In: Combettes, Bernard und Simone Monsonégo (Hgg.): *Le Moyen Français. Philologie et linguistique*. Paris 1997, S. 71–88 [b] – Fleith, Barbara: *Legenda aurea*. 2.2.2 Die französischsprachigen Übersetzungen. In: *LexMA*, Bd. 5, 1991 Sp. 1798 [a] – Flutre, Louis-Fernand und Christine Rubin: Gui de Cambrai. In: *DLF*, 1964, S. 583–84 – Frosini, Giovanna: Dinamiche della traduzione, sistemi linguistici e interferenze culturali nei volgarizzamenti italiani dalla lingua d'oc della Storia di Barlaam e Josafas. In: *Hagiographica* 10 (2003), S. 215–40 – Gicquel, Bernard: Chronologie et composition du Balaham et Josaphas de Gui de Cambrai. In: *Romania* 107 (1986), Nr. 1, S. 113–23 – Glutz, Rudolf: *Miracles de Nostre-Dame par personnages*. Kritische Bibliographie und neue Studien zu Text, Entstehungszeit und Herkunft. Berlin 1954 – Grossel, Marie-Geneviève: Un roi re-né dans la foi de son fils: le personnage d'Avenir des Barlaam et Josaphat au ›Mystère du Roy Avenir‹. In: *Cahiers de recherches médiévales* 4: Être père à la fin du Moyen Âge, Champion (1998), S. 97–114 [online seit 15. Januar 2007. URL: <http://crm.revues.org//index971.html>. Letzter Zugriff 6. Juli 2010] – Knowles, Christine: Jean de Vignay, un traducteur du XIVe siècle. In: *Romania* 75 (1952), S. 353–83 – Kuhn, Ernst: *Barlaam und Joasaph*. Eine bibliographisch-literargeschichtliche Studie. München 1893 (Denkschriften der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 67) – Krause, Arnold: *Zum Barlaam und Josaphat des Gui von Cambrai*. Teil 1: Zum Text der Dichtung. Berlin 1899 – Krause, Arnold: *Zum Barlaam und Josaphat des Gui von Cambrai*. Teil 2: Zur Mundart der Dichtung. Berlin 1900 – Krull, Albert: *Gui de Cambrai*. Eine sprachliche Untersuchung. Kassel 1887 – Labie-Leurquin, Anne-Françoise: *Chardri*. In: *DLF*, 1964, S. 250–51 – Lalou, Elisabeth: *Miracles de Nostre-Dame par personnages*. In: *DLF*, 1964, S. 1016–7 – Lefèvre, Sylvie und Christine Knowles: Jean de Vignay. In: *DLF*, 1964, S. 858–60 – Legge, Dominica: *Anglo-Norman Literature and its Background*. Oxford 1971 [Ndr. der Ausgabe 1963] – Manselli, Raoul: The Legend of Barlaam and Joasaph in Byzantium and in the Romance Europe. In: *East and West* 7 (1957), Nr. 4, S. 331–41 – Meyer, Paul: La Traduction Provençale de la Légende Dorée. In: *Romania* 27 (1898), S. 93–137 – Meyer, Paul: Les légendes hagiographiques en français. In: *Histoire littéraire de la France*. Bd. 33, 1906, S. 328–458 – Micha, Alexandre: *Barlaam et Josaphat*. In: Frappier, Jean (Hg.): *Le roman jusqu'à la fin du XIIIe siècle*. Heidelberg 1978 (Grundriss der romanischen Literaturen des Mittelalters 4,1), S. 482–4 – Olsen, Michel: *Miracles de Nostre Dame par personnages*. In: Andersen, Flemming (Hg.): *Popular Drama in Northern Europe in the Later Middle Ages. A Symposium*. Odense 1988, S. 41–63 – Ouellette, Edward G.: *A comparative Study of the Three French Versions in Verse of the Story of Barlaam et Josaphaz*. Univ. of Oklahoma, Diss., 2001 – Paris, Gaston: *Saint Josaphat*. In: Paris, Gaston: *Poèmes et légendes*

du Moyen-Age. Paris 1900, S. 181–214 – Peri, Hiram: Der Religionsdisput der Barlaamlegende. Ein Motiv abendländischer Dichtung. Salamanca 1959 [a] – Sonet, Jean: Le roman de Barlaam et Josaphat. Bd. 1: Recherches sur la Tradition manuscrite latine et française. Namur 1949 – Tausend, Monika (Hg.): Die altokzitanische Version B der Legenda aurea. Ms. Paris, Bibl. nat., n. acq. fr. 6504. Tübingen 1995 (Beihefte zur Zeitschrift für romanische Philologie 262) – Vuagnoux-Uhlig, Marion: A quel saint se vouer? Réécritures de la merveille et du miracle dans le Mystère du Roy Advenir. Erscheint in: Aurell, Martin und Claudio Galderisi (Hgg.): Recherches médiévales. Paris 2010 (Bibliothèque de civilisation médiévale)

3 SPANISCHE UND PORTUGIESSISCHE TRADITION

Die Rezeption der Legende von Barlaam und Josaphat in Spanien und Portugal wurde erstmals 1893 von Ernst KUHN¹ behandelt. Seine Angaben wurden von Fonger DE HAAN zwei Jahre später systematischer ausgearbeitet.² Die Forschungslage änderte sich erst mit dem Erscheinen von Gerhard MOLDENHAUERS Band ›Die Legende von Barlaam und Josaphat auf der iberischen Halbinsel‹, einem Werk, das Untersuchungen und Texte vereint.³

Im Unterschied zur Rezeption in Frankreich sind auf der iberischen Halbinsel nur Prosabearbeitungen aus dem Mittelalter überliefert. Erst in der Frühen Neuzeit wurden zum Barlaam-Stoff Dramen verfasst, und zwar in der beliebten Gattung der Heiligenkomödie des sogenannten Siglo de Oro (16. Jahrhundert).⁴ Zu dieser Gattung zählt man das anonyme Jesuitendrama ›Thanisdoro‹ (Ende des 16. Jhs.)⁵, den ›Barlan y Josafá‹ (1611) von Lope de Vega⁶, ›Los defensores de Christo, Comedia famosa de tres Ingenios‹ (1646)⁷ sowie einige Dramen der Schule

¹ Vgl. KUHN 1893, S. 66–7, der hauptsächlich neuzeitliche Bearbeitungen der Legende erwähnt.

² Vgl. DE HAAN 1895, S. 22–34, 137–46.

³ Vgl. MOLDENHAUER 1929.

⁴ Wie sehr sich die romanistische Forschung mit dieser Gattung beschäftigt, zeigen die zahlreichen einschlägigen Beiträge in VITSE 2005, einem Sammelband über Hagiographie in der spanischen Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, u.a. jene von LLANOS LÓPEZ, FLORIT DURÁN, IBÁÑEZ, DÉODAT-KESSEDJIAN, BORREGO GUTIÉRREZ.

⁵ In einer Handschrift überliefert – Madrid, Bibl. de la Real Acad. de la Hist, Cortes 442. Einen Auszug veröffentlichte PERI 1959A, S. 189–95. PERI führt den Codex 468 der Universitätsbibliothek Salamanca mit dem Titel *Exemplos que contaban los Predicadores Jesuitas en la Iglesia de Clerecía durante el año 1683* als Beleg für das Interesse der spanischen Jesuiten an der Barlaam-Legende an (S. 195). Dort heißt es [Bl. 1r]: *Lunes de la segunda semana contó el exemplo el Padre Juan de Beriarça y fue la vida de San Barlaan y Josaphat que trae Ribadeneyra en su Flos Sanctorum*. [Bl. 29r (Año 1688)] *El viernes 19 de marzo contó el exemplo el Padre Juan de Verriarza que fue la vida y maravillosa conversión de Josaphat, cuenta el Padre Pedro de Riva de Neyra en los extravagantes con título de la vida de San Baarlan y Josaphat*.

⁶ Siehe DE LA CRUZ 1999 für Lopes Bearbeitung und die Intensivierung von dramatischen Aspekten der Legende. Vgl. SILVA 1998.

⁷ Erstmals 1646 in der Sammlung ›Doce comedias de diferentes autores‹, 57. Teil aufgelegt.

von Lope de Vega – die ›Comedia famosa El Principe del Desierto y Hermitaño de Palacio‹ (Ende des 17. Jhs.) von Diego de Villanueva y Núñez und José de Luna y Morentín⁸, ›Los luceros de Oriente‹ (Ende des 17. Jhs.)⁹, ›El prodigio de la India‹ (1741)¹⁰, ›Los luceros de Oriente II‹ (18. Jh.)¹¹

In der Frühen Neuzeit entstanden außerdem zwei vollständige kastilische Übersetzungen des lateinischen Textes: Die ›Vulgata‹ ist die Vorlage der ›Historia de los dos soldados de Christo, Barlaán y Iosafat‹ des Juan de Arce Solórzano (Madrid, 1608).¹² Die Übersetzung des Baltasar de la Cruz, ›Verdad nada amarga, hermosa bondad, honesta, útil y deleitable, grata y moral historia de la rara vida de los famosos y singulares santos Barlaán y Josaphat‹ (Manila, 1692), beruht auf der humanistischen Fassung des Jacques de Billy.¹³

Neben den zu besprechenden Bearbeitungen der Legende im Mittelalter ist die Rezeption der Apologe zu erwähnen. Einige fanden Aufnahme in die wichtigsten *exempla*-Sammlungen der kastilischen Literatur, u.a. in ›Castigos e documentos del rey don Sancho‹, ›Libro del Conde Lucanor‹ von don Juan Manuel¹⁴, ›El Libro de los enxeplos por a.b.c.‹¹⁵, ›El libro de los gatos‹¹⁶, ›El espejo de los legos‹, ›El libro

⁸ In einer Handschrift überliefert – Madrid, Bibl. Nac. 16681. Einen Auszug veröffentlicht PERI 1959A, S. 197–206.

⁹ In einer Handschrift überliefert – Madrid, Bibl. Nac. 15259. Einen Auszug veröffentlicht PERI 1959A, S. 207–215.

¹⁰ In einer Handschrift überliefert – Madrid, Bibl. Nac. 15379. Einen Auszug veröffentlicht PERI 1959A, S. 217–22.

¹¹ Mit dem bereits erwähnten Stück desselben Namens hat diese Dramatisierung lediglich den Titel gemeinsam. Der Zusatz II geht auf MOLDENHAUER zurück, der sie veröffentlichte. Vgl. Luceros, Moldenhauer. Diesen Dramen widmen MOLDENHAUER 1929, S. 121–40 und PERI 1959A, S. 99–118 jeweils ein kurzes Kapitel.

¹² Vgl. Vulgata, de la Cruz. Oscar DE LA CRUZ druckt den Text parallel zum lateinischen Text der ›Vulgata‹.

¹³ Vgl. 1.9, ›Billius‹.

¹⁴ Hier ist eine Handlungsepisode der Barlaam-Legende zum Apolog geworden: Die Prüfung des Ratgebers durch Avenier und der Rat des Arztes der Worte werden zur exemplarischen Erzählung bei don Juan Manuel umgeformt (Ex. 1: *De lo que contesció a un rey con su privado*). Zwei weitere Exempla – 48, *De lo que contesció a uno que provava sus amigos* (›Der Mann mit den drei Freunden‹), und 49, *De lo que contesció al que echaron en la ysla desnuyo cuandol tomaron el señorío que tenié* (›Der Jahreskönig‹), – wurden frei von don Juan Manuel bearbeitet. Vgl. AYERBE-CHAUX 1975, MOLDENHAUER 1929, S. 81–8.

¹⁵ Vgl. MOLDENHAUER 1929, S. 104–11, ROSSAROLI 1998, S. 7–48.

¹⁶ Vgl. MOLDENHAUER 1929, S. 111–3.

del cavallero Cifar« u.a.¹⁷ Auch in katalanischen Sammlungen wirkten die Barlaam-Apologe weiter, im ›Recull de Eximplis e Miracles, Gestes e Faules, ordenades per A. B. C.«¹⁸. Das zweite katalanische Werk, das Barlaam-Apologe enthält, ist der enzyklopädische ›Libre appellat Crestià« des Francisco Eximénez.¹⁹

Auf eine sehr freie Art und Weise wurde die Barlaam-Legende schließlich in zwei Werken der ethisch-didaktischen Literatur bearbeitet: Während ›El libro de los estados« (i. F. ›LE«) von don Juan Manuel nur die Rahmengeschichte übernimmt, sieht die Forschung im ›Blanquerna« (1283) von Raimundus Llul eine dem Barlaam-Roman entsprechende Kombination von frommer Erzählung, moralischen Reflexionen, Apologen und Exempla.²⁰

¹⁷ Vgl. DE HAAN 1895, S. 11, 12, 16 u. 17; MOLDENHAUER 1929, S. 113–8; CARNERO BURGOS 1990, S. 50–5.

¹⁸ Dieses Werk ist keine ursprünglich katalanische Kompilation, sondern geht auf das ›Alphabetum narrationum« des Arnulfus von Lüttich zurück. Die Apologe von den drei Freunden (Ex. 51), vom Vogelfänger (Ex. 162), vom Mann in der Grube (Ex. 551), vom Jahreskönig (Ex. 578) und von den weiblichen Dämonen (Ex. 141) werden mit *inquit*-Formeln eingeleitet, die Barlaam als Urheber vorstellen: *segons ques recompte en los dits de Barlam, segons se recompte en la istoria de Barlam, segons que recompte Barlam*. Außerdem wurde in dieser Sammlung die Episode der Versuchung des Josaphat durch die Prinzessin zu einem Exemplum umgeformt (Ex. 667). Vgl. MOLDENHAUER 1929, S. 172–3.

¹⁹ Übernommen hat Eximénez »Die weiblichen Dämonen« und »Die vier Kästchen«. Vgl. YSERN I LAGARDA 1999, S. 15–19. Als Beweis, dass das Gefährlichste, was der Teufel benutzt, die Frauenschönheit sei, wird der Apolog von den weiblichen Dämonen erzählt, *e aço trobaras expressat en la historia del Rey Barlan*, d. h. »und dies wirst du in der Geschichte vom König [!] Barlaam finden«. Für einen tabellarischen Überblick über die Rezeption der Apologe siehe hier Anhang 18.

²⁰ MENÉNDEZ PELAYO 1943, S. 129 bemerkt, dass die Werke eine völlig unterschiedliche Struktur und Konzeption aufweisen. Er glaubt in einem weiteren Werk Lluls, im ›Libre del Gentil e los tres Savis«, Einfluss eines arabischen Barlaam-Textes zu sehen: »El modelo literario que nuestro filósofo tuvo presente fue un *Barlaam* árabe o más probablemente el *Cuzari* de Judá Levi.« (S. 118) S.a. BADIA 1990, die der Frage nach intertextuellen Bezügen zwischen den Werken Lluls (besonders ›Blanquerna«, aber auch ›Llibre del Gentil e los tres Savis« und ›Felix«) und der Barlaam-Legende nachgeht; dafür richtet sie ihr Augenmerk auf vier Schlüsselmotive bzw. -episoden in den Lebensbeschreibungen von Blanquerna und Josaphat: 1) der Verzicht auf ein öffentliches Leben, 2) die Versuchung durch eine Frau, 3) die Organisation des gesamten gesellschaftlichen Lebens durch den Protagonisten vor dem Rückzug ins asketische Leben und 4) die religiösen Disputationen.

3.1 KASTILISCHE VERSIONEN

3.1.1 ›EL LIBRO DE LA VIDA DE BARLAN E DEL RREY JOSAPHA‹

Incipit: Segund cuenta sant John Damaçeno, que fue griego muy sancto e muy sabidor, que ovo escripto en griego esta vida de Berlan e del rrey Josapha, en el comienço que los monesterios...

Explicit Acabase la ystoria de Barlan e de Josapha, segund que lo conto Sant Johan Damaçeno que era griego. Dios por la su misericordia quiera a nos dar gracia e ayuda e fortaleza por que merescamos de ser sus hermanos e companeros en la gloria de Dios Padre con Nuestro Sennor e Nuestro Saluador Jesu Cristo e con el Spiritu Sancto, aviuentador de las almas.

A. *Überlieferung und Ausgaben.* Diese spanische Bearbeitung liegt in zwei Handschriften aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts vor: Salamanca, Bibl. Univ., 1877 (olim Bibl. Pal. 2.G.5) (P)²¹ und Madrid, Bibl. Nac. 18017 (G).²² Beide Handschriften dürften auf eine nicht überlieferte gemeinsame Vorlage zurückgehen. P wurde von Gerhard MOLDENHAUER 1929 herausgegeben.²³ John KELLER und Robert LINKER gaben die Handschriften P und G 1979 synoptisch heraus.²⁴ Severino CARNERO BURGOS legte mit seiner Dissertation 1990 eine diplomatische und eine kritische Ausgabe vor.²⁵

Datierung. Der zweite Aufbewahrungsort des Codex von Salamanca war der Colegio San Bartolomé, dessen Handschriften im Codex Madrid, Bibl. Nac., 7284 verzeichnet und beschrieben werden. Unter den Werken, die in P enthalten sind, wird der ›Libro de Berlan‹ beschrieben und über dessen Entstehungszeit gemutmaßt: *Item: Libro de*

²¹ Für eine Beschreibung des Codex siehe die Anmerkung von Albert MOREL FATIO zu PARIS 1881, S. 299–300, PIETSCH 1920 und MOLDENHAUER 1929, S. 12–15 sowie FAULHABER 1984, n° 2758. Es handelt sich um eine Sammelhandschrift, die für die mittelalterliche Literatur Kastiliens von besonderem Interesse ist, denn sie überliefert drei Werke des arturischen Stoffkreises – ›El libro de Josep Abarimata‹, ›La Estoria de Merin‹ und ›Libro de Lançarote‹. Vgl. LACARRA 2002 für einen Überblick über die handschriftliche Überlieferung der ›Barlaam‹- Fassungen in kastilischer Sprache.

²² Diese Handschrift wird mit der Sigel G bezeichnet, weil sie zur Bibliothek von Pascual de Gayangos gehörte. Beschreibung: PIETSCH 1920, S. 156, MOLDENHAUER 1929, S. 15–6, DÍAZ 1963, n° 1524, FAULHABER 1984, n° 1862.

²³ Vgl. Libro de Berlan, Moldenhauer.

²⁴ Vgl. Libro de Berlan, Keller. Nach dieser Ausgabe wird i. F. zitiert.

²⁵ Vgl. Libro de Berlan, Carnero.

*la Vida de Berlan y / del Infante Josafá. / Es una traducción muy antigua / y que puede ser de fines del siglo / 13 , , de la antigua historia Griega / de Barlaham y Josaphat, y que los críticos suelen atribuir à algun otro griego / desconocido.*²⁶ Die Sprache der Textzeugen lasse das Werk MOLDENHAUER zufolge »bestenfalls bis ans Ende des 14. Jahrhunderts zurückgehen.«²⁷ Eine frühere Datierung der gesamten kastilischen Überlieferung, d. h. des ›Libro de Berlan‹ und der hier als ›Estoria‹ und ›Ystoria‹ bezeichneten Kurzfassungen (vgl. unten 3.1.2 und 3.1.3), vertritt Fernando GÓMEZ REDONDO: Die kastilische Barlaam-Tradition sei dem ausgehenden 13. Jahrhundert zuzuordnen. Es handle sich um ein literarisches Zeugnis des kulturellen Reformprogramms von König Sancho IV., der zwischen 1284 und 1295 regierte.²⁸ Der Vergleich der Textzeugen ermöglicht MOLDENHAUER eine ungefähre Lokalisierung, »etwa in das Dreieck zwischen Salamanca, dem ersten bekannten Aufbewahrungsort, Palencia und León.«²⁹

A u t o r . Über den Autor kann man aufgrund seiner Bearbeitung der lateinischen Vorlage und der eigens eingeschobenen lateinischen Bibelzitate vermuten, dass er Geistlicher war. Der Kommentar bei der Vorstellung von Barlaam – *ca el que es verdaderamente siervo de Dios mas onrrado es que non los de grant [linaje]* (S. 46) –, und das Lob der Schweigsamkeit lassen MOLDENHAUER auf einen Ordensgeistlichen schließen, wahrscheinlich auf einen Dominikaner.³⁰

B. Beschreibung und Untersuchungen. Diese anonyme Bearbeitung ist die umfangreichste der auf der iberischen Halbinsel überlieferten Versionen. Es handelt sich um keine wortgetreue Übersetzung der ›Vulgata‹, die als Hauptquelle anerkannt wird.³¹

²⁶ Zit. nach. CARNERO BURGOS 1990, S. 38.

²⁷ MOLDENHAUER 1929, S. 30. Dieser Datierung schloss sich Marcelino MENÉNDEZ PELAYO 1943, S. 59 an: »Pero tienen mucha más importancia una versión, al parecer independiente y original, que a juzgar por su lengua, es, cuando menos, del siglo XIV.«

²⁸ Vgl. GÓMEZ REDONDO 1998, S. 980, 983–4, 995, 1009.

²⁹ MOLDENHAUER 1929, S. 28–9.

³⁰ Für die Rolle der Dominikaner bei der Verbreitung der Legende auf der iberischen Halbinsel siehe MOLDENHAUER 1929, S. 178.

³¹ Diese Ansicht teilen John KELLER und Olga IMPEY nicht, die aufgrund der abweichenden Wiedergabe der Religionsdisputation von einer anderen Vorlage ausgehen. Vgl. KELLER 1979, S. xxvi–xxix. Gegen diese Argumentationsweise kann man einwenden, dass die Religionsdisputation in mehreren volkssprachlichen Bear-

Gegenüber der ›Vulgata‹ lassen sich mit MOLDENHAUER folgende Änderungstendenzen feststellen: a) Allgemeines Charakteristikum ist die Tendenz zur Kürzung. Einige biblische Zitate werden ausgelassen oder nicht vollständig übernommen, theologische Passagen allgemein vermieden (z.B. über die Willensfreiheit). Die Rede Barlaams anlässlich Josaphats Taufe wird ausgelassen. Es lässt sich nicht feststellen, ob diese Tendenz zur Kürzung auf eine lateinische Handschrift der ›Vulgata‹, die in Spanien in Umlauf war, auf den Übersetzer oder auf den Kopisten zurückzuführen ist. b) Vereinfachung: Gedanklich und stilistisch bemüht sich der spanische Bearbeiter um eine klare Sprache – Partizipialkonstruktionen werden zu parataktischen Ausdrücken, indirekte zu direkter Rede, Bibelzitate häufig paraphrasiert. c) Zusätze: In sprichwörtlichen Redewendungen wird Bezug auf das kastilische Lokalelement genommen, z.B. *ca entonces va mal a la casa quando la señora anda pro sierva e la sierva por señora* (S. 109). Es werden außerdem biblische Stellen in Latein hinzugefügt, die ins Kastilische übersetzt werden, sowie eine biblische Parabel – »Der ungetreue Verwalter« (Lk 16,1–8) –, die das Almosen und den Umgang mit Reichtum illustriert (vgl. S. 127–8).³² Gewisse Bibelstellen werden erweitert: die Worte des Cayphas (vgl. S. 23), die der Schlange zu Eva (vgl. S. 62–3), das Gebot der Nächstenliebe aus dem Munde des Ministers im Apolog »Der König, der Minister und das arme Ehepaar« (vgl. S. 138) sowie die von Barlaam erzählten und von Josaphat für die Bekehrung des Teodas wiederholten Parabeln vom verlorenen Sohn und vom verlorenen Schaf (vgl. S. 295). d) Der kastilische Text wird mit Überschriften gegliedert, die eine kurze Zusammenfassung des Abschnittes bieten, den sie einleiten. Eine weitere Funktion der Überschriften soll laut KELLER und IMPEY darin bestehen, dass sie eine Art von Pause zwischen Kapiteln schaffen, die auf die *captatio benevolentiae* abziele.³³ Da G keine Überschriften hat, wird angenommen, dass die Vorlage von P und G ebenfalls keine hatte. e) Mit den Überschriften zusammen hängen Überleitungen und Vorwegnahmen in der Form von Publikumsanreden, die in der ›Vulgata‹ nicht vorhanden sind: *Agora vos contaremos de otra cosa que contesçio luego en pos esto* (S. 25), *e oyt en que manera* (S. 46), *Contarvos hemos agora como fue descubierto este fecho de Berlan e de Josapha* (S. 167), *Contarvos hemos*

beitungen, die auf die ›Vulgata‹ zurückgehen, gekürzt oder dialogisiert wurde.

³² Zu dieser Erweiterung siehe hier S. 404.

³³ Ihre Funktion bestehe darin, so KELLER 1979, S. xxxiii, »el silencio contrastante con vistas a provocar el interés y la expectación de los oyentes« zu schaffen.

de lo que fizo Sardan, su maestro del infante (S. 182) u.v.a. Diese Anreden könnten auf den Vortrag als intendierte primäre Rezeption hinweisen. f) Eine Gruppe von ziemlich subtilen Abänderungen ergänzt das Bild des Bearbeiters. Die sieben Künste, *las siete artes*, sind Teil von Josaphats Erziehung (S. 34) und sogar bei der Beschreibung des Schurken Archis wird von diesem gesagt, er sei in *las siete artes* gebildet (S. 186). Zwei Apologe – »Der Mann in der Grube« und »Die weiblichen Dämonen« – weisen Abänderungen auf, mögliche Beweise dafür, dass der Bearbeiter diese Erzählungen anderweitig kannte. Erwähnenswert ist auch die »Umwidmung« des religiösen Festes, das in der »Vulgata« ein Fest zu Ehren der Götter war, zu einem Fest des Gottes [sic] Venus, *la fiesta de un grand dios Venus* (S. 254). g) Erwähnenswert sind auch die Quellen- und Autoritätsberufungen am Anfang und am Ende des Textes: Der Name des Heiligen Johannes von Damaskos und die Tatsache, dass diese Geschichte ursprünglich in Griechisch geschrieben wurde, legitimieren das nun ins Kastilische Übertragene.

1988 erschien das Büchlein »Barlaam e Josafat en la narrativa medieval« von Rafael A. AGUIRRE, der ein zentrales Kapitel dieser kastilischen Version der Legende widmet.³⁴ AGUIRRES *close reading* bietet einige Beobachtungen, die nicht ausschließlich der kastilischen Bearbeitung gelten, sondern deshalb von Interesse sind, weil er neue Perspektiven für die Auseinandersetzung mit der Barlaam-Legende in die hispanistische Literaturwissenschaft einbrachte.³⁵

AGUIRRE weist z.B. darauf hin, dass sich der zentrale Konflikt – die Bekehrung eines heidnischen Thronfolgers – von einer individuellen zu einer göttlichen Ebene entwickelt. Die Polarität Vater–Sohn wird allmählich zu einer zwischen guten und bösen Mächten, zu einer »onthologischen« Polarität.³⁶ Eine weitere Polarität stellen die Handlungsorte Palast und Wüste dar: Der symbolische Charakter dieser Räume wird an der Charakterisierung Josaphats deutlich: Solange er umgeben von Luxus und Annehmlichkeiten lebt, wird er als trauriger, einsamer Mensch geschildert. Erst in seinen asketischen Wüstenjahren erreicht Josaphat das Glück und die Heiligkeit. AGUIRRE versucht in seine Analyse der Figuren-Charakterisierung sowohl die Protagonisten als auch

³⁴ Vgl. AGUIRRE 1988, S. 41–76.

³⁵ Das Gerüst dieses *close reading* bilden folgende Elemente der Erzählung: Handlungsort, Geschichte und Konflikt, Charakterisierung der Figuren, Fokalisierung, kausale Motivierung, Wirkung auf den Leser und Stil.

³⁶ Vgl. AGUIRRE 1988, S. 45.

Nebenfiguren wie Sardan oder Nator (d. h. Nachor) miteinzubeziehen.

In AGUIRRES Beitrag geht es nicht nur um eine textimmanente Lektüre, sondern er zieht das ›Buddha-carita‹ des Asvaghosa (2. Jh. n. Chr.) heran, um die christliche Heiligenlegende mit einer der vermeintlichen Urvorlagen zu vergleichen. Die Einführung von Barlaam sei eine wesentliche Komponente in der Christianisierung des Stoffes. Der erwähnte indische Prinz gelangte nach seinem Erwachen zu einem neuen Glauben, während Josaphat erst mittels des Gesprächs mit Barlaam zu einer offenbaren Religion übertritt, um sie weiter zu propagieren. Die buddhistische und die christliche Figur des Prinzen unterscheide der Verantwortungsgrad: Während Buddha Gründer einer Religion sei, bekenne sich Josaphat zu einer bereits existierenden.³⁷ Besondere Aufmerksamkeit schenkt AGUIRRE Josaphats Lebenslauf, der in vielerlei Hinsicht Joseph CAMPBELLS schematischer Lebensbeschreibung des mythischen Helden entspreche.³⁸

Schließlich befasst sich der Autor mit jedem der eingefügten Apologe. Der 10. Apolog, »Die weiblichen Dämonen«, unterscheidet sich von den anderen, hinsichtlich der Erzählsituation – Theodas, ein Schurke, erzählt dem König Avenier, einem Christenverfolger, eine Erzählung –, aber auch dadurch, dass es der einzige Apolog ist, der zu einer Doppelung in der Diegese führt.³⁹

Aus dem Forschungsprojekt ›Forma y Sentido del *Barlaam y Josafat*. Su Influencia en la literatura hispánica‹ sind mehrere Veröffentlichungen hervorgegangen, die punktuelle Aspekte des kastilischen Textes behandeln. Graciela ROSSAROLI befasst sich beispielsweise mit den Debatten rund um Josaphats Bekehrung⁴⁰, mit der Gattungsproblematik⁴¹ und mit der Funktion der Apologe⁴² sowie mit der Nachwirkung der Barlaam-Legende im ›El Libro de los enxenplos por a.b.c.‹⁴³ Alicia RAMADORI richtet ihrerseits das Augenmerk auf die Intertextualität zwischen dem Werk von don Juan Manuel und dem spanischen ›Libro de

³⁷ AGUIRRE zählt trotzdem zu den wenigen Barlaam-Forschern, die auf die Ähnlichkeiten zwischen der Barlaam-Legende und den Lebensbeschreibungen des Buddha hingewiesen haben. Vgl. AGUIRRE 1988, S. 105–6.

³⁸ Vgl. CAMPBELL 1949.

³⁹ Vgl. AGUIRRE 1988, S. 92–4.

⁴⁰ Vgl. ROSSAROLI 1994.

⁴¹ Vgl. ROSSAROLI 1996b.

⁴² ROSSAROLI 1996a.

⁴³ ROSSAROLI 1998.

Berlan⁴⁴ und befasst sich eingehend mit dem Exemplum vom Vogelfänger⁴⁵, mit den verschiedenen *disputationes* und mit den Gebeten als literarische Formen.⁴⁶

Den literargeschichtlichen Kontext teilt der ›Libro de Berlan‹ Fernando GÓMEZ REDONDO zufolge mit den ›Castigos e documentos del rey don Sancho‹, mit dem ›Lucidario‹, dem ›Libro del tesoro‹ und dem ›Libro del caballero Zifar‹, kurzum mit Werken, die den Prinzipien des kulturellen Reformprogramms von König Sancho IV. entsprechen. Diese sind durch die Verwendung von hagiographischen Erzählmustern und Exempla sowie durch das Konzept des geistlichen Rittertums gekennzeichnet.⁴⁷ Es sei schließlich die Lektüre des ›Libro de Berlan‹ von GÓMEZ REDONDO⁴⁸ in seiner Geschichte der kastilischen Prosa erwähnt, der das nachfolgende Schema entnommen ist:⁴⁹

Tabelle 3.1: GÓMEZ REDONDOS Strukturschema für den ›Libro de Berlan‹

A) <i>Negativer Hof-Raum. Zeugung und Erziehung Josaphats</i>	C) <i>Negativer Hof-Raum. Dispute gegen Josaphat</i>
1. Gegensatz Hof-Wüste (1–3)	1. Sardan enthüllt die Bekehrung des Prinzen (45–56)
2. Geburt des Josafá. Voraussagungen (3–4)	2. Nator. Religionsdisputation (57–73)
3. Verschlechterung der Lage am Hof (5–8)	3. Theodas. Versuchung des Josafá (74–85)
4. Erziehung des Josafá. Entdeckung der Wahrheit (9–13)	4. Avenir. Teilung des Reiches. Bekehrung (86–94)
B) <i>Religiöser Raum: Unterweisung und Bekehrung des Josafá</i>	D) <i>Religiöser Raum: Eremitenleben des Josafá</i>
1. Berlan bringt den »Edelstein« zu Josafá	1. Josafá verlässt das Reich. Versuchungen in der Wüste (95–97)
2. Annäherung zum Glauben (12–23)	2. Sanar Wüste. Tod des Berlan (98–9)
3. Wunsch des Josafá, Christ zu werden (24–32)	3. Vorbildhaftes Leben in der Wüste (100–1)
4. Taufe des Josafá (33–4)	4. Tod des Josafá und Verherrlichung seines und Berlans Lebens (101)

⁴⁴ Vgl. RAMADORI 1998.

⁴⁵ Vgl. RAMADORI 1997.

⁴⁶ Vgl. RAMADORI 1995 und RAMADORI 1996.

⁴⁷ Vgl. GÓMEZ REDONDO 1998, S. 984.

⁴⁸ Vgl. GÓMEZ REDONDO 1998, S. 984–1009.

⁴⁹ Vgl. GÓMEZ REDONDO 1998, S. 987. Meine Übersetzung. Die Zahlen zwischen den Klammern beziehen sich auf die 101 Überschriften der Hs. P.

3.1.2 ›LA ESTORIA DEL REY ANEMUR E DE JOSAPHAT E DE BARLAAM‹

Incipit: En India ouo vn rey que auia nombre Anemur. E era rico, e poderoso, e estraño e en batallas glorioso de todas las cosas del mundo, mas segund la alma afogado por muchos males e dado a la pronidunbre de los ydolos.

Explicit E todos vientes e oyentes la conuersaçion angilical de Iosafat e el su amor non asmable a dios de la moçedat, (e) marauillauan se glorificando a dio en todas las cosas. E aqui acaba la estoria del santo Berlaam e del santo de Iosafat.

A. *Überlieferung und Ausgabe.* Ein Straßburger Codex, Bibl. Univ., hisp. 1829 (S), ist der einzige Überlieferungsträger dieser spanischen Fassung der Barlaam-Legende (i. F. ›Estoria‹), die eine Übersetzung der ›Spec. hist.‹-Epitome darstellt. 1912 gab Friedrich LAUCHERT den Text zum ersten Mal heraus.⁵⁰ KELLER und LINKER druckten ihn im Anschluss zu deren synoptischer Ausgabe des ›Libro de Berlan‹ ab.⁵¹ *Autor.* Der gelehrte anonyme Autor bemüht sich nicht, wie der Autor des ›Libro de Berlan‹, sein Werk an die kastilische literarische Tradition anzupassen, sondern bleibt der lateinischen Vorlage möglichst nah. Ob das Werk für die leise Lektüre bestimmt war, wie gewisse Wendungen der Vorwegnahme vermuten lassen – *comme pareçera yuso* –, lässt sich nicht feststellen. *Datierung.* Um 1400, »eher vor als nach«, dürfte diese Fassung entstanden sein.⁵²

B. *Beschreibung und Untersuchungen.* Der Straßburger Codex besteht aus zwei Teilen: Der erste Teil enthält eine ›Estoria de los quatro doctores de la santa Eglesia‹, die Vitae von Ambrosius, Augustinus, Hieronymus und Gregorius; der zweite Teil ist die ›Estoria‹, wie eine Überschrift auf dem Titelblatt mitteilt: *E en este volumen se contienen dos libros. E en el primero cuenta de los quatro doctores de la santa eglesia sant Ambrosio e sant Ieronimo e sant Agustin e sant Grigorio papa. E el segundo libro es del rey Anemur e de su fijo Iosaphad e de Barlaam.*⁵³ In diesem Überlieferungsverbund, einer ›Vitaspatrum‹, stehen die Literatur-Heiligen Barlaam und Josaphat auf einer Ebene mit Kirchenvätern. Man geht

⁵⁰ Vgl. Estoria, Lauchert.

⁵¹ Vgl. Estoria, Keller, S. 355–456. Für eine Beschreibung der Handschrift siehe LAUCHERT 1893, S. 331 und LAUCHERT 1897, S. vii–viii.

⁵² Vgl. MOLDENHAUER 1929, S. 40.

⁵³ Zit. nach CARNERO BURGOS 1990, S. 42.

davon aus, dass der unbekannte Übersetzer alle im Codex enthaltenen Lebensbeschreibungen vermutlich in einem Kloster und zu Erbauungszwecken seiner Brüder verfasst hat.

Quelle. Das ›Speculum historiale‹ ist die Vorlage für alle im Codex überlieferten Werke. Was die ›Estoria‹ betrifft, handelt es sich um eine wörtliche Übersetzung⁵⁴, deren Sprache, sowohl die Syntax als auch der Wortschatz, latinisierend wirkt. Ansonsten weist die Sprache der Handschrift, wie die der Textzeugen des ›Libro de Berlan‹, Merkmale auf, die als Archaismen oder Dialektmerkmale von Leon angesehen werden.⁵⁵ Fernando GÓMEZ REDONDO misst mit Recht dem neuen Titel dieser Fassung Bedeutung zu: *el segundo libro es del rey Anemur e de su fijo Iosaphad e de Barlaam*. Es gehe hier also nicht nur um Barlaam und Josaphat, sondern um einen König, um seinen Sohn und einen gewissen Barlaam.⁵⁶ Wie im ›Speculum historiale‹ ist der kastilische Text in 64 Kapitel mit Überschriften gegliedert. Charakteristisch für diese Version ist ansonsten das von Vinzenz von Beauvais übernommene selektive Kürzungsverfahren; Severino CARNERO BURGOS stellt seinerseits eine Tendenz zur *amplificatio* fest.⁵⁷ Eine kurze Stelle vom Beginn des Textes kann die von KELLER und IMPEY angesprochene Genauigkeit der Übersetzung illustrieren:

›Spec. hist.‹

Fuit in India Rex quidam, nomine Auemur, diuens et potnes, et in bellis strenuus, omnibusque mundialibus successibus gloriosus, secundum animam uero multis malis suffocatus, et Idolorum seruituti deditus. Cumque in multis deliciis uiueret, unum erat sterilitatis malum quod eius laetitiam minuebat et cor eius affligebat. Nam filios habere non poterat.

Hs. S

En India ovo un rrey que avia nombre Anemur, e erra ricco, e poderoso, e estraño e en batallas glorioso de todas las cosas del mundo, mas sengund la alma, afogado por muchos males e dado a la providumbre de los ydolos. E commo visquiese en muchos deleytes, avia un mal de mañereza, el qual menguava la su gloria e atormentava el su coraçon, ca non podia aver fijos.

⁵⁴ Vgl. KELLER 1979, S. xxvi. Friedrich LAUCHERT 1897, S. x–xi stellt die direkte Verwendung einer lateinischen Vorlage in Frage: »Manche indicien weisen deutlich darauf hin, daß unsere handschrift nicht direkt aus dem lateinischen übersetzt, sondern die abschrift einer älteren spanischen vorlage ist. [...] Eine zweite anscheinend jüngere hand hat den ganzen text durchkorrigiert, augenscheinlich ebenfalls nicht an der hand eines lateinischen textes, sondern nach einem spanischen exemplar; denn es sind wohl zahlreiche fehler und auslassungen berichtigt, die sich als abschreibfeheler erklären lassen, während die groben übersetzungsfehler nirgend berichtigt sind.«

⁵⁵ Vgl. MOLDENHAUER 1929, S. 41–3.

⁵⁶ Vgl. GÓMEZ REDONDO 1998, S. 984.

⁵⁷ Vgl. CARNERO BURGOS 1990, S. 42–3.

3.1.3 ›LA YSTORIA DEL ABAD BARLAAM‹

Inc.: Aquí comiença la ystoria del abad barlaan. Sant Joan Damasceno escribio con mucha diligencia la ystoria. Aqueste santo abad barlam convertio a la fe por la gracia divinal al santo Rey Josaphat

Expl.: E eran fechos muchos miraglos al sepulchro de aquellos cuerpos santos a honrra e gloria del Nuestro Saluador Iesu Cristo, el qual biue e regna con el Padre e con el Spiritu Santo por todos los siglos. Amen.

A. *Überlieferung und Ausgabe.* Die ›Ystoria del abad Barlaam‹ (i. F. ›Ystoria‹) ist eine kastilische Übersetzung der ›Leg. aur.‹-Epitome. Die Rezeption der ›Legenda aurea‹ von Jacobus de Voragine in Spanien bezeugen einige *flos sanctorum*-Handschriften.⁵⁸ Nur zwei von insgesamt fünf Handschriften des sogenannten ›Gran flos sanctorum‹ enthalten die gekürzte Fassung des Barlaam: Madrid, Bibl. Nac., 12689⁵⁹ und El Escorial, Real Bibl., h.II.18.⁶⁰ Zur Überlieferung dieser Sammlung beobachten Billy B. THOMPSON und John K. WALSH:

This vast collection of the readings for the feasts of saints as well as for other liturgical celebrations is conserved in part in the following manuscripts: Bibl. Nac. 12688 und 12689, Escorial h.III.22, and Escorial h.II.18. None of the manuscripts contains even half of the readings of the complete compilation, and when all of the manuscripts are collated it is evident that not all the readings of the original have survived. Furthermore, no reading for a particular saint is conserved in all four manuscript-copies (though several survive in three copies, and numerous texts in two copies), so that it is impossible to offer a comparative sample transcription of these related texts. Two of the copies (BN 12688–89 and Esc h-II-18) follow a fairly precise sequence that observes the sanctoral calendar.⁶¹

In beiden aus dem 15. Jahrhundert stammenden Handschriften befindet sich die Legende von Barlaam und Josaphat, wie in der lateinischen Vorlage, zwischen den Legenden des Hl. Agathon und des Hl. Pelagius. MOLDENHAUER gab diese Version nach der Madrider Hs. heraus.⁶²

⁵⁸ Die Bezeichnung *flos sanctorum* wird auf der iberischen Halbinsel synonym für Legendensammlung verwendet. Vgl. BAÑOS VALLEJO 2002, S. 568; HERNÁNDEZ AMEZ 2008.

⁵⁹ Für eine Beschreibung der Handschrift siehe ROMERO TOBAR 1985, Bd. 2, Fasc. 4, S. 45–6.

⁶⁰ Für eine Beschreibung der Handschrift siehe ZARCO CUEVAS 1924, Bd. 1, S. 196–7.

⁶¹ THOMPSON 1986, S. 18

⁶² Vgl. Ystoria, Moldenhauer.

In diesem Zusammenhang muss das Weiterleben der gekürzten Legende in einigen der zahlreichen frühneuzeitlichen gedruckten Legendare erwähnt werden. Die Vita der Heiligen Barlaam und Josaphat wurde in die *flos*- Fassungen von Gonzalo Millán und Mora (1568)⁶³ und von Joan Basilio Sanctoro (1580)⁶⁴ sowie in die posttridentinischen Legendare von Alonso de Villegas (1588)⁶⁵ und von Pedro de Ribadeneyra (1616) aufgenommen.⁶⁶

Datierung. Die Textzeugen der ›Ystoria‹ sind ARAGÜEZ ALDAZ hypothetischem Filiationsentwurf zufolge als Vertreter einer vierten Redaktion anzusehen, die sich nur relativ auf das Ende des 15. Jahrhunderts datieren lässt.⁶⁷

B. Beschreibung. Die von MOLDENHAUER als »getreue, zuweilen etwas ausführlich umschreibende« charakterisierte Übersetzung, weist eine Änderung gegenüber der Vorlage in der ›Legenda aurea‹ auf: Der Titel der kastilischen Legende nennt Josaphat nicht, sondern nur den »Abt« Barlaam. Allgemein über die kastilische ›Legenda aurea‹-Rezeption beobachtet MOLDENHAUER, »daß die form der Legenda aurea weniger von ihren zahlreichen abschreibern im 15. jahrhundert als von den herausgebern neuer gedruckter übertragungen variiert wurde, ganz abgesehen von expurgierenden zensureinflüssen, ein zeichen, daß die kunstlose form der Legenda aurea überholt war.«⁶⁸

⁶³ Titel: ›Flos sanctorum. La vida de Nuestro Señor Jesucristo y de su sanctísima Madre, y de los otros sanctos‹, Sevilla, 1568–1569.

⁶⁴ Titel: ›Segundo Volumen de la Hagiographia y Vidas de los Sanctos del Nuevo Testamento, sacadas y recopiladas de grauissimos y aprouados auctores antiguos y muchos dellos casi no vistos en lengua Latina, y contemporaneos y testigos de vista de las vidas que escriuieron‹, Bilbao 1580: 27. November: *La vida admirable y de gran consideración de el glorioso sant Josaphat, príncipe y Rey de la India*. Bl. 348–361. In diesem Fall ist aber die ›Vulgata‹ die Vorlage. Vgl. CARNERO BURGOS 1990, S. 48.

⁶⁵ Titel: ›Flos sanctorum y historia general, de la vida y hechos de Jesu Christo, Dios y señor nuestro y de todos los Santos de que reza y hace fiesta la Yglesia Catolica, conforme al Breuiario Romano, reformado por decreto del Santo Concilio Tridentino‹, Madrid 1588.

⁶⁶ Titel: ›Segvnda Parte del Flos Sanctorum, o Libro de las Vidas de los Santos. En la qval se contienen las vidas de muchos santos de todos estados, que comunmente llaman Extravagantes‹. Vgl. den Überblick über die im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit auf der iberischen Halbinsel entstandenen und auf die ›Legenda aurea‹ zurückgehenden Legendare von ARAGÜES ALDAZ 2005.

⁶⁷ Vgl. ARAGÜES ALDAZ 2005, S. 144–6. S.a. BAÑOS VALLEJO 2002.

⁶⁸ MOLDENHAUER 1929, S. 46.

In ihrem ›Censo Bibliográfico de la Hagiografía Medieval Castellana‹ weist Vanesa HERNÁNDEZ AMEZ darauf hin, dass das mittelalterliche hagiographische Korpus Kastiliens in der Forschung sehr unausgeglichen behandelt worden. Die bisher vorgestellten kastilischen Barlaam-Fassungen zählen neben der ›Vida de Santa María Egipciaca‹ und den ›Vidas de San Idefonso y San Isidoro‹ zu den am häufigsten untersuchten hagiographischen Texten des kastilischen Mittelalters.⁶⁹

3.1.4 ›EL LIBRO DE LOS ESTADOS‹ VON DON JUAN MANUEL

Incipit: Este libro compuso don Johan, fijo del muy noble infante don Manuel, Adelantado Mayor de la Frontera et del regno de Murçia, et fabla de las leyes et de los estados en que biven los omnes, et a nonbre el *Libro del infante* o *Libro de los estados*, e puesto es en dos libros

Explicit: Et nuestro Señor, por su sancta piadat et por los merescimientos de sancta María su madre, et de sancto Domingo, et de los otros sanctos en son en la gloria del Paraíso, lo quiera así conplir. *Amen.*

A. *Überlieferung und Ausgaben.* Der ›Libro de los estados‹ (i. F. ›LE‹) ist, zusammen mit dem restlichen Werk des Autors, in einer Handschrift des 15. Jahrhunderts überliefert: Madrid, Bibl. Nac., 6376.⁷⁰ An Ausgaben dieses Werks von don Juan Manuel mangelt es nicht: Antonio BENAVIDES⁷¹, Pascual de GAYANGOS⁷², José María CASTRO Y CALVO⁷³, José Manuel BLECUA⁷⁴, Ian MACPHERSON und Brian TATE⁷⁵ haben es herausgegeben. *Datierung.* Die Aufzeichnung des ›LE‹ dürfte zwischen 1327 und 1332 erfolgt sein.⁷⁶ Die Entstehungszeit des ersten Teils ergibt sich aus dem ersten Prolog, in dem Folgendes behauptet wird: Dieses Buch habe don Juan Manuel erst verfasst, nachdem er 1326 den ›Libro del cavallero et del escudero‹ abgeschlossen

⁶⁹ Vgl. HERNÁNDEZ AMEZ 2005, S. 99.

⁷⁰ Für eine Beschreibung der Handschrift siehe JULIÁ 1933, S. xxiii–xxvi und AYERBE-CHAUX 1987.

⁷¹ Vgl. LE, Benavides.

⁷² Vgl. LE, Gayangos.

⁷³ Vgl. LE, Castro.

⁷⁴ Vgl. LE, Blecua.

⁷⁵ Vgl. LE, Macpherson und LE, Tate. Nach dieser Ausgabe wird i. F. zitiert.

⁷⁶ Vgl. GÓMEZ REDONDO 1998, S. 1122.

habe. Das letzte Kapitel des ersten Teiles stimmt zeitlich mit dem 48. Geburtstag von don Juan Manuel überein, dem 22. Mai 1330.⁷⁷ Anspielungen auf spätere historische Ereignisse lassen sich als Interpolationen erklären.⁷⁸

A u t o r . Über den Verfasser ist einiges bekannt, nicht nur weil er seine Person in seinen Werken thematisiert, sondern auch und vor allem deshalb, weil er eine in der Öffentlichkeit bekannte Persönlichkeit war. 1282 als Sohn von Beatrix von Savoyen und dem Infante don Manuel geboren, war sein ganzes Leben von den Auseinandersetzungen um die Thronfolge nach dem Tod seines Onkels Alfons X., des Weisen, geprägt. Er starb 1348 und hinterließ ein umfangreiches Œuvre⁷⁹, welches Historiographie – die ›Crónica abreviada‹ und die nicht überlieferte ›Crónica conplida‹ –, didaktische Literatur – ›LE‹, ›Libro del cavallero et del escudero‹, ›Libro de armas‹, ›Libro enfenido‹ und das wohl bekannteste seiner Werke, den ›Libro del Conde Lucanor‹ –, religiöse Dichtung – ›Tractado de la asunción de la Virgen‹ – und einen Falknereitraktat – ›Libro de caza‹ – umfasst.

B. Beschreibung und Untersuchungen. Das Werk, oft als eine Art Fürstenspiegel angesehen, besteht aus einem Prolog und zwei Hauptteilen, welchen wiederum jeweils ein Prolog vorangeht. Nur den ersten Hauptteil oder *Libro* kann man als Bearbeitung der Barlaam-Legende ansehen. Von den zwei Titeln, die ›LE‹ dem allgemeinen Prolog zu den Werken von don Juan Manuel – dem so genannten *Prólogo general* – zufolge trägt, beziehe sich der Titel *Libro del Infante*, so Andrés GIMÉNEZ SOLER, auf die Bearbeitung des Barlaam.⁸⁰

Der direkte Bezug auf die Barlaam-Legende beschränkt sich auf die ersten 47 Kapitel. Der Rest des in Dialogform geschriebenen, aber traktatartigen ersten Hauptteiles befasst sich mit verschiedenen Themenkreisen: Es werden die weltlichen Stände behandelt, die *defensores* – vom Kaiser bis zum niederen Adel – und die *labradores* – wo-

⁷⁷ Vgl. MACPHERSON / TATE 1991, S. 295.

⁷⁸ Vgl. MACPHERSON / TATE 1991, S. 36–7.

⁷⁹ Für die Biographie von don Juan Manuel siehe GIMÉNEZ-SOLER 1932 und MACPHERSON / TATE 1991, S. 28–36.

⁸⁰ Vgl. GIMÉNEZ-SOLER 1932, S. 188. Im Prolog zum Werk liest man: *Este libro compuso don Johan, fijo del muy noble infante don Manuel, Adelantado Mayor de la Frontera et del regno de Murçia, et fabla de las leyes et de los estados en que biven los omnes, et a nonbre el Libro del infante o Libro de los estados, e puesto es en dos libros.*

bei zu diesem Stand auch die Hofämter und Bürger gezählt werden. Erst mit dem zweiten Hauptteil wird, nach einer Apologie des christlichen Glaubens, mit einer Darstellung der geistlichen Stände – *oradores* – das herkömmliche dreiteilige Bild der mittelalterlichen Gesellschaft vervollständigt.⁸¹ Dieser Teil erweist sich darüberhinaus als besser strukturiert als der erste. Paradoxerweise behandelt gerade dieser, von der Barlaam-Legende unabhängige Teil den Klerus und die monastischen Orden. Das Werk endet mit einer Panegyrik der Dominikaner.⁸²

Selbst im auf die Barlaam-Legende zurückgehenden Teil sind interessante Unterschiede anzumerken. Übernommen und adaptiert wird hauptsächlich der narrative Rahmen: Ein heidnischer König namens Moraban herrscht zu einer nicht präzise angegebenen Zeit über ein durch religiöse Toleranz gekennzeichnetes Reich. Es ist nie die Rede von Christenverfolgungen, von einer Verbannung von Mönchen oder von einer Weissagung über die Wendung des Prinzen, dessen Name Johas lautet, zum Christentum. Das Einsperren des Prinzen in einem Palast erfolgt vielmehr nach dem Wunsch des Vaters, den Sohn prinzipiell von den Unannehmlichkeiten dieser Welt fernzuhalten. Eine Reise durch das Reich wird von König Moraban mit dem Ziel veranlasst, dass der junge Prinz mit dessen künftigen Herrschaftsgebieten vertraut wird. Nachdem Joas eine Leiche gesehen hat, folgt der König dem Rat des Erziehers und lässt Joas von dem aus Kastilien (!) stammenden christlichen Prediger Julio unterweisen (Kap. xx). Die Refokussierung der Lehre erfolgt in vielerlei Hinsicht: Ein im mittelalterlichen Spanien zeitgemäßer Zusatz thematisiert den Islam als eine dem Christentum unterlegene Religion (Kap. xxx) und schließt eine eingehendere Behandlung des Judentums an (Kap. xlv und xlv).⁸³

Berührungspunkte mit der Barlaam-Legende findet man aber nicht nur im Handlungsgerüst der Kapitel 1–47, sondern auch in der Form (Dialog, sporadischer Einsatz von *exempla*) und, trotz der offensichtli-

⁸¹ Vgl. *Et pues lo queredes saber, dígovos que todos los estados del mundo que se ençierran en tres: al uno llaman defensores, et al otro oradores, et al otro labradores* (S. 277).

⁸² Vgl. ALBORG 1997, S. 290–2. Siehe GÓMEZ REDONDO 1998, S. 1134–8 für ein Struktur- und Inhaltsschema. Für die Rolle der Dominikaner bei der Verbreitung der Barlaam-Legende siehe MOLDENHAUER 1929, S. 178.

⁸³ Vgl. die Kapitel lxxvi–lxxix, die sich mit dem Krieg gegen die Mauren befassen. Auf einen Vergleich des Christentums mit dem Islam und mit dem Judentum kommt Julio im zweiten Teil, in den Kapiteln iv, vii und xxxii, zurück.

chen Änderungen, im vermittelten Inhalt.⁸⁴ Das Lehrgespräch bezweckt, den Prinzen in der Erlangung der Erlösung zu unterweisen, nämlich *en ley e en estado*, d. h. im Glauben und gemäß dem Stande. Danach richtet sich der von don Juan Manuel geschaffene Traktat über Gesellschaft, Moral und Religion, »whose central theme is that the salvation of an individual's soul depends upon his conformity to a predetermined status within the social order.«⁸⁵ In diesem Sinne und ganz im Gegensatz zu seinem Vorbild Barlaam beabsichtigt der weise Julio in keinem Moment, für Askese und Weltflucht als ideale Lebensformen zu plädieren. Der Prediger Julio bringt dem Prinzen bei, wie ein christlicher Herrscher göttlichen Plan und weltliche Regierung vereinbaren kann, aber auch wie es für Angehörige jeglichen Standes möglich ist, das Heil zu erlangen. Wie Severino CARNERO BURGOS bemerkt, ist der ›LE‹ nicht nur ein Fürstenspiegel, sondern gleichzeitig eine Pseudobiographie des Autors und eine Geschichte der kastilischen Institutionen.⁸⁶

Die Bibliographie über den ›LE‹ ist nicht so umfangreich wie jene über den ›Libro del Conde Lucanor‹, der als wichtigstes Werk des Autors gilt. Über den spezifischen Aspekt der Umarbeitung der Legende von Barlaam und Josaphat im ersten Teil des Werks liegen nur vereinzelt Beiträge vor. *Quelle n*. Die Frage nach den möglichen Quellen hat die Forschung besonders beschäftigt. Man ist früher mit MENÉNDEZ PELAYO davon ausgegangen, dass don Juan Manuel eine arabishe oder hebräische Quelle zur Verfügung gehabt und sie unabhängig von der übrigen europäischen Tradition christianisiert hätte.⁸⁷ MOLDENHAUER plädiert stattdessen für die Vermittlung einer lateinischen Quelle durch Dominikaner, mit denen don Juan Manuel in engem Kontakt stand.⁸⁸

⁸⁴ Dies gilt in Bezug auf das philosophisch-theologische Konzept des unbewegten Bewegers (Kap. xxxiii–xxxvi), auf die Heilsgeschichte bis zur Menschwerdung Christi (Kap. xl), die Taufe (Kap. xliii), die Buße und die Beichte (Kap. xlv) u.a.

⁸⁵ ARMISTEAD 1977, S. 207.

⁸⁶ Vgl. CARNERO BURGOS 1990, S. 53.

⁸⁷ Über diese unbekannte Quelle mutmaßte MENÉNDEZ PELAYO 1943, S. 141: »nuestro príncipe leyó o se hizo leer, y arregló luego con la genial libertad de su talento, trayendo la acción a sus propios días y enlazándola con recuerdos de su propia persona.« Eine Abweichung von den christlichen Fassungen, die auf die ›Vulgata‹ zurückgehen, stellt die Tatsache dar, dass der Prinz nur eine beunruhigende Begegnung hat. Er sieht eine Leiche. Es gibt jedoch auch keine bekannte orientalische Quelle mit nur einer einzigen Begegnung.

⁸⁸ Vgl. MOLDENHAUER 1929, S. 91–2. S.a. MARÍN 1955, S. 3–4. Dass Juan Manuel in einem freundschaftlichen Verhältnis zu den Dominikanern stand, müsse die Mög-

Die von der abendländischen Tradition abweichende Namensgebung spreche ferner, so MENÉNDEZ PELAYO, für eine orientalische Vorlage: Der Prinz heißt bei don Juan Manuel *Johas*, eine Form, die der orientalischen Variante näher als der lateinisch-biblischen »Josaphat« stehe.⁸⁹ Nach der Taufe erhalten auch die Hauptfiguren einen christlichen Namen: Der Prinz heißt fortan *Johan*, sein Erzieher *Turin* heißt nun *Pedro* (Kap. xlii) und König *Moraban* mit seinem orientalisch anmutenden Namen erhält den zweiten Namen des Autors, *Manuel* (Kap. xlvi).⁹⁰ Ian MACPHERSON und Brian TATE, Herausgeber des ›LE‹, sind sich der Schwierigkeit bewusst, eine sichere Quelle für dieses Werk zu bestimmen:

The obvious intention of Don Juan to redirect the traditional legend in a Thomistic manner makes it difficult to arrive at any clear and undisputed decision about a source, whether it be semitic according to Menéndez y Pelayo, Latin according to Moldenhauer, or either according to Giménez Soler [...] [Don Juan Manuel] only needed the main lines of the fiction, enough to bring it to the mind of any reader.⁹¹

So wird die Frage nach den Quellen des ›LE‹ in der neueren Forschung anders gehandhabt. Es werden Fragen nach einer kulturellen Intertextualität gestellt, von der das Werk von don Juan Manuel zeugt. Statt vom Einfluss konkreter Quellen ist von literarischen und kulturellen Paradigmen die Rede, vor allem orientalischer Prägung.⁹²

lichkeit nicht ausschließen, dass Ordensleute bei der Christianisierung einer arabischen Quelle hätten mitwirken können, wie KELLER und IMPEY bemerken. Die Dominikaner gründeten im 13. Jh. ein »arabisches Seminar« in Tunesien, um sich der Bekehrung von Muslimen zu widmen. In Spanien pflegten sie in Arabisch zu predigen. KELLER und IMPEY argumentieren, dass wenn don Juan Manuel des Arabischen nicht mächtig gewesen wäre, er sich immerhin die Legende von einem dominikanischen Freund hätte vorlesen lassen können. Vgl. KELLER / LINKER, S. xxxvi–xxxvii.

⁸⁹ Der König ist *Morabán* und der Prediger *Julio*.

⁹⁰ In Bezug auf die Änderung des Namens des Prinzen zu Johan nach der Taufe (Kap. xlii) beobachtet MOLDENHAUER 1929, S. 75–6: »D. Juan Manuel wollte, ohne seine Quelle anzugeben oder sich eng anzuschließen [...] den Josaphat zum Johan = Juan auf seinen Namen taufen lassen, wofür ihm als ursprünglich heidnisch gedachter name Johas (Joas) besser und näher lag als der bereits biblische Josaphat.«

⁹¹ MACPHERSON / TATE 1974, S. lvii–lviii.

⁹² Vgl. MARÍN 1955, S. 13–14.

Mit der Dialogform des ›LE‹ befasst sich Jacqueline SAVOYE DE FERRERAS in einem Aufsatz aus dem Jahr 1984. Dabei unterscheidet sie die Kapitel 1–47, die als romanhafte Einführung fungieren, vom konzeptuellen Teil des Werkes, in dem die christliche Glaubenslehre und deren Anwendung auf die verschiedenen Stände der Gesellschaft behandelt werden. Der Dialog, wie er von don Juan Manuel eingesetzt wird, lasse sich als Bruch mit einer Tradition ansehen, die mit den Dialogen der Antike anfängt, in der Renaissance weiterlebt und durch das strukturierende Prinzip der Dialektik gekennzeichnet ist – ein Prinzip, das dem Werk von don Juan Manuel fremd sei. Der ›LE‹ lasse, aufgrund der theokratischen und ständischen Weltanschauung, die er vermittelt, keine authentische Dialektik zu, er bediene sich der Dialogform als rhetorischer Strategie.⁹³

Das Hauptinteresse von Leonardo FUNES' Aufsätzen zum ›LE‹ liegt in der intertextuellen Arbeit von don Juan Manuel. Dabei richtet FUNES die Aufmerksamkeit auf grundsätzliche Fragen, die dieses Werk aufwirft: Warum wird der Barlaam als Intertext überhaupt gewählt?⁹⁴ Wie lassen sich die Unterschiede zwischen beiden Texten beschreiben, und zwar nicht nur in Bezug auf die Handlung, sondern auf die Rationalisierungsstrategien, die den ›LE‹ von der Welt der christlichen Hagiographie unterscheiden?⁹⁵ Da religiöse Konflikte hier keine Rolle spielen, erweist sich die Unterweisung als reine Wissensvermittlung.⁹⁶ Weitere narratologische Konsequenzen der Abwesenheit von religiösen Kontroversen sieht Alicia RAMADORI u.a. darin, dass die Vielfalt an dialogischen Formen auf diejenigen des dramatischen und des didaktischen Dialogs reduziert wird, wobei die Formen der Debatte⁹⁷ nicht mehr nötig sind. So gelangt RAMADORI in ihrer Untersuchung der didaktischen Dialoge zu ähnlichen Ergebnissen wie FUNES: Die Gespräche seien eine Form des Wissenstransfers, der nicht mehr darauf abzielt, ausschließlich transzendente Ideale, sondern ein *savoir vivre* und *savoir faire* auf der Welt zu vermitteln. RAMADORI weist schließlich auf einen Aspekt des ›LE‹ hin, der eine Besonderheit in der Barlaam-

⁹³ Vgl. SAVOYE DE FERRERAS 1984.

⁹⁴ Vgl. FUNES 1986.

⁹⁵ In diesem Sinne spricht auch MARÍN 1955, S. 5 u. 7. von einer »Säkularisierung« und zugleich von einer »Verwandlung« der Barlaam-Legende in den ersten Traktat in romanischer Sprache über die Kunst des Regierens.

⁹⁶ Vgl. FUNES 1987.

⁹⁷ Vgl. RAMADORI 1995.

Tradition darstellt, nämlich die Selbstreferentialität des didaktischen Diskurses, die dessen Struktur und schriftlichen Charakter zum Thema hat.⁹⁸

Don Juan Manuel im Text. Don Juan Manuel ist bekannt für die Thematisierung seiner Person und Lebensumstände sowie für die Verwendung metaliterarischer Reflexionen in seinen Werken. Der ›LE‹ ist in dieser Hinsicht keine Ausnahme. In jedem der drei Prologe, die das Werk enthält – d. h. im Prolog zum Werk und in den Prologen zum ersten und zum zweiten Teil –, nennt er sich namentlich als Autor des Werks. Im kurzen Prolog zum Werk gibt er die zwei Namen des Buches an und erklärt, dass der erste Teil 100 und der zweite 50 Kapitel umfasste (vgl. S. 69). Poetologisch interessanter und umfangreicher ist der Prolog zum ersten Teil, den don Juan Manuel als Widmung an seinen Cousin Johan, den Erzbischof von Toledo, gestaltet, an den er das Buch zur Beurteilung schickt, wie er es auch mit dem früher verfassten ›Libro del cavallero et del escudero‹ getan hätte. Die Machart des Werkes beschreibt er als Frage- und Antwortspiel zwischen einem König, seinem Sohn, dessen Erzieher und einem Prediger bzw. Philosophen. Ferner nennt er den Grund für die Wahl der Themen – den Glauben und die Stände: dass er überzeugt sei, dass der Mensch durch den Glauben und nach seinem Stande das Seelenheil erlangen könne. Nach wiederholter Bitte um Korrektur, wo der Erzbischof es für nötig hielte, endet der Erzähler don Juan Manuel seinen Prolog mit einer Rechtfertigung für die verzögerte Vollendung seines Werkes (vgl. S. 71–4). Der Prolog zum zweiten Teil ist an denselben Cousin adressiert, der bereits Patriarch von Alexandrien geworden ist, was die Zeitspanne der Abfassung zwischen dem Anfang und dem Ende des Buches veranschaulicht. Hier wird nochmals um *emmendatio* gebeten, aber der Bescheidenheitsgestus ist stärker als im ersten Prolog, da es sich nun um geistliche Stände handeln wird – zu denen der Adressat gehört und über die er autoritativer als der Autor don Juan Manuel sei (vgl. S. 296–8). Die Form des Gesprächs mit Fragen und Antworten soll aber weitergeführt werden.

Nicht nur in den paratextuellen Teilen seines Werkes, sondern auch in der Handlung spielt die Figur von don Juan Manuel, nicht als Erzähler, sondern als literarische Figur, eine Rolle. Julio, der Prediger, stellt

⁹⁸ Vgl. Erster Teil, Kap. i, xlix, l, lvi, lvii, lxiii, lxxxiii, xcii; seltener im zweiten Teil, Kap. ii, xxxiii, xxxiv, xxxvi.

sich in Kapitel xx des ersten Teils König Moraban vor und erzählt, dass er aus Kastilien stamme, wo er sich der Erziehung von don Juan Manuel angenommen habe, dem Sohn des Infanten Manuel mit Beatrix von Savoyen. Julio fasst das turbulente, in Kriege verwickelte Leben des Autors in wenigen Worten zusammen: *Et después torné a él algunas vezes, et sienpre le fallé en grandes guerras, a vezes con grandes omnes de la tierra, et a vezes con el rey de Aragón, et a vezes con el rey de Granada, et a vezes con amos*. Nicht nur gegen die Könige von Aragón und Granada, sondern auch gegen den König von Kastilien habe sich don Juan Manuel in kriegerischem Konflikt befunden. Das sei der Stand der Dinge gewesen, als Julio neulich Kastilien verlassen habe: *Et agora, quando de allá parti, estava en muy grant guerra con el rey de Castiella, que solía ser su señor* (S. 99–100). Von diesem don Johan ist auch im kurzen Epilog zum ersten Teil die Rede: Demzufolge habe Julio don Johan, seinen ehemaligen Schüler und Freund, damit beauftragt, das mit Joas Besprochene zu einem Buch werden zu lassen – eine Auftraggeberfiktion, in der der Auftraggeber eine Figur aus der gerade erzählten Handlung ist. Dann wird berichtet, wie don Johan den ersten Teil des Buches am 22. Mai 1368 (der spanischen Zeitrechnung, entspricht 1330 n. Chr.) abgeschlossen habe, kurz nachdem er am 5. Mai 48 Jahre alt geworden sei (vgl. S. 295).⁹⁹ Diego MARÍN sieht in dieser Literarisierung der eigenen Person, dem »Personalismus« bei don Juan Manuel, einen Einfluss von arabischen Formen der Autobiographie.¹⁰⁰

3.2 PORTUGIESISCHE VERSIONEN

3.2.1 ›A VIDA DO HONRRADO IFFANTE JOSAPHAT‹

Incipit: Em o começo que os mosteiros começarõ a seer fectos e os monges começarõ seruir anoso senhor em terra d'India

Explicit: ã tal guisa que mereçamos sseer cõtados ã aparte dos santos barlãao 2 Josaphate bem auenturados amigos de nosso ssenhor, ao qual e gloria e honrra agora e pera todo senpre. Amẽ

⁹⁹ Weitere Stellen, die sich mit der literarisierten Figur von don Juan Manuel befassen sind die Kapitel lxvii, lxxxii und lxxx, wo er als Autor der Bücher ›Libro de la cavallería‹ und ›Libro del cavallero et del escudero‹ gelobt wird.

¹⁰⁰ Vgl. MARÍN 1955, S. 9–10. S.a. SCHOLBERG 1959.

A. Ü b e r l i e f e r u n g u n d A u s g a b e n . In einer Sammelhandschrift aus dem 15. Jahrhundert, Lisboa, Bibl. Nac., Alcobaça 462, ist die einzige mittelalterliche portugiesische Fassung der Legende, ›A vida do honrrado Iffante Josaphat, filho de El-Rey Avenir‹ (i. F. ›Port. vida‹), überliefert. Der ursprünglich aus dem Zisterzienserkloster von Alcobaça stammende Sammelcodex enthält einige Hagiographien und religiöse Traktate.¹⁰¹ Von dem durch Guilherme de VASCONCELLOS ABREU angekündigten dreiteiligen Vorhaben einer kritischen Edition, einer glotologischen Studie und einer Abhandlung über die Verbreitung der Legende erschien 1898 nur der erste Teil, der eine kritische Edition enthält.¹⁰² Die 1938 veröffentlichte Dissertation von Richard ABRAHAM liefert eine diplomatische Edition und eine sprachwissenschaftliche Studie der Handschrift.¹⁰³ In den 1960er-Jahren erschienen zwei weitere Ausgaben: 1963 die faksimile und diplomatische von Margarida CORRÊA DE LACERDA¹⁰⁴ und 1967 die kritische von Constantino Enrique PUPO-WALKER¹⁰⁵

D a t i e r u n g . Es gibt nur wenige Anhaltspunkte für eine Datierung des Werkes. Die Anfertigung der Handschrift dürfte in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts erfolgt sein; die Sprache der Bearbeitung weist auf das 14. Jahrhundert hin, wie ABRAHAM vorsichtig beobachtet: »It is more than likely, then, that the language of this version of Barlaam and Josaphat is that of the last third of the fourteenth century.«¹⁰⁶

A u t o r . Ein im 18. Jahrhundert zum Codex hinzugefügtes Titelblatt schreibt die darin enthaltenen Hagiographien einem Bruder *Hylario* zu und nennt die Sammlung ›Coleção mística de Frei Hilario da Lourinhã‹. ESTEVES PEREIRA und MOLDENHAUER sehen in diesem Namen den eines Sammlers und Kopisten, nicht aber den eines Autors.¹⁰⁷ Der Zisterzienser Hilario da Lourinhã lebte jedenfalls im 14.

¹⁰¹ Für eine Beschreibung der Handschrift siehe ESTEVES PEREIRA 1915, S. 363–4.

¹⁰² Vgl. Port. vida, Vasconcellos. Vgl. die harte Kritik des Bandes von DIAS 1903, S. 469, dessen Fazit lautet, »dass eine zuverlässige Ausgabe der *Vida do Infante Josaphat* noch anzufertigen ist.« Diesem Urteil schlossen sich ESTEVES PEREIRA 1915, S. 365 und MOLDENHAUER 1929, S. 142 an.

¹⁰³ Vgl. Port. vida, Abraham.

¹⁰⁴ Vgl. Port. vida, Corrêa.

¹⁰⁵ Vgl. Port. vida, Pupo-Walker.

¹⁰⁶ ABRAHAM 1938, S. 7.

¹⁰⁷ Vgl. MOLDENHAUER 1929, S. 144.

Jahrhundert im Kloster von Alcobaça.¹⁰⁸ Der Titelei ihrer Edition zufolge scheint die Herausgeberin Margarida CORRÊA DE LACERDA mit ihrer Edition zum Ansatz der Verfasserschaft durch da Lourinhã zurückzukommen, obwohl sie dies in der Einleitung nicht bespricht.¹⁰⁹

B. Beschreibung und Untersuchungen. Der portugiesische Verfasser lässt alle Elemente, die die Erzählung retardieren oder komplexer machen, aus: Das betrifft die langen dogmatischen Passagen, die Apologe und biblischen Gleichnisse¹¹⁰ sowie die Episoden, die sich nicht direkt mit Josaphat befassen.¹¹¹ Das Ergebnis ist eine Epitome, die sich von den lateinischen Epitomen – ›Leg. aur.‹ und ›Spec. hist.‹ – darin unterscheidet, dass letztere das Parabelkorpus übernehmen.

Der Stoff wird mit dieser portugiesischen Bearbeitung zu einer kurzen Heiligenbiographie in Prosa, die auf der iberischen Halbinsel keine Parallele hat.¹¹² Constantino PUPO-WALKER sieht in dem von ihm edierten Text eine lediglich auf die didaktische Komponente reduzierte Fassung, welche keinen großen literarischen Wert aufweise:

As previously stated, the medieval Portuguese version of Barlaam and Josaphat is not of great interest as a literary work. This particular version contains an excessive number of theological arguments, and it lacks the necessary number of details which have enriched the story in its original version. The monks of Alcobaça were perhaps merely interested in the Christian didactic elements of the story.¹¹³

Von größtem Wert ist der Text für die Sprachgeschichte des Portugiesischen. Die Sprache dieser Prosafassung weist Merkmale des südlichen Dialekts der Algarve-Region auf.¹¹⁴

Quelle. ESTEVES PEREIRA zufolge handelt es sich nicht um die Übersetzung einer Epitome, sondern um die kürzende Übersetzung

¹⁰⁸ Vgl. ESTEVES PEREIRA 1915, S. 362.

¹⁰⁹ Vgl. CORRÊA DE LACERDA 1963, S. 9–36. Ihr Interesse liegt vor allem auf den Parallelen zwischen den Lebensbeschreibungen des Josaphat und des Buddha.

¹¹⁰ Ausgenommen die Sämann-Parabel.

¹¹¹ Vgl. ESTEVES PEREIRA 1915, S. 364.

¹¹² Die italienische Tradition liefert mit der ›Leggenda di santo Iosafat‹ eine vergleichbare Biographie. Vgl. hier 4.1.2.

¹¹³ PUPO-WALKER 1987, S. xi.

¹¹⁴ Vgl. PUPO-WALKER 1987, S. ix–x.

der lateinischen ›Vulgata‹, die in zwei Handschriften im Kloster von Alcobaça vorlag.¹¹⁵

Der Vergleich, den Barlaam verwendet, um die Vergänglichkeit von allem, was in der Welt wahrzunehmen ist, zu illustrieren, bildet den Ausgangspunkt von Paulo BORGES' religionswissenschaftlichen Überlegungen über Konstanten in der buddhistischen Überlieferung und in der Barlaam-Legende¹¹⁶: Trotz der Christianisierung des Buddha-Lebens und der neuen Sprache, die dieses Leben erzählt, erweise sich der Vergleich aller Dinge dieser Welt mit einem großen Bach als Beispiel für das Überleben von buddhistischem Gedankengut, von der Idee, dass alles, was zusammengesetzt ist, notwendigerweise transitorisch sei.¹¹⁷ Die Voraussetzung für eine authentische Spiritualität bestehe darin, sich von der *vaydade do mundo*, d. h. vom Nicht-Sein, fernzuhalten.¹¹⁸ Dieser Gedanke sei, wie der portugiesische Text zeigt, durchaus kompatibel mit dem Christentum und zeuge von den Möglichkeiten eines interreligiösen Dialogs.¹¹⁹

3.2.2 KURZFASSUNGEN IN LEGENDAREN

In zwei frühneuzeitlichen portugiesischen Legendensammlungen ist die Legende von Barlaam und Josaphat überliefert: Zunächst im anonymen, von Hermão de Campos und Roberto Rabelo gedruckten ›Flos sanctorum em lingoagem Portugues‹ unter dem Titel ›Da vida e fym de sancto Barlaam‹. Diese Sammlung ist in einem einzigen Druck aus dem Jahr 1513 überliefert – Lissabon, Biblioteca Nacional, Res. 157 A. Es handelt sich um eine Übersetzung der ›Legenda aurea‹, die aber, so ARAGÜÉS ALDAZ, auf eine spanische – vielleicht die ›Leyenda de los sanctos‹ (1500) – zurückgehe.¹²⁰ Die Legende von Barlaam und Josaphat befindet sich im portugiesischen Legendar im Monat April zwischen ›De sancto Alexo‹ und ›Do achamento de sancto Yllefonso arçebispo‹, d. h. ihre übliche Zuordnung zu *de tempore peregrinationis* am Ende der Sammlung dürfte keine Rolle mehr spielen.¹²¹

¹¹⁵ Vgl. ESTEVES PEREIRA 1915, S. 364.

¹¹⁶ BORGES 2007.

¹¹⁷ Vgl. BORGES 2007, S. 70.

¹¹⁸ Vgl. BORGES 2007, S. 72–6.

¹¹⁹ Vgl. BORGES 2007, S. 82.

¹²⁰ Vgl. ARAGÜÉS ALDAZ 2005, S. 127 u. 142. S.a. MARTINS 1960.

¹²¹ Vgl. ARAGÜÉS ALDAZ 2005, S. 4. S. a. MACHADO 1993.

Ferner übernimmt die Legende der Dominikaner Diogo do Rosário und betitelt sie mit ›Historia da vida das bemauenturados confessores Barlaam e Josaphat segundo a escreue sam Joham Damasceno‹ für seine 1567 im Druck erschienene Legendensammlung, die ›Historia das Vidas dos Sanctos‹. Dem Proemium ist zu entnehmen, dass er die ›Vulgata‹ verwendete, denn er gibt Aloysius Lipomanus¹²² als Quelle an: *E principalmente trabalhey de seguir ho insigne varam e doctissimo Aloysio Lipomano bispo Veronense, a quem a ygreja deue honra e louuor por suar tanto por este negocio tam imporante, mayormente nestes nossos tempos tam perigosos*.¹²³ Trotzdem steht diese Version dem ›Flos sanctorum‹ des Jahres 1513 sehr nahe, d. h. , auch eine Fassung der ›Legenda aurea‹ soll dem Autor zur Verfügung gestanden haben.¹²⁴ Diese Sammlung ist in drei Drucken überliefert, die sich unter den Signaturen Res. 158, 159 und 160 in der Nationalbibliothek von Lissabon befinden.

Auf diese Kurzfassungen dürfte sich der Gelehrte Diogo do Couto (1542–1616) in seiner ›Decada quinta da Asia‹ bezogen haben, als er die christliche Legende von Josaphat mit Marco Polos Bericht über Sergamoni Borchan im Kapitel zur Insel Ceylon in Verbindung bringt. Die meistens in der englischen Übersetzung von Henry YULE zitierte Passage sei im originalen Wortlaut angeführt:

A este nome tem dedicado os Gentios por toda a India grandes & soberbos pagodes. Vendo nos esta historia, estiuemos cuidando, se teriaõ os antigos Gentios destas partes em suas escrituras conhecimento do sancto Iosaphat, que foi conuertido por Barlaõ, que em sua lenda temos ser filho de vm grande Rey da India, & que tiuera a mesma criaçaõ, & todos os mais termos que temos contado da vida deste Budaõ. E como a historia da Iosaphat auia de ficar escrita pellos naturaes (que nada lhes fica por escreuer) parece que por tempos lhe vieraõ acrescentar muitas fabulas, como elles tem na vida do Budaõ, que nos deixamos, por quẽ nem em dous capitulos as concluiremos, da maneira que as elles tem.

E por que nos vem a proposito, o que nos disse vm homem muito antigo das terras de Salsete em Baçaim, do sancto Iosaphat, nos pareceo bem trazela. Andãdo nos nesta ilha de Salsete, vendo aquelle raro & admirauel pagode (que chamaõ do Canará) fabricado em hũa serra, & talhadas em hũa só pedra muitas salas, & hũa dellas tamanha como a grande dos paços da ribeira de Lixboa, & mais de trezentas camaras pella serra acima, quasi em caracol, cada hũa com sua cisterna á porta, na mesma pedra viua, da mais fria & excelente agoa que

¹²² Vgl. hier 1.7.

¹²³ Zit. nach ESTEVES PEREIRA 1915, S. 369.

¹²⁴ Vgl. MOLDENHAUER 1929, S. 144–9.

se pode desejar. E nas portas da sala grande, fermosissimas figuras de vulto tamanhas como gigantes, do obra taõ sotil, & prima, que nem emprata se podiaõ esculpir milhor: com outras muitas grandezas, que deixamos por naõ ser comprido.

E preguntando a este homem velho que dissemos por esta obra, & o que lhe parecia por quẽ fora feita, nos disse, que sem duuida aquella obra se fizera por mandado do pay do sancto Iosaphat, pera o recolher & criar nella, como diz a sua lãda. E como nos temos della, que fora filho de vm grande Rey da India, bem pode ser, como ja dissemos, que fosse este o Budaõ, de que elles contaõ tantas marauilhas.¹²⁵

Die Annahme, dass es eine christliche und eine buddhistische Überlieferung für eine einzige Person, einen indischen Königsson, gibt, wurde aber erst Mitte des 19. Jahrhunderts von Henry YULE in seiner Ausgabe der Reisen von Marco Polo der Vergessenheit entrissen.¹²⁶

3.3 KATALANISCHE FASSUNGEN

Die erhaltenen Überlieferungen aus Katalonien lassen sich in zwei Gruppen gliedern: Die Bearbeitungen in den katalanischen Fassungen des ›Flos sanctorum‹ und die bereits besprochene hebräische Fassung des Abraham Ibn Chisdai.¹²⁷ Einige katalanische Bearbeitungen der Barlaam-Legende dürften verloren gegangen sein. Das mag bei dem von RUBIO I LLUCH erwähnten ›Llibre de Barlaam‹ der Fall sein¹²⁸ sowie bei der ›Vida de Sant Josafat‹ des Übersetzers Ovids ins Katalanische, Francesc Alegre (15. Jh.), auf die Bartolomé José GALLARDO hinweist.¹²⁹ Ebenfalls nicht überliefert ist der Teil der katalanischen Übersetzung des ›Speculum historiale‹ oder ›Compendi historial‹ des Dominikaners Jaume Domènec, der die Legende von Barlaam und Josaphat enthalten haben könnte.¹³⁰ Erhalten sind also nur Versionen in den ka-

¹²⁵ Decada Quinta da Asia, Digital, liv. vi. cap. 2. S. a. Decada quinta da Asia, de Jong.

¹²⁶ Vgl. YULE 1903, S. 325.

¹²⁷ Vgl. o. 1.3.6.

¹²⁸ Vgl. RUBIO I LLUCH 2000, S. 422–3.

¹²⁹ Vgl. GALLARDO 1968, S. 27 und COMERMA VILANOVA 1923, S. 136 u. 200. Diese Version ist in den Wiegendruckkatalogen der Biblioteca Colombina in Sevilla des Fernando Colón (›Regestrem‹ und ›Abecedarium B‹) verzeichnet. Diesen zufolge war diese Fassung in 29 Kapitel gegliedert und wurde 1494 in Barcelona gedruckt. MOLDENHAUER 1929, S. 156 vermutet, dass sie mit ›Port. vida‹ und mit der italienischen ›Leggenda‹ (vgl. hier 4.1.2) vergleichbar sein dürfte.

¹³⁰ Vgl. COMERMA VILANOVA 1923, S. 55.

talischen Übersetzungen der ›Legenda aurea‹, wie in der kastilischen und portugiesischen Überlieferungen ›Flos sanctorum‹ genannt.

3.3.1 *Flos sanctorum*-FASSUNGEN

Incipit: En aquell tepms que hom comensaue edifficar e bastir los menestirs, e la multitud dels mongos e dels armytans conesaren a crexer e a multiplicar

Explicit: E quant lo poble sabe aço, uengueran aqui de tota la terra d'India, ab siris cremans e ab sollenpna professo foren rebuts los lurs corsos e mesos en la esgleya maior de quelles que Jozefas auja edificades, hon Jesucrist per merjts de quests sants mostra aquj moltes ujrtuts e mjraccles per jnfinjta secula seculorum.

A. **Überlieferung und Ausgaben.** Vier katalanische Handschriften des 14. und 15. Jahrhunderts – Vic (Osona), Bibl. Capit., 174 L, El Escorial, Real Bibl., N.III.5, Paris, Bibl. Nat., Fonds Espagnol 44, Barcelona, Bibl. Univ., 713¹³¹ – und zahlreiche frühe Drucke¹³² überliefern das sogenannte katalanische ›Flos sanctorum‹ (i. F. ›Katal. Flos SS.‹) Die handschriftliche Überlieferung dieser Legendensammlung wird als ›Legendario Arosellonés‹, die Drucke werden als ›Flors sanctorum romançat‹ (i. F. ›Flos SS. romançat‹) bezeichnet.

MOLDENHAUER druckte den Text der Handschriften des Archivo de la Corona de Aragón und der Bibliothek von Vic ab, welche er für »katalanischer«, d. h. weniger Provenzalismen enthaltend als die Handschriften von Paris und Barcelona, hält, sowie den Anfang und den

¹³¹ Neben diesen von TAUSEND 1995 angegebenen Textzeugen seien folgende erwähnt, die MOLDENHAUER 1929 anführt: Barcelona, Archivo de la Corona de Aragón, Ripoll 113 und Madrid, Real Academia de la Historia 88. Die Handschrift des Archivo de la Corona de Aragón gehöre, so ARAGÜÉS ALDAS 2005, S. 134, einem unabhängigen Überlieferungsstrang an. *incipit* und *explicit* weichen von den oben abgedruckten, der Handschrift von Vic entstammenden ab: *Incipit: Barlaam, del qual compila la sua historia En Jouan Damasçan ab molt gran estudi, obran ab la diuinal gratia, dient que Sent Josaphat conuerti lo rey a la fe de (Jesu) Crist.* – *Explicit: E quan o oy dir lo rey Baraxies, ab molt gran compaynna ana la e porta-ss'en los santz corses honradament en la su ciudat, en lo quel loc se fan moltz miracles.* Der Druck Barcelona 1494 beginnt ähnlich: *Barlam hermita del qual compli la sua vida en Johan Damascen ab molt gran studi: obrant ab la diuinal gracia conuerti Josaphat rey a la fe de Iesu Christ. Car vn rey staua en India: qui hauia nom Auenir: e aqui hauia molts chrestians monges.* Wenn man vom Wortlaut des *incipit* ausgeht, scheint letztere die ›Leg. aur.‹-Fassung, die Handschrift von Vic hingegen die ›Vulgata‹ als Vorlage zu haben.

¹³² Vier enthalten die Barlaam-Legende: Barcelona 1494, 1524 und 1575 sowie Valencia 1514.

Schluss des 1494 in Barcelona gedruckten ›Flos SS. romançat‹.¹³³ 1976 und 1977 erschienen zwei Ausgaben der gesamten Sammlung: Die Edition von Nolasco REBULL¹³⁴ verwendet die Vic-Handschrift als Grundlage, die dreibändige von Charlotte MANEIKIS-KNIAZZEH und E. J. NEUGAARD die Handschriften von Paris und Barcelona.¹³⁵

Im Text der Drucke findet MOLDENHAUER Anzeichen der gleichzeitigen Verwendung der ›Leg. aur.‹ und der ›Vulgata‹ als Quellen. Es handle sich, so MOLDENHAUER, um eine von den Handschriften unabhängige Überlieferung.¹³⁶ Genau das Gegenteil versucht José ARAGÜÉS ALDAZ mit seinem Filiationsschema zu zeigen, nämlich dass die gedruckten Fassungen, der ›Flos SS. romançat‹, nichts andere als die frühneuzeitliche Weiterentwicklung der handschriftlichen Legendare seien. Von der kastilischen Tradition sei die katalanische, anders als die portugiesische, völlig unabhängig.¹³⁷ *Datierung.* Im letzten Viertel des 13. Jh., d. h. bald nach der Entstehung der lateinischen ›Legenda aurea‹, soll die katalanische Übersetzung im Rousillon, d. h. in einer nordkatalanischen Sprachform, vorgenommen worden sein, deren handschriftliche Überlieferung ein Jahrhundert später ansetzt. Als Entstehungsort kommt das Kloster von Cuixà in Frage, dessen Kontakte zu norditalienischen religiösen Zentren 1943 entdeckte Dokumente nachweisen konnten.¹³⁸

B. Beschreibung und Untersuchungen. Für die ›Katal. Flos SS.‹-Fassung der Barlaam-Legende gilt das bereits bezüglich der französischen und kastilischen Bearbeitungen der ›Legenda aurea‹ Gesagte: Die dogmatische Komponente schwindet zugunsten der erzählerischen. Den katalanischen Handschriften gemeinsam sind einige Züge, die in der ›Leg. aur.‹ nicht vorhanden waren: Begegnung mit einer Greisin statt mit einem Greis, Fehlen des Anfangs des 10. Apologs, und die Tatsache, dass Josaphat nicht die Wüste, sondern den Wald auf

¹³³ Vgl. Katal. Flos SS., Moldenhauer: Vic (Osona), Bibl. Capit., 174 L, S. 279–310; Barcelona, Archivo de la Corona de Aragon, Ripoll 113, S. 310–30; Anfang und Schluss des ›Flos SS. romançat‹, Barcelona 1494, S. 330–2.

¹³⁴ Katal. Flos SS., Rebull. Vgl. die Besprechung von GIER 1979.

¹³⁵ Vgl. Katal. Flos SS., Maneikis-Kniazzeh. Vgl. die Besprechung von BALDINGER 1979.

¹³⁶ Vgl. MOLDENHAUER 1929, S. 169–71.

¹³⁷ Vgl. ARAGÜÉS ALDAZ 2005, S. 142.

¹³⁸ Vgl. BALDINGER 1979, S. 241.

der Suche nach seinem Meister durchwandert.¹³⁹ Die Zahl und Reihenfolge der Legenden sind in jeder Handschrift unterschiedlich; die Legenden, welche jene von Barlaam und Josaphat umrahmen, sind je nach Handschrift bzw. Druck die von Agathon und Pelagi – wie in der lateinischen ›Legenda aurea‹ –, die von Agathon und Nikolaus, die von Arceni und Branda oder die von Susanne und Pelagius. Originalität scheint diese Texte nicht auszuzeichnen, wie Tessa CALDERS anmerkt: »L'autor català no deixa volar la imaginació, va repetint les històries i els contes de *Barlaam i Josafat* sense aportar-hi cap novetat, com si que ho fan els autors de diverses versions a França, Anglaterra o Itàlia.«¹⁴⁰

Quellen. MOLDENHAUER äußert sich mit Vorsicht: Da ihm keine reinprovenzalische oder altfranzösische Handschrift bekannt sei, die er als Vorlage für die katalanische Fassung halten könne, und er keine Handschrift der ›Legenda aurea‹ kenne, von der die katalanische Fassung eine getreue Übersetzung darstelle, folgert er, dass letztere als »übertragung mit gewissen freiheiten in der übersetzung gegenüber dem gedruckten lateinischen text« gelten solle.¹⁴¹ Joseph ANGLADE vermutet, dass alle erhaltenen Handschriften auf eine katalanische Urfassung zurückgehen könnten.¹⁴² Die ältere Forschung hat sich besonders mit dem Problem des Verhältnisses zwischen den katalanischen und den altokzitanischen Handschriften¹⁴³, die Übersetzungen der ›Legenda aurea‹ überliefern, befasst. Es galt die Frage nach der zeitlichen Priorität der katalanischen bzw. altokzitanischen Übersetzung der Legendensammlung zu beantworten. So sah Paul MEYER in den ihm bekannten katalanischen Handschriften »une pure transcription de la traduction provençale«.¹⁴⁴ Mit seiner Analyse der Vita der Maria Magdalena konnte CHABANEAU hingegen zeigen, dass die katalanische Fassung die Grundlage der okzitanischen gewesen sein konnte. Diese Meinung wurde 1945 von Joan COROMINES schließlich bestätigt. Die Provenzalismen in den katalanischen Handschriften erklärte er als »Rousillonismen, d. h. als dialektale Eigenheiten des an das Okzitanische angrenzenden nordkat. Sprachgebiets.«¹⁴⁵

¹³⁹ Vgl. MOLDENHAUER 1929, S. 166–7.

¹⁴⁰ CALDERS 1987, S. 28.

¹⁴¹ MOLDENHAUER 1929, S. 167.

¹⁴² Vgl. ANGLADE 1973, S. 204.

¹⁴³ Vgl. o. 2.2.5.

¹⁴⁴ MEYER 1898, S. 95.

¹⁴⁵ Vgl. TAUSEND 1995, S. 7, COROMINES 1945 sowie COROMINES 1977, S. xx.

3.4 LITERATUR

A u s g a b e n : Estoria, Keller = Manuscrito S. In: Keller, John E. und Robert W. Linker (Hgg.): Barlaam e Josafat. Edición crítica. Introd. por Olga T. Impey y J. E. K. Madrid 1979 (Clásicos hispánicos, Serie II, Ediciones Críticas 21), S. 353–456 – Estoria, Lauchert = Lauchert, Friedrich (Hg.): La Estoria del rey Anemur e de Josaphat e de Barlaam. In: Romanische Forschungen 7 (1893), S. 331–402 – Katal. Flos SS., Moldenhauer = Vida de Barlan. In: Moldenhauer, Gerhard (Hg.): Die Legende von Barlaam und Josaphat auf der iberischen Halbinsel. Halle 1929 (Romanistische Arbeiten 13), S. 279–332 – LE, Benavides = Don Juan Manuel: Libro de los estados o del infante, compuesto por D. J. M., hijo del infante don Manuel. In: Benavides, Antonio (Hg.): Memorias de D. Fernando IV de Castilla. Bd. 1, Madrid 1860, S. 444–599 – LE, Blecua = Don Juan Manuel: Obras Completas I: El libro de los estados, hg. von José M. Blecua. Madrid 1982 (Biblioteca románica hispánica 4, Textos 15), S. 191–502 – LE, Castro = Don Juan Manuel: Libro de los estados, hg. von José M. Castro y Calvo. Barcelona 1968 – LE, Gayangos = Don Juan Manuel: El libro de los estados. In: Gayangos, Pascual de (Hg.): Escritores en prosa anteriores al siglo XV, recogidos e ilustrados por don P. de G. Madrid 1860 (Biblioteca de Autores Españoles 51) – LE, Macpherson = Don Juan Manuel: Libro de los estados, hg. von Ian Macpherson und Robert B. Tate. Oxford 1974 – LE, Tate = Don Juan Manuel: El libro de los estados, hg. von Ian Macpherson und Robert B. Tate. Madrid 1991 – Libro de Berlan, Carnero = Carnero Burgos, Severino (Hg.): Edición y estudio del Barlaam y Josafat (versión castellana). Bd. 1. Madrid 1990 – Libro de Berlan, Keller = Manuscritos P y G. In: Keller, John E. und Robert W. Linker (Hgg.): Barlaam e Josafat. Edición crítica. Introd. por Olga T. Impey y J. E. K. Madrid 1979 (Clásicos hispánicos, Serie II, Ediciones Críticas 21), S. 1–351 – Libro de Berlan, Moldenhauer = Libro de la vida de Barlan e del rrey Josapha de India. In: Moldenhauer, Gerhard: Die Legende von Barlaam und Josaphat auf der iberischen Halbinsel. Halle 1929 (Romanistische Arbeiten 13), S. 1–240 – Port. Vida, Abraham = Abraham, Richard D. (Hg.): A Portuguese version of the Life of Barlaam and Josaphat, palaeographical edition and linguistic study. Philadelphia 1938 (Series in Romanic Languages and Literatures 29) – Port. Vida, Corrêa = Hilário da Lourinhã: Vida do honrado Infante Josaphate, filho del Rey Avenir. Versão de frei H. da L. e a identificação, por Diogo do Couto (1542–1616), de Josaphate com o Buda, hg. von Margarida Corrêa de Lacerda. Lisboa 1963 – Port. Vida, Pupo-Walker = Pupo-Walker, Constantino E. (Hg.): A Critical Edition of the Old Portuguese Version of Barlaam and Josaphat. The University of North Carolina at Chapel Hill, Diss. 1967. [Mikrofilm: Ann Arbor, Michigan 1987] – Ystoria, Moldenhauer = Ystoria del abad Barlaam. In: Moldenhauer, Gerhard: Die Legende von Barlaam und Josaphat auf der iberischen Halbinsel. Halle 1929 (Romanistische Arbeiten 13), S. 250–71

Sekundärliteratur: Aguirre, Rafael: Barlaam e Josafat en la narrativa medieval. Madrid 1988 – Aragüés Aldaz, José: Para el estudio del *Flos sanctorum* renacentista (I). La conformación de un género. In: Vitse, Marc (Hg.): Homenaje a Henri Guerreiro: La Hagiografía entre historia y literatura en la España de la Edad Media y del Siglo de Oro. Madrid 2005, S. 97–147 – Badia, Lola: La novella espiritual de Barlaam i Josafat en el rerafons de la literatura lulliana. In: *Catalan Review* 4 (1990), S. 127–54 – Baños Vallejo, Fernando: *Flos sanctorum*. In: Alvar, Carlos und José Manuel Lucía Megías (Hgg.): *Diccionario Filológico de Literatura Medieval Española. Textos y Transmisión*. Madrid 2002, S. 568–74 – Borges, Paulo: A vida do honrado infante Josaphate ou de como a cristanização do Buda semeia a vacuidade na cultural ocidental e portuguesa. In: *Revista Lusófona de Ciência das Religiões* 11 (2007), S. 67–82 – Comerma Vilanova, Josep: Historia de la literatura Catalana. Barcelona 1923 – de la Cruz Palma, Oscar: El Barlaam y Josafat de Lope de Vega. In: *Anuario Lope de Vega* 5 (1999), S. 73–82 – Esteves Pereira, Francisco M.: A história de Barlaam e Josaphat em Portugal. In: *Boletim da Segunda Classe da Academia das Ciências de Lisboa* 10 (1915–1916), S. 347–83 – Funes, Leonardo: La leyenda de Barlaam e Josafat en el Libro de los Estados de Don Juan Manuel. In: *Letras* 15–16 (1986), S. 84–91 – Funes, Leonardo: El trabajo intertextual de Don Juan Manuel y la apertura del relato en el Libro de los Estados. In: *Journal of Hispanic Philology* 12 (1987–1988), S. 103–12 – Giménez Soler, Andrés: Don Juan Manuel: biografía y estudio crítico. Zaragoza 1932 – Gómez Redondo, Fernando: Historia de la prosa medieval castellana. Bd. 1: La creación del discurso prosístico: el entramado cortesano. Madrid 1998 – de Haan, Fonger: Barlaam and Josaphat in Spain. In: *Modern Language Notes* 10 (1895), Nr. 1 u. 3, S. 11–7 bzw. 69–73 – Hernández Ameiz, Vanesa: Censo Bibliográfico de la Hagiografía Medieval Castellana. <http://web.uniovi.es/CEHC/index.htm> – Kuhn, Ernst: Barlaam und Joasaph. Eine bibliographisch-literargeschichtliche Studie. München 1893 (*Denkschriften der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* 67) – Lacarra, María Jesús: Barlaam e Josafat. In: Alvar, Carlos und José Manuel Lucía Megías (Hgg.): *Diccionario Filológico de Literatura Medieval Española. Textos y Transmisión*. Madrid 2002, S. 205–7 – Lauchert, Friedrich (Hg.): La Estoria de los Quatro Doctores de la Santa Eglesia. Die Geschichte der vier großen lateinischen Kirchenlehrer, in einer alten spanischen übersetzung nach Vincenz von Beauvais. Halle 1897 (*Romanische Bibliothek* 14) – Marín, Diego: El elemento oriental en D. Juan Manuel: síntesis y revaluación. In: *Comparative Literature* 7 (1955), Nr. 1, S. 1–14 – Menéndez Pelayo, Marcelino und Enrique Sánchez Reyes (Hgg.): Orígenes de la novela. Bd. 1: Influencia oriental. Libros de caballerías. Madrid 1943 (Edición nacional de las obras completas de Menéndez Pelayo 13) [Ndr. der Ausgabe 1905] – Moldenhauer, Gerhard: Die Legende von Barlaam und Josaphat auf der iberischen Halbinsel. Halle 1929 (*Romanistische Arbeiten* 13) – Peri, Hiram: Der Religionsdisput der Barlaamlegende. Ein Motiv abendländischer Dichtung. Salamanca 1959 [a] – Ramadori, Alicia: Funciones del debate en Barlaam e Josafat. In: Penna, Rosa. (Hg.):

Studia hispanica medievalia III. Actas de las IV Jornadas Internacionales de Literatura Española Medieval. Agosto 19–20, 1993, Buenos Aires. Buenos Aires 1995, S. 151–7 – Ramadori, Alicia: Las oraciones. In: Rossaroli de Brevedan, Graciela (Hg.): *Exempla y oraciones en Barlaam y Josafat: aproximación genológica II*. Bahía Blanca, Argentinien 1996, S. 95–123 – Ramadori, Alicia: El exemplum de los tres consejos del aveilla en Barlaam e Josafat y en el Libro del cauallero Zifar. In: *Actas del II Coloquio Internacional de Literatura Comparada*. Bd. 2. Buenos Aires 1997, S. 260–6 – Ramadori, Alicia: Relaciones intertextuales entre Barlaam e Josafat y la obra de Don Juan Manuel. In: Rossaroli de Brevedan, Graciela (Hg.): *Pervivencias de Barlaam e Josafat en la literatura hispánica*. Bahía Blanca, Argentinien 1998, S. 49–73 – Romero Tobar, Leonardo: vi. La prosa narrativa religiosa. In: Mettmann, Walter (Hg.): *La littérature dans la Péninsule Ibérique aux XIVe et XVe siècles*. Bd. 1, Fasc. 4. u. Bd. 2, Fasc. 4. Heidelberg 1985 (*Grundriss der romanischen Literaturen des Mittelalters* 9), S. 44–53 bzw. 43–6 – Rossaroli de Brevedan, Graciela: Sobre las fuentes del Barlaam e Josafat. In: *Cuadernos del Sur. Letras* 26 (1994–1995), S. 49–58 – Rossaroli de Brevedan, Graciela: Los exempla. In: Rossaroli de Brevedan, Graciela (Hg.): *Exempla y oraciones en Barlaam y Josafat: aproximación genológica II*. Bahía Blanca, Argentinien 1996, S. 1–93 [a] – Rossaroli de Brevedan, Graciela: Sobre el género de Barlaam e Josafat. In: Walde-Moheno, Lillian von der (Hg.): *Caballeros, monjas y maestros en la Edad Media*. Mexiko 1996, S. 183–193 [b] – Rossaroli de Brevedan, Graciela: Recepción de Barlaam e Josafat en el Libro de los Exemplos por A. B. C. de Tomás Sánchez de Vercial. In: Rossaroli de Brevedan, Graciela (Hg.): *Pervivencias de Barlaam e Josafat en la literatura hispánica*. Bahía Blanca, Argentinien 1998, S. 7–48 – Rubio i Lluç, Antoni: Documents per a la Història de la cultura catalana Mig-èval. Bd. 1. Barcelona 2000 (*Memòries de la Secció Històrico-Arqueològica* 54,1) [Faks. der Ausgabe 1908–1921] – Savoye de Ferreras, Jacqueline: Forma dialogada y visión del mundo en el Libro de los estados de don Juan Manuel. In: *Criticón* 28 (1984), S. 97–118 – Scholberg, Kenneth R.: Modestia y Orgullo: Una Nota sobre Don Juan Manuel. In: *Hispania* 42 (1959), Nr. 1, S. 24–31 – Vitse, Marc (Hg.): *Homenaje a Henri Guerreiro: La Hagiografía entre historia y literatura en la España de la Edad Media y del Siglo de Oro*. Madrid 2005 – Ysern i Lagarda, Josep-Antoni: Notes sobre la creativitat literària de Francesc Eiximenis en l'ús d'exempla. In: Massot i Muntaner, Josep (Hg.): *Homenatge a Arthur Terry*. Bd. 3. Barcelona 1999 (*Estudis de llengua i literatura catalanes* 39), S. 5–37

4 ITALIENISCHE TRADITION

Die italienische volkssprachliche Tradition von Barlaam und Josaphat, welche erst im 14. Jahrhundert einsetzt, ist noch nicht eingehend untersucht worden.¹ Diese relativ späte Rezeption könnte damit zusammenhängen, dass die lateinische ›Vulgata‹ im Italien des Hochmittelalters spärlich überliefert war.² Vom späten Mittelalter bis ins 19. Jahrhundert erfreute sich die Legende großer Beliebtheit in Italien³, sie wurde zu einem Volksbuch, ein Phänomen, das in den anderen volkssprachlichen Literaturen nicht zu beobachten sei, wie Hiram PERI bemerkt.⁴ Über den volkstümlichen Charakter, den die Legende in Italien einnimmt, bemerkt Alessandro D'ANCONA:

In Italia la leggenda di Barlaam e Josafat ebbe tutte le forme proprie dell'arte popolare. Dopo ricordate le due Rappresentazioni antiche, aggiungerenno che sotto la forma rusticana di Maggio, la leggenda è tuttavia nota nel contado toscano, e in specie in que di Pisa, ove si rappresenta e si stampa ad uso del popolo.⁵

In der Frühen Neuzeit wurde die Legende von Attilio Opizinga⁶ in Versform und von Peretano Socci als Drama bearbeitet. Opizingas Fas-

¹ Vgl. PHILIPPART 2006, der eine Bilanz über die bis zur Erscheinung des 4. Bandes von Hagiographies geleistete Arbeit an der hagiographischen Geschichtsschreibung bietet und speziell über die italienische Überlieferung beobachtet: »En Italie, les progrès sont plus lents et les résultats encore largement lacunaires. [...] Ce retard de la recherche sur l'hagiographie de la péninsule est particulièrement dommageable, étant donné l'influence qu'elle a exercée sur l'ensemble de la chrétienté occidentale. Il s'explique sans doute par la richesse décourageante de la matière: la parution récente de la *Biblioteca agiografica italiana* devrait à la fois faciliter la recherche et l'élargir considérablement. (S. 746)

² Vgl. DAPELO 2001, S. 182–6, 190–1.

³ Eine kurze Prosafassung, oft als ›Leggenda‹ bezeichnet, wurde in dieser Zeit häufig wieder aufgelegt. Siehe hier 4.1.2.

⁴ PERI 1959A, S. 85 verweist auf einen Gesamtkatalog der Wiegendrucke des Jahres 1936, der »mehr als zehn italienische Volksbücher des 17. bis 19. Jh. [...] gegen höchstens vier in anderen Hauptsprachen« anführt.

⁵ D'ANCONA 1872, S. 144. Er erwähnt einen Maggio di S. Giosaffat, Volterra 1867, aus dem er die Anfangsverse, eine Rede des Re Avvenerio nach der Geburt seines Sohnes, entnimmt: *Festeggiamo, o miei baroni, / Che alla fine ottenni un figlio / Bello e candido qual giglio / Dalli Dei benigni e buoni, etc.*

⁶ Einen Auszug veröffentlicht PERI 1959A, S. 171–4. Zur geringen Nachwirkung dieser Fassung kommentiert D'ANCONA 1872, S. 145: »Questo poema del cavaliere

sung wurde 1584 mit dem Titel ›Della vita di s. Giosafat; conuertito da s. Barlaam heremita. Canti cinque. Composta per don Attilio Opezzinghi caualier palermitano, con alcune Rime spirituali del medesimo, in fine de l'opera in Palermo‹ aufgelegt⁷, Soccis Stück 1581 und ca. 1600 in Florenz als ›La rappresentatione di Barlaam et Iosafat. Composta per il Socci Perrettano‹.⁸

Auf die rahmenlose Rezeption der Apologe in Werken der italienischen Novellistik wies erstmals D'ANCONA hin.⁹ Insbesondere mit der Instrumentalisierung des 10. Apologs, »Die weiblichen Dämonen«, in ›Il novellino‹ und im ›Decamerone‹ – d. h. in der Introduzione zur vierten Giornata – sowie mit weiteren intertextuellen Bezügen zwischen diesen Werken und der Barlaam-Legende befasst sich Giovanna FROSINI in einem 2006 erschienenen Aufsatz.¹⁰ Hier knüpft sie an die Studien von Michelangelo PICONE an, der wiederholt zu zeigen versuchte, wie die Barlaam-Legende nicht eine von mehreren Quellen für diesen Abschnitt des ›Decamerone‹ darstelle, sondern vielmehr einen grundlegenden Einfluss auf die Struktur der Introduzione ausübte: Die Barlaam-Legende liefere nämlich das narrative Modell des dialogischen Rahmens.¹¹

Die im Folgenden zu besprechenden italienischen mittelalterlichen Fassungen der Legende umfassen mehrere Prosafassungen, eine Verarbeitung und eine Dramatisierung. Erste Überblicksdarstellungen finden sich, wie bei der französischen Überlieferung, in den Arbeiten von Ernst KUHN sowie von Hermann ZOTENBERG und Paul MEYER.¹²

palermitano non sembra scendesse mai fra il popolo, al quale però non fece difetto la prediletta forma di leggenda in ottava rima.«

⁷ Als ›Vita di s. Iosaphat composta in octava rima‹ erneut in Palermo 1588 aufgelegt.

⁸ Der Süden Italiens scheint die Wiege einer Reliquienverehrung von Josaphat zu sein: PERI erwähnt eine angeblich Josaphat geweihte Kirche in Palermo; dies hat aber mit der Verbreitung der Legende in Italien wahrscheinlich wenig zu tun, denn diese ist hauptsächlich für den Norden der Halbinsel belegt. Vgl. PERI 1959A, S. 22.

⁹ Vgl. D'ANCONA 1912, S. 39–43, 77, 97–98. S.a. CONTE 2001, S. 316–7.

¹⁰ Vgl. FROSINI 2006. Sie weist z.B. auf Parallelen in der Episode der Verführung in der Barlaam-Legende und in der Novelle von Alibech hin, welche die dritte Giornata des ›Decamerone‹ abschließt.

¹¹ Vgl. PICONE 2002.

¹² Vgl. ZOTENBERG / MEYER 1864, S. 327–8; KUHN 1893, S. 61–6.

4.1 PROSAFASSUNGEN

In Anlehnung an Ernst KUHN tendierte die Forschung lange Zeit dazu, die unzähligen Handschriften, welche die Prosabearbeitungen der Barlaam-Legende überliefern, in zwei Gruppen zu teilen: eine *Storia*- und eine *Vita*-Gruppe.¹³ Die *Storia* überliefert eine ausführlichere Version, die *Vita* eine Kurzfassung. Auf diese Unterscheidung und Terminologie verzichtet die 2003 erschienene ›Biblioteca agiografica italiana‹ (i. F. BAI), ein Katalog der handschriftlichen Überlieferung der italienischen Hagiographie bis zum Jahr 1500, und verzeichnet stattdessen neun voneinander unabhängige Viten.¹⁴ Erst mit den Arbeiten von Giovanna FROSINI wurde ein erster Schritt in Richtung einer systematischen Beschreibung der italienischen Prosaüberlieferung der Barlaam-Legende getan.¹⁵

Zu den Prosafassungen der Barlaam-Legende in Italien beobachtet Giovanna FROSINI: »La situazione dei testi italiani si presenta infatti ricca e variegata, e mostra la precedenza delle traduzioni ›orizzontali‹ su quelle ›verticali‹.«¹⁶ Ihrer Ansicht lassen sich die Prosafassungen in vier Gruppen gliedern (vgl. 4.1.1, 4.1.2, 4.1.3 und 4.1.4). Eine erste Gruppe bilden die Handschriften der *Storia* (vgl. u. 4.1.1), für die wiederum vier Fassungen zu unterscheiden sind. Die ersten drei (A.–C.) gehen auf provenzalische Quellen, die vierte Fassung (D.) auf eine altfranzösische Quelle zurück. Es handelt sich also um keine direkten Bearbeitungen der lateinischen ›Vulgata‹, sondern um »volgarizzamenti orizzontali«, d. h. um Übersetzungen bzw. Bearbeitungen von Texten aus anderen Volkssprachen.¹⁷

Pisa und besonders das Dominikanerkloster Santa Caterina, das als wichtiges Übersetzungszentrum wirkte, scheinen eine besondere Rolle bei der Verbreitung dieser Fassungen der Legende in Norditalien gespielt zu haben.¹⁸ Die Präsenz der Barlaam-Legende bei den Dominikanern in Italien dokumentieren, neben bereits erwähnten lateinischen Epitomen, einige italienische Predigten des Giordano de Pisa (ca. 1260–

¹³ Vgl. KUHN 1893, S. 62.

¹⁴ Vgl. BAI, S. 84–92.

¹⁵ Vgl. FROSINI 1995, FROSINI 1996, FROSINI 1999, FROSINI 2001, FROSINI 2003, FROSINI / MONCIATTI 2009. S.a. CALABRETTA 1992.

¹⁶ FROSINI 2003, S. 219.

¹⁷ Vgl. FROSINI 2003, S. 215–6.

¹⁸ Vgl. FROSINI 1996, S. 26–7, 34–5 u. 40–1 sowie FROSINI 2003, S. 227.

1311), besonders folgende Stelle der Predigt 117 (14.2.1305):

Di molti si legge, che lasciaro le cose del mondo e fecer penitenzia, come si legge ne la storia di quello Giosafat, figliuolo di quel re, ch'era notricato in tante morbidezze: e lasciò il reame, e andò a servire a Dio e a fare penitenzia nel deserto.¹⁹

Giordano dürfte die Legende aus den Epitomen seiner Ordensbrüder, Vinzenz von Beauvais oder Jacobus de Voragine, gekannt haben.

4.1.1 *Storia*-TEXTE

Folgende *Storia*-Texte lassen sich mit FROSINI unterscheiden, wobei die Bezeichnungen der BAI verwendet werden:

A. ›*Magisterium beati Barlam*‹

Incipit: In quel tenpo che li monesteri si cominciono a edificare, la moltitudine dei monaci e dei rimiti cominciò a crescere, e la renomata di loro fu tanto allora saputa che andò in dela terra d'India; molti v'ebbe di quelli homini che lassono loro possetione e tornono a convertitione.

Explicit: Con tale procectione funo messi li corpi in del'ecclisia che Iosaphas avea eddificata. Molte vertù e molti miraculi fece Dio allora in del'onore de li suoi baroni; e per li miraculi che Dio facea là u' elli giaciano, per la sancta conversazione di Iosaphas che Homo sapea, molti ve n'avea che di loro credensa si convertiano a dDio e glorificavano lo suo nome, e benediciano che elli degnava di fare tali opere per amore d'i suoi due amici.

Überlieferung und Ausgaben. Unter diesem Titel verzeichnet die BAI die herkömmlich nach dem einzigen Überlieferungsträger – Paris, Bibl. Sainte Geneviève, 3383 – als G bezeichnete Fassung

¹⁹ Zit. nach Giordano, Baldassarri, S. 200. S. a. DELCORNO 1975, S. 306 und 337, der zwei Predigten anführt, die Anspielungen auf Josaphat enthalten: 136 (14.3.1305): *Di quanti re si legge, e di quanti figliuoli di re e di gran signori, aver lasciate le ricchezze e gli onori del mondo, e iti a la penitenzia e al deserto, e a servire ai poveri e umiliarsi in ogne viltade per amore di Cristo? Che bella cosa è ad udire pur di quello Iosafat, figliuolo di quello re, e di Barlaam, ch'andarono al deserto!* Etwas verzerrt das Josaphat-Beispiel von Predigt 430 (12.3.1309): *Lo figliuolo del re di iusaphat lassoe tutto lo regno, e accostossi a questa luce, e seguitolla.*

der Storia (i. F. ›Storia Magisterium‹).²⁰ Diese Fassung wurde 1915 von Georg MAASS als ›Altitalienische Storia Giosafas‹ sowie 2001 von Giovanna FROSINI als ›Storia di Barlaam e Iosafas‹ herausgegeben.²¹ D a - t i e r u n g . Als Anhaltspunkt für die Datierung der Versionen A.–D. gilt die handschriftliche Überlieferung.²² Beim ›Storia Magisterium‹ handelt es sich vermutlich um die älteste Prosafassung in Italienisch; bereits Ende des 13. Jhs. dürfte sie entstanden sein.

B e s c h r e i b u n g . Das ›Storia Magisterium‹ ist im Dialekt von Pisa verfasst. FROSINI charakterisiert den Text als extrem konservativ in Bezug auf die Abhängigkeit von der Quelle, einem nicht erhaltenen, der ›Provenz.-Version von Paris, Bibl. Nat. Fr., 1049 nahestehenden Text. Man könne sogar von einer Transposition des provenzalischen Textes ins Pisanische sprechen.²³ FROSINI schließt deshalb auf einen Bearbeiter ohne spezifische religiöse oder stilistische Kompetenzen.²⁴

Alle Handlungsepisoden der ›Vulgata‹ werden wie in ›Provenz.‹ beibehalten. Inhaltlich von der ›Vulgata‹ abweichend ist lediglich die Zusammenlegung zweier Figuren, Barachias und Arachis. Als Josaphat *Arachias* zu seinem Nachfolger ernannt, erklärt der Erzähler, dass er früher in der Geschichte *Arachim* genannt wurde und dass er Nachor in die Handlung gebracht hätte. Später wird er aber *Barachias* genannt, wie die Figur des Christen, der Josaphat während der Religionsdis-

²⁰ Vgl. BAI, S. 84–5. Für eine Beschreibung der Handschrift siehe FROSINI 2001. Auf Bl. IVv, in einer Hand aus dem 16. Jahrhundert, befindet sich als Randnotiz die Transkription folgender Stelle aus Boccaccios ›Genealogia deorum gentilium‹ (XV.6), in der von Barlaam von Kalabrien die Rede ist: *Traho preterea aliquando Barlaam, Basilii Cesariensis monachum, Calabrum hominem, olim corpore pusillum, pregrandem tamen scientia, et Grecis licteris adeo eruditum, ut imperatorum et principum Grecorum atque doctorum hominum privilegia haberet, testantia nedum his temporibus apud Grecos esse, sed nec a multis seculis citra fuisse virum tam insigi tanque grandi scientia peditum*. Die Notiz zeugt von einem Bedürfnis, die Legendenfiguren zu identifizieren, aber der Mönch von San Basilio und die Figur aus der Legende haben wenig gemeinsam.

²¹ Vgl. Storia Mag., Maaß und Storia Mag., Frosini. Textproben bieten ZOTENBERG / MEYER 1864, S. 357–63.

²² Die ältesten Vertreter der ersten drei Fassungen legen eine relativ kurze Zeitspanne für die Entstehung der Bearbeitungen nach provenzalischen Quellen nahe: Paris, Bibl. Sainte Geneviève, 3383 aus dem ersten Drittel des 14. Jhs., Florenz, Bibl. Riccardiana, 1422 aus der ersten Hälfte, vermutlich sogar aus dem ersten Viertel des 14. Jhs. und Milano, Bibl. Trivulziana, 89 aus dem Ende des 13. Jhs. oder Anfang des 14. Jhs. Die BAI ihrerseits datiert diese Handschrift ins 15. Jh. Vgl. FROSINI 2003, S. 219–20.

²³ Vgl. FROSINI 2003, S. 225.

²⁴ Vgl. FROSINI 1996, S. 22–3.

putation begleitete. Gekürzt wird hauptsächlich an dem Lehrgespräch zwischen Barlaam und Josaphat, aber auch an den weiteren Gesprächen, die Josaphat mit seinem Vater, mit Nachor und mit Theodas führt, die in der ›Vulgata‹ nicht selten die Form von apologetischen Reden aus dem Munde Josaphats haben. Die dogmatischen Ausführungen Barlaams reduziert diese Fassung auf eine kurze Glaubenslehre, die u.a. das Leben Christi nacherzählt sowie die Taufe als Hauptsakrament und das Almosen als zentrales Gebot behandelt. Immer wieder werden *brevitas*-Formeln verwendet, um Ellipsen zu rechtfertigen. So werden u.a. die gesamte Rede des Nachor in der Religionsdisputation – *Molto serebbe lunga cosa...* –, die letzte Bekehrungsrede des Josaphat vor seinem Vater – *chi potrebbe dire la grande predicatione e la grande doctrina che Iosaphas fece al suo padre...* – und viele Fragen und Antworten des Lehrgesprächs – *molte dimande che serebano lunghe a ricongtare* – übergangen. Alle Apologe, ausgenommen der achte, der sich wahrscheinlich an einer Stelle befand, die eine Lücke der Handschrift darstellt, und drei biblische Parabeln werden hingegen beibehalten.

B. ›Liber Barlaam e Iosaphas beatorum‹

Incipit: Inel temppo che gli romitori si chominciorono a fare e' monisteri e lla moltitudine di loro inchominccioe a crescere...

Explicit: si convertiano alla loro credensa, e glorificavano Dio e lo suo nome perch'elli degnava in tale modo d'operare per i suoi amici.

Überlieferung und Ausgabe. Die in der Taxonomie FROSINIS als α bezeichnete Fassung ist in vier Handschriften aus dem 14. und 15. Jh. überliefert (i. F. ›Storia Liber‹).²⁵ Der Text wurde nach Codex Florenz, Bibl. Ricc., 1422 von Giovanna FROSINI in ihrer Dissertation ediert.²⁶ Als weitere Textzeugen verwendete sie Florenz, Bibl. Ricc. 1289, Florenz, Bibl. Naz. Centr., Pal. 148 und Florenz, Bibl. Naz. Centr., Conv. soppr. B.3783.²⁷ **Datierung.** Es wird angenommen, dass auch diese Version im 13. Jahrhundert entstanden ist. **Quelle.** Die

²⁵ Vgl. BAI, S. 85–6. Siehe hier den Anhang 16 für ein Verzeichnis der Handschriften.

²⁶ Vgl. Storia Liber, Frosini.

²⁷ FROSINI 2003, S. 220, Anm. 12 kündigt die Veröffentlichung ihrer Dissertation bei Edizioni del Galluzzo an. Das Vorhaben ist laut Mitteilung der Herausgeberin aktuell. Textproben nach dem Ms. Florenz, Ricc., 1289 bietet PAPANTI 1876.

provenzalische Fassung, die als Vorlage diente, dürfte vollständiger gewesen sein, als diejenige, die ›Storia Magisterium‹ verwendete. FROSINI geht von einem qualitativ besseren Vorlagentext aus. *B e s c h r e i b u n g*. Charakteristisch für die ›Storia Liber‹-Fassung ist die Dialogisierung vieler Passagen, die in den anderen Versionen in indirekter Rede oder in Erzählerrede wiedergegeben werden, die Einführung von Digressionen über doktrinale Themen sowie die Neuformulierung einiger Apologe und ihrer Interpretationen.²⁸

C. ›Libro di Barlaam ... e di Josapas‹

Incipit: In quello tempo, che si cominciò li monasterij a edificare, e la moltitudine de' monaci incominciò a crescere, in tale modo la grande nominanza di loro fue saputa, che pervenne dentro dalla terra d'India, sicchè molti v' aveva di buoni uomini, che lassavano le loro possessioni, e tornavano a conversione.

Explicit: Molte virtudi, e molti miracoli mostrò Iddio allora all' onore di quelli due baroni: e per li miracoli, che Dio mostrava per la loro santitate, e conversazione, molti ve ne venivano, che si convertivano alla loro credenza, e glorificavano Iddio, e lo suo nome, perchè egli degnava in tale modo operare per amore de' suoi amici.

Überlieferung und Ausgabe. Eine reichere Überlieferung mit zwölf Textzeugen²⁹, die eine Verbreitung außerhalb der Toskana bezeugen, weist die sogenannte Fassung β (i. F. ›Storia Libro‹) auf, welche lange Zeit in der Form bekannt war, wie sie in der 1734 erschienenen Edition eines renommierten Accademico della Crusca, Giovanni Bottari, veröffentlicht worden war.³⁰ Als Textgrundlage verwendete Bottari den Codex Florenz, Bibl. Ricc., 2622 und als zweiten Textzeugen Florenz, Bibl. Naz. Centr. II.IV.120, die, die ersten zwei Blätter ausgenommen, auf eine provenzalische Quelle zurückgehen, welche wiederum als Bearbeitung einer altfranzösischen Vorlage gilt. Somit gilt Bottaris Text als ekklektische Rekonstruktion.³¹ Bottari war allerdings überzeugt, einen Text zu veröffentlichen, der die elegante toskanische »fa-

²⁸ Vgl. FROSINI 1996, S. 23–4, 35–7 und FROSINI 2003, S. 226.

²⁹ Siehe hier den Anhang 16 für ein Verzeichnis der Handschriften.

³⁰ Vgl. Storia Libro, Bottari.

³¹ Vgl. FROSINI 1996, S. 8–9, 18–19, BAI, S. 86–7. Textproben nach Paris, Bibl. Nat., Fonds ital. 665 bieten ZOTENBERG / MEYER 1864, S. 357–63.

vella« wiederherstellen würde.³² 2009 erschien die zweibändige Edition – Faksimileausgabe und Kommentar – von Giovanna FROSINI und Alessio MONCIATTI.³³ *Datierung*. Wie die zwei vorigen Fassungen wird auch diese ins 13. Jahrhundert datiert.

Beschreibung. Die Sprache der ›Storia Libro‹-Fassung ist der Dialekt der Region von Pisa und Lucca. Obwohl sie auf dieselbe provenzalische Quelle wie ›Storia Magisterium‹ zurückgeht, ist diese die Version eines Übersetzers, der durch stilistische Freiheit gekoppelt mit einer »maggiore competenza culturale« gekennzeichnet ist.³⁴ ›Storia Magisterium‹ und ›Storia Libro‹ weisen gemeinsame Lücken und Fehler auf, die wahrscheinlich auf eine nicht erhaltene Vorlage zurückgehen. Wie bei ›Storia Magisterium‹ fehlt auch hier der 8. Apolog.³⁵

D. ›Vita di Balaam e di Giusaffa‹

Incipit: In quello tenporale che si chominciarono li monisteri a difichare, e la moltitudine delgli monachi e delgli romiti chominciarono a crescere....

Explicit: molti ch'adoravano l'idole lasciarono il loro errore e ricievettono la leggie e la credenzia del nostro Singniore Giesó Cristo.

Überlieferung. Diese Fassung ist in drei Handschriften aus dem 14. und 15. Jahrhundert überliefert und ist unediert (i. F. ›Storia Vita‹).³⁶ *Datierung*. Nach der auf 1323 datierten und wahrscheinlich ältesten Handschrift wird diese Fassung auf den Anfang des 14. Jahrhunderts datiert. *Beschreibung*. Trotz des etwas irreführenden Titels handelt es sich hier um eine weitere Fassung der ausführlichen *Storia*, und zwar um eine Bearbeitung, die, anders als die bisher besprochenen Fassungen, nicht auf eine provenzalische Vorlage zurückgeht.

³² Vgl. BOTTARI 1816, S. v: »venne dico in pensiero di ristampare la Storia di Barlaam e Giosaffatte, ma non così sformata, e sconcia, e tronca, e storpiata, e lontanissima dal suo essere primiero, e dalla sua antica leggiadrissima eleganza, dove le tante ristampe unite alla negligenza delli stampatori l'hanno ridotta. Io pertanto di buona voglia a sua istanza intrapresi a racconciarla coll'ajuto d'antichi testi a penna, e come Vostra P. M. R. potrà vedere, spererei d'averla ridotta in guisa, che tanto i pii, e devoti lettori, quanto gli eruditi, ed amanti della pura, ed elegante Toscana favella si dovessero chiamar contenti di questa mia fatica, qualunque ella sia, se si ricorderanno alcun poco dell'edizioni passate.«

³³ Vgl. *Storia Libro*, Frosini / Monciatti.

³⁴ Vgl. FROSINI 1996, S. 23.

³⁵ Vgl. FROSINI 1996, S. 24.

³⁶ Vgl. BAI, S. 87; siehe hier den Anhang 16 für ein Verzeichnis der Handschriften.

Die ›Storia Vita‹ ist wahrscheinlich auf der Grundlage eines altfranzösischen Textes entstanden, der der reich überlieferten ›Champenoise‹-Version (vgl. 2.2.1) nahegestanden haben dürfte. Die Sprache dieses »volgarizzamento dalla lingua d’oïl«, wie FROSINI diese Bearbeitung nennt, ist nicht mehr Pisanisch, sondern Florentinisch.³⁷

4.1.2 ›LEGGENDA DI SANTO IOSAFAT‹

Incipit: Nell’ India era un re, il quale aveva nome re Avenero, il quale era uno uomo molto crudelissimo contra ai cristiani. E avea fatto uno statuto per tutto quanto il suo reame, che quanti cristiani si potessero trovare, tutti fussono presi. E avea tanto in odio i cristiani, che egli mandava a ogni città perseguitandogli e uccidendogli. E dice che questo re Avenero non avea niuno figliuolo, ma avea gran voglia d’averne.

Explicit: Poi vennero i vescovi, i prelati ed altri cherici con gran fresta e canti a pigliare i corpi dei santi Barlaam et Giosafat in presenza di tutto il popolo e del re Alfano, e li misero in quella sepolcro a laude, onore e gloria dell’ omnipotente Dio Padre, Figliuolo e Spirito Santo, il quale vive e regna rei secoli dei secoli. Amen.

Überlieferung und Ausgabe. In 44 Handschriften und zahlreichen Frühdrucken ist diese verkürzte Fassung der Legende überliefert (i. F. ›Leggenda‹).³⁸ Die ›Leggenda‹ wurde dreimal, jeweils auf der Grundlage eines anderen Textzeugen, herausgegeben: 1852 durch Telesforo BINI, 1982 durch Eleonora BISANI BRANDI und 1989 in der Dissertation von M. CHIAIS.³⁹ Textproben nach der Pariser Handschrift bieten ZOTENBERG und MEYER.⁴⁰ **Datierung.** Neben der handschriftlichen Überlieferung, die für das 14. Jahrhundert eine ausgeprägte Rezeption bezeugt, gibt es keine weiteren Anhaltspunkte für eine genauere Bestimmung der Entstehungszeit der ›Leggenda‹. Die meisten der in der BAI verzeichneten Textzeugen stammen allerdings aus dem 15. Jahrhundert.⁴¹ Diese sind vorwiegend toskanischer Herkunft, die

³⁷ Vgl. FROSINI 1996, S. 5–10.

³⁸ Vgl. BAI, S. 88–90, FROSINI 2003, S. 220–1. Siehe hier den Anhang 16 für ein Verzeichnis der handschriftlichen Überlieferung. Für eine Beschreibung der Handschriften und der frühen Drucke siehe FROSINI 1996, S. 42–63.

³⁹ Vgl. Leggenda, Bini, Leggenda, Bisani und Leggenda, Chiais.

⁴⁰ Vgl. ZOTENBERG / MEYER 1864, S. 364–7.

⁴¹ Vgl. BAI, S. 88–90. S.a. FROSINI 2003, S. 220–1. Für eine Beschreibung der Handschriften und der frühen Drucke siehe FROSINI 1996, S. 42–63.

ältesten florentinischer, aber die Beliebtheit der ›Leggenda‹ außerhalb der Toskana belegen Handschriften aus dem venezianischen Raum sowie aus dem Süden.

Beschreibung. Statt von »Vita« zu sprechen, zieht FROSINI die Bezeichnung ›Leggenda di santo Iosafat‹ vor, wie der Text in den meisten Handschriften, die ihn enthalten, genannt wird.⁴² *Quelle*. Die ›Leggenda‹ steht in keiner Verbindung zu den provenzalischen oder französischen Quellen, sondern ist das Produkt einer selbständigen Bearbeitung der lateinischen ›Vulgata‹, d. h., es handelt sich um eine vertikale Bearbeitung oder »volgarizzamento verticale«. Gekürzt wird hauptsächlich durch das Auslassen von Episoden (die Episoden von den Ministern, die trotz des Verbots Christen werden), besonders von Apologen (nur die ersten drei Apologe Barlaams und der zehnte werden beibehalten). Einige Episoden erscheinen an einer neuen Stelle. Der anonyme Bearbeiter ergänzt viel: Hier wird zum Beispiel über die Schwangerschaft der Königin berichtet und über die Versammlung der Weisen vor der Geburt. Eine Vorliebe für genaue Zahlenangaben charakterisiert diesen Text:

voi farete stare il fanciullo a balia III anni; e in capo a tre anni voi 'l farete mettere in un bellissimo palagio [...] e farete che 'l cavaliere abbia XII donzelli che siano gioveni di XV anni l' uno [...] E tenetelo in questo palagio per in fino ch' egli arà XV anni; e poi il cavarete fuori e dategli moglie⁴³

Dies ist der Rat des klugen Philosophen, der die Zukunft Iosafat vorausgesagt hat. Er rät dem König, abzuwarten, bis sein Sohn drei Jahre alt wird, ihn dann in einen schönen Palast mit zwölf 15-jährigen Knaben zu bringen, bis er selbst 15 Jahre alt wird. Dann solle er hinausgehen und heiraten. Das Leben Iosafats wird in Phasen gegliedert, wobei immer sein Alter angegeben wird. Die Wüste, in der Barlaam wohnt, ist *quattro miglia* von Iosafats Palast entfernt. Insgesamt zehn Tage verbringt Barlaam in Iosafats Palast und unterweist den Prinzen in der christlichen Lehre. Es sind sechs Jungfrauen, die Josaphat in Versuchung bringen sollen. Sieben Jahre lang muss Josaphat warten, bis er seinen Meister wiedersieht. Kurzum, die Zahlen spielen eine wichtige Rolle, indem sie die Handlung strukturieren und ausschmücken.

An sonstigen Erweiterungen kann man die Hinzufügung von bestimmten biblischen Erzählungen (Mariä Verkündigung) sowie die aus-

⁴² Vgl. FROSINI 1996, S. 4.

⁴³ Zit. nach. Leggenda, Bini, S. 125–6.

führlichere Nacherzählung der Passion nennen. Es werden außerdem neue Nebenfiguren eingeführt, z.B. ein gewisser Bardone, ein Gelehrter, der versucht, Iosaphat vom Christentum abzubringen.⁴⁴ Der Teil des Reiches, den Iosaphat bekommt, wird *Gallia* genannt. Von hier aus beginnt Iosaphat die Bekehrung von Indien sechsmal größer als die Macht seines Vaters sei Iosaphats eigene geworden. Einige Namen werden durch italienisch klingende ersetzt: Zardan heißt Lione, Barachias Alfano.

Die ›Leggenda‹-Fassung wirkte in der Neuzeit weiter, wie zahlreiche alte Ausgaben belegen, die D'ANCONA, KUHN, SONET, FROSINI und die Datenbank EDIT16⁴⁵ verzeichnen: ›Istoria de san Iosafat‹ (Venedig 1478–1480); ›La vita del beato patriarcha Iosaphat conuertito per Barlaam‹ (Venedig 1506 und 1512); ›La vita del patriarcha Iosaphat‹ (Mailand 1507); ›La vita del Beato Josaphat convertito per Barlaam‹ (Venedig 1524 und 1539); ›Vita del glorioso S. Giosafat‹ (Florenz 1582); ›Vita del glorioso santo Iosafat. Conuertito da Barlaam‹ (Siena 1584); ›La vita di San Giosaphat convertito per Barlaam‹ (Venedig 1606); ›Vita di Giosafat convertito da Barlaam‹ (Trient 1635); ›Vita del Glorioso San Giosafat Convertito da Barlaam‹ (Palermo 1667); ›Vita di San Giosafat convertito da Barlaam‹ (Venedig und Bassano ca. 1669–1700, Modena 1768 und Treviso 1775 (?)); ›Vita di San Giosaphat convertito da San Barlaam‹ (Messina 1678); ›Vita di san Giosaphat convertito da Barlaam, cavata de Scrittori Ecclesiastici. Di nuovo ristampata e ricorretta e di [16] belle figure adornata‹ (Florenz 17. Jh.); ›Vita di san Giosafat, convertito da Barlaam cavata de scrittori ecclesiastici, nuovamente ristampata‹ (Bologna s.a.); ›Vita del glorioso S. Giosafat convertito da S. Barlaam‹ (Pesaro 1770 und 1810); ›Vita del glorioso S. Giosafat convertito da S. Barlaam eremita Diligentemente corretta, ed ornata di varie figure‹ (Rom 1816); ›Vita di San Giosafat convertito da S. Barlaam‹ (Mailand 1820); ›Vita di S. Giosafat convertito da Barlaam, nuovamente corretta, ristampata e di figure adornata‹ (Florenz 1827); ›Vita di S. Giosafat convertito da Barlaam cavata dalle vite de' ss padri Nuovamente ristampata e di belle figure adornata‹ (Lucca 1829); ›Vita del glorioso s. Giosafat convertito da s. Barlaam eremita‹ (Loreto 1835).⁴⁶

⁴⁴ Vgl. FROSINI 1996, S. 4.

⁴⁵ Vgl. <http://edit16.iccu.sbn.it>.

⁴⁶ Vgl. D'ANCONA 1872, S. 144–5, KUHN 1893, S. 63–5, SONET 1949, S. 129–30, FROSINI 1996, S. 60–2.

4.1.3 ÜBERSETZUNG DER ›VULGATA‹

Incipit: Nel tempo che li monasteri si cominciaro ad edificare e a congregarse la moltitudine de' monaci e le lor virtù e l'angelica conversatione

Explicit: Unde in ogni cosa glorificavano Dio el quale aiuta coloro che l'amaro e glorificali con grandissimi doni e virtudi.

In der einzigen Handschrift, die sie überliefert, trägt diese Fassung den Titel ›Legenda di sancto Barlaam e di sancto Iosafat‹.⁴⁷ Es handelt sich um eine vollständige Übersetzung der lateinischen ›Vulgata‹ (i. F. ›Ital. Vulgata‹), verfasst in senesischer Sprache und von der BAI ins 15. Jahrhundert datiert. Abgesehen von einigen Textproben, die Giuseppe DE LUCA 1954 herausgab⁴⁸, blieb der Text bislang unediert. DE LUCA wählte für seine Anthologie die Handlungsepisode nach der Teilung des Reiches Avenirs – die Bekehrung des Landes und des eigenen Vaters durch Josaphat –, weil sie ein Bild des rex christianus bietet.⁴⁹

4.1.4 ALTITALIENISCHE ›LEGENDA AUREA‹

Wie in den anderen volkssprachlichen Traditionen bildet die Übersetzung der ›Legenda aurea‹ ins Italienische einen weiteren Rezeptionsstrang, der die im Folgenden beschriebenen Prosafassungen umfasst.⁵⁰

›De Barllam et de Jossaffa‹

Incipit: In lo tempo che li monester e li ermiti se comenssàm a heddificar e la lor multitudem comenssà a cresse...

Explicit: e cum grandi pjanti e reverencia li sepellim, a la quar sepultura monti miraculli li mostrà lo Nostro Segnor Dee Jesu Christe, lo quar è beneito in seculla secullorum Amen.

Überlieferung und Ausgabe. Der Sammelkodex 56 der Biblioteca Franzoniana in Genua enthält im zweiten Teil u.a. Marienmirakel, eine Marienlegende und Heiligenlegenden sowie einige Predigten. Der Kompilator der Handschrift benutzt die ›Legenda aurea‹

⁴⁷ Vgl. BAI, S. 91.

⁴⁸ Vgl. Ital. Vulgata, De Luca.

⁴⁹ Vgl. DE LUCA 1954, S. 381.

⁵⁰ Vgl. MARUCCI 1980.

als Vorlage für seine ausgewählten Heiligen- und Marienlegenden.⁵¹ Zwischen den Legenden von Macarius und von Judas, d. h. nicht an der ursprünglichen Stelle in der lateinischen ›Legenda aurea‹, befindet sich hier jene von Barlaam und Josaphat (i. F. ›Ital. Leg. aur., genov.‹), eine Bearbeitung, die die Rezeption der Barlaam-Legende außerhalb der Toskana bezeugt und die Tatsache bekräftigt, dass diese hauptsächlich in Norditalien rezipiert wurde.⁵² 1984 wurde sie von Luciana COCITO herausgegeben.⁵³ *D a t i e r u n g*. Die Handschrift stammt aus der Zeit der Wende vom 14. zum 15. Jh.⁵⁴ *Q u e l l e n*. Der Herausgeberin zufolge handelt es sich hier um einen Barlaam-Text nach der ›Leg. aur.‹-Fassung, der von der französischen ›Champenoise‹-Version kontaminiert ist. Das sei der Fall, so die Herausgeberin, bei den Apologen »Die Todestrompete«, »Der Vogelfänger« und »Der Mann in der Grube« sowie bei Josaphats Überlegungen nach der Begegnung mit dem Aussätzigen, mit dem blinden Mann und mit dem Greis.

Die Verwendung weiterer Quellen lässt sich durch das Vorhandensein des 7. Apologs der ›Vulgata‹, »Der König, sein Minister und das arme Ehepaar«⁵⁵, und des 9. Apologs, »Die zahme Gazelle«⁵⁶, nachweisen – welche in der lateinischen ›Leg. aur.‹-Fassung nicht vorhanden sind. Die genaue Zeitangabe als Todesjahr des Barlaam im Jahre 380 n. Chr. bei ›Leg. aur.‹ wird hingegen nicht übernommen, aber dies ist die Regel bei den meisten volkssprachlichen Bearbeitungen nach der ›Leg. aur.‹-Fassung.

An folgenden Stellen – aus der Haupterzählung und aus einem Apolog – lässt sich die *collage*-Arbeit des Genuesers illustrieren:⁵⁷

⁵¹ Für eine Beschreibung der Handschrift siehe COCITO 1979.

⁵² Vgl. BAI, S. 90–1.

⁵³ Vgl. Ital. Leg. aur., Cocito.

⁵⁴ Vgl. BAI, S. 90–1.

⁵⁵ Vgl. COCITO 1984, S. 44–6.

⁵⁶ Vgl. COCITO 1984, S. 48.

⁵⁷ S.a. LECCO 2006, S. 137–42 für eine kurze, aber systematische vergleichende Analyse der drei Quellen – ›Champenoise‹, ›Leg. aur.‹ und ›Ital. Leg. aur., genov.‹ Meine Hervorhebung.

›Vulgata‹

›Leg. aur.‹

›Champenoise‹

›Ital. Leg. aur., ge-
nov.‹

Gespräch nach der Begegnung mit dem Greis

Stupefactus igitur assumit eum et propius adducens, interrogat discere cupiens uisionis miraculum. Presentes autem dixerunt: – Iste iam plurimorum existit annorum, paulatimque immi-
nuta sibi uirtute et egrotantibus membris, ad hanc quam cernis peruenit miseriam. – Et quis est – inquit – huius finis? Illi autem dixerunt ei: – Nichil aliud quam mors istum suscipiet. – Sed et omnibus – inquit – hominibus istud imminet an aliquibus tantum? Responderunt illi: – Nisi mors preueniens hinc transferat hominem, impossibile est annis succedentibus non ad istius uenire status experientiam. Et ait puer: – Igitur in quot annis superuenit alicui? Et si penitus mors imminet et non est ars hanc euadendi, quin ad hanc perueniatur miseriam? Dicunt ei: – In octoginta quidem uel centum annis ad hanc senectutem deueniunt homines, deinde moriuntur. Nec aliter fieri potest. Debitum nanque naturale est mors ab initio inditum hominibus et ineuitabilis huius aduentus est.

Stupefactus discere cupit uisionis miraculum cumque didicisset quod propter annorum multitudinem ad talem statum uenisset, ait: «Et quis est huius finis?» Dicunt ei: «Mors». Et ille «Estne mors omnium uel aliquorum?» Cumque didicisset omnes mori debere, interrofaui: «In quot annis hec superueniunt?» Et illi: «In octoginta uel centum annis senectus inducitur, deinde mors imsa subsequitur».

Quant Josaphat lou vist, se se trest mont pres de lui comme cil qui mont dessieroit a savoir quel meruoille c'estoit. Et cil que avec lui estoient li distrent: «Cil que tu voiz ci est uns hons si viuilez que si membre li sunt tuit failli por viellesce si qu'il n'a mais en soi point de vertu et parest venzu a tel chaitiveté cum tu poiz veoir.» Et Josaphat lor dist: «Aquel fin vendrai cist?» Cil respondirent: «Il n'atant que la mort.» Et Josaphat lor dist: «Seront tuit li autre home ansint mal bailli?» Il li respondirent: «Se la mort ne se devancest, il ne peüst estre en nule maniere que tuist li home ne viegnent a ceste esproive.» Et Josaphat lor dit: «Or me dites an quanz ans en veint an ceste chaitiveté et s'il est nul arz par quoi en la puist eschaper.» Il li respondirent: «En .iii.xx anz ou en .c. viennent li home a ceste vellesce et puis se muirent, ne autrement ne puet avenir, quar la mort ne puet nuns eschiver.»

e quando ello lo vi ello fo monto spaventao e disse che meravegia era questa e lo servo li disse: «Questo è tanto viscuo che ello è pervegnu a questa misseria». E lo fantim disse: «*E quanto tempo ello è viscuo?*» E lo servo respoze: «*CX agni*». E lo fantim respoze: «*Che cosa è la morte?*» E lo servitor li cointà tuto per ordem como le persone pervenem tute a questa fim e lo fantum disse: «Vivem donca tanto tuti li homi avanti che elli moram?» E lo servo respoze che no che assai ne mor de li pini de li zoveni e de li vegj e de li mezaim. Disse lo fantim: «*E quanti sum quelli chi vivem tanto como è viscuo questo?*» E lo servo disse: «Apenna inter li mille se ne trovasse um».

›Vulgata‹ ›Leg. aur.‹ ›Champenoise‹ ›Ital. Leg. aur., genov.‹

Josaphats Betroffenheit nach den Begegnungen

<p>Hec et his similia incessanter cogitans, pallidus tabescebat. In presentia autem patris, quanto contingebat uenire illum ad eum, fingeat hilaritatem et letitiam, nolens ad noticiam patris suae meditata peruenire. Desiderabat autem incomprehensibili quodam desiderio et estuabat inuenire aliquem qui posset sibi certificare cor et sermonem bonum auribus eius infundere. [34]</p>	<p>Haec igitur juvenis frequenter in corde suo recogitans in multa desolatione erat, sed coram patre laetitiam preten- debat, plurimum desiderans in hu- jusmodie dirigi et doceri</p>	<p>Tant pensoit a ces choses qu'il en estoit touz paules, mes quant il venoit de- vant son pere, si se fasoit liez et haitiez qu'i ne voloit mie a som pere sa pensee decouvrir et mont vosist trover aucun qui aucune bone parole li deüst por sa tristesse amensier et demandoit sovant a son devant dist ser- gent s'i seüst nul qui l'an peust conseiller de sa messaice.</p>	<p>E cotai penssamenti li faxeam spesso mu- ar lo cor ma semper che lo paire lo ve- gniva a veir ello se mostrava pur allegro e cum tuta la men- te ello dextrava de parllar cum quarche homo chi li sapesse bem clarifficar la soa intenciom e chi lo infformasse de quar- che bonne parolle e monta fià ello spiava a quello so servo se ello savea alcun bom homo chi li sapesse dar alcun bom conssejo de so che ello dextrava de odir.</p>
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Aus dem Apolog »Die Todestrompete«

<p>Consuetudo autem erat illi regi, quando sententiam mortis contra aliquem dic- tabat, preconem ante ianuam illius cum tuba huic officio de- putata mittere, cuius uoce cognoscebant omnes mortis reum illum existere.</p>	<p>Erat autem regi consuetudo, quod, quando aliquis morti traditus erat, rex ante ejus januam praeconem cum tu- ba ad hoch deputata mittebat.</p>	<p>Li roys avoit teil costume que quant auscuns estoit en sa cort jugiez a mort, il anvoioit .i. de ses bediaux atout une bousine a sa porte et et por ce savoit touz li pueples que cil estoit jugiez a mort.</p>	<p>Or era costume in lo reame che quan- do alcunna persona avesse fatto omicidio o aoto furto per che ello fosse degno de morte, si li andava um chi li andava a cornar a la porta de la soa caza de um corno.</p>
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

›Di sancto Barlaam‹

Incipit: Ioanne Damasceno con diligente studio compose l'istoria die Barlaam; in lui operando la divina gratia, alla fede convertí sancto Iosaphat re.

Explicit: La quale cosa intendendo el re Barachias, venne a quello luoco con molto exercito e, reverentemente assumendo li corpi, li transferí nella città sua, alla sepultura de' quali se fanno molti miracoli.

Überlieferung und Ausgabe. Es handelt sich um die vene- zianisch-toskanische Übersetzung des Nicolò Manerbi, die 1475 in Ve-

nedig in Druck erschienen ist (i. F. ›Ital. Leg. aur., Manerbi‹).⁵⁸ Bis 1600 sind insgesamt 27 Editionen bekannt. In einer modernen Ausgabe wurden 58 von insgesamt 215 Kapiteln der Manerbi-Übersetzung 1993 von Valerio MARUCCI veröffentlicht.⁵⁹ A u t o r . Nicolò Manerbi (1422–1481), ein Kamaldulenser des Klosters Santa Mattia di Murano, ist außerdem als Autor einer ›Biblia volgare Historiata‹ (1471) bekannt. Die Sprache des Manerbi beschreibt der Herausgeber als »ricco di interferenze fra latino, veneto e toscano.«⁶⁰ Der Prolog des Manerbi weist auf einen neuen Verwendungszweck der ›Legenda aurea‹ in der Volkssprache auf. Es ist nicht mehr ausschließlich ein Handbuch für die Predigt, sondern ein für die private Frömmigkeit konzipiertes Buch, und zugleich ein Mittel der Bekämpfung einer aufblühenden profanen Kultur, welche u.a. in Form von profanen Erzählungen – *ficte fabule* oder *vane, busiarde e lascive fabule poetice* – in den Augen des Autors eine Gefahr darstellt.⁶¹

4.2 VERSBEARBEITUNG: PAGLIARESIS ›LEGGENDA DI SANTO GIOSAFÀ‹

Incipit:

Comincia la leggenda die santo Giosafà,
figliuolo del re Avenire d'India.
O tre persone e santa Trinitade,
o uno e vero Dio, qual io adoro,
o Iesù Cristo che, per caritade,
volesti sofferir tanto martoro,
io prego la tua gran benignitade,
c'a chi la chiama dà buon aiutoro,
ch'ella m'aiuti, soccorra e favori,
sì ch'io sempre el tuo nome santo onori.

⁵⁸ Vgl. BAI, S. 91. Eine weitere toskanische Fassung verzeichnet die BAI, S. 90 als ›Storia di Barlaam e Giosafah‹. Diese ist in fünf Handschriften überliefert (siehe den Anhang 16 unter ›Ital. Leg. aur., tosk‹) und liegt in der umstrittenen Ausgabe von Arrigo LEVASTI vor. Vgl. Ital. Leg. aur., Levasti. Incipit: *Barlam, la chui storia chompuose san Giovanni Damasceno chon diligente studio, operando i.lui la divina grazia, convertio alla fede santo Josafat re* – Explicit: *prendendo le corpora di costoro, sì.le tralatde alla sua cittade; al quale avello si fanno molti miracoli.*

⁵⁹ Vgl. Ital. Leg. aur., Marucci.

⁶⁰ Vgl. MARUCCI 1993, S. 690.

⁶¹ Vgl. MARUCCI 1993, S. 17–9.

Explicit:

Amando, dunque, Dio, ottimo fine
 si riceve, però dunque l'amiamo!
 E la reina dell'altre reine
 in questo fine un poco cichiamiamo,
 che per noi preghi el suo figliuol, sì ch'ine
 de' suoi eletti nel numero siamo
 e a noi dica per amor di lei:
Venite benedicti patris mei!

A. **Überlieferung und Ausgabe.** Das auch unter dem Namen ›Cantare di Sancto Giosafat figliulo del Re Avenire d'India‹ bekannte Barlaam-Gedicht (i. F. ›Cantare‹) ist in zwei Autographen des 15. Jahrhunderts überliefert – Oxford, Bodleian Libr., Ital. Canonicianus 53 und Venedig, Bibl. Marciana, Ital. IX.181 (6314).⁶² Pagliaresis ›Cantare‹ wurde 1965 von Giorgio VARANINI herausgegeben.⁶³ **Autor.** Neri di Landoccio Pagliaresi (ca. 1350–1406) wird als Verfasser des Werks angesehen, trotz einer von späterer Hand in die Venediger Handschrift eingefügten Nennung eines Antonio Cieco da Siena als Autor. Die Anfangsbuchstaben des 14. Gesanges oder *cantare* bilden ein Akrostichon, das *Neri di Landoccio Palgiaresi compose questa leggenda in rima* lautet.

Neri di Landoccio Pagliaresi ist allerdings nicht als selbstständiger Autor, sondern als Sekretär der Heiligen Katerina von Siena (1347–1380), Redaktor ihrer Briefe und Übersetzer der ›Legenda maior‹ in die Literaturgeschichte eingegangen. Erst mit VARANINIS Arbeiten wurde die Aufmerksamkeit auf seine eigenen Werke gelenkt, ohne dabei Neris Zugehörigkeit zur »famiglia dei caterinati« außer Acht zu lassen.⁶⁴

Neri werden außerdem eine ›Istoria di sancta Eufrosina‹ und 15 ›Laudi‹ zugeschrieben sowie eine durch Hohelied-Metaphorik geprägte Laude auf den Tod der Heiligen Katerina. Es handelt sich wahrscheinlich um eines der bekanntesten Gedichte von Neri. Ferner soll er das ›Capitolo ternario in morte di santa Caterina di Siena‹ verfasst haben, auch bekannt unter dem Titel ›Spento è el lume che per certo

⁶² Für eine Beschreibung der Handschriften siehe FROSINI 1996, S. 59–60, BAI, S. 91.

⁶³ Vgl. Cantare, Varanini. PERI 1959A, S. 165–70 bietet den Text der Disputationepisode.

⁶⁴ Zum Leben des Pagliaresi vgl. VARANINI 1965, S. 455–64. Zu den anderen Werken des Autors siehe VARANINI 1970, S. 5–7 sowie VARANINI 1994, S. 276–7.

accese».⁶⁵ Neris ›Cantare‹ ist ein weiteres Beispiel der Rezeption und Tradierung der Barlaam-Legende in Dominikanerkreisen.

B. Beschreibung und Untersuchungen. Das Werk, die einzige italienische Versbearbeitung des Stoffes im Mittelalter, umfasst mit 14 Gesängen (*cantari*) und 700 Strophen etwa 5600 Verse. Die Strophenform ist die italienische »ottava rima«, die aus acht elfsilbigen Versen mit dem Reimschema a b a b a b c c besteht. **Quelle.** Als Quelle wird weder die lateinische ›Vulgata‹ noch eine ihrer lateinischen Epitomen, sondern die sehr verbreitete altitalienische ›Leggenda‹ angenommen.⁶⁶ Der Text des Pagliaresi ist von einem nüchternen, aber anschaulichen Stil gekennzeichnet. In diesem Sinne werden die gehobenen theologischen Passagen zugunsten der erbaulichen Schilderung der Askese gestrichen.⁶⁷

Giorgio VARANINI zufolge stellt das ›Cantare‹ eine Versparaphrase der Prosavorlage dar⁶⁸, die, wie generell die Werke, die im Umfeld der Heiligen Katerina entstanden, durch eine »apostolische« Funktion gekennzeichnet ist – »mezzi di ammaestramento religioso e di apostolato« nennt VARANINI diese Texte.⁶⁹

Die Disputationsepisode im *cantare* ix wird von Hiram PERI untersucht⁷⁰: Die vom König angekündigte Religionsdisputation wird durch einen »lakonischen Bericht« ersetzt, eine Apologie des Christentums. Das dramatische Potenzial steigerte Neri dadurch, dass Josaphat durch den falschen Barlaam, hier Nicor genannt, wirklich getäuscht wird. Nicor, der sich genauso vor den Drohungen des Königs wie vor jenen Josaphats fürchtet, nimmt sich vor, sowohl das Christentum als auch den Polytheismus zu verteidigen. Sein Dilemma löst das Auftreten des Heiligen Geistes, der sich auf Nicor herabsenkt und die Disputation mit dem Sieg des Christentums entscheiden lässt.

Der Erzähler im Text. Der Erzähler tritt nicht oft auf. Eine diesbezüglich interessante Stelle, die mit der Anrufung Marias einsetzt

⁶⁵ Vgl. VARANINI 1970, S. 74–8.

⁶⁶ Vgl. o. 4.1.2.

⁶⁷ Vgl. PERI 1959A, S. 88.

⁶⁸ Vgl. VARANINI 1970, S. 17. »Già per il *Giosafat* avevamo osservato che si potrebbe in certo modo parlare addirittura di parafrasi in versi del testo prosastico, tanto è stretta e fedele la dipendenza da esso del poemetto.«

⁶⁹ VARANINI 1970, S. 23.

⁷⁰ Vgl. PERI 1959A, S. 89–90.

– *Vergine, madre santa del tuo padre* –, stellt die Bitte des Erzählers am Ende des neunten Gesanges dar, der für sich und für seine Zuhörer um Schutz erbittet, denn es folgt die Episode der Verführung des Prinzen. An anderer Stelle, in Gesang xi, Str. 2, spielt der Erzähler auf seinen *giovenile errore* an, dem eine spirituelle Krise und die Bekehrung folgen.

4.3 ›RAPPRESENTAZIONE DI BARLAAM E JOSAFAT‹

Incipit:

L'ANGIOLO annunzia:

O padre eterno, o somma sapienzia
Sotto qual si corregge nostra insegna,
Perchè da te vien la sufficienzia,
Come l'apostol ci ammaestra e insegna,
Concedi a noi, per la tua gran clemenzia,
Di mostrar una storia santa e degna
Che sia salute delle nostre menti;
State divoti e con silenzio attenti.

Explicit:

L'ANGIOLO da licenzia dicendo:

O voi che siete in questa valle oscura,
Miseri involti ne' mondan dilette,
Levate gli occhi della mente pura
A pensar di costoro e' grandi effetti;
Chè, lasciando del mondo ogni vil cura,
Volsono a Dio con tutti lor concetti,
E felice colui che se n'accorgem
E che di molte vie la dritta scorge!
Perseverando, l'uom si fa felice,
Come fe' Josafat che al ciel si volse
Lasciando il mondo misero e infelice;
Dalle recon fuggir si sciolse;
E fe' d'ogni sua guerra vincitrice
L'alma, che a Dio felice si rivolse.
Pregate quel ch'è nel superno coro
Che vi dia grazia di seguir costoro.

A. *Überlieferung und Ausgaben*. Das geistliche Drama von Bernardo Pulci (i. F. »Rappresentazione«) liegt in zwei Drucken des 15. Jahrhunderts vor sowie in vier weiteren des 16. Jahrhunderts.⁷¹ Alessandro D'ANCONA gab den Text auf der Grundlage eines Druckes des 15. Jahrhunderts 1872 heraus.⁷² Eine zweite Edition legte Mario BONFANTINI 1942 vor.⁷³ *Autor*. Bernardo Pulci (1438–1488) stammt aus einer florentinischen Dichterfamilie, sein Bruder Luigi Pulci ist wegen seines Epos »Morgante maggiore« bekannt. Bernardos Werk umfasst eine »Vita di Maria Vergine«, eine Eklogensammlung und die »Rappresentazione«. Sein Gönner war Lorenzo der Prachtige, selbst Verfasser von geistlichen Spielen, was Hiram PERI auf eine tatsächliche Aufführung schließen lässt.⁷⁴ Näheres ist nicht bekannt. *Quelle*. BONFANTINI vermutet, dass die verkürzte Fassung der »Legenda aurea« die Vorlage für Pulci geliefert habe: »Bernardo Pulci pare abbia attinto, pero la sua riduzione teatrale, al solito Jacopo da Varagine.«⁷⁵

B. *Beschreibung und Untersuchungen*. Die »Rappresentazione« umfasst ca. 100 »ottava rima«-Strophen, d. h. ca. 800 elfsilbige Verse mit dem Reimschema a b a b a b c c. Das Spiel wird von der Figur eines Engels eröffnet und beendet: Seine Worte fungieren als Prolog bzw. Epilog. Ein äußerst rapider Szenenwechsel charakterisiert das Spiel, das die Erzählung möglichst auf die Handlung reduziert. Viele Szenen bestehen aus kurzen Reden einzelner Figuren, die aber nicht als Monologe konzipiert sind. Ein Beispiel für die Verdichtung, mit der Pulci die Barlaam-Legende dramatisiert, stellt die Unterweisung Josaphats dar: Nachdem Barlaam zu dem Prinzen in den Palast gelassen wird, tritt er ein und erzählt ohne den Prinzen zu begrüßen erzählt er die Heilsgeschichte in vier Oktaven nach. Unmittelbar danach tauft er Josaphat, um darauf den Palast zu verlassen. Josaphats eigene Bekehrungsreden werden ausgelassen: Er muss Anacor (Nachor) nicht belehren, denn dieser hat bereits während der Disputation beschlossen, Christ zu werden; Barachias gegenüber muss er sich nicht für seine Weltflucht rechtfertigen oder ihm erklären, wie ein christlicher König

⁷¹ Gedruckt wurde das Spiel 1490, 1495, 1516, 1558, 1560 und 1588. Vgl. CIONI 1961, S. 95–6.

⁷² Vgl. Rappresentazione, D'Ancona.

⁷³ Vgl. Rappresentazione, Bonfantini.

⁷⁴ Vgl. PERI 1959A, S. 93.

⁷⁵ BONFANTINI 1942, S. 398.

herrscht usw. Mit Ausnahme der Apologe sind praktisch alle narrativen Kernelemente der Barlaam-Legende vorhanden. Der hier namenlose König führt alle Strategien durch, um seinen Sohn als Erbe und als Mitstreiter für die eigene Religion zurückzugewinnen – Religionsdisputation, Verführung durch Frauen und Teilung des Reiches. Nach dem Scheitern aller Unternehmungen lässt er sich taufen.

An Umfang, szenischem Apparat, Schauplätzen, Personenzahl (ca. 40) und Fülle der Episoden könnten sich die italienischen Dramatisierungen mit den französischen nicht messen, behauptet Hiram PERI. Anders als im französischen ›Mystère‹ sind die Schauplätze hier die der lateinischen Fassungen: Palast des Königs, Palast des Prinzen, eine Straße in der Stadt, wo Josaphat die Begegnungen widerfahren, und schließlich ein leerer Ort, *con bosco e spelonca* (›mit Wald und Höhle‹). Die Szene der Weissagung findet an dem sogenannten *luogo dei Savi*, nicht am Hof des Königs statt. Die *dramatis personae* seien im Folgenden in der Reihenfolge ihrer Erscheinung angegeben⁷⁶:

*L'angelo del Prologo,
Un Servo del Re,
Il Re, padre di Josafat,
Un Araldo,
I tre Astrologi,
Un Savio, Un altro Savio,
Baroni e Servi del Re
Domizio, Maestro di Josafat,
Josafat,
Il Cavaliere del Re,
Alcuni poveri,
Un cieco,
Un lebbroso,
Barlaam,
Un Servo di Josafat,
Un Barone vecchio, del Re,
Un Angelo,
Anacor, sosia di Barlaam,
Un Mago,
Le donzelle tentatrici,
Il Popolo,
Barachia, barone di Josafat,
Altro Barone di Josafat,*

⁷⁶ Die Dimensionen des Spiels variieren, je nachdem, wie viele Personen man bei den Gruppenbezeichnungen *Baroni e Servi del Re* oder *Alcuni poveri* u.a. interpretiert.

*Un Romito,
Un altro Angelo.*

Alessandro D'ANCONA hat die theatralische Qualität von Pulcis Stück einigermaßen in Frage gestellt, als er schrieb: »Questa rappresentazione che, sebbene del Pulci, no è fra le migliore dell'antico teatro spirituale, anche perchè vi mancano molti fra gli episodj dell'antica leggenda.«⁷⁷ D'ANCONAs Ansicht nach unterscheidet sich dieses Spiel von anderen italienischen hauptsächlich in der Episodenzahl. Als »sacre rappresentazioni« wird, so Serena SPANÓ MARTINELLI, ein kompaktes und homogenes *sui generis*-Korpus geistlicher Spiele bezeichnet, das sich in Florenz in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts großer Beliebtheit erfreute. In einer rigiden Struktur und in gebundener Rede werden dabei bereits bekannte Legenden für ein Publikum von *illiterati* transponiert aufgeführt.⁷⁸ Wie Mario BONFANTINI beobachtet, seien die *sacre rappresentazioni* in vielerlei Hinsicht vom an den Ritus gebundenen, lateinischen *drama liturgico* zu unterscheiden: Sie wurden von Laien und für Laien in der Volkssprache verfasst und weisen keine Verbindung zur Liturgie auf.⁷⁹

Mit dem laikalen Sitz im Leben der »Rappresentazione« mag die Behandlung der Religionsdisputation durch Pulci zusammenhängen, auf die PERI aufmerksam macht: Mit der Verteidigung der Menschwerdung Christi eröffnet Anacor seine Rede in der Disputationsszene. Einer der heidnischen Gelehrten argumentiert gegen die Notwendigkeit der Aufopferung Christi »mit einer ganzen Kette bemerkenswert schlagkräftiger Einwände.«⁸⁰ Diese werden der Reihe nach von Anacor widerlegt. Der apologetische Diskurs der Vorlage wird vereinfacht und sehr kurz gehalten. Die Disputation wird nicht vertagt, sondern mit der expliziten Niederlage der Gegner abgeschlossen.

4.4 LITERATUR

A u s g a b e n : Cantare, Varanini = Neri di Landoccio Pagliaresi: Leggenda di Santo Giosafà. In: Varanini, Giorgio (Hg.): Cantari religiosi senesi del Trecento: Neri Pagliaresi, fra Felice Tancredi da Massa, Niccolò Cicerchia. Bari 1965, S.

⁷⁷ D'ANCONA 1872, S. 142.

⁷⁸ Vgl. SPANÓ MARTINELLI 1996, S. 72–3.

⁷⁹ Vgl. BONFANTINI 1942, S. 10–1.

⁸⁰ PERI 1959A, S. 93.

7–189 – Ital. Leg. aur., Cocito = Cocito, Luciana (Hg.): De Barllam et de Jossaffa (Manoscritto Franzoniano 56). Savona 1984 (Quaderni di civiltà letteraria 22) – Ital. Leg. aur., Levasti = Beato Iacopo da Varagine: Legenda Aurea. Volgarizzamento toscano del Trecento, hg. von Arrigo Levasti. Bd. 3. Florenz 1926, S. 1526–50 – Ital. Leg. aur., Marucci = Iacopo da Varagine: Legenda aurea, hg. von Valerio Marucci In: Varanini, Giorgio und Guido Baldassarri (Hgg.): Racconti esemplari di predicatori del Due e Trecento. Bd. 1 (I novellieri italiani 4), S. 628–49 – Ital. Vulgata, De Luca = Barlaam et Josafat (= Budda). In: De Luca, Giuseppe (Hg.): Prosatori minori del Trecento. Bd. 1: Scrittori di religione. Mailand - Neapel 1954 (La letteratura italiana. Storia e testi 12), S. 381–95 – Leggenda, Bini = Leggenda di santo Iosafat. In: Bini, Telesforo (Hg.): Rime e prose del buon secolo della lingua. Tratte da manoscritti e in parte inedite. Lucca 1852, S. 124–52 – Leggenda, Bisani = Bisani Brandi, Eleonora (Hg.): Questa si è la legenda de sancto Iosaphat. Mailand 1982 – Leggenda, Chiaia = Chiaia, M. (Hg.): La leggenda di Santo Giosafat: edizione critica del manoscritto Varia 138 della Biblioteca Reale de Torino, Università degli Studi di Torino, Diss., 1989–1990 – Rappresentazione, D’Ancona = Bernardo Pulci: Rappresentazione di Barlaam e Josafat. In: D’Ancona, Alessandro (Hg.): Sacre Rappresentazioni dei secoli XIV, XV e XVI, raccolte e illustrate. Bd. 2. Florenz 1872, S. 163–86 – Rappresentazione, Bonfantini = Bernardo Pulci: Rappresentazione di Barlaam e Josafat. In: Bonfantini, Mario (Hg.): Sacre rappresentazioni italiane: raccolta di testi dal secolo 13 al secolo 16. Mailand 1942, S. 398–432 – Storia Liber, Frosini = Frosini, Giovanna (Hg.): Storia di Barlaam e Iosafas. Studio sulla tradizione dei volgarizzamenti italiani dalla lingua d’oc (con edizione della versione alfa). Università degli Studi di Firenze, Diss., 1995 – Storia Libro, Bottari = Bottari, Giovanni B. (Hg.): Storia de Ss. Barlaam e Giosaffatte ridotta alla sua antica purità di favella. Rom 1816 [Ndr. der Ausgabe 1734] – Storia Libro, Frosini / Monciatti = Frosini, Giovanna und Alessio Monciatti (Hgg.): Storia di Barlaam e Josaphas secondo il manoscritto 89 della Biblioteca Trivulziana di Milano. 2 Bde. Florenz 2009 – Storia Mag., Frosini = Frosini, Giovanna (Hg.): Storia di Barlaam e Iosafas. Versione italiana del ms. di Parigi (Bibliothèque Sainte-Geneviève, 3383). In: Bollettini dell’Opera del Vocabolario Italiano 6 (2001), S. 247–318 – Storia Mag., Maaß = Maaß, Georg (Hg.): Die altitalienische Storia Giosafas. Greifswald 1915

Se k u n d ä r l i t e r a t u r: BAI = Dalarun, Jacques und Lino Leonardi (Hgg.): Biblioteca agiografica italiana (BAI). Repertorio di testi e manoscritti, secoli XIII–XV. Bd. 1. Florenz 2003 – Calabretta, Antonio: Premesse ad uno studio della tradizione manoscritta delle versione toscane del Barlaam et Josaphat provenzale. In: Quaderni di filologia e lingue romanze 9 (1992), S. 57–68 – Cocito, Luciana (Hg.): Manoscritto franzoniano 56 (Leggende mariane). Savona 1979 – Conte, Alberto (Hg.): Il novellino. Presentazione di Cesare Segre. Rom 2001 (I novellieri italiani 1) – Dapelo, Giovanna: Il romanzo latino di Barlaam e Josaphat (BHL 979): preparando l’edizione. In: Filologia mediolatina 8 (2001),

S. 179–220 – Frosini, Giovanna: Il principe e l'eremita. Sulla tradizione dei testi italiani della storia di Barlaam e Iosafas. In: *Studi medievali* (olim 1923–1927: *Nuovi studi medievali*) 37 (1996), S. 1–63 – Frosini, Giovanna: Dall' Oriente all' Occidente. Il romanzo di Barlaam e Iosafas: circolazione e utilizzazione dei testi. In: *I Quaderni del M. AE.* S. 2 (1999), S. 113–43 – Frosini, Giovanna: Dinamiche della traduzione, sistemi linguistici e interferenze culturali nei volgarizzamenti italiani dalla lingua d'oc della Storia di Barlaam e Iosafas. In: *Hagiographica* 10 (2003), S. 215–40 – Frosini, Giovanna: Fra donne, demoni e papere. Motivi narrative e trame testuali a confronto nella Storia di Barlaam e Iosafas, nel Novellino e nel Decameron. In: *Medioevo Letterario d'Italia* 3 (2006), S. 9–36 – Kuhn, Ernst: Barlaam und Joasaph. Eine bibliographisch-literargeschichtliche Studie. München 1893 (*Denkschriften der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* 67) – Lecco, Margherita: Elementi per lo studio di un volgarizzamento genovese della leggenda di Barlaam e Josaphat. In: Lecco, Margherita (Hg.): *Poeti e poesia a Genova (e dintorni) nell'età medievale. Atti del Convegno per Genova capitale della cultura europea 2004.* Alessandria 2006, S. 127–49 – Marucci, Valerio: Manoscritti e stampe antiche della Legenda aurea di Iacopo da Varagine volgarizzata. In: *Filologia e Critica* 5 (1980), Nr. 1, S. 30–50 – Papanti, Giovanni (Hg.): *Novella morale del secolo XIV.* Livorno 1876 – Peri, Hiram: *Der Religionsdisput der Barlaamlegende. Ein Motiv abendländischer Dichtung.* Salamanca 1959 [a] – Philippart, Guy: Où en est l'histoire de la littérature hagiographique? Bilan général et apport du volume IV. In: *Hagiographies.* Bd. 4, 2006, S. 745–83 – Picone, Michelangelo: Donne e papere: storia di un racconto-cornice. In: *Il racconto nel Medioevo romanzo. Atti del Convegno Bologna, 23–24 ottobre 2000.* Bologna 2002 (*Quaderni di filologia romanza della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Bologna* 15), S. 163–79 – Sonet, Jean: *Le roman de Barlaam et Josaphat.* Bd. 1: *Recherches sur la Tradition manuscrite latine et française.* Namur 1949 – Varanini, Giorgio (Hg.): *Neri Pagliaresi: Rime sacre di certa o probabile attribuzione.* Florenz 1970 – Spanó Martinelli, Serena. Italia fra il 1450 e il 1550. In: *Hagiographies.* Bd. 2, 1996, S. 61–82 – Varanini, Giorgio: *Neri Pagliaresi uomo di divina dottrina.* In: *Lingua e letteratura dei primi secoli.* Bd. 1. Pisa 1994, S. 263–78

5 DEUTSCHE TRADITION

Im deutschsprachigen Raum entstanden im Mittelalter drei Versbearbeitungen, darunter die sehr erfolgreiche des Rudolf von Ems, und mehrere Prosafassungen der Barlaam-Legende. Diese wirkte außerdem durch die Rezeption der Apologe in einigen Exempla- und *mären*-Sammlungen weiter, darunter in der deutschen Übersetzung der ›Gesta romanorum‹, in Ulrich Bohmers ›Edelstein‹ und Lassbergs ›Liedersaal‹ sowie im ›Seelentrost‹.¹ In Haupthandschriften der Strickerschen kleineren Reimpaardichtungsüberlieferung² sind folgende Apologe tradiert: »Der Jahreskönig«, »Die drei Freunde«, »Der Mann im Brunnen« und »Der Vogelfänger«.³

Der Zusammenhang zwischen dem ›Barlaam‹ Rudolfs und einigen Strickerschen Kleindichtungen wird dadurch bekräftigt, dass in drei Stricker-Handschriften⁴ der vollständige ›Barlaam und Josaphat‹ Rudolfs von Ems der Strickersammlung unmittelbar vorausgeht.⁵

Erst mit der Gegenreformation entstanden im deutschen Sprachraum Dramatisierungen des Stoffes, die aber in Latein verfasst sind. Maria Elida SZAROTA verzeichnet folgende fünf Jesuitendramen als

¹ Vgl. den tabellarischen Überblick in Anhang 18.

² Wien, Österr. Nationalbibl., 2705, Genf, Bibl. Bodmeriana, 155, Heidelberg, Universitätsbibl., Cpg 341, Melk, Stiftsbibliothek, R.18, Vatikanstadt, Bibl. Apost. Vaticana, Reg. lat. 1423. Vgl. SCHWAB 1966, S. 34–6.

³ In der Forschung werden aber auch andere Stücke als Barlaam-Apologe angeführt, welche vielmehr Varianten davon darstellen: »Der ernsthafte König« (»Die Todestrumpete«), »Der wahre Freund« (»Der Mann mit den drei Freunden«), »Von zwei Blinden« (»Die Kästchenwahl«). Ute SCHWAB 1966, S. 28 teilt in einer Studie zu den *bispe[n]* des Codex 2705 der Österreichischen Nationalbibliothek jene Texte des Strickers, die »inhaltlich mit den Parabeln des Barlaam-Romans verknüpft sind« in drei Gruppen ein: 1. Aus dem ›Barlaam und Josaphat‹ Rudolfs von Ems herausgelöste und leicht bearbeitete Parabeln. Diese Gruppe enthält drei biblische Parabeln, zwei Apologe und einen Vergleich. 2. Auf Rudolfs Apologe und biblische Parabeln zurückzuführende Texte, die »eine durchgreifende Bearbeitung derselben darstellen«. 3. Nicht auf Rudolfs Fassung oder auf den ›Laubacher Barlaam‹ zurückgehende *bispe[n]*. S. a. ZIEGLER 1989, Sp. 1145, HOLZNAGEL 2002.

⁴ München, Bayer. Staatsbibl., Cgm 273, München, Bayer. Staatsbibl., Cgm 16 und Wien, Öster. Nationalbibl., 2884.

⁵ Zwei dieser Handschriften enthalten die oben erwähnte Erzählung »Der ernsthafte König«, die als Variante des Apologs »Die Todestrumpete« gilt. Vgl. DERRON 2008, S. 17–8 für eine vergleichende Inhaltsangabe beider Erzählungen.

Barlaam-Stücke: ›Comoedia von dem andern theil deß Leben Barlaams unnd Josaphats‹ (Innsbruck 1614)⁶, ›Pater-familias evangelicus‹ (Augsburg 1625)⁷, ›Liebreiche Gnaden-Wahl mittels deren der königl: Prinz Josaphat deß Indianischen König Abenners Sohn...‹ (Innsbruck 1645)⁸, ›Abenner. Tragoedia. Abenner durch die Bestandigkeit seines Sohns Josaphat zu dem Christlichen Glauben bekehrt‹ (Ingolstadt 1711)⁹ und ›Mundus ludens et delusus sive Josaphat ex Rege eremita‹ (Eichstatt 1721).¹⁰

Eine Prosaübersetzung durch Ulrich Satler sei noch erwähnt, welche 1603 gedruckt wurde und sich als erste deutsche Übertragung versteht; höchstwahrscheinlich verwendete Satler einen Basler Druck der ›Vulgata‹ als Vorlage.¹¹ Auf den folgenden Seiten werden die mittelalterlichen Fassungen vorgestellt.

5.1 VERFASSUNGEN

5.1.1 ›LAUBACHER BARLAAM‹

Incipit:

Hie beginnet Barlaam:
alsô ist des buoches nam,
daz schreip ein vil heileger man
von Damasco Johan

Explicit:

Barlaam und Josaphât,
durch die er diz getihtet hât,

⁶ Vgl. SZAROTA 1983, S. 81–6. S. a. VALENTIN 2001, S. 373.

⁷ Vgl. SZAROTA 1979, S. 533–66. Dieses Spiel enthält eine sehr kurze Zusammenfassung der Barlaam-Legende im Teil über die Berufung der Jünglinge, S. 553.

⁸ Vgl. SZAROTA 1980, S. 2069–76.

⁹ Vgl. SZAROTA 1983, S. 87–94.

¹⁰ Vgl. SZAROTA 1980, S. 2077–84.

¹¹ Vgl. VOLK 2009, S. 6. Titel: Historia von dem Leben unnd Thaten beyder heylicher Beichtiger unnd Eremiten Barlaam unnd Josaphats. Wie Josaphat eines heydnischen König auß India einiger Sohn von gedachtem Barlaam zum christlichen Glauben bekehrt worden, sehr anmütig unnd lustig zu lesen. Durch den H. Ioan-nem Damascenum vor 900. Jahren inn Griechischer Sprach beschriben, hernach durch Georgium Trapezuntium in das Latein und jetzt in unserer Teutsche Sprach gebracht durch Ulrichen Satler Spitalpfleger zu Dillingen, zuvor niemals in Teutscher Sprach aussgangen. Cum facultate superiorum. Dillingen 1603.

die setzen im ûf die krône
 in dem paradise frône
 und wîsen in alsô für got,
 dâ er mit samt in habe lop;
 daz sint die êwegen gnâden.
 Des sprechet im alle ÂMEN!

A. *Überlieferung und Ausgabe*. Die älteste deutschsprachige Bearbeitung der Barlaam-Legende ist in einer Handschrift aus dem 14. Jahrhundert überliefert. Das Werk ist nach seinem Fundort, der Gräflich Solms-Laubach'schen Bibliothek zu Laubach, benannt (i. F. ›Laubacher Barlaam‹).¹² Adolf PERDISCH gab das Werk 1913 heraus.¹³ *Autor*. Das von fremder Hand redigierte Nachwort (vv. 166271–704)¹⁴ nennt in einem Wortspiel einen Bischof Otto als Verfasser¹⁵:

er mac wol heizen *Otto*,
 swie er ez wolde verholen sîn,
 er ist ein *bischof* alsô *frî*;
singen sulen wir nu sâ
 lop und allelujâ (vv. 16678–82)

Adolf PERDISCH identifizierte diesen Bischof mit Otto II. von Freising, dessen Amtszeit in die Jahre zwischen 1184 und 1220 fällt. Zu dieser galt Freising, durch Kreuzzugsstimmung und Aufnahmebereitschaft von Legendenstoffen gekennzeichnet, als eines der wichtigsten Literaturzentren Bayerns.¹⁶ Der Stoff der Barlaam-Legende, so PERDISCH, dürfte besonders adäquat und aktuell für eine Verdeutschung erschienen sein, denn »in Deutschland mussten die ausführlichen widerlegungen der heidnischen irrtümer damals noch ganz besonders interesse erregen, da man an der ostgrenze ja mit wirklichen götzendienern in beständigem kampf lag.«¹⁷ *Datierung*. In seinen Vorstudien

¹² Vgl. OTT 1996, S. 10–1.

¹³ Vgl. Laubacher Barlaam, Perdisch. Für eine Beschreibung der Handschrift siehe PERDISCH 1903, S. 5–8 und PERDISCH 1913, S. viii–x.

¹⁴ Vgl. DE BOOR 1997, S. 459, WYSS 1989, Sp. 224.

¹⁵ Meine Hervorhebung.

¹⁶ Zur Biographie Ottos siehe PERDISCH 1913, S. xi–xxiv, WYSS 1989, Sp. 223.

¹⁷ PERDISCH 1913, S. xxv.

gelangte PERDISCH aufgrund der Untersuchung der Reime, des Wortschatzes und der Metrik zu einer relativen Datierung des Werkes auf den Zeitraum zwischen 1200 und 1220.¹⁸

B. Beschreibung und Untersuchungen. Das Werk Ottos stellt eine getreue, 16704 Verse lange, mittelhochdeutsche Nachdichtung der lateinischen ›Vulgata‹ dar. **Quelle.** PERDISCH erwähnt einige in der Münchner Bibliothek befindliche lateinische ›Vulgata‹-Handschriften und weist darauf hin, dass die Tegernseer Handschrift – München, Bayerische Staatsbibl., Clm. 19161 – die »meiste Wahrscheinlichkeit« an sich hätte.¹⁹

Der Erzählung geht ein kurzer Prolog voran, in dem der Dichter seine Quelle nennt (vv. 1–14) und sein Publikum um Stille bittet, jeder möge aber zuhören, wie ihm beliebt (vv. 15–24). Der Text hat, so PERDISCH, zwei längere Lücken von vermutlich jeweils 210 Versen. Aus diesem Grund ist der Apolog »Der Mann in der Grube« für diese Fassung nicht und der Apolog »Der reiche junge Mann und das arme Mädchen« nur teilweise überliefert.²⁰ Der ›Laubacher Barlaam‹ schließt mit einem kurzen Epilog: Der Dichter behauptet, das Gehörte nach bestem Gewissen verdeutscht zu haben, um Jung und Alt zu erbauen, und beendet sein Werk mit einem Dichtergebet. Anschließend und vermutlich von einer anderen Hand geschrieben befindet sich ein zweiter Epilog (vv. 16627–704), in dem der Autorname genannt und die Arbeit des Autors gelobt wird (vv. 16668–88).

In seinen Vorstudien und in der Einleitung zu seiner Edition beschreibt PERDISCH die Sprache des ›Laubacher Barlaam‹ als von bairi-

¹⁸ Vgl. PERDISCH 1903, S. 133–4, WYSS 1989, Sp. 224, dem zufolge aber eine spätere Datierung nicht auszuschließen sei, weil Ottos »Dichten nicht professionellen Standards entspricht und keinerlei Kontakt mit der zeitgenössischen höfischen Epik erkennen lässt«. DE BOOR 1997, S. 460 sieht die letzten Jahrzehnte des 12. Jahrhunderts als wahrscheinliche Entstehungszeit, in ungefährer Nachbarschaft zu Priester Wernhers ›Marienleben‹ und ›Herzog Ernst‹.

¹⁹ Vgl. PERDISCH 1913, S. xxvi.

²⁰ Vgl. Laubacher Barlaam, Perdisch, S. 525–7 und S. 530–2. Im zweiten Fall wird der zweite Teil der Erzählung nicht erzählt, in dem der junge Mann ein armes Mädchen heiraten will, aber davor von dessen Vater auf die Probe gestellt wird. Der Schluss des Apologs erzählt, wie der Junge sich weigert, das Mädchen zu heiraten, das sein Vater für ihn wünscht, und seinen Vater verlässt. Das Erzählte bildet eine logische Einheit und kann ohne weiteres für sich als Beispiel erzählt werden. Dies muss nicht auf eine Lücke in der Vorlage zurückgehen.

schen und alemannischen Elementen gekennzeichnet.²¹ 1918 erschien ein Aufsatz von Albert LEITZMANN, der die Ausführungen von PERDISCH hinsichtlich der Datierung und des Dialekts der Handschrift zu revidieren versucht. Wichtiger sind vielleicht LEITZMANNs Bemerkungen über den Stil Ottos:

Otto von Freising hatte keinerlei literarische präntensionen und wollte mit seiner legende nicht entfernt den modernen und modernsten epikern der höfischen gesellschaft concurrerenz machen: sein literarisches gesicht war rückwärts, nicht vorwärts gewant und der allgewaltige gang der dinge hätte nicht vermocht, den conservativen zum radikalen zu machen.²²

Helmut DE BOOR betont Ottos Interesse für »die lehrhaften Gehalte der alten Erzählung«, weshalb der Bischof die lateinische Vorlage »in aller Breite« übernahm.²³ Ulrich WYSS weist indes auf eine Änderungstendenz Ottos hin, die darin bestehe, »die spekulativ-theologischen gegenüber den lehrhaft erzählenden Momenten zurücktreten« zu lassen, ein Merkmal, das Ottos Bearbeitung von der Rudolfschen unterscheidet.²⁴ Man könnte hinzufügen, dass dieses ein Charakteristikum all jener volkssprachlichen Fassungen ist, die keine eigenen Bearbeitungstendenzen aufweisen, sondern als getreue Übersetzungen der lateinischen ›Vulgata‹ konzipiert wurden, wie die französischen Fassungen ›Fr. Anon.‹ und ›Champenoise‹, der spanische ›Libro de Berlan‹ oder die englische ›Peterhouse‹-Fassung u.a.

5.1.2 ›ZÜRCHER BARLAAM‹

Beim sogenannten ›Zürcher Barlaam‹ handelt es sich um eine bairische Versbearbeitung, die in zwei Fragmenten derselben Handschrift aus dem 13. Jh. überliefert ist (i. F. ›Zürch. Barl.‹).²⁵ Erhalten sind nur 432 Reimpaarse von wahrscheinlich insgesamt 15.000.²⁶ Beide Fragmente wurden von Franz PFEIFFER herausgegeben.²⁷ Sie enthalten einen Teil

²¹ Vgl. PERDISCH 1903, PERDISCH 1913, S. viii–xxiv.

²² LEITZMANN 1918, S. 260. Siehe ferner BIRKNER 1924 und STAMMLER 1950, S. 41–3, der einen Zusammenhang zwischen der ikonographischen Darstellung auf der sogenannten Bestiensäule des Freisinger Doms und Ottos Kenntnis der Barlaam-Legende vermutet.

²³ DE BOOR 1997, S. 460.

²⁴ Vgl. WYSS 1989, Sp. 224.

²⁵ Vgl. PFEIFFER 1863, S. 313.

²⁶ Vgl. PFEIFFER 1863, S. 315.

²⁷ Vgl. Zürich. Barl. Z, Pfeiffer (336 Verse) und Zürich. Barl. B, Pfeiffer (96 Verse).

der Episode der Religionsdisputation, die Bekehrung und Taufe des Königs Avennir sowie den Beginn von Josaphats Leben in der Wüste, als er auf der Suche nach Barlaam in der Wüste umherirrt. Entstehungszeit und -ort lassen sich nur schwer feststellen. PFEIFFER geht davon aus, dass diese Fassung in Bayern und gleichzeitig mit dem Legendenroman des Rudolf von Ems entstanden ist.²⁸ GOEDECKE zufolge scheint diese Version »warm und gewandt geschrieben zu sein«.²⁹ SCHWAB sieht sie als zur geistlichen didaktischen Tradition des 12. Jahrhunderts gehörend.³⁰

5.1.3 ›BARLAAM UND JOSAPHAT‹ DES RUDOLF VON EMS

Incipit: Alphâ et Ô, küneç Sâbâôt
got, des gewaltes kraft gebôt

Expl.:
Reiner Krist, nû lœse mich
Von mînen sünden, in den ich
Oft sunte wider dich.
Dîn güete ist sô genædeclich,
Ob alle zungen vlizzen sich,
Lêren dîner verte strich,
Für wâr wær in daz zwîvellich.
Krist, herre got, durch dînen tôc,
in den dîn menscheit sich bôt,
hilf uns, daz wir von schame rôc
vor dir iht stên und uns der sôt
der helle iht slindde in wernder nôc!
des helf uns daz lebende brôt
Alphâ et Ô, küneç Sâbâôt.

A. **Überlieferung und Ausgaben.** Der ›Barlaam und Josaphat‹ des Rudolf von Ems (i. F. ›BuJ‹) weist eine »recht stattliche Überlieferung« aus dem 13. und 14. Jahrhundert auf: das Werk ist in über 40 Handschriften überliefert, davon in 14 nahezu vollständig. Umfangreiche Überlieferungsstudien zu diesem Text Rudolfs wurden von

²⁸ Vgl. PFEIFFER 1863, S. 314.

²⁹ GOEDECKE 1871, S. 188.

³⁰ Vgl. SCHWAB 1966, S. 18 und 23, Anm. 38.

Karl August ZAENKER 1974 und Siegmund PRILLWITZ 1975 vorgelegt.³¹ Auf der Grundlage von drei Königsberger Handschriften wurde ›BuJ‹ von Friedrich KÖPKE 1818 herausgegeben. Franz PFEIFFER benutzte für seine Ausgabe von 1843 zehn vollständige Handschriften und sieben Fragmente.³² *Datierung.* Der ›BuJ‹ dürfte um 1225 entstanden sein. Nach eigenen Aussagen Rudolfs hat er diesen Legendenroman nach ›Der guote Gerhard‹ geschrieben, dem einzigen seiner Romane, den er im ›BuJ‹ erwähnt. Auf diesen wird wiederum im ›Alexander‹ und im ›Willehalm‹ verwiesen.

Autor. Urkundlich ist Rudolf von Ems nicht belegt. Er dürfte einem Ministerialengeschlecht mit Sitz im vorarlbergischen Hohenems entstammen. Er war ein gelehrter Autor, des Lateins und des Französischen kundig. Als Akrostichon erscheint der Name RVODOLF am Schluss des ›BuJ‹ sowie zu Beginn der ›Weltchronik‹ und des ›Willehalm‹. Eine relative Chronologie seiner Werke lässt sich aus Aussagen in den eigenen Dichtungen erschließen. Zu den ersten gehören ›Der guote Gerhard‹ und ›BuJ‹; sein letztes, nicht abgeschlossenes Werk ist die ›Weltchronik‹. Der ›Alexander‹ wurde in zwei Etappen verfasst, deren erster Teil sei in die erste Hälfte seines Schaffens, der zweite in die des ›Willehalm‹ und der ›Weltchronik‹ eingeordnet werden kann. Die Forschung geht von verschiedenen Auftraggebern aus: Während jene der ersten Periode – für ›Der guote Gerhard‹ wird der Ministeriale Rudolf von Steinach, für ›BuJ‹ der Abt Wido von Kappel genannt – keine direkten Kontakte zum Stauferhof besaßen, scheint mit dem ›Willehalm‹ ein neues literarisches Programm anzusetzen, das in enger Verbindung mit dem staufischen Hof stand.³³

³¹ Für weitere Literatur siehe die aktualisierte Zusammenstellung auf der Webseite des Handschriftencensus unter Rudolf von Ems: ›Barlaam und Josaphat‹: <http://www.handschriftencensus.de/>. Die Liste im Anhang 16 unter ›BuJ‹ entstammt dem Handschriftencensus. Michaela Schuller, Mitarbeiterin eines vom FWF geförderten, am Institut für Kunstgeschichte der Universität Wien angesiedelten Forschungsprojektes über illuminierte spätmittelalterliche Handschriften und Inkunabeln der Oberösterreichischen Landesbibliothek in Linz unter der Leitung von Katharina Hranitzky, machte uns im August 2009 auf Pergamentfragmente im Falz einer 1478 in Speyer gedruckten Inkunabel aufmerksam, die sich als Bruchstücke aus ›BuJ‹ erwiesen.

³² Vgl. BuJ, Köpke und BuJ, Pfeiffer.

³³ Grundlegend zum Autor und seiner Bildung, sowie zur Chronologie seiner Werke: EHRSMANN 1919, S. 79–102, SCHRÖDER 1930, DE BOOR 1991, S. 167–78, VON ERTZDORFF 1967, S. 48–114, BRACKERT 1968, S. 11–23, LUTZ 1984, S. 161–85, HAUG 1991, S. 288–343, WALLICZEK 1992, Sp. 322–6.

Q u e l l e n . Alle seine Werke, außer dem ›Willehalm‹ – nach *walschen buochen* (v. 15609) –, bearbeitete Rudolf nach lateinischen Vorlagen. Die Vorlage für sein ›BuJ‹, die ihm der Abt Wido von Kappel gab, kann nur die lateinischen ›Vulgata‹ gewesen sein.³⁴

B. Beschreibung und Untersuchungen. Der Handlung geht ein komplex aufgebauter Prolog voran (vv. 1–124). Im Epilog erklärt Rudolf, wie die Geschichte zum ersten Mal in griechischer Sprache aufgezeichnet wurde, wie sie durch Johannes Damascenus ins Lateinische übertragen wurde und wie er, Rudolf, zu dieser Vorlage gekommen ist.³⁵ Im Epilog nennt Rudolf einen Abt Wide von Kappel als Auftraggeber. Die letzten Verse des Epilogs bilden ein Akrostychon, in dem sich Rudolf namentlich nennt. Allgemein wird dem Handlungsgerüst der ›Vulgata‹ gefolgt. Eine Änderung in der Episodenreihenfolge stellt die Erzählung von Kapitel 4 der ›Vulgata‹ vor Kapitel 3 dar sowie die Auslassung des gesamten 20. Kapitels, das ausschließlich theologische Themen behandelt. Alle Apologe mit Ausnahme des dritten, »Der Vogelfänger«, sind enthalten.

Es sind vor allem Ergänzungen unterschiedlichen Charakters und Umfangs, die ›BuJ‹ auszeichnen. Rudolfs Exkurse und kürzere Erzählerkommentare umfassen Reflexionen über das beispielhafte Leben des Helden (vv. 14923–49), eine Preisrede der Frau (vv. 11735–11870), ein Bekenntnis des Erzählers zur Liebe für die Frauen (vv. 12264–280), und gegen Ende eine Digression über die fünf Züchtigungen Gottes (vv. 15144–274). Darüberhinaus ergänzt Rudolf Barlaams Wiedergabe der Heilsgeschichte um einige hundert Verse.³⁶ Rudolf erklärt seinen Lesern und Zuhörern auch, wie die Schrift zustande kam, indem er aus der Figur des Barachias einen Auftraggeber für die erste Aufzeichnung des Lebens des Josaphat macht (vv. 16019–28).

Die ältere Forschung schenkte ›BuJ‹ wenig Beachtung.³⁷ Seit der Deutung des Romans durch DE BOOR als persönliches Bekenntnis Ru-

³⁴ Zu den Quellen Rudolfs vgl. VON ERTZDORFF 1967, S. 160–286. Zu Rudolfs Verständnis der Überlieferung siehe GREEN 1986, S. 171–2.

³⁵ Der Gedanke, dass Johannes Damascenus die lateinische Übersetzung aus dem Griechischen angefertigt habe, kann Rudolfs eigener Zusatz sein.

³⁶ S. u. WISBEY 1955 für Rudolfs Umgang mit biblischen Stoffen.

³⁷ Vgl. RUPP 1965, S. 510: »Schneider meint [...], die Wendung Rudolfs zu geistlichen Stoffen sei seiner Dichtung nicht sonderlich bekommen; bei Schwietering ist fast nichts zu finden.«

dolfs zu einem geistlichen Stoff³⁸ als »innere Wandlung« erschien eine Reihe von Studien, die hauptsächlich die Frage zu beantworten versuchten, ob das Werk als *contemptus mundi*-Dichtung oder als höfischer Roman einzustufen sei.

Heinz RUPP und Xenja von ERTZDORFF versuchten zu zeigen, dass nur das Ende des Romans – Josaphats Abdankung und Flucht in die Wüste – von einem *contemptus mundi* erzähle. In seiner Gesamtheit betrachtet sei das Werk vielmehr ein weltlicher Roman, der die Bewährung Josaphats in dieser Welt zum Thema hat. Wie RUPPs unten abgebildetes Schema zeigt, weist der Roman eine fünfteilige Struktur auf, die zeigt »wo die Schwerpunkte liegen, was Rudolf wichtig ist.«³⁹ Da nur ein Neuntel der Dichtung von Josaphats Flucht aus der Welt erzähle (Teil V), könne man nicht von *contemptus mundi*-Literatur im engeren Sinn sprechen. Dabei geht RUPP davon aus, dass die Teile I bis IV von Josaphats Bewährung in der Welt handeln. Das Eremitenleben des Josaphat »ist nicht der alles bestimmende Teil; [Rudolf] nennt verhältnismäßig kurz das Ziel, das der Heilige erreicht. Wichtig für Rudolf ist aber nicht so sehr das Ziel, sondern der Weg, der zu diesem Ziel führt.«⁴⁰ Seine Leistungen auf diesem Weg umfassen die Überwindung mehrerer Versuchungen, die Bekehrung des Landes und hauptsächlich die Bekehrung des eigenen Vaters.

³⁸ Vgl. DE BOOR 1991, S. 172 »Wenn wir darin Recht haben, daß wir Rudolfs Legendendichtung unter Berufung auf seine eigene Aussage für mehr als nur bestellte Arbeit nehmen, so muß zwischen ihr und den nächsten Werken eine innere Wandlung Rudolfs liegen, und sie dürfte mit dem äußeren Wandel seines Lebens durch die Verbindung mit dem Hof der Söhne Friedrichs II. nicht nur zufällig zusammenfallen. Denn seine neue Dichtung zeigt ein neues Gesicht, gleichgültig, ob wir den Wilhelm von Orlens oder den Alexander als Rudolfs nächstes Werk ansehen.«

³⁹ RUPP 1959, S. 16.

⁴⁰ RUPP 1959, S. 17.

Tabelle 5.1: Rupps Gliederung des ›Barlaam und Josaphat‹ Rudolfs

	164		164	Prolog	
		572			König Avenier
I	1214			Vor- u. Jugendgeschichte	Josaphats Geburt u. Jugend
		642			
		1746			Ankunft – Gotteslehre
II	6068	2588		Barlaams Lehren	weitere Lebenslehren
		1734			Abschluss – Taufe – Abschied
		1712			Aveniers Leid
III	5864	2128		Versuchung u. Bewährung	Nachor: Streitgespräch
		2024			Theodas: <i>minne</i>
		400			Vorbild als Herrscher
IV	1154			Josaphat König	
		754	14300		Aveniers Bekehrung
		440			Abdankung
V	1592			Weltflucht u. Tod	
		1152	1592		Einsiedelei u. Tod
	108		108	Epilog	

Ein weiteres Anliegen RUPPS ist, zu erörtern, wie Rudolf zu den Anschauungen des Romans steht. Wenn man mit RUPP die Exkurse über die *vrouwe* – in der Form eines Gespräches zwischen dem Dichter und seinem Herz –, über Josaphats Weigerung, die Bitten der Prinzessin zu erfüllen, und über Josaphats Weltflucht betrachtet, kann man nicht sagen, dass Rudolf sich mit seinem Protagonisten identifiziert. Das Bekenntnis des Prologs, der Dichter wolle sich von den eigenen *triügelîchen maeren* distanzieren, das man als Parallele zu ähnlichen Aussagen in Hartmanns ›Gregorius‹-Prolog gelesen hat, sei als Prologtopos auszuwerten.⁴¹ Daraus folgert RUPP:

Die persönlichen Aussagen Rudolfs in Prolog und Epilog und im Verlauf der Dichtung selbst lassen es also wohl nicht zu, daß man den ›Barlaam‹ als Ausdruck einer religiösen Krise Rudolfs versteht. Der Dichter identifiziert sich mit dem Helden und mit den Lehren seiner Geschichte nicht unbedingt.⁴²

⁴¹ Vgl. RUPP 1959, S. 26–31.

⁴² RUPP 1959, S. 32.

Der Held ist vorbildhaft als Heiliger in demselben Ausmaß wie der Kaufmann, der Ritter und der Fürst, denn alle »haben ihren gültigen Platz im christlichen Ordo.«⁴³

Gattungsgeschichtlich sieht RUPP ›BuJ‹ als »legitime Fortsetzung der religiösen Dichtung des 12. Jahrhunderts.«⁴⁴ In der Phraseologie erinnere ›BuJ‹ an mancher Stelle an ›Ezzolied‹, ›Muspili‹ oder ›Memento mori‹; mit den früheren Vertretern der deutschen religiösen Dichtung, wie der ›Rede vom Glauben‹ des Armen Hartmann, weise ›BuJ‹ weitreichende Ähnlichkeiten auf. Wenn im 12. Jahrhundert nur Geistliche religiöse Dichtung schufen, bringe das 13. Jahrhundert ein neues Profil von Dichtern hervor: »Die Laien sind religiös mündig geworden und nun selbst in der Lage, ihren Standesgenossen aus ihrer Sehweise religiöse Belehrung in Form von Dichtung zuteil werden zu lassen.«⁴⁵ Rudolfs Dichtung unterscheide sich laut RUPP von den früheren religiösen Dichtungen durch ihre »rationale Nüchternheit, die allem Wunderbar-Phantastischen und allem Märchenhaften abhold ist.«⁴⁶ Im Bezug auf die in der späteren Forschung immer wieder angesprochene Höfisierung des Stoffes äußert sich RUPP kurz: Den höfischen Ideen »kommt nur in der Legende kein hervorragender Platz zu. Aber trotzdem sind sie da, und man kann sie nicht übersehen.«⁴⁷

Gerade das Höfische am ›BuJ‹ interessiert Xenja von ERTZDORFF. Ihre Monographie aus dem Jahr 1967 untersucht das Gesamtwerk Rudolfs und scheint bereits im Titel – ›Rudolf von Ems. Untersuchungen zum höfischen Roman im 13. Jahrhundert‹ – vorauszusetzen, dass der ›BuJ‹ ein höfischer Roman ist. Gegen eine Lebenskrise und die konsequente Ablehnung alles Höfischen sprechen viele Gemeinsamkeiten zwischen ›BuJ‹ und ›Der guote Gerhard‹, denn »[b]eide Romane verbindet auch die Kultur höfischer Umgangsformen und des höfischen Ethos.«⁴⁸ Auch mit Hartmanns ›Gregorius‹ und ›Armer Heinrich‹ weise ›BuJ‹ Ähnlichkeiten auf.⁴⁹ Die Rolle des Wido von Kappel als Auftraggeber habe sich darauf beschränkt, so VON ERTZDORFF, für Rudolf das Manuskript der ›Vulgata‹ zu besorgen und ihn zu einer Ver-

⁴³ RUPP 1959, S. 32.

⁴⁴ RUPP 1959, S. 33.

⁴⁵ RUPP 1959, S. 33.

⁴⁶ RUPP 1959, S. 35.

⁴⁷ RUPP 1959, S. 26.

⁴⁸ VON ERTZDORFF 1967, S. 81. S. a. S. 206, 213–4, 216, 348–9.

⁴⁹ Vgl. VON ERTZDORFF 1967, S. 211, 213, 347–8.

deutschung zu ermuntern, denn ›BuJ‹ »ist keine Dichtung, die im Auftrag einer Zisterzienserabtei geschrieben wurde. Das bedeutet, daß es keine Dichtung für ein Kloster, sondern für die »Welt« war.«⁵⁰ Die Darstellungskunst spricht laut VON ERTZDORFF für ein weltliches, ständisch nicht differenziertes Publikum (*wîp unde man*), in der höfischen Literatur geschult, das »über eine nicht geringe literarische und theologische Bildung« verfügte.⁵¹ Für eine nähere Bestimmung des Publikums bietet der Text keinen Anhaltspunkt. Dennoch will VON ERTZDORFF im ›BuJ‹ einen Konnex zu staufischen Kreisen sehen: »Das Leben der beiden Heiligen Barlaam und Josaphat, mit der Empfehlung eines Zisterzienserklosters versehen, mochte daher in »ritterlichen« – und vielleicht auch städtischen – Kreisen staufischer Zugehörigkeit leichter Zugang finden, zumal diese Dichtung sicherlich der durch die Kreuzzugsaufrufe genährten asketischen Frömmigkeit entgegenkam.«⁵² Wie RUPP ist sie davon überzeugt, dass ›BuJ‹ ein weltliches christliches Vorbild bietet besonders einleuchtend an den Figuren des Avenier und des Barachias, der als Zeuge und Auftraggeber der Aufzeichnung von Josaphats Leben genannt wird.⁵³

Deutlich zeige sich die Tendenz zur Höfisierung an der Figur Aveniers: Er verkörpere »die Vollkommenheit des ritterlichen Königs, zunächst ohne den christlichen Glauben.«⁵⁴ Für die Darstellung der Regierungszeit Josaphats und dessen Sprache fügt Rudolf charakteristische Züge eines abendländischen Fürstenspiegels hinzu.⁵⁵ Die Preisrede der Frau (vv. 11735–870) sieht VON ERTZDORFF als eine der wichtigsten Stellungnahmen des Dichters »zu den Vorgängen der Geschichte vor einem höfischen Publikum.«⁵⁶ Aus Rücksicht auf sein höfisches Publikum widerspricht Rudolf Theodas' impliziter Behauptung *daz wîp der tiuvel wære*, und zwar in einem Zwiegespräch zwischen dem Dich-

⁵⁰ VON ERTZDORFF 1967, S. 82–3.

⁵¹ VON ERTZDORFF 1967, S. 82–3.

⁵² VON ERTZDORFF 1967, S. 87.

⁵³ Vgl. ERTZDORFF 1967, S. 85, 194–5.

⁵⁴ VON ERTZDORFF 1967, S. 345. Dafür zieht sie den lateinischen Text zum Vergleich heran und zeigt, wie sich Rudolf in einigen Passagen höfischer Begriffe bedient, z.B. bei einem Gespräch zwischen Vater und Sohn, in dem Avenier Josaphat vorwirft, eine Entscheidung ohne den Rat von *mage und man* getroffen zu haben. (S. 341–2)

⁵⁵ Für eine detailreiche vergleichende Analyse dieser Änderungen gegenüber der Vorlage siehe CZIZEK 1931.

⁵⁶ VON ERTZDORFF 1967, S. 214.

ter und seinem Herzen. Hier entsteht ein Lobpreis der Frau, der VON ERTZDORFFs Ansicht nach »zu den schönsten der höfischen Literatur gehört«. ⁵⁷

Auf zwei weitere Exkurse geht VON ERTZDORFF ein, die sich im letzten Teil des Romans befinden. Als Josaphat Barachias als Nachfolger nennt und in die Wüste zieht, schaltet sich der Erzähler ein und bemitleidet den Protagonisten in einem Exkurs (vv. 14923–49), der an die Mahnung zur Buße im ›Gregorius-Prolog erinnere. VON ERTZDORFF geht es hier um die Distanzierung des Erzählers vom Erzählten, als er selbst behauptet, *dirre welte kint* zu sein. ⁵⁸ Im Zusammenhang mit dem komplexen fünf Züchtigungen-Exkurs interessiert sich VON ERTZDORFF wieder für das implizite Publikum: Der Exkurs sei »nicht für ein monastisches Publikum, sondern für ein weltliches bestimmt.« ⁵⁹

Bezüglich der Struktur des Romans sieht VON ERTZDORFF im Unterschied zu RUPP keine Trennung zwischen dem Weltflucht-Teil und dem Rest der Handlung. Der Text weise zwei Hauptmomente auf: die Taufe Josaphats und die Erteilung von Aufträgen durch Barlaam auf der einen Seite, das Wiedersehen in der Wüste nach der Erfüllung der Aufträge auf der anderen; dies bezeichnet VON ERTZDORFF als das »zweipolige Kompositionsprinzip höfischer Romane«. ⁶⁰ In diesem Sinne schlägt sie ein Gliederungsschema vor, das Rücksicht auf »die beiden Fixpunkte« nimmt und »den Spannungsbogen, der den Handlungsablauf zusammenhält, deutlich hervortreten« lässt. ⁶¹

Diesem Schema zufolge erscheint das zentrale Bekehrungsgespräch eher sekundär: Erst Josaphats Bewährung und eigene Lehrgespräche bilden den Kern der Geschichte. Mit dem ›Alexander‹ und mit der ›Weltchronik‹ bilde ›BuJ‹ eine Subgruppe unter den Romanen Rudolfs, die VON ERTZDORFF als »echt-historische« bezeichnet und die sich weniger durch die höfische Darstellungskunst auszeichnen als durch die »Ethik und die Feinheit ihrer von höfischer Rücksicht bestimmten Umgangsformen.« ⁶²

⁵⁷ VON ERTZDORFF 1967, S. 215.

⁵⁸ Vgl. VON ERTZDORFF 1967, S. 209.

⁵⁹ VON ERTZDORFF 1967, S. 212.

⁶⁰ VON ERTZDORFF 1967, S. 351.

⁶¹ VON ERTZDORFF 1967, S. 351.

⁶² VON ERTZDORFF 1967, S. 393.

Tabelle 5.2: von Ertzdorffs Gliederung von Rudolfs ›Barlaam und Josaphat‹

Prolog		König Avenier
Vorgeschichte		Josaphats Geburt und Jugend
Besuch Barlaams		Bekehrung
Josaphats Bewährung in der Welt	I	<i>Taufe und Aufträge</i>
Erfüllung der Aufträge		Gespräche mit Avenier
		Streitgespräch: Nachor
		Verführungsversuch: Theodas
		Josaphat als König –
		Bekehrung seines Volkes
		Aveniers Bekehrung
Josaphats Verzicht auf die Welt	II	<i>Josaphat bei Barlaam. Bericht über seine Taten</i>
		Josaphats Leben in der Wüste
Nachgeschichte		Tod und Überführung des Leichnams
		in seine frühere Hauptstadt
		Barachias läßt seine Geschichte aufzeichnen

Ebenfalls mit dem Gesamtwerk Rudolfs beschäftigt sich Helmut BRACKERT in seinem Buch ›Rudolf von Ems. Dichtung und Geschichte‹ von 1968. Seine gattungsgeschichtliche Fragestellung gilt in erster Linie dem Aspekt der *historia* im Werk Rudolfs. Trotz fehlender zeitgeschichtlicher Anspielungen, stellt BRACKERT fest, sei ›BuJ‹ eine historische Dichtung, »freilich in einem ganz spezifisch mittelalterlichen Sinne«. Rudolf sah weder Gelegenheit noch Notwendigkeit, die Ereignisse in der Legende »mit denen seiner Zeit in Beziehung zu bringen.«⁶³

Unter den Änderungen Rudolfs gegenüber seiner Vorlage weist BRACKERT auf die Vervollständigung der heilsgeschichtlichen Passagen in der Erzählung hin: »Von den rund 1100 mittelhochdeutschen Versen haben nur etwa 300 in der Vorlage ihre Entsprechung.«⁶⁴ Die Lücken zwischen den wichtigsten Stationen der Heilsgeschichte nach Genesis, Exodus und den Evangelien werden von Rudolf aufgefüllt und in ein geschichtliches Kontinuum verwandelt: Hatte die ›Vulgata‹ nur von Schöpfung, Sündenfall, Vertreibung aus dem Paradies, Sintflut, Bund mit Abraham, Exodus und Menschwerdung Christi erzählt, so umfasst Rudolfs Version auch Stoffe aus den historischen Büchern des alten Testaments und aus der Apostelgeschichte – Josua und Richter (vv. 2244–80), Samuel, Saul, David, Salomon (vv. 2281–310), Könige und babylonisches Exil (vv. 2311–2350), Gottesfeinde wie Nebukadnezar und Holofernes (vv. 2351–428) sowie namhafte Propheten (vv. 2429–62). Das Leben Christi wird ausführlicher erzählt (vv. 2463–3018).

⁶³ BRACKERT 1968, S. 58.

⁶⁴ BRACKERT 1968, S. 161.

Mit dem Pfingstereignis und der Aufzeichnung der Evangelien (vv. 3019–124) schließt Rudolfs Barlaam seine Wiedergabe.⁶⁵ Das Streben Rudolfs nach einem geschichtlichen Kontinuum deutet BRACKERT als erstes Anzeichen im Gesamtwerk des Autors in Richtung auf eine Verselbständigung der Geschichte von der Dichtung:

[eine umfangreiche Darstellung des Geschichtsverlaufs] ist zwar noch durch die Erzählung selbst [...] motiviert, doch die Abweichung von der überlegt auswählenden Vorlage zeigt, daß Geschichte sich nicht mehr nur auf die durch den direkten Zusammenhang der Dichtung gestellte Aufgabe beschränken lassen will.⁶⁶

BRACKERT sieht ›BuJ‹ weder als höfischen Roman noch als persönliches Bekenntnis des Dichters, sondern als Bekehrungslegende, die eine *lere* vermittele. Diese Auffassung zeigt sich in einer Gliederung, die dem dreiteiligen Weltalterschema entsprechen soll – vor dem Gesetz, unter dem Gesetz, unter der Gnade⁶⁷:

Tabelle 5.3: Brackerts Gliederung von Rudolfs ›Barlaam und Josaphat‹

Prolog		1–5,24	(165)
vor der <i>lere</i>	Vor- und Jugendgeschichte	5,25–35,38	(1224)
<i>lere</i>	Josaphat wird durch Barlaam in der Christenlehre unterwiesen	35,39–187,26	(6068)
	Josaphat wird selbst zum Verteidiger der Lehre	187,27–363,4	(7017)
nach der <i>lere</i>	Weltabkehr und Tod	363,5–402,8	(1123)
Epilog		402,9–406,12	(134)

Die Weltabkehr Josaphats sei kein »Annex der eigentlichen Erzählung«, gehöre nicht von der übrigen Erzählung getrennt, sondern stelle einen konstitutiven Bestandteil einer Einheit dar. Die *lere* erweise sich erst als *warheit ane lüge*, wenn die Legende »ein Weltverhalten [beschreibt], an dem sich die *lere* mit größtmöglicher Deutlichkeit abbildet.«⁶⁸ Josaphat fungiere dabei als Exemplum eines Lebens »in der *lere*« und »nach der *lere*.« ›BuJ‹ sei eine *contemptus mundi*-Dichtung, die eine »der exem-

⁶⁵ Vgl. BRACKERT 1968, S. 161–2.

⁶⁶ BRACKERT 1968, S. 162.

⁶⁷ Vgl. BRACKERT 1968, S. 220.

⁶⁸ BRACKERT 1968, S. 216.

plarischen Möglichkeiten mittelalterlichen Weltverhaltens überhaupt« vorführe.⁶⁹ Für den Dichter Rudolf seien Josaphat und das Ideal, das sein Leben illustriert, nicht erst von dem Moment an fragwürdig, als er in die Wüste zieht. Rudolf der Erzähler begleite den Protagonisten mit dem *mære*, weil die ideale Lebensform dieser Legende, die Wüstenaskese, nicht seiner eigenen Lebensform entspreche.

Rüdiger SCHNELL widmet das dritte Kapitel seiner 1969 veröffentlichten Dissertation – »Rudolf von Ems. Studien zur inneren Einheit seines Gesamtwerkes« – der »Legendendichtung Barlaam und Josaphat«. Er befasst sich mit vier zentralen Aspekten dieser Dichtung, um »die vielfältigen Beziehungen des Barlaam [...] zu den anderen Werken Rudolfs herauszuarbeiten« und dabei die Unhaltbarkeit von DE BOORS These einer religiösen Krise des Autors vor Augen zu führen. Zuerst stellt er fest, dass der Dichter Josaphats übermenschlichem Ideal mit Skepsis begegne:

Wie Josaphat durch seinen Lebenswandel über das normale Menschsein hinaus zum Engel geworden ist, so hat er auch die maßvolle Lebensweise verlassen. Schon daher darf man schließen, daß der Dichter sich keinesfalls mit allen Worten und Werken Josaphats einverstanden erklärt und sie für unbedingt vorbildlich erachtet.⁷⁰

In Bezug auf das Thema Weltflucht versucht Schnell zu zeigen, wie der Dichter vielmehr eine Weltbewältigung befürworte: Die Betonung der Lehren des Neuen Testaments, Barlaams abweisende Antwort, als Josaphat mit ihm in die Wüste ziehen will, sowie die der Begleiter Josaphats in seiner Vision, die auch behaupten, er müsse in der Welt seine Aufgaben erfüllen – das betone dezidiert die Aufgabe des Christen *in* der Welt; dem Dichter Rudolf erscheine Josaphats Askese und Missachtung des Gebots der Nächstenliebe fragwürdig.⁷¹ Im dritten Abschnitt untersucht SCHNELL verschiedene Formen, die die Beziehungen zwischen Gott und den Menschen in der Welt einnehmen. Diese umfassen a) Figuren (Barlaam, Josaphat, Nachor), b) den Stand des Königtums als Gotteshelfer in der Welt⁷², c) das Gottesbild im Exkurs

⁶⁹ BRACKERT 1968, S. 217.

⁷⁰ SCHNELL 1969, S. 85–6. Der Vergleich von Asketen und Engeln ist eine in der Wüstenväterliteratur übliche Metapher für Mönche, die Rudolf von der Vorlage übernimmt.

⁷¹ Vgl. SCHNELL 1969, S. 86–92. Zu den Aufgaben Josaphats nicht als Asket, sondern als lehrender Apostel in Indien siehe ERBEN 1969.

⁷² Vgl. SCHNELL 1969, S. 92–4.

über die fünf Züchtigungen, das demjenigen in ›Der guote Gerhard‹ und im ›Willehalm‹ entspreche⁷³, d) das Erzählen in Beispielen und Vergleichen⁷⁴, besonders das Vergleichen mit Handlungsteilen mit biblischen Ereignissen⁷⁵, und schließlich e) die Preisrede der Frau⁷⁶, die sich organisch dem übrigen Werk eingliedert und wie andere Stellen die innere Distanz des Dichters gegenüber dem Helden veranschaulicht. »Nicht Weltflucht, sondern Weltbewältigung will Rudolf in seinen Werken darstellen, weil er in ihr die Aufgabe unsres Lebens sieht. Richtig in der Welt zu Leben, heißt aber auch im ›Barlaam‹ vor allem, Gott hinschauen und sich von ihm leiten zu lassen.«⁷⁷ Prolog und Epilog zeigen vor allem, so SCHNELL, wie der Dichter die Gattungskonventionen der Legende, in diesem Kontext anwendbare Dichterbräuche und Topoi kannte.⁷⁸

Ulrich WYSS' 1972 erschienener Aufsatz zur Gattungsproblematik des ›BuJ‹ stellt vermutlich die erste ernsthafte Untersuchung dieses Aspekts dar.⁷⁹ »Bei allen diesen Werken [den ›höfischen Legenden‹] stellt sich das Problem, wie die Gestaltung geistlicher Stoffe, die oft eine explizit antihöfische Tendenz enthalten, in den Kategorien der höfischen Erzählkunst möglich sei.«⁸⁰

WYSS wendet sich zunächst der Quelle Rudolfs, der ›Vulgata‹, zu und fragt sich, »wie sich der Stoff selber zur Möglichkeit einer Transformierung in der Richtung auf den Typus ›Legende‹ bzw. den des ›hö-

⁷³ Vgl. SCHNELL 1969, S. 100–3.

⁷⁴ Vgl. SCHNELL 1969, S. 103–6.

⁷⁵ Vgl. SCHNELL 1969, S. 106: »Nicht nur Gottes Macht und Güte tut sich kund im Leben der Menschen, auch Begebenheiten biblischer Geschichte wiederholen sich in unsrer Welt.«

⁷⁶ Vgl. SCHNELL 1969, S. 106–11.

⁷⁷ SCHNELL 1969, S. 92.

⁷⁸ Vgl. SCHNELL 1969, S. 112–4.

⁷⁹ Vgl. WYSS 1972, S. 214. Später als Kapitel seiner Dissertation erschienen: Vgl. WYSS 1973.

⁸⁰ WYSS 1972, S. 214. WYSS geht von »idealtypische[n] Konstruktionen« der Legende und des höfischen Romans aus. Legende als Zweckdichtung habe religiöse Erbauung als Zweck; ihre Struktur bestehe in der Regel in der Aneinanderreihung von Wundertaten und Leiden des Heiligen; es handle sich um eine ständisch nicht determinierte Gattung: »die Biographie des Heiligen [darf] in keiner Weise zum Vehikel für die Entfaltung einer sozialen oder individuellen Problematik gemacht werden.« (S. 215). Im Gegensatz dazu zeichnet sich die Erzählung im höfischen Roman durch einen »Anspruch auf konkrete Verbindlichkeit für ihr Publikum« aus, ein präzise ständisch determiniertes Publikum. Die Komposition des Romans sei nach bestimmten Prinzipien durchgestaltet. (S. 216.)

fischen Romans« verhält.⁸¹ Dabei stellt er gewisse Abweichungen von der »idealtypischen Konstruktion Legende« fest⁸²: hauptsächlich die Tatsache, dass die Quelle ständisch genau determiniert sei und zwar in Richtung auf das Mönchtum, ja apologetische Züge für diesen Stand trägt. Die belehrenden Teile – Apologe, biblische Parabeln und Zitate – seien »genau auf die Bedürfnisse eines Publikums von Mönchen in frühchristlicher Zeit zugeschnitten«⁸³; das Werk zeige von Anbeginn einen intellektuellen Zug, der bei aus Viten herausgewachsenen Legenden fehle. Widersprüche müssen entstehen, wenn ein »ritterlicher Epiker des 13. Jahrhunderts denselben Stoff wieder aufnimmt«.⁸⁴

Sein Interesse gilt der »epischen Integration und Konstruktion« von ›BuJ‹, wofür er zunächst die Lehrgespräche heranzieht. Das Bekehrungsgespräch zwischen Barlaam und Josaphat, das ein Drittel des ganzen Textes in Anspruch nimmt, sei nicht nur vom Legendenschema nicht verlangt, sondern die darin enthaltene Exemplifizierung der Lehre drohe dem epischen Zusammenhang zu entwachsen.⁸⁵ Der zweite Dialog, der episch nicht völlig integriert zu sein scheint, ist die Religionsdisputation: Obwohl Rudolf durch die Umgestaltung der Rede Nachors in der ›Vulgata‹ in einen Dialog »einen bedeutenden Schritt in Richtung auf Integration hin getan«⁸⁶ habe, behält die Auseinandersetzung ihren hauptsächlich theologischen Sinn. Im Unterschied dazu gelingt es Rudolf, das Streitgespräch zwischen Josaphat und Theodas völlig zu integrieren.

In einem zweiten Teil richtet Wyss das Augenmerk auf die metatextuellen Passagen Prolog, Epilog und Exkurse, wobei er Widersprüche zwischen höfisch-romanhaften und antihöfischen Tendenzen feststellen kann. ›BuJ‹ zeichne sich durch eine grundsätzliche Ambivalenz aus, die sich als Schwanken zwischen Typisierung und Problematisierung, Erzählung und Belehrung, Roman und Legende umschreiben lasse. Die »Uneinheitlichkeit, Komplexität, Widersprüchlichkeit

⁸¹ Wyss 1972, S. 220.

⁸² Beispielsweise die Nennung zweier Heiligen im Titel und der buddhistische Ursprung.

⁸³ Wyss 1972, S. 221.

⁸⁴ Wyss 1972, S. 221.

⁸⁵ Vgl. Wyss 1972, S. 224: Die Funktion dieses großangelegten Gesprächs lasse sich mit jenem zwischen Trevrizent und Parzival vergleichen, in dem sich »fast jedes Wort Trevrizents auch im Résumé der Heilsgeschichte [...] auf die Situation Parzivals beziehen« lasse.

⁸⁶ Wyss 1972, S. 225.

des Werkes«⁸⁷ und dessen Ablehnung jeder einseitigen und exakten Zuordnung stünde im Einklang mit dem literaturgeschichtlichen Phänomen der Epigonalität.⁸⁸

Zu vergleichbaren Ergebnissen gelangt Karin CIESLIK 1986 in ihrer Untersuchung der Legenden Konrads von Würzburg (›Silvester‹, ›Alexius‹ und ›Pantaleon‹) und Rudolfs von Ems ›BuJ‹.⁸⁹ Die Gestaltung geistlicher Stoffe durch diese Dichter einer »historischen und literarischen Übergangszeit«⁹⁰ unterscheide sich darin, dass Rudolf »eine Mischform von Heiligenlegende und Roman bzw. weltlicher Erzählung schafft«, während sich Konrad »völlig der Gattungsspezifität unterwirft«: er typisiert seine Helden, problematisiert den Verlauf der Handlung nicht und identifiziert sich mit den von den Protagonisten verkörperten Idealen.⁹¹ Ein weiteres Merkmal von Konrads Legenden und gleichzeitig ein wesentlicher Unterschied zu Rudolfs ›BuJ‹ sei der »Kult des Wunderbaren, Überirdischen, das als Kausalstimulus hinter jeder Aktion steht und eine rationale Motivierung ausschließt.«⁹²

Als Beispiel für jene geistliche Grundhaltung, die Heiligen- und Unheiligenviten, Marienleben, Visionsberichte prägt, als Beispiel für die »Legendenhaltung« und für die daraus fließende Intention wählt Achim MASSER in seinen Untersuchungen zur Bibel- und Legendeneepik ›BuJ‹. Das Werk Rudolfs »ist geistliche Dichtung und ist Legende«. Es für einen höfischen Roman zu halten, sei »gewiß verfehlt«, argumentiert MASSER.⁹³ Höfisch mag einer der Kreise gewesen sein, die das Werk rezipierten; als primäre Adressaten sind die Zisterzienser von Kappel anzusehen.⁹⁴

Mit dem buddhistischen Element in ›BuJ‹, mit den kulturellen und religiösen Kontakten zwischen Indien und Europa im Mittelalter sowie mit dem Problem der religiösen Toleranz zwischen Christen und Nicht-Christen befasst sich Albrecht CLASSEN in einem Aufsatz aus dem Jahr 2000.⁹⁵ Obwohl man seit dem 19. Jahrhundert die Herkunft

⁸⁷ WYSS 1972, S. 235.

⁸⁸ Vgl. WYSS 1972, S. 236.

⁸⁹ Vgl. CIESLIK 1986.

⁹⁰ CIESLIK 1986, S. 193.

⁹¹ Vgl. CIESLIK 1986, S. 202.

⁹² CIESLIK 1986, S. 203.

⁹³ MASSER 1976, S. 158 u. 159.

⁹⁴ MASSER 1976, S. 159.

⁹⁵ Der Aufsatz versucht für die Beeinflussung der volkssprachlichen Literatur des 13. Jahrhunderts durch buddhistische Lehren zu argumentieren. Dazu werden ›BuJ‹,

der Barlaam-Legende kenne, »fehlen bisher Studien, die dieses Phänomen aus xenologischer, kulturhistorischer und komparatistischer Sicht betrachten würden.«⁹⁶ Ein Vergleich des ›BuJ‹ mit dem von Asvagosha im 2. Jahrhundert n. Chr. verfassten Leben des Buddha – ›Buddhacarita‹ – sowie die Betrachtung anderer volkssprachlicher Texte lässt CLASSEN zu folgenden Schlussfolgerungen gelangen: a) Das europäische mittelalterliche Publikum konnte sich für Ereignisse interessieren, die im fernen Orient stattfanden, »ohne daß damit zugleich traditionelle Erzählstrategien kulturimperialistischer Art erneut zur Geltung gelangten.«⁹⁷ b) Das indische Fremde wirke in den untersuchten Texten nicht unbedingt als exotische Bühne, sondern sei mit ›BuJ‹ »bis ins Herz des mittelalterlichen Christentums vorgedrungen« und mit dem christlichen Gedankengut auf solche Art und Weise verschmolzen, dass es nicht mehr als fremd wahrgenommen werden könne.⁹⁸ c) Die Literatur gründe eine indische Christenheit: »Indem die vielen europäischen Autoren diese Dichtung immer wieder neu gestalteten, bewiesen sie, daß sie kulturelle und religiöse Fremdheit in gewisser Weise trotz aller Xenophobie zu tolerieren vermochten, denn laut diesem Text wäre kein Kreuzzug nach Indien nötig gewesen, weil sich ja auch dort schon ein christliches Volk befand.«⁹⁹

In einem Beitrag von Volker MERTENS über die Rezeption des Buddhismus im deutschen Mittelalter steht ›BuJ‹ im Zentrum eines anders zusammengesetzten, Reiseliteratur umfassenden Textkorpus.¹⁰⁰ Die Wahrnehmung des Buddhismus durch Rudolf mit seinem ›BuJ‹ und durch die Barlaam-Legende im Allgemeinen sei im Unterschied zu dem, was in der Reiseliteratur geschehe, ein Beispiel der »christlichen Vereinnahmung«, der Realisierung des dichterischen Inklusionsprinzips, das zwei ineinandergreifende Folgen habe: »das Bild Indiens als eines moralisch besonders vorbildlichen, ›reinen‹ Landes wird weiter aufgebaut und befestigt«; gleichzeitig werde aber durch die »Akzentuierung der Homologie« zwischen der Christenlehre und dem Buddhis-

das ›Kalila wa Dimna‹ und die ›Sieben Weisen Meister‹ als Beispiele verwendet.

⁹⁶ CLASSEN 2000, S. 208.

⁹⁷ CLASSEN 2000, S. 225.

⁹⁸ Vgl. CLASSEN 2000, S. 226.

⁹⁹ CLASSEN 2000, S. 226–7.

¹⁰⁰ Vgl. MERTENS 2005. Unveröffentlichtes Manuskript eines Vortrages von Volker MERTENS, gehalten im Rahmen des Festkolloquiums zum 60. Geburtstag von Alfred Ebenbauer. Für die Überlassung einer Kopie sei Prof. Mertens an dieser Stelle gedankt.

mus der Weg für eine positive Rezeption des Buddhismus Jahrhunderte später vorbereitet.¹⁰¹

Betrachtet man mit Corina BIESTERFELDT ›BuJ‹ von dessen Erzählschluss aus, so lässt sich das Werk in eine »Reihe literarisch gestalteter *montage*-Schlüsse« neben der ›Kaiserchronik‹ und dem ›Prosa-Lancelot‹ einordnen.¹⁰² Dabei versucht sie, die in der Forschung¹⁰³ vertretene »Relativierung und Bagatellisierung des von Josaphat gelebten Ideals der Weltflucht« zu revidieren¹⁰⁴; Josaphats Entschluss zur *vita eremitica* sei kein Anhängsel, sondern definiere die Geschichte des indischen Prinzen. Gegen SCHNELLS Ansicht, dass Josaphats Weltflucht mangelnde Nächstenliebe gegenüber seinem Freund Barachias aufweise, argumentiert BIESTERFELDT: »Daß Josaphat sein Büsserdasein mit dem Kummer des Barachias ›erkauft‹ und diesem durch die Übertragung der Königswürde ›geschadet wird‹ findet so im Text keinen Anhalt.«¹⁰⁵ Diese Stelle bringt BIESTERFELDT in Verbindung mit dem Erzählerexkurs bei Josaphats Aufbruch in die Wüste sowie mit Prolog und Epilog – Textstellen, die einen Erzähler schildern, der sich als Sünder bekennt und der eine inspirierte Dichtung *ze trôste* der Sündergemeinschaft vorlegt.¹⁰⁶ Der Züchtigungen-Exkurs und das ausführlich dargestellte Eremitenleben richten sich nicht in erster Linie an einen höfischen, sondern an einen mönchischen Rezipientenkreis.¹⁰⁷ Damit übereinstimmend sei der allgemein belehrend-katechetische Charakter der Bekennerlegende, der durch die Figur des Josaphat, bis zum Schluss ein vorbildlicher Schüler, verkörpert wird.¹⁰⁸

Auf punktuellere Aspekte des ›BuJ‹ gehen zahlreiche Beiträge ein. Roy WISBEY untersucht die Passagen des Lehrgesprächs, in denen Rudolf die Heilsgeschichte seiner Vorlage zu vervollständigen versucht, besonders jenen Übergang zwischen Altem und Neuem Testament, den Rudolf anhand einer Prophetenliste gestaltet (vv. 2429–47). In Bezug auf die neutestamentlichen Passagen weist er darauf hin, wie Rudolf

¹⁰¹ Vgl. MERTENS 2005, S. 16.

¹⁰² Vgl. BIESTERFELDT 2004.

¹⁰³ D. h. RUPP 1959, SCHNELL 1969, VON ERTZDORFF 1967 und WYSS 1972.

¹⁰⁴ Vgl. BIESTERFELDT 2004, S. 87.

¹⁰⁵ BIESTERFELDT 2004, S. 91.

¹⁰⁶ Vgl. BIESTERFELDT 2004, S. 100.

¹⁰⁷ Vgl. BIESTERFELDT 2004, S. 105. Hier räumt sie ein, »daß einem laien-adligen Publikum, sei es intendierter Haupt- oder immerhin Nebenadressat des Werkes der identifikatorische Zugang nicht verwehrt war.«

¹⁰⁸ Vgl. BIESTERFELDT 2004, S. 104–7.

die zentralen Stationen im Leben Christi als Erfüllung von Propheten und Präfigurationen typologisch deutet und mit Bibelziten erweitert.¹⁰⁹ WISBEY sieht an der Struktur dieser Passage (vv. 2497–3008) einen zahlensymbolischen Plan um die Zahl 33, die Zahl der Lebensjahre Jesu auf Erden. 33 Propheten finden ihre Erfüllung in der jeweiligen Phase der Inkarnation. Ferner ergeben die Propheten- und Apostellisten (vv. 3045–50) die Zahl 33: 20 Propheten und 13 Apostel.¹¹⁰ Als wahrscheinliche Quellen für diesen Abschnitt in Rudolfs Werk mutmaßt WISBEY »wohl eine von jenen Propheten- und Typologiensammlungen«, welche seit dem 2. Jahrhundert im apologetischen Schrifttum nachgewiesen seien.¹¹¹

Friedrich OHLY nahm ›BuJ‹ 1989 für seine umfangreiche Untersuchung zur Semantik von auf Gott bezogenen Süße-Wörtern des lateinischen und deutschsprachigen Mittelalters unter die Lupe. Verglichen mit ›Der guote Gerhard‹ zeichne sich ›BuJ‹ mit an die 150 *süeze*-Belegen durch einen »erheblich einheitlicheren Gebrauch der geistlichen Süße [aus], indem hier – mit wenigen gezielt gesetzten Ausnahmen – nichts Irdisch-Weltlichem die Qualität der Süße zugesprochen wird.«¹¹² Alles Weltliche sei bittersüß. Die Legende sei der literarische Ort, der die Süße Gottes durch seine Heiligen veranschaulicht.¹¹³

Mit zwei diskursiven Passagen in ›BuJ‹ beschäftigt sich Hannes KÄSTNER in seiner Studie über mittelalterliche Lehrgespräche.¹¹⁴ Das Gespräch anlässlich der Inthronisation des Barachias (vv. 14785–860), wie andere, die zum Typ *praeceptum*, *adhortatio* und *instructio* gehö-

¹⁰⁹ Vgl. WISBEY 1955, S. 295. Das typologische Verhältnis von »Heidnisch-Hinweisendem und Christlich-Erfüllendem« komme im gesamten ›BuJ‹ an vielen Stellen zum Ausdruck, stellt WISBEY fest. (S. 298)

¹¹⁰ Vgl. WISBEY 1955, S. 300–1. Es sind aber 34 Propheten, die im Text vorhanden sind, und 21 Propheten-, aber 13 Apostelnamen, die die Prophetien umrahmen. Die Propheten umfassen *Isajas*, *Ezechiël*, *Jerêmjas*, *Daniël*, *Amos*, *Aggêus*, *Elías*, *Elysêus*, *Oseê*, *Nathan*, *Jônas*, *Abakuc*, *Esdras*, *Michêas*, *Nâûm*, *Sophonjas*, *Jôël*, *Abÿas*, *Zacharjas*, *Malachÿas* und *Bâlââm*, den WISBEY aus der Liste ausschließt, weil er als Heide prophetisch gesprochen hat. Die Apostel sind *Petrus*, *Andrêas*, *Jôhannes*, *Jâcobus*, *Thômas*, *Philippus*, *Jâcobus*, *Mathêus*, *Simôn*, *Bartholomêus* (statt *Simôn Bartholomêus*), *Tathêus*, *Mathias* und *Jûdas*. Der Erzähler selbst ist es schließlich, der eine andere Zahl nennt: *alsus was er, daz ist wâr, / drîzic unde vierdehalp jâr / ein mensche gesant von gote* (vv. 2755–7).

¹¹¹ Vgl. WISBEY 1955, S. 300.

¹¹² OHLY 1989, S. 134.

¹¹³ Vgl. OHLY 1989, S. 134. Für die »süeze«-Belege siehe Endnoten 341–4 auf S. 198–9.

¹¹⁴ Vgl. KÄSTNER 1978.

ren, weise eine zahlenkompositorische Struktur auf.¹¹⁵ Lehrgespräche am Ende eines Handlungsabschnittes, wie die Adhortatio Barachias', zeichneten sich oft durch eine resümierende Funktion aus, »trotz des vorwärtsweisenden Charakters der Unterweisung.«¹¹⁶ Als Beispiel von *altercatio* wird ein Gespräch zwischen Vater und Sohn (vv. 8166–508) angeführt, das einerseits von unterschiedlichen Überzeugungsstrategien des Vaters – u.a. Drohung, Disqualifizierung des Gesprächspartners –, andererseits auch von seinem gütlichen Zuspruch gekennzeichnet ist. Diese Strategien zielen auf eine Verhaltensänderung beim Gesprächspartner ›Kind‹ ab, welches »die erwarteten Verhaltensweisen gegenüber dem Elternteil – Dankbarkeit und Gehorsam – nicht erfüllt.«¹¹⁷

Eine andere Art von Gespräch, die Unterhaltung zwischen dem als Kaufmann verkleideten Barlaam und dem Erzieher Josaphats, untersucht Françoise SALVAN-RENUCCI. Sie will an diesem Gespräch ein Aneinander-Vorbeireden von Christen und Heiden, das Aufeinanderprallen in der Einstellung zur Sprache und zur Problematik der allegorischen Rede feststellen. Das Gespräch über den Edelstein stellt eine Folie für die Lektüre anderer Gespräche zwischen Heiden und Christen dar. Den exemplarischen Gegensatz dazu bildet Josaphats rasches Verständnis des mehrfachen Wortsinns.¹¹⁸ Mit dem Edelstein-Gespräch befasste sich davor eingehend Uwe RUBERG 1976. Hier wird ebenfalls zwischen den kognitiven Fähigkeiten des namenlosen Erziehers und jenen Josaphats unterschieden. Die Edelstein-Metapher sei von dem ersten Gesprächspartner wörtlich verstanden worden, während sie bei Josaphat zur episch realisierten Metapher wird. Barlaams Kaufmannsrolle sei eine weitere realisierte Metapher; in diesem Fall handle es sich um eine Figur, die »in der christianisierten Metapher vom *sacrum commercium* des *Christus mercator*« begegnet.¹¹⁹

Um die primäre Rezeption der Werke Rudolfs von Ems geht es in den Arbeiten von Manfred SCHOLZ und Dennis GREEN.¹²⁰ Als Lektüreindizien führt SCHOLZ die von Rudolf in ›BuJ‹ zum ersten Mal angewandte Technik des Akrostichons¹²¹ und das zahlenkompositorische

¹¹⁵ Vgl. KÄSTNER 1978, S. 121.

¹¹⁶ KÄSTNER 1978, S. 185.

¹¹⁷ KÄSTNER 1978, S. 140.

¹¹⁸ Vgl. SALVAN-RENUCCI 1997, S. 125–6.

¹¹⁹ Vgl. RUBERG 1976, S. 210.

¹²⁰ SCHOLZ 1980, GREEN 1986. S. a. CURSCHMANN 1984.

¹²¹ Vgl. SCHOLZ 1980, S. 162.

Verfahren in den Versen über die alttestamentlichen Propheten an. »Die zahlreichen formkünstlerischen Aspekte in den Werken Rudolfs von Ems unterstreichen die sonstigen Hinweise auf intendierte Lektüre.«¹²² An einer anderen Stelle behauptet SCHOLZ, dass Rudolf sein ›BuJ‹ und seine ›Weltchronik‹ »beiden Rezeptionsarten, dem Hören und dem Lesen, offengehalten« habe.¹²³

Gegen die Vermutung, dass der Autor für ›Der guote Gerhard‹ ein hörendes, für ›Alexander‹ und ›Willehalm‹ ein lesendes und für ›BuJ‹ und ›Weltchronik‹ sowohl ein lesendes als auch ein hörendes Publikum annahm, argumentiert GREEN, der von der »uniformity of Rudolf's audience« ausgeht.¹²⁴ Die Idee, dass »when confronted if not with the same, then at least with the same type of audience, Rudolf felt called upon to address them in three different ways«¹²⁵ lasse sich nicht nachweisen. Für ›BuJ‹ gelte ein sogenannter »intermediate mode of reception«: Während der Prolog auf einen leise lesenden Rezipientenkreis hinweise – *swer diz mære lese* – scheint der Epilog – *swer es hære oder lese* –, die Möglichkeit des Vorlesens anzudeuten.¹²⁶

Eine Lektüre des ›BuJ‹-Prologs und des -Epilogs bietet Christoph FLÜGEL in seiner 1969 erschienenen Dissertation.¹²⁷ Sein Interesse gilt zunächst dem ersten Gebets- und hymnusartigen Prologteil (vv. 1–124). Dabei kann er die mittelhochdeutsche Wortwahl auf *formulae* der lateinischen theologischen Tradition von Augustinus über Thomas von Aquin bis Bonaventura zurückführen.¹²⁸ Rudolfs zentrales Anliegen im Epilog sei die Betonung der Wahrhaftigkeit und des erbaulichen Charakters seiner Dichtung – *ze bezzerunge der kristenheit*.¹²⁹

Äußerst genau, unter Einbeziehung von weiteren Stellen des ›BuJ‹, von Werken Wolframs, sowie von biblischen Stellen und theologischen Schriften, setzt sich Conrad Eckart LUTZ mit dem Dichtergebet (vv.

¹²² SCHOLZ 1980, S. 163.

¹²³ SCHOLZ 1980, S. 191.

¹²⁴ GREEN 1986, S. 152.

¹²⁵ GREEN 1986, S. 153.

¹²⁶ Den mittleren Rezeptionsmodus erläutert GREEN 1986, S. 153, wie folgt: »the situation in which an audience listened to a reciter who delivered his work not by memory or by extemporising composition, but from a manuscript in front of him.« Vgl. FLÜGEL 1969, S. 130–7.

¹²⁷ Vgl. FLÜGEL 1969, S. 130–4. Auf mögliche Bezüge des ›BuJ‹ zum ›Anticlaudianus‹ des Alanus ab Insulis und zu Hildebert von Lavardin hatte EHRISMANN 1919, S. 49–51, hingewiesen.

¹²⁹ Vgl. FLÜGEL 1969, S. 135–6.

1–124) des Prologs auseinander.¹³⁰ Mit seiner Interpretation versucht LUTZ das herkömmliche triadische Bauprinzip sowie die Annahme, Rudolf habe Wolframs ›Willehalm‹-Prolog »zum Vorbild genommen« zu revidieren:

Nicht in der Ausarbeitung einer dichtungstheoretischen Gegenposition zu Wolfram kommt die Eigenständigkeit Rudolfs zum Ausdruck, sondern in der völlig neuen Struktur des Gebets, die dazu geeignet erscheint, selbst Wolframs kunstvollen Aufbau zu überbieten.¹³¹

LUTZ schließt seine Interpretation mit Überlegungen über die intratextuellen Beziehungen zwischen Prolog und dem Rest des Werkes, besonders dem Epilog, ab.¹³² Abgebildet sei hier LUTZ »Systematisches Inhaltsverzeichnis«, vermutlich das detailreichste Schema eines Gliederungsversuches des Prologs¹³³:

Tabelle 5.4: Lutz' Systematisches Inhaltsverzeichnis

1	<i>invocatio Dei</i>	1
2	Lobpreis Gottes	2–102
2.1	Darstellung des ›lebendigen Gottes‹ Gott hat Macht und Können ohne Anfang, kann Anfang und Ende setzen, ist selbst ohne Anfang und Ende; Dreieinigkeit	2–24
2.2	der Schöpfer-Gott	25–54
2.2.1	Verneigung aller Geschöpfe im Himmel – auf der Erde – in der Hölle – in den Abgründen	25–29
2.2.2	Ordnung der Schöpfung	30–54
2.2.2.1	Heiliger Geist (<i>geist</i>) Erschaffung und Erhaltung des Lebens	30–32
2.2.2.2	[Sohn] Mischung der Elemente und Urqualitäten	33–36
2.2.2.3	[Vater] <i>gewalt</i>	37–52

¹³⁰ Vgl. LUTZ 1984, S. 243–60. An anderer Stelle, S. 161–85, befasst er sich mit der theologischen Bildung des Dichters, wozu er zwei Stellen aus ›BuJ‹ heranzieht und nach deren Lektüre beobachtet: »Obwohl Rudolf – im Gegensatz zu Wolfram – dank seiner guten Lateinkenntnisse und entsprechenden Belesenheit der Zugang zur ›wissenschaftlichen‹ Literatur offenstand, hat er [...] keinen Anschluss an die moderne Theologie seiner Zeit gesucht (bzw. gefunden); [...] Gemeinsame Quelle ihrer [d. h. Wolframs, der frühmittelhochdeutschen Dichter und Rudolfs] Kenntnisse ist die traditionelle, vor-scholastische Theologie, die über patristisch geprägte Florilegien, Handbücher und dergleichen, vor allem aber über Predigtsammlungen den niederen Klerus und mittelbar die Laien erreichte.« (S. 184–5)

¹³¹ LUTZ 1984, S. 271.

¹³² Vgl. LUTZ 1984, S. 273–7.

¹³³ Vgl. LUTZ 1984, S. 266–8.

2.2.2.3.1	Erschaffung der Sterne	37–44
	Zahl	37–39
	Namen	39–40
	Bahnen	40–41
	Einfluss auf das Leben	42–44
2.2.2.3.2	Erschaffung des Himmels	45–51
	Firmament – Lauf	45–49
	Sonnen – Schein und Bahn	50–51
2.2.2.4	[der Schöpfer]	52–54
	Erschaffung alles Sichtbaren und alles Unsichtbaren aus dem Nichts	
2.3	<i>din wort ist aller dinge slöz</i>	55
2.4	die göttliche Durchdringungskraft	56–62
2.4.1	Blitze [durchdringen alles Immaterielle, Unsichtbare]	59–62
	dringen bis auf den Grund des menschlichen Gedankens	
2.5	der gnädige Vater-Gott (Erlösung)	63–102
2.5.1	Erlösung durch Christus	63–67
	Gott und Mensch zugleich	63–65
	Tod Christi als Mensch um der menschlichen Schwachheit willen	65–66
	Schöpfer und Sohn der Jungfrau	67
2.5.2	die Trinität hat die menschliche Seele mit drei Eigenschaften begabt	68–72
2.5.3	die ›Gaben‹ des Heiligen Geistes (Charismata)	73–88
2.5.3.1	ihre ungleiche Verteilung	73–75
2.5.3.2	Katalog der ›Gaben‹	76–85
2.5.3.3	Bewahrung alles Lebens durch den Heiligen Geist	86–88
2.5.4	Lobpreis auf die Rudolf selbst zuteilgewordenen Gaben	89–102
2.5.4.1	wenige Fähigkeiten (Bescheidenheitstopos!)	89–90
2.5.4.2	aber Glaube und christliche Lebensführung	91–102
2.5.4.2.1	Empfindung der empfangenen Gaben	95–96
2.5.4.2.2	Zuversicht im Glauben an die Erlösung durch Christus	97–99
2.5.4.2.3	Gewissheit des ewigen Lebens aus der Gnade Gottes	100–102
3	Bitte Rudolfs	103–117
3.1	Berufung auf die Gnade Gottes	103
3.2	Bitte um Inspiration durch den Heiligen Geist, um das begonnene Werk vollenden zu können	104–110
3.3	Bekräftigung der Bitte durch Hinweis auf das Thema des Werks, die Ausbreitung des christlichen Glaubens	111–117
4	Wiederholung der Bitte	118–124
4.1	Begründung: Gott ist der Anfang und kennt das Ende	118–119
4.2	Bitte (Anfang)	120–121
4.3	eingeschobene Bekräftigung	122
4.4	Bitte (Schluss)	123–124

Der Vergleich der Prologe zum ›Willehalm‹ Wolframs und zum ›BuJ‹ lässt Walter HAUG¹³⁴ argumentieren, dass die darin beobachteten Unterschiede »die ästhetische und thematische Differenz zwischen den beiden Werken« spiegeln.¹³⁵ Rudolfs Prolog liefere, »im Rückgriff auf das traditionelle Konzept des Legendenprologes«, nicht nur eine Umarbeitung, sondern gleichzeitig eine Gegentheorie zu jener in Wolframs Prolog.¹³⁶ Bei Christian THELEN ist von einem »Zusammenspiel von Anlehnung und Abweichung« gegenüber Wolframs ›Willehalm‹ die Rede.¹³⁷ Wenngleich Rudolfs Gebetsstruktur an der des ›Willehalm‹ orientiert sein mag, glaubt THELEN am ›BuJ‹ eine bewusst versprachlichte »Gegenposition zu den theologischen Gedanken und Auffassungen, die Wolframs Gebet zugrunde liegen« sowie einen »Gegenentwurf zu Wolframs Theorie der dichterischen Inspiration« feststellen zu können.¹³⁸ Gustav EHRISMANN hatte bereits 1919 auf die Orientierung des ›BuJ‹-Prologs an dem des ›Willehalm‹ hingewiesen und die Unterschiede hervorgehoben:

Rudolfs Prolog entfernt sich von dem Wolframs weniger im Inhalt als in der Auffassung der Gedanken. Für Wolfram ist [...] Religion Heilslehre, er hat ein persönliches Verhältnis zu Gott, [...] der Eingang seiner Dichtung vom heiligen Wilhelm ist ein Gebet, das der Mensch dankerfüllten Herzens zu seinem Gott spricht, in Demut um seine Barmherzigkeit flehend [...]. Rudolf dagegen ist der Gelehrte, der scholastisch vernunftgemäß das Dogma vorträgt; der Sohn Gottes ist nicht der Bruder des Menschen, sondern eine Hypostasie der Trinität mit der Eigenschaft als Bewirker des vernünftigen Denkens.¹³⁹

Sebastian COXONS Studie zur Autorpräsentation in mittelhochdeutschen Epen behandelt auch den Autor Rudolf von Ems. Zu diesem meint COXON: »This conjunction of the Latinate and the vernacular was to prove extremely fruitful for the presentation of authorship.«¹⁴⁰ Prolog und Epilog des ›BuJ‹ verbindet u.a. der Verweis auf in der Vergangenheit verfasste Werke – im Prolog sind es die *triügelîchen maeren* und im Epilog wird vom *guoten Gêrharte* gesprochen.¹⁴¹ Die letzte Nen-

¹³⁴ Vgl. HAUG 1991, S. 318–27.

¹³⁵ HAUG 1991, S. 326.

¹³⁶ HAUG 1991, S. 327.

¹³⁷ THELEN 1989, S. 285.

¹³⁸ THELEN 1989, S. 290.

¹³⁹ EHRISMANN 1919, S. 53.

¹⁴⁰ COXON 2001, S. 43. Diese Beobachtung treffe besonders bei den Werken der zweiten Schaffensperiode zu.

¹⁴¹ Zu den Parallelen zwischen Prolog und Epilog siehe SCHNELL 1969, S. 112–5.

nung deutet COXON als »clever ploy, for it allows Rudolf to solicit for another commission whilst maintaining a semblance of humility.«¹⁴² Darüberhinaus zeugen diese Verse von »Rudolf's sense of himself as an author of a body of works, which is an aspect of his self-presentation that assumes a rather more elaborate form in two of his later texts.«¹⁴³ Die einem religiösen Inhalt angemessene Autorpräsentation in Prolog und Epilog habe allerdings ein weltliches Gegenstück in der Preisrede der Frau. Solche entgegengesetzten und im selben Werk vorhandenen auktorialen Konzeptionen machen die Ambivalenz des ›BuJ‹ aus: »The presentation of authorship in *Barlaam und Josaphat* in its entirety is revealed to be more ambivalent than first seemed likely, embracing multiplicity even if this involves a degree of contradiction.«¹⁴⁴ Wie WYSS entscheidet sich COXON nicht für das Entweder-Oder-Modell der Barlaam-Forschung, sondern er sieht in ›BuJ‹ die Gleichzeitigkeit von widersprüchlichen Autorpräsentationsmustern.¹⁴⁵

5.2 PROSAFASSUNGEN

5.2.1 PROSAAUFLÖSUNG DES ›BuJ‹

Incipit: Johannes hieß ein herr, der trug gegen Got ein steten mût vnd vesten mût. Er was von Damasco, krichest zû latein bracht, zû latein bracht, zû latein bracht zû besserung der leut. Wann diße ler ist ein vor bild vnd er Christenliches lebens. Der selb herr Johannes was des ordens von Zittels ein apt zû Capell. Er bracht es von latein zû teusch vnd vahet also an.

Explicit: Vnd da ich es in Latein laß, da nam ich zû hilff den abt von Zittals, ob ich es zû Teusch dichtete zû besserung der welt. Da geuiel es dem abt vnd aller samnung wol. Vnd also ist es geschriben nach der ganczen warheit. Dise red ist nit von weltlicher ritterschaft, noch von der welt lieb, noch von dem liechten summer. Es ist von der welt wider stret, durch den unß Got allen helff zu dem ewigen leben AMEN

Das ›BuJ‹ Rudolfs von Ems wurde vermutlich im 15. Jahrhundert in Prosa aufgelöst (i. F. ›BuJ. Prosa‹). Erhalten sind zwei voneinander un-

¹⁴² COXON 2001, S. 53.

¹⁴³ COXON 2001, S. 53.

¹⁴⁴ COXON 2001, S. 58.

¹⁴⁵ Vgl. COXON 2001, S. 48–52: COXON weitet das Textkorpus auf die ikonographische Autorpräsentation in zwei Handschriften aus. Zur Ikonographie der ›BuJ‹-Handschriften siehe OTT 1993 und OTT 1996, S. 11–20.

abhängige Fassungen in jeweils einer Handschrift – Berlin, Staatsbibl.-Preuß. Kulturb., mgf 1259 (1493), Stuttgart, Landesbibl., theol. et phil. 4° 81 (ca. 1479).¹⁴⁶ Beide sind als Teil von Legendensammlungen überliefert, die als erbauliche Lektüre in Frauenklöstern konzipiert wurden.¹⁴⁷ Die Berliner Fassung wurde von Salvatore CALOMINO herausgegeben.¹⁴⁸

In seiner Beschreibung der Tendenzen der Prosaauflösung beobachtet CALOMINO:

Both the Berlin and Stuttgart prose revisions of Rudolf's *Barlaam und Josaphat* have been adapted to the interests of a monastic audience. Whereas Rudolf's thirteenth-century verse original aims at a balance between courtly and ascetic ideals, the fifteenth-century prose adaptations of his work rely on a religious interpretation of the legend. In these later versions the balance between a courtly and a religious tone is upset, so that spiritual discipline is emphasized at the expense of a dual perspective.¹⁴⁹

Die angesprochene Tendenz wird hauptsächlich durch die Auslassung oder Kürzung von Rudolfs Ergänzungen realisiert.¹⁵⁰ Im Anhang zu seiner Edition bietet CALOMINO einen ausführlichen Kommentar, in dem er die Berliner Prosaauflösung mit Rudolfs Version in Bezug auf Auslassungen – von Rudolfs Verteidigung der Frauen und vom Apolog »Die weiblichen Dämonen«¹⁵¹ – und auf Zusätze und Änderungen – unter Berücksichtigung anderer Quellen – vergleicht.¹⁵²

5.2.2 KURZFASSUNGEN IN LEGENDAREN

Nach Werner WILLIAMS-KRAPPS Verzeichnis der deutschen und niederländischen Hagiographie¹⁵³ wurde die Legende von Barlaam und Josaphat in folgende Legendare integriert¹⁵⁴: »Der Heiligen Leben«, die

¹⁴⁶ Für eine Beschreibung der Berliner Handschrift siehe CALOMINO 1990, S. 12–5. Zur Stuttgarter Handschrift siehe CURSCHMANN 1967, S. 22–58.

¹⁴⁷ Vgl. CALOMINO 1990, S. 9.

¹⁴⁸ Vgl. BuJ. Prosa, Calomino.

¹⁴⁹ CALOMINO 1990, S. 40.

¹⁵⁰ Vgl. STÖLLINGER-LÖSER 2004, Sp. 217–9.

¹⁵¹ Vgl. CALOMINO 1990, S. 141–57, 187.

¹⁵² CALOMINO 1990, S. 157–205.

¹⁵³ Vgl. WILLIAMS-KRAPP 1986, S. 379–472.

¹⁵⁴ Vgl. WILLIAMS-KRAPP 1986, S. 395 u. 170.

›Redaktion der Heiligen Leben‹, die ›Niederdeutsche Legenda aurea‹¹⁵⁵, die ›Regensburger Legenda Aurea‹ sowie die ›Südmittelniederländische Legenda aurea‹ und die ›Nordmittelniederländische Legenda aurea‹. Christine STÖLLINGER-LÖSER ergänzte diese Ausführungen um die deutsche Rezeption der ›Vitaspatrum‹.¹⁵⁶ Die Rezeption der Barlaam-Legende in deutschen und niederländischen Legendaren lässt sich dem-entsprechend in drei Gruppen gliedern: A. ›Legenda aurea‹-Übersetzungen, B. ›Der Heiligen Leben‹-Tradition und C. ›Vitaspatrum‹-Übersetzungen.

A. ›Legenda aurea‹- Fassungen

Von den zahlreichen volkssprachlichen Übersetzungen der ›Legenda aurea‹ übernahmen drei die Barlaam-Legende.

An erster Stelle ist die am 9.1.1357 vollendete¹⁵⁷, sogenannte ›Südmittelniederländische Legenda aurea‹ (i. F. ›Südmnl. Leg. aur.‹) des Bijbelvertaler van 1360 zu nennen, der »einer der profiliertesten und produktivsten Persönlichkeiten der spätmittelalterlichen nld. Literatur« gewesen sei.¹⁵⁸ Die Bezeichnung leitet sich von der Datierung der vom selben Autor stammenden ›Historienbijbel‹ ab.¹⁵⁹ Mit ca. 150 Handschriften und 13 Drucken (zwischen 1478 und 1516) vom gesamten Sommer- oder Winter- oder von Fragmenten daraus¹⁶⁰ gilt die ›Südmnl. Leg. aur.‹ als das meistverbreitete Werk des Bijbelvertalers.¹⁶¹ Im Sommerteil befindet sich zwischen Agathon und Pelagius die Legende von Barlaam und Josaphat.¹⁶² An einer kritischen Ausgabe der Sammlung wird derzeit im Rahmen eines Forschungsprojekts unter der Leitung von Amand BERTELOOT in Münster gearbeitet.¹⁶³ Die ›Süd-

¹⁵⁵ Es scheint sich nicht um die direkte niederdeutsche Übersetzung der lateinischen ›Legenda aurea‹, die DERENDORF 1984 beschreibt, zu handeln, sondern um die niederdeutsche Übersetzung des hochdeutschen Legendars ›Der Heiligen Leben‹, die als ›Dat Passionael‹ bezeichnet wird. S. u. 5.2.2.

¹⁵⁶ Vgl. STÖLLINGER-LÖSER 2004.

¹⁵⁷ Vgl. KUNZE 1983, Sp. 457–8.

¹⁵⁸ WILLIAMS-KRAPP 1986, S. 53.

¹⁵⁹ Vgl. GLIER 1987, S. 310, KORS 2004, Sp. 249.

¹⁶⁰ Der Legendar wurde von vornherein zweibändig konzipiert.

¹⁶¹ Siehe Anhang 16 unter ›Südmnl. Leg. aur.‹ für eine Liste der Handschriften mit der ›Südmnl. Leg. aur.‹-Fassung.

¹⁶² WILLIAMS-KRAPP 1986, S. 57–84, KORS 2004, Sp. 250.

¹⁶³ Vgl. <http://www.uni-muenster.de/HausDerNiederlande/Philologie.plus/LegendaAurea/>

mnsl. Leg. aur.‹ wurde außerdem im niederdeutschen Sprachraum rezipiert.¹⁶⁴

Zum Urkorpus der ›Nordmittelniederländischen Legenda aurea‹ (i. F. ›Nordmnsl. Leg. aur.‹) dürfte die Barlaam-Legende ebenfalls gehört haben, wie WILLIAMS-KRAPP 1986 den ältesten Textzeugen dieser Fassung entnehmen konnte.¹⁶⁵

Für den bairischen Sprachraum ist eine Handschrift ›Reg. Leg. aur.‹ zu erwähnen, so bezeichnet aufgrund der Provenienz sämtlicher Textzeugen.¹⁶⁶

B. ›Der Heiligen Leben‹-Tradition

Incipit: Damascenus schreibt vns in der historij von Barlaam vnd het es mit grossem fleiß zusame gesezt vnd mit der genod gots vnd sagt vns, das Barlaam Josaphat zu cristen gelauben hab proht vnd das gancz land India ...

Explicit: Dy wurden alle gesunt von irer heiligkeit. Dy plinten wurden gesehen, vnd dy krumen wurden gerecht, vnd dy tauben wurden gehoren, vnd dy behaften wurden ledig. Do waren auch vil haiden dar komen. Vnd do sy dy zaichen horten vnd sahen, do wurden sy geleubig vnd liessen sich tauffen. Vnd tailt der kunig ir gewant vnd gab das heiligtum vil hernn. Des wurden sy gar fro vnd furten es mit andacht haim. Nu helff vns sant Barlaam vnd sein gaistlicher sun sant Josaphat vmb got erwerben durch ir grosse heiligkeit, das wir hie menschen werden noch gots lob vnd vnders lebens ain gutz end vnd nach disem leben das ewig leben. Amen.

27 Handschriften der um die Wende vom 14. zum 15. Jahrhundert vermutlich in Nürnberg im Dominikanerkloster entstandenen Legenden-sammlung ›Der Heiligen Leben‹¹⁶⁷ überliefern im »Winterteil« die Barlaam-Legende unter dem Titel ›Von sant Barlaam vnd Josaphat‹. Anders als bei den ›Legenda aurea‹-Übersetzungen steht hier die Barlaam-Legende zwischen jenen von Saturninus von Tolouse und Andreas.¹⁶⁸

¹⁶⁴ Vgl. die Handschrift Hannover, Landesbibl., I 189a. Vgl. KUNZE 1983, Sp. 459, WILLIAMS-KRAPP 1986, S. 75, BERTELOOT 1997. Diese Textzeugen sind nicht mit jenen der selbständigen ›Niederdt. Leg. aur.‹ zu verwechseln.

¹⁶⁵ Vgl. WILLIAMS-KRAPP 1986, S. 161–71. Siehe Anhang 16 unter ›Südmnsl. Leg. aur.‹ für eine Liste der Handschriften mit der ›Nordmnsl. Leg. aur.‹-Fassung.

¹⁶⁶ Vgl. WILLIAMS-KRAPP 1979, S. 265–270 und KUNZE 1983, Sp. 462. Siehe Anhang 16 unter ›Reg. Leg. aur.‹

¹⁶⁷ Siehe hier Anhang 16 unter ›Der Heiligen Leben‹. Für eine ausführliche Behandlung siehe WILLIAMS-KRAPP 1986, S. 188–345.

¹⁶⁸ Vgl. KUNZE 1981a, Sp. 619, WILLIAMS-KRAPP 1986, S. 395.

Eine Edition des Winterteiles wurde 2004 von Margit BRANDT, Bettina JUNG und Werner WILLIAMS-KRAPP vorgelegt.¹⁶⁹ Als Quelle führt WILLIAMS-KRAPP die ›Vulgata‹ an.¹⁷⁰ Der Text der Legende im deutschen Legendar scheint aber der ›Leg. aur.‹-Fassung zu folgen.

Von den Tendenzen der Quellenverarbeitung hebt WILLIAMS-KRAPP hervor, dass jedes über die Erzählfabel hinausgehende Element konsequent übergangen werde.¹⁷¹ Das Legendar war wohl als Tischlektüre in dominikanischen Frauenkonventen bestimmt. Seine Rezeption lässt sich bei benediktinischen Konversen und anderen Laienbrüdern sowie bei Weltpriestern, Adeligen und Patriziern nachweisen.¹⁷²

Die sogenannte ›Redaktion der Heiligen Leben‹ (i. F. ›Der Heiligen Leben Red.‹)¹⁷³, ein auf der Grundlage von ›Der Heiligen Leben‹ entstandenes Werk, das Martyrologium und Legendar kombiniert, überliefert im dritten Buch (September bis Dezember) die Barlaam-Legende als Lektüre für den 27. November, den Tag, für den das römische Martyrologium eine Lesung über die Heiligen bestimmte.¹⁷⁴

Ebenfalls auf ›Der Heiligen Leben‹ zurück geht das niederdeutsche ›Dat Passionael‹, in Tübingen bei Lucas Brandis (1478) und bei Stephan Arndes (1488 und 1492)¹⁷⁵ aufgelegt. ›Der Heiligen Leben Red.‹ und ›Dat Passionael‹ blieben bislang unedierte.

C. ›Vitaspatrum‹-Übersetzungen

Obwohl die Barlaam-Legende weder zum ursprünglichen Korpus noch zu einem Traditionszweig der ›Vitaspatrum‹ gehört¹⁷⁶, ist sie, wahr-

¹⁶⁹ Vgl. Der Heiligen Leben, Brandt für die Barlaam-Legende.

¹⁷⁰ Vgl. WILLIAMS-KRAPP 1986, S. 288. S. a. KUNZE 1981A.

¹⁷¹ Vgl. WILLIAMS-KRAPP 1986, S. 271. S. a. WILLIAMS-KRAPP 1976.

¹⁷² Vgl. GLIER 1987, S. 310–1.

¹⁷³ Früher auch als ›Rebdorfer Martyrologium‹ oder ›Redaktion des Prosapassionals‹ bezeichnet. Vgl. WILLIAMS-KRAPP 1986, S. 315.

¹⁷⁴ Vgl. WILLIAMS-KRAPP 1986, S. 315–38, KUNZE 1981B. In drei Handschriften ist die Legende erhalten: Augsburg, Universitätsbibl., Oettingen-Wallerstein III.1.2°.2 (1447), Marburg, Universitätsbibl., 537 (15. Jh.), München, Bayer. Staatsbibl., cgm 537 (15. Jh.).

¹⁷⁵ Vgl. HAUGEN 2009, S. 24.

¹⁷⁶ Mit diesem vulgärlateinischen Namen wird eine Sammlung von Texten verschiedener Gattungen – hauptsächlich Viten und Sprüchen – bezeichnet, die dadurch thematisch verbunden waren, dass sie vom Leben und Lehren berühmter Mönche und Eremiten, aber auch Einsiedlerinnen der ägyptischen, syrischen und palästinischen Wüsten, etwa von Antonius, Hilarion, Malchus, Simeon Stylit, Maria

scheinlich aufgrund ihres orientalischen Charakters, zweimal in die deutsche Rezeption der ›Vitaspatrum‹ eingegangen.¹⁷⁷

Die Legende ging in die um 1430 entstandene und in 13 Handschriften überlieferte Nürnberger Bearbeitung der ›Alemanischen Vitaspatrum‹ (i. F. ›Alem. Vitaspatrum‹) ein.¹⁷⁸ Diese Bearbeitung der Sammlung dürfte im dominikanischen Milieu Nürnbergs entstanden sein. Die Vorlage für die Barlaam-Legende lieferte die ebenfalls bei den Nürnberger Dominikanern entstandene Legendensammlung ›Der Heiligen Leben‹.

Der zweite ›Vitaspatrum‹-Beleg ist eine Handschrift der ›Kölner Vitaspatrum‹ (i. F. ›Köln. Vitaspatrum‹), einer im ripuarischen und niederdeutschen Sprachraum entstandenen Sammlung.¹⁷⁹

5.2.3 ›SPECULUM HISTORIALE‹-FASSUNGEN

A. Oberdeutsche Version

Incipit: (h)Ie vahet an eyn gar loblich vnnd heylsam allen christglaubigen cronica. Sagend von eynem heyligen kunig mit namen Josaphat. wie der ward bekerer von eynem heyligem vatter vnnd aynsideln genant Barlaam.

Explicit: Dem alle ziere glori herrschung ere vnnd geyst sey ewigklichen Amen

Die Epitome-Fassung des ›Speculum historiale‹ (i. F. ›Obd. hystori‹) wurde spärlicher als die der ›Legenda aurea‹ in Deutsch und Niederländisch rezipiert. Es liegen zwei illustrierte Drucke und eine Handschrift der oberdeutschen Fassung ›Die hystori Josaphat und Barlaam‹ vor. Dabei handelt es sich um vollständige Übersetzungen der latei-

Aegyptiaca, Euphrosyne u.a., erzählen. Vgl. GLIER 1987, S. 314–5. WILLIAMS 1996, S. 3–4 beobachtet über die Entwicklung der Sammlung: »Auch wenn die Anzahl der Mönchsbiographien in den ›Vitaspatrum‹ während ihrer langen Tradierung z.T. stark variierte, behielt die Sammlung ihre östliche Prägung bemerkenswerterweise im vollen Umfang bei.«

¹⁷⁷ Auch im 16. Jh. wurde die Legende in Rosweydes Edition der ›Vitaspatrum‹ aufgenommen, und zwar nach der neulateinischen Übersetzung des Billius. Vgl. Vitae Patrum, Rosweyde.

¹⁷⁸ Vgl. WILLIAMS 1996, S. 8, 104–10, WILLIAMS 1999, Sp. 454–5, STÖLLINGER-LÖSER 2004, Sp. 216. Siehe hier Anhang 16 unter ›Alem. Vitaspatrum‹ für die Textzeugen der Nürnberger Bearbeitung, die die Barlaam-Legende überliefern.

¹⁷⁹ Vgl. WILLIAMS-KRAPP 1986, S. 395 (2), HOFFMANN 1993, S. 92 u. 106, WILLIAMS 1996, S. 8–9, WILLIAMS 1999, Sp. 461–2.

nischen Epitome, welche in Augsburg bei Günther Zainer um 1476¹⁸⁰ und bei Anton Sorg um 1480 aufgelegt wurden.¹⁸¹

B. Mittelniederländischer ›Spiegel historiael‹: Van Barlaam ende van Josephat

Incipit:

Alsoment mach bescreven vinden,
So was wilen in dlant van Ynden
Een coninc mechtech ende rike.
In allen welden van erterike
5 Was hi vervult, mer ene sake
Maectenne een deel tongemake,
Dat hi sonder kint noch was.

Explicit:

Wie daer hadde ongemac,
Wert gesont daer altemale.
Wie dat Josaphats leven wale
Mercte van beghinne ten inde,
Hoe hi Gode minde met geninde,
Hi moeste beteren sijn leven,
Ende eweliken lof Gode gheven.

Jacob van Maerlant verfasste zwischen 1284 und 1290¹⁸² eine mittelniederländische Versübersetzung des ›Speculum historiale‹ des Vinzenz von Beauvais, die er in vier Teile und 31 Bücher gliederte, wie ein sich im Anschluss zum ersten Teil befindliches kommentiertes Inhaltsverzeichnis zu den weiteren Teilen, der *Ordinandse vanden anderen boeken*, zeigt.¹⁸³ Jacob schloss den ersten, den dritten und den vierten Teil ab. Zwei Zeitgenossen Jacobs – Philip Utenbroeke und Lodewijc van Velthem – setzten nach dessen Tod die Arbeit respektive am zweiten und vierten Teil fort. Das siebente Buch des zweiten Teiles enthält

¹⁸⁰ Dem Zainer-Druck entstammen incipit und explicit oben.

¹⁸¹ Vgl. StÖLLINGER-LÖSER 2004, Sp. 217. Siehe GWD, Nr. 3398 und 3399. S. a. OTT 1996, S. 20–1. Die 64 Holzschnitte, die den zweiten Druck ausschmücken, sind bei BUDGE 1923 und bei SCHRAMM 1920 abgebildet. Der Codex Staatsbibl.-Preuß. Kulturb., mgq 1147 ist wahrscheinlich, so StÖLLINGER-LÖSER 2004, Sp. 216, eine Druckabschrift. Vgl. CALOMINO 1990, S. 9.

¹⁸² Vgl. VRIES / VERWIJS 1863, S. lix–lxiii.

¹⁸³ Vgl. Spiegel historiael, Vries, Bd. 1, S. 457–61.

die Barlaam-Legende (i. F. ›Spiegel historiael‹). Im Codex Wien, Österr. Nationalbibliothek, 13708 ist der gesamte »Tweede partie« Utenbroeckes überliefert, den Ferdinand von HELLWALD herausgegeben hat.¹⁸⁴

Die Entdeckung von Fragmenten seit 1830¹⁸⁵, die sich dem 1., 5. und 7. Buch des zweiten Teils zuordnen lassen, ließ die Herausgeber des ›Spiegel historiael‹, Matthias de VRIES und Eelco VERWEIJS, folgern, dass vor Utenbroeckes Fortsetzung ein vollständiger zweiter Teil bestanden haben müsse. Dass Jacob die Übersetzung des zweiten Teiles beabsichtigte, entnehmen die Herausgeber der bereits erwähnten *Ordinandse*.

Weiters ist auch eine anonyme mittelniederländische Prosaübersetzung der ›Spec. hist.‹-Fassung in drei Handschriften überliefert (i. F. ›Spiegel historiael‹) – Brüssel, Koninklijk. Bibl., 3662–64, Düsseldorf, Universitätsbibl., C.25, Vaalbeek, Bibl. der Franciskanen, A.21.¹⁸⁶

5.3 LITERATUR

A u s g a b e n : BuJ, Köpke = Rudolf von Ems: Barlaam und Josaphat von Rudolf von Montfort, hg. von Friedrich K. Köpke. Königsberg 1818 – BuJ, Pfeiffer = Rudolf von Ems: Barlaam und Josaphat, hg. von Franz Pfeiffer. Mit einem Anhang aus F. Söhns Das Handschriftenverhältnis in Rudolfs von Ems Barlaam, einem Nachwort und einem Register von Heinz Rupp. Berlin 1965 (Deutsche Neudrucke: Texte des Mittelalters) [Ndr. der Ausgabe Leipzig 1843] – BuJ. Prosa, Calomino = Calomino, Salvatore (Hg.): From verse to prose: the Barlaam and Josaphat Legend in fifteenth-century Germany. Potomac 1990 – Der Heiligen Leben, Brandt = Von sant Barlaam vnd Josaphat. In: Brandt, Margit, Bettina Jung und Werner Williams-Krapp (Hgg.): Der Heiligen Leben. Bd. 2: Der Winterteil. Tübingen 2004, S. 248–62 – Laubacher Barlaam, Perdich = Otto von Freising: Der Laubacher Barlaam, eine Dichtung des Bischofs O. II. von F., hg. von Adolf Perdich. Tübingen 1913 (Bibliothek des litterarischen Vereins in Stuttgart 260) – Zürich. Barl. Z, Pfeiffer = Pfeiffer, Franz: Zu Barlaam und Josaphat. In: Zeitschrift für deutsches Altertum 1 (1841), S. 126–35 – Zürich. Barl. B, Pfeiffer = Pfeiffer, Franz: Zu Barlaam und Josaphat. In: Sit-

¹⁸⁴ Vgl. Spiegel historiael, Hellwald.

¹⁸⁵ U. a. wurden Barlaam-Fragmente entdeckt. 1840 in Taalk. Magazijn 4, S. 20–42 wurden diese als Vorsatzblätter von aus dem Kloster Delbrugk bei Paderborn stammenden Büchern bekannt gemacht. Vgl. VRIES / VERWEIJS 1863, Bd. 1, S. lxvi. Den Text der Fragmente bieten sie in Bd. 2, S. 21–30.

¹⁸⁶ Vgl. WILLIAMS-KRAPP 1986, S. 395, (1). *Incipit*: Et was een koenynck in Yndien die gehieten was Auenyer rijck ende mechtich ende vroym in stryde...

zungsberichte der philosophisch-historischen Classe der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften 41 (1863), Nr. 1–2, S. 313–27

Sekundärliteratur: Berteloot, Amand: Die Legenda aurea zwischen Rhein, Maas und IJssel. In: Schlusemann, Rita und Paul Wackers (Hgg.): Die spätmittelalterliche Rezeption niederländischer Literatur im deutschen Sprachgebiet. Amsterdam, Atlanta 1997 (Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik 47), S. 9–38. – Biesterfeldt, Corinna: Moniage. Der Rückzug aus der Welt als Erzählschluß. Stuttgart 2004 – Birkner, Rudolf: Bischof Otto von Freising, der erste deutsche Barlaamdichter. In: Schlecht, J.: Wissenschaftliche Festgabe zum 1200jährigen Jubiläum des heiligen Korbinian. München 1924, S. 285–98. – De Boor, Helmut: Die höfische Literatur: Vorbereitung, Blüte, Ausklang. 11. Auflage bearb. von Ursula Hennig. Geschichte der deutschen Literatur. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, begr. von H. de B. und Richard Newald. Bd. 2. München 1991 – De Boor, Helmut: Die deutsche Literatur im späten Mittelalter. Erster Teil. 1250–1350. 5. Aufl. Neubearb. von Johannes Janota. Geschichte der deutschen Literatur. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, begr. von Helmut de Boor und Richard Newald. Bd. 3. Teil 1. München 1997 – Brackert, Helmut: Rudolf von Ems. Dichtung und Geschichte. Heidelberg 1968 – Ciezlik, Karin: Die Legenden Rudolfs von Ems und Konrads von Würzburg. In: Der Rektor der Ernst-Moritz-Arndt-Univ. Greifswald (Hg.): Deutsche Literatur des Spätmittelalters. Greifswald 1986, S. 193–204 – Classen, Albrecht: Kulturelle und religiöse Kontakte zwischen dem christlichen Europa und dem buddhistischen Indien im Mittelalter: Rudolfs von Ems Barlaam und Josaphat im europäischen Kontext. In: Fabula 41 (2000), S. 203–28 – Coxon, Sebastian: The Presentation of Authorship in Medieval German Narrative Literature 1220–1290. Oxford 2001 – Czizek, Hannah: Rudolf von Ems Barlaam und Josaphat und seine lateinische Vorlage. Univ. Wien, Diss., 1931 – Curschmann, Michael: Ein neuer Fund zur Überlieferung des ›Nackten Kaiser‹ von Herrand von Wildonie. In: ZfdPh 86 (1967), S. 22–58 – Derendorf, Brigitte: Die mittelniederdeutschen Bearbeitungen der Legenda aurea. In: Niederdeutsches Jahrbuch. Jahrbuch des Vereins für niederdeutsche Sprachforschung 107 (1984), S. 7–31 – Derron, Marianne: Des Strickers ernsthafter König: Ein poetischer Lachtraktat des Mittelalters. Eine motivgeschichtliche Studie zur ersten Barlaam-Parabel. Frankfurt, Wien 2008 (Kultur, Wissenschaft, Literatur 19) – Ehrismann, Gustav: Studien über Rudolf von Ems. Beiträge zur Geschichte der Rhetorik und Ethik im Mittelalter. Heidelberg 1919 – von Ertzdorff, Xenja: Rudolf von Ems. Untersuchungen zum höfischen Roman im 13. Jahrhundert. München 1967 – Flügel, Christoph: Prolog und Epilog in den deutschen Dramen und Legenden des Mittelalters. Zürich 1969 – Glier, Ingeborg (Hg.): Die deutsche Literatur im späten Mittelalter. 1250–1350. Zweiter Teil: Reimpaargedichte, Drama, Prosa. Geschichte der deutschen Literatur. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, begr. von Helmut de Boor und Richard Newald. Bd. 3. Teil 2. München 1987 – Goedeke, Karl: Deutsche Dichtung im Mittelalter. Dresden

1871 – Green, Dennis: On the primary reception of the works of Rudolf von Ems. In: ZfdA 115 (1986), S. 151–80 – Haug, Walter: Literaturtheorie im deutschen Mittelalter von den Anfängen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts. 2., überarb. und. erw. Aufl. Darmstadt 1991 – Haugen, Odd Einar und Karl G. Johansson: De nordiske versjonene av Barlaam-legenden. In: Johansson, Karl G. und Arvidsson, Maria (Hgg.): Barlaam i nord. Legenden om Barlaam och Josaphat i den nordiska medeltidslitteraturen. Oslo 2009 (Bibliotheca nordica 1), S. 11–29 – Kästner, Hannes: Mittelalterliche Lehrgespräche. Berlin 1978 – Kors, Mikel M.: Bijbelvertaler van 1360. In: VL. Bd. 11. 2004, Sp. 249–56 – Kuhn, Ernst: Barlaam und Josaphat. Eine bibliographisch-literargeschichtliche Studie. München 1893 (Denkschriften der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 67) – Kunze, Konrad: Der Heiligen Leben. In: VL. Bd. 3, 1981, Sp. 617–25 [a] – Kunze, Konrad: Der Heiligen Leben, Redaktion. In: VL. Bd. 3, 1981, Sp. 625–7 [b] – Kunze, Konrad: Jacobus a Voragine. In VL. Bd. 4, 1983, Sp. 448–66 – Leitzmann, Albert: Zum Barlaam Ottos von Freising. In: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 43 (1918), S. 258–66 – Lutz, Eckart C.: Rhetorica divina. Mittelhochdeutsche Prologgebete und die rhetorische Kultur des Mittelalters. Berlin - New York 1984 – Masser, Achim: Bibel- und Legendeneplik des deutschen Mittelalters. Berlin 1976 – Mertens, Volker: Die Rezeption des Buddhismus im Mittelalter. Vortrag gehalten im Rahmen des Festkolloquiums zum 60. Geburtstag von Alfred Ebenbauer ›Mediävistik im Kontext‹, Universität Wien, 13. Oktober 2005 – Ohly, Friedrich: Süße Nägel der Passion: Ein Beitrag zur theologischen Semantik. Baden Baden 1989 (Saecula spiritalia 21) – Ott, Norbert: Anmerkungen zur Barlaam-Ikonographie Rudolfs von Ems ›Barlaam und Josaphat‹ in Malibu und die Bildtradition des Barlaam-Stoffs. In: Engels, Odilo (Hg.): Die Begegnung des Westens mit dem Osten: Kongreßakten des 4. Symposions des Mediävistenverbandes in Köln 1991 aus Anlaß des 1000. Todesjahres der Kaiserin Theophanu. Sigmaringen 1993, S. 365–385 – Perdich, Adolf: Der Laubacher Barlaam. Vorstudien zu einer Ausgabe. Marburg 1903 – Ott, Norbert: 12. Barlaam und Josaphat. In: Katalog der deutschsprachigen illustrierten Handschriften des Mittelalters, begonnen von Hella Fröhmann-Voss. Fortgef. von N. O. Bd. 2. München 1996 (Veröffentlichungen der Kommission für Deutsche Literatur des Mittelalters der Bayerischen Akademie der Wissenschaften), S. 5–21 – Ruberg, Uwe: ›Wörtlich verstandene‹ und ›realisierte‹ Metaphern in deutscher erzählender Dichtung von Veldeke bis Wickram. In: Rücker, Helmut (Hg.): ›Sagen mit Sinne‹. Festschrift für Marie-Luise Dittrich zum 65. Geburtstag. Göttingen 1976, S. 205–20 – Rupp, Heinz: Rudolfs von Ems Barlaam und Josaphat. Karlsruhe 1959 – Rupp, Heinz: Nachwort. In: Rudolf von Ems: Barlaam und Josaphat, hg. von Franz Pfeiffer. Mit einem Anhang aus F. Söhns Das Handschriftenverhältnis in Rudolfs von Ems Barlaam, einem Nachwort und einem Register von H. R. Berlin 1965 (Deutsche Neudrucke: Texte des Mittelalters) [Ndr. der Ausgabe Leipzig 1843], S. 507–12 – Salvan-Renucci, Françoise: Heldentum und christliche Theologie in Barlaam und Josaphat Ru-

dolfs von Ems. In: Buschinger, Danielle und Wolfgang Spiewok (Hgg.): Orient und Okzident in der Kultur des Mittelalters. xxxi Jahrestagung des Arbeitskreises Deutsche Literatur des Mittelalters. Greifswald 1997 (Greifswalder Beiträge zum Mittelalter 68. Tagungsbände und Sammelchriften 39), S. 125–35 – Schnell, Rüdiger: Rudolf von Ems. Studien zur inneren Einheit seines Gesamtwerkes. Bern 1969 – Scholz, Manfred: Hören und Lesen. Wiesbaden 1980 – Schwab, Ute: Die Barlaamparabeln im Cod. Vindob. 2705. Studien zur Verfasserschaft kleinerer mittelhochdeutscher Gedichte. Neapel 1966. (Quaderni degli annali dell'Istituto Universitario Orientale, Sezione Germanica 3) – Stammer, Wolfgang: Die Freisinger Bes-tiensäule und Bischof Otto II. In: Kienast, Richard (Hg.): Studien zur deutschen Philologie des Mittelalters. Friedrich Panzer zum 80. Geburtstag. Heidelberg 1950, S. 38–44 – Stöllinger-Löser, Christine: ›Barlaam und Josaphat‹. Anonyme dt. Fassungen der Legende. In: VL. Bd. 11, 2004, Sp. 215–9 – Szarota, Elida Maria: Das Jesuitendrama im deutschen Sprachgebiet. Bd. 1. Teil 1: Vita humana und Transzendenz. München 1979. Bd. 2. Teil 2: Tugend- und Sündensystem. München 1980. Bd. 3. Teil 1: Konfrontationen. München 1983 – Thelen, Christian: Das Dichtergebet in der deutschen Literatur des Mittelalters. Berlin - New York 1989 (Arbeiten zur Frühmittelalterforschung 18) – Valentin, Jean-Marie: Les jésuites et le théâtre (1554–1680). Contribution à l'histoire culturelle du monde catholique dans le Saint-Empire romain germanique. Paris 2001 – Walliczek, Wolfgang: Rudolf von Ems. In: VL. Bd. 8, 1992, Sp. 322–45 – Williams, Ulla: Die Alemannischen Vitaspatrum: Untersuchungen und Edition. Tübingen 1996 (Texte und Textgeschichte 45) – Williams, Ulla und Werner Hoffmann: Vitaspatrum. In: VL. Bd. 10, 1999, Sp. 449–66 – Williams-Krapp, Werner: Studien zu ›Der Heiligen Leben‹. In: Zeitschrift für deutsches Altertum 105 (1976), S. 274–303 – Williams-Krapp, Werner: Die deutschen und niederländischen Legendare des Mittelalters. Studien zu ihrer Überlieferungs-, Text- u. Wirkungsgeschichte. Tübingen 1986 (Texte und Textgeschichte 20) – Wisbey, Roy: Zum ›Barlaam und Josaphat‹ Rudolfs von Ems. In: ZfdA 86 (1955–1956), S. 293–301 – Wyss, Ulrich: Rudolf von Ems Barlaam und Josaphat zwischen Legende und Roman. In: Ganz, Peter F. und Werner Schröder (Hgg.): Probleme mittelhochdeutscher Erzählformen. Berlin 1972, S. 214–38 – Wyss, Ulrich: Theorie der mittelhochdeutschen Legendeneplik. Erlangen 1973 – Wyss, Ulrich: Otto II. von Freising. In: VL. Bd. 7, 1989, Sp. 223–5 – Ziegeler, Hans-Joachim: Reimbispiel-Sammlungen. In: VL. Bd. 7, 1989, Sp. 1143–52

6 SKANDINAVISCHES TRADITION

Eine erste Zusammenstellung der skandinavischen Überlieferung der Legende findet sich in Ernst KUHNs Studie.¹ Die skandinavischen Versionen der Legende von Barlaam und Josaphat sind ausschließlich Prosatexte. Sie umfassen eine Bearbeitung der lateinischen ›Vulgata‹ sowie eine isländische und zwei schwedische Kurzfassungen, die direkt oder indirekt auf lateinische Epitomen der Legende zurückgehen.² Darüber hinaus sind einige Barlaam-Apologe unter dem Titel *Parabolæ de libro Barlaam* im Codex Uppsala, Universitätsbibl., C 54 überliefert.³

In diesem Zusammenhang ist erwähnenswert, dass in den letzten Jahren die ersten zwei Fachtagungen über die Barlaam-Legende von Skandinavisten organisiert wurden. Die Beiträge der ersten Tagung, die 2004 in Oslo stattfand, sind in einem Sammelband erschienen – ›Barlaam i nord. Legenden om Barlaam och Josaphat i den nordiska medeltidslitteraturen‹. Die zweite Tagung wurde in Freiburg im Breisgau 2007 abgehalten.⁴

6.1 ALTNORDISCHE SAGA

Incipit: At lokenne pinsl vars herra Iesu Crist oc liðnum hans haleita dauða och eptir hans dyrlega uppstigning. er hann birtti sik sinum ælskandum astvinum (sannan guð) oc sannan mann. oc með þui at hann þolde dauða firir ollu mannkyni.

Explicit: Styr þu hugskote minu oc kueik hugrenningar heilags annda þins með mer. Leið mik með miskunn þinni til þinnar sælo firir pinslar saker þins hins sæla sunar. er sialfr virðizt at hella vt sinu hinu blæzaða bloðe til lausnar oc frelsis syndugum monnum. er livir oc rikir með feðr sinum oc helgum anda einn guð firir uttan ennda. AMEN.

A. Überlieferung und Ausgaben. Die anonyme ›Barlaams ok Josaphats Saga‹ (i. F. ›Saga‹) ist in 15 Handschriften über-

¹ Vgl. KUHN 1893, S. 72–73.

² Es wird nach HAUGEN / JOHANSSON 2009 referiert.

³ Vgl. HAUGEN / JOHANSSON 2009, S. 23.

⁴ Die Beiträge der Freiburger Konferenz werden ebenfalls in einem Sammelband veröffentlicht werden.

liefert.⁵ Erstmals wurde die ›Saga‹ 1851 von Rudolf KEYSER und Carl Richard UNGER unter den Titel ›Barlaams ok Josaphats saga. En religiøs romantisk Fortælling om Barlaam og Josaphat, oprindelig forfattet paa Græsk i det 8de Aarhundrede, senere oversat paa Latin, og herfra igjen i fri Bearbejdelse ved Aar 1200 overført paa Norsk‹ herausgegeben.⁶ Magnus RINDAL gab den Text 1981 diplomatisch nach dem Codex, Stockholm, Codex Holm 6 perg, heraus.⁷

Datierung. KEYSER und UNGER hielten die altnordische Bearbeitung für einen Text vom Anfang des 13. Jahrhunderts, der unter Håkon Sverresson († 1204) entstanden sein dürfte. Diese Vermutung ging auf eine Notiz des Abtes Arngrímr Brandsson in der ›Guðmundar saga biskups‹ zurück. Das Werk wird heute später datiert; es wird angenommen, dass es auf Veranlassung des jüngeren Håkon Håkonarson (1232–1257) um 1250 verfasst wurde.⁸

B. Beschreibung und Untersuchungen. Es handelt sich um eine freie Bearbeitung der lateinischen ›Vulgata‹. **Quelle.** Hans-Peter NAUMANN argumentiert, dass die altnordische ›Saga‹ auch mittelhochdeutsche Quellen – Rudolfs von Ems ›BuJ‹ und die anonymen Fragmente, die als ›Zürcher Barl.‹ bezeichnet werden⁹ – verwendet haben dürfte.¹⁰ Weitgehend folgt die ›Saga‹ ihrer lateinischen Vorlage. Komplizierte theoretische Passagen werden durch unterhaltensame Erzählungen aus bekannten Heiligenlegenden ersetzt¹¹; sieben solcher legendarischer bzw. biblischer »Interpolationen«, die von Antonius, Gregorius Thaumaturgus, Pelagia, Thais, Dagon, Peter und Johannes erzählen, unterscheidet Odd Einar HAUGEN in der ›Saga‹.¹²

Das Bearbeitungskonzept der ›Saga‹ vereint, so NAUMANN, »auffällige sprachlich-stilistische Merkmale mit kompositorischen Beson-

⁵ Für ein Verzeichnis der Handschriften siehe hier Anhang 16. Für eine Beschreibung der einzelnen Textzeugen siehe RINDAL 1981, S. 17–49.

⁶ Vgl. Saga, Keyser. Die Herausgeber nahmen sich vor, den altnordischen Text zu vervollständigen; u. a. ergänzten sie in alter Orthographie die fehlende Episode des *medicus verborum* (4. Kapitel in der ›Vulgata‹).

⁷ Vgl. Saga, Rindal. In einem Anhang bietet RINDAL den Text der Lücken nach anderen Textzeugen und den Text der Fragmente (S. 199–246).

⁸ Vgl. RINDAL 2009, S. 32; HAUGEN / JOHANSSON 2009, S. 16.

⁹ Vgl. hier Kapitel 5.

¹⁰ Vgl. NAUMANN 2001, S. 47.

¹¹ Vgl. EHRHARDT 1980, Sp. 1468.

¹² Vgl. HAUGEN 2009, S. 58–9.

derheiten und einer bewußten theologischen Akzentuierung.«¹³ Wie die ›Piðreks saga‹ und ›Stjórn‹ sei die ›Saga‹ ein Beispiel jenes Rezeptionsmodus der altnordischen Literatur, der »sich angenähert mit dem weiten Begriff der Kompilation umreißen läßt.« Dieser Rezeptionsmodus sei »aber nicht nur kompilatorisch im Sinne der Stoffaneignung, sondern er vertritt zugleich eine Übersetzungshaltung, die man als kompensatorische Adaption bezeichnen kann.«¹⁴ Darüber hinaus sei die an der ›Saga‹ feststellbare simultane Verwendung und Auswertung mehrerer Quellen ein Charakteristikum der schwedischen Fassungen, die im Kloster Vadstena entstanden sind (s. u.).¹⁵ Aus der Sprachkontaktperspektive betrachtet, sei die ›Saga‹ ein Beispiel jener Übersetzungstexte, die in einer seit der Mitte des 13. Jahrhunderts durch den Einfluss der Hanse etablierten Kontaktkonstellation entstanden, welche letztendlich zur Herausbildung des Stadtdialekts von Bergen führte.¹⁶

Der Frage nach den spezifischen Bearbeitungstendenzen, nach einer Höfisierung und einer Anpassung an nordische Verhältnisse geht Vera JOHANTERWAGE in ihren komparatistischen Studien nach.¹⁷ Eine vergleichende Lektüre der ›Saga‹ und des Fürstenspiegels ›Konungs skuggsjá‹ lieferte Jens Eike SCHNALL 2009. Mit den intradiegetischen Erzählungen und Gleichnissen befasste sich Odd Einar HAUGEN 2009.¹⁸

6.2 KURZFASSUNGEN IN DER SCHWEDISCHEN UND ISLÄNDISCHEN LITERATUR

A. Schwedische ›Legenda aurea‹: Fornsvenska legendariet

Incipit: Valentinus war Rømsker kesare xi aar J liberii ok damasi paua dagthum han war først fatøkir repakarl. Julianus giordhe han til riddara. for sins starklets skuld Vm thæn thima war en vældogher (xx india) lanʒ konunger som het awennir han hatadhe cristic folk (af alle mact)

Explicit: ok lifdhe ther j gudhʒ thiaenist ermete fæm aar ok xxx ok jordadhus ther badhe saman barlaam ok Josaphat til barathias konunger færdhe thera

¹³ NAUMANN 2001, S. 45.

¹⁴ Vgl. NAUMANN 2001, S. 58.

¹⁵ Vgl. NAUMANN 2001, S. 58.

¹⁶ Vgl. NAUMANN 2001, S. 58–59.

¹⁷ Vgl. JOHANTERWAGE 2009 und JOHANTERWAGE 2010. Die Dissertation (JOHANTERWAGE 2008) ist zum Zeitpunkt der Redaktion dieses Kapitels noch nicht erschienen.

¹⁸ Es sei an dieser Stelle auf die weiterführende Literatur verwiesen: STORM 1886, ASTÅS 1990A, ASTÅS 1990B, HAUGEN 1983, RINDAL 1976, RINDAL 1987, SCHNALL 2009.

ben hem til alexandriam. Hans dagher komber aldra hælghona dagh

Unter dem Titel ›Sagan om de helige Barlaam och Josaphat‹ ging diese schwedische Übersetzung (Ende des 13. Jahrhunderts) der Barlaam-Legende nach der ›Leg. aur.‹-Fassung in das sogenannte ›Fornsvenska legendariet‹ ein, eine chronologisch nach dem Kirchenjahr geordnete Sammlung, die wahrscheinlich von einem Dominikaner aus Östergötland angefertigt wurde.¹⁹

Entstanden zwischen 1267 und 1307 ist dieses Legendar das älteste in Altschwedisch überlieferte religiöse Werk, welches in der Ausgabe von George STEPHENS vorliegt.²⁰

B. Schwedisches ›Speculum historiale‹: Nådendals klosterbok

Incipit: Äoter wars helara jhesu christi pino oc hælghasta dödh oc äpter hans ärofullo vpstandilse tedis han sinom vinom sandir gudh oc sandir man j thy at han dödh tolde allo mankyneno til aterlösñ fran diäfwins trälðom

Explicit: Oc alle hörande josaphatz ängla lifuerne oc hans brinnande kärlek han hafðhe aff sinom barndom til wan herra vndradho the storlika oc lofwadho gudh for all thing, amen.

Die jüngere, bedeutend längere schwedische Version entstand ca. 1440 im Kloster von Vadstena.²¹ Eine einzige Handschrift, Stockholm, Kungliga biblioteket, Holm A 49, oft als ›Nådendals klosterbok‹ bezeichnet, überliefert diese Fassung.²² Die Hauptquelle dieser Version ist die Kurzfassung, die im Buch XVI des ›Speculum historiale‹ enthalten ist; auch die altnordische ›Saga‹ wird als Quelle verwendet.²³ Diese altschwedische Fassung wurde 1887 von Gustaf KLEMMING herausgegeben.²⁴ Als Autor dieser Fassung vermutet man entweder den Vadstena-Mönch Olaus Gunnari oder dessen Klosterbruder Johannes Hildebrandi.²⁵

¹⁹ Vgl. HAUGEN / JOHANSSON 2009, S. 20.

²⁰ Vgl. Schwed. Leg. aur., Stephens für die Barlaam-Legende. Für die gesamte handschriftliche Überlieferung des Legendars und eine sprachliche Untersuchung siehe JANSSON 1934.

²¹ Vgl. HAUGEN / JOHANSSON 2009, S. 21.

²² Siehe ARVIDSSON 2009 für eine Beschreibung der Handschrift und eine Untersuchung der sprachlichen Merkmale der dort überlieferten Barlaam-Legende.

²³ Vgl. NAUMANN 2001, S. 58.

²⁴ Vgl. Schwed. Spec. hist., Klemming.

²⁵ Vgl. HAUGEN / JOHANSSON 2009, S. 23.

C. Isländische ›Legenda aurea‹: ›Reykjahólabók‹

Incipit: Einn mikill meistare j bokname er Damacenvs heiter Skriftar oss thessa historia. af einvm insetv manne er Barlaham hiet. Hverr af ollvm alhvga lagde sig thil at koma einvm kongs syne til heilagrar kristne Er Josaphath hiet af Indija lande.

Explicit: Nv skvlvm vær bidia þessa gvdz vine at þeir forþiene af gvde af vora vegna at vær mættvm koma til yckara samлага og þar med ey lifa dyrd þa vær forvm af þessvm heime þ. v. o. gd. f. og. s. og. h. and amen.

Die niederdeutsche Übersetzung des Legendars ›Der Heiligen Leben‹ (vgl. hier 5.2) – ›Dat Passionael‹ –, liefert die Vorlage für eine isländische Übersetzung im Spätmittelalter, die in einer großen Legendenhandschrift aus dem 16. Jahrhundert überliefert ist. Der Codex, Holm perg 3 fol, oft als ›Reykjahólabók‹ bezeichnet, wurde unter diesem Titel 1969 von Agnete LOTH herausgegeben.²⁶ Die Herausgeberin sieht in der Handschrift das Autograph eines gewissen Björn Þorleifsson (ca. 1474–1550).²⁷ Für einen Überblick über das isländische Legendar siehe KALINKE 1996.

6.3 LITERATUR

A u s g a b e n : Isl. Leg. aur., Loth = Barlaham og Josaphat. In: Loth, Agnete (Hg.): Reykjahólabók. Islandske helgenlegender. Bd. 1. Kopenhagen 1969 (Editiones Arnamagnænæ A:15), S. 97–131 – Saga, Keyser = Keyser, Rudolf und Carl Richard Unger (Hgg.): Barlaams ok Josaphats saga. En religiös romantisk Fortælling om Barlaam og Josaphat, oprindelig forfattet paa Græsk i det 8de Aarhundrede, senere oversat paa Latin, og herfra igjen i fri Bearbejdelse ved Aar 1200 overført paa Norsk. Christiania 1851 – Saga, Rindal = Rindal, Magnus (Hg.): Barlaams ok Josaphats saga. Oslo 1981 (Norrøne Tekster 4) – Schwed. Leg. aur., Stephens = Sagan om de helige Barlaam och Josaphat. In: Stephens, Georg (Hg.): Ett fornsvenskt legendarium innehållande medeltids kloster-sagor om helgon, påfvar och kejsare. Bd. 2. Stockholm 1858, S. 611–21 – Schwed. Spec. hist., Klemming = Barlaam och Josaphat. In: Klemming, Gustaf Edvard (Hg.): Prosadikter från Sveriges medeltid. Samligar utgivna av Svenska fornskriftsällskapet 28. Stockholm 1887–1889, S. 1–110

S e k u n d ä r l i t e r a t u r : Arvidsson, Maria: Den fornsvenska översättningen av legenden om Barlaam och Josaphat i Holm A 49. In: Johansson, Karl

²⁶ Vgl. Isl. Leg. aur., Loth.

²⁷ Vgl. HAUGEN / JOHANSSON 2009, S. 24.

G. und Arvidsson, Maria (Hgg.): Barlaam i nord. Legenden om Barlaam och Josaphat i den nordiska medeltidslitteraturen. Oslo 2009 (Bibliotheca nordica 1), S. 153–176 – Astås, Reidar: Barlaams ok Josaphats saga i nærlys. In: Maag og minne 1990, S. 124–152 [a] – Astås, Reidar: Romantekst på vandring: Barlaasm og Joasaphs saga fra India til Island. Edda 90, S. 3–13 [b] – Haugen, Odd Einar: Om tidsforholdet mellom Stjórn og Barlaams ok Josaphats saga. In: Maal og Minne 1983, S. 18–28 – Haugen, Odd Einar og Karl G. Johansson: De nordiske versjonene av Barlaam-legenden. In: Johansson, Karl G. und Arvidsson, Maria (Hgg.): Barlaam i nord. Legenden om Barlaam och Josaphat i den nordiska medeltidslitteraturen. Oslo 2009 (Bibliotheca nordica 1), S. 11–29 – Haugen, Odd Einar: Forteljingane i forteljinga. Interpolasjonane i Barlaams ok Josaphats saga. In: Johansson, Karl G. und Arvidsson, Maria (Hgg.): Barlaam i nord. Legenden om Barlaam och Josaphat i den nordiska medeltidslitteraturen. Oslo 2009 (Bibliotheca nordica 1), S. 47–73 – Johanterwage, Vera: Die Barlaams ok Josaphats saga – eine höfische Legende am norwegischen Königshof. Univ. Münster, Diss., Münster 2008 – Johanterwage, Vera: Kung Avennir i Barlaams ok Josaphats saga – en hövisk härskare? In: Johansson, Karl G. und Arvidsson, Maria (Hgg.): Barlaam i nord. Legenden om Barlaam och Josaphat i den nordiska medeltidslitteraturen. Oslo 2009 (Bibliotheca nordica 1), S. 75–97 – Johanterwage, Vera: Vttan ræzlo oc otta – zum höfischen Stil in der Barlaams ok Josaphats saga. In: Glauser, Jürg (Hg.): Rittersagas. Übersetzung, Überlieferung, Transmission. Tübingen 2010 (Beiträge zur Nordischen Philologie 45) – Kalinke, Marianne E.: The Book of Reykjahólar. The last of the great medieval legends. Toronto 1996 – Kuhn, Ernst: Barlaam und Joasaph. Eine bibliographisch-literargeschichtliche Studie. München 1893 (Denkschriften der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 67) – Naumann, Hans-Peter: Hatte die Barlaams saga ok Josafats eine mittelhochdeutsche Vorlage? In: Alvíssmal 10 (2001), S. 45–60 – Rindal, Magnus und Harald Solevåg: Barlaams ok Josaphats saga (Sth. perg. fol. nr. 6): KWIC-konkordansar og frekvensordliste. Bergen 1976 (Norske språkdata 6) – Rindal, Magnus: Ortografi, fonologi og morfologi i Sth. perg. fol. nr. 6 (»Barlaams ok Josaphats saga«). Oslo 1987 – Rindal, Magnus: Barlaams ok Josaphats saga i det norske litterære miljøet. In: Johansson, Karl G. und Arvidsson, Maria (Hgg.): Barlaam i nord. Legenden om Barlaam och Josaphat i den nordiska medeltidslitteraturen. Oslo 2009 (Bibliotheca nordica 1), S. 31–45 – Schnall, Jens Eike: Om forholdet mellem Barlaams ok Josaphats saga og Kongespeilet. In: Johansson, Karl G. und Arvidsson, Maria (Hgg.): Barlaam i nord. Legenden om Barlaam och Josaphat i den nordiska medeltidslitteraturen. Oslo 2009 (Bibliotheca nordica 1), S. 99–130 – Storm, Gustav: Om tilsforholdet mellem Kongespeilet og Stjórn samt Barlaams ok Josaphats saga. In: Arkiv för nordisk filologie 2 (1886), S. 83–8

7 ENGLISCHE TRADITION

Abgesehen von der anglonormannischen Versfassung von Chardry – ›Josaphaz‹¹ – entstanden auf englischem Boden seit der Mitte des 14. Jahrhunderts einige mitttelenglische Vers- und Prosarezensionen der Barlaam-Legende. Diese gehen hauptsächlich auf die lateinische ›Leg. aur.-Epitome zurück.²

Die Barlaam-Legende wirkte darüberhinaus in John Gowers ›Confessio amantis‹ (ca. 1390) weiter, die den Apolog »Die Todestrompete«³ übernimmt (Liber I, vv. 2021–253) und für die Digression über die heidnischen Götter (Liber V, vv. 747–1970) auf die Religionsdisputation zurückgreift.⁴ In beiden Fällen erweitert Gower die Vorlage mit zahlreichen Details. Eine jener in Boccaccios ›Decamerone‹ ähnliche Paraphrase des zweiten Apologs, »Die Kästchenwahl«, findet sich in Liber V (vv. 2273–390).⁵ Dieselbe, von dem Barlaam-Apolog etwas abweichende Form verwendet Shakespeare in seinem Stück ›Merchant of

¹ S.o. 2.1.2.

² Einen ersten Überblick bieten KUHN 1893, S. 71–2 und D'EVELYN / FOSTER 1970, S. 569–70. Vgl. KUHN 1893, S. 68, der auf die Nennung einer irischen Fassung in einer Handschrift des 16. Jahrhunderts verweist, zu der m.W. noch keine Untersuchungen vorliegen. Er erwähnt einen Aufsatz von Max NETTLAU über irische Texte in Dubliner und Londoner Handschriften in der *Revue Celtique* X, S. 460, wo angeführt wird: »Barlaam und Josaphat. Ms. Eg. 136, f. 57a: *do sdair Barralaimh annso. Ar grádh dia uile cumhachtaigh 7 anonoir Barralaim tinnsgnum annso do sdair Barralam mur dosgríobh Ioh(ann) es Damhasenus hí...*«.

³ Vgl. SAUER 1980 und WOLPERS 1964, S. 298 Anm. 41.

⁴ Vgl. PERI 1959A, S. 73–4. Vgl. MACAULAY 1957, Bd. 1, S. 515, nach dessen Ansicht diese Art von Exkurs ausgerechnet aus dem Mund des Venuspriesters »inexcusable« sei.

⁵ Der Herausgeber der ›Confessio amantis‹, George MACAULAY, sieht keinen Grund, die ›Vulgata‹ als die Vorlage Gowers für diese Erzählung zu sehen. Vgl. MACAULAY 1957, Bd. 2: »The tale of the Two Coffers is essentially the same story as that which we find in Boccaccio *Decam.* x. i., and essentially different from that which is told in *Vit. Barlaam et Josaphat*, cap. vi, as a sequel to the story of the Trump of Death. The story which we have here and in Boccaccio ist not at all connected with the idea of choosing by the outward appearance. The coffers are exactly alike, and the very point of the situation lies in the fact that the choice is a purely fortuitous one. The object was to show that they who complained were persons who had fortune against them, and that this was the cause of their having failed of reward, and not any neglect on the part of the king.« (S. 495–6).

Venice«.⁶ Der Apolog »Die Todestrompete« wurde in mehrere Handschriften des »Northern Homily Cycle« sowie in den Dubliner Codex Trinity 432 aufgenommen.⁷ In der englischen Übersetzung der »Gesta Romanorum« findet sich der vierte Apolog, »Der Mann in der Grube«. Das Drama »Somonyng of Everyman« scheint zum Teil aus dem Apolog »Der Mann mit den drei Freunden« zu schöpfen.⁸ Der englische Traktat in Dialogform »Dives and Pauper« (15. Jh.) enthält zwei Kurzerzählungen, die auf die Apologe »Der Vogelfänger« und »Der Mann mit den drei Freunden« zurückgehen.⁹

Bezüglich der Rezeption der Barlaam-Legende in der Neuzeit sind zwei Texte zu erwähnen: ein von Kenneth MACDONALD veröffentlichter Traktat aus dem 18. Jh. – »The history of the five wise philosophers or the life of Jehosaphat«¹⁰ – und ein sogenanntes »Chapbook in verse« aus dem Jahr 1783 – »The Power of Almighty God, set forth in the Heathen's Conversion, Shewing the Whole Life of Prince Jehosaphat, The Son of King Avenerio of Barma in India«.¹¹

Über die erhaltenen mittelalterlichen Versionen beobachtet Joseph JACOBS: »The English versions of the Barlaam legend are but poor things, contracted and truncated to such an extent that scarcely anything remains of their resemblance to the original.«¹² Ebenso kritisch äußert er sich bezüglich der Apologe:

None of these English versions give either the Legend or the Parables in a particularly attractive form, and, for the most part, when we can trace any influence of the Barlaam Literature in England it is, probably, directly due to one of the Latin versions of the Legend, or to the adaptations of the Parables used as *Exempla* by English monks, like Nicholas Bozon.¹³

Ein Jahrhundert später stellt John HIRSH, der Herausgeber der einzigen vollständigen Übersetzung der »Vulgata«¹⁴, Folgendes fest: »taken

⁶ Bereits JACOBS 1896, S. lxvi–lxvii schrieb von einem »pedigree« des zweiten Apologs.

⁷ Vgl. D'EVELYN / FOSTER 1970, S. 570.

⁸ Vgl. GOEDEKE 1865, S. 133–203 für den Text und eine deutsche Übersetzung. S. a. KOLVE 1972.

⁹ Vgl. HEATH BARNUM 2004, S. 301 u. 308.

¹⁰ Vgl. MACDONALD 1895, S. 3–88.

¹¹ Bei JACOBS 1896, S. 35–56 abgedruckt.

¹² JACOBS 1896, S. vii.

¹³ JACOBS 1896, S. xcii.

¹⁴ S. u. 7.2.1.

together with the popular apologues, however, they suggest that the *historia* was, in one form or another, well known in England«. ¹⁵ Das Weiterleben der Barlaam-Legende im England des Mittelalters weist aber kaum eigene Bearbeitungstendenzen auf, sondern umfasst hauptsächlich Übersetzungsliteratur.

7.1 VERSSFASSUNGEN

7.1.1 BARLAAM AND JOSAPHAT IM ›SOUTH ENGLISH LEGENDARY‹

Incipit:

(I)hon of damascene : telleþ vs þe storiȝe
Of barlaam & iosaphat, : to haue hem Im memoryȝe.
Barlaam tornyd Iosaphat, : þe kingis sone of egipte,
& fro fals be leue : to cristindom hym kipte.
In þe lond monkis : & cristinnen were.

Explicit:

Boþe bodyis he nom vp, : wit ioy & wit blis
& brouȝt hem to toune, : as ryȝt was I wis.
He beryed hem rychely : in þorw mad of ston.
þer god haþ for here loue : many merakle don.
Nowȝ bidde we god of heuin, : þat euer was & is,
þat he vs for here boþe loue : bring to heuin blis. amen.

A. Überlieferung und Ausgabe. Das ›South English Legendary‹, die bedeutendste Legendensammlung des südwestlichen Englands, ist in ca. 60 Handschriften überliefert.¹⁶ Eine Kurzfassung der Barlaam-Legende (i. F. ›SEL Barl.‹) überliefert eine der jüngsten Handschriften – Oxford, Bodl. Libr. 779 (Anfang des 15. Jahrhunderts).¹⁷ Mit 135 Stücken stellt dieser Codex, so Charlotte D'EVELYN und Frances FOSTER, »the fullest extent of the Sanctorale material« des Legendars dar.¹⁸ Carl HORSTMANN veröffentlichte die Barlaam-Legende zu-

¹⁵ HIRSH 1986, S. xv.

¹⁶ Darunter 20 mehr oder weniger vollständig. Vgl. WELLS 1937, S. 292–301 für eine Zusammenstellung der handschriftlichen Überlieferung sowie GÖRLACH 1995.

¹⁷ Für eine Beschreibung der Handschrift siehe GÖRLACH 1974, S. 75–7.

¹⁸ D'EVELYN / FOSTER 1970, S. 414. S. a. GÖRLACH 1974, S. 77.

sammen mit anderen englischen Fassungen in seiner Anthologie ›Alt-englische Legenden‹ im Jahr 1875.¹⁹

D a t i e r u n g . Das ›South English Legendary‹ ist um 1270–1280 in der Region von Worcester und Gloucester entstanden.²⁰ Es liegen Bearbeitungen aus dem 14. und 15. Jahrhundert vor. **A u t o r .** Die ursprüngliche Redaktion und die darauffolgenden Revisionen sind anonym überliefert. Ob ein Dichter oder mehrere für die Abfassung des Legendars zuständig waren, lässt sich nicht feststellen. Seit HORSTMANNs Untersuchungen geht man von der Mitwirkung vieler Verfasser aus.²¹ GÖRLACH hingegen sieht keinen Grund für die Annahme einer kollektiven Verfasserschaft.²² Theodor WOLPERS neigt aufgrund der erstaunlichen Verbreitung einerseits und stilistischer Merkmale der Sammlung andererseits dazu, in den Predigerorden den Autor oder die Autoren zu vermuten. Auch als Rezipienten sind Dominikaner und Franziskaner sowie Benediktiner denkbar.²³ Aufgrund der Überlänge bzw. Überkürze der einzelnen Stücke konnte man feststellen, dass das Legendar nicht zum Vorlesen innerhalb der Messe, sondern eher als praktisches Handbuch für die Laienseelsorge sowie für die »freiere Vortragsweise von Wanderpredigern bei verschiedenen Anlässen« konzipiert wurde.²⁴

B. B e s c h r e i b u n g . Q u e l l e n . Der Verfasser des ›South English Legendary‹ verwendet dieselben Quellen, aus denen die ungefähr zur gleichen Zeit entstandene ›Legenda aurea‹ schöpft, was die große Übereinstimmung beider Sammlungen erklären könnte. In späteren Entwicklungsstadien dürfte die ›Legenda aurea‹ selbst das ›South English

¹⁹ Vgl. SEL Barl., Horstmann. Nachgedruckt bei MACDONALD 1895, Appendix C. Vollständig herausgegeben wurde die Sammlung nach dem MS Laud 108, der ältesten Handschrift, von Carl HORSTMANN (vgl. SEL Laud, Horstmann) und von Charlotte D'EVELYN und Anna MILLS nach anderen, früheren Textzeugen, die als Vertreter der Hauptredaktion gelten (vgl. SEL, D'Evelyn).

²⁰ Vgl. GÖRLACH 1998, S. 27. Die älteste Handschrift wurde von HORSTMANN 1887, S. x u. xiii auf den Zeitraum zwischen 1280/85 und 1290/95 datiert.

²¹ Vgl. HORSTMANN 1881, S. xlv.

²² Vgl. GÖRLACH 1998, S. 27.

²³ Vgl. WOLPERS 1964, S. 210. Es fällt schwer, zugunsten von Franziskanern oder Dominikanern zu entscheiden. Vgl. WOLPERS 1964, S. 237–46. »Für das Gesamtunternehmen jedoch scheint es das Wahrscheinlichste, daß an ihm – wenigstens in späterer Zeit – beide Orden gemeinsam beteiligt gewesen sind.« (S. 246)

²⁴ WOLPERS 1964, S. 240. S. a. D'EVELYN / FOSTER 1970, S. 416.

Legendary« beeinflusst haben: Die Barlaam-Legende im englischen Legendar stellt ein Beispiel für diesen Einfluss dar. GÖRLACH geht davon aus, »that immediately after completion of the first draft, or even in the course of this compilation, a copy of the [›Legenda aurea‹] became available, possibly via the Dominicans at Oxford, or at Gloucester.«²⁵

Die im ›South English Legendary‹ verwendete Versform ist das lyrische Septenarpaar, d. h. paarweise gereimte Langzeilen mit sieben Hebungen.²⁶ Den Stil der Sammlung beschreibt Manfred GÖRLACH als volkstümlich, »mit Betonung der Details der Leiden der Heiligen«.²⁷ WOLPERS betont die homiletischen Züge des Legendars sowie dessen Klarheit und Einfachheit des Aufbaus und der Sprache.²⁸ Speziell zu den späteren Textzeugen und Bearbeitungen des ›South English Legendary‹ – zu denen die ›SEL Barl.«-Fassung zählt –, beobachtet WOLPERS, dass sich diese durch einen stärker moralisierenden Zug bei gleichzeitiger Neigung zu unterhaltsamerem Erzählen sowie durch eine bewegtere Personendarstellung und eine Anpassung an den Erzählstil zeitgenössischer Romanzen auszeichneten.²⁹ Wie in der ›Legenda aurea‹ befindet sich auch hier die Barlaam-Legende am Ende der Sammlung, an 131. Stelle. Mit 1250 Versen stellt sie innerhalb der Sammlung eine verhältnismäßig lange Legende dar.

Nur eine längere Episode, die Zardan-Episode – Kapitel xxi–xxii in der ›Vulgata‹ –, wird wie in der ›Leg. aur.«-Fassung ausgelassen. Die erzählten Apologe, sind dieselben, die in der ›Leg. aur.«-Fassung enthalten sind. Wie dort werden sie auch hier und in den anderen mittenglischen Versionen nach der ›Leg. aur.« sehr ausführlich in Funktion einer sehr kurz gehaltenen Lehre erzählt. Die Übertragung ins Englische ist einigermaßen frei, wie ein Vergleich des Mädchens im 8. Apolog – »Der reiche junge Mann und das arme Mädchen« – illustriert. Sie vergleicht die Vergänglichkeit dieser Welt mit Schnee, ein Vergleich, der in der ›Leg. aur.« nicht vorhanden war: *to an heep of snowȝ : likene it I may, / þt is to day wel breme, : & to morw molt a way* (vv. 735–6).

²⁵ GÖRLACH 1998, S. 30. S. a. WOLPERS 1964, S. 211–2.

²⁶ Vgl. WOLPERS 1964, S. 214–5.

²⁷ GÖRLACH 1995.

²⁸ Vgl. WOLPERS 1964, S. 213.

²⁹ Vgl. WOLPERS 1964, S. 253.

7.1.2 ›NORTHERN HOMILY CYCLE‹

Incipit:

A grete clerk, Damascene, gert writ
 How saint barlam, þe gude hermit,
 Techid Josaphat, a kynges sun,
 þe law of crist how he solde kun.

Explicit:

& bad bring sere bestes him obut,
 & fissh & fowles, wilde & tame,
 & gert men neuyn þam alle bi name.
 Siluer & golde he gert furth bring,
 Pelure, perre & riche clething

.....

A. **Überlieferung und Ausgabe.** Die nordenglische Homiliensammlung, als ›Northern Homily Cycle‹ oder ›Northern Homily Collection‹ bezeichnet, ist in über 20 Handschriften überliefert und liegt in drei Redaktionen aus dem 14. Jahrhundert vor. Ursprünglich wurde sie als Sammlung von Homilien zu den Sonntagsevangelien – *evangelia dominicalia* – für das gesamte Kirchenjahr konzipiert.³⁰ Im Lauf der Zeit wurde diese Sammlung erweitert und fortgesetzt. So umfasst die in zwei Handschriften – London, Brit. Libr., Harley 4196 und Cotton Tiberius E.vii – überlieferte, als »Northern expansion« bezeichnete Redaktion, folgende vier Teile: eine Homiliensammlung (Homilien zu Sonntagen und Wochentagen)³¹, eine Legendensammlung (Sanctorale mit dem Titel *Tractatus de legenda Sanctorum*), ein *Gospel of Nicodemus* und einen als *pryck of conscience* bezeichneten Traktat. Das Sanctorale dieser Redaktion enthält, im Unterschied zum ›South English Legendary‹, keine englischen Lokalheiligen, sondern »ausschließlich die bekanntesten Heiligen der gesamten Kirche«³²; in der Harley-Handschrift

³⁰ Vgl. HORSTMANN 1881, S. lix für eine genaue Beschreibung der Struktur der einzelnen Homilien.

³¹ Saara NEVANLINNA gab den Text des Temporale-Teils 1972–1984 kritisch heraus. Vgl. NHC, Nevanlinna.

³² WOLPERS 1964, S. 263.

(14. Jh.) umfasst es 31 Stücke, darunter die Barlaam-Legende (i. F. ›NHC Barl.‹³³). Die Erzählung bricht nach v. 1164 beim zehnten Apolog, »Die weiblichen Dämonen«, ab; das darauffolgende Blatt fehlt. Veröffentlicht wurde der Text von ›NHC Barl.‹ durch Carl HORSTMANN.³⁴

A u t o r . Man geht davon aus, dass die drei ›Northern Homily Cycle‹-Redaktionen von verschiedenen Autoren angefertigt wurden. Ziel aller Autoren, vermutlich Geistliche der Diözese Durham, war die Unterweisung von des Latein und Französischen nicht kundigen Laien – *Here my men luke, who likes to lere, / Of liues and dedis of saintes sere, / And in olde time how it bifell, / Als men in inglis tung mai tell. / Out of latyn þus er þai draune* (vv. 1–5).³⁵ Gewisse Züge in der Sammlung könnten darauf hinweisen, dass der Verfasser oder Kompilator des nordenglischen Legendars Franziskaner gewesen sein könnte. Obwohl er mit der Bibel sehr gut vertraut zu sein scheint, ist er keinesfalls als Theologe anzusehen.³⁶

B. B e s c h r e i b u n g . Die Homilien und Legenden sind in kurzen Reimpaaren gedichtet.³⁷ Sie waren für den Vortrag und für die stille Lektüre konzipiert.³⁸ WOLPERS zufolge unterscheidet sich das nordenglische Legendar von der südlichen Sammlung durch eine stärkere Realistik³⁹ sowie durch die Übernahme von Konventionen der höfischen Literatur. Zielt das Legendenerzählen zwar weiterhin auf die Erbauung ab, so hat das betrachtende Moment »nicht mehr die Unmittelbarkeit und Emotionalität des südlichen Legendars.«⁴⁰ Für diese Sammlung sowie für andere spätmittelalterliche englische Legenden-

³³ In der Handschrift geht dem Text die lateinische Überschrift *De Sanctis Berlam et Josaphat* voran. Für eine Beschreibung der Handschrift siehe HORSTMANN 1881, S. lxxviii und NEVANLINNA 1972, S. 5–11.

³⁴ Vgl. NHC Barl., Horstmann. Nachgedruckt bei MACDONALD 1895, Appendix B.

³⁵ Vgl. HORSTMANN 1881, S. lviii; GÖRLACH 1998, S. 59.

³⁶ Vgl. NEVANLINNA 1972, S. 128–9.

³⁷ WOLPERS 1964, S. 261 sieht in der metrischen Form ein weiteres Zeichen eines Wandels im englischen Legendenerzählen des Spätmittelalters: »Das romanzenhafte Kurzreimpaar des 14. Jhs., die alliterierende Langzeile und die wohllautende *Rhyme-royal*-Strophe Chaucers und seiner Nachfolger enthalten ganz andere strukturelle Voraussetzungen für ein geistliches Erzählen als das septenarische Reimpaar des südenglischen Legendars oder die schlichte Prosa der *Legenda aurea*.«

³⁸ Vgl. NEVANLINNA 1972, S. 127–8.

³⁹ Vgl. WOLPERS 1964, S. 275.

⁴⁰ WOLPERS 1964, S. 274.

sammlungen gilt folgende Beobachtung WOLPERS': »Zwar wird immer noch der besondere Wahrheitsanspruch und religiöse Wert der Legende gegenüber nur erdichteten Geschichten hervorgehoben, aber eine weitgehende Vermischung der Stile und Erzählweisen ist unverkennbar.«⁴¹

Quelle n. Hinsichtlich der Quellen des ›Northern Homily Cycle‹ bemerkte Carl HORSTMANN: »Die lateinische Quelle [v. 5 im Ms. Harley] ist wahrscheinlich ein älteres lateinisches Legendar, nicht die Legenda Aurea, da, trotz großer Übereinstimmung, in Einzelheiten sich vielfache Abweichungen zeigen.«⁴² Der Text der Barlaam-Legende geht allem Anschein nach auf die ›Leg. aur.‹-Fassung zurück. Dafür spricht das für die lateinische Epitome typische Apologenkorporus – es fehlen der 7. und der 9. Apolog – sowie die fehlenden Episoden vom Erzieher Zardan (Kapitel xxi–xxii in der ›Vulgata‹) und vom Archisatrapen, der Eremit wird (Kapitel ii in der ›Vulgata‹). Die Lehre Barlaams beschränkt sich fast ausschließlich auf die Erzählung und sehr knappen Deutung der Apologe. Der Heilsgeschichte (vv. 481–98) und dem eigenen Lebenswandel (vv. 815–829) widmet Barlaam nur wenige Verse. Die Religionsdisputation umfasst ca. 50 Verse.

7.1.3 ›SMALLER VERNON LEGEND COLLECTION‹

Incipit:

A good mon þer was . and a clene
A clerk men callen . Jon Damascene
Compiled þe stori in good faap
Of Barlaam . and kyng Josafaph.
Hou Barlaam . torned him to þe ffey
To bi leeue . in God verrey.

Explicit:

Whon kyng Barachye . þer of herde.
Wiþ a gret host . þider he ferde
And brouhte þe bodies . in to þe Citée.
Wiþ mucche Reuerence . and noblete.

⁴¹ WOLPERS 1964, S. 260.

⁴² HORSTMANN 1881, S. lxxxix. Vgl. WELLS 1937, S. 292: »Expressions in the text lead to impression that the original must have been an extensive work. Apparently, it is not the Legenda aurea, at least not the commonly known version of it.«

And at heore toumbe . mony on
Miracle is wrouht . þorwh Godus loon

A. *Überlieferung und Ausgabe*. Der ca. 1385 angefertigte Codex Oxford, Bodleian Library, Eng. poet. a.1, als Ms Vernon bekannt, enthält die größte Sammlung religiöser Texte aus mittenglischer Zeit. Darin sind das ›South English Legendary‹, der ›Northern Homily Cycle‹ und eine kleine Legendsammlung enthalten, die als ›Smaller Vernon Legend Collection‹ bezeichnet und nur in diesem Codex überliefert wird. Letztere, auch als ›Vernon Golden Legend‹ bekannt, umfasst nur neun Legenden, darunter die Barlaam-Legende (i. F. ›Vernon Barl.‹), die 1875 von HORSTMANN veröffentlicht wurde.⁴³

B. *Beschreibung*. Die Stücke der Sammlung sind in unregelmäßigen vierhebigen Reimpaaren in einem südenglischen Dialekt verfasst.⁴⁴ Gelegentlich übernimmt der Übersetzer lateinische Wendungen seiner Vorlage, sodass Reime zwischen lateinischen und englischen Endungen entstehen.⁴⁵ Die Heiligenlegenden dieser Sammlung, die sich im Codex nach dem ›South English Legendary‹ befindet, umfassen Paula, Ambrose Bhysschop, The Virgin of Antioch, Theodora, Bernard, Austyn (Augustin), Savinian und Savina, Euphrosyne sowie Barlaam und Josaphat. Die meisten Legenden sind die ältesten überlieferten mittenglischen Fassungen, darunter auch ›Vernon Barl.‹.⁴⁶ Manfred GÖRLACH zufolge lässt sich die Konzeption dieser kleinen Sammlung, auch wenn sie die anderen Sammlungen im Codex ergänzt, nicht leicht erklären. Es handle sich um »rare legends, and of marginal interest for England.«⁴⁷ Immerhin scheint die ›Vernon Golden Legend‹ Teil einer Gesamtkonzeption zu sein: »that the sophisticated Vernon compiler was intent on completeness, and avoided duplication of items, is apparent from the way he assembled the SEL collection and related

⁴³ Vgl. Vernon Barl., Horstmann. Nachgedruckt bei MACDONALD 1895, Appendix A. Für eine Beschreibung der Handschrift siehe GRAHAM 1997, Sp. 1564. The Vernon Manuscript Project, ein an der Universität Birmingham angesiedeltes Forschungs- und Editionsprojekt, zählt die Digitalisierung des gesamten Vernon Manuscript zu seinen Vorhaben. Vgl. <http://www.medievalenglish.bham.ac.uk/vernon/>

⁴⁴ Vgl. HORSTMANN 1881, S. lxxi.

⁴⁵ Vgl. D'EVELYN / FOSTER 1970, S. 431.

⁴⁶ Vgl. D'EVELYN / FOSTER 1970, S. 430.

⁴⁷ GÖRLACH 1998, S. 58.

temporale items.«⁴⁸

Quelle. Als Quelle der Barlaam-Legende nimmt man die ›Leg. aur.‹-Epitome an.⁴⁹ Hinsichtlich des intendierten Publikums der Sammlungen im Vernon-Manuskript ist sich die Forschung nicht einig. Man geht von einer weiblichen religiösen Gemeinschaft⁵⁰ oder von einer gemischten Audienz von Laien als Adressaten aus.⁵¹

Der Handschrift fehlt mitten in der Legende von Barlaam und Josaphat ein Blatt mit vermutlich ca. 480 Versen, wobei der vollständige Text ca. 1300 Verse hätte umfassen sollen. Der Text bricht bei dem Apolog »Der Mann mit den drei Freunden« ab und beginnt erst wieder beim Gespräch zwischen Theodas und dem König über die Verführung von Josaphat.

7.2 PROSAFASSUNGEN

7.2.1 ›BARLAM AND JOSAPHAT‹ IM MS PETERHOUSE

Incipit: What tyme þat abbeies were first ordeyned, and monkis were first gadered togydre, al þe world spake of here good conuersacion, and of here gostly lyf and holy, þat þei leued in. For here good loos, and here good fame, spredde þoroughtout þe world.

Explicit: þat by þis narracion we may haue profite in oure soulis þorouȝ þe' praier of þes holy men, Barlam and Iosaphat, of whom þis boke is, þat euer plesid oure Lorde God Almyȝty in oure Lore Iesu Criste, to whom be prey-synge and worshyp with þe Fader and þe Holy Goste in world without ende, Amen, Amen.

A. Überlieferung und Ausgabe. Die einzige vollständige Übersetzung der ›Vulgata‹ ins Mittelenglische ist diejenige, die der

⁴⁸ GÖRLACH 1998, S. 59. Grundlegendes über die ›Vernon Golden Legend‹ bietet PEARSALL 1990.

⁴⁹ Außer der Euphrosyne-Legende stammen alle Legenden der ›Vernon Golden Legend‹ aus der ›Legenda aurea‹. Vgl. D'EVELYN / FOSTER 1970, S. 430. GEROULD 1916, S. 229 hingegen hält ›Vernon Barl.‹ und die Euphrosyne-Legende für Bearbeitungen einer französischen Vorlage; Manfred GÖRLACH 1998, S. 58 beobachtet dazu: »Unrelated items of the same genre include texts on Euphrosyne and Barlaam and Josaphat«. Euphrosyne sowie Barlaam und Josaphat sind in Liber xvi des ›Speculum historiale‹ überliefert.

⁵⁰ Vgl. GRAHAM 1997.

⁵¹ Vgl. D'EVELYN / FOSTER 1970, S. 432.

Codex Cambridge, University Library, Peterhouse 257⁵² überliefert und die von John HIRSH 1986 kritisch herausgegeben wurde⁵³ (i. F. ›Peterhouse‹). *Datierung*. Die anonyme ›Peterhouse‹-Fassung dürfte um das Jahr 1480, in dem die Handschrift angefertigt wurde, entstanden sein.

B. Beschreibung. HIRSH beschreibt den Stil der Übersetzung als parataktisch, die Sprache als »typical and conservative Southern Midland and London English of the mid-fifteenth century.«⁵⁴ Diese Fassung zeuge, so HIRSH, von einem »late medieval rebirth of interest in *Barlaam and Iosaphat*.«⁵⁵

Wie ihre Vorlage, die lateinische ›Vulgata‹, weise die Fassung ›Peterhouse‹, so HIRSH, eine vierteilige Struktur auf. Er bezeichnet sie als [i.] Narrative and example: The effects of Pride, [ii.] Iosaphat's Education, [iii.] Iosaphat's Deeds und [iv.] Narrative and example: The effects of Humility. Von jedem Abschnitt bietet HIRSH ein close-reading.

Im ersten Abschnitt, der den Stolz des Königs zum Thema hat, weist der ›Peterhouse‹-Text folgende Änderung auf: Die Episode vom *medicus verborum* – *leche of wordis* –⁵⁶ wird insofern anders erzählt, als nicht ein bereits zum Christentum übergetretener Senator des Königs, sondern ein Jäger den verwundeten armen Mann rettet, um erst im Lauf der Episode Christ zu werden. Daraus folgert Hirsh:

The effect is to reverse the situation, and have a noble wise man saved by a poor man, rather than a poor man saved by a rich one, as in the source. The fact that the poor man is here a hunter helps to account for his access to the king, though the honest poor man who gives help to someone above his station, and who is subsequently rewarded for his help, is a familiar character in folk tales, and perhaps influenced the Middle English reworking.⁵⁷

Die Episode vermittelt weiterhin die ursprüngliche Botschaft über die Macht der christlichen Liebe.⁵⁸ Das Lehrgespräch lässt sich mit HIRSH wie folgt schildern: Sie besteht aus drei Abschnitten zu je vier Themen

⁵² Siehe HIRSH 1973 und HIRSH 1986, S. xi–xiii für eine Beschreibung der Handschrift.

⁵³ Vgl. Peterhouse, Hirsh.

⁵⁴ HIRSH 1986, S. xiii.

⁵⁵ HIRSH 1986, S. xiv.

⁵⁶ Vgl. Peterhouse, Hirsh, S. 11–13.

⁵⁷ HIRSH 1986, S. 184.

⁵⁸ Vgl. HIRSH 1986, S. xxx.

und drei Apologen.⁵⁹ Zur Unterweisung als Ganzes beobachtet HIRSH: »In spite of the deep strain of asceticism which is to be found in all versions of the work, the spiritual insight which the Christian versions teach is by no means without hope, nor even without an element of joy.«⁶⁰ Der dritte Abschnitt, die Taten Iosaphats, umfasst drei unverhältnismäßig lange Episoden, welche ihren Höhepunkt in Iosaphats Abdankung haben. Diese Entscheidung wird vom Erzähler in keinem Moment in Frage gestellt: »throughout the work has insisted upon the primary importance of the individual's sanctity.«⁶¹

7.2.2 ›GILTE LEGENDE‹

Incipit: Barlaham, of whiche Iohan Damascien made the storie with gret diligence, in whom the devine grace wrought so that he conuerted to the faithe Iosaphat the kinge. And as in tho dayes all Ynde was replenished with cristen peple and devout monkes, there rose up a mighti kinge ...

Explicit: And whanne the kinge Barachiel herde this thinge he come to the place with gret cumpanye and toke the bodies and bare them with gret sollempnite to his citee, and mani a miracle God wrought for the holy bodies to his worship and preising. Amen.

A. **Überlieferung und Ausgabe.** Die ›Gilde Legende‹, eine englische Übersetzung der ›Legenda aurea‹ in Prosa, ist in sieben Handschriften aus dem 15. Jahrhundert erhalten, die zwischen 179 und 199 Legenden enthalten.⁶² Nach der Egerton-Handschrift gaben Carl HORSTMANN und vor kurzem Keiko Ikegami die Barlaam-Legende heraus.⁶³ Die gesamte Sammlung wurde von Richard HAMER 2006 und 2007 in zwei Bänden herausgegeben.⁶⁴ **Autor und Datierung.** Im Colophon zu Codex Oxford, Bodleian Library, Douce 372 bezeichnet sich der anonyme Übersetzer als *synfulle wrecche* und behauptet, die Übersetzung 1438 abgeschlossen zu haben. Daher wurde das Werk früher als ›1438 Golden Legend‹ bezeichnet:

⁵⁹ Vgl. HIRSH 1986, S. xxxi–xxxiv.

⁶⁰ HIRSH 1986, S. xxxiv.

⁶¹ HIRSH 1986, S. xxxvii.

⁶² Vgl. WOLPERS 1964, S. 374.

⁶³ Vgl. Gilte Legende, Horstmann und Gilte Legende, Ikegami.

⁶⁴ Vgl. Gilte Legende, Hamer für die Barlaam-Legende.

And also here endith the Lives of Seintis that is callid in latynne Legenda Aurea, and in Englisshe the Gilte Legende: the which is drawen out of Frensshe into Englisshe, The yere of our Lorde a M CCCC and xxxviii bi y synfulle wrecche, whos name I beseche Jhesu Criste bi his meritis of his passioun and of alle these holie seintis afore written that his mai be written in the boke of euerlastinge life. Amen.⁶⁵

Der in diesem Zitat und nur in dieser Handschrift genannte Namen *Gilte Legende* wurde von Auvo KURVINEN übernommen, um diese von Caxtons Übersetzung zu unterscheiden.⁶⁶ Caxton verwendete im Übrigen die ›Gilte Legende‹ als eine von mehreren Vorlagen. Die Frage, wer der *synfulle wrecche* gewesen sein könnte, ist nicht leicht zu beantworten. Für Theodor WOLPERS käme an erster Stelle Osbern Bokenham in Frage, der Autor der ›Lives of Holy Women‹, ein Augustiner, der in den Anfangszeilen seines ›Mappula Angliae‹ Folgendes behauptet: *the englische boke whiche y have compiled of legenda aurea and of oþer famous legendes*.⁶⁷ Das Thema der Identität des *synfulle wrecche* wird Richard HAMER vermutlich im angekündigten dritten Band seines Editionsvorhabens behandeln.

B. Beschreibung . Quellen . Verwendet wird nicht nur die lateinische ›Legenda aurea‹, sondern auch die französische Übersetzung von Jean de Vignay – die ›Légende dorée‹ sowie für die erweiterte Fassung, die englische Lokalheilige umfasst, das ›South English Legendary‹.⁶⁸ WOLPERS zufolge deuten die allgemeinen Bearbeitungstendenzen der ›Gilte Legende‹ auf einen oder mehrere Verfasser hin, die sich an ein einfaches Publikum wenden.⁶⁹ In Codex Harley 4755 werden das intendierte ungebildete Publikum, der Zweck der Übertragung ins Englische und die Art der Vermittlung werden thematisiert:

to excite and stere symple-lettrid men and women to encrese in vertue bi the offten redinge and hirlinge of this boke. For bi hirlinge mannes bileuinge is mooste stablid and Istrenghthid.⁷⁰

Die ›Gilte Legende‹, welche eine Emotionalität sondergleichen in der

⁶⁵ Zit. nach HORSTMANN 1881, S. CXXXii.

⁶⁶ Vgl. KURVINEN 1959, S. 354.

⁶⁷ Zit. nach D'EVELYN / FOSTER 1970, S. 435. Vgl. WOLPERS 1964, S. 383.

⁶⁸ Vgl. WOLPERS 1964, S. 375.

⁶⁹ WOLPERS 1964, S. 373.

⁷⁰ Zit. nach WOLPERS 1964, S. 375.

englischen Prosaliteratur des 15. Jahrhunderts aufweist⁷¹, zeichnet sich durch einen volkstümlichen, einfachen Stil, der die kontemplative Prosa der ›Legenda aurea‹ und die Gefühlsintensität und Schlichtheit des ›South English Legendary‹ vereint, aus.

Die Dissertation von Keiko IKEGAMI bietet neben der Transkription der ›Gilte Legende‹-Fassung nach der Egerton-Handschrift eine Studie der englischen Fassungen im Kontext der englischen hagiographischen Literatur. Im zweiten und vierten Kapitel befasst sich die Autorin mit der christlichen Missionierung und mit der Verbreitung der Barlaam-Legende durch die Jesuiten im buddhistischen Japan im 16. Jahrhundert. Dabei legt sie eine komparatistische Analyse des 1591 gedruckten japanischen ›Tattoqi Confessores S. Barlan to, S. Iosaphat no Gosagueo‹ (Das Leben der seligen Bekenner Hl. Barlaam und Hl. Josaphat, i. F. ›Tattoqi‹) und der mittenglischen ›Gilte Legende‹- und ›Peterhouse‹- Fassungen vor.⁷²

7.2.3 CAXTONS ›GOLDEN LEGEND‹

Incipit: Balaam, of whome saynt Johan damascene made the hystorye with grete dyligence, in whome deuyne grace so wroughte that he conuerted to the seythe saynt Josaphat.

Explicit: and whan the kyngs barachyas herde of thys thyng he came vnto that same place with a grete companye / and toke the bodyes and bare them wyth moche grete honoure in to hys cytee where god hath shewed many fayre myracles at the tombe of thyse two precyous bodyes / Thus endeth the story of balaam and Josaphat.

A. **Überlieferung und Ausgabe.** William Caxtons ›Golden Legend‹ wurde zum ersten Mal 1483 gedruckt und bis 1527 mehrmals wieder aufgelegt, wobei sie die erste englische Übersetzung der ›Legenda aurea‹, die ›Gilte Legende‹, völlig verdrängte. Frederick S. ELLIS veröffentlichte den Text in drei Bänden bei William Morris' Kelmscott Press 1892.⁷³ Die Barlaam-Legende druckte Joseph JACOBS in seinem Band ›Barlaam and Josaphat. English Lives of Buddha‹ ab.⁷⁴ A u -

⁷¹ Vgl. WOLPERS 1964, S. 382.

⁷² Vgl. IKEGAMI 1999.

⁷³ Vgl. Golden Legend, Ellis für die Barlaam-Legende. Nachgedruckt bei MACDONALD 1895, S. 91–109.

⁷⁴ Vgl. Golden Legend, Jacobs.

t o r . Caxton ist bekannt als der Mann, der den Druck in England einführte.⁷⁵ Er druckte englische Werke und Übersetzungen und wirkte selbst als Übersetzer hauptsächlich von französischen Werken. Diese umfassen Romane, historiographische und religiöse Texte. Thomas Malorys ›Morte Darthur‹, die ›Canterbury Tales‹ und die ›Golden Legend‹ zählen vermutlich zu den bekanntesten Werken, die von Caxton gedruckt wurden.⁷⁶

Im Prolog versucht Caxton seine Übersetzung zu legitimieren: Die erste englische Übersetzung habe sich im Vergleich zur lateinischen und zur französischen als abweichend – in der Anzahl und in der Reihenfolge der Legenden – erwiesen. Deshalb habe er sich vorgenommen, dies zu berichtigen:

ageynst me here myght somme persones saye that thys legende hath be translated tofore and trouthe it is. But for as moche as I had by me a legende in frensshe, another in latyn, and the thyrd in englysshe, whiche varied in many and dyuers places, and also many hystories were comprysed in the two other bookes whiche were not in the englysshe book, and therfore I haue wryton one oute of the sayd thre bookes, which I haue ordryd otherwyse than the sayd englysshe legende is whiche was tofore made⁷⁷

Im ersten Teil des Prologs ist die Rede davon, dass Hieronymus empfohlen habe *Do alweye somme good werke* und Augustin davor gewarnt habe, dass *no man stronge or myghty to laboure ought to be ydle*. Auch auf den Hl. Bernhard und auf Cassiodor bezieht sich Caxton, die sich ebenfalls gegen *ydelnesse* geäußert hätten. Also habe Caxton, nachdem er im Auftrag von *certeyn lordes, ladyes and gentylmen* Werke wie *thystorye of the recuyel of Troye*, *the xv bookes of Metamorphoseos* oder *the hystoye of godefroy of boloyne in the conqueste of Jherusalem* u. a. aus dem Französischen ins Englische übertragen habe, eine Aufgabe gesucht, um den Müßiggang zu vermeiden: die Übertragung ins Englische der *legende of sayntes*, deren Name in Latein deshalb ›Legenda aurea‹ sei, weil *in lyke wyse as gold is moste noble aboue al other metalles, in lyke wyse is thys legende holden moost noble aboze al other werkys*. Caxtons Absicht sei nicht nur, sich selbst zu schützen, sondern auch *to incyte and exhorte men & wymmen to kepe them from slouthe and ydlenesse*. Das Werk gelte vor allem den *noz letterd* Leuten.

⁷⁵ Für seine Biographie siehe BLAKE 1986, S. 389–99.

⁷⁶ Siehe DE RICCI 1909, WILSON 1972, S. 789–791 und BLAKE 1986, S. 408–11 für einen Überblick über Caxtons gesamtes »verlegerisches« Programm.

⁷⁷ Golden Legend, Ellis, Bd. 1, S. iv.

Neu bei Caxton ist die Thematisierung der Schwierigkeit, die diese Unternehmung ihm als Übersetzer bereitet, im Prolog. Er habe gezögert und überlegt, die Übersetzung ad acta zu legen, hätten *the puyssant, noble, and vertuous erle my lord wylllyam, erle of arondel* und ein gewisser, in Lord Arundels Auftrag zu Caxton entsandter Johan Stanney ihn nicht ermuntert, seine *translacyon* abzuschließen. Erwähnt wird auch, dass das Werk für den Druck bestimmt sei. Im Epilog nennt Caxton Lord Arundel ausdrücklich als Auftraggeber und sagt, dass er am 20. November 1483, im ersten Jahr der Regierungszeit von Richard III., das Werk in Westminster abgeschlossen habe.

Der Übersetzer Caxton, Repräsentant des spätmittelalterlich-bürgerlichen Unternehmertums, schließt seinen Prolog mit einer pragmatischen Beobachtung zum Werk: Übersetzer, Leser und Hörer soll die Lektüre des Werkes erbauen und dabei helfen, die Gefahren von *slouthe and ydlenesse* zu vermeiden:

and that it prouffyte to alle them that shal rede or here it redde, and may encrease in them vertue, and expelle vyce and synne, that by the ensauple of the holy sayntes amende theyr lyuyng here in thys shorte lyf, that by their merytes they and I may come to euerlastyng lyf and blysse in heuen. Amen.

B. Beschreibung . Quellen . Caxton verwendete für seine 249 Legenden umfassende Sammlung⁷⁸ hauptsächlich drei Quellen⁷⁹: die ›Gilte Legende‹, die lateinische ›Legenda aurea‹ und Vignays ›Légende dorée‹, vermutlich in der sogenannten »Revision du Pays-Bas«. ⁸⁰ Gelegentlich entlehnt er gleichzeitig Formulierungen aus allen drei Hauptquellen, wobei es zu »umständlichen Synonyma-Gruppen« oder zu zufälligen oder rhetorisch beabsichtigten Amplifikationen kommt.⁸¹ Es seien WOLPERS zufolge vor allem die Kürzungen, die Caxton an seinen Quellen vornimmt, die seinen Stil und seine Einstellung zur Sprache

⁷⁸ Vgl. WOLPERS 1964, S. 198.

⁷⁹ Man geht davon aus, dass er auch andere in Anspruch nahm. Vgl. D'EVELYN / FOSTER 1970, S. 436. Siehe JEREMY 1946A für einen Vergleich der zwei englischen ›Legenda aurea‹-Übersetzungen in Bezug auf deren Unterschiede in der Verwendung der französischen Revision von Vignay, sowie JEREMY 1944, JEREMY 1946B und JEREMY 1949.

⁸⁰ Vgl. DUNN-LARDEAU 1997A, S. 29. Der französischen Übersetzung dürfte er die ca. 25 Legenden entnommen haben, die sich ansonsten in keinem anderen mittellenglischen Legendar befinden. Vgl. D'EVELYN / FOSTER 1970, S. 439.

⁸¹ Vgl. WOLPERS 1964, S. 384.

und Legendenüberlieferung kennzeichnen. »Obwohl er ganz im Rahmen der mittelalterlichen Heiligenverehrung bleibt, verrät doch seine Sprache, daß er weder Sinn noch Zeit für mystische Betrachtung und theologische Spekulation hatte.«⁸² Charakteristisch für Caxtons Bearbeitung sind die Neigung zur Rationalisierung, die Anpassung an die Denkweise eines anspruchslosen Publikums und die Schwächung des spirituellen Gehalts bzw. der Äußerungen frommer Emotionalität.⁸³

Die Legende von Barlaam und Josaphat befindet sich zwischen den Leben von Agathon und Pelagius unter der Überschrift *Of Balaam the Hermyte*. Es lassen sich die typischen Merkmale feststellen, die die volkssprachlichen Fassungen charakterisieren, die auf die ›Leg. aur.«-Epitome zurückgehen. Die Unterweisung ist auf die Apologe reduziert; die langen dogmatischen Passagen werden nur angedeutet: *And after thys balaam beganne to telle to hym a longe sermone o fthe creacyon of the world and of the day of the jugement and of the rewarde of good and euyl* oder *And after he beganne to dyspute ageynste the fallace of the world and delite and vanyte therof*. Jene für die Sammlung im Allgemeinen charakteristischen, von WOLPERS erwähnten Amplifikationen begegnen in der Barlaam-Legende nicht.

7.3 LITERATUR

A u s g a b e n : Gilte Legende, Horstmann = Horstmann, Carl (Hg.): Barlaam und Josaphat, eine Prosaversion aus Ms. Egerton 876 fol. 301. Sagan 1877 – Gilte Legende, Ikegami = Ikegami, Keiko: Barlaam and Josaphat: A Transcription of MS Egerton 876 with Notes, Glossary, and Comparative Study of the Middle English and Japanese Version. New York 1999 (AMS Studies in the Middle Ages 21), S. 146–209 – Golden Legend, Ellis = Of Balaam the Hermyte. In: William Caxton: The Golden Legend, hg. von Frederick S. Ellis. London 1892. Bd. 3, S. 1152–66 – Golden Legend, Jacobs = Jacobs, Joseph: Barlaam and Josaphat: English Lives of Buddha. London 1896 [2. Teil: Texte], S. 1–33 – NHC Barl., Horstmann = B. De Sanctis Berlam & Josaphat. In: Horstmann, Carl (Hg.): Altenglische Legenden. Kindheit Jesu. Geburt Jesu. Barlaam und Josaphat. St. Patrick's Fegefeuer. Paderborn 1875, S. 226–40 – Peterhouse, Hirsh = Hirsh, John (Hg.): Barlam and Iosaphat. A Middle English Life of Buddha, [...] from MS Peterhouse 257, hg. von J. C. H. London [u.a.] 1986 (Early English Text Society 290) – SEL Barl., Horstmann = Barlaam & Josaphat. In: Horstmann, Carl (Hg.): Altenglische Legenden. Kindheit Jesu. Geburt Jesu. Barlaam und

⁸² WOLPERS 1964, S. 384.

⁸³ Vgl. WOLPERS 1964, S. 386–7.

Josaphat. St. Patrick's Fegefeuer. Paderborn 1875, S. 113–48 – Vernon Barl., Horstmann = Barlaam & Josaphat. In: Horstmann, Carl (Hg.): *Altenglische Legenden. Kindheit Jesu. Geburt Jesu. Barlaam und Josaphat. St. Patrick's Fegefeuer*. Paderborn 1875, S. 215–25

Sekundärliteratur: Blake, Norman: William Caxton. In: Edwards, A. S. G. (Hg.): *Middle English Prose. A Critical Guide to Major Authors and Genres*. New Brunswick, New Jersey 1986, S. 389–412 – De Ricci, Seymour: *A Census of Caxtons*. London 1909 – D'Evelyn, Charlotte and Frances Foster: *Saints' Legends*. In: Burke Severs, Jonathan: *A Manual of the Writings in Middle English. 1050–1500. Based upon A Manual of the Writings in Middle English. 1050–1400 by John Edwin Wells*, New Haven 1916 and Supplements 1–9, 1919–1951. Bd. 2: *The Pearl Poet; Wyclif and his followers; Translation and Paraphrases of the Bible; Saints' Lives; Instructions for Religious*. New Haven, Connecticut 1970, S. 553–649 – Gerould, Gordon H.: *Saints' Lives*. Boston and New York 1916 – Horstmann, Carl (Hg.): *Altenglische Legenden. Neue Folge. Mit Einleitung und Anmerkungen hg. von C. H. Heilbronn* 1881 – Goedeke, Karl: *Every-Man, Homulus und Hekastus. Ein Beitrag zur internationalen Literaturgeschichte*. Hannover 1865 – Heath Barnum, Priscilla (Hg.): *Dives and Pauper*. Bd. 2. Oxford 2004 (The Early English Text Society 323) – Görlach, Manfred: *The Textual Tradition of the South English Legendary*. Leeds 1974 – Görlach, Manfred: *South English legendary*. In: *LexMA*. Bd. 7, 1995, Sp. 2066 – Görlach, Manfred: *Studies in Middle English Saints' Lives*. Heidelberg 1998 – Graham, Timothy: *Vernon-Manuscript*. In: *LexMA*. Bd. 8, 1997, Sp. 1564 – Jacobs, Joseph: *Barlaam und Josaphat: English Lives of Buddha*. London 1896 – Kolve, Verdel A.: *Everyman and the parable of the Talents*. In: Sticca, Sandro (Hg.): *The Medieval Drama*. New York 1972, S. 69–78 – Jeremy, Mary: *The English Prose Translation of Legenda Aurea*. In: *Modern Language Notes* 59 (1944), Nr. 3, S. 181–3 – Jeremy, Mary: *Caxton's Golden Legend and De Vignai's Légende Dorée*. in: *Mediaeval Studies* 8 (1946), S. 97–106 [a] – Jeremy, Mary: *Caxton's Golden Legend and Varagine's Legenda Aurea*. In: *Speculum* 21, Nr. 2 (1946), S. 212–21 [b] – Jeremy, Mary: *Caxton's original additions to the Legenda Aurea*. In: *Modern Language Notes* 64, Nr. 4 (1949), S. 259–61 – Kuhn, Ernst: *Barlaam und Joasaph. Eine bibliographisch-literargeschichtliche Studie*. München 1893 (Denkschriften der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 67) – Kurvinen, Auvo: *Caxton's Golden Legend and the Manuscripts of the Gilte Legende*. In: *Neuphilologische Mitteilungen* 60 (1959), S. 353–75 – Macaulay, George (Hg.): *John Gower: The English Works of J. G. Confessio amantis. [...] with Introduction, Notes and Glossary [...]*, hg. von G. C. M. London [u.a.] 1957. 2 Bde. (Early English Text Society. Extra series 81–82) [Ndr. der Ausgabe Oxford 1901] – Macdonald, Kenneth S.: *The Story of Barlaam and Ioasaph: Buddhism and Christianity*. Calcutta 1895 – Nevanlinna, Saara (Hg.): *The Northern homily cycle: the expanded version in MSS Harley 4196 and Cotton Tiberius E vii*, hg. von S. N. Bd. 1. Helsinki 1972 (*Mémoires de la*

Société Néophilologique de Helsinki 38) – Pearsall, Derek (Hg.): *Studies in the Vernon Manuscript*. Cambridge 1990 – Peri, Hiram: *Der Religionsdisput der Barlaamlegende. Ein Motiv abendländischer Dichtung*. Salamanca 1959 [a] – Sauer, Hans: *Barlaam und Joasaph. B. Verbreitung, V. Englische Literatur*. In: *LexMA*. Bd. 1, 1980, Sp. 1466–7 – Wells, John Edwin: *A Manual of the Writings in Middle English. 1050–1400*. New Haven, Connecticut 1937 [Ndr. der Ausgabe von 1916] – Wilson, Robert H.: *Malory and Caxton*. In: Hartung, Albert E. (Hg.): *A Manual of the Writings in Middle English. 1050–1500*. Based upon *A Manual of the Writings in Middle English. 1050–1400* by John Edwin Wells, New Haven 1916 and Supplements 1–9, 1919–1951. Bd. 3: *Dialogues, Debates, and Catechisms; Thomas Hoccleve; Malory and Caxton*. New Haven, Connecticut 1972, S. 757–807 – Wolpers, Theodor: *Die englische Heiligenlegende des Mittelalters. Eine Formgeschichte des Legendenerzählens von der spätantiken Tradition bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts*. Tübingen 1964

II.

Studien zu volkssprachlichen Fassungen der Barlaam-Legende

EINLEITUNG

In diesem zweiten Teil geht es primär um drei Texte der abendländischen Barlaam-Tradition, nämlich um die Fassungen von Rudolf von Ems (›BuJ‹) und von Gui de Cambrai (›BeJ‹) sowie um den spanischen anonymen ›Libro de Berlan‹.¹ Da die Auswahl kapriziös anmuten mag – zwei Versfassungen aus dem 13. und eine in Prosa aus dem 14. Jahrhundert –, sollen die Kriterien dargelegt werden, nach denen sie getroffen wurde.

Erstens wurde versucht, aus dem Maremagnum der Barlaam-Tradition Texte auszuwählen, die auf die ›Vulgata‹ zurückgehen und ihren gesamten Stoff übernehmen, womit die sehr reiche Überlieferung, die auf die lateinischen Epitomen – hauptsächlich auf die ›Leg. aur.‹- und ›Spec. hist.‹- Fassungen – zurückgeht, auszuschließen war. Ein weiterer Parameter, um ein praktikables Lektürekorpus zu definieren, war, möglichst elaborierte und der Vorlage gegenüber innovative Fassungen herauszugreifen: Bei den drei französischen Texten – ›Fr. Anon.‹, ›Champenoise‹ und Guis ›BeJ‹ – fiel die Entscheidung zugunsten des letzten nicht schwer. Ähnliches gilt für die vollständig überlieferten deutschen Versbearbeitungen – während Otto II. von Freising sich um eine treue Übersetzung bemüht, behandelt Rudolf von Ems seine Vorlage mit großer Freiheit und erweitert sie wie Gui de Cambrai hier und da mit Erzählerkommentaren und sonstigen Digressionen, sodass man nicht mehr von einer Übersetzung sprechen kann. Bescheiden ist hingegen der Spielraum, den sich der spanische Bearbeiter in seinem Umgang mit der lateinischen Vorlage gönnt. Er ändert und erweitert selten; er bringt den Prosatext nicht in Versform, sondern überträgt die ›Vulga-

¹ Für eine nähere Beschreibung dieser Texte siehe die entsprechenden Abschnitte im ersten Teil: 2.1.3, 3.1.1 und 5.1.3. I. F. wird nach folgenden Ausgaben zitiert: BuJ, Pfeiffer = Rudolf von Ems: Barlaam und Josaphat, hg. von Franz Pfeiffer. Mit einem Anhang aus F. Söhns Das Handschriftenverhältnis in Rudolfs von Ems Barlaam, einem Nachwort und einem Register von Heinz Rupp. Berlin 1965 (Deutsche Neudrucke: Texte des Mittelalters) [Ndr. der Ausgabe Leipzig 1843], BeJ, Appel = Gui von Cambrai: Balaham und Josaphas. Nach den Handschriften von Paris und Monte Cassino hg. von Carl Appel. Halle 1907, Libro de Berlan, Keller = Keller, John E. und Robert W. Linker (Hgg.): Barlaam e Josafat. Edición crítica. Introd. por Olga T. Impey y J. E. K. Madrid 1979 (Clásicos hispánicos, Serie II, Ediciones Críticas 21), S. 1–351.

ta« in eine klare kastilische Prosa. Da auf der iberischen Halbinsel keine Versfassungen entstanden sind, war die Wahl dieses Textes logisch: Es handelt sich um den einzigen kastilischen Text, der die »Vulgata« ungekürzt in die Volkssprache übersetzt. Soweit zum Textkorpus.²

In den ersten Kapiteln (8 bis 10) werden Aspekte der literarischen und metaliterarischen Konstruktion des Heiligen untersucht. Der Heilige ist erst ein solcher, nachdem er gestorben ist. Während er am Leben ist, gibt er Zeichen von sich, die auf eine künftige Anerkennung seiner Heiligkeit (bzw. Heiligsprechung) hinweisen. Zunächst werden einige literarische Mechanismen in den Blick gerückt, die literarische Heiligkeitszeichen generieren – darunter die Wahl der Askese als Lebensform. Askese gehört definitiv zu den Daseinsformen, die hagiographische Texte mit dem Heiligen assoziieren. Auf die Wüste als asketischen Raum, als heiligen Ort der Begegnung mit Gott, richtet sich das Augenmerk im Kapitel 8. Dabei wird berücksichtigt, wie die Barlaam-Texte einen Dialog mit Texten der sogenannten Wüstenväter-Literatur eingehen. Eng mit diesem Thema verbunden ist die Fragestellung des Kapitels 9, welches zu analysieren versucht, inwiefern der Körper des Asketen als exklusives Vorbild gilt. Um als solcher erkannt zu werden, muss sich der künftige Heilige gegenüber anderen Sterblichen profilieren. Der naheliegendste Mitmensch, mit dem unser Held kontrastiert werden kann, mit dem er sich messen kann, ist sein heidnischer Vater. Er liefert die allzu humane Folie, auf der Josaphat als Musterchrist erscheint. Wie ein weltlicher Held muss ein Heiliger zwischenmenschliche Beziehungen eingehen. Diese werden im Kapitel 10 untersucht.

Die Frage nach der Wirklichkeit oder Parahistorizität³ des in Heiligenlegenden Berichteten hat die Legendenforschung intensiv beschäftigt. Bei Barlaam und Josaphat handelt es sich bekanntlich um fiktive Heilige, man kann sie mit Konrad KUNZE »Papierheilige« nennen.⁴ Nicht nur die literarischen, sondern insbesondere außer- oder metaliterarische Faktoren waren es, die zur Heiligwerdung beigetragen haben.⁵ Eine zentrale Rolle in der Verbreitung und »Kanonisierung« der

² Die »Vulgata« wird nach folgender Ausgabe zitiert: *Vulgata, de la Cruz = de la Cruz Palma, Oscar (Hg.): Barlaam et Josaphat. Versión vulgata latina, con la traducción de Juan de Arce Solorceno. Madrid 2001 (Nueva Roma. Bibliotheca Graeca et Latina Aevi Posterioris 12).*

³ Vgl. SCHEIBELREITER 1988, KNAPP 2005 u.a.

⁴ Vgl. KUNZE 1986.

⁵ Man hat dabei wiederholt auf parallele Phänomene zwischen Heldensage und

Legende von Barlaam und Josaphat bildet die Zuschreibung an Johannes Damascenus im Laufe des 12. Jahrhunderts. Er galt seit dem 11. Jahrhundert als Inbegriff für die byzantinische Autorität in Theologie.⁶ Wie kam Johannes von Damaskos zu der erbaulichen Geschichte vom indischen Prinzen? Wo verortete das Mittelalter den Damaszener überhaupt? Was ist der Konnex zwischen diesem, der Legende und dem jeweiligen Ort des volkssprachlichen Erzählers? In den volkssprachlichen Fassungen sind die direkten Verbindungen zur Zeit und zum Ort des Erzählens selten. Eine Ausnahme bildet die Erzählung der *Translatio* der Legende bei Gui de Cambrai, dessen Bericht zufolge die Ankunft der Legende im Abendland einem abenteuerlichen reisenden Mönch zu verdanken sei.⁷ Die sonstigen, meist kurzen Auseinandersetzungen der volkssprachlichen Erzähler mit der autoritativen Figur des Damaszeners sowie die seit dem 16. Jahrhundert im neulateinischen Schrifttum ansetzende Infragestellung der Historizität der Heiligen sind ein wichtiges Thema für die Barlaam-Forschung, auf das hier leider nicht näher eingegangen werden kann.

Mit Kapitel 11 beginnt ein zweiter Abschnitt dieser Studien, bei dem an die Gattungsdiskussion angeknüpft wird, um den Fragenkomplex der Funktionalisierung der Legende zu erörtern. Dieses Kapitel versucht, einen Überblick zur Legendenforschung zu geben. Die Barlaam-Texte lassen sich nur schwer anhand dieser Gattungsdefinitionen beschreiben: Dies gilt für die drei volkssprachlichen Texte, die hier näher betrachtet werden, für ihre lateinische Vorlage, die ›Vulgata‹ und für den ›Byz. Roman‹, der am Anfang der gesamten europäischen Tradition steht. Sie zeichnen sich durch einen »kompilatorischen« Charakter aus, der in der Aufnahme und Häufung dogmatischer Diskussionen oder Exkurse, Episoden, Apologe und biblischer Parabeln besteht. Je nach Bearbeitung können die Texte »jeweils gezielt mehr erbaulich und theologisch-didaktisch oder auch fromm-unterhaltend abgestimmt« werden, wie Felix KARLINGER beobachtet.⁸

Legendendichtung hingewiesen. Vgl. ROSENFELD 1961, PETSCH 1934, VOORWINDEN 2007 u.a.

⁶ Vgl. LOUTH 2004, S. 16.

⁷ Vgl. vv. 6204–17.

⁸ KARLINGER 1986, S. 37. Der Barlaam-Stoff ist seiner Ansicht nach zur Variabilität »prädestiniert«: »Es liegt nun an dem jeweiligen Gestalter des Stoffes, welche Elemente er akzentuiert, welche Momente er einschiebt. Der Grundstoff ist geradezu dazu prädestiniert, gekürzt oder erweitert zu werden, fremde Motive zu agglutinieren, Glaubensverkündung und gelehrte Diskussion aufzunehmen, oder

Die darauffolgenden Kapitel befassen sich mit verschiedenen Schwerpunkten und Spezifika der Barlaam-Tradition, die konstitutiv für die Barlaam-Texte sind und von den in Kapitel 11 besprochenen Theorien nicht berücksichtigt werden. Die didaktische Vermittlung von Theologie, u.a. durch die explizite Intertextualität mit der Bibel sowie mit dem spätantiken apologetischen Schrifttum, wird im Kapitel 12 analysiert.

Eine der möglichen Erklärungen für den Erfolg der Barlaam-Legende im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit mag Johannes Damascenus' vermeintliche Autorschaft sein. Eine andere das bedeutsame Apologenkorporus, das die Barlaam-Tradition auszeichnet und von den traditionellen Heiligenleben unterscheidet. Um die Fragen nach der erbaulich-unterhaltenden Funktion der Binnenerzählungen, nach ihrer Integration in die unmittelbare narrative Umgebung – die Unterweisung – und in die breitere Rahmenhandlung geht es schließlich in Kapitel 13.

LITERATUR

Bádenas de la Peña, Pedro: La estructura narrativa de la versión bizantina de la Historia de Barlaam y Josafat. In: *Augustinianum* 36 (1996), Nr. 1, S. 213–229 – von Ertzdorff, Xenja: Rudolf von Ems. Untersuchungen zum höfischen Roman im 13. Jahrhundert. München 1967 – González Casanovas, Roberto: Preaching the Gospel in Barlaam and Blanquerna: Pious narrative and Parable in Medieval Spain. In: *Viator* 24 (1993), S. 215–231 – Karlinger, Felix: Legendenforschung. Darmstadt 1986 – Knapp, Fritz Peter: *legenda aut non legenda. Erzählstrukturen und Legitimationsstrategien in falschen Legenden des Mittelalters*. In: Knapp, Fritz Peter: *Historie und Fiktion in der mittelalterlichen Gattungspoetik II*. Heidelberg 2005, S. 101–129 – Kunze, Konrad: *Papierheilige. Zum Verhältnis von Heiligkeit und Legendenüberlieferung um 1400*. In:

er kann ebenso in den Bereich des schlichten Legendenmärchens zurückgeführt werden.« (S. 24). Zur Gattungskontamination vgl. WYSS 1972, GONZÁLEZ 1993, PAREDES 1998, RIEHL 1993, ROSSAROLI 1996A, ROSSAROLI 1996B, VON ERTZDORFF 1967, WEHRLI 1969 u.v.a. Pedro BÁDENAS 1996, S. 218 sieht die Adaptabilität der Barlaam-Legende in deren grundsätzlichem agonischem Schema: »el núcleo temático del BJ opone el carácter constructivo de la fe cristiana frente al carácter destructivo de la contumacia pagana. El desarrollo argumental de dicho tema requiere por tanto un contraste permanente de tipo dialéctico entre los personajes enfrentados. A su vez, la contraposición de ideas requiere una confrontación, un debate o *disputatio*, es decir un ἄγὼν λόγων, por utilizar una terminología propia del análisis del teatro antiguo.«

Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein Gesellschaft 4 (1986–1987), S. 53–65 – Louth, Andrew: St John Damascene. Tradition and Originality in Byzantine theology. Oxford [u.a.] 2004 – Paredes Núñez, Juan und Paloma Gracia: Hacia una tipología de las formas breves medievales. In: Tipología de las formas narrativas breves románicas. Granada 1998 – Petsch, Robert: Wesen und Formen der Erzählkunst. Halle 1934 – Riehl, Claudia M.: Kontinuität und Wandel von Erzählstrukturen am Beispiel der Legende. Göppingen 1993 – Rosenfeld, Hellmut: Legende. Stuttgart 1961 – Rossaroli de Brevedan, Graciela: Los exempla. In: Rossaroli de Brevedan, Graciela (Hg.): Exempla y oraciones en Barlaam y Josafat: aproximación genológica II. Bahía Blanca, Argentinien 1996, S. 1–93 [a] – Rossaroli de Brevedan, Graciela: Sobre el género de Barlaam e Josafat. In: Walde-Moheno, Lillian von der (Hg.): Caballeros, monjas y maestros en la Edad Media. Mexiko 1996, S. 183–193 [b] – Scheibelreiter, Georg: Die Verfälschung der Wirklichkeit. Hagiographie und Historizität. In: Fuhrmann, Horst (Hg.): Fälschungen im Mittelalter. Internationaler Kongreß der Monumenta Germaniae Historica. Bd. 5. Fingierte Briefe, Frömmigkeit und Fälschung, Realienfälschungen. Hannover 1988, S. 283–319 (Schriften der Monumenta Germaniae Historica 33) – Voorwinden, Norbert: Wie wird man ein Held? Zur Rolle von Dichter und öffentlicher Meinung bei der Zuerkennung des Heldenstatus. In: Keller, Johannes und Florian Kragl (Hgg.): 9. Pöchlarn Heldenliedgespräch. Wien 2006, S. 177–194 – Wehrli, Max: Roman und Legende im deutschen Mittelalter. In: Wehrli, Max: Formen mittelalterlicher Erzählung. Zürich 1969, S. 155–176 – Wyss, Ulrich: Rudolf von Ems Barlaam und Josaphat zwischen Legende und Roman. In: Ganz, Peter F. und Werner Schröder (Hgg.): Probleme mittelhochdeutscher Erzählformen. Berlin 1972, S. 214–238

8 IN EREMO

vox clamantis in deserto : parate
viam Domini, rectas facite in
solitudine semitas Dei nostri.

Jes 40,3

On a parfois voulu établir des rapports entre le milieu désertique et le phénomène religieux. On s'est demandé s'il y a une religion du désert, si le désert prédisposait plutôt à une telle forme d'expérience religieuse qu'à telle autre et on a pensé en particulier que le désert favorisait le mysticisme.¹

Dies sind die ersten, einleitenden Zeilen von LE GOFFs bekanntem Aufsatz über die Wahrnehmung und Verwandlung der Wüste in der europäischen volkssprachlichen Literatur des Mittelalters, zu dessen Beispielen so unterschiedliche Texte wie die Bibel und Bérout's ›Tristan‹ zählen.²

Die orientalische Wüste des Alten und des Neuen Testaments, sowie jene der zentralen Texte der »epopée du désert« – die ›Vita Antonii‹ des Athanasios (um 360) und Hieronymus' ›Vita Pauli‹ (374–379) – war sowohl eine geographisch-historische als auch eine symbolische Realität. Hieronymus verfasste die Vita des Paulus von Theben, als er sich in der Wüste von Calchis aufhielt. Europäische mittelalterliche Autoren – und Eremiten – bedienten sich jener verfügbaren geographischen Realitäten, die eine Parallele zu den echten Wüsten darstellten, der Insel und des Waldes, und verwandelten diese Räume in Symbole dessen, was die Wüste in der Literatur der Wüstenväter denotierte. Gleichzeitig aber wurden jene unbekannten, exotischen Wüsten »beibehalten«, was unvermeidlich zur Schaffung von hybriden Konstrukten führte.

¹ LE GOFF 1985, S. 59.

² Der Text dieses Kapitels ist die deutsche Fassung des Aufsatzes *The Desert as locus Dei in Barlaam and Josaphat?* In: *Cahiers de Recherches Médiévales* 18 (2009), S. 389–400.

Im griechisch-byzantinischen Barlaam-Roman spielt die Wüste eine zentrale Rolle, und zwar nicht nur als einziger Raum außerhalb der Paläste, als Raum der Natur, sondern als Raum, der eine Annäherung an Gott ermöglicht; dies gilt natürlich auch für die Welten der oben genannten Texte des Athanasios und des Hieronymus.³ Der Sitz im Leben der Barlaam-Legende ist von jenem der Viten der ägyptischen Väter deutlich zu unterscheiden, sodass man von einer Neuschreibung der orientalischen Wüste im ›Byz. Roman‹ sprechen kann. Diese Wüste wird erneut in den volkssprachlichen Texten des Mittelalters weiter geschrieben, welche bemüht sind, trotz aller Anpassungen und Änderungen, die sie an der ›Vulgata‹ vornehmen, das Wüstenhafte aufrechtzuerhalten. So bleibt die Wüste Ort der *vita contemplativa*, des Stundengebetes, der Askese, der sexuellen Enthaltsamkeit. Der Kontrast Stadt – Wüste in der ›Vita Antonii‹ wird hier durch einen Kontrast Hof – Wüste ersetzt. Aus dem Hof wird eine Dystopie; die Wüste ist das Ideal, the »place to be« für die Helden der Legende.

Dieses Kapitel befasst sich mit ausgewählten Stellen aus den drei volkssprachlichen Versionen des Textkorpus – ›BuJ‹, ›BeJ‹ und ›Libro de Berlan‹ – und versucht zu analysieren, wie die Wüste als Ort der Natur konstruiert wird, in dem zwei literarische Figuren zu Heiligen wurden. Es wird der Frage nachgegangen, wie die Autoren auf diesen überlieferten exotischen Raum reagieren und inwiefern sie die Barlaam-Legende mit der Literatur der Wüstenväter in Verbindung setzen. Einen Aspekt dieser »Filiation« stellt der bereits genannte Kontrast zwischen dem bevölkerten Raum des Hofes bzw. der Stadt und der leeren Wüste dar.

DER ›LIBRO DE BERLAN‹ UND DIE LITERARISCHE TRADITION

De commo demando el infante Josapha a Berlan en commo podria guardarse de peccado e su anima de mal [...] Por ende querria que me mostrases alguna carrera llaña por que podiese andar seguro, e guardase los mandamientos de Dios que me non desviase dellos despues del perdon de los mis muchos pecados, nin moviesse la saña de Dios contra mi. — Mi señor, bien dixiste, mas es cosa que non puede ser esto; tanpoco commo el que anda camino non puede

³ Vgl. LINDEMANN 2000, S. 63–85, der in den einleitenden Kapiteln seiner Monographie über die Wüstenkonzeptionen der abendländischen Literatur einen Überblick über die spezifischen Vorstellungen in der Bibel und in der Literatur der Wüstenväter bietet.

escusar que non coma, nin el que usa con la gente non se puede guardar que non peque ; nin tanpoco el que esta cerca del fuego que se non escaliente, ca dize el evangelio : « Non podes servir dos señores, a Dios e al diablo. » [...] E los nuestros padres bien guardaron esto, ca sofrieron muchas tribulaciones e persecuciones, que esta es la carrera. [...] E muchos de los sanctos martires aun rrescebieron otro batismo – dellos de sangre, dellos de fuego; [...] E nuestro Señor Jesu Cristo rrescebio este por nos ; otrosy los sus discipulos e todos los otros martires e confesores que lidiaron por el nonbre de Jesu Cristo contra los malos creydos [...] E muchos de los cabdillos e de los grandes omnes, veyendo estas cosas, se convertian e de buen talante rrescebian martirio por amor de Jesu Cristo [...] E crucificaron los sus cuerpos con los vicios e con las ponpas deste mundo [...] e fugieron al desierto, e sofrieron fanbre e frio e desnuedat por los montes e por las cuevas, de los quales el mundo non era digno. Por eso se arredraron del mundo e de los vicios de la carne, e fueron martires de voluntad; e otros escogieron tal vida que nunca entraron so cobuerto e sofria la calura del estio e el frio del infierno; e otros fazian choças cabañas e encerravan ally los cuerpos, faziendo penitençia, comiendo pan duro, e verças campesinas, e yervas, e avellotas, [...] E algunos dellos non comien en toda la semana más de una vegada, e otros comian dos vezes en la semana. [...] E estos forçavan la natura e yvan contra ella, ca en cuerpo de corruption e mortal fazian vida de angeles, en ayunas e en vigiliass, en desnuedat, en mucha pasciencia, e alongados de los parientes e de los amigos, seyendo peregrinos. E yo non te podria contar la vida del uno o de los dos dellos quanto mas de todos ; ca entre los otros fue uno que dezian Anton, que fue comienço de la vida de los monjes, que escogio de bevir en el yermo, [...] Despues venieron otros muy valientes e fuertes combatidores que rrescebieron coronas por los sus vencimientos e ovieron graçia en este mundo ; contemplando con los ojos muy puros del alma, veyan aquellas gentes del çielo e eran puestos fuera de si en rrevelacion; [...] E nos trabajemosnos en quanto podieremos de los semejar, e sy non los podemos semejar por obras tan perfectas e tan sanctas, ayamoslo en deseo en los nuestros coraçones; que asy commo los obispos tienen personas e semejança de los apostolos, asy los monjes tienen las pisgadas de los padres acabados. (S. 105–11.)

Diese Textstelle ist Teil des zentralen Lehrgesprächs zwischen Barlaam und Josaphat. Der immerzu wissbegierig, stellt Fragen, zu denen Barlaam seitenlange Antworten repliziert, welche nicht selten, wie in der ›Vulgata‹ so auch im ›Libro de Berlan‹, zahlreiche Bibelzitate enthalten.⁴

In diesem Fall lässt sich Josaphats Frage wie folgt paraphrasieren: »Wie kann ich mich von der Sünde fernhalten?« – eine Frage, die sich

⁴ Vgl. hier Kapitel 12.

als logische Folge der unmittelbar davor befindlichen Diskussion über die Sünde und die Buße ergibt. Barlaams Antwort lässt sich kurz zusammenfassen: Solange man in der Welt, in ihren bewohnten, bevölkerten Gegenden weilt, wird man notwendigerweise sündigen. Er beginnt seine Antwort mit einem biblischen Prüftext: *ca dize el evangelio: « Non podes servir dos señores, a Dios e al diablo »* – unmöglich sei es, zwei Herren zu dienen, Gott und Satan. Die Welt, irdische Reichtümer und Genüsse setzt Barlaam mit Satansdienst gleich. Die Wüste hingegen ermögliche den Dienst an den einzigen wahren Herrn. Er setzt seine Antwort fort, indem er auf historische Formen hinweist, diesen Herrn zu dienen, nämlich durch das Martyrium des Blutes und durch das Martyrium des Willens. Schließlich fokussiert er auf das Beispiel des Lebens jener Männer, die Barlaam und seine Brüder sich bemühen nachzuahmen. Diese Gründerfiguren nennt die Forschung Wüstenväter, in Barlaams Wortlaut sind sie perfekte Väter, *padres acabados*. Erwartungsgemäß werden deren beispiellose Entbehnungen ausführlicher geschildert: Einige lebten in Gemeinschaften, einige freiwillig ohne Obdach. Ihre Diät bestand aus hartem Brot, aber auch aus Eicheln und Kräuter! Die fremde Wüste wird durch geographische Vereinnahmung erzählbar: Die Wüste eines Antonius wird fruchtbar – in ihr gedeiht die Eiche und Kraut wird angebaut. In Bezug auf Vorstellung der Wüste bei hat Carl APPEL beobachtet:

Hieraus, und an anderen Stellen, erkennen wir auch, wie sich der Dichter den Desert vorstellt, in welchem die Eremiten leben. Er hat nichts von einer orientalischen Wüste an sich, sondern ist eine felsige mit Eichen und Buchen (vgl. auch v. 4092) bestandene menschenleere Landschaft, etwa wie, einige Jahrhunderte zurück gedacht, der ›Désert‹, in welchem wir heute die Grande Chartreuse finden.⁵

In ähnlicher Weise scheint Rudolf von Ems von der Wüste, von der Barlaam spricht und in der er vor und nach der Bekehrung Josaphats lebt, zu denken. Als Ort *unserr vordern ê* (v. 4459) ist sie austauschbar durch den leeren Wald: Von Eremiten wird behauptet, dass *in wälden sie vereinden* (v. 4504), aber Josaphat sucht später nach seinem Lehrer und geistigen Vater in der *wüeste* (v. 15036). Rudolfs Version der eremitischen Diät umfasst *krût, eicheln unde gras* (v. 4511); Josaphats eigene Nahrung bestehe aus *wurzel unde krût*, obwohl *diu wüeste was sô düerre*

⁵ APPEL 1907, S. xxviii.

erkant, / daz er dâ wê nec wazzers vant. (vv. 15040–2). Die Diät der Wüstenmönche, wie sie in den drei volkssprachlichen Fassungen thematisiert wird, geht indirekt auf den ›Byz. Roman‹ zurück, der aus der Literatur der Wüstenväter schöpft. Keiner der mittelalterlichen Texte macht diese Diät zu einem übernatürlichen Aspekt des Lebens in der Wüste.

Im spanischen Text fügt Barlaam hinzu: Sollte er die Verdienste eines unter diesen Vätern preisen, dann würde er einen »gewissen« *Anton* nennen, d.h. Antonius. Näher geht er jedoch auf diese Figur nicht ein, sondern es bleibt bei der Nennung des Namens. Offenbar scheint es dem Autor kein Anliegen zu sein, Barlaam eine Panegyrik für den Vater des ägyptischen Wüstenmönchtums in den Mund zu legen, und dies, obwohl er Barlaam in eine Tradition einschreibt, für welche die literarische *persona* Antonii einen Maßstab liefert, an dem die Verdienste der eigenen Protagonisten zu messen sind, wie es bereits in Hieronymus' ›Vita Pauli‹ der Fall ist. Nach *Anton*, betont Barlaam, kamen andere tapfere, aber namenlose Krieger, wie die mönchischen Vorfahren genannt werden. Sowohl die Nennung des Antonius als auch der Verzicht auf eine übermäßige Glorifizierung eines Heiligen können als Spezifika des hagiographischen Schrifttums interpretiert werden.

Abgesehen von dieser Textstelle erfolgt die Schilderung des Lebens Josaphats in der Wüste im Lande Sennaar erst in den letzten Kapiteln, mit ihm kommt also die Diegese selbst spät zu diesem Ort. In diesem Zusammenhang ist es bedeutsam, dass die gesamte Unterweisung in Josaphats Palast stattfindet: Nicht irgendein Palast, sondern spezifisch der König Avennirs zeigt sich dabei als dystopischer Ort, an dem sich sogar der König am Schmieden von skrupellosen Plänen beteiligt, um den jungen Prinzen für die heidnische Religion zurückzugewinnen. Besonders gegenüber diesem väterlichen Palast bildet die Wüste einen *locus Dei*.

Wird Avennirs Hof als Sündenpfuhl konzipiert, der dem jungen Prinzen Stolpersteine in den Weg stellt, ist der Palast Josaphats hingegen die Wiege des Christentums in India und kann daher als von Gott gewählter Raum betrachtet werden. Der erste ist jener Ort, an dem die Handlung beginnt und zu dem sie jedes Mal zurückkehrt, wenn eine boshafte Strategie erarbeitet wird. Der Leser wird zu keiner Zeit informiert, wie diese orientalischen Paläste aussehen; während Abenners nur negative Konnotationen erhält, entwickelt sich derjenige, in dem Josaphat eingesperrt wurde, seit Barlaams Auftritt von einem ursprünglich gefängnisartigen Raum in einen für die christliche Unter-

weisung geeigneten. Um die Proportionen zu illustrieren, braucht man nur darauf hinzuweisen, dass der Handlungsort in 17 fortlaufenden Kapiteln von insgesamt 40 in der lateinischen ›Vulgata‹ Josaphats Palast ist. Dementsprechend viele Blätter des spanischen ›Libro de Berlan‹ werden von diesem geheim im Palast stattfindenden Lehrgespräch beansprucht, das seinen Höhepunkt in Josaphats Taufe hat.

Sieht man die Textstelle nicht nur im Kontext des ganzen Textes, sondern auch in dem der literarischen Tradition, aus der dieser stammt, könnten Barlaams Lehren eine gewisse Inkonsistenz aufweisen: Josaphat will anfangs wissen, wie er sich generell von der Sünde fernhalten kann; ihm wird das Beispiel der Wüstenmönche gegeben, das er aber nicht verwirklichen darf, als er mit seinem Meister in die Wüste ziehen will. Er soll am Hof bleiben und seinen Pflichten als Bekehrer Indiens nachgehen, bevor er wieder ernsthaft an die Wüste denkt. Die ›Vita Antonii‹ hingegen erzählt von einem Eroberer der Wüste, einer echten Wüste; dessen Verdienste lägen in der Gründung des Mönchtums in der Wüste und in seinem Unterricht von der Wüste aus. Barlaams, aber auch Josaphats Wirken erfolgt hingegen vorwiegend unter den Menschen, die bekehrt werden sollen, und weniger in der Einsamkeit der Wüste.

RUDOLFS STREIT MIT DEM *mære*

Alsus gie vroeliche
 von sînem künichrîche
 der edele, reine, guote
 mit so vroelîchem muote.
 sô sêre er vreuen sich began,
 rehte als ob ein vremeder man
 in herzeclîcher swære
 in dem ellende wære
 und daz ellende wolde lân
 und vroelîche wider gân
 zuo sînen vriunden in sîn lant.
 noch wart im groezer vreude erkant:
 ez dûhte sînes herzen muot
 ein ellende der welte guot;
 dem hâte er sich durch daz benomen,
 daz er zer heimuot möhte komen,
 die got alsô gestætet hât,

daz si niemer mër zergât.
 owê, wer volget disem man?
 owê, wer gêt mit ime dan?
 mit im hein ze lande gân,
 ich meine, ûz sînen schulden
 zuo den gotes hulden?
 owê, wie eine er dannen gât!
 wie eine er diz ellende lâ!t!
 wie eine er gert der heimuot !
 owê, wie einic er daz tuot !
 owê, wie sîne vürsten stânt,
 daz sie mit im von dan niht gânt !
 Hie meine ich dirre welte kint,
 die mit houbetsünden sint
 und in den sô stille stânt
 und niht mit dem rehten gânt
 ûz den sünden in daz leben,
 dem niemer ende wirt gegeben.
 owê, war gât nû Jôsaphât,
 daz manec sîn vriunt sô stille stât,
 der ich leider einer bin,
 der stille stât und lâ!t in hin
 in die rehten heimuot gân?
 nû wil ich in niht eine lân
 und wil im geselleschaft
 mit geselleclîcher kraft
 leisten mit dem mære. (vv. 14905–49).

Dies ist eine zentrale Digression in Rudolfs von Ems ›BuJ‹, welche neben anderen Unterbrechungen der Erzählung durch den Erzähler immer wieder herangezogen wird, wenn es um das Problem der Gattung dieses Werks Rudolfs geht.⁶ Für die Diskussion der Rolle der Wüste scheint sie insofern geeignet, als sie die Diegese in dem Moment unterbricht, als Josaphat seine Reise in die unbekannte Wüste antritt, nachdem er sich von seinem Volk und seinem Hof verabschiedet hat von dem Ort, an dem er zum christlichen König eines christlichen Indien wurde.

Der Erzähler fängt diese Abschiedsszene an, indem er sich in den ersten fünf Versen um klare Worte für die Schilderung der enormen Freude Josaphats bemüht: *gie vroelîche, vroelîchem muote, vreuen, vroelîche*

⁶ Vgl. u. a. RUPP 1959, VON ERTZDORFF 1967, WYSS 1972.

wider gân, groezer vreude. Die darauffolgenden sechs Verse vergleichen dieses Glück mit jenem, das jemand spürt, wenn er aus dem Ausland – *ellende* – nach Hause zurückkehrt. Aus dem Vergleich wird eine Allegorie, denn das Ausland ist in der Tat *der welte guot*. Plötzlich ändert sich der Ton mit dem ersten einer Reihe von anaphorischen *owês*, die Josaphats Einsamkeit beklagen, als dieser nach Hause zurückkehrt – der positive Teil der Allegorie, die Heimat, wird als Gottes Wohlwollen ausgelegt.

Diese Heimat bedarf keiner geographischer Fixierung: Es wird hier weder auf die Wüste, noch auf ein Kloster, eine Insel oder einen *walt* angespielt.⁷ Was anfangs wie eine Anschuldigung jener Anwesenden, die rund um den Prinzen stehen und doch nicht mit ihm gehen – *wie sîne vürsten stânt, / daz sie mit im von dan niht gân!* – erscheint, erweist sich weniger Verse später als viel umfassendere Anschuldigung, nämlich all jener, die von der Sünde nicht ablassen und sich weigern, das *leben* zu wählen: *Hie meine ich dirre welte kint, / die mit houbetsünden sint / und in den sô stille stânt / und niht mit dem rehten gân / ûz den sünden in daz leben, / dem niemer ende wirt gegeben*. Die Fürsten der Diegese werden damit allegorisiert, und zu den Sündern der Auslegung, deren Sünden nicht genauer thematisiert werden müssen, zählt sich der Erzähler selbst. Er ist sich seiner persönlichen Schwächen ebenso bewusst wie der narratologischen Restriktionen seiner Geschichte – er könne aus Josaphat keinen andersartigen Helden schaffen, mit dem er sich identifizieren könnte, also rechnet er die Tatsache als Buße an, dass er den Protagonisten mit seiner Geschichte begleite, die er nun weiter erzählen müsse.

In Anbetracht von Äußerungen des Erzählers, die auf seine allzu weltlichen vorhergehenden Werke hinweisen, wäre es denkbar, dass das Erzählen dieser Geschichte an sich, die Beschäftigung mit diesem Stoff, als Wüstenaufenthalt Rudolfs, als seine eigene *poenitentia*, aufgefasst werden soll.⁸ Der Erzähler gibt zu, mit der Kraft des Protagonisten nicht wetteifern zu können. Die Idee, dass er mit dem Erzählen Buße tut, hat eine Parallele im *prologus praeter rem*:

ich hân dâ her in mînen tagen
leider dicke vil gelogen

⁷ Als Barlaam in die Erzählung eingeführt wird, ist von einer Insel namens Sennaar die Rede – *lîp, guot unde künne / liez er allez varn durch got / und was gesîn durch sîn gebot / in einer insel manic jâr: / diu was geheizen Sennaâr* (vv. 1407–12).

⁸ Vgl. LE GOFF 1985, S. 68.

und die liute betrogen
 mit trügelichen mæren:
 ze trôste uns sündæren
 wil ich diz mære tihten (vv. 150–5)

JOSAPHAS, DER *miles christianus*

Der Kontext der dritten Textstelle, einer aus dem ›BeJ‹ des Gui de Cambrai, sei hier kurz umrissen. Avenir's Ratgeber Arachin versichert diesem, dass Josaphas nach einer Reichsteilung alle für einen Königssohn nicht angemessenen Pläne, die Welt zu verlassen, aufgeben werde. Das Königsamt und die damit verbundenen Pflichten werden jeden Wunsch, Eremit zu werden, tilgen. Avenir lässt seinen Sohn daraufhin herbeirufen und teilt ihm dieses Vorhaben mit. Josaphas räumt zunächst ein, dass er sich ein anderes Leben wünscht, aber nimmt das Angebot an und wird zum König der einen Reichshälfte. Zwei Monate dauern die Feierlichkeiten, die einen Höhepunkt in der Schenkung einer Stadt an Josaphas haben. Die ehemalige Hauptstadt des Königreichs übergibt Avenir seinem Sohn:

Son fil delivre une cité,
 Qui ciés estoit de son reigné,
 Et les castiaux tot environ.
 Devant ses gens li fait le don. (vv. 9669–72)

Diese Schenkung wird den zeitlichen und räumlichen Ausgangspunkt für Josaphas Missionierung in Indien bilden. Alle seine Untertanen werden getauft und jedes Symbol des Heidentums wird zerstört. Mitten in dieser Stadt lässt Josaphas eine Kirche errichten und ernennt Johannes Damascenus zum Erzbischof, jenen *Jehans*, von dem an anderer Stelle behauptet worden ist, er habe die Geschichte, die wir lesen, aufgezeichnet: *Jehans, uns vesques de Damas / Le translate molt hautement* (vv. 6205–6). In doppelter Hinsicht will Gui in Johannes Damascenus den Ursprung der Geschichte sehen: Mit seiner Hilfe wird Josaphas seine Missionsarbeit durchführen und er wird das vorbildhafte Leben des Prinzen verschriftlichen – in welcher Sprache wird nicht explizit gesagt, aber es

dürfte Latein intendiert sein.⁹ Die diegetische Figur des Johannes beteiligt sich aktiv an dem Konflikt, er mutet wie ein Kreuzritter an, als er Josaphas mit diesen Worten anspricht:

Mais ja, sire, se m'en creés
 Sans bataille ne li renderés
 [...]
 On ne doit pas tel terre rendre
 A Sarrasins ; [...]
 Sire, graint paine i aveis mise
 A ceste terre convertir ;
 [...]
 Mais Dex en est soume et matere
 Por cui on doit tenir la terre
 Molt est raisnable ceste guere,
 Car om qui est bons crestiens,
 Doit tos jors estre sor paiens.
 [...]
 Por çou nel dois ton pere rendre,
 Ains le dois bien vers lui desfendre,
 Car n'est pas tiue la justise,
 Ainçois est Deu et Sainte Yglise,
 Et tu qui ies ses chevaliers,
 Le dois defendre volontiers. (vv. 10035–70)

Die Kriegsepisode, die folgt, ist nur in einer Handschrift überliefert, weshalb sie oft für eine Interpolation gehalten wurde. Wie dem auch sei, diese Stelle ist in diesem Zusammenhang insofern von Interesse, als sie eine Steigerung des nicht enden wollenden Konflikts zwischen Vater und Sohn und zugleich eine Erklärung der Lösung darstellt.

Die Verwandlung des Antagonismus zwischen den zwei Königen Avenir und Josaphas, der in der ›Vulgata‹ als moderne Parallele zum alttestamentlichen Gegensatz Saul – David interpretiert wurde, in einen Krieg gibt der Erzählung in Guis ›BeJ‹ einen dramatischen Wendepunkt. Avenirs Ehre erscheint durch den Erfolg seines Sohnes verletzt, dadurch, dass Avenirs eigene Lehensmänner zum Christentum übertre-

⁹ Die literarische Fiktion, wie Gui zu der Geschichte gekommen ist, geht damit weiter, dass ein zweiter Jean, diesmal *d'Arras doïiens* die *estoire* in die Gegend von *Arouaise* bringt, wo es von *Guy in roumanch* und in Versform übertragen wird (vv. 6207–16).

ten und seine Reichshälfte verlassen. Es bleibt ihm nichts anderes übrig, als seinem Sohn den Krieg zu erklären.

Bedenkt man, dass die Lehre Barlaams grundsätzlich pazifistisch war, so könnte man an dieser Stelle eine entsprechende Reaktion Josaphas erwarten, nichts weniger als eine Weigerung, an irgendeinem Krieg teilzunehmen, geschweige denn einen Krieg zu führen! Die Stadt scheint allzu wertvoll, um sie auszuliefern und von einem heidnischen Heer, an dessen Spitze sein eigener Vater reiten soll, verwüsten zu lassen. Die Verteidigung der Stadt ist für den neuen König ein indiskutabler Grund dafür, auf Pazifismus zu verzichten und den Feind, das Heidentum und seine Personifikation in Avenir, zu bekämpfen.

An einer früheren Stelle sehnte sich Josaphas nach einer anderen Stadt, aber für diese kämpfte er nur mit Worten, bis er einsah, dass die Zeit dafür noch nicht gekommen war. Die *desertum civitas*, das Leben in der Wüste, hatte Barlaam wie folgt beschrieben:

XL. ans ai, si com jou cuit.
 El desert mainc, et jor et nuit
 Illueques faich ma penitenche.
 Compaignons ai de ma sentenche,
 Ki el desert vivent et sont
 Et par le bos viennent et vont;
 N'ont hebrege ne hostel,
 Car il entendent molt à el. (vv. 3987–94)

Erst nach einer klaren Niederlage des internationalen Heeres des Avenir, zu dem die Großen von *Bisante*, *Atenes*, *Babiloine et Coine* zu zählen sind und nachdem Josaphas den Bösewicht Arachin auf dem Scheiterhaufen verbrennen ließ, kehrt er zu seinem ursprünglichen Plan zurück, in die Wüste zu ziehen und dort bis ans Ende seiner Tage zu bleiben. Für Gui de Cambrai stellt das Nacheinander der kreuzzugsartigen Episode und des späteren Wüstenlebens Josaphas keine erzählerische Irritation dar. Seinen Helden wird der Erzähler später mit einer Schilderung der immensen Wüste von *Sanar* loben:

Signor, nel tenés mie à gas;
 Chi ne vos mentirai jou pas:
 El hermitaige est cis entrés
 Ki de Diu ert enluminés.
 Mais l'ermitaiges est molt grans.

Et la voie est dure et pesans;
 La secereche est grans desus;
 Trois cens journées dure et plus.
 C'est l'ermitaiges de Sanar,
 U on ne trueve homme de car,
 S'aucuns hermites n'i habite
 Ki le siecle ait clamé tout quite:
 Mais il n'i a nule maison
 Ne toit couvert se bouve non;
 N'i a chastiel ne fortereche,
 Mais grant desert et grant destreche
 Et grant boscages espes sans voie
 Et grant dolour à poi de joie
 Et grant escil et grant gastine¹⁰
 Et grant plenté de serpentinne. (vv. 11861–80)

IM NAMEN DER WÜSTE

Eine kurze Bemerkung erfolgt zum Schluss der Geschichte: Die Reliquien von Barlaam und Josaphat werden auf Veranlassung des Barachias zurück ins Reich geführt. Die Wüste erweist sich am Ende doch als Übergangsort.

Wie zentral ist die Wüste im Sinne eines *locus Dei*? Vielleicht ist diese Frage doch nicht so eindeutig zu beantworten, wie man ad hoc zu behaupten pflegt.¹¹ Die betrachteten Stellen bieten jedenfalls keine stabile Fortsetzung jener Wüste der ägyptischen Väter. Das größte erzählte Wunder der wunderarmen Wüste im Lande Sennaar bildet die Tatsache, dass die Körper nicht verwesen.

Wenn sie nicht von Wundern geprägt ist, was macht diese Wüste aus? Was sagt das Toponym Sennaar? Die Wahl des Namens ist gewiss einer der Aspekte der literarischen Konstruktion der kaum geschilderten Wüste: Für die Antike war Σεννααρ primär die Transliteration des hebräischen Namens *Shin'ar*. Diese Form wird in der Bibel¹² synonymisch für Babylonien als »Heimat des Frevels« und »Land des Exils« verwendet.¹³ Dies konnte dem byzantinischen Autor nicht unbekannt

¹⁰ Vgl. LE GOFF 1985, S. 68 zu *gastine*.

¹¹ Reicht die hohe Wertschätzung des Mönchtums und die Rolle der Wüste, um von *contemptus mundi*-Literatur zu sprechen?

¹² Vgl. Gen 10,10, Gen 11,2, Gen 14,1–9, Jos 7,21, Jes 11,11, Sach 5,11, Dan 1,2.

¹³ WALLIS 1966. S. a. JACOBSEN 1962: »According to biblical tradition the tower of

gewesen sein, er ist mit den Büchern der Bibel extrem gut vertraut. Den volkssprachlichen Autoren könnte der Name exotisch angemutet sein – ideal für eine Geschichte mit Indien als Handlungsort.

LITERATUR

Appel, Carl (Hg.): Gui von Cambrai: Balaham und Josaphas. Nach den Handschriften von Paris und Monte Cassino, hg. von C. A. Halle 1907 – von Ertzdorff, Xenja: Rudolf von Ems. Untersuchungen zum höfischen Roman im 13. Jahrhundert. München 1967 – Jacobsen, T.: Shinar. In: Buttrick, George A. (Hg.): *The interpreter's dictionary of the Bible*. Bd. 4. New York [u. a.] 1962, S. 332 – Le Goff, Jacques: *Le désert-forêt dans l'Occident médiéval*. In: Le Goff, Jacques: *L'imaginaire médiéval*. Paris 1985, S. 59–75 [Erstmals in *Traverses* 19 / *Le désert* (1980), S. 22–33] – Lindemann, Uwe: *Die Wüste: Terra incognita, Erlebnis, Symbol. Eine Genealogie der abendländischen Wüstenvorstellungen in der Literatur von der Antike bis zur Gegenwart*. Heidelberg 2000 – Rupp, Heinz: *Rudolfs von Ems Barlaam und Josaphat*. Karlsruhe 1959 – Wallis, G.: Sinear. In: Reicke, Bo und Leonhard Rost (Hgg.): *Biblisch-historisches Handwörterbuch*. Bd. 3. Göttingen 1966, S. 1806 – Wyss, Ulrich: *Rudolf von Ems Barlaam und Josaphat zwischen Legende und Roman*. In: Ganz, Peter F. und Werner Schröder (Hgg.): *Probleme mittelhochdeutscher Erzählformen*. Berlin 1972, S. 214–38

Babel was built in Shinar (Gen. 11:12). [...] In Isa. 11:11 it is prophesied that the Lord will recover a remnant of his exiled people, in part from Shinar; and in Dan. 1:2 it is related that Nebuchadnezzar II of Babylon took temple treasures from the temple in Jerusalem to Shinar when he had captured the city.«

9 DER ASKETISCHE KÖRPER

In seinem Artikel zu Leib/Leiblichkeit der ›Theologischen Realenzyklopädie‹ geht Heinz-Horst SCHREY u. a. der Frage nach, inwiefern das Christentum als leibfeindlich gelte.¹ Mit dieser Frage möchte ich mich aus der Perspektive der Literaturwissenschaft in den folgenden Seiten auseinandersetzen, und zwar in Bezug auf die Barlaam-Legende in zwei der volkssprachlichen Fassungen des Textkorpus – in ›BuJ‹ des Rudolf von Ems und im spanischen ›Libro de Berlan‹. Die in diesem Zusammenhang vermutlich bedeutendste Episode bei Gui stellt das Leib-Seele-Gespräch des Josaphas (vv. 11943–12572) dar, das seine Zweifel während der Suche nach Barlaam in der Wüste auslösen. Da diese Psychomachie aber nicht auf der Handlungsebene, sondern auf einer allegorischen Ebene erfolgt, wird sie hier nicht betrachtet.

Im Zuge ihrer Wanderung aus dem Morgen- ins Abendland erfuhr die ursprünglich buddhistische Geschichte eine tiefe Umgestaltung, u. a. in Bezug auf die Körperkonzeption, die sie vermittelt. Das wird jedenfalls behauptet.² Auf den folgenden Seiten möchte ich meine Lektüre auf folgende Fragen richten:

1. Wenn man davon ausgeht, dass der Körper Zeichenträger von Heiligkeit sein kann: Bieten die Texte einen Gegensatz von am Körper lesbarer Heiligkeit im Sinne einer negativen Körpervorstellung?
2. Welche Rolle spielen Märtyrer in einer Legende, die keine Märtyrer-, sondern bestenfalls eine Bekenner-Legende ist?
3. Inwiefern kann man behaupten, dass die zentrale Aussage der Barlaam-Legende hinsichtlich menschlicher Körperlichkeit jene über die Asketen Barlaam und Josaphat sei?
4. Was wird von deren literarischen Reliquien erzählt?
5. Ist jemand, der sich gegen die Askese entscheidet, deswegen ein schlechter Christ?

¹ Vgl. SCHREY 1990.

² Vgl. PERI 1959A, S. 26: »Weltflucht, Sammlung, vertiefte Besinnung und Betrachtung hatte Buddha geübt und empfohlen, nicht Askese, Peinigung des Leibes.«

KÖRPER UND GEFÄNGNIS

elle est la femme de perdition,
l'animal sensuel et faux chez qui
l'âme n'est point, chez qui la
pensée ne circule jamais comme
un air libre et vivifiant

G. de Maupassant, Fou?

Bevor ich zu den positiven Körperkonzeptionen komme, möchte ich mich mit einer Episode befassen, in der es um eine negative Körpervorstellung geht, nämlich mit der von Theodas veranlassten Versuchung des Josaphat durch Jungfrauen. Die weibliche Körperkonzeption, die hier vermittelt wird, entspricht der dichotomischen Vorstellung des Körpers als Gefängnis der Seele³, und zwar einer Seele, die sich nicht retten lässt – der Seele einer Frau.

Zunächst wird von einer Jungfrauenschar berichtet, die mit Josaphat im Palast wohnt. Der spanische Bearbeiter sagt von den Jungfrauen: *eran asaz fermosas en las caras e suzias en las almas* (S. 264). Rudolf seinerseits stellt sie kritiklos vor mit *juncvrouwen schæne und wol getân* (v. 11879). Sie bemühen sich sehr um die Verführung Josaphats, aber er wird an die ihm erzählte Parabel des königlichen Hochzeitsmahls (Mt 22,2–14) – aber auch an Barlaams Worte nach der Taufe: *dir hât ein niuwez reinez kleit / got, die schepfer, angeleit* (vv. 6963–4) – erinnert und es gelingt ihm, sich gegen die Versuchung zu Wehr zu setzen:

die viel reinen süezen wât,
diu mit dem toufe erreinet was,
behielt er lûter als ein glas,
reine und niht entreinet,
von sünden niht vermeinet (vv. 11984–8)

E fazia mucho por non ensuziar la blanca vestidura que avya rrescebido el dia del batismo; e antepuso [a] aquella plazenteria carnal el amor de Jesu Cristo, e començo de pensar en el amor de Jesu Cristo, e en la gloria que rrescibiran

³ Es handelt sich dabei um eine auf Orphiker und Pythagoreer zurückzuführende Vorstellung. Vgl. GLOY 1990, S. 644.

los buenos, e en los tormentos que sofririan los malos; que ally seran desecharlos todos los suzios e *luxoriosos* e los *fornicadores*, que seran ligados de pies y manos... (S. 265–6. Meine Hervorhebung)

Die Verunreinigung des durch die Taufe gesäuberten Körpers, präzisiert der spanische Bearbeiter, geschehe Wollüstigen und Ehebrechern. Josaphat befreit sich von dieser Versuchung durch langes Beten und Fasten. Damit ist die erste Phase der teuflischen Versuchung überwunden:

gotes und des gelouben kraft
vertreip des tiuvels meisterschaft. (vv. 12031–2)

Sienpre se ocupava en orar o labrar alguna cosilla por que lo non fallase el diablo ocioso e sin provecho, e derramase del su coraçon los malos pensamientos. (S. 267)

Der zweite Teil der Versuchung stellt eine Steigerung dar. Alles dreht sich um eine Prinzessin, nach der ›Vulgata‹ aus Syrien. Im ›Libro de Berlan‹ wird ihre Herkunft nicht erwähnt. Sie ist lediglich eine gefangene Prinzessin: Sie ist also adelig und in den Augen des Königs und der volkssprachlichen Erzähler eine optimale Mithelferin bei der Aufrechterhaltung der Genealogie. Dieser Aspekt wird vom spanischen Bearbeiter explizit ausgedrückt:

e el demonio escogio esta para fazer pecar al infante, lo uno porque era moça e mas fermosa que las otras, lo otro porque era de alta sangre. (S. 268)

Diese Prinzessin ist natürlich die schönste von den Jungfrauen, die Josaphats Palast bewohnen. Sie beschwert sich bei ihm über ihre Gefangenschaft, die für eine Königstochter angemessen sei. Er hat Mitleid mit ihr und schlägt als Linderung ihrer Gefangenschaft vor, dass sie Christin werde und den ewigen Bräutigam heirate: *e seras bien aventurada e desposada con el sposso que sienpre dura e mas non muere* (S. 270).⁴ Sie will keine mystische Ehe eingehen und verlangt zunächst von Josaphat, dass *er* sie heirate. Josaphat argumentiert, dass diese Wahl für ihn nicht in Frage komme, denn er habe Gott versprochen, sein Leben lang rein und keusch zu bleiben.

⁴ Der spanische Bearbeiter folgt der Vorlage – *et beata eris desponsata immortalis sponso* (S. 440) – während Rudolf diese Wendung nicht übernimmt.

Dô gehiez ich daz gote,
 daz ich in sînem gebote
 wolde durch die hulde sîn
 im die reinen kiusche mîn
 behalten stæte, reine,
 bewart vor allem meine:
 daz will ich im zerbrechen niht,
 biz daz man mich leben siht. (vv. 12180–6)

Der spanische Bearbeiter lässt Josaphat anders argumentieren, indem die Metaphorik der Parabel vom königlichen Hochzeitsmahl weitergeführt wird: *mas los que prometido an de guardar virginidat a Jesu Cristo non pueden casar, que ya casados son* (S. 272). Interessant ist aber, dass Josaphat diesen Eid nicht ausdrücklich abgelegt hat! Wenn Josaphat nicht bereit sei, sie zu heiraten, um ihre Seele zu retten, insistiert die Prinzessin, könne er mit ihr nur eine einzige Nacht verbringen, und sie würde am nächsten Tag die Taufe empfangen, denn sie sei der Mühe wert, wie Josaphat wissen solle und wie sie später zitieren wird: »Ebenso wird auch im Himmel mehr Freude herrschen über einen einzigen Sünder, der umkehrt, als über neunundneunzig Gerechte, die es nicht nötig haben umzukehren« (Lk 15,7). Ihre Strategie ist nicht mehr, Josaphat durch Wollust, sondern durch die Autorität der Schrift dazu zu bringen, seine Meinung zu ändern.

Die Pointe in der Konstruktion der Verführerin liegt gerade hier, nicht allein in ihrer äußeren Schönheit. Sie ist eine ausgezeichnete Kennerin der Heiligen Schrift und ihre vom Teufel scharfsinnig gelenkte Argumentation lässt sich wie folgt paraphrasieren: Wenn die Patriarchen und Propheten und sogar Petrus eine Ehefrau hatten, wie wagt es Josaphat, die Ehe *süntlicher kouf* (v. 12187) zu nennen. Als biblischen Prüftext zitiert sie im ›Libro de Berlan‹ drei Stellen aus dem Neuen Testament: *muy onrradas son las bodas e el lecho sin manzilla* (Hebr 13,4), *mas vale casar que arder* (1 Kor 7,9) und *los que Dios ayunto non los parte el omne* (Mt 19,6) (S. 271). Rudolf fasst diese Zitate frei in einem Satz zusammen: *Paulus ez geboten hât / und aller iuwer lêrer rât, / daz man sol wîp ze rehte hân* (vv. 12215–7).

Josaphat ist in einer schwierigen Lage, in der seine *caritas* geprüft wird, denn seine Aufgabe wäre es, dieses Mädchen zu erlösen bzw. zu bekehren; nachdem er eine Weile gezweifelt hat, leuchtet ihm noch rechtzeitig ein, dass es sich um eine Versuchung des Teufels handeln

könnte. In einer darauffolgenden Vision bestätigt sich seine Verweigerung als die richtige Entscheidung.

Die Episode der gescheiterten Versuchung stellt mit der Prinzessin eine kranke Seele im Gefängnis eines schönen Körpers vor – der aber nicht imstande ist, Josaphat zur Wollust zu bewegen. Josaphat erkennt, dass es mit der Prinzessin etwas Gefährliches auf sich hat, aber zur völligen Einsicht vermag er erst in der Vision zu gelangen, die die Schicksale der Menschen in keusche und unkeusche teilt. Nach der Vision unterhält er sich mit der Prinzessin nicht mehr; seine Entscheidung löst eine somatische Erfahrung aus: Er wird krank.

Obwohl die Episode mit den Jungfrauen von den Widersachern (Avennir und Theodas) inszeniert wird, gewinnt der Leser des ›Libro de Berlan‹ und des ›BuJ‹ den Eindruck, dass Frauen allgemein für die Zusammenarbeit mit dem Teufel besonders geeignet seien – dass die syrische Prinzessin den Teufel verkörpert, wird klar angedeutet. Vor der Episode lässt Rudolf Theodas diese Ansicht vorwegnehmen:

beginnet er sie minnen,
ich sende sînen sinnen
einen geist, der dar zuo vrunt.
sô der in sîn gemüete kumt,
er kan in minnen heizen
und ûf ir minne reizen. (vv. 11607–12)

Gegen diese Annahme reagiert Rudolf von Ems mit einem hochrhetorischen Exkurs (vv. 11735–870), in dem er die Frau verteidigt:

Nû lât mich sunder swære
mit urloube ûz dem mære
ein wênic kêren, des ger ich,
wan es mîn muot betwinget mich.
dô ich an disem mære las,
daz dort durch schimph gesprochen was,
daz wîp der tiuvel wære,
des sin daz niht verbære,
sîn list verleite den man,
dô gedâhte ich dar an,
wie lebendes mannes vreuden lîp
an vreuden tiurent werdiu wîp,
und nam in mîne sinne
die gêrten wîbes minne
wie diu mit werder gûete,
mit lobe, mit hôhgemüete

tuot êre gerndez herze vrô. (vv. 11735–51)

In diesem Lobpreis der Frauen, »der zu den schönsten der höfischen Literatur gehört«⁵, zeigt sich der Dichter Rudolf als Kenner der höfischen Literatur, in der über die Frau bereits viel geschrieben worden sei:

wer möhte volleschrîben
wîbes lop unz an daz zil?
mîner meister ist sô vil,
die an ir süezen werdekit
hânt süezes lobes vil geleit,
daz mîn künstelôser sin
niht niuwes sprechen mac von in. (vv. 11834–40)

Mit diesem Exkurs weist Rudolf die Widersacher zurecht und gleichzeitig stellt Josaphats eigenes Handeln in Frage. Dieser Gedanke dürfe ihn nicht weiter beschäftigen, denn *daz hæret an diz mære niht, / als des mæres urhap giht, / durch daz muoz ich ez hie lân* (vv. 11851–3). Die Prinzessin erscheint nach dieser Episode doppelt gefangen: Äußerlich durch ihr Exil, innerlich durch ihre Verweigerung der Bekehrung, durch die Bejahung eines Lebens in der Sünde.

Ein Problem bleibt bestehen: Indem sich die Prinzessin auf die Heilige Schrift bezieht – ungeachtet dessen, wie explizit der Einfluss des Teufels auf sie thematisiert wird –, äußert sie eine Wahrheit, die weder von Josaphat noch vom Erzähler widerlegt wird. Josaphat hätte sagen können, sein Vorbild seien nicht die Patriarchen und Propheten, sondern Jesus, der keine Frau hatte! Doch er tut es nicht.

Eine weitere in einem schönen Körper gefangene Seele ist die des Königs Avenier, die einzige, die sich im Laufe der Handlung entwickelt: Zunächst ist er furioser Christenverfolger, dann Marionette seines Ratgebers Arachis und schließlich geistiger Sohn seines Sohnes. Rudolf stellt Avenier als außergewöhnlich schönen König vor, wie ein höfischer König sein soll:

sô gebar der zît nie wîp
alsô minneclîchen lîp
mit rehtem gelimphe. (vv. 217–9)

⁵ VON ERZTDORFF 1967, S. 215.

Den höfischen Tugenden entsprechend ist er – zumindest bei der ersten Charakterisierung – *wîs*; außerdem *niender lebete sîn genoz / an milte, an hôhem muote* (vv. 208–9). Der spanische Bearbeiter betont stattdessen die Macht des Königs, nicht dessen höfische Tugenden, und die »Unvollkommenheit« seiner Seele:

e era muy rrico rrey e poderoso a maravilla, e vençedor de sus henemigos e muy fuerte en batalla. E era muy grande de cuerpo e de cara muy apuesta [...] mas segund el alma estava muy menguado (S. 4)

Die Gegenüberstellung Körper – Seele begegnet bei Rudolf nicht, dem es primär um die topische Vorstellung eines Königs geht, nicht darum, dessen Glauben zu problematisieren.

Nach mehreren erfolglosen Versuchen, Josaphat vom Christentum abzubringen, gibt der König seinen Christenhass auf und tritt zum Christentum über.⁶ Von Josaphat wird er im Glauben unterwiesen und bei der Taufe ist Josaphat Taufpate seines Vaters. Den Rest seines Lebens verbringt der König in Buße. Bei Rudolf lesen wir über den mittlerweile *gotes degen* gewordenen Avenir:

Avenir, der gotes degen,
begunde solher riuwe phlegen
umb sîne êrren missetât,
daz er sînes herzen rât
gar von dirre welte brach,
sîn herze weltlich guot versprach
[...]
er kêrte sô gar sînen muot
an got, daz er niht anders tet,
wan daz er sprach sîn gebet. (vv. 14187–92; 14196–8)

Der spanische Bearbeiter lässt Avenir in die Wildnis ziehen, wo er ein authentisches Eremitenleben führt:

E el rrey Avenir fuese a los montes morar apartadamientre, porque podiese mejor servir a Dios, e asy estudo todo el tienpo de la su vida (S. 314)

Seine letzten Worte im ›Libro de Berlan‹ – ein freies Zitat von Lk 23,46⁷ – zeugen von einer Überwindung der Leib-Seele-Dichotomie: *Señor Jesu*

⁶ Bevor er zu diesem Zweck seinem Sohn einen Brief schickt, berät er sich mit seinen Untertanen und alle empfehlen ihm, sich an Josaphat zu wenden. Es ist mittlerweile klar, dass Avenir der einzige in seinem Reich ist, der noch nicht Christ geworden ist, er ist umgeben von heimlichen Christen.

⁷ In der Vorlage spricht Avenir nach Lk 23,46 *In manus tuas, benignissime Deus, comendo spiritum meum* (S. 496).

Cristo, en las tus manos encomiendo la mi alma, e la mi carne, e el mi spiritu (S. 315).⁸ Beigesetzt wird er nicht in königlichem Gewand, sondern mit einem *hemed de hærîn* (v. 14345); etwas ausführlicher fällt die Beschreibung des spanischen Bearbeiters aus: *E non lo vestio de vestiduras rreales, segund la vana gloria del mundo, mas de celicio, e soterraronle* (S. 316), d. h. die Beisetzung erfolgt in der Kleidung, die ein Eremit trägt.

Ihm wird, im Unterschied zur Prinzessin, eine Bekehrung gegönnt, damit seine Seele im Himmel ruhen kann. Die Idee, dass das Christentum der Legendendichtung keinen Geschlechterunterschied bei der Heilsgewinnung macht, wird mit diesem Kontrast in Frage gestellt.⁹

KÖRPER UND MARTYRIUM

Die Barlaam-Legende ist zwar keine Märtyrerlegende; da die Handlung jedoch in einer nicht historisch belegten Zeit von Christenverfolgungen in Indien stattfindet, kommt aber es zu kurzen Martyrium-Episoden und auch dazu, dass das Martyrium Gesprächsstoff wird.

ERZÄHLTE MARTERN

Im Verbot des Christentums spezifiziert Avennir, dass jeder Mönch, der nach einer drei Tage langen Frist noch im Reich weilt und aufgefunden wird, gefoltert und getötet werden soll. An zwei Stellen werden die grausamen Details dieser Todesart geschildert. Am Ende der Vorgeschichte trifft der König, als er auf Jagd ist, auf zwei Mönche. Diese behaupten, auf dem Weg zu deren Brüdern zu sein. Da der Weg aber lang sei, müssten sie für Essen sorgen. Wer den Tod fürchte, entgegnet der König, dem sei das Essen nicht wichtig. Sie behaupten, den Tod nicht zu fürchten. Avennir fragt sie daraufhin, warum sie denn auf der Flucht seien, wenn sie den Tod sogar Leben nennen. Der Sprecher der Mönche erklärt, dass ihr Erbarmen für den König sie dazu bewogen habe, das Reich zu verlassen. Damit ist das Gespräch zu Ende: Die Mönche sterben den Märtyrertod und fahren direkt in den Himmel auf.

Diesen von zwei verschiedenen Weltanschauungen zeugenden Dialog, der hier nach dem ›Libro de Berlan‹ referiert wurde¹⁰ benötigt Ru-

⁸ Meine Hervorhebung.

⁹ Vgl. ANGENENDT 2003, S. 68.

¹⁰ Vgl. Libro de Berlan, Keller, S. 31–4.

dolf nicht. Von diesen verspäteten Mönchen erzählt er nur, wie *er hiez sie brennen sâ zehant* (v. 924).

Die zweite Stelle, die ein Martyrium erzählt, befindet sich in Kapitel 22 der ›Vulgata‹, nachdem der König von der Bekehrung seines Sohnes erfahren hat.¹¹ Sein Ratgeber Arachis macht sich auf die Suche nach Barlaam, in der Absicht, diesen zu einer Religionsdisputation zu zwingen. Ihm begegnen während der Suche Mönche, die auf keinen Fall preisgeben wollen, wo sich ihr Bruder Barlaam befindet. Eher würden sie sich freuen, das diesseitige Leben als Gotteszeugen zu beenden:

Grand locura es la tuya, cuydas que tememos la tu muerte que nos amenazas, que faras a nos perder esta vida? Non nos puedes tirar la vida celestial, e avnque tu nos dexases yr, non fuyremos nin nos absconderemos; ca non fuyriamosnos por miedo desta muerte, que ya nos todo tenemos ofrescido a Nuestro Señor cuerpo e alma, e sudor e trabajo, e avn la nuestra sangre. (S. 191)

»wir wæren herzeclîche vrô,
würdt uns des libes tôt gegeben
in gotes namen umb daz leben,
daz uns mit endelôser zît
got âne dînen willen gît.
biz wir in gotes willen leben,
sô mahtû uns niht gegeben
den tôt (vv. 7858–65)
[...]
des ir wænet, des ist niht.
der wille niht an uns geschiht,
des ir hânt an uns gedâht. (vv. 7869–71)

Nach diesen Worten lässt sie Arachis martern und zum König führen, wo sie erneut gefoltert werden. Dem Martyrium folgt im ›Libro de Berlan‹ ein Gespräch über die Reliquien, die die Mönche tragen, und über den Götzendienst; im ›BuJ‹ wird über Christus als Vorbild der Märtyrer gesprochen: Märtyrer ahmen den Tod Christi nach.¹²

Diesmal wird das Martyrium genauer beschrieben: Den Mönchen werden Augen und Zunge herausgerissen, Hände und Füße abgeschnitten.¹³ Beide Erzähler bestätigen, dass sie den Lohn empfangen, der den

¹¹ Vgl. Libro de Berlan, Keller, S. 188–96, RvE, Pfeiffer: vv. 7759–934

¹² Vgl. ›BuJ‹, vv. 7917–20.

¹³ Vgl. ›Libro de Berlan‹, S. 196, ›BuJ‹, vv. 7926–30.

Gerechten zu Teil werden soll:

die wurden in daz gotes lant
ze lieben erben dô gesant,
dar inne sie iemer mêre sint
bî gote lebendiu gotes kint. (vv. 7931–4)

Dieron las almas a Dios que las crio, e levolas al su rreyno. (S. 196)

Die Martern selbst werden sehr kurz beschrieben, denn wichtiger als die Darstellung der Schmerzen erscheint das Aufeinanderprallen von extrem verschiedenen Anschauungen in den Gesprächen, die dem Martyrium vorausgehen.

In diesem Zusammenhang gehört der Fall eines erwarteten, allerdings gescheiterten Martyriums: Noch in der Vorgeschichte tritt ein Ratgeber des Königs zum Christentum über und wählt das Eremitentum als Lebensform. Er ist nicht irgendein Ratgeber, sondern der engste Vertraute des Königs. Dieser lässt nach seinem Freund suchen und als dieser im Palast im Eremitengewand und abgemagert erscheint, ist der König nahezu beleidigt. Er verlangt nach einer Erklärung für diesen Lebenswandel, woraufhin der ehemalige Ratgeber eine Bedingung stellt: Der König soll sich von dessen Feinden – Zorn und Gier – fernhalten. Avennir nimmt das Angebot an und hört zu. Nach der apologetischen Rede, die folgt, muss er sein Wort halten und seinen Zorn unter Kontrolle halten: Der Eremit muss den Palast sofort verlassen. Traurig kehrt er in die Wüste zurück, denn er wäre gerne als Märtyrer gestorben:

dô schiet er trûreclîche dan,
daz er dâ niht gemartert wart.
er huop sich ûf sîne vart
in sînen walt, dâ er ê was.
swie er der marter dort genas,
er was doch marterære genôz. (vv. 412–6)

Entonce el omne de Dios partiose delante el rrey e fuese muy triste para el desierto porque non rrescebiera martirio; mas el en la su voluntad todo el dia rrescebía martirio lidiando contra los cabdillos e contra los principes, e contra los gobernadores de las teniebras en aqueste mundo e contra las maldades que van contra las cosas spirituales (S. 19–20)

Das Martyrium des Willens, d. h. die Lebensform, für die sich Josaphat entscheiden wird, als Ersatz für das Martyrium des Blutes wird damit bereits vorweggenommen.

REFLEXION ÜBER DAS MARTYRIUM

Im Lehrgespräch zwischen Barlaam und Josaphat wird das Thema »Martyrium« im Kapitel 12 der ›Vulgata‹ eingeführt: Josaphat möchte wissen, ob und wie sich ein Christ nach der Taufe rein halten könne, denn Buße zu tun, sei keine leichte Aufgabe. Diese Frage veranlasst Barlaam zur Thematisierung des Märtyrertums in seiner Antwort, die den Ausgangspunkt in einer zitierten Bibelstelle hat (1 Joh 2,15–17).

Nolite diligere mundum neque ea que in mundo sunt. Quoniam omne quod in mundo est, concupiscentia carnis est et concupiscentia oculorum et ambitio seculi: que non est ex Patre, sed ex mundo est. Et mundus transit et concupiscentia eius. Qui autem facit uoluntatem Dei, manet in eternum. (S. 234)¹⁴

Märtyrer, erklärt Barlaam, seien jene Väter – *unser vorder ê* (v. 4459) –, die Johannes Worte begriffen und in die Tat umgesetzt hätten. Sie fügten dabei der eigentlichen Taufe eine zweite hinzu, die Bluttaufe des Martyriums.¹⁵ Nach dieser Taufe hätten die Sünden keine Kraft mehr. Barlaam spricht in der ›Vulgata‹ über die Märtyrer als *imitabili*, die wiederum *imitatores* der Passion Christi seien. Märtyrer werden hier als historische Figuren der Vergangenheit geschildert: Mit dem Ende der Christenverfolgungen entsteht ein neuer Märtyrer-Typus.

¹⁴ Vgl. ›Libro de Berlan‹, S. 106 und ›BuJ‹, vv. 4444–56.

¹⁵ Vgl. ›BuJ‹, vv. 4462–84.

KÖRPER UND ASKESE

übe Enthalsamkeit der Zunge
und des Magens

Sprüche der Väter, Antonius (6)

Obwohl der Terminus Askese in den volkssprachlichen Fassungen nicht verwendet wird, ist die Idee von einer durch körperliches und geistiges Training anzustrebenden Gottesannäherung von zentraler Bedeutung für die Barlaam-Legende im Allgemeinen. Der Ort, an dem man Gott als einzigem Herrn dient, ist der von Anachoreten bewohnte *eremus*, eine Wildnis, die je nach volkssprachlicher Bearbeitung als *walt*, *wueste*, *eremo*, *desierto* bezeichnet wird. Askese ist Gesprächsthema und Erzählstoff.

ASKESE IM GESPRÄCH

Unmittelbar nach der Besprechung der Märtyrer als historische Figuren wendet sich Barlaam den Wüstenvätern zu. Als die Christenverfolgungen aufhörten, suchten die Wüstenmönche nach anderen Möglichkeiten, nur einem Herrn zu dienen. Rudolf thematisiert das Ende der Christenverfolgungen nicht in demselben Maße wie die ›Vulgata‹ und der ›Libro de Berlan‹:

Gnuoge sâhen ouch die nôt,
die dirre welte minne bôt.
sie dûhte ein arbeitlichez leben
dirre welte sich begeben
und doch in der welte wesen
und âne dise welt genesen. (vv. 4491–6)

Das in der ›Vulgata‹ nicht übernommene Proemium des ›Byz. Roman‹ teilte Heilige in zwei Gruppen ein: Märtyrer nach dem Blut und Märtyrer nach dem Willen. Auf diese Unterscheidung kommen Erzähler und Barlaam wiederholt zurück; ihr Anliegen ist es, zu erklären (oder zu rechtfertigen), wie das Leben der Eremiten in der Wüste zu verstehen sei, nämlich als Ersatz für das Martyrium nach dem Blut in einer Zeit, in der es keine Christenverfolgungen mehr gibt. Zur historischen

Ablösung einer Martyriumsform durch die andere beobachtet Rainer NICKEL: »An Stelle der brutalen Folterungen treten die Leiden, die der Heilige sich selbst zufügt, um sein Fleisch abzutöten«. ¹⁶ Allerdings gibt es in der Barlaam-Legende keine Ablösung der einen Form durch die andere; beide Formen sind in der erzählten Zeit nahezu in gleichem Maße vorhanden. Barlaam, Josaphats Lehrer und geistiger Vater, gehört dieser Tradition von Wüsteneremiten an, die Antonius »gründete«. Wahrscheinlich aus diesem Grund behandelt er diese Lebensform gründlicher als jede andere. Auch in Kapitel 18 der ›Vulgata‹ kommt das Gespräch auf die asketische Lebensform zurück, wobei jetzt auf Themen wie Kleidung, Essen und Beschäftigungen eingegangen wird. Eine Konstante scheint dabei, die Paraphrase von Askese als Engelleben in einem sterblichen Körper zu sein. Der Körper des Asketen wird durch Einsamkeit, Schlafentzug, mangelnde Nahrung und Kleidung gepeinigt. Der Eremit zeichnet sich nicht nur durch seinen abgemagerten Leib aus, sondern auch durch sein Gewand – *cilicium* – *cilicio* – *härenes hemdin*. An dieser Stelle erklärt Barlaam auch, weshalb er sich als Kaufmann verkleidet hatte, um zum Prinzen zugelassen zu werden. Mit seinem üblichen Gewand wäre es ihm nicht gelungen.

In Barlaams Erklärung ist es nicht die Verneinung des Körpers, worauf die Praxis der Askese abzielt, sondern die Behauptung der Befreiung der Seele. In Bezug auf die Tradition der Wüstenväter beobachtet Peter BROWN, »wenn man das asketische Denken als ›dualistisch‹ beschreibt und seine Motivation in Haß auf den Körper sieht, verfehlt man seinen neuartigsten und eindringlichsten Aspekt«. Wie für die Wüstenväter ist der Körper für Barlaam, der sich in deren Tradition einschreibt, »kein belangloser Teil.« ¹⁷ Bernhard LOHSE sieht ebenfalls nicht notwendigerweise eine Körperfeindlichkeit in den Viten der Wüstenväter:

Motiv für die Askese ist bei Antonius und den frühen Anachoreten keineswegs die Leibfeindlichkeit im Sinne der Antike. Vielmehr richtet sich die Askese auf den Leib nur insofern, als er der Ort ist, wo dem Menschen vornehmlich die Versuchungen begegnen. Die Entsagung betrifft daher wohl den Leib und seine Bedürfnisse, aber sie meint letztlich die Lösung von der Welt und von der Sünde. ¹⁸

¹⁶ Zit. nach BACHORSKY / KLINGER 2002, S. 329.

¹⁷ BROWN 1991, S. 248.

¹⁸ Vgl. LOHSE 1969, S. 194.

ERZÄHLTE ASKESE

Am Ende des Lehrgesprächs bittet Josaphat Barlaam darum, sein authentisches Gewand sehen zu dürfen. So gelingt es ihm, den Körper des Lehrers anzusehen. In der Beschreibung Rudolfs heißt es:

diu hût was im überal
 erswarzet gar und worden sal,
 er wart veizte an im betrogen,
 er schein im, als ez wær gezogen
 ein vel, dünn und kleine,
 swarz über ein gebeine. (vv. 6485–90)

Das asketische Leben Josaphats in der Wüste, wie er zu seinem neuen Körper kommt, wird sehr zeitraffend erzählt. Nach zwei Jahren Wüstenwanderung ist Josaphat nämlich nicht mehr erkennbar – lediglich an der Stimme (und durch die Gnade Gottes) kann Barlaam seinen geistigen Sohn wiedererkennen:

que lo non podiera conoscer por la vista, sy la gracia de Dios non gelo feziera conosçer, que tanto era ya desemejado de lo que solia por la grand coyta que sofriera en estos dos años, ca era tornado muy magro con la fanbre, e muy negro con la calura del sol e por el frio. E era ya barbado e traya los cabellos e la barba, e la cara muy magra, e los ojos muy entrados, e las pestañas peladas de las muchas lagrimas. (S. 331–2)

als er kam zuozim hin vür
 und er in sach, er erschrac.
 im hâte manic übel tac
 geselwet sîne varwe gar:
 er was swarz, niht wîz gevar.
 sîn varwe gar verwandelt schein
 als ein varlôser lein.
 er was mager und harte bleich.
 sîn hertiu kraft was worden weich.
 daz minneclîche antlûtze sîn
 hât allen sînen liechten schîn
 verwandelt von der arbeit,
 der er alsô manige leit (vv. 15320–32)

Mit Peter BROWN kann man von einer Neuschaffung des Körpers durch Askese sprechen.¹⁹ Doch weshalb müssen Barlaams Körper und Josa-

¹⁹ Vgl. BROWN 1991, S. 236.

phats Verwandlung beschrieben werden? Was steht hinter diesen Körpern als Zeichen? Caroline WALKER BYNUM erklärt es wie folgt: »Das Fleisch zu beherrschen, zu züchtigen, zu martern bedeutete für die mittelalterliche Frömmigkeit nicht, das Leibliche zu unterdrücken, sondern es zu erhöhen – eine schreckliche, aber köstliche Erhöhung, um sich dem Göttlichen zu nähern.«²⁰

KÖRPER UND RELIQUIE

Er behütet all seine Glieder,
nicht eines von ihnen wird
zerbrochen.

Ps. 34,21

Nicht nur die Worte und Taten der Heiligen, sondern auch ihr Blut und ihre Knochen seien ebenfalls heilig und vertreiben Dämonen; aber auch ihre Kleidung, jeder Gegenstand, den sie berührt hätten, vermittele Heil, erklärt Barlaam.

swâ ir lîp oder ir gewant
iemen ruorte oder ir hant,
der muoste werden sâ zestunt
von aller siecheit gesunt. (vv. 4487–90)

Hinter dieser Behauptung steht der Gedanke, dass der auf Erden bleibende Körper mit der Seele im Himmel verbunden sei und dass »die Berührung des irdischen Leibes [...] himmlische Kraft« verleihe, wie Arnold ANGENENDT erläutert.²¹

Zur Funktion der Reliquien äußert sich in Übereinstimmung mit Barlaam einer der gemarterten Mönche der oben besprochenen Episode aus Kapitel 22 der ›Vulgata‹. Im ›Libro de Berlan‹ sagt der Mönch zum skeptischen Arachis über die Knochen, die sie tragen:

Estos vuestos que tu vees, linpios son e sanctos, e trahemoslos connusco [1] por mostrar el amor que avyamos a los sanctos varones cuyos fueron, [2] por que

²⁰ WALKER BYNUM 1996, S. 149.

²¹ ANGENENDT / KLEIN 1998, S. 70.

nos rrecordemos de la su sancta vida que fizieron linpia e sin manzilla, [3] e nos menbremos de la su dotrina, [4] e nos trabajemos de la semejar en quanto podiernos, e [5] que seamos sus conpanneros en la gloria que ellos an agora. (S. 192–3)²²

Der Reliquienverehrer liebt und bewundert jene vorbildlichen Männer, zu denen die Reliquien gehörten, er und seine Gefährten wollen sie nachahmen und ihre Lehre bewahren.

Nachdem Josaphat 35 Jahre als Eremit gelebt hat, stirbt er im Alter von 60 Jahren. Mit dem Öffnen des Grabes, der Anschauung der intakten Körper durch Barachias und der *translatio* ins Reich kommt die Barlaam-Legende zum Ende und der (Papier-)Kult, dessen Reliquien Handschriften sind, beginnt.

Die Erscheinung der ganzen und unverwesten Körper wird topisch beschrieben:

die gotes erwelten er dô vant,
unverwandelt; [...]
der süezeste und der beste smac,
des weltlich man künde ie gevie,
von den lichamen gie. (vv. 15947–8 u. vv. 15952–4)

E el sancto monge mostrole el lugar onde yazian los cuerpos soterrados, e abrieron la fuesa, e vyolos el rrey yazer anbos los cuerpos sanos e entregos, e salio dende vn tal olor tan dulce e tan amoroso que quantas specias e rrosas e flores non podrian dar de sy tal olor e la su rropilla sana. (S. 349)

Das Wunder der intakten Körper und die topischen Wendungen, die sie beschreiben, sind das letzte Zeichen der Heiligkeit von Barlaam und Josaphat. Das Referierte deckt sich mit ANGENENDTs frömmigkeitsgeschichtlicher Interpretation des Motivs:

Das Phänomen des »ganzen« und »unverwesten« Leibes [...] deutete das Mittelalter im Hinblick auf die erst bei der Auferstehung verliehene *incorruptio* (I Kor 15,42)²³ als vorgezogenen Gnadenerweis.²⁴

²² Meine Gliederung. Die Erklärung der Funktion der Reliquien wird in ›BuJ‹ nicht übernommen.

²³ EÜ: »So ist es auch mit der Auferstehung der Toten. Was gesät wird, ist verweslich, was auferweckt wird, unverweslich.«

²⁴ ANGENENDT / KLEIN 1998, S. 71. S. a. WALKER BYNUM 1996, S. 7, BACHORSKY 2002, S. 323–7, BROWN 1991, S. 237 und 249. Mit dem irdischen Überbleibsel der Hei-

In prächtigen Tabernakeln werden die Körper von Barlaam und Josaphat ins Reich zu jener Kirche gebracht, die Josaphat hatte errichten lassen. Bereits während der *translatio* finden etliche Wunder statt.

KÖRPER UND HERRSCHAFT

Ziel dieser Überlegungen ist zu zeigen, dass in der Barlaam-Legende nicht nur das asketische Leben und die dazu passende Körperkonzeption exklusive Vorbilder sind. Dies zeigt sich an der Figur Josaphats, der nach der Teilung des väterlichen Reiches im eigenen Reich zum idealen *rex christianus* wird.

Die Figur des Barachias, Josaphats Nachfolgers, eignet sich besser als Beispiel einer weltlich orientierten christlichen Körpervorstellung: Bei der kurzen Charakterisierung des Barachias ist in keinem Moment davon die Rede, dass er die Welt als Märtyrer verlassen soll. Namentlich genannt tritt er erst bei der Religionsdisputation auf²⁵, wo er der einzige ist, der Josaphat und dem Christentum beisteht. Entscheidend ist aber seine Rolle am Ende der Geschichte, als Josaphat seine Weltflucht ankündigt und Barachias zu seinem Nachfolger ernennt. Im Gespräch argumentiert Barachias mit dem Gebot der Nächstenliebe: Wenn Josaphat selbst nicht König sein will, d. h. wenn die Königswürde als Last angesehen wird, warum will Josaphat diese dann Barachias aufbürden?

ob dich daz weltliche guot
dunket üppic, als ez tuot,
wil dû danne gunnen mir,
des dû wilt selbe erbunnen dir,
sô bist dû mir niht alsô holt,
sô dû nâch gotes lêre solt. (vv. 14647–52)

Señor, tu predicas e dizes que ame al omne a su proximo asi commo a si mesmo; pues tu quieras dexas la carga del rreyno porque entiendes que es dapñosa para la tu alma, pues ¿por que la quieres echar a mi? Ca sy bien es rregnar,

ligen zusammen hängt das Problem einer unmöglich vollkommenen Nachahmung Christi, dessen ganzer Körper in den Himmel auffuhr. Eine Mittelstellung zwischen der Auferstehung Christi *in* der Geschichte und der Auferstehung der Gerechten am Ende der Zeiten scheinen Heiligenreliquien einzunehmen.

²⁵ Rudolf nennt den zweiten Ratgeber des Königs, der in der Vorgeschichte Geheimchrist ist, Barachias. In der ›Vulgata‹ bleibt er namenlos.

tentelo tu para ti; e sy tienes que es perdimiento o dapño del alma ¿por que lo mandas tu a mi fazer? (S. 319)

Dass Josaphat auf diese Frage keine Antwort gibt – *Dô sweic der kiinic Jôsaphât* (v. 14661) oder *non le quiso dezir mas* (S. 319) – zeigt ihn als Christ in einer zwielichtigen Haltung, vor allem wenn man bedenkt, dass in Barlaams Lehre betont wurde, wie zentral die zwei ersten Gebote für jeden Christ seien. Seine Haltung ist umso zweifelhafter als er nachts die Flucht ergreift. Das Volk, das ihn lieb gewonnen hat, begibt sich auf die Suche nach dem König wider Willen und bringt ihn zurück in den Palast.

Eine zweite Unterhaltung mit Barachias findet statt, nachdem ihm die Krone aufgesetzt wurde. Diesmal erteilt ihm Josaphat einige Ratschläge und zeigt Barachias, was einen christlichen Herrscher ausmacht. Die lateinische ›Vulgata‹ verwendete eine Metapher der Seefahrt – *Si enim in nauigantibus quandoquidem nauta fallit, modicam remigibus infert lesionem; quando uero gubernator, totius efficit nauis perditionem; sic et in regibus* (S. 506) –, welche von Rudolf ausgelassen und durch folgende Verse ersetzt wird:

sweme vil bevolhen wirt,
man eische destе mê von im (vv. 14802–3)

Da Gott, nicht Josaphat, Barachias zum König auserwählt habe, solle er für Frieden und Gerechtigkeit im Reich sorgen und ein Vorbild in Gottesfurcht, Erbarmung und Demut für sein Volk sein. Josaphat weist, wie sein Lehrer Barlaam es oft getan hat, auf die Vergänglichkeit und Eitelkeit der Welt und deren Versuchungen hin. Der König habe trotzdem in dieser Welt eine besondere Funktion, die ihm von Gott geschenkt werde und die er deshalb auszuüben habe. Kurzum, Josaphat hat sich genaues Wissen über das Amt, das er verlässt, und rhetorisches Wissen angeeignet, um Barachias zum König zu machen.

Barachias spielt gegen Ende der Erzählung eine sehr wichtige Rolle, denn er ist dafür zuständig, die Leichname von Josaphat und Barlaam in die Kirche zu überführen; ohne Barachias wären die Reliquien der Heiligen zwar intakt, aber in der Wüste von Sennaar geblieben! Boten werden von Barachias mit der Verbreitung der Nachricht beauftragt. Laut Rudolf ist Barachias sogar dafür zu danken, dass die Geschichte aufgezeichnet wurde. Ohne den höfischen Barachias wäre die Geschichte und ihre beabsichtigte *bezzerrunge* verloren gegangen:

dô hiez er gewærliche
 sante Jôsaphâtes leben
 schriben, mit gehügede geben
 ze vorbilde den liuten,
 mit der schrift bediuten
 von anegege, als ez geschach,
 als erz hôte und als erz sach. (vv.16022–8)

Rudolf greift auf einen Beglaubigungstopos des höfischen Erzählens zurück, der in ähnlicher Form bei Guis ›BeJ‹ begegnet, aber im ›Libro de Berlan‹ nicht vorkommt.

FAZIT

Mit Heinz RUPP und Xenja VON ERTZDORFF kann man an der Struktur der Barlaam-Legende in der Fassung Rudolfs die Idee in Frage stellen, der Legendenroman propagiere Askese und Weltflucht als exklusive Lebensform.²⁶ Der Enzyklopädismus der Barlaam-Legende in den zwei hier betrachteten Fassungen wie auch in jener des Gui de Cambrai macht solche exklusiven Aussagen in Bezug auf die Körpervorstellungen unmöglich.

Bereits der erste Teil – die Vor- und Jugendgeschichte (Kapitel 1 bis 5 in der ›Vulgata‹) – kann als Mikrobeispiel dieser »Polyphonie« an Körpervorstellungen angeführt werden, denn hier werden in konzentrierter Weise mehrere Modelle vorweggenommen, in Körper und Seele christlich (aber auch nicht christlich) zu leben. 1) In der Zeit, in der das Christentum die ganze Welt einschließlich Indien erreicht hatte, gab es Christen, die *omnia desererent ac peterent deserta et in corpore mortali conversationem susciperent angelorum* (S. 108); damit wird das Wüstenmönchtum eingeführt. 2) Der König Avennir, der das Christentum verbietet, *erat etiam corporis magnitudine pariterque uultus decore uenerandus* (S. 108), in seiner Seele ist er aber nicht vollkommen; er wird zum Sünderheiligen der Barlaam-Legende. 3) Zwei seiner höchsten Minister werden Christen, der eine wählt das Eremitenleben und möchte sogar den Märtyrertod sterben, der zweite führt sein Leben am Hof weiter, und zwar als heimlicher Christ. 4) Nach der Verbannung der Christen trifft der König auf Mönche, die sich auf den Weg ins Exil machen. Nach einem

²⁶ Vgl. RUPP 1959, VON ERTZDORFF 1967.

Gespräch, in dem letztere nichts anderes als den Tod wünschen, lässt er sie foltern und töten (S. 142–4). 5) Der junge Prinz, dessen körperliche Schönheit dem entspricht, was er werden soll – *filius pulcherrimus, qui ipso florido decore quod futurum de eo erat prefigurabat* (S. 126) –, bewirkt im Lauf der Geschichte, dass sein Vater die Körper-Seele-Dichotomie überwindet und zeigt sich vorbildhaft sowohl als weltlicher Herrscher als auch als Eremit. Der erste Teil der ›Vulgata‹ führt somit eine offensichtliche Pluralität an Körperdarstellungen und -konzeptionen ein: einen hedonistischen Christenverfolger, der umkehrt, Eremiten, geheime Christen, Märtyrer und schließlich den heiligen Bekenner Josaphat. Das asketische Leben ist eine von mehreren Daseinsformen, als Christ mit dem Körper umzugehen.

Die asketische Lebensform wird als Analogie zur nicht freiwilligen Lebensform der Märtyrer erklärt; daraus entsteht ein nicht streng chronologisch gehaltenes Kontinuum Christus – Märtyrer – freiwillige Märtyrer, zu denen Barlaam und Josaphat zählen. Rudolf von Ems zeigt sich in seinen Exkursen vor allem gegenüber dem freiwilligen Martyrium Josaphats etwas distanziert.

Neben den Protagonisten wird an anderen Figuren gezeigt, wie man christlich leben kann, ohne dabei auf die Welt und deren Strukturen verzichten zu müssen, sondern *in* der Welt Gotteszeuge zu sein, indem man u. a. die gesellschaftliche Funktion, die einem von Gott auferlegt wird, nach den Geboten und mit Gottesfurcht ausübt.

Nicht alle Nebenfiguren treffen allerdings die richtigen Entscheidungen: Die Episode der syrischen Prinzessin – bezeichnenderweise der Kontrast zwischen dem Schein ihrer Schönheit und dem Falsch-Sein ihrer Seele – bietet ein gutes Beispiel für eine Figur, die sich dem christlichen Ordo nicht anpasst. Eva wird in der Barlaam-Legende nicht durch Maria typologisch ergänzt, sondern es kommt zu einer weiteren Parallele der weiblichen Schwäche.

In Bezug auf die Frage nach dem impliziten Publikum, das diese Körperkonzeptionen ansprechen soll, muss zwischen der Rudolf-schen und der spanischen Version unterschieden werden: Der Spanier schreibt, wie vermutlich die Vorlage, für ein monchisches Publikum. Es besteht für ihn kein Grund, Stellung gegen den Lebensstil der Asketen zu nehmen. Auf der anderen Seite verleitet Rudolfs Epilog dazu, Vermutungen hinsichtlich des intendierten Publikums aufzustellen: Sein Werk kann sowohl lehren als auch unterhalten, je nachdem, wie es dem Leser oder Hörer beliebt. Anders formuliert: Wer so handeln kann

(bzw. dazu berufen wird) wie die Protagonisten, der handle so, wer nicht, der genieße die Geschichte, die auf irgendeine Weise auch erbaulich wirken könne. Der Erzähler zeigt allerdings für den jungen Prinzen und seine gewählte Lebensform nicht immer Bewunderung.

LITERATUR

Angenendt, Arnold: Grundformen der Frömmigkeit im Mittelalter. München 2003 (Enzyklopädie deutscher Geschichte 68) – Angenendt, Arnold und Wasilios Klein: Reliquien/Reliquienverehrung. In: TRE. Bd. 29, 1998, S. 67–74 – Bachorsky, Hans-Jürgen und Judith Klinger: Körper-Fraktur und herrliche Marter. Zu mittelalterlichen Märtyrerverlegenden. In: Ridder, Klaus (Hg.): Körperinszenierungen in mittelalterlicher Literatur. Berlin 2002, S. 309–33 – Brown, Peter: Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit am Anfang des Christentums, aus dem Englischen übersetzt von Martin Pfeiffer. München 1991 [Originaltitel: *The body and society: men, women and sexual renunciation in early Christianity*. New York 1988] – Gloy, K.: Leib und Seele. In: TRE. Bd. 20, 1990, S. 643–9 – Peri, Hiram: Der Religionsdisput der Barlaamlegende. Ein Motiv abendländischer Dichtung. Salamanca 1959 [a] – Lohse, Bernhard: Askese und Mönchtum in der Antike und in der alten Kirche. München, Wien 1969 (Religion und Kultur der alten Mittelmeerwelt in Parallelforschungen 1) – Schrey, Heinz-Horst: Leib/Leiblichkeit. In: TRE. Bd. 20, 1990, S. 638–43 – Walker Bynum, Caroline: Fragmentierung und Erlösung. Geschlecht und Körper im Glauben des Mittelalters, aus dem Englischen übersetzt von Brigitte Große. Frankfurt am Main 1996 [Originaltitel: *Fragmentation and Redemption*. New York 1991]

10 DER HEILIGE UND SEINE FAMILIE

Die Geschichte von Barlaam und Josaphat hat viel mit dem Thema Familie zu tun – allerdings nicht nur mit einer einzigen Konzeptualisierung davon. Einerseits wird von einem jungen Mann erzählt, Prinz Josaphat, der entschlossen ist, seine Familienbande aufzulösen, um ein eigenes Leben zu führen. Der Fokus des Erzählens verlangt Empathie mit dieser Figur und nicht mit dem einzigen weiteren Mitglied einer minimalen Familienstruktur, dem Vater, dessen Handeln Annie und Jean-Pierre MAHÉ sehr zutreffend wie folgt umschreiben: »Désespérant de son affection et de son autorité pour lui faire entendre raison, il imagine, avec ses conseillers toutes sortes de stratagèmes d'un machiavélisme à la fois amusant et terrible.«¹ Diese Beschreibung der Rolle des Vaters erwähnt jedoch nicht, dass es ihm um die Sicherung einer Kontinuität nicht nur der Familie im engeren Sinn, sondern auch der Dynastie geht, und damit um die Aufrechterhaltung des heidnischen Königreichs Indien.

Zahlreich sind die Fragen, die mit diesem Themenkomplex in der Barlaam-Legende in Verbindung gebracht werden können. Hier wird speziell auf die Vater-Sohn-Beziehung eingegangen werden, auf deren Schilderung in der Rahmenhandlung sowie auf alternative Familienkonstellationen in ausgewählten Erzählungen des Parabelkorpus.

Für die Betrachtung dieses Themas scheint es besonders angebracht das Textkorpus der volkssprachlichen Fassungen der Barlaam-Legende zu erweitern, um zwei Texte in die Lektüre miteinbeziehen zu können, die als Vorstufen der literarischen Tradition gelten, die mit dem ›Byz. Roman‹ ansetzt. Es sind Texte, die bereits vor dem bekannten Barlaam-Plot existierten, die man mit Daniel GIMARET »pré-barlaamiennes« nennen kann.² Die Handlung ist bis zu einem gewissen Grad ähnlich, obwohl die christliche dogmatische Komponente fehlt.

¹ MAHÉ 1993, S. 8.

² Vgl. GIMARET 1971A, S. 25.

PRÄTEXTE EINES FERNEN MITTELALTERS...

A. NIHAYA

Die anonymen Biographien der persischen Könige, als ›Ni-hāyatu-l-ʿArab Fi Akhbāri-l-Furs wa-l-ʿArab‹ bezeichnet (i.F. ›Nihaya‹) und traditionell dem berühmten Philologen al-Asmai († 848) zugeschrieben, sind vermutlich im 8. Jahrhundert entstanden. Sie sind Teil einer profanen historiographischen Tradition, die aus der hellenistischen und persischen politischen Philosophie schöpft und von den Königen des vorislamischen Iran, einer Art Vorgeschichte des Kalifats, erzählt, indem Genealogien, Legenden und exemplarische Geschichten über vorbildliche Herrscher kombiniert werden. Inhaltlich unterscheidet man mit Edward BROWNE drei Teile: »As regards the contents of the Nihāyat, they may be divided into the period before Alexander the Great (to f. 48); the Alexander legend, given with great fullness, and representing the well-known Romance of Pseudo-Callisthenes (ff. 49–71); the period of the Parthian or »Tribal« kings (Mulukúʿt-Ṭawaʿif), with which is associated the Legend of Búdásaf (ff. 72–82).«³ In diesem genealogischen, pseudo-historiographischen Kontext wird das Leben eines der letzten Glieder der Aschkaniden-Dynastie erzählt, des kinderlosen Farrukhan, Königs von Nihawand.⁴

Um zu verhindern, dass das Geschlecht ihrer Herrscher ausstirbt und dass es zu einer akephalen Situation im Reich kommt, fleht das Volk von Nihawand Gott an, er möge König Farrukhan mit Nachkommen segnen. Ein Sohn wird ihm geboren, er wird Budasf genannt und er wird ein weiser junger Mann. Als Erwachsener beginnt er, über die Vergänglichkeit des Irdischen zu reflektieren. Nach einem Gespräch mit seinem Vater, in dem er diesem seinen Wunsch mitteilt, das Leben eines Eremiten führen zu wollen, beschließen beide, Vater und Sohn, eine öffentliche Disputation einzuberufen. Darin soll der Mönch Shamʿûn als Richter fungieren. Die Disputation besteht aus der Erzählung von Parabeln durch den König, Budasf und den Vorsteher der Versammlung, der das Volk und dessen Interessen vertritt. Als schließlich Shamʿûn nach seinem Urteil befragt wird, befürwortet er die Position des Sohnes. Daraufhin verabschiedet sich Budasf von Farrukhan. Sein Weg

³ BROWNE 1900, S. 203.

⁴ Die Inhaltsangabe folgt der italienischen Übersetzung von Gianroberto SCARCIA, vgl. Nihaya, Scarcia.

führt ihn in die Nähe der Ortschaft Muhandaf, im Irak; hier, zwischen dem Reich seines Vaters und dem Reich von Ahwaz, macht er aus einer Einöde seine Wohnstätte, in der er einen *mihrab* errichtet und sich ausschließlich dem Dienst Gottes widmet. Eines Tages sieht Budasf den König von Ahwaz, als dieser mit seinem Gefolge und mit seiner Tochter reitet, der schönsten und weisesten Frau jener Zeit. An einem anderen Tag nähert sich der König von Ahwaz dem betenden Budasf und sie kommen ins Gespräch – in ein philosophisches Gespräch über die wahre Bedeutung von Reichtum, in dem der junge Mann den älteren mit einer Parabel belehrt. Die Unterhaltung wird von der Königstochter belauscht, die beeindruckt ihrer Amme davon berichtet. Sie behauptet bereit zu sein, dem unbekannten Prinzen in seiner Lebensart zu folgen, muss aber von der Amme erinnert werden, dass ihre einzige Möglichkeit als Frau Eremit zu werden sei, zu heiraten: »c'è solo un modo per realizzare il tuo desiderio di farti eremita: tu sei una donna, e non ti è permesso separarti dalla tua famiglia se non al fianco di un marito.«⁵ Die Amme macht sich also auf die Suche nach Budasf und unterhält sich mit ihm so lange, bis sie ihn überredet hat, die Prinzessin zu heiraten. Schließlich wendet sie sich dem König zu, der nur ungern einwilligt. Die jungen Leute heiraten und leben als keusches Eremitenehepaar in der Einöde weiter.

Die Erzählung kehrt zurück zum ersten Schauplatz, denn das Problem der Nachfolge des Farrukhan ist noch nicht gelöst. Als Farrukhan stirbt, versammeln sich einige Würdenträger und begeben sich auf die Suche nach Budasf, um ihm die Nachricht zu überbringen und ihn an seine Pflichten zu erinnern. Ein Gespräch zwischen Budasf und einem Mönch, Mâr Bar.hâ, überzeugt den Prinzen, dass die Zeit für ihn gekommen sei, in die Welt zurückzukehren. In dieser Welt und als er schon ein alter Mann ist, wird von Budasf verlangt, für Nachkommen zu sorgen. Also muss der keusche König seine Ehe vollziehen. Der Sohn, der ihm geboren wird, ist der letzte Ardawan, der letzte König jener Dynastie, die mit Ardashir Bâbikân zu einem Ende kam.

Unter den Biographien der parthischen Könige befindet sich also die oben nacherzählte Budasf-Legende, in der der Iranist Gianroberto SCARCIA eine frühe Version der Legende von Barlaam und Josaphat sehen will. Im Gegensatz zur abendländischen Tradition und durch die genealogisch angelegte Konzeption des Werkes wird diese in einen

⁵ Nihaya, Scarcia, S. 69.

sehr unterschiedlichen und sehr konkreten historischen Kontext gestellt, und zwar vor dem Aufstieg der Sassaniden, mit Ardashir I., der den letzten parthischen König, Ardawán, besiegt.

SCARCIA versuchte u.a. zu zeigen, dass es sich dabei um jenen ›Kitāb Būdāsaf mufrad‹ (Buch von Budasaf allein) handeln könnte, von dem im ›Fihrist‹ die Rede ist.⁶ Sein zentrales Anliegen war aber, darauf hinzuweisen, dass die ›Barlaam‹-Forschung die frühe gleichzeitige Existenz von Fassungen mit und ohne Barlaam-Figur übersehen hat. Statt von einer einzigen literarischen Tradition geht SCARCIA von einem komplexen Traditionsgeflecht aus, und legt sogar nahe, von einer Barlaam und Josaphat-Gattung zu sprechen.⁷

Für meine Fragestellung ist diese abweichende Geschichte in zweierlei Hinsicht von Interesse: Der Schluss bestätigt das genealogische Denken, das einerseits in der Geschichte immer wieder, hauptsächlich in den unterschiedlichen Gesprächssituationen, auftaucht. Andererseits wird eine Bindung zu dem genealogisch strukturierten Erzählkontext der Biographien hergestellt: Erst der von außen kommende Angriff der Sassaniden stellt ein Ende der Biographien dar.

Der Hauptunterschied zu den Texten der »erfolgreichen« ›Barlaam‹-Tradition, um weiter mit SCARCIA zu sprechen, besteht darin, dass der Vater-Sohn-Konflikt anders aussieht. Es gibt keine zentrale Lehrerfigur, keinen geistigen Vater, der dem Bilawhar der arabischen oder dem Barlaam der abendländischen Texte entsprechen könnte. Die Versuche des Königs, seinen Sohn aufzuhalten, beschränken sich auf ein Minimum: Interessanterweise kommt es durch eine Disputation, in der Parabeln erzählt werden, und einen unparteiischen Richter, zu einer Lösung des Konflikts. Die Rolle der Prinzessin ist für die Handlung insofern entscheidend, als erst dadurch, dass sie Eremit wird, die Dynastie fortgesetzt werden kann. Vater-Sohn- bzw. Vater-Tochter-Konflikte halten nicht ewig in diesem Kontext. Sogar die hartnäckigsten Eremiten lassen gelegentlich nach.

⁶ Vgl. hier 1.1.

⁷ SCARCIA 1998, S. 12: »Il romanzo, o ciclo narrativo, se non *genere letterario*, del principio Yūdhāsf/Būdhāsf discepolo del saggio Bilawhar da più di cent'anni non cessa di porre interrogativi sulla sua origine e sui suoi percorsi.«

B. DER ISMAILITISCHE ›KITAB BILAWHAR WA BŪDĀSAF‹

Die sogenannte ismailitische Fassung des arabischen ›Kitab Bilawhar wa Būdāsaf‹, vermutlich die Quelle des georgischen ›Balavariani‹, sei hier als zweites ›vorbarlaamisches‹ Beispiel herangezogen. Die Handlung ist hier jener der abendländischen Texte ähnlicher, als es bei der ›Nihaya‹ der Fall ist. Dennoch möchte ich auf einige wichtige Aspekte in der Darstellung und Konzeptualisierung der Familien- oder Vater-Sohn-Verhältnisse hinweisen, die die Traditionen unterscheiden.

Diese Fassung nennt erstens eine Mutter, die zwar namenlos bleibt, die aber zumindest für eine kurze Passage ins Zentrum rückt: In einem Traum wird ihr allegorisch, in Gestalt eines weißen Elefanten, der auf sie losfliegt, die Geburt eines Sohnes angekündigt.⁸

Zwei Gespräche zwischen Vater und Sohn nach der Unterweisung des jungen Prinzen durch den Mönch Bilawhar zählen zu den weiteren Merkmalen des Textes, welche für meine Fragestellung von Interesse sind. Im ersten wird der Prinz von einem zornigen Vater, der von dem Aufenthalt des Bilawhar im Palast erfahren hat, zur Rede gestellt. Budasafs Antwort zeigt einen humanen Sohn, der zugibt, aus Liebe und Erbarmen seinem Vater gegenüber hätte er lieber bis nach dessen Tod gewartet, um das Leben eines Eremiten anzunehmen.⁹

Bei dem zweiten Gespräch wendet der Vater eine andere Taktik an und versucht, den Sohn zu belehren, indem er ihm erklärt, wie die Religion des Budd (d. h. Buddha), die Religion, zu der er sich selbst bekennt, besonders beispielhaft als Mitglied einer Dynastie ausgeübt werden könne. Um diese Behauptung zu illustrieren erzählt der König eine Reihe von kurzen Biographien seiner Vorfahren, die bis in die Zeit des Budd reichen. Diese exemplarischen Geschichten bewirken in Budasaf keine Wandlung. Er ist entschlossen und nun wagt er es, seinem Vater zu widersprechen: Es gebe eine Kluft zwischen den gelebten und erzählten Leben ihrer Vorfahren und der Lehre des Budd.

In den Vater-Sohn-Gesprächen dieser Fassung ist der religiöse Aspekt des Konflikts keiner, in dem Poly- und Monotheismus eine Rolle spielen. Vielmehr prallen zwei Einstellungen zur selben so genannten ›Religion de Dieu‹ aufeinander, die nicht eingehend definiert wird.¹⁰

⁸ Dies entspricht einer buddhistischen Überlieferung.

⁹ Vgl. das Gespräch in Kitab fr., Gimaret, S. 144.

¹⁰ Vgl. MACQUEEN 1998, S. 149, der das Werk als ›monotheistic Buddhist text‹ definiert.

Budasaf lehnt darüber hinaus dezidiert ab, zu dem genealogischen Konstrukt gezählt zu werden, von dem sein Vater schwärmt. Wie in der oben angeführten Episode der ›Nihaya‹ zeichnet sich auch im ›Kitab‹ der Schluss dadurch aus, dass Budasaf wider Willen einen Sohn zeugt. Die Verführung des Prinzen durch eine Jungfrau erfolgt, anders als in den christlichen Versionen, die diese Episode auch enthalten, nach den Wünschen des Königs: Budasaf wird Vater eines Sohnes, der die unterbrochene Genealogie wiederherstellt.¹¹ Als Budasafs Sohn geboren wird, bestellt König Gunaysar, wie der König hier heisst, erneut Wahrsager zu sich, diesmal zehn Asketen, um von ihnen etwas über die Zukunft des Kindes zu erfahren. Das Leben des Enkelkindes sieht vielversprechend aus: Er soll in die Fußstapfen seines Großvaters treten, während sein Vater, Budasaf, sich der Missionierung zuwendet.

In beiden vorbarlaamischen Texten gibt es anstatt spezifischer Vater-Sohn-Konflikte, Bestrebungen zur Aufrechterhaltung der Genealogie, die im ersten Beispiel gattungskonstitutiv ist. In der ›Nihaya‹ sorgt der Konsens zwischen dem Volk und dem alten keuschen Ehepaar für den notwendigen Erben. Im ›Kitab‹ entlässt eine schurkische Strategie den Prinzen aus seinen Pflichten, indem diese auf seinen Sohn übertragen werden. Keine von diesen narrativen Lösungen begegnet in den volkssprachlichen Barlaam-Texten, auf die im Folgenden eingegangen wird.

VATER-SOHN IN DEN VOLKSSPRACHLICHEN ›BARLAAM‹-TEXTEN

Nicht nur die volkssprachlichen Fassungen, die hier detaillierter behandelt werden, sondern die meisten Barlaam-Fassungen des europäischen Mittelalters setzen damit an, dass sich König Avennir von Indien (Avenier, Avenir) einen Sohn als Erben wünscht. Ohne dass je eine Königin genannt wurde¹², ist der gewünschte Sohn eines Tages da. Er wird Josaphat genannt. Der König ist über alle Maßen glücklich, aber er möchte sich unbedingt versichern lassen, dass dieses Glück dauerhaft sein wird. Zu diesem Zweck lässt er Wahrsager zu sich holen, die über die Zukunft seines Sohnes Auskunft geben sollen. Der Weiseste

¹¹ Dieser Ausgang erinnert an jene Version des Lebens von Siddharta, in der er Geliebte und Sohn verlässt. Vgl. KÄSTNER 1973, S. 39, der darauf hingewiesen hat, dass Siddhartas Sohn einen sprechenden Namen habe: Er heißt Rahula oder »die Fessel«.

¹² Ganz selten in den europäischen volkssprachlichen Versionen kommt eine Königin vor.

unter den Weisen sagt voraus, dass der Prinz sich dem Christentum zuwenden werde. Dies impliziert, dass er zu einem Feind seines Vaters werden wird. Der König wird im ersten Teil der Handlung als hartnäckiger Heide geschildert. Mit dem Fortschreiten der Handlung und der Gespräche leuchtet es Lesern und handelnden Figuren ein, dass der wahre Grund, weshalb der König das Christentum hasst, dessen absolute Unverträglichkeit mit dem hedonistischen Lebensstil ist, der sich im Einklang mit der »Religion« des Königs befindet. Das Christentum ist seiner Auffassung nach eine Religion für Arme. Für eine Kombination von königlichen Pflichten und einem Leben als Anhänger der christlichen Religion hat der König kein Verständnis, geschweige denn für die extreme Lebensform der Asketen. Aus dieser Perspektive lassen sich seine Bestrebungen, die Erfüllung der unheilvollen Weissagung zu verhindern, erklären.

IN SÎNES VATER HUOTE

Die erste Maßnahme ist das Einsperren des Josaphat in einen prächtigen Palast. Dort soll das Kind fern von ungewollten Einflüssen, von jeglicher Kenntnis menschlichen Leids und vor allem von Christen aufwachsen. Keiner der volkssprachlichen Erzähler – in ›BuJ‹, ›BeJ‹ und ›Libro de Berlan‹ – missbilligt diese Maßnahme explizit. Das Alter des Prinzen stellt kein Hindernis für eine Einsperrung dar. Wenn es uns aus moderner Perspektive anachronistisch vorkommt, sind es die mittelalterlichen Texte selbst – die Handlung, die Meinung der Figuren und spätere Kommentare der Erzähler bzw. sonstige Digressionen –, die zeitgenössisch gegen die Isolierung des jungen Prinzen sprechen.

Für Josaphat wird beschlossen: Er soll »behütet« aufwachsen – in Rudolfs Worten: *Als mir daz mære gesaget hât, / der edele guote Jôsaphât / in sînes vater huote was / behalten ûf dem palas* (vv. 933–6). Dies ist zumindest die Absicht seines Vaters. Trotz der königlichen Erziehung und Atmosphäre, die der Junge genießen darf, erscheint seine Lage wie eine Gefangenschaft.

Zunächst will der Prinz seinen Vater mit seinen Gefühlen nicht konfrontieren, oder aber er wagt es nicht, das Thema vor seinem Vater anzusprechen. Außerdem geht er davon aus, dass sein Vater nur das Beste für ihn wünschen kann, *swaz mir tuot der vater mîn, / daz tuot er niht wan durch guot* (vv. 984–5). Etwas ausführlicher wird diese erste schüchterne Infragestellung des Vaters bei Gui de Cambrai geschildert:

Et par son sens aperchevoit
 Que ses père ne voloît mie
 C'on li desist de ceste vie
 Nule aventure, nule chose.
 A soi mëismes en opose
 Par quel entension le fait.
 Souventes fois pense et retrait:
 »Por coi fait chou li rois mes pere?
 Ne volt que nus à moi apere;
 Ne sai por coi l'a deffendu.«
 [...]

Par quel esgart, par quel sentenche
 L'a mis ses père en cel renclus;
 Et de chou s'est souvent conclus
 Ke ses père n'en fesist rien
 S'il n'i sèust molt de son bien. (vv. 804–22)

Eines Tages aber sieht der König ein, dass er seinen Sohn nicht länger aufhalten kann, dass er hinaus in die Welt will. Er muss das erlauben, obwohl er fest daran glaubt, dass sein Sohn nur Schaden davon haben könne. Es kommt also zu einem ersten Gespräch über die Situation des Prinzen, in dem sichtbar wird, wie verschieden Sohn und Vater die Lage des Josaphat wahrnehmen. Rudolf von Ems scheint möglichst viel Emotion in diesem Gespräch konzentrieren zu wollen:

»sage mir, lieber vater,
 wie tuost dû mir nû lange sô,
 daz dû machest mich unvrô,
 daz ich in klagender swære bin?«
 [...]

»vil liebez kint,
 hânt dich beswæret, die hie sint,
 benamen, sun, daz riche ich dir!« (vv. 1088–1095)

Der besorgte Vater muss vernehmen, dass er selbst dazu beigetragen hätte, dass sein Sohn so betrübt wirke. Er erklärt sich daher damit einverstanden, dass sein Sohn in Zukunft unter strenger Aufsicht in die Welt hinausgehen darf.

BARLAAM BEI JOSAPHAT: DIE GEISTIGE FAMILIE

Mit dem Erscheinen von Barlaam beginnt ein neuer Abschnitt im Leben des jungen Prinzen. Genauer gesagt fängt damit sein Leben erst an, denn erst jetzt ist er in der Lage, seine eigenen Entscheidungen zu treffen. Die Isolierung, in der Josaphat bis dahin gelebt hat, ursprünglich als Schutzmaßnahme intendiert, erweist sich als bester Kontext für das Lehrgespräch, das in letzter Instanz eine Väter-Rochade mit sich bringt.

Während des Gesprächs wird das Thema Familie von Barlaam nicht direkt angesprochen. Es ist kein wesentlicher Teil seiner Unterweisung. Auf die Frage Josaphats *wie sol ich nach dem toufe leben* (v. 4006) antwortet Barlaam in ›BuJ‹ mit einer Darlegung der Gebote Christi, ohne diese wie in der ›Vulgata‹ als Überbietung des mosaischen Gesetzes zu schildern. Unter den zahlreichen Zitaten, die zu diesem Zweck verwendet werden, findet sich dort folgender Spruch Jesu aus Mt 10,37: *Qui diligit patrem aut matrem plus quam me non est me dignus* (S. 226). Gui de Cambrai lässt dieses Zitat aus. Bei Rudolf wird es erweitert, sodass nicht nur Vater und Mutter, sondern allgemein jede Form von irdischer Verwandtschaft der Liebe Christi untergeordnet wird:

Swem vater, muoter, bruoder, wîp,
kint, guot, diu welt, der lîp
mit stæte lieber ist dann ich,
der mac sô niht geminnen mich
daz er mîn wirdic mûge sîn. (vv. 4167–71)

Nach Josaphats Taufe bedient sich Barlaam einiger Metaphern aus dem Wortfeld der Familie, um die neuen Bindungen des Prinzen zu beschreiben: Bei Rudolf ist es zunächst *Jôhannes, der heilege bote*, der zitiert wird:

die got enphiengen
und sîn gebot begiengen,
den gap er solhen gewalt,
daz sie im ze kinden sint gezalt,
die an ihn geloubic sint (vv. 6931–5)

Der Erzähler Rudolf paraphrasiert die Bekehrung Josaphats als Geburt in *gotes lère* durch Barlaam (vgl. vv. 15426–7). Dieser, der an mehreren Stellen von Josaphat als Vater angesprochen wird, meistens aber

als *meister*¹³, der Josaphat *sun*, *kint* oder *bruoder* nennt¹⁴, setzt nun fort, ohne sich auf Paulus zu beziehen, indem er Josaphats Adoptiveltern nennt – Christ als Vater und die Christenheit als Mutter:

dû bist ein niubornez kint,
alsam diu kint, diu redelich sint,
bist dû anderstunt geborn;
got hât ze kinde dich erkorn:
dîn vater ist der reine Krist,
diu kristenheit dîn muoter ist,
ûz der brüsten sol dîn jugent
sûgen die milh rechter tugent. (vv. 6949–56)¹⁵

Gui de Cambrai, der Wortspiele gerne hat, besonders mit Paronomasie und Anaphern zu spielen liebt, sieht in der Taufe Josaphats den Anlass für eine anaphorische Digression, aus der nur einige Familien-Metaphern hier erwähnt werden:

Hui est li jors de ta naissanche
[...]
Hui te revide Dex tes pere,
[...]
Hui te velt Dex resçusiter,
Hui vient sa mere à toi parler,
[...]
Hui es tu fils de l'escripture,
Hui es tu fils de ton bon pere (vv. 4275, 4295, 4305–6, 4316–7)

¹³ Vgl. die Anredeformen, die Josaphat bei ›BuJ‹ verwendet: *guoter man* (v. 1564), *lieber meister mîn* (v. 3184, 15763), *lieber meister, süezer man* (v. 3815, 6229), *meister* (v. 4963, 5467, 6397, 6588, 6761, 7132, 15507, 15762), *liebesten man* (v. 5029), *lieber meister* (v. 5437, 6264, 6610, 15765), *meister mîn* (v. 5747, 6340), *lieber meister guot* (v. 6105), *lieber man* (v. 6397, 7311), *vil reiner man* (v. 6495), *meister sælden rîche* (v. 6813), *lieber vater mîn* (v. 7271), *vater mîn* (v. 7365), *vater* (v. 7373), *süezer man* (v. 7382), *lieber vater, meister mîn* (v. 15313).

¹⁴ Vgl. die Anreden, die Barlaam verwendet: *herre* (v. 1572, 1686, 4185, 6516, 7297, 7351), *süezer man* (v. 1575, 4185), *vil süezer herre* (v. 3156), *vil lieber herre mîn* (v. 4414, 6922, 7249), *lieber herre mîn* (v. 4565, 6623), *junkherre* (v. 5746), *sun* (v. 6733, 7246, 15362, 15445, 15459, 15574), *vil liebez kint* (v. 6845, 15431, 15521), *lieber man* (v. 6870), *vil lieber junkherre wert* (v. 7305), *vil lieber Jôsaphât* (v. 7341, 15429), *lieber sun* (v. 7342), *mîn liebez kint* (v. 15347, 15431, 15438, 15521), *liebez kint* (v. 15363, 15438, 15547), *bruoder mîn* (v. 15521), *lieber sun mîn* (v. 15526), *Jôsaphât, vil liebez kint* (v. 15747).

¹⁵ Vgl. *von kinde er gotes kint was ie* (v. 15823), *dîn kint ich in gote bin* (v. 15316)

Ansonsten ist hinsichtlich der Formen der direkten Anrede zwischen Barlaam und Josaphat zu beobachten, dass der Prinz am häufigsten Barlaam *maistre*, dieser den Prinzen in der Regel *amis* nennt. Erst beim Wiedersehen in der Wüste kommen die Formen *pere* und *fijs* vor.¹⁶ Im ›Libro de Berlan‹ nennt Barlaam Josaphat fast immer *infante* während des Lehrgesprächs und erst dann konsequent *fijo*, als sie sich in der Wüste wiedersehen. Der Königssohn spricht Barlaam seltener, aber mit ganz unterschiedlichen paraphrastischen Anredeformen an.¹⁷

DIE FAMILIE IN DEN APOLOGEN

Einen anderen Ansatz in der Auseinandersetzung der Figuren mit dem Thema Familie, im Einklang mit einem religiösen aber nicht monastischen Dasein, stellen zwei intradiegetische Erzählungen dar, die Barlaam erzählt, nachdem sich Josaphat bereiterklärt hat, sein restliches Leben als Eremit zu verbringen.

In Kapitel XVI der ›Vulgata‹ werden zwei Apologe erzählt, die beispielhafte »irdische« Familienkonstellationen schildern sollen. Während des Gesprächs fragt Josaphat Barlaam, ob sein Vater, der König, das Evangelium gehört hätte. Barlaam antwortet darauf: Der König habe die Gelegenheit dazu gehabt, nicht aber die erforderliche Demut. Josaphat wünscht, dass auch sein Vater mit der christlichen Lehre vertraut werde. Es ist die Äußerung dieses Wunsches, die den ersten dieser Apologe veranlasst.

¹⁶ Josaphat spricht Barlaam an mit *biar dous amis* (v. 1317, 1693, 1727), *biel mestre* (v. 1350), *biar mestre* (v. 1775), *biar maistre* (v. 3967), *biar maistre* (v. 3331, 4664), *maistre* (v. 1787, 2415, 2435, 2762, 3002, 3419, 3924, 4043, 4235, 12665, 12672, 12734, 12809), *biar dous maistre* (v. 1907, 2432, 4074, 4196), *biar dous maistre* (v. 4668), *frere* (v. 3441), *biar frere* (v. 3691), *pere et mestre* (v. 12785), *pere* (v. 12797), *sire* (v. 12806); Barlaam adressiert den jungen Prinzen mit *sire* (v. 1711), *biar dous amis* (v. 1791, 3281, 4085, 4241), *amis* (v. 1918, 2500, 3423, 4001, 4672, 12813), *biar amis* (v. 4012, 4207), *biar frere* (v. 3461), *biar fijs* (v. 12732, 12743).

¹⁷ Barlaams Anredeformen für Josaphat umfassen: *infante* (S. 60, 71, 75, 77, 85, 94, 95 (x2), 102, 103, 104, 113, 115 (x2), 116, 119, 123, 126, 128, 147, 154, 162, 164, 166, 167), *mi señor rrey* (S. 72), *rrey* (S. 81), *mi señor* (S. 72, 106), *mi fijo mucho amado* (S. 176, 335), *mi fijo muy dulce que nasciste de mi por obra del evangelio* (S. 176–7), *fijo mio* (S. 177, 335, 339 (x2)), *mi fijo de Dios mucho amado* (S. 332), *fijo*, (S. 335 (x2), 336, 337 (x3), 339, 343) *Josapha* (S. 343); Josaphat nennt Barlaam: *viejo muy onrrado* (S. 52), *mas onrrado de todos los omnes* (S. 72), *viejo bueno*, *muy mas sabio que todos los otros omnes* (S. 120), *bien aventurado* (S. 149), *Padre Spiritual mio*, *muy mejor que todos los otros padres nin que todos los otros maestros, acrescentador de todo el mi bien* (S. 174), *padre e maestro bueno* (S. 177), *padre* (S. 331, 336 (x2), 337).

Ein König regiert sein Reich gut, aber er hat einen einzigen Fehler: Er ist dem Götzendienst ergeben. Einen weisen Ratgeber hat er, der es nicht wagt, seinen Herrn auf dessen Irrtum aufmerksam zu machen, bevor es zur richtigen Gelegenheit komme. Eines nachts bittet der König den Ratgeber, ihn bei einem Stadtspaziergang zu begleiten. Bei diesem Spaziergang bemerken sie einen durch eine Ritze kommenden Lichtstrahl; dadurch blicken sie in eine höhlenartige Kammer, in der ein sehr armer Mann und seine Frau befinden. Die Frau ist dabei, Wein zu mischen; als ihr Mann davon trinkt, singt und tanzt sie fröhlich, was den König und seinen Begleiter verwundert. Der König gesteht, dass sein eigenes Leben ihm nie so erfreulich erschienen sei wie diesen zwei Menschen, obwohl die beobachtete Szene das hässlichste sei, was er je gesehen habe. Auf diese Bemerkung entgegnet der Ratgeber, dass das Leben, das sie, der König und er, führen, jenen viel abstoßender erscheine, die in die Mysterien der ewigen Herrlichkeit eingeweiht seien. Daraufhin unterweist der Ratgeber den König mittels einer kurzen Katechese in den wahren Glauben. Schließlich erfährt der König, warum sein Ratgeber diese Dinge nie zuvor erwähnt hat. Der König erweist seinem Ratgeber große Dankbarkeit für die Unterweisung und führt von da an ein frommes Leben.

Es ist in der Erzählung selbst in keinem Moment von Vätern, Söhnen oder Familien die Rede. Die Akteure sind zwei Paare, und zwar ein Ehepaar, das in seinem Alltag beobachtet wird, und ein beobachtendes Paar, das aus König und Ratgeber besteht. Das zweite spiegelt die Gesprächssituation des Erzählrahmens wider: In beiden Diegesen wird ein Gesprächspartner belehrt. Die Lehre – man solle nicht nach dem äußeren Schein urteilen – erinnert an den Anfang der Unterhaltung zwischen Barlaam und Josaphat, als der Mönch den jungen Prinzen lobt, weil er ihn unvoreingenommen empfangen habe, ohne auf das Aussehen des Barlaam zu achten.

Nach der Erzählung setzt Barlaam das Erzählte mit dem diskursiven Rahmen in Verbindung: Er vergleicht den zur Einsicht gekommenen König des Apologs mit Josaphats Vater. Der Apolog bedarf keiner langen Auslegung. Ein interessantes Merkmal dieses Apologs ist nämlich, dass Barlaam ihn als Parallele zu Josaphats Situation verstanden haben will. Daher soll nicht überraschen, dass darin Gott und der Bekehrungsgedanke eine Rolle spielen.¹⁸ Wie der weise Minister dem König, so könne Josaphat seinem Vater die Augen für den Glauben öffnen: Dieser Vergleich bleibt hypothetisch, denn Josaphat will nicht danach agieren. Zum Beispiel des Apologs entgegnet er in der ›Vulgata‹: *De*

¹⁸ Der König des 1. Apologs ist zwar fromm, aber die Funktion des Apologs ist es nicht, Josaphat zur Bekehrung seines Vaters zu bewegen.

patre meo faciat ei Dominus sicut ei placet (S. 282). Er weigert sich, dem Vorbild des Ministers zu folgen, sondern will die Welt verlassen und mit Barlaam in die Wüste ziehen.¹⁹

Die Gültigkeit des Apologs wird in Frage gestellt. Dies hat mindestens zwei narratologische Implikationen: Erstens wird die Autorität des Lehrers und Beispielerzählers Barlaam in Frage gestellt. Zweitens muss er, um diese Autorität wiederzuerlangen, ein – diesmal – passendes Beispiel anführen, ein Beispiel, mit dem Josaphat etwas in Bezug auf seine Familie, d. h. seinen Vater, »anfangen kann.« So erscheinen die Erzählung des unmittelbar darauf folgenden Apologs und die Zugehörigkeit von beiden sich widersprechenden Beispielen zum Parabelkorporus gerechtfertigt.

B. Der reiche junge Mann und das arme Mädchen

Barlaam leitet diesen Apolog mit einer vergleichenden Formel ein: *Si hoc feceris similis eris cuidam iuuni sapientissimo de quo audiui...* (S. 282). Es handelt sich erneut um eine Geschichte, die Barlaam gehört habe²⁰:

Ein Jüngling von reicher und vornehmer Herkunft verlässt seine Familie und geht ins Exil, als er von seinem Vater erfährt, die schöne Tochter eines reichen und angesehenen Mannes sei für ihn als Frau ausgewählt worden. Unterwegs findet er Unterkunft bei einem alten armen Mann, der mit seiner Tochter ein Haus bewohnt. Während sie sich mit einer Handarbeit beschäftigt, singt sie eine Lobhymne für Gott. Der junge Mann fragt sie verwundert, weshalb sie so dankbar sei, obwohl sie in solcher Armut lebe. Sie meint, sie sei Gott dankbar für die kleinen Gnadenerweisungen und hoffe auf größere. Die Weisheit und Frömmigkeit des Mädchens beeindruckten den jungen Mann, und er hält bei dem alten Mann um ihre Hand an. Der Vater stellt den jungen Mann einige Zeit auf die Probe, denn das Mädchen ist sein einziges Kind. Der junge Mann muss bei ihnen wohnen; er macht sich die Armut seiner Gastgeber zu eigen und passt sich vollkommen an deren Lebensart an. Nachdem der alte Mann festgestellt hat, dass der Junge seine Tochter aufrichtig liebt, und zwar in Hinblick auf ihre Frömmigkeit, führt er ihn zu einer Kammer, in der große Schätze aufbewahrt werden. Der junge Mann wird zu seinem Erben und übertrifft alle berühmten und wohlhabenden Männer in dem Land.

Nachdem Barlaam Josaphat diese Geschichte erzählt hat, identifiziert sich dieser ausdrücklich mit dem Protagonisten, der Vater und Verlob-

¹⁹ Der Gedanke, dass Josaphat Vater seines Vaters werden könne, findet später in der Handlung seine Bestätigung.

²⁰ Vgl. »BuJ«, vv. 5751–6053, »BeJ«, vv. 3701–879, »Libro de Berlan«, S. 140–3.

te verlässt, um sich für ein armes, aber frommes Mädchen zu entscheiden: *Conuenienter satis et ista me tangit narratio, unde et a te ista dicta esse de me estimo* (S. 288) Erneut zeigt Josaphat, wie gut er Erzählungen *allegorice* hören kann, oder aber die Erzählungen Barlaams werden immer maßgeschneiderter.²¹ Josaphats Realität ist, eine unglückliche Episode ausgenommen, frauenlos. Da gibt es weder eine vom Vater ausgesuchte Verlobte, noch eine selbst gewählte fromme Braut. Die märchenhafte Wendung zum Schluss, die den Jungen zum Erben der größten vorstellbaren Schätze macht, ist Teil einer Reihe von Stellen, in denen vom Glauben als Schatz die Rede ist.

Für beide intradiegetische Erzählungen gilt, dass keine indische Parallele festgestellt werden konnte und dass sie im europäischen Mittelalter eine relativ eingeschränkte Verbreitung genossen. Beide Erzählungen befassen sich mit dem Thema Familie eingehender als der Rest der eingebetteten Erzählungen. Beide handeln nicht nur von der Vater-Sohn-Beziehung, sondern auch vom Erkennen des wahren Glaubens, wobei damit unmissverständlich das Christentum gemeint ist, gerade deshalb, weil es nicht namentlich bezeichnet wird.

JOSAPHAT SENZA BARLAAM

Gianroberto SCARCIAS Wendung eignet sich nicht nur für eine Beschreibung der ›Nihaya‹-Fassung des Lebens des Budasf vortrefflich, sondern eben auch für den handlungsreicheren Teil der Geschichte in den abendländischen Fassungen der ›Barlaam‹-Legende. Es geht um die Zeit nach dem Lehrgespräch, nachdem Josaphat die Taufe empfangen hat, aber seinem Meister Barlaam noch nicht in die Wüste folgen darf. Trotzdem hat sich der junge Prinz von seinem Vater und von seinem früheren Leben – innerlich – distanziert. Die frühere Vater-Sohn-Beziehung, die in der Diegese kaum behandelt wurde, wird nie wiederhergestellt werden. Das weiß aber nur Josaphat, der nach seiner Taufe von Barlaam als geistigem Vater – und von Gott – adoptiert wurde. Seitdem begreift sich Josaphat als Kind der großen Familie der Christen.

²¹ Rudolf von Ems bietet trotzdem einige allegoretische Verse: *Der alte man, der bin ich, / wie, des lâ mich wîsen dich. / wil dû mîne tohter nemen, / diu mach dir niht wol gezemen, / dû volgest mînem râte / vruo und dar zuo spâte. / mîn rât dich lêret arbeit / hân, als mir ê was bereit, / unz ich versuochte dich sô gar, / daz ich bin an dir gewar wolrte rehter stætekeit; / sô ist mîn tohter dir bereit. / daz ist diu gotes lêre, / di ich an dich kêre.* (vv. 6061–74).

Die räumliche Nähe zu Barlaam ist ihm sehr wichtig und dafür wird er kämpfen.²² Seine Situation empfindet er als dermaßen trostlos, dass er Waise genannt wird, nachdem Barlaam in die Wüste zurückgekehrt ist: *Dô Jôsaphât verweiset wart* (v. 7446).²³

Mit seinem biologischen Vater muss Josaphat noch eine Reihe von Gesprächen führen. Während das lange Gespräch mit Barlaam zu einem Konsens geführt hat, sind jene Unterhaltungen mit dem Vater vielmehr Streitgespräche. Hier und auch sonst sind die verwendeten Anredeformen teilweise jenen ähnlich, die die geistigen Verwandten Barlaam und Josaphat verwenden, nämlich *sun* bzw. *vater* bei Rudolf²⁴, *pere* und *biar fils* bei Gui de Cambrai²⁵ sowie *padre* und *fijo* im spanischen ›Libro de Berlan‹.²⁶

Das erste Gespräch findet statt, nachdem der König von der geheimen Bekehrung seines Sohnes informiert worden ist.²⁷ Der Erzähler erklärt, wie der König früher seinen Sohn mit einem Kuss zu begrüßen pflegte. Diesmal aber gibt es kein solches Zeichen seiner väterlichen Liebe. Im Gespräch zeigt er sich als der strenge Vater, der seinen Sohn

²² Siehe JOUANNO 2000 für eine Interpretation des ›Byz. Roman‹ als homoerotische Liebesgeschichte.

²³ Er selbst bezeichnet sich als Waise im Gebet, nachdem Barlaam verstorben ist: *helf mir unde wis mir bî / sît daz ich verweiset sî* (vv. 15677–8).

²⁴ Vgl. Josaphat redet seinen Vater an mit *lieber vater* (v. 1088, 13416), *vater* (v. 1096, 8195, 8707, 11013), *vîl lieber vater mîn* (v. 8300), *herre* (v. 8449), *vater mîn* (v. 9006, 14243), *lieber vater mîn* (v. 12551); Avenir seinen Sohn mit *vîl liebez kint* (v. 1093), *sun* (v. 1103, 1133, 8166, 8199, 8225, 8597, 8613, 8687, 8869, 13384, 13835, 13873, 13900, 14297), *liebez kint* (v. 1107, 8653), *lieber sun* (v. 8244), *herzeliebez kint* (v. 8249), *herzelieber sun mîn* (v. 13822, 14287), *Jôsaphat, erweltez kint* (v. 13823), *vîl liebez trût* (v. 13858).

²⁵ Vgl. Josaphas nennt seinen Vater: *biar pere* (v. 871, 6028), *biaus pere* (v. 885), *pere* (v. 895, 5589, 5634, 5638, 5643, 5667, 5716, 5765, 5790, 5816, 5829, 5845, 5861, 5883, 6020, 6042, 6056, 6073, 9147, 9157, 9638, 9642, 11298), *rois* (v. 5686, 5718, 6273), *pere et non-pere* (v. 5800), *biar dous amis* (v. 5836), *sire* (v. 7890); sein Vater nennt ihn: *biaus fils* (v. 877, 5566, 5959, 5979), *biaus dous amis* (v. 877, 11343), *biar fils* (v. 887, 911, 5742, 5760, 5956, 5967, 6002, 9136, 11343), *fils* (v. 5519, 5531, 5570, 5895, 5972, 5990, 6089), *biaus dous fils* (v. 5559), *fiux* (v. 9612).

²⁶ Josaphats Anredeformen für seinen Vater umfassen: *señor rrey* (S. 37), *señor* (S. 39, 206), *señor rrey e padre* (S. 202), *señor rrey e padre mio* (S. 204), *señor padre* (S. 204, 205, 208, 314), *padre* (S. 204, 215, 218, 278 (x2), 300), *señor rrey* (S. 218); Avenir verwendet folgende Formen für seinen Sohn: *fijo* (S. 38 (x2), 39, 200, 212 (x2), 219, 300, 307, 308, 315), *mi fijo mucho amado* (S. 38, 202, 214), *fijo mio* (S. 201, 315), *mi fijo muy dulce e muy amado* (S. 211), *fijo mio mucho amado* (S. 213, 307), *fijo mucho amado* (S. 308).

²⁷ Vgl. Kapitel 24 der ›Vulgata‹, ›BuJ‹ vv. 8165–538, ›BeJ‹ vv. 5505–919, ›Libro de Berlan‹, S. 200–9.

zurechtweisen muss, weil dieser ihn entehrt hat. Josaphat weiß nicht, dass sein Vater von seinem Übertritt weiß. Da der König die ganze Angelegenheit als eine kindische – und dementsprechend leicht zu korrigierende – Episode betrachtet, muss er selbst von seinem Sohn zurechtgewiesen werden: Josaphat bekennt sich als Christ vor seinem Vater und versucht ihn vergeblich zu bekehren, indem er ihm die Nichtigkeit der Idole, die er verehrt, vor Augen führt. Der König ist nun erzürnt. Er verstößt den Sohn und erklärt ihn zum Feind. Josaphat entgegnet, dass Avennir damit den Namen des Vaters besudeln würde.

wil dû dich von zorne schamen,
 daz dû mich habest in kindes namen,
 sô maht dû vater heizen niht.
 swaz anders mir von dir geschiht,
 dan kinde von dem vater sol,
 daz zimt niht vater namen wol.
 mich tuot leidic unde unvrô
 dîn unväterlîchiu drô.
 ê daz ich di dulde,
 sô lâze ich dîne hulde
 und rûme dir daz rîche
 von hinnen vlühteclîche;
 sô schendestû des vater namen,
 des mahtû dich sêre schamen. (vv. 8453–8466)

Das Ergebnis dieses Gesprächs ist ein verblüffter, verärgelter Vater, der einem Sohn hilflos gegenüber steht, den er für ein Kind hält, für ein leichtes Opfer in den Händen von christlichen Scharlatanen.

Das zweite Gespräch²⁸ wird anders eröffnet: Der König umarmt und küsst seinen Sohn. Dabei setzt er aber einen Ratschlag eines seiner Ratgeber in die Praxis um. Denn der König hat den Verrat seines Sohnes nicht auf eigene Initiative hin einfach vergessen. Es ist das kalkulierte Manöver des Araches, das hinter den neuen Liebkosungen steckt. Sobald aber das Gespräch selbst beginnt, geht es um das gleiche Thema wie im vorigen; einen Zusatz stellt allerdings der Preis seines eigenen Lebens dar sowie die Behauptung, dass Josaphats Geburt ein weiteres Zeichen des beispiellosen Lebens seines Vaters sei. Die Panegyrik des Königs für sich selbst lässt sich gerade unter einer zu bewundernden Selbstlosigkeit subsumieren, von der sein unermüdlicher Einsatz

²⁸ Vgl. Kapitel 25–26 der ›Vulgata‹, ›BuJ‹ vv. 8590–910, ›BeJ‹ vv. 5952–6130, ›Libro de Berlan‹, S. 211–20.

in Kriegen und seine Milde mit Menschen und Göttern zeugen. Darum solle der Prinz den Glauben seines Vaters wieder annehmen und dabei das Gebot erfüllen, den Vater zu ehren.²⁹ Anders lässt Gui de Cambrai Avenir seinen Sohn anflehen. Wie im ersten Gespräch ist mehr Emotion als Argumentation in seinen Worten. Es ist immerhin eine reflektierte Emotion, die zum Ausdruck kommt: Er behauptet, nicht nur traurig, sondern zu einem Tristrant geworden zu sein: *Or as ton pere fait Tristrant, / car tristes sui, quant je te voi / Mal bailli par malvaise loy* (vv. 5996–8). Es ist kein zufälliger *terminus comparationis*: Avenir ist lieber dem höfischen Tristan näher zu sein, als der Welt der Legendendichtung.

Josaphat sieht eine Herausforderung in der Argumentationsweise seines Vaters, vor allem in der Anspielung an das Gebot, Vater und Mutter zu ehren: Bevor er antwortet, evoziert er geistig eine Reihe von Bibelziten, die ihn ermuntern, erneut gegen den Willen seines Vaters aufzutreten: Was in der ›Vulgata‹ nur angedeutet war, wird im spanischen ›Libro de Berlan‹ ausformuliert, besonders die bekannten Verse von Koh 3:

Non viene meter paz en tierra, mas cuchillo; conviene departir el fijo de su padre, e la fija de su madre; e todo aquel que ama a su padre e a su madre mas que a mi, non es digno de mi; e todo aquel que me negare delante los omnes negare yo a el delante el mi Padre que es en los cielos. [...] pensando estas cosas con temor de Dios, confortando la su alma con las palabras santas del evangelio de Nuestro Señor, puso delante el proverbio que dize Salomon quando dixo: «Para toda cosa a su tiempo: tiempo de canpo, tiempo de salto, tiempo de partir, tiempo de morir, tiempo de apañar, tiempo de esparzer, tiempo de amar, tiempo de aborrescer, tiempo de paz tiempo de guerra. (S. 214–5)³⁰

In seiner laut geäußerten Antwort versucht Josaphat, seinem Vater zu zeigen, dass das von ihm erwähnte Gebot zwar auf Jesus zurückgehe, dass es aber auch Einschränkungen dieses Grundsatzes gebe. Daraufhin wendet er sich wieder dem paränetischen Diskurs zu.

²⁹ Vgl. die Formulierung in der ›Vulgata‹: *honora tuio caniciem patris et meam audiendo deprecationem, accedens offer sacrificia diis* (S. 378).

³⁰ Vgl. die entsprechende Stelle in der ›Vulgata‹, S. 380–2: *non ueni mittere pacem [...] sed gladium, ueni enim separare filium a patre suo et filiam a matre sua... (et cetera). Et quoniam qui diligit patrem aut matrem plus quam me, non est me dignus. Et quicumque negauerit me coram hominibus, negabo eum et ego coram Patre meo, qui est in celis* [Mt 10,34–37] [...] Salomonis illud uerbum nimium gaudens assumpsit dicentis: *tempus amandi et tempus odiendi, tempus belli et tempus pacis* [Koh 3,8].

Auch in diesem Fall erweisen sich die Bemühungen des Königs als nutzlos. Väterliche Liebesbezeugungen täuschen den überzeugten jungen Mann vor allem dann nicht, wenn sie mit falschen Absichten gekoppelt sind: Josaphat hält den Kult von Idolen, für den sein Vater ihn wieder gewinnen will, für unbegründetes, falsches Verhalten. Erst als sein Vater zur Einsicht gekommen ist und einwilligt, getauft zu werden, werden Vater und Sohn ein Gespräch ohne religiöse Animosität führen, d. h., erst als der Vater jegliche Hoffnung auf eine Umkehr seines Sohnes aufgegeben hat. Vor diesem Schritt sind weder Drohungen noch Liebkosungen wirksam.

Als es zum allerletzten Versuch kommt, Josaphat vom Christentum abzubringen, wird der König von Arachis gewarnt: An Foltermethoden solle er nicht denken, denn es wäre einerseits widernatürlich, andererseits würde er gerade durch den Einsatz von Folter den größten Wunsch Josaphats erfüllen, nämlich als Märtyrer zu sterben. Zum vierten Mal seit seiner Bekehrung kommt es zu einem Vater-Sohn-Gespräch³¹, dessen Hauptthema die Teilung des Reiches ist.³² Josaphat nimmt seine Reichshälfte an, nicht ohne davor seine Entscheidung zu rechtfertigen:

Ego quidem desiderabam diuinum illum querere uirum qui ostendit michi uiam salutis ut, omnibus abrenunciando terrenis, cum ipso residuum uite mee expedirem. Sed quoniam me, pater, non permittis ut desiderata peragam, in hoc obediam tibi: nam in quibus non adiacet manifesta perditio et a Deo alienatio, bonum patri obedire est. (S. 476)

Auch diese Maßnahme des Königs und seiner Anhänger bleibt aus ihrer Sicht alles andere als erfolgreich. Josaphat macht nämlich das aus seiner und des Erzählers Sicht Beste daraus und fängt an, Indien wieder zu christianisieren. Zunächst umfasst diese Entwicklung nur seine Reichshälfte, aber mit der Zeit breitet sie sich auch auf den Teil seines Vaters aus, bis sie diesen vollkommen überschattet.

Dies veranlasst in der ›Vulgata‹ den Vergleich mit Saul und David, bei Gui de Cambrai eine beträchtliche *amplificatio*: Die Animosität erreicht einen Höhepunkt mit der Kriegsepisode (vv. 9801–11174), in der

³¹ Eine dritte Gesprächssituation ergibt sich mit Josaphats Erkrankung nach der Verführung durch die Prinzessin. Vielmehr als ein richtiges Gespräch haben wir hier einen kurzen Monolog Josaphats, der dem Vater Vorwürfe macht und ihm erneut versichert, dass seine hinterlistigen Strategien vergeblich seien.

³² Vgl. Kapitel 33 der ›Vulgata‹, ›BuJ‹ vv. 13375–436, ›BeJ‹ vv. 9610–54, ›Libro de Berlan‹, S. 300–1.

die heidnischen Großen gegen Josaphat und seine *militia Dei* kämpfen. Diese Episode schöpft aus der höfischen und heldenepischen Literatur des Mittelalters: Massenschlachten oder Zweikämpfe wechseln mit Erzählerkommentaren ab, die kurze Schilderungen der Ritter bieten. Die Heiden – Polidonus von Atenes, Dëinfans von Bisante, Proteselaus von Coine, Miradex von Babiloine –, kollektiv *Sarrasins* oder *Turs* genannt, *tjostieren* gegen die Christen. Das Ziel der Heiden ist *moustrer sa cevalerie. / Por sa prouece et por s'amie* (vv. 10559–60). Einer nach dem anderen werden Avenir's Verbündete besiegt und bekehrt oder erschlagen; Josaphas erweist sich nicht nur als tapferer Kämpfer, sondern vor allem als kluger Kriegsstrategie. Diese Episode kann man gemäß der Auffassung Guis als Metonymie für die gesamte Geschichte lesen, der an zwei poetologisch betrachtet zentralen Stellen behauptet, er erzähle die Geschichte von Avenir und Josaphat:

Ne vuel pas long prologue faire,
Ains vuel à l'estoire venir
De Josaphas et d'Avenir. (vv. 19–20)

Signor, car entendés al conte
Et à l'ystoire que jo fas
D'Avenir et de Yozaphas. (vv. 13342–4)

Schließlich schreibt Avenir seinem Sohn einen Brief, in dem er seine christenfeindlichen Taten bereut und um Vergebung bittet. Der Sohn Josaphat freut sich genauso wie der Vater in der von Barlaam erzählten Parabel vom verlorenen Sohn, als er den Sohn wiederfindet, der verloren und gestorben war: Der verlorene Vater wird durch den ihm vergehenden Sohn empfangen. Die Rede Avenir's bei dieser Versöhnungsszene ist vermutlich das erste klare Anzeichen der Anerkennung von Josaphats Heiligkeit durch einen Menschen.³³ Im spanischen ›Libro de Berlan‹ wird diese Rede anders mit dem zuvor Erzählten verknüpft: Avenir gesteht nämlich vor Gott, Sohn seines Sohnes geworden zu sein: *¡Señor, bendicho seas que tal criatura criaste e feziste venir en este mundo, ca non es este mi fijo, mas es mi padre; e el es fijo del rrey celestial, e fue venido en este mundo por la mi salud e por la de muchos!* (S. 314).

Erst nach dem Tod seines Vaters, vier Jahre nach der Versöhnung, zieht Josaphat in die Wüste, um seinen geistigen Vater aufzusuchen

³³ Vgl. ›BeJ‹ vv. 14283–314.

und das Leben, das er gewählt hat, mit ihm zu leben. Man könnte versucht sein, daran ein Zeichen jenes filialen Erbarmens zu sehen, von dem der früher erwähnte Passus in der arabischen Fassung erzählte. Dort gestand der junge Prinz, er hätte die Erfüllung des Wunsches, Eremit zu werden, in eine Zukunft nach dem Tod seines Vaters verschoben, um diesen nicht zu enttäuschen. Josaphat macht seinem Vater in den christlichen Fassungen kein solches Zugeständnis, aber sein Handeln scheint dieselbe Motivation zu bestätigen.

Die Bestrebungen des Königs lassen sich unter jenem Wunsch subsumieren, sich und die Herrschaft zu perpetuieren und das eigene Vermögen direkten Erben zu übertragen; der Sieg Josaphats ist eine klare Aufkündigung dessen, was ein gemeinsames politisches Programm hätte werden können, wie Isabelle RÉAL von anderen hagiographischen Quellen behauptet:

Les sources, on l'a dit, éclairent surtout le milieu aristocratique. Les relations entre père et fils adultes se déploient donc dans le monde du pouvoir, prenant tout naturellement les formes sociales en usage : celles qui lient par la fidélité deux hommes unis dans un projet politique commun. Le devoir d'obéissance du fils s'est ainsi déplacé sur un autre mode de relation qui n'en reste pas moins hiérarchique.³⁴

DIE FAMILIEN, DIE WIR LESEN ...

Die Familie, die biologische Familie, ist zwar sehr präsent in der Legende von Barlaam und Josaphat, steht aber in gewisser Weise immer am Rand. Es geht hier nicht primär um die Beziehung zwischen leiblichem Vater und Sohn, sondern um den Sohn und seine Lernfähigkeit, seine theologische Wissbegierde und seine Entschlossenheit, den angenommenen Glauben zu verbreiten. Alles andere muss am Rand bleiben. Mit dieser wenngleich »marginalen«, Problematik in der Barlaam-Legende hat sich die literaturwissenschaftliche Forschung selten befasst³⁵, weil sie einen viel fruchtbareren familienbezogenen Boden in den inzestuösen Geschichten eines Gregorius oder eines Albanus zu finden meint. Systematischer wurde das Thema Familie und Heiligkeit von der Geschichtswissenschaft in Angriff genommen.³⁶

³⁴ RÉAL 2001, S. 455.

³⁵ Eine Ausnahme bildet der Aufsatz von Marie-Geneviève GROSSEL 2001.

³⁶ Es sei auf den Beitrag von André VAUCHEZ 1977 sowie auf die Monographie von RÉAL 2001 hingewiesen.

In Anlehnung an John BOSWELLS großartige Studie über das Phänomen der Kindesaussetzung im Mittelalter³⁷ kann man die ›Barlaam‹-Texte als Reihe von Aussetzungen lesen. Vom Erzähler vergessen wird die Mutter des Prinzen, was eine erste Aussetzung des Kindes Josaphat bewirkt. Die Mutter wird weder in der lateinischen ›Vulgata‹ noch in den volkssprachlichen Texten erwähnt. Von den oben angeführten Beispielen lässt nur der arabische ›Kitab‹ der Mutter eine kurze Episode zuteil werden. Die Handlung schreitet problemlos ohne sie voran, ohne sie je wieder zu nennen. Dermaßen in Vergessenheit gerät die unerwähnte Mutter in den abendländischen Texten, sodass in keinem Moment von Josaphat als Halbweisen die Rede ist. Es sei an dieser Stelle beobachtet, dass keine der Parabeln, die als Parallelen zum Leben des Josaphat angesehen werden können, eine Mutterfigur aufweist – »Vom verlorenen Sohn«, »Der reiche junge Mann und das arme Mädchen« oder »Die weiblichen Dämonen«. Die letzten zwei intradiegetischen Texte und die Rahmenerzählung haben darüber hinaus ein Merkmal gemeinsam, auf das André VAUCHEZ hingewiesen hat, nämlich, dass Heilige des 12. und 13. Jahrhunderts adeligen Familien entstammten:

c'est un fait massif et difficilement contestable que, jusqu'au XIIe siècle au moins et même encore au delà, les nouveaux saints, ceux qui ont commencé à être vénérés à cette époque, étaient issus en majorité de familles nobles, princières ou royales. La contre-épreuve de cette affirmation est fournie par le fait que, lorsque non ne savait rien sur la vie d'un personnage qui faisait l'objet d'un culte et qu'on éprouvait le besoin de le doter d'une biographie, on lui attribuait toujours dans les légendes une ascendance aristocratique et même royale.³⁸

Eine weitere Aussetzungsinstanz, die nicht narratologischer Natur ist, bildet die Einsperrung des Prinzen in einen Palast oder in eine Stadt, in einen für die strenge Beaufsichtigung des Prinzen vorgesehenen Raum. Hier ist er, außer wenn ihn sein Vater besucht, seinen Erziehern und deren *kindness* überlassen, um mit BOSWELL zu sprechen. Der lateinische Ausdruck für ausgesetzte Kinder war das nominalisierte Partizip *expositi*: In der Barlaam-Story kommt *exponere* aber nicht nur im übertragenen Sinn vor. War das Einsperren als Schutzmaßnahme vor dem christlichen Diskurs missionierender Mönche gedacht, so wurde der versteckte Josaphat ausgerechnet dieser Gefahr ausgesetzt, und zwar

³⁷ Vgl. BOSWELL 1988.

³⁸ VAUCHEZ 1977, S. 397–8.

durch eine ausführliche *expositio* durch Barlaam.³⁹

Die Bekehrung des Prinzen impliziert die »Aussetzung«, den Verstoß des Vaters durch den Sohn. Indem er eine geistige Verwandtschaft mit Barlaam als Vater und mit dem Rest der Christenheit als Familie seinem Vater und dem Modell, das er repräsentiert, vorzieht, löst er zumindest für einige Zeit die Bindung zu seinem biologischen Vater. Von einer Art von Adoption kann wiederum die Rede sein, als Josaphat seinem bekehrten Vater die Gräueltaten gegen die Christen verzeiht und Vater seines Vaters wird. So erfüllt sich jene Hoffnung Barlaams, die er mit der Erzählung des Apologs »Der König, der Minister und das arme Ehepaar« zum Ausdruck brachte. Josaphat gelingt alles: Vor allem aber als tätiger Sohn Gottes zu wirken und Indien zum wahren Glauben zu führen.

Das Motiv des Verlassens, der Lösung von Bindungen, kann man bis zum Ende der Geschichte verfolgen: Josaphat verlässt ein Volk, das ihn als eifrigen König lieben gelernt hat⁴⁰, um in der Wüste erneut von seinem geistigen Vater verlassen zu werden – denn auch einander liebende Mönche scheidet der Tod.

Wenn man die abstrahierten Merkmale der Geschichte betrachtet, zeigt sich die Vater-Sohn-Beziehung wahrscheinlich als anthropologische Konstante, die darin besteht, dass man ein Individuum wird, indem man sich von einigen Bindungen befreit, neue wählt, eigene Entscheidungen trifft und dabei erwachsen wird. Konflikte entstehen, weil der Sohn die in ihn gesetzten Erwartungen des Vaters nicht erfüllt. Während des Lehrgesprächs begegnet uns ein junger Mann, der bereit ist, seinem Vater und dessen Ordnung herausfordernd entgegenzutreten, später aber ein versöhnlicher Erwachsener. Auf diesem Abstraktionsniveau ist die Vater-Sohn-Beziehung nichts Außerordentliches oder spezifisch Hagiographisches oder Mittelalterliches. Das sieht auch der Erzähler in Rudolfs ›BuJ‹ so:

genuoge sint noch sô gemuot,

³⁹ Es gibt wenige Anhaltspunkte, um auf die erzählte Dauer des Gesprächs zu schließen. Es wird in den abendländischen Fassungen jedenfalls nicht durch einen Besuch des Königs unterbrochen, der seinen Sohn oft zu besuchen pflegte. Explizit wird nach der Taufe Josaphats und vor der Rekapitulation für den Erzieher Zardan erzählt, dass Barlaam sich abends in seine Herberge zurückzieht. Vgl. ›BeJ‹ vv. 4399–403, 4461–2, 4637–8 u.a., ›BuJ‹ v. 6865, 7056, 7157, ›Libro de Berlan‹, S. 171.

⁴⁰ Das ihn im ›Libro de Berlan‹ *padre e señor* (S. 324) nennt.

daz in ir übel ist ein guot
 und ir liep hânt ze leide,
 als ich iu nû bescheide.
 hât ein man ein liebez kint
 (als ie diu kint mit liebe sint),
 will ez den lîp lâzen varn
 und die sêle wol bewarn,
 daz ist des vater herzeleit,
 doch sînes lîbes sælikeit
 von dem leide hœhe sich.
 daz ez sî leit, dêst menschlich;
 vil gotlich daz wære,
 daz es niemen swære.
 swer rehter liebe wolde jehen,
 der sold ez niht ungerne sehen. (vv. 7621–36)

LITERATUR

A u s g a b e n : Kitab fr., Gimaret = Gimaret, Daniel (Hg.): *Le livre de Bilawhar wa Būdāsf selon la version arabe ismaélienne*. Genève 1971 – Nihaya, Scarcia = *Storia di Farrukhân ibn Afarîn ibn Ardawân*. In: Scarcia, Gianroberto: *Storia di Josaphat senza Barlaam*. Soveria Mannelli 1998 (Medioevo romanzo e orientale. Testi 4), S. 57–80

S e k u n d ä r l i t e r a t u r : Boswell, John: *The kindness of strangers: The abandonment of children in Western Europe from Late Antiquity to the Renaissance*. New York 1988 – Browne, Edward G.: *Some account of the Arabic work entitled Nihāyatu-l-ʿArab Fi Akhbāri-l-Furs wa-l-ʿArab particularly of that part which treats of the Persian Kings*. In: *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 1900, S. 195–259 – Grosse, Marie-Geneviève: *Un roi re-né dans la foi de son fils: le personnage d’Avenir des Barlaam et Josaphat au »Mystère du Roy Avenir«*. In: *Cahiers de recherches médiévales* 4: *Être père à la fin du Moyen Âge*, Champion (1998), S. 97–114 [url: <http://crm.revues.org//index971.html>] – Jouanno, Corinne: *Barlaam et Joasaph. Une aventure spirituelle en forme de roman d’amour*. In: *pris-ma* (Bulletin de Liaison de l’Equipe de Recherche sur la Littérature d’Imagination du Moyen Âge) 16 (2000), S. 61–76 – Kästner, Erhard: *Über den Ursprung der Geschichte von Barlaam und Josaphat, das ist die Geschichte des Königssohnes Siddharta*. In: *Offener Brief an die Königin von Griechenland. Beschreibungen, Bewunderungen*. Frankfurt am Main 1973, S. 37–40 – MacQueen, Graeme: *Changing Master Narratives in Midstream: Barlaam and Josaphat and the Growth of Religious Intolerance in the Buddhalegend’s Westward*

Journey. In: *Journal of Buddhist Ethics* 5 (1998), S. 144–72 – Mahé, Annie und Jean-Pierre Mahé (Hgg.): *La sagesse de Balahvar. Une vie christianisée du Bouddha*. Paris 1993 (*Connaissance de l'Orient* 60. Série Géorgienne) – Réal, Isabelle: *Vies de saints, vie de famille. Représentation et système de la parenté dans le Royaume mérovingien (481–751) d'après les sources hagiographiques*. Turnhout 2001 (*Hagiologia* 2) – Vauchez, André: »Beata stirps«: Sainteté et lignage en occident aus xiiie et xive siècles. In: Duby, Georges und Jacques Le Goff (Hgg.): *Famille et parenté dans l'occident médiéval. Actes du colloque de Paris (6–8 juin 1974) organisé par l'École Pratique des Hautes Études (VIe section) en collaboration avec le Collège de France et l'École Française de Rome*. Palais Farnèse 1977, S. 397–407 (*Collection de l'École Française de Rome* 30)

11 DIE GATTUNG

Die christl. L. ist eine in Prosa oder Vers verfaßte Erzählung von Leben, Wirken u. Tod einer oder mehrerer von Gott außerordentlich begnadeten Personen, die kirchlicherseits als historisch bezeugt gelten. Grundlage der L. ist der gemeinschaftl. Glaube; nur im Rahmen festgefügtter christl. Vorstellungen u. Konventionen können L.n die von ihren Autoren (Hagiographen) intendierte erbau. Wirkung erzielen. Die L. will den Glauben verdeutlichen, dessen ideale Verwirklichung exemplifizieren, zur Nachahmung (*imitatio*) anregen sowie Mut u. Zuversicht vermitteln. Da die L. auf Exemplarität abzielt, streben Hagiographen weniger eine möglichst genaue Wiedergabe eines Heiligenlebens im heutigen historisch-faktischen Sinn an als eine mit weitgehend verbindl. Typik ausgestattete ›heldenhafte‹ Biographie. Primär ist deshalb die innere Wahrheit, d. h. die spirituelle Absicht des Erzählten. So konnte die Hagiographie problemlos zu biblischem u. heidnischem Erzählgut zur Verstärkung der ›delectatio‹ greifen (etwa zur Buddha-L. in der Barlaam-u.-Josaphat-Vita). Aber auch über Anregungen wie die etymolog. Ausdeutung des Namens Christophorus (der Christus Tragende) oder gar schlichte Lesefehler konnten neue Legendenstoffe entstehen; so wurden durch die Verlesung eines lat. Kürzels aus den 11 Begleiterinnen der hl. Ursula gar 11000 Jungfrauen.¹

Dass die angeführte Definition von Werner WILLIAMS-KRAPP nur teilweise vermag, die Barlaam-Legende(n) zu beschreiben, ist nicht verwunderlich. Es gibt nur Beiträge der Legendenforschung, die auf diese Legende »in tausend Gestalten« eingehen. Die zitierte ist die einzige mir bekannte Legendendefinition aus einem Fachlexikon, die die Barlaam-Legende als Beispiel für ein allgemeines Merkmal der Gattung anführt.² Es seien auf den folgenden Seiten einige der wichtigsten Beiträge der Legendenforschung kurz referiert.

Die ersten Arbeiten der Legendenforschung im 20. Jahrhundert sind dem Bollandisten Hippolyte DELEHAYE und den Historikern Ludwig ZOEPF und Heinrich GÜNTER zu verdanken; sie versuchten, die Gattung stoff- und motivgeschichtlich zu definieren, ihre Subgattungen

¹ WILLIAMS-KRAPP 1992, S. 503–4. Vgl. BUCKL 1961, ROSENFELD 2001, WALZ-DIETZFELBINGER 2001, WILLIAMS-KRAPP 1992, ECKER 1996, KUNZE 2007 u. a. für weitere literaturwissenschaftliche Legenden-Definitionen in Enzyklopädien und Fachlexika.

² ECKER 1996, Sp. 864 betont das »Spektakuläre« an der Wirkung von buddhistischen auf hiesige Traditionen in der Barlaam-Legende.

und ihr Verhältnis zu anderen Gattungen zu beschreiben.³

In ›Les Légendes hagiographiques‹ bietet DELEHAYE folgende funktionale Definition der hagiographischen Legenden: »pour être strictement hagiographique, le document doit avoir un caractère religieux et se proposer un but d'édification.«⁴ Abzugrenzen sei die Legende, »création populaire«, von anderen »récits d'imagination«, von »mythe«, »conte«, »fable« und »roman«: Im Unterschied zu diesen weise sie »une attache historique ou topographique« auf⁵, die von der zur Typisierung tendierenden »imagination populaire« verzerrt werde.

Quoi d'étonnant que la lecture de certaines pièces hagiographiques nous semble monotone; qu'il y ait, par exemple, de surprenantes ressemblances entre les actes de beaucoup martyrs? Alors que les pièces historiques, telles que les actes de saint Polycarpe, des saintes Perpétue et Félicité, de saint Cyprien, présentent les plus remarquables variations d'un même thème, la légende des martyrs se répète constamment. C'est qu'elle a éliminé aussi complètement que possible l'élément individuel, pour ne retenir qu'une forme abstraite.⁶

Der hagiographische Text wird erst dann durch einen anonymen Redaktor schriftlich fixiert, der die mündliche Tradition der Legende mit der aus Annalen, Chroniken und Biographien bestehenden schriftlichen und ikonographischen Überlieferung kombiniert. Auf je weniger Quellen der Hagiograph zurückgreifen kann, desto kreativer kann er vorgehen, indem er sich eines Repertoires von Versatzstücken bedient. So kann das Verhör des Märtyrers lange apologetische Dialoge enthalten, die nichts anderes als bereits bestehende Traktate sind, »par un procédé analogue à celui qui nous a conservé l'apologie d'Aristide dans l'histoire des saints Barlaam et Joasaph.«⁷

Hagiographische Texte lassen sich mit DELEHAYE nach dem Inhalt einteilen – Vita, Passio, Translatio u. a.; wichtiger sei aber eine Klassifikation nach dem Wahrheitsgehalt, die sechs Gruppen ergibt: 1) Märtyrerakten auf der Basis amtlicher Verhörprotokolle; 2) Augenzeugenberichte; 3) Akten, die ein Dokument einer der zwei ersten Klassen als Vorlage haben; 4) historische Romane, die reale und erfundene Elemente kombinieren; 5) die »romans d'imagination«, bei denen der Held

³ Vgl. DELEHAYE 1905, ZOEPEF 1908 und GÜNTER 1910.

⁴ DELEHAYE 1905, S. 2.

⁵ DELEHAYE 1905, S. 8.

⁶ DELEHAYE 1905, S. 24.

⁷ DELEHAYE 1905, S. 89.

selbst erfunden ist – zu dieser Klasse zählt DELEHAYE »l’histoire de Barlaam et Joasaph«; und 6) die »faux«, »légendes hagiographiques composées avec l’intention de tromper le lecteur.«⁸

Neben der Erbauung als zentrale Funktion weist Ludwig ZOEPF, der sich in ›Das Heiligen-Leben im 10. Jahrhundert‹ mit einem kleineren Textkorpus beschäftigt, darauf hin, dass Heiligenleben im 10. Jahrhundert literarischen, materiellen, theologischen und politischen Zwecken dienten oder aber als Denkmal der Freundschaft fungierten. Heiligen-Leben, die von Zeitgenossen geschrieben wurden, seien insbesondere für die historische Forschung von Interesse.⁹ Im Zentrum von ZOEPFs Beitrag stehen Heiligen-Leben, die durch die zeitliche und persönliche Nähe des Verfassers zum Heiligen individuelle Züge aufweisen, die als Zeitideen interpretiert werden können und brauchbare Aussagen für den Historiker darstellen.¹⁰ Aus diesem Grund wird die Heiligenlegende sehr kurz behandelt, denn sie »verhält sich zum historisch wertvollen Heiligen-Leben wie die Sage zur Geschichte.«¹¹

Im Unterschied zu Hermann USENER, der christliche Heilige als Nachfolger antiker Götter und Heroen zu erklären versuchte¹² war Heinrich GÜNTERS Anliegen in ›Die christliche Legende des Abendlandes‹, zu zeigen, wie die christliche Legende in ihrer Entstehung von der Ko-

⁸ Vgl. DELEHAYE 1908, S. 109.

⁹ »Heiligen-Leben« wird hier als Oberbegriff verwendet, der »Heiligen-Biographie«, »Heiligen-Vita« und »Heiligen-Legende« subsumiert. Diese drei hagiographischen Formen unterscheiden sich voneinander gemäß: a) dem zeitlichen Verhältnis des Verfassers zum Heiligen, b) der Rolle des Wunderbaren oder des Faktischen und c) dem Verhältnis des Autors zum hagiographischen Schema der Heiligen-Biographie, -Vita und -Legende. ZOEPF 1908, S. 34 definiert die *Heiligen-Biographie* als »die Darstellung des Lebensganges eines Heiligen nach Daten und Taten in seiner äußeren und inneren Entwicklung.« Dabei sind Wunder bei Lebzeiten ausgeschlossen; es besteht ein persönliches Verhältnis zwischen Verfasser und Heiligen. Als *Heiligen-Vita* versteht er: a) eine Lebensbeschreibung mit Wundertätigkeit zu Lebzeiten und Gleichzeitigkeit von Verfasser und Heiligem sowie b) die Darstellung eines Lebensganges »unter Hinzufügung von Material, das in der Regel auf freier Phantasie und Wundergläubigkeit beruht« ohne dass Verfasser und Heiliger Zeitgenossen wären. Die *Heiligen-Legende* schließlich ist die »Darstellung des Lebens eines Heiligen ohne Rücksicht auf die historische Wirklichkeit und individuelle Vorstellung; in den meisten Fällen begleitet von Überwiegen des Wunderbaren.«

¹⁰ Vgl. ZOEPF 1908, S. 78.

¹¹ Vgl. ZOEPF 1908, S. 62.

¹² Vgl. ROSENFELD 1960, S. 5.

existenz verschiedener Kulturkreise stark beeinflusst wurde.¹³ Die Motive, die die »Legendenstimmung« der christlichen Spätantike ausmachen, stammen aus der jüdischen, hellenistischen und christlichen Literatur.¹⁴ In diesem Zusammenhang beobachtet GÜNTER:

Der Natur der Sache nach sind es die hervorragend religiösen Persönlichkeiten des Christentums, welche davon [dem ganzen antiken Legendensystem] betroffen werden, deren Betätigung und Schicksale Anstoß und Unterlage für die Übertragung boten.¹⁵

Dass dem Mittelalter nicht viel zu erfinden übrig blieb, versucht er an paradigmatischen Beispielen zu zeigen, welche durch das Nebeneinander von Hellenismus, Pythagorismus, Neuplatonismus, Talmud und christlichem Mittelalter gekennzeichnet sind.

Eine kurze Phänomenologie der Legende folgt: Legenden entstehen aus der »Umschreibung von Naturbeobachtungen«¹⁶, aus der Rationalisierung (bzw. Relokalisierung) allgemeiner älterer Vorstellungen (St. Columban, St. Franco)¹⁷, aus der Volksetymologie (Hl. Christophorus, Expeditus, Renatus u. a.)¹⁸, und schließlich aus der »ergiebigste[n] Quelle«, nämlich aus der »Völkerpsychologie«, die sich in der Nachahmung, Vergrößerung und Übertreibung vom über die alten Zeiten Erzählten sowie in der »Projizierung bloßer biblischen Sprachbilder und Sentenzen in die Geschichte« manifestiert.¹⁹

Erst im letzten Kapitel widmet sich GÜNTER den spezifischen Merkmalen der christlichen Variante der anfangs folgendermaßen definierten Legende:

Die Legende ist die gemeinmenschliche religiöse Erzählung und hätte als Volkstheologie neben dem Christentum nur literarhistorische Bedeutung, wenn nicht der Antagonismus der Übergangszeit sie zu einem Stück Wesen der alten Religion gestempelt hätte; von da an drängte sie sich als erzieherischer Faktor

¹³ Vgl. GÜNTER 1910.

¹⁴ GÜNTER führt u. a. folgende an: Bürgschaft, Gehen auf Wasser, zahme Gewässer, redende Tiere, Teufelsbündnis, Himmels- oder Naturoffenbarungen etc. Hinzu kommt der vermeintliche Einfluss des Talmud auf die mittelalterliche christliche Legende.

¹⁵ GÜNTER 1910, S. 4.

¹⁶ GÜNTER 1910, S. 118.

¹⁷ Vgl. GÜNTER 1910, S. 119.

¹⁸ Vgl. GÜNTER 1910, S. 121.

¹⁹ GÜNTER 1910, S. 124–5.

auch in das Christentum ein und blieb in ihrer Rolle, solange und wo das mittelalterliche Christentum in Geltung blieb.²⁰

Vom christlichen Hagiographen sollte keine ciceronianische Beredsamkeit erwartet werden, denn »die kirchliche Gesinnung ist die Hauptsache beim Schreiber und Leser«²¹; die typische Anonymität der Überlieferung ergebe sich aus der Tatsache, dass der Autor »Nebensache« sei; »was allein beachtet sein wird, ist der Inhalt, der Heilige«²²; geschrieben wurde, was das Volk zu hören verlangte, und dabei sei »der Zwang des Typus« der Legende bestimmend gewesen.²³ Widersprüchliche Überlieferungen ein und derselben Legende oder einen unglaublichen Inhalt zu problematisieren, eine Meinung dazu zu äußern, war von dem durchschnittlichen Hagiographen nicht zu erwarten, wenn der Macht des Typus »das ausgesprochenste kritische Bewußtsein« erlag.²⁴

Vermutlich hat kein anderer Beitrag der literaturwissenschaftlichen Legendenforschung für so viel Aufmerksamkeit und Kritik gesorgt wie André JOLLES' Kapitel zur Legende in seinem 1930 erstmals erschienenen Buch ›Einfache Formen‹.²⁵ Das Mittelalter ist, wie JOLLES in seinen einleitenden Worten beobachtet, die Zeit, in der die christliche Legende »wirklich zu sich gekommen« sei in der sie »eine der Himmelsrichtungen ist, in die man sah.«²⁶ Zunächst geht JOLLES der Frage nach, wie man ein Heiliger wird, und beschreibt dafür die Grundzüge des Verfahrens der Heiligsprechung, wie es seit Urban VIII. belegt ist.²⁷ Grundlegender ist aber JOLLES' Frage danach, was Menschen dazu veranlasst, ihre Mitmenschen als der Heiligsprechung würdig anzusehen.

Aus welchem Gedankengang, aus welcher Lebenshaltung, aus welcher Geistesbeschäftigung wird jene Formenwelt geboren, in der Personen Heilige, Gegenstände Reliquien werden und in der wir von Wundern reden.²⁸

An dem Heiligen ist Tugend messbar, vergegenständlicht zu sehen²⁹;

²⁰ GÜNTHER 1910, S. 1.

²¹ GÜNTHER 1910, S. 168.

²² GÜNTHER 1910, S. 176.

²³ Vgl. GÜNTHER 1910, S. 177.

²⁴ GÜNTHER 1910, S. 185.

²⁵ Vgl. JOLLES 1972, S. 23–61.

²⁶ JOLLES 1972, S. 23.

²⁷ Vgl. JOLLES 1972, S. 26–3.

²⁸ Vgl. JOLLES 1972, S. 34.

²⁹ Vgl. JOLLES 1972, S. 35.

dadurch bringt er seinen Mitmenschen ins Bewusstsein, was sie »auf dem Wege der Tugend tun und erfahren und sein möchten.«³⁰ Die Legende ist jene einfache Form, die aus der Geistesbeschäftigung der *imitatio* hervorgeht.³¹

Die uns erhaltene Vita eines Heiligen ist die geschlossene Gestalt der abendländisch-katholischen Legende, in der sich das Leben des Heiligen noch einmal vollzieht³²; so unterscheidet JOLLES zwischen dem, was in der Legende *potentialiter* vorliegt – der einfachen Form –, und dem, was in der Vita *actualiter* ist, nämlich der aktuellen oder gegenwärtigen einfachen Form.³³ Man wendet gegen JOLLES u. a. ein, die Legende zu einseitig und unreflektiert auf die Imitatio-Funktion reduziert und die religiöse Komponente ausgeklammert zu haben.

JOLLES' Theorie der einfachen Formen wird von Hans Robert JAUSS in seinem Aufsatz ›Modernität und Alterität der mittelalterlichen Literatur‹ aufgegriffen, als er auf die kleinen literarischen Gattungen des Exemplarischen eingeht³⁴ – jenen »Textbereich«, den Paul ZUMTHORS Instrumentarium in seinem ›Essai de poétique médiévale‹ JAUSS' Ansicht nach »am wenigsten zu erfassen vermag.«³⁵ Von den neun Urformen, die JOLLES' System ausmachen, sind in der volkssprachlichen Literatur des Mittelalters nur fünf, darunter die Legende, repräsentiert. Daher kann JOLLES' System nur historische Allgemeinheit für die Literatur der Neuzeit, »nicht aber archetypische Universalität und Vollständigkeit beanspruchen.«³⁶

In einem Annex zu seinem Aufsatz präsentiert JAUSS eine Übersicht, die mit Antworten auf Fragen nach der kommunikativen Situation, nach dem Verhältnis zur Tradition und nach dem Sitz im Leben ein für das Mittelalter spezifisches System literarischer Gattungen der exemplarischen Rede beschreibt. Dabei wird JOLLES' idealistischer Begriff der Geistesbeschäftigung durch jenen aus der Wissenssoziologie adaptierten der Subsinnwelten ästhetischer Erfahrung ersetzt und operationalisiert³⁷: Die Subsinnwelt bzw. der Erfahrungshorizont einer Gat-

³⁰ Vgl. JOLLES 1972, S. 36.

³¹ Vgl. JOLLES 1972, S. 36.

³² Vgl. JOLLES 1972, S. 39.

³³ Vgl. JOLLES 1972, S. 46–7.

³⁴ Vgl. JAUSS 1977, S. 34–48.

³⁵ JAUSS 1977, S. 37.

³⁶ JAUSS 1977, S. 41.

³⁷ Vgl. JAUSS 1977, S. 39–40.

tung wird rekonstruiert, indem die Fragen nach dem Raum, nach der Zeit, den Aktanten und der Botschaft beantwortet werden, wie die folgende Tabelle zeigt:

Tabelle 11.1: Aus JAUSS' Übersicht über die kleinen literarischen Gattungen der exemplarischen Rede im Mittelalter (Anhang unpaginiert)

		Legende
1.	<i>Kommunikative Situation</i>	
1.1.	Wer spricht? Zu wem wird gesprochen?	anonymer Zeuge zu der Gemeinschaft der Gläubigen
1.2.	modus dicendi	Bezeugen eines heiligen Lebens
1.3.	Subsinnwelt	
1.3.1.	Raum	zeichenhaft beschränkt auf Ereignisse, die in der Relation tätige Tugend – bestätigende Wunder stehen
1.3.2.	Zeit	
1.3.3.	Aktanten	namhafte heiliggesprochene Person, werdende Gemeinde vs. Ungläubige, Dualismus übernatürlicher Mächte
1.3.4.	Handlungsmodell	typisiert in: Vorbestimmung, Krise (Bekehrung), Bewährung (Passion), posthume Wirkung
1.4.	Botschaft (Antwort auf ...)	Wie kann Tugend in einem Menschen sichtbar werden?
	Sinnbereich	Welt des offenbar werdenden Heiligen
2.	<i>Verhältnis zur Tradition</i>	
2.1.	diachronisch	spezifisch erst in der Ära des christlichen Glaubens ausgeprägt; Substrat für politische Legende der Neuzeit
2.2.	synchronisch	vs. Mirakel (mit unvollkommenen Heiligen), vs. Exempel (wo Tugend ein Willensakt)
3.	<i>Sitz im Leben</i>	
3.1.	modus recipiendi	admirative Identifikation (vs. sympathetische im Mirakel)
3.2.	Verhaltensmuster	Imitabile, wo Tugend tätig, meßbar, faßbar wird
3.3.	gesellschaftliche (ideologische) Funktion	Ausbreitung und Bestätigung des Glaubens; praktisch: Anrufbarkeit von Heiligen (Namensheilige, Nothelfer)

Dass das Übernatürliche geglaubt werden will, grenzt die Legende vom Märchen ab; von diesen beiden Kleinformen setzt sich der Schwank ab, der die übernatürliche Wahrheit der Legende sowie die innerweltliche Transzendenz des Märchens negiert.³⁸ JOLLES' Beschreibung der Form oder Subsinnwelt der Legende fügt JAUSS eine historische Bemerkung hinzu, bevor er seine Überlegungen zu einem mittelalterlichen Korrelat von JOLLES' System abschließt:

³⁸ JAUSS 1977, S. 46.

Die Vollkommenheit des *perfectus*, der keiner Wandlung bedarf und über Furcht und Mitleid erhaben ist, ließ auf die Dauer der tätigen *imitatio* offenbar so wenig Raum, daß dem unerreichbar gewordenen Vorbild im 12. Jahrhundert die neue Norm eines unvollkommenen Helden gegenübergestellt wurde. Es war der fehlbare, alltägliche Träger des Marienmirakels, der dem Bedürfnis nach sympathetischer Identifikation mehr entsprach, welches dann aber auch leicht in ein sentimentales oder magisches Verhältnis (z. B. zum Heiligen als Nothelfer für alle Lebenslagen) abgleiten konnte.³⁹

Seit seiner Veröffentlichung im Jahr 1960 gilt Hellmut ROSENFELDS Buch ›Legende‹ als Klassiker in der germanistischen Legendenforschung.⁴⁰ Der Geschichte der Legende, die er als »dichterisch verklärtes Heiligenleben [...] und ihre Form als einfachen, naiven, d.h. vorbehaltlosen, gläubigen, auf das Wesentliche beschränkten Bericht«⁴¹ ansieht, widmet er den dritten Teil des Buches, darunter ein zentrales Kapitel über die Legende in Deutschland im Mittelalter. In diesem Zusammenhang bezeichnet er ›BuJ‹ des Rudolf von Ems als »Legendenroman«.⁴²

In einem kurzen Kapitel zu den Forschungsaufgaben fordert ROSENFELD eine Scheidung von Legende und Mythos, Sage und Heldensage⁴³ und die systematische Untersuchung des Legendenmaterials und dessen erzählerischen Darstellungsmitteln⁴⁴ sowie die Bestimmung dessen, was das spezifisch Christlich-Religiöse an der christlichen Heiligenlegende sei.⁴⁵ Wenn man an die kultlose, ihrem Ursprung nach buddhistische Barlaam-Tradition denkt, stellt sich ROSENFELDS folgende Frage als besonders interessant heraus:

Wenn die *Bindung an einen religiösen Glauben und Kult* konstitutives Element der Gattung Legende ist, taucht erneut das Problem auf, wieweit ihres religiösen Glaubens beraubte oder ihres religiösen Sinnes entleerte Legenden, wieweit selbst ihres ursprünglichen religiösen Stoffes beraubte Parabeln, Geschichten und legendäre Symbolmärchen der Gattung Legende noch zugechnet werden können und dürfen.⁴⁶

³⁹ JAUSS 1977, S. 46. Vgl. Tabelle 11.1, 2.2.

⁴⁰ Vgl. ROSENFELD 1960.

⁴¹ Vgl. ROSENFELD 1960, S. 16.

⁴² Vgl. ROSENFELD 1960, S. 50.

⁴³ Vgl. ROSENFELD 1960, S. 16.

⁴⁴ Vgl. ROSENFELD 1960, S. 18–9.

⁴⁵ Vgl. ROSENFELD 1960, S. 16–7.

⁴⁶ ROSENFELD 1960, S. 18.

Theodor WOLPERS trug im ersten Teil seiner Untersuchung der englischen Heiligenlegende⁴⁷ einen umfangreichen Katalog von Merkmalen des »gattungstheoretischen Ordnungsbegriffs ›Legende‹« zusammen, der hier nur angedeutet werden kann. Der Sprachstil der Legende folgt wie der der Evangelien dem Ethos der Einfachheit, dem *sermo humilis*; eine ähnliche Wirklichkeitsauffassung zeichne beide aus, nämlich eine unhistorische Sehweise *sub specie aeternitatis*, die das bleibende und sich manifestierende Göttliche betone⁴⁸; von untergeordneter Bedeutung bleibe der Raum des Geschehens.⁴⁹ Die Darstellung zielt auf erbauliche Verdeutlichung.⁵⁰ Die Struktur der Heiligenlegende sei grundsätzlich die der Evangelienerzählungen: In beiden sei eine Auffassung vom Menschen festzustellen, die wesentlich anders sei, als in weltlichen Biographien, denn hier gelte das Interesse »weniger dem Menschen als dem verehrbaren, beispielgebenden und als Hilfsmacht anrufbaren Heiligen.«⁵¹ Die Menschendarstellung in der Heiligenlegende kennt wenig oder keine Psychologie: Heilige scheinen »erlebnisleer, von nichts als Gottesliebe und anderen heiligen Tugenden ausgefüllt.«⁵² Selten seien Legenden durch »Geschehnisfülle und abwechslungsreiche Bewegung« gekennzeichnet.⁵³ Die Heiligenlegende sei, der Darbietungsform nach, »ein ruhiger Bericht, der die wichtigen Dinge und Begebenheiten auswählt und sie mit schlichter Selbstverständlichkeit nennt. Seine Funktion ist mehr die eines sicheren Setzens und Beglaubigens der wesentlichen Wahrheiten als die ihrer erzählerischen Entwicklung.«⁵⁴ Verschiedene Mittel tragen zu einer erbaulichen Intensivierung bei, die den Bericht zu einem Sinnbild oder Andachtsbild werden lassen. Mit diesen Begriffen bezeichnet WOLPERS Erzählstrukturen, die zu verschiedenen Zeiten verschieden stark hervortreten.⁵⁵

WOLPERS Untersuchung zielt darauf ab, ein weites Textkorpus englischer Legenden in Bezug auf die erwähnten hagiographischen und legendenhaften Konstanten und auf die weniger konstanten Faktoren

⁴⁷ Vgl. WOLPERS 1964, S. 21–39.

⁴⁸ Vgl. WOLPERS 1964, S. 22.

⁴⁹ Vgl. WOLPERS 1964, S. 27.

⁵⁰ Vgl. WOLPERS 1964, S. 23.

⁵¹ WOLPERS 1964, S. 24.

⁵² WOLPERS 1964, S. 25.

⁵³ WOLPERS 1964, S. 26.

⁵⁴ WOLPERS 1964, S. 27.

⁵⁵ Vgl. WOLPERS 1964, S. 28–9.

der Entstehungs- und Darbietungssituation hin zu untersuchen. Erbauung als Funktion der Legende wird dabei als eine »historisch wandelbare« Kategorie aufgefasst.⁵⁶

Ulrich WYSS' untersuchte in seiner 1973 veröffentlichten Dissertation verschiedene Werke der mittelhochdeutschen Legendeneplik des 13. Jahrhunderts⁵⁷ mit dem Ziel, eine neue Theorie des Legendenromans aufzustellen, denn es stelle sich heraus, dass sich diese geistliche, von Laien in der Volkssprache verfasster Erzählungen nach den herkömmlichen Gattungsbegriffen von Legende oder höfischem Roman nicht adäquat beschreiben lassen.⁵⁸ Während die Legende als christliche Erzählgattung »eine ständische Exklusivität per definitionem nicht kennen kann«, »sozial nicht determiniert«⁵⁹ ist und »eine asoziale Konsequenz haben kann«⁶⁰, legt bereits die Thematik des höfischen Romans dessen Rezeptionshorizont fest.⁶¹ WYSS ist sich dessen bewusst, dass eine absolute Dichotomie von Erzählformen nicht haltbar wäre.⁶² Schließlich geht WYSS auf das Thema der Ästhetik christlicher Literatur ein, besonders wie es von Erich AUERBACH erarbeitet wurde, ein: Ein wichtiger Aspekt seiner Interpretationen ist, zu untersuchen, inwiefern sich der *sermo humilis* in den mittelhochdeutschen Legendenepen auswirkte.⁶³

1979 veröffentlichte Hans Ulrich GUMBRECHT einen für die literaturwissenschaftliche Legendenforschung zentralen Aufsatz. Er behandelt die intuitiv als verwandt erfassten Gattungen Märtyrerakten, Mirakel, Apotheose, Mönchs- und Heiligenviten oder Legenden als Manifestationen eines Faszinationstyps, eines Gerichtetseins der Menschen auf bestimmte Probleme und Phänomene zu lesen. Für sein »historisches Experiment« bezieht sich GUMBRECHT auf ein Textkorpus, das von der Antike bis ins 20. Jahrhundert reicht und das zeigen soll, wie dieser Faszinationstyp auch auf außerchristliche Kulturkreise anwend-

⁵⁶ Vgl. WOLPERS 1964, S. 36–9.

⁵⁷ Das Textkorpus umfasst Ebernands von Erfurt ›Kaiser und Kaiserin‹, Reinbots ›Georgslegende‹, Rudolfs ›BuJ‹, Konrads von Würzburg ›Alexius‹, ›Silvester‹ und ›Pantaleon‹, Bruder Hermanns ›Jolande‹ und Hugos von Langenstein ›Martina‹.

⁵⁸ Vgl. WYSS 1973, S. 18.

⁵⁹ WYSS 1973, S. 21.

⁶⁰ WYSS 1973, S. 25.

⁶¹ Vgl. WYSS 1973, S. 21.

⁶² Vgl. WYSS 1973, S. 22.

⁶³ Vgl. WYSS 1973, S. 25–7. Zum deutschen Legendenroman des Mittelalters s.a. RÖCKE 1990 und SPIEWOK 1997.

bar ist und dass »eine Faszination nicht allein in Textgattungen zu institutioneller Konkretisation gelangen kann.«⁶⁴

Hagiographie sei, so GUMBRECHT, »durch das beständige Gerichtetsein des Menschen auf das Problem Erlangung und Erhaltung i n - d i v i d u e l l e n G l ü c k s und das auf dieses Gerichtetsein zugeordnete Thema des ›gelungenen oder gescheiterten Lebens anderer Menschen‹ konstituiert.«⁶⁵ Als Präambel zum Experiment analysiert GUMBRECHT den im Spanien des 13. Jahrhunderts entstandenen ›Martyrio de Sant Laurençio‹ des Gonzalo de Berceo, einen Text, der die traditionelle Definition der Gattung Legende erfüllt, um auf »die Insuffizienz überkommener Deutungsschemata und zugleich die Anschlußstellen der Legende an andere hagiographische Genera« hinzuweisen.⁶⁶ Bei seiner Lektüre stellt sich heraus, dass funktionsambivalente Texte wie der ›Martyrio de Sant Laurençio‹ drei Bedingungen erfüllen müssen, damit sich die gattungsspezifische Form der Legende ergibt: 1) Sie müssen Beispiele der Tugendverwirklichung und dem Heiligen zu attribuirenden Wunder präsentieren; 2) Wunder müssen posthum stattfinden – nur so können sie als göttliche Bestätigung der jenseitigen Belohnung des Heiligen theologisch gerechtfertigt werden; 3) eine gattungsspezifische Funktionsambivalenz muss vorhanden sein, die eine theologisch legitime *imitatio* – der Heilige als »ethischer Virtuose« – nahelegt, aber eine »theologisch anrühige« Heiligenverehrung – der Heilige als »magischer Helfer« – nicht ausschließt.⁶⁷

Die Ambivalenz von *imitatio* und Magie als Konkretisierung des Faszinationstyps Hagiographie kann GUMBRECHT ebenfalls an der ›Vie de Saint Thomas Becket‹ und an der ›Alexiuslegende‹ bestätigen. In Bezug auf die im 14. Jahrhundert entstandene Version der letztgenannten Legende beobachtet GUMBRECHT, wie die narrative Akzentuierung der Askese »der Legitimation jener Askesebewegungen dienstbar gemacht wurde, welche spätestens seit dem 13. Jahrhundert durch ihre Kritik an der Verflechtung der Hierarchie mit weltlicher Macht eine innerkirchliche Krise heraufbeschworen.«⁶⁸ Wie das Beispiel der Alexiuslegende bietet die kontinuierliche Bearbeitung der Barlaam-Legende über die Jahrhunderte hinweg einen besonderen Anlass zu komparati-

⁶⁴ GUMBRECHT 1979, S. 60.

⁶⁵ GUMBRECHT 1979, S. 48.

⁶⁶ GUMBRECHT 1979, S. 50.

⁶⁷ Vgl. GUMBRECHT 1979, S. 54–6.

⁶⁸ Vgl. GUMBRECHT 1979, S. 63.

stischen Studien aus geistes-, frömmigkeits- und sozialgeschichtlichem Interesse.⁶⁹

Mit seinem Buch ›Legendenforschung‹ legte Felix KARLINGER 1986 einen umfassenden Forschungsbericht über die Tendenzen in der literaturwissenschaftlichen, aber auch religionswissenschaftlichen, theologischen und volkskundlichen Legendenforschung vor.⁷⁰ Darin weist er auf Probleme hin, die in allgemeinen Darstellungen zur Legende selten angesprochen werden, u. a. auf die Aspekte der Wirklichkeit des Berichteten, der Versprachlichung dieser Wirklichkeit bzw. des Mediums, in dem die erfahrene Wirklichkeit vermittelt wird. Das letzte Problem, das Medialität-Problem, ist KARLINGERS besonderes Anliegen: Legenden wurden selten ausschließlich über das Medium Schrift tradiert; häufig sind die Fälle von »Bildlegenden«, die sich mit ihren schriftlichen Parallelen nicht decken.⁷¹ Im Kapitel »Formen und Erscheinungsweisen«⁷² befasst sich KARLINGER mit verschiedenen Stoffkomplexen (Alexius, Brandan, Barlaam und Josaphat, Mariendichtung, Gralromane), die in epischer, lyrischer oder dramatischer Form bearbeitet und tradiert wurden. Der Legendenkomplex um Barlaam und Josaphat sei besonders illustrativ für die Polyfunktionalität der Legenden im Laufe der Jahrhunderte: »sie umschließen die Aufgabe des Bildungsromans, religiöser Didaktik und der schlichten Unterhaltung.«⁷³

Der wichtigste Vertreter einer interdisziplinär ausgerichteten Legendenforschung ist Hans-Peter ECKER, der eine Gattungsbestimmung von Legenden als »sprachlich kodierte, womöglich schriftlich fixierte und kirchlich sanktionierte Texte, gläubig-naive Darbietungsweisen und Rezeptionshaltungen« für unhaltbar erklärt.⁷⁴ Das Gegenstandsfeld müsse erweitert werden, um einen interdisziplinären Diskurs mit Religionswissenschaft, Kulturanthropologie, Soziologie, Psychologie und volkskundlicher Erzählforschung eingehen zu können. Eine solche Erweiterung des Blickwinkels mit Hilfe einer »anthropologischen Annäherung« an die Legende versucht er in seiner Habilitationsschrift, bei der nicht mehr ausschließlich christlich-vormoderne Heiligenviten

⁶⁹ Vgl. KUNZE 2007, S. 392.

⁷⁰ Vgl. KARLINGER 1986.

⁷¹ Vgl. KARLINGER 1986, S. 13–7, 21–3, 32–3.

⁷² Vgl. KARLINGER 1986, S. 32–60.

⁷³ KARLINGER 1986, S. 37.

⁷⁴ Vgl. ECKER 1996, Sp. 859.

den Untersuchungsgegenstand bilden.⁷⁵

FAZIT: EINE LÜGENDENFORSCHUNG?

Die wenigen referierten Legendentheorien sind nur eine Auswahl aus dem Maremagnum der einschlägigen Theorie- und Begriffsbildung. Generell lassen sie sich in zwei Gruppen einteilen: ältere, motivgeschichtlich ausgerichtete Beiträge und neuere, gattungstheoretische, diskursiv und mentalitätsgeschichtlich orientierte Ansätze. Während die ersten keinen kompakten, praktikablen Legendenbegriff bieten, wird bei den letzteren Theoriebildung häufig zum Selbstzweck.

Jene idealtypischen Konkretisierungen der Legende, von denen bei GUMBRECHT die Rede ist, begegnen in der breiteren Barlaam-Tradition selten und gar nicht in den Texten, die hier betrachtet werden, die alles andere als einfache oder kleine Formen des exemplarischen oder sonstigen Erzählens sind und die in keinem der drei Fälle »dem leichten, einfachen Schmuck (*ornatus facilis*) zuzurechnen« sind, den die Legende aufweisen solle⁷⁶ – vielmehr sind hier Konkretisierungen eines plurivalenten Akkumulationstypus, der Mönchsvita, nacherzählte Bibel, Roman, Traktat, Parabel(sammlung), Visio usw. vereint.⁷⁷ Vielleicht muss man Gianroberto SCARCIA in Bezug auf den letzten Teil seiner vorsichtigen Vermutung zustimmen, in dem er die Barlaam-Legende inklusive ihrer nichtchristlichen Vorläufer als »romanzo, o ciclo narrativo, se non genere letterario« bezeichnet.⁷⁸

LITERATUR

Buckl, Walter, Knut Backhaus und Richard Hoppe-Sailer: Legende. In: Höfer, Josef und Karl Rahner (Hgg.): Lexikon für Theologie und Kirche. 2. Aufl. Bd. 6. Freiburg, Basel, Wien 1961, S. 741–4 – Delehaye, Hippolyte: Les légendes hagiographiques. Brüssel 1905 – Ecker, Hans-Peter: Auf neuen Wegen zu einer alten Gattung. Was kann eine kultur-anthropologisch orientierte Legendentheorie leisten? In: Jahrbuch für Internationale Germanistik 25 (1993), S.

⁷⁵ Vgl. ECKER 1993b. S.a. ECKER 1993a.

⁷⁶ Vgl. WALZ-DIETZFELBINGER 2001, Sp. 82.

⁷⁷ Zum Problem des Verhältnisses von Legende und anderen Gattungen siehe u. a. LUTHI 1960, HAAS 1976, HAUBRICHS 1994, HEINDRICHS 2001, FEISTNER 2001.

⁷⁸ SCARCIA 1998, S. 12.

8–29 [a] – Ecker, Hans-Peter: Die Legende. Kulturanthropologische Annäherung an eine literarische Gattung. Stuttgart, Weimar 1993 [b] – Ecker, Hans-Peter: Legende. In: Brednich, Rolf W. (Hg.): Enzyklopädie des Märchens. Bd. 8. Berlin, New York 1996, Sp. 855–68 – Gumbrecht, Hans-Ulrich: Faszinationstyp Hagiographie. Ein historisches Experiment zur Gattungstheorie. In: Cormeau, Christoph (Hg.): Deutsche Literatur im Mittelalter: Kontakte und Perspektiven. Hugo Kuhn zum Gedenken. Stuttgart 1979, S. 37–84 – Günter, Heinrich: Die christliche Legende des Abendlandes. Heidelberg 1910 – Jauss, Hans-Robert: Alterität und Modernität der mittelalterlichen Literatur. In: Alterität und Modernität der mittelalterlichen Literatur. Gesammelte Aufsätze 1956–1976. München 1977, S. 9–47 – Jolles, André: Einfache Formen. Legende · Sage · Mythe · Rätsel · Spruch · Kasus · Memorabile · Märchen · Witz. Studienausgabe der 4. Aufl. Tübingen 1972 – Karlinger, Felix: Legendenforschung. Aufgaben und Ergebnisse. Darmstadt 1986 – Kunze, Konrad: Legende. In: RLW. Bd. 2, 2007, S. 389–93 – Rosenfeld, Hellmut: Legende. In: RL. Bd. 2, 2001, S. 13–31 – Scarcia, Gianroberto: Storia di Josaphat senza Barlaam. Soveria Mannelli 1998 (Medioevo romanzo e orientale. Testi 4) – Williams-Krapp, Werner: Legende. In: Killy, Walter (Hg.): Literaturlexikon. Bd. 13. Gütersloh, München 1992, S. 503–7 – Zoepf, Ludwig: Das Heiligen-Leben im 10. Jahrhundert. Leipzig 1908 – Wyss, Ulrich: Theorie der mittelhochdeutschen Legendenepik. Erlangen 1973 – Wolpers, Theodor: Die englische Heiligenlegende des Mittelalters. Eine Formgeschichte des Legendenerzählens von der spätantiken Tradition bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts. Tübingen 1964

12 PRODESSE: DIE BIBEL

Ein Zitat ist ein wörtlich wiederholter Text X in einem anderen Text Y. Man spricht von Bezugs- und Aufnahmetext. Das Zitat als Verfahren und Produkt unterscheidet sich von der Paraphrase, Anspielung und Nachdichtung u.v.a. durch die Wörtlichkeit, die Tatsache, dass Zitate nur einen Teil des Bezugstextes reproduzieren sowie durch das in Beziehung Setzen zweier Bedeutungssysteme – das des zitierten Textes und das des zitierenden Textes.¹ Zitate können offen oder versteckt sein. Erstere werden durch Nennung des Autors, Werkes und/oder durch Anführungszeichen oder sonstige typographische Markierungen ausgewiesen. Versteckte Zitate stellen für den Leser bzw. Hörer eine schwierigere Aufgabe dar, denn er muss diese zunächst erkennen, um dann die Spannung der zwei Codes interpretieren zu können. Erkennbarkeit ist somit ein wichtiges Kriterium für die Wirkung des Zitates, sie ist Voraussetzung des Verständnisses. Soweit eine Theorie, derzufolge das bereits Referierte kein Zitat aus dem Artikel ›Zitat‹ im ›Reallexikon für Literaturgeschichte‹ darstellt.² Nach derselben Theorie nun ein offenes Zitat aus dem gleichen Artikel:

Die Erkennbarkeit von Z[itaten] fällt nicht nur in die Kompetenz des Lesers, sie ist auch eine Leistung des A-Textes, der den B-Teil nicht assimilieren darf, sondern als besonderen zu signalisieren hat. [...] Der A-Autor wird seinen hist[orischen] Kontext (Leser) danach einschätzen, was als Z[it]at zumutbar ist, also rezipierbar ist. Das mögen »die Alten«, die Bibel, die Klassiker sein, jedenfalls geht er von einem mit seinen Zeitgenossen gemeinsamen Kanon [...] aus, den er für seine B-Texte bevorzugt oder vermeidet.³

Zitate gibt es – wenn man den Begriff weiter fasst⁴ – seit es Sprache gibt, d.h., seitdem die Möglichkeit besteht, Teile von Gesagtem bzw. Geschriebenem zu wiederholen. Antoine COMPAGNON betrachtet das Zitieren oder den »travail de la citation« im Lauf der Geschichte und sieht in der Antike die Vorgeschichte eines Verfahrens (»préhistoire de

¹ Die Systeme bestehen jeweils aus einem Autor und einem Text. Für eine semio-logisch ausgerichtete Darstellung des Phänomens Zitat siehe COMPAGNON 1979, S. 49–92.

² Vgl. SIMON 2001.

³ SIMON 2001, S. 1055.

⁴ Vgl. insbesondere GENETTE 1982.

la citation«), das zu einem Höhepunkt im mittelalterlichen theologischen Diskurs kommt.⁵ Synchronisch betrachtet unterscheidet sich die Verwendung von Zitaten je nach Kunstform (Literatur, Musik usw.) oder wissenschaftlicher Disziplin.

Da es hier um ein mittelalterliches Textkorpus geht, dessen Umgang mit Zitaten – ich nehme vorweg – sich anhand moderner Zitatentheorien wie der oben angeführten schwierig beschreiben lässt, erweist es sich als vernünftig, in Anlehnung an Antoine COMPAGNON⁶ zu fragen: Was ist ein Zitat für den literarischen Diskurs der Barlaam-Legende? Auf diese Frage wird auf den folgenden Seiten eingegangen.

ZITIEREN UND ZITATE IN DER BARLAAM-LEGENDE

Nach einer jahrhundertelangen Christianisierung erreichte die Legende von Barlaam und Josaphat mit dem ›Byz. Roman‹ einen Höhepunkt. Neben der Einführung von Handlungselementen, wie der Figur des Lehrers Barlaam, zeichnet sich der ›Byz. Roman‹ besonders durch Stilelemente aus, die in der ›Vulgata‹ und in unterschiedlichem Maß in den volkssprachlichen Traditionen weitertradiert wurden. Zu letzteren gehören die von Barlaam erzählten Apologe und biblischen Gleichnisse⁷ sowie der gesamte dogmatische Komplex des Bekehrungsgesprächs: die Nacherzählung der Heilsgeschichte, die Paraphrase des Nizäanischen Glaubensbekenntnisses, die Erklärung einiger Sakramente, die Doktrin des freien Willens sowie die Übernahme der ›Apologie des Aristides‹.

Eines der wichtigsten stilistischen Verfahren bei der Christianisierung des Stoffes bilden die zahlreichen Kirchenväter- und Bibelzitate, die im griechischen Text eingeführt wurden. Letztere stellen vermutlich die autoritativsten Elemente der Christianisierung dar.⁸ Die Heilige Schrift spielt in diesem Sinn eine wesentliche Rolle bei der Wanderung der Legende von Barlaam und Josaphat aus dem Orient in den Okzident und generell bei der Bildung der Legende. Ständig wird die Bibel zitiert und paraphrasiert, im ›Byz. Roman‹ und in dessen lateinischer Übersetzung, der ›Vulgata‹.

⁵ Vgl. COMPAGNON 1979, S. 95–154 bzw. S. 157–231.

⁶ COMPAGNON 1979, S. 50: »Qu'est-ce que la citation, non pas en soi, mais pour un discours déterminé, pour la linguistique, pour la logique, pour la rhétorique, etc?«

⁷ Vgl. hier Kapitel 13.

⁸ Vgl. DE LA CRUZ 1997, S. 245.

Zunächst seien folgende allgemeine Fragen hinsichtlich des Zitierens und des Zitats in der Barlaam-Legende an die Texte des Korpus sowie an die ›Vulgata‹ gestellt.⁹:

1. Was wird zitiert? Welche Bücher der Bibel? Lassen sich Tendenzen aufspüren?
2. Wie wird zitiert? Sind die zitierten Stellen ausgewiesen – wenn ja, wie – oder versteckt? Handelt es sich um wörtliche Zitate oder um Paraphrasen?
3. Was tun die volkssprachlichen Bearbeiter mit dem, was sie (indirekt) zitieren? Wozu dienen die biblischen Stellen, die sie verwenden?

1. WAS WIRD ZITIERT?

Ein Bild der außerordentlich großen Anzahl an Bibelziten im ›Byz. Roman‹ und in der ›Vulgata‹ vermitteln bereits die seitenlangen Verzeichnisse im Anhang zu den verschiedenen Textausgaben.¹⁰ Ungeachtet dessen, dass die verschiedenen Verzeichnisse unterschiedlich viele Stellen anführen, zeigt sich deutlich, dass die Bibel extrem häufig zitiert wird. Folgende Stellen werden wörtlich zitiert oder paraphrasiert¹¹:

Genesis 24x – Exodus 13x – Levitikus 2x – Numeri 5x – Deuteronomium 17x – 2 Könige 1x – Ijob 3x – Psalmen 183x – Sprichwörter 19x – Kohelet 3x – Hoheslied 8x – Weisheit 11x – Jesus Sirach 8x – Jesaja 60x – Jeremia 4x – Baruch 3x – Ezechiel 11x – Daniel 17x – Jona 2x – Nahum 1x – Habakuk 1x – Zefanja 1x – Sacharja 3x – Maleachi 1x – [4 Makkabäer 10x] – Matthäusevangelium 173x – Markusevangelium 48x – Lukasevangelium 90x – Johannesevangelium 44x – Apostelgeschichte 30x – Römerbrief 48x – 1. Korintherbrief 40x – 2. Korintherbrief 17x – Galaterbrief 28x – Epheserbrief 33x – Philipperbrief 14x – Kolosserbrief 9x – 1. Thessalonicherbrief 9x – 1. Timotheusbrief 22x – 2. Timotheusbrief 11x – Titusbrief 1x – Hebräerbrief 34x – Jakobusbrief 4x – 1. Petrusbrief 23x – 2. Petrusbrief 8x – 1. Johannesbrief 11x¹²

⁹ Ähnlich der Ansatz von DIMANT 1988 über die Verwendung der Bibel in den Apocrypha und Pseudoepigrapha.

¹⁰ Vgl. Byz. Roman, Lang, S. 636–40, Byz. Roman, Bádenas, S. 339–347, Byz. Roman, Volk, S. 465–475 und Vulgata, de la Cruz, S. 553–61.

¹¹ Die Liste ist VOLKS Verzeichnis entnommen.

¹² I. F. werden die Abkürzungen der EÜ verwendet.

Von den spärlichen Beiträgen der Forschung zum Thema Zitat in der Barlaam-Legende ist auf zwei Aufsätze von Oscar DE LA CRUZ hinzuweisen, der sich mit der Frage, was in der ›Vulgata‹ zitiert wird, befasst.¹³ Wie im Verzeichnis oben bereits vorweggenommen werden das Alte und das Neue Testament zitiert; aus dem Alten Testament werden Jesaja und die Psalmen am häufigsten zitiert; aus dem Neuen Testament wird Matthäus frappant häufiger als alle anderen Texte zitiert, gefolgt von den anderen Synoptikern, der Apostelgeschichte und den ersten paulinischen Briefen. Hingegen werden die letzten vier Bücher des Neuen Testaments – die sogenannten Pastoralbriefe – kaum zitiert.¹⁴

DE LA CRUZ weist darüber hinaus auf distributive Tendenzen hin und zeigt, dass es Handlungsteile in der ›Vulgata‹ gibt, die auf biblische Zitate völlig verzichten – Josaphats Kindheit, die Apologe, ein zentraler Teil der Unterweisung, der das Symbolum Nicaenum behandelt, oder das Kapitel, das die Religionsdisputation enthält, in dem sich die ›Apologie des Aristides‹ befindet. Ferner kann DE LA CRUZ Passagen, die eher Stellen des Alten Testaments verwenden, von anderen, die vorwiegend das Neue Testament benutzen, unterscheiden. Die Dichte der Psalmen-Zitate steigt in den Gebeten, besonders in jenen Josaphats: Als er gegen Ende des Romans die Welt verlässt, stehen ihm die biblischen Gedichte während der Suche nach seinem Lehrer zur Verfügung.

Der Vergleich von einigen Zitaten in der lateinischen Barlaam-›Vulgata‹ mit dem Text der ›Biblia Vulgata‹ zeigt, so DE LA CRUZ, dass der anonyme Autor nicht den Text des Hieronymus, sondern den scholastischen Vorläufer der späteren ›Biblia Clementina‹ verwendete¹⁵; es stellt sich außerdem heraus, dass er sich nicht scheute, den Wortlaut der biblischen Vorlage zu modifizieren, wenn sein eigener Text es verlangte.¹⁶

Natürlich wirft diese Beobachtung weitere Fragen auf: Was betrachten die mittelalterlichen Barlaam-Autoren als ein wörtliches Zitat? Wie schrifttreu sind sie? Hat der lateinische Autor jedes Zitat einer Bibel

¹³ Vgl. DE LA CRUZ 1997 und DE LA CRUZ 2001b.

¹⁴ Vgl. DE LA CRUZ 1997, S. 247.

¹⁵ Vgl. DE LA CRUZ 1997, S. 250. Die Barlaam-›Vulgata‹ gibt für Mt 13,43 nicht die Lesart der ›Biblia Vulgata‹ wieder – *qui habet aures audiat* –, sondern die sixto-clementinische *qui habet aures audiendi audiat*.

¹⁶ Vgl. DE LA CRUZ 1997, S. 253.

oder seinem Gedächtnis entnommen? Wie sind die volkssprachlichen Autoren mit den Zitaten der ›Vulgata‹ umgegangen?¹⁷

2. WIE WIRD ZITIERT?

A. Offen vs. versteckt

In der ›Vulgata‹ gibt es sowohl offene, d.h. mit Formeln wie *scriptum est, dicens ad apostolos, Christus ait* u.ä. ausgewiesene, als auch versteckte Zitate, die in den Text ohne Signalisierung integriert sind. Die Bezeichnungen »offen« und »versteckt« entsprechen zwei Formen der Verwendung biblischer Elemente in postbiblischer Literatur, die Devorah DIMANT als *compositional* und *expositional* bezeichnet und wie folgt erläutert:

In compositional use biblical elements are interwoven into the work without external formal markers; in expositional use they are presented explicitly as such, with a clear external marker. These two distinctive functions have different aims. In the exposition the divine word is introduced in order to interpret it as such, while the composition is employed when the biblical element is subservient to the independent aim and structure of its new context.¹⁸

Die meisten Zitate in der ›Vulgata‹ gehören dem ersten Typus an, sie sind in die Erzählerrede oder in unterschiedliche Figurenreden integriert. Einige Passagen der ›Vulgata‹ weisen ein interessantes Kompositionsverfahren auf, das den Text einerseits als sehr modern, wenn nicht modernistisch konstruiert zeigt, ihn andererseits gewissermaßen mit der Tradition postbiblischer Literatur verbindet: Versteckte wörtliche Zitate heterogener Provenienz werden aneinandergereiht, wobei ein zusammenhängender neuer Text entsteht; so werden Teile der Lehre und Gebete konstruiert. Das Verfahren wird bereits in den paulinischen Briefen sowie in den Apocrypha und Pseudoepigrapha angewandt.¹⁹

¹⁷ Vgl. BENNINGHOFF-LÜHL 2009, Sp. 1543, wo in Bezug auf das Zitieren im Mittelalter beobachtet wird: »Im Mittelalter ist das Zitieren im Sinne der wörtlichen Wiedergabe eines Textabschnittes unerlässliches Desiderat wissenschaftlichen Arbeitens, wenngleich es für die Genauigkeit der Übernahme eine Rangordnung der Quellen gibt: Die Bibel muß als zentraler Quellentext wörtlich zitiert werden, ebenso wie andere klerikale Autoritäten (Schrifttreue).«

¹⁸ DIMANT 1988, S. 382.

¹⁹ Vgl. COMPAGNON 1979, S. 167; DIMANT 1988, S. 383. Hingegen sei die rabbinische Verwendung der Bibel »explicitly referential«, wie GREEN 1989, S. 17 beobachtet. Für die Literaturhinweise aus dem Gebiet der rabbinischen und postbiblischen Literatur sei Prof. Günter Stemberger an dieser Stelle gedankt.

B. Wörtlich vs. frei

In der ›Vulgata‹ haben wir es in den meisten Fällen mit keinen exakten, wörtlichen Wiedergaben des biblischen Textes der ›Biblia Vulgata‹ zu tun. Schwieriger verhält es sich mit der Unterscheidung zwischen den wörtlichen und den freien Zitaten, besonders bei den volkssprachlichen Autoren, denn in vielen Fällen dürfte das Nicht-Erkennen eines Zitates dazu geführt haben, dass dieses als postbiblische, modifizierbare Matière behandelt wurde. Für meine Fragestellung erweist sich diese Unterscheidung als nur bedingt relevant.²⁰

3. ZITATE IN DEN VOLKSSPRACHEN

Im Großen und Ganzen lässt sich behaupten, dass die spanische Version, der ›Libro de Berlan‹, eine getreuere Wiedergabe der lateinischen Vorlage darstellt als jene von Rudolf von Ems und Gui de Cambrai. Wenn es um die Übernahme, Auslassung oder Änderung der biblischen Stellen geht, ist es jedoch leichter, den Anforderungen einer Prosafassung gerecht zu werden als jenen der mittelhochdeutschen oder altfranzösischen Reimpaarverse. Es soll hier versucht werden, zu zeigen, inwiefern die volkssprachlichen Autoren erstens die offenen Zitate als *auctoritas* wahrnahmen und schriftgetreu behandelten und zweitens, inwiefern sie sich als »kompetente« Leser von versteckten biblischen Zitaten erwiesen. Die Bibel ist nicht nur Teil eines gemeinsamen Kanons, sie selbst ist Kanon und Zentrum des Kanons: Das wird von allen Autoren von Fassungen der Barlaam-Legende anerkannt. Gefragt wird daher vor allem nach der Funktion der Bibelstellen in den Texten des Korpus, um daraus eventuell einen angemessenen Zitat-Begriff abzuleiten.

In seinem historischen Überblick über das Zitat und das Zitieren weist Wim VAN DEN BERG²¹ auf die herausragende Autorität der »Schrift der Schriften« nicht nur im theologischen Diskurs, sondern allgemein in der religiösen Dichtung des Mittelalters hin. War das Zitat in der Antike in erster Linie Nachahmung der Vorgänger,²² diente es sowohl der *persuassio* als auch dem *ornamentum*, so liege die mittel-

²⁰ DE LA CRUZ 1997, S. 252 glaubt feststellen zu können, dass der spanische Bearbeiter des ›Libro de Berlan‹ eine kastilische Bibel verwendete.

²¹ VAN DEN BERG 2000.

²² VAN DEN BERG 2000, S. 14.

terliche Zitierlust nicht in deren schmückender Funktion, sondern in der Autorität der Schrift. Das biblische Zitat des Mittelalters ist *pars pro toto* die Schrift selbst, denn jedes Wort aus der Heiligen Schrift »hat die Macht eines Urteils, ist Träger einer universalen Proposition, verkündigt eine ewige Wahrheit.«²³ Dies wäre eine mögliche Erklärung für die Auswahl, die die volkssprachlichen Autoren treffen, da sie nämlich zahlreiche Zitate der ›Vulgata‹ übergehen. Doch wie lassen sich wiederum die von den volkssprachlichen Autoren eigens eingeführten Zitate erklären?

Im Zusammenhang mit diesen Fragestellungen möchte ich auf drei repräsentative Passagen eingehen, auf Beispiele aus der Vorgeschichte, aus dem Lehrgespräch und aus der Zeit nach den Prüfungen Josaphats. Die Beispiele aus Kapitel 2, 7 und 21–40 der ›Vulgata‹ und entsprechende Stellen in den volkssprachlichen Bearbeitungen illustrieren drei diskursive Situationen: Erstens eine Argumentation im zweiten Kapitel zwischen einem Christenverfolger und einem Eremiten; zweitens den Anfang der Katechese zwischen Barlaam und seinem Schüler; und drittens Josaphats Beten, seine Gespräche mit Gott während der Suche nach Barlaam in der Wüste.

VOR DER LEHRE

Das zweite Kapitel der ›Vulgata‹ behandelt die erste Episode, in der König Avennir einen seiner Vertrauten an das Christentum verliert, als ein Statthalter sein Amt aufgibt, um Eremit zu werden. Als der König davon erfährt, lässt er diesen aus der Wüste herbeiholen und in den Palast führen. Das darauffolgende Gespräch zwischen dem König und seinem ehemaligen Minister zeichnet sich durch die unterschiedlichen Lebens- und Sprachauffassungen des polytheistischen Heiden und des Christen aus.²⁴ Das Aussehen des Eremiten – seine Kleidung und seine Magerkeit – irritieren den König solchermassen, dass er das Gespräch mit einem zornigen Vorwurf eröffnet. Darauf reagiert der Eremit mit der Bitte, der König solle sich von seinen Feinden – Zorn (*ira*) und Gier (*concupiscentia*) – fernhalten und stattdessen Vernunft (*prudentia*) und Gerechtigkeit (*equitas*) zu Rate ziehen, um erst dann das Gespräch zu

²³ VAN DEN BERG 2000, S. 17.

²⁴ Vgl. dazu SALVAN-RENUCCI 1997, die das Gespräch zwischen Barlaam und dem Erzieher Josaphats bei Rudolfs von Ems ›BuJ‹ aus dieser Perspektive untersucht.

beginnen. Sobald der König diese Bitte erfüllt hat – indem er behauptet, das zu tun –, beantwortet der Minister die Frage nach seiner Entscheidung, die Welt zu verlassen. Die Antwort gestaltet die ›Vulgata‹ als langen apologetischen Monolog, in dem der Minister sein Leben vor der Wendung zum Christentum beschreibt und es mit seinem neuen, sinnvollen Leben in der Wüste vergleicht, den König für die Verfolgung der Christen tadelt, ihm über die wichtigsten Stationen der Heilsgeschichte erzählt und schließlich mit einem Lob des Mönchtums seine Rede beendet. Alle diese Elemente befinden sich noch im spanischen ›Libro de Berlan‹.

Von den insgesamt 22 Bibelziten des 2. Kapitels der ›Vulgata‹ sind 20 in die direkte Rede des Ministers integriert. Die meisten Zitate entstammen dem Neuen, sechs dem Alten Testament. Auffällig spärlich sind dabei die Evangelienzitate, mit nur einer Lukas- und einer Matthäus-Stelle; den Vorrang haben die paulinischen und katholischen Briefe. Die alttestamentlichen Stellen lassen sich rund um die Figuren von Salomon – eine Weisheit- und zwei Kohelet-Stellen – und David – mit drei Psalmenziten – gruppieren.

Offene Zitate. Nur sechs dieser Zitate werden durch eine *inquit*-Formel eingeleitet: *ait doctor meus, Verbi uero uirtus hec fuit, sicut et Salomon sapientissimus dicit in suis sermonibus, meus theologus insinuat iniquiens*²⁵ und *sicut ait beatus apostolus*. Die genaue Stelle im Bezugstext wird allerdings nicht angegeben.

Oscar DE LA CRUZ konnte in einem Aufsatz über die Psalmenzitate in der ›Vulgata‹ feststellen, dass der Grad der Wörtlichkeit der zitierten Stellen von der Anwesenheit von *inquit*-Formeln – *secundum prophetam dicentem, sicut ait propheta, Davit rex et propheta clamat* – abhängig zu sein scheint.²⁶ Bei den mit *inquit*-Formeln eingeleiteten Stellen im 2. Kapitel scheint dies allerdings nicht zu gelten.

Er konnte darüberhinaus feststellen, dass die *inquit*-Formel in der ›Vulgata‹ die Übernahme des Zitates durch den spanischen Bearbeiter des ›Libro de Berlan‹ garantiert. Bei den hier betrachteten Stellen verhält es sich wie folgt: Zwei Stellen werden von keiner volkssprachlichen Bearbeitung übernommen; zwei nur vom ›Libro de Berlan‹ und ›BeJ‹; eine lediglich durch den ›Libro de Berlan‹. Das einzige der ausge-

²⁵ Mit dieser Formel werden zwei aneinandergereihte Stellen eingeleitet.

²⁶ Vgl. DE LA CRUZ 2001b, S. 597.

wiesenen Zitate, das von allen volkssprachlichen Versionen übernommen wird, ist 1 Joh 5,19, doch kann hier von Wörtlichkeit die Rede nicht sein.²⁷ Die Formel selbst bleibt allein im ›Libro de Berlan‹ erhalten:

	›Vulgata‹	›Libro de Berlan‹	›BuJ‹	›BeJ‹
1 Joh 5,19	<i>meus theologus insinuat inquiens: Mundus totus in maligno positus est.</i> (S. 124)	me lo muestra el mi maestro que dize qu'el mundo todo es puesto en mal? (S. 17) ...	der welte unstäet-keit ist vil (v. 381)	Cis siecles n'est fors nuis et ombre. (v. 325)

Versteckte Zitate. Wie werden in diesem zweiten Kapitel die nicht ausgewiesenen Zitate behandelt? Der spanische Bearbeiter übernimmt fast alle Zitate der ›Vulgata‹²⁸ und folgt ihr im Wortlaut generell sehr getreu:

	›Vulgata‹	›Libro de Berlan‹	›BuJ‹	›BeJ‹
Röm 8,4	qui non secundum carnem conuersantur, sed secundum spiritum (S. 116)	mas los que viven segund el spiritu e non segund la carne (S. 10–1)	Ø	Ø

Er übersetzt auch jene Zitat-Verkettungen wie im folgenden Beispiel, um die sich die anderen Autoren selten kümmern:

	›Vulgata‹	›Libro de Berlan‹	›BuJ‹	›BeJ‹
Ps 39,3	eruit me de lacu miserie et de luto fecis, ...	que me libro de la laguna de la mesquindat, e del lodo, e de la fez ...	dô lôster sâ ze stunde / mich von der welte üppekeit, / die si in süezem sûre treit. (vv. 366–8)	Ø
Cf. Eph 6,12 ²⁹	... id est de potestate seuissimi exterminatoris principis tenebrarum seculi huius (S. 120)	que es el poder del muy cruel destructor, cabdillo de las tiniebras deste mundo. (S. 13)	Ø	Ø

²⁷ Vgl. BENNINGHOFF-LÜHL 2009, Sp. 1543–4.

²⁸ Eine der drei ausgelassenen Bibelstellen in diesem Kapitel ist ein nicht ausgewiesenes Zitat.

²⁹ Das Kürzel Cf. gehe jenen Bibelstellen der ›Vulgata‹ voran, die den Wortlaut der ›Biblia Vulgata‹ frei zitieren.

Rudolf von Ems und Gui de Cambrai akzentuieren jeweils andere Segmente der Rede des Ministers, womit die Aufnahme bzw. Auslassung von Zitaten zusammenhängt. Die Heilsgeschichte ist in der Rede des Ministers bei ›BuJ‹ nicht präsent, sondern er konzentriert sich auf die eigene Vergangenheit und Bekehrung sowie auf sein aktuelles Mönchsleben. Nur sechs Zitate werden »übernommen« und frei ins Mittelhochdeutsche übersetzt, wie die oben zitierte Wiedergabe von Ps 39,3 *dô lôster sâ ze stunde / mich von der welte üppekeit, / die si in siëzem sûre treit*. (vv. 366–8) illustriert. Gerade jene Stelle, die vom spanischen Bearbeiter ausgelassen wird, übernimmt Rudolf:

	›Vulgata‹	›Libro de Berlan‹	›BuJ‹	›BeJ‹
Mt 7,14	strictam ac arduam adamaui pergere uiam (S. 120)	Ø	daz strenge phat vil enge / mit arbeitlichen dingen (v. 372–3)	Ø

Die größte Distanz gegenüber der Autorität der biblischen Zitate hält in diesem Kapitel, mit nur drei Zitaten, zweifelsohne Gui de Cambrai. Die Rede des Ministers fokussiert, im Gegensatz zu Rudolf, auf die Menschwerdung Christi, daher folgende Übernahme:

	›Vulgata‹	›Libro de Berlan‹	›BuJ‹	›BeJ‹
Hebr 4,15	factus est propter nos absque pecca- to quod sumus nos. (S. 122)	fizose omne por nos, aquello mismo que nos eramos (S. 16)	Ø	Por le pechié dou mors de pume / Prist notre sire for- me d’omme. (vv. 289–90)

Die restlichen Übernahmen in Guis ›BeJ‹ sind insofern original, als sie gewissermaßen von der Erkennung der Teile einer Zitatenkette, bestehend aus 1 Joh 5,19 und 1 Joh 2,15–17, zeugen. Diese Stellen werden getrennt wiedergegeben: 1 Joh 2,15–17 wird in vv. 272–4 und 1 Joh 5,19 in v. 325 zitiert, also weder aneinandergereiht noch in der Reihenfolge der ›Vulgata‹, sondern in der »richtigen« des Briefes des Johannes:

	›Vulgata‹	›Libro de Berlan‹	›BuJ‹	›BeJ‹
1 Joh 5,19	meus theolo- gus insinuat inquiens: Mundus totus in maligno positus est. ...	me lo muestra el mi maestro que dize qu’el mundo todo es puesto en mal?	der welte unstæte- keit ist vil (v. 381)	Cis siecles n’est fors nuis et ombre. (v. 325)

1 Joh 2,15– ... Et nolite dilige- ... E non querades Ø
 17 re mundum neque amar el mundo nin
 ea que in mundo las cosas que en
 sunt: quoniam om- el son, ca todo lo
 ne quod in mundo que en el mundo
 est, concupiscentia es codicia de la car-
 nalis est et con- ne, e codicia de los
 cupiscentia oculo- ojos, e sobervia de
 rum et superbia ui- la vida; e el mun-
 te. Et mundus tran- do traspasa a la su-
 sit et concupiscen- codicia, mas el que
 tia eius. Qui au- faz la voluntad de
 tem facit uolunta- Dios dura por sien-
 tem Dei, manet in pre. (S. 17–8)
 eternum. (S. 124)

Quant je fui nés, si
 ôi dire / Que chas-
 cuns doit le mont
 despire, / Et c'est
 uns sens c'om doit
 tenir. (vv. 272–4)

DIE LEHRE

Das siebente Kapitel der ›Vulgata‹ ist das erste der eigentlichen Lehre, mit diesem Kapitel beginnt das Lehrgespräch zwischen Barlaam und Josaphat. Zunächst wird der trinitarische Gott eingeführt und mit den Göttern der polytheistischen Religionen kontrastiert. Die wichtigsten Stationen der Heilsgeschichte werden sodann zusammengefasst: Schöpfung, Sündenfall, Sintflut, Exodus, Inkarnation, Passion, Auferstehung und schließlich das Pfingstereignis. Soweit die ›Vulgata‹, die sich für diese Wiedergabe der Heilsgeschichte 36 unausgewiesener Bibelstellen bedient. Barlaam nennt seine Quelle nicht, aber die volkssprachlichen Autoren haben es in diesem Kapitel nicht nötig: Jeder erzählt auf seine Weise eine »Version« der Heilsgeschichte.

Woher kommen die Zitate der ›Vulgata‹? 15 entstammen dem Alten Testament, 21 dem Neuen, obwohl die Nacherzählung des Alten Testaments erheblich länger ist als die des Neuen. Die zentralen Zitatquellen sind die Bücher Genesis und Exodus; die *creatio ex nihilo* wird aber durch eine Stelle aus dem Brief an die Hebräer (Hebr 1,14) und aus den Psalmen wiedergegeben (Ps 32,9 und Ps 148,5), der Sündenfall durch eine Weisheit-Stelle eingeleitet (Weish 2,24). Die Verwendung von Zitaten des Neuen Testaments bei der Behandlung von Geschehnissen des Alten (Hebr 1,14, Apg 12,9, 1 Tim 2,14, Röm 1,23) ist bemerkenswerter als die umgekehrte Richtung, die bereits in den Evangelien im typologischen Verfahren angewandt wurde. In diese Tradition, allerdings oh-

ne auf explizite Typologie zurückzugreifen, schreibt sich die ›Vulgata‹ mit diesem Kapitel ein, als sie für die Nacherzählung des Neuen Testaments nicht nur Zitate aus den Evangelien, sondern auch aus Jesaja (Jes 53,9) oder aus den Psalmen verwendet.

Der spanische ›Libro de Berlan‹ übernimmt 34 der 36 Zitate. An einigen Stellen zeigt sich der Wille des spanischen Bearbeiters, die ›Vulgata‹ zu korrigieren. Folgendes Beispiel illustriert, wie er das Zitat mit einer Anrede an den Prinzen unterbricht – *e sabe por cierto, infante, que* –, wie er die in der ›Vulgata‹ fehlende *inquit*-Formel ergänzt und die Stelle selbst nach der Bibel länger zitiert:

	›Vulgata‹	›Libro de Berlan‹	›BuJ‹	›BeJ‹
Gen 1,26 u. 2,7	Deinde formauit hominem manibus suis puluerem quidem sumens de terra ad formationem corporis; animam uero rationalem et intellectualem per propriam insufflationem ei tribuens, que secundum imaginem quidem et similitudinem Dei creata fuisse (S. 172)	E despues con las Sus manos mismas formo el omne, tomando el polvo de la tierra para formar el cuerpo; e el alma, que ha en si rrazon e entendimiento, diogela rresollando el su rresolo mesmo en el su cuerpo que el fiziera. <i>E este omne asi formado, fallamos que fue fecho a ymagen e semejança de Dios, e sabe por cierto, infante, que dize la scriptura que el omne es criado a ymagen de Dios por el entendimiento</i> (S. 61)	Dar nâch geschuof er Adâmes lip / von der erde (vv. 2019–20)	De Genesis nous dist la page / Qu'à sa samblanche et à s'ymage / Fist homme (vv. 1547–9)

Die Versuchung durch Satan in der Gestalt der Schlange wird durch die direkte Rede der Schlange ergänzt:

	›Vulgata‹	›Libro de Berlan‹	›BuJ‹	›BeJ‹
Cf. 1 Tim 2,14	locutus est mulieri et, suadens ei comedere de prohibito ligno illo spe deificationis, per ipsam decepit et Adam. (S. 174)	e fablo engañosamente a la mugier, consejándole que comiese del fructo del árbol que le era defendido, deziendo: »Comet desta fructa e abrirse an los vuestros ojos e seredes tales como Dios, e sabredes que es bien e mal, ca por invidia vos lo vedo«. (S. 62–3)	dō er dem wībe geriet, / daz si daz obez æze / und ir schepthers gar vergæze. / des slangen und des wībes rāt / vuogten dō mit missetāt, / daz dirre beider schulde / verworhte in gotes hulde. (vv. 2044–50)	Quant il le fist mordre la pume, / Par le trespas d’obediēche / Fu li hom mis en fort sentenche. (vv. 1574–6)

Die spanische Bearbeitung wird oft als reine »Übersetzung« der lateinischen Vorlage angesehen. Die angeführten Beispiele weisen allerdings auf einen Bearbeiter hin, der auf ein Publikum eingeht, das Teile der ›Vulgata‹ zumindest einigermaßen didaktisiert benötigt: lat. *diabolus* wird von der oben zitierten Stelle nicht nur mit *diablo* übersetzt, sondern es wird auch erklärt, dass es sich um einen Oberbegriff handelt: *fue por eso echado de su orden con los que con el consentieron, e son agora llamados diablos, que es el nonbre comunal a aquellos que fazen aquellas obras; e aquel mayor es llamado Satanas e fue derribado commo aquel que no merescia a ver la gloria del parayso* (S. 62, meine Hervorhebung) Die Darstellung der Versuchung durch die Schlange ist außerdem Anlass für eine kurze Digression über den Teufel.

Rudolf erlaubt sich in diesem Kapitel (vv. 1937–3124) größere Freiheiten als im zweiten. Wie Hannah CZIZEK in ihrer Dissertation bereits 1931 gezeigt hat, hat Rudolf »das Bestreben, eine vollständigere biblische Geschichte zu bringen, als die lateinische Vorlage sie enthält.«³⁰ 30 von 36 in der ›Vulgata‹ enthaltenen Zitaten werden übernommen. Das ist aber Rudolf nicht genug: Er ergänzt die Lücken dieser fast vollständigen Darstellung. Für den Genesis- und Exodus-Teil wird knapp über Kain und Abel (vv. 2061–2), die Opferung Isaaks durch Abraham (vv. 2159–60), die Nachkommen Abrahams (Isaak, Jakob und dessen 12 Söhne) (vv. 2166–77), Josephs ägyptische Gefangenschaft (vv. 2178–

³⁰ CZIZEK 1931, S. 137.

91) und über die zehn Plagen (vv. 2203–5) erzählt, Episoden, die in der ›Vulgata‹ nicht thematisiert werden. Es handelt sich hierbei um keine Zitate, sondern eher um ›Namedropping‹, das auf eine ähnliche Art und Weise wie die Zitate die Erzählung stützt. Ausführlicher als in der ›Vulgata‹ wird die Episode der Sintflut nacherzählt und dabei Noah namentlich genannt:

	›Vulgata‹	›Libro de Berlan‹	›BuJ‹	›BeJ‹
Cf. Gn. 6,5–9,29	Amputare uero multam peccati enormitatem uolens, omnipotens Deus diluuium induxit super terram disperdiditque omnem animam uiuam. Vnum uero solum inueniens iustum in generatione illa, hunc cum uxore et filiis in archa quadam saluans, solum super terram constituit. (S. 174)	E el Nuestro Señor piadoso, queriendo destruyr la grand suzidat de peccado que era sobre la tierra, abrio las feniestras del cielo e rronpio las fuentes del abismo; e enbio diluvio de agua sobre la faz de la tierra; e en el linaje de los omnes non fallo mas de uno que fuese de-rechurero, e aquel salvo, e a su mugier, e a sus fijos, e dexolos sobre la tierra. (S. 63)	durch der liute stünde / verdarp in wazzers ünde, / swaz in der welte lebende was. / in einer arke dô genas / Nôê und sîner süne drî, / den ir wîp genâsen bî. / <i>aller lebenden dinge kint, / swie sie uns genennet sint, / beliben in der arke sâ / gezweiet unde genâsen dâ.</i> (vv. 2073–82)	Ø

Die in der ›Vulgata‹ darauffolgende summarische Darstellung der alttestamentlichen Ereignisse wird von Rudolf erweitert, sodass praktisch ein »Gesamtbild« des Alten Testaments entsteht. Er geht auf die Siege Josuas, auf die Zeit der Richter und die der Könige der Juden ein. David und Salomon werden wenig überraschend mehr Verse gegönnt als den anderen Königen (vv. 2292–310). Keinesfalls dürfen dabei, so scheint Rudolf mit seiner Themenauswahl zu sagen, die für das christliche Mittelalter so faszinierenden Geschichten von Nebukadnezars Traum nach Dan 2, Judiths Enthauptung des Holofernes sowie die Erzählung von Judas Makkabeus fehlen! Dass die Chronologie nicht immer genau stimmt, lässt sich auf die Forderungen des Reims zurückführen.³¹

Der Übergang zu Christi Geburt bildet nochmals eine Liste – diesmal eine Prophetenliste, die sowohl hintere Propheten, d. h. Verfasser von prophetischen Büchern, als auch vordere Propheten, Prophetenfi-

³¹ Vgl. CZIZEK 1931, S. 140.

guren wie Elias, Elyseus und Nathan, die in den Büchern Jos-2 Kön vorkommen, umfasst. *Esdras* ist weder Verfasser eines Prophetenbuches noch Prophet: Sein Name, die griechisch-lateinische Form von Ezra, reimt sich mit *Jonas*:

In allen disen selben tagen
wären die gotes wîssagen.
die wil ich dir nennen.
dû solt ir wort erkennen,
wan got in ir herzen grunt
gap und sprach sie durch ir munt.
Îsajas und Ezechîël,
Jerêmjas unde Daniël,
Amos und Aggêus,
Elîas und Elysêus,
Oseê, Nathan und *Jônas*,
Abakuc und *Esdras*,
und einer, heizet Micheâs,
Nâûm und Sophonjas,
Jôël unde Abÿas
Zacharjas und Malachÿas. (vv. 2429–944. Meine Hervorhebung.)

Die Liste schließt Rudolf mit einem eingeleiteten Zitat, nämlich mit der Prophezeiung des heidnischen Propheten Bileam aus Num 24,16–19:

ouch sprach ûz tiefer sinne vurt
ein man von Kristes geburt,
der was Bâlââm³² genant:
»von Jâcobe wirt erkant
ein sterne, der hât liehtez prehen.
von Jerûsalêm wirt gesehen
ein mensche, daz dâ sol ûf stân.
daz sol gewalt ân ende hân.« (vv. 2445–52)

Die Formel, mit der Rudolf die Prophetenliste abschließt, zeigt, wie Roy WISBEY beobachtet hat, dass diese einerseits ein Gegenstück zu den Richter- und Königslisten, andererseits aber einen wichtigen Übergang zum wesentlichen Teil der Heilsgeschichte, der Menschwerdung Christi, darstellt: *swaz alle dise wîssagen / ie gesprâchen bî ir tagen, / daz hât unser herre got / ervûllet unde sîn gebot* (vv. 2457–60).³³

³² Die Wahl des Namens Barlaam erscheint besonders merkwürdig bei dieser mittelhochdeutschen Vokalisierung.

³³ Vgl. WISBEY 1955, S. 295.

Wie hier angekündigt, werden von nun an die wichtigsten Episoden im Leben und Nachleben Jesu erzählt und als Erfüllung von Prophetien und Präfigurationen des Alten Testaments gedeutet: Verkündigung, jungfräuliche Geburt, Epiphanie sowie der junge Jesu im Tempel, sein Einzug in Jerusalem, seine Passion, Höllenfahrt, Auferstehung und Himmelfahrt. Durch die Anwendung des bereits aus den Evangelien bekannten typologischen Verfahrens kommt in diesem Abschnitt zu den bereits zahlreichen, in der ›Vulgata‹ enthaltenen Zitaten aus dem Neuen Testament eine Fülle von Stellen aus dem Alten hinzu.³⁴ WISBEY weist darauf hin, dass Prophezeiungen gegenüber Präfigurationen bevorzugt werden:

Es handelt sich hier um eine Unterweisung, die dem bisher vor jeder Berührung mit dem Christentum sorgfältig bewahrten Josaphat zuteil wird. Für solche Ohren ist der einfache Wortsinn (*historia*) der Schrift geeignet, nicht aber die allegorischen Bedeutungen in ihrer gottgewollten Verschleierung.³⁵

Die Erzählung der Verkündigung und der jungfräulichen Geburt sei als Beispiel angeführt. In der ›Vulgata‹ ist sie mit zwei Zitaten »gestützt«. Rudolf fügt 17 Prophezeiungen hinzu, darunter vier Nacherzählungen von Präfigurationen oder Prophezeiungen in indirekter Rede; der Rest sind offene Zitate, wobei in nur einem Fall die Ausweisung nur unpräzise mit *ein prophète* (v. 2682) erfolgt, dem lockeren Stil der ›Vulgata‹ mit ihrer wiederholten Formel *Sicut ait propheta* entsprechend.

Den Rahmen für die zitierten prophetischen Worte bilden einleitende Formeln – *ein reinez Dâvîdes wort*: (v. 2497) oder *ouch sprichet Jêremîas*: (v. 2600) – und Hinweise auf deren Erfüllung – *diz bîspel muoste ervûillet sîn / an dirre selben künigîn* (vv. 2027–8) oder *diz ist an Kriste vollevarn* (v. 2677). Die letzte zitierte Prophezeiung der Passion kommt nicht aus dem Munde einer bekannten Persönlichkeit, die aber nicht in der Bibel prophetisch redet: *ein vrouwe, hiez Sibillâ* (v. 2933).³⁶

Nicht nur im Bereich der Typologie erlaubt sich Rudolf, seine Vorlage zu ergänzen: Zahlreich sind seine Zusätze in diesem Teil des ›BuJ‹. Er lässt Maria in direkter Rede sprechen »*nû werde gotes wille an mir!*« (v. 2590), er erzählt, wie Jesus die Füße der Apostel wäscht und Demut

³⁴ Einige davon – die sogenannten Erfüllungszitate – sind im Matthäusevangelium enthalten.

³⁵ WISBEY 1955, S. 296. Zwei gerade ikonische *figurae* behält Rudolf bei – den brennenden Dornbusch und Aarons Stab.

³⁶ Die Sibylle ist »kanonischer« Bestandteil der Prophetenlisten in der Literatur des Mittelalters.

zum höchsten Gebot erklärt, nennt Pontius Pilatus und die Apostel namentlich, betont die Rolle des Paulus in der Verkündigung des Christentums u.v.m. Allerdings präsentiert Rudolf diese Zusätze im Unterschied zu den Prophezeiungen nicht als Zitate.

Als Rudolfs Quelle für diesen Abschnitt kommt für WISBEY »wohl eine von jenen Prophetien- und Typologiensammlungen« in Frage, wie sie seit dem 2. Jh. im apologetischen Schrifttum nachgewiesen sind.³⁷ Conrad Eckart LUTZ, der sich mit der theologischen Bildung Rudolfs befasste, geht davon aus, dass die Quelle von Rudolfs Kenntnissen »die traditionelle, vor-scholastische Theologie« sei, welche »über patristisch geprägte Florilegien, Handbücher und dergleichen, vor allem aber über Predigtsammlungen den niederen Klerus und mittelbar die Laien erreichte«.³⁸ Diese Beobachtungen sind besonders in Bezug auf Rudolfs Ergänzungen seiner Vorlage von Interesse, denn es muss angenommen werden, dass Rudolf die Bibel nicht durch Exzerpieren, sondern indirekt zitiert.³⁹ Wichtiger als die Frage, woher die Zitate tatsächlich kommen, ist, dass sie überhaupt hierher gelangten, dass beim unmittelbaren Leser bzw. Hörer der Eindruck entsteht, dass die Bibel zitiert wird, dass die Systeme des zitierenden und des zitierten Textes erkannt und in Verbindung gesetzt werden. Das gelingt Rudolf von Ems.

Gui de Cambrai reduziert in seinem ›BeJ‹ die gesamte Heilsgeschichte nach diesem Abschnitt auf weniger als zweihundert Verse (vv. 1525–710). Damit in Verbindung stehen die wenigen übernommenen Zitate, insgesamt 18 von 36. Obwohl er der ›Vulgata‹ stofflich generell folgt, lässt er u. a. die Verbindung eines gefallenen Engels mit dem Sündenfall, die Sintflut und den Exodus völlig aus: Nach dem Sündenfall geht er zur Inkarnation über; im Gegensatz zu Rudolf ist hier davon die Rede, dass es in der Zeit der Sintflut-Generation *des prophetes* gab, die an einen einzigen Gott glaubten (vv. 1629–34), aber weder deren Namen noch deren Worte werden wiedergegeben.

Seine Darstellung zeichnet sich durch das Rafften aus, wodurch er möglichst viel heilsgeschichtlichen Stoff in wenigen Versen wiedergeben kann. Ein gutes Beispiel für diesen Minimalismus stellt seine Erzählung der Passion dar, die keine Spur von den hohen Priestern oder von Judas kennt:

³⁷ WISBEY 1955, S. 300.

³⁸ LUTZ 1984, S. 184–5.

³⁹ Hingegen ist CZIZEK 1931, S. 138 folgender Meinung: »Natürlich hat der deutsche Dichter dabei die Bibel verwendet.«

	›Vulgata‹	›Libro de Berlan‹	›BuJ‹	›BeJ‹
Cf. Mt 26,3–16,	pontifices et principes Iudeorum,	E los obispos e los cabdillos de	Nû wuohs der Juden grôzer nît /	<i>Puis fu trahis; puis fu vendus</i> (v. 1650)
Mk 14,1–2,	inter quos conuersabatur contra	los judios enloquecieron con la	gên Kristes lêre zâler zît: / sie leiten im lâge vil. (vv.	
22,1–6, Joh 11,57	illum insanientes, quibus predicta mirifica signa faciebat, immemores omnium, morte eum condempnauerunt unum discipulum eius ad traditionem rapientes (S. 180)	grand inbidia del que ovieron, e non se acordaron de tantos bienes. Buscaron en commo lo matasen e fablaron con uno de sus discipulos que ge lo vendiese (S. 69)	2761–3)[...] Dô sîn stunde komen was, / ein sîn junger, Jûdas, / durch drîzec phenninge in verriet. (vv. 2797–9)	

Andersartige Ergänzungen sind bei Gui doch festzustellen. Er bietet u.a. Quellenangaben, die wir in der ›Vulgata‹ nicht finden:

	›Vulgata‹	›Libro de Berlan‹	›BuJ‹	›BeJ‹
Cf. Gen 1,26 u. 2,7	Deinde formauit hominem manibus suis puluerem quidem sumens de terra ad formationem corporis; animam uero rationalem et intellectualem per propriam insufflationem ei tribuens, que secundum imaginem quidem et similitudinem Dei creata fuisse (S. 172)	E despues con las Sus manos mismas formo el omne, tomando el polvo de la tierra para formar el cuerpo; e el alma, que ha en si rrazon e entendimiento, diogela rresollando el su rresolo mesmo en el su cuerpo que el fiziera. E este omne asi formado, fallamos que fue fecho a ymagen e semejança de Dios (S. 61)	Dar nâch geschuof er Adâmes lip / von der erde (vv. 2019–20)	<i>De Genesis nous dist la page / Qu'à sa samblanche et à s'ymage / Fist homme</i> (vv. 1547–9)

An einer weiteren Stelle kommt Gui zurück zur Schöpfung des Menschen und fügt nochmals eine Art von *inquit*-Formel hinzu: *Pour chou, che nous dist l'escripture* (v. 1599), eine Formel, die auch in einem Exkurs über den freien Willen begegnet, den Gui nach dem Sündenfall einschleibt. Hier werden die Perfektion der Schöpfung und die Freiheit des Menschen gepriesen (vv. 1581–606); darauf kommt es in Guis Version der Heilsgeschichte an, um das Wesentliche. Seiner Auffassung nach sind dies Schöpfung, Sündenfall und Erlösung durch Christi; es geht aber vor allem um eine möglichst rasche Unterweisung des Josaphat

an. Dazu gehört weder das typologische Denken, das Rudolf einarbeitet, noch die Hervorhebung der Rolle von Patriarchen und Propheten, wie sie in der Vorlage breit ausgeführt ist.

NACH DER LEHRE

Nachdem Barlaam Josaphat bekehrt und ihn davon überzeugt hat, dass er noch nicht in die Wüste ziehen soll, bricht der alte Mönch auf und kehrt zurück in die Wüste von Sennaar. Mit diesem Abschied fängt für Josaphat eine Zeit der Prüfung an. Ihm stellt sein Vater mit Hilfe des Strategen Arachis eine Reihe von »Fallen«, die er, der Held der Geschichte, überwinden muss. Auf sich und vor allem auf seinen Glauben gestellt, wendet er sich immer wieder Gott im Gebet zu. Mit Kapitel 21 der ›Vulgata‹ fängt die Dichte der Gebete an zu steigen. Von insgesamt 15 Gebeten werden zwölf von Josaphat gesprochen, zwei von Barlaam und eines von König Avennir vor seinem Tod:

Folgende Gebete sind in der Vulgata enthalten: 1) Barlaam, Kap. 21 (S. 338–340), 2) Josaphat, Kap. 22 (S. 342), 3) Josaphat, Kap. 25 (S. 376), 4) Josaphat, Kap. 28 (S. 424), 5) Josaphat, Kap. 30 (S. 438), 6) Josaphat, Kap. 30 (S. 446), 7) Josaphat, Kap. 34 (S. 486), 8) Avennir, Kap. 35 (S. 496), 9) Josaphat, Kap. 35 (S. 496–498), 10) Josaphat, Kap. 37 (S. 514), 11) Josaphat, Kap. 37 (S. 514), 12) Josaphat, Kap. 38 (S. 520), 13) Barlaam, Kap. 38 (S. 524), 14) Josaphat, Kap. 39 (S. 536–538) und 15) Josaphat, Kap. 40 (S. 540)

Diese Texte in direkter Rede sind völlig in die Handlung integriert. Meistens werden die Gebete in von den Figuren als kritisch empfundenen Situationen gesprochen, beispielsweise von Josaphat, als er Gott in der Wüste um Hilfe bittet, Barlaam zu finden.⁴⁰ Der Funktion nach lassen sich die Gebete in die drei Gebetstypen, die Paulus als Hauptfunktionen des Betens postuliert, einteilen: es sind Bittgebete, Lobpreisgebete, Danksagungsgebete.⁴¹

Es ist hier nicht der Ort, auf alle Arten von Gebeten einzugehen, sondern ich möchte mich ausschließlich mit jenen befassen, die Zitate verwenden oder fast in ihrer Ganzheit aus aneinandergereihten Bibelversen bestehen, die sehr häufig Psalmverse, aber nie ganze Psalme

⁴⁰ Vgl. die minutiöse Analyse der Gebete im ›Libro de Berlan‹ durch RAMADORI 1996.

⁴¹ Vgl. JAYE 1992, S. 86–109 für eine Klassifikation der Gebetsarten nach den *artes orandi* des Mittelalters.

sind. Aufgrund der diskursiven Situation, in der diese Verse zitiert werden, wird die Quelle nicht genannt.⁴² Darüberhinaus weisen die Zitate in den Gebeten auf einen zentralen Aspekt des Umgangs mit dem Text der Bibel hin, den des Auswendiglernens von gewissen Bibelstellen – in keinem Moment ist die Rede davon, dass Josaphat von Barlaam eine Bibel bekommt⁴³ oder die Anweisung hört, Psalmen zu rezitieren, um mit Gott zu kommunizieren. Trotzdem wird in der ›Vulgata‹ berichtet, dass Josaphat *decantabat psalmos per totam diem et per totam noctem* (S. 540). Josaphat bedarf keiner Lektion in der *ars orandi*.

Bei Rudolf wird erzählt: *dô sprach der wandels vrîe / sîne psalmodie* (vv. 15645–6) und an einer früheren Stelle *sîn gebet er gote las* (v. 12326). Alle drei volkssprachlichen Erzähler folgen der ›Vulgata‹ in deren Verbindung von Josaphats Wüstenleben mit den Worten Davids, aber auch Salomos; Josaphats vorbildhafter Werdegang wird mit Zitaten aus dem Hohen Lied und aus den Psalmen beschrieben.

Das folgende Beispiel ist Josaphats Bitt- und Lobpreisgebet nach dem Aufbruch Barlaams (Kapitel 22 der ›Vulgata‹). Das Gebet beginnt mit einer Invokation und wird mit einer Formel – Amen – abgeschlossen. Die ›Vulgata‹ gestaltet den ersten Teil dieser Bitte Josaphats anhand von drei aneinandergereihten Psalmversen⁴⁴, die drei verschiedenen Psalmsorten entstammen – einem Hilferuf-, einem Hymnus- und einem Gebetpsalm. Die Themen, die in den zitierten Versen angesprochen werden – Bitte um Hilfe, Bezeichnung des Betenden als Waise, Bitte um Barmherzigkeit –, werden im zweiten Teil des Gebets breiter ausgeführt. Das Ende des Gebets ist ein Lobpreis Gottes.

⁴² Wenn die Psalmen aber an anderen Stellen zitiert werden, geht dem Zitat eine Formel wie *sicut ait propheta* oder *secundum prophetam dicentem* voran.

⁴³ Bereits im 16. Jahrhundert stellte Heribert Rosweyde Josaphats profunde Kenntnisse der Heiligen Schrift in Frage: *Nam qui potuit Josaphat, recens ad fidem conversus, tot Scripturae locis se communicare, qui nunquam ea legerit?* Vgl. *Vitae Patrum*, Rosweyde, S. 339–40.

⁴⁴ Das Ende der unten kursiv gesetzten Zitate sei mit || gekennzeichnet.

	›Vulgata‹	›Libro de Berlan‹	›BuJ‹	›BeJ‹
Ps 69,2, Ps 9,35, Ps 85,16	<i>Deus, in adiutori- um meum intende; Domine, ad adiuu- andum me festina. Quoniam tibi derelictus est pauper; orphano tu eris adiutor. Respice in me et miserere mei, quia omnes uis saluos fieri et ad agnitionem ueritatis uenire. Saluum me fac et conforta me, indignum, ut ambulem per uiam mandatorum tuorum, quoniam quidem ego debilis sum et infirmus et ad faciendum bonum insufficiens; sed tu me potes saluum facere, qui omnia uisibilia et inuisibilia contines est sustines. Ne dimittas me post uoluntates carnis malas ambulare, sed tuam doce facere uoluntatem et conserua me in eterna et beata uita tua. Pater et Fili et Spiritus sancte, consubstantialis et indiuisa deitas, te inuoco et glorifico. Te enim laudat omnis creatura et te glorificant intellectuales incorporalium uirtutes in secula. Amen. (S. 342)</i>	<i>Señor, para mien- tes a la mi ayuda e apresurate para ayudarme, que a Ti se allega el podre desanparado, e Tu eras ayudador del huerfano. Señor, ca- ta contra mi e ave mercet de mi, Tu, que quieres que to- das las cosas e to- dos los omnes se- an saluos e que vengan al conosci- miento de la ver- dat; Señor, Tu me faz salvo e convier- teme, pero que non soy digno por que pueda andar por la carrera de los Tus mandamientos, ca Señor, yo so muy flaco e muy enfer- mo para fazer bi- en, e non he con- plimiento para ello; mas, Señor, Tu que me puedes fazer salvo, que sufres e sostienes todas las cosas que son vi- stas e escondidas, Señor, non me de- xes tu a mi andar en pos de los sabo- res malos de la car- ne, Señor, guarda- me en la Tu guarda de la Tu vyda per- durable; Señor Dios Poderoso, Padre e Fijo e Spiritu Sanc- to, que eres una sustancia e deidad non departida; [...] (S. 181)</i>	<i>Jôsaphât beleip aldort. / mit jâmer sprach er disiu wort: / »herre got, din lère dîn / sende de herzen mîn. / sît ich den niht mach gehân, / von dem ich dir wart undertân, / sô ruoche sîn mîn râtgebe, / daz ich lebe, / mit stætem muote lobende sî. / herre Krîst, nû wis mir bî / durch dînes namen ère / und gip mir solhe lère / nâch dîner gotlîchen kunst, / daz sich volende diu begunst, / die mir angevangen hât / des wîsen Barlââmes rât. / gip mir meister- schaft / stætes muotes lebende kraft.« (vv. 7415-32)</i>	<i>Adont s'est mis en orison / Et prie Diu et son saint non / Ke il le gart de pechié faire. / Molt a empris pesant affaire / De jèuner et de villier / Et de bien faire et de proier. / Son creatour souvent reclaimme (vv. 4703-9)</i>

Der spanische Bearbeiter akzentuiert mit seinem diskursiven den parataktischen Stil des Gebets in der Vorlage; mit dem wiederholten Aufruf Gottes – neunmal lässt er Josaphat Gott mit *Señor* direkt anreden – be-

tont er den in der Vorlage impliziten iterativen Charakter des Gebets. Rudolf seinerseits kürzt das Gebet, wobei von den Psalmen keine Spur bleibt: Josaphat bittet *herre gôt* und *herre Krîst* um Beistand, jetzt da er Barlaam nicht mehr bei sich hat, um vollenden zu können, was Barlaam angefangen hat – dieser Bezug auf das Werk Barlaams ist Rudolfs Zusatz. Gui de Cambrai übernimmt das Gebet als solches nicht, sondern gibt es mit sechs Versen in indirekter Rede wieder: Gott möge ihn von der Sünde fernhalten. Von einem Dialog mit Gott bleibt nur ein Echo. Die meisten Gebete werden in ›BeJ‹ als indirekte Rede wiedergegeben.⁴⁵

Am Ende der ›Vulgata‹ werden fast ausschließlich Psalmen zitiert, sei es in der Erzählerrede, die Josaphats Lebensweg beschreibt, sei es in den Gebeten des Protagonisten. Als Barlaam im Alter von 100 Jahren stirbt, bleibt Josaphat alleine in der Wüste. Das letzte Kapitel berichtet von seinem eigenen Tod. Nachdem er den Körper seines Lehrers begraben hat, spricht Josaphat ein Gebet und hat daraufhin eine Vision. Darin erfährt er, dass sowohl sein Vater, König Avennir, als auch er, Josaphat, eine himmlische Krone für ihren vorbildhaften Lebenswandel erhalten sollen; da er allzu menschlich reagiert und sich darüber beschwert, sein Vater könne nicht den gleichen Lohn wie er empfangen, wird er von Barlaam ein einziges Mal zurechtgewiesen. Damit kommt die Vision zu ihrem Ende, Josaphat erwacht und stirbt.

Das letzte ist ein kurzes und eher handlungsarmes Kapitel. Die Zitate in der ›Vulgata‹ werden allerdings nicht weniger: Neun Zitate enthält dieses Kapitel, acht von ihnen stammen aus den Psalmen. Die ersten drei sind Teil des letzten Gebets Josaphats. Die restlichen befinden sich in der Erzählerrede, in einem Lob des Josaphat. Dem Ende der Geschichte entsprechend, thematisieren viele der zitierten Psalmen das Leben nach dem Tod.

Für Josaphats letztes Gebet in der ›Vulgata‹ übernehmen der spanische Bearbeiter und Rudolf einzelne Motive⁴⁶: die Bitte an Gott, er möge Sein Gesicht dem Betenden zeigen (›Libro de Berlan‹) oder die Bitte um Aufnahme durch Gott, jetzt da der Betende verwaist ist (›BuJ‹). In beiden Fällen sind es freie Wiedergaben dieses Bittgebets:

⁴⁵ Vgl. vv. 8257–69, vv. 8690–704, vv. 9096–100, vv. 11208–18, vv. 11360–4, vv. 11883–5.

⁴⁶ Gui de Cambrai lässt das Gebet aus. Stattdessen tritt der Erzähler in den Vordergrund und adressiert sein Publikum mit einer Scheltrede über die zeitgenössische Gesellschaft (vv. 12935–3280).

	›Vulgata‹	›Libro de Berlan‹	›BuJ‹	›BeJ‹
Ps 26,7-12	– Domine Deus meus, exaudi orationem meam quia clamaui ad te: miserere me, et exaudi me, quoniam te ex toto corde meo quero. Exquisiuit te facies mea. Ne auertas faciem tuam a me, ne declines in ira a seruo tuo. Adiutor meus esto, ne derelinquas me neque despicias me, Deus salutaris meus, quoniam pater meus et mater mea derelinquent me, Dominus autem assumpsit me. Legem pone michi, Domine, in uia tua, et dirige me in semita recta propter inimicos meos. Ne tradideris me in animas tribulantium me ...	Señor, ave mercet de mi <i>muy peccador, que finco solo e sin dotrina, e sin ayuda</i> . Señor, non buelvas la Tu cara de mi; <i>vey, Señor, que voy solo en la tierra de los enemigos que me quieren captivar e deseredar del Tu rreyno. Señor, ayúdame, que ando derribado en este grand piela-go deste mundo, e non se sy podre llegar e arribar a puerto seguro. Señor, yo fijo del Tu siervo, el qual me rrecomiendo a la Tu mano</i> (S. 341)	er sprach: »herre, Ø süezer got, / durch dîner gotheit gebot / hilf mir unde wis mir bî, / sît daz ich verweiset sî. / mich hât nû mîn geslâhte gar / gelân. nû nim mîn, herre war! / ...	
Ps 21,11-12	... quoniam in te proiectus sum ex utero de uentre matris mee. Deus meus es tu, ne discesseris a me, quoniam preter te non est qui me adiuuet. sît ich niemen Ø hân, wan dich, / herre got, sô wîse mich / mît stæte in dîne lère / durch dîner muoter ère / und durch den trât erwelten dîn, / den vil lieben meister mîn.« (vv. 15675–86)	
Ps 142,8	... Et notam fac michi uiam in qua ambulem. (S. 540)			Ø

Dies sind Josaphats letzte Worte in der ›Vulgata‹ und in ›BuJ‹. Der ›Libro de Berlan‹ fügt weitere hinzu: Die Worte des Erzählers der ›Vulgata‹, die das vorbildliche Leben Josaphats als Erfüllung von Davids Worten in Ps 30,6 loben, gestaltet der ›Libro de Berlan‹ als das allerletzte Gebet Josaphats um, und dieses spricht er in Latein.⁴⁷ Seine Worte

⁴⁷ Es ist im gesamten ›Libro de Berlan‹ bemerkenswert, dass lateinische Bibelzitate hinzugefügt und ins Kastilische übersetzt werden.

zitieren Ps 30,6, aber auch Lk 23,46, d. h. die letzten Worte Jesu am Kreuz:

	›Vulgata‹	›Libro de Berlan‹	›BuJ‹	›BeJ‹
Cf. Ps 30,6	[cuius in manus suam animam commendans (S. 546)]	– <i>In manus tuas, Domine, comendo spiritum. Redemisti nos, Domine, Deus veritatis, comendo spiritum meum.</i> (S. 346)	Ø	Ø

FAZIT

2005 wurde in den Kinos der dänische Film ›Adams Æbler‹ (dt. Adams Äpfel) vom Regisseur Anders Thomas Jensen gezeigt. Kurz gefasst geht es darin um die Geschichte eines Pfarrers namens Ivan und des zwecks Resozialisierung zu ihm geschickten Neonazis Adam. Weniger auf den Plot kommt es hier an, als um zwei Beispiele. Erstens um die Ivan-Figur. Ivan ist Landpfarrer und nimmt Straffällige in sein Resozialisierungsprogramm auf. Ivan predigt selten im Film; wenn er es tut, zitiert er aus einer dänischen Übersetzung der Evangelien und leitet seine Zitate damit ein. Ivans Mutter – so erfährt man im Lauf des Filmes – starb bei seiner Geburt, Ivans Vater missbrauchte Ivan und seine Schwester. Ivan heiratete und seine Frau gebar ihm ein spastisch gelähmtes Kind, infolgedessen sie sich das Leben nahm. Ivan hat einen Hirntumor in der Größe eines Fußballs, erzählt der Arzt des Filmes. Trotz all dem arbeitet Ivan wie besessen für die Resozialisierung seiner schwarzen Schafe. Bis zu diesem Punkt ließe sich von einer intermedialen Anspielung auf Ijob sprechen, die dadurch akzentuiert wird, dass die Kamera wiederholt eine Bibel zeigt, die auf den Boden fällt, wobei immer das Buch Ijob zufällig aufgeschlagen ist. Das zweite Beispiel betrifft die Figur des Adam und zugleich den Titel des Filmes: Adam ist einer der ehemaligen Straftäter, die sich unfreiwillig in Ivans Pfarrhaus befinden. In einem Gespräch zwischen Ivan und Adam antwortet dieser auf Ivans Frage, welche Aufgabe er für seine Resozialisierung übernehmen möchte, einen Apfelkuchen backen zu wollen, und wird von Ivan ernst genommen. Der Apfelbaum und dessen Äpfel werden zu Adams Äpfeln. Jensen wusste, dass die Zuschauer wissen würden, dass es mit dem Titel mehr auf sich hat: Nicht Adam wurde in der Genesis-Erzählung in Versuchung gebracht, sondern Eva, und

zwar nicht mit Äpfeln, sondern mit einem Apfel, der eigentlich kein Apfel, sondern einfach eine Frucht war. Der Film heißt nicht »Adams Feigen« oder »Adams Früchte«, sondern in einer langen Auslegungstradition bewusst eingeschrieben, »Adams Äpfel«. Bei diesen intermedialen Zitaten kommt es nicht auf die Wörtlichkeit an; trotzdem wird die Bibel in verschiedenen Weisen zitiert.

Den mittelalterlichen Beispielen, die auf den letzten Seiten besprochen wurden, fehlt die komische Komponente, die im Film vorhanden ist. Beide – die Barlaam-Texte und die Äpfel des Adam – operieren mit einer breiten Palette von Zitat-Mechanismen, die sich mit der am Anfang dieses Kapitels angeführten Definition erklären lassen.

Die Forderung nach Wörtlichkeit stellte bereits für die alten Bibelübersetzungen ein großes Problem dar.⁴⁸ Diese Bedingung erfüllen die Übersetzungen der Zitate in den volkssprachlichen Bearbeitungen aus demselben Grund nicht: Sie sind *translationes*, Transpositionen, Interpretationen, seien sie in Vers oder in Prosa verfasst. Falls eine volkssprachliche Bibel herangezogen wurde, was abgesehen vom »Libro de Berlan« nicht der Fall gewesen zu sein scheint, können wir nicht wissen welche. Somit lässt sich nicht überprüfen, ob die zitierten Worte aus heutiger Sicht als freies Zitat oder Paraphrase angesehen werden. Wichtiger als eine nicht messbare Wörtlichkeit ist die beabsichtigte Wiederholung von autoritativen Worten. Erfüllt wird aber die von SIMON genannte Voraussetzung, dass nur ein Teil des Bezugstextes im Aufnahmetext reproduziert werde; trotz der Bestrebungen Rudolfs, ein Gesamtbild der Heilsgeschichte, eine »rewritten Bible« in Mittelhochdeutsch zu bieten, wird in keiner Fassung ein gesamtes Buch der Bibel oder ein ganzes Kapitel »zitiert« oder paraphrasiert.

Hauptsächlich wegen des zu erkennenden z w e i f a c h e n C o d e s, der bei einer spezifischen Spannung zwischen Zitaten und Aufnahmetexten entsteht, wurden die Beispiele aus »Adams Äbler« als Parallele zu den Barlaam-Texten angeführt. Denn hier und dort scheint es keinen wesentlichen Unterschied zu machen, ob es sich um wörtliche oder freie Zitate oder einfach um Anspielungen, d.h. sonstige Spuren aus Bezugstexten, handelt, oder ob alle ausgewiesen werden. Wichtiger als die Form des Zitates ist, dass erkannt wird, dass diese Texte andere benutzen.

Was die hier besprochenen Barlaam-Fassungen betrifft reichen ei-

⁴⁸ Vgl. dazu die jeweiligen Beiträge in MULDER 1988.

nige *inquit*-Formeln, um das zu signalisieren. Rudolfs typologisches Verfahren – auch wenn er ein exegetisches Handbuch zum Matthäusevangelium benutzte, zitiert die Bibel; Guis de Cambrai Hinzufügung von *inquit*-Formeln – und seine völlig freie Übersetzung eines versteckten Zitates in der ›Vulgata‹ – zitiert die Bibel; ausdrücklicher tut es der spanische Bearbeiter, der den ursprünglicheren, lateinischen Wortlaut der Bibelstellen zitiert, um ihn auch noch ins Kastilische zu übersetzen.⁴⁹

In der Barlaam-Legende wird die Bibel nicht nur als höchste *auctoritas* zitiert, sondern die Bibel wird hervorgerufen, in die Geschichte hineingebracht – wie in ›Adams Äbler‹. Ihre Geschichten, Figuren und Worte werden zitiert. Etwas von den Wurzeln des lateinischen *citare* wirkt in dem Zitat-Begriff der Barlaam-Texte weiter: Sie setzen in Bewegung, nennen, rufen auf.⁵⁰ Zum Schluss ein ausgewiesenes Zitat aus dem Buch ›La seconde main‹ von Antoine COMPAGNON über die bewegende Kraft des Zitierens:

Que la substance de la citation, par delà les accidents du sens et du phénomène, soit une *dynamis*, une puissance, l'étymologie le confirme. *Citare*, en latin, c'est mettre en mouvement, faire passer du repos à l'action. Les sens du verbe s'ordonnent ainsi : d'abord faire venir à soi, appeler (d'où l'acception juridique d'une sommation à comparaître), puis exciter, provoquer, enfin, dans le vocabulaire militaire, délivrer une mention. En tout cas, une puissance est en jeu, celle qui met en branle. [...] L'analysant comme un fait de langage, il faut compter avec sa puissance et veiller à ne pas neutraliser celle-ci, car cette puissance phénoménale, ce pouvoir mobilisateur, c'est la citation telle qu'en elle-même avant d'être pour quelque chose.⁵¹

LITERATUR

Benninghoff-Lühl, Sibylle: Zitat. In: HWRh. Bd. 9, 2009, Sp. 1539–49 – van den Berg, Wim: Autorität und Schmuck. Über die Funktion des Zitates von der

⁴⁹ Bis zu einem gewissen Grad ist die von DIMANT 1988 vorgeschlagene Kategorisierung der Verwendungsformen der Bibel in postbiblischem Schrifttum adäquat, um den Umgang mit der Bibel in unseren Texten zu beschreiben. Dort wird allgemein von »usage« gesprochen, diese Verwendung könne explizit – ausgewiesen – oder implizit – versteckt – sein. Ferner unterscheidet sie zwischen »explicit quotations«, »explicit mention of persons and circumstances«, »implicit quotations in biblical expansion«, »implicit quotations in free narrative« und »allusions«.

⁵⁰ Vgl. BENNINGHOFF-LÜHL 2009, Sp. 1539.

⁵¹ COMPAGNON 1979, S. 45

Antike bis zur Romantik. In: Beekman, Klaus und Ralf Grüttemeier (Hgg.): *Instrument Zitat*. Amsterdam 2000, S. 11–36 – Compagnon, Antoine: *La seconde main ou le travail de la citation*. Paris 1979 – Byz. Roman, Bádenas = Barlaam y Josafat. Redacción bizantina anónima. Edición a cargo de Pedro Bádenas de la Peña. Madrid 1993 [Selección de lecturas medievales 40] – *Historia animae utilis de Barlaam et Ioasaph (spuria)*. Text und zehn Appendices, besorgt von Robert Volk. Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. VI/2. Berlin, New York 2006 (Patristische Texte und Studien 60) – Byz. Roman, Woodward / Lang = [St John Damascene]: *Barlaam and Joasaph*. With an English translation by G. R. Woodward and H. Mattingly. Introduction by D. M. Lang. London, Cambridge/Mass. 1967 (The Loeb Classical Library 34) [Ndr. 1983 und 1997] – de la Cruz Palma, Oscar: *Fuentes de las citas bíblicas en las versiones romances del Barlaam y Josafat*. In: Bádenas de la Peña, Pedro (Hg.): *El cielo en la tierra. Estudios sobre el monasterio bizantino*. Madrid 1997, S. 245–53 – de la Cruz Palma, Oscar: *El tratamiento de las citas de los salmos en el Barlaam et Ioasaphat*. In: Stella, Francesco (Hg.): *La scrittura infinita. Bibbia e poesia in età medievale e umanistica*. Florenz 2001 [b], S. 591–9 – Czizek, Hannah: *Rudolf von Ems Barlaam und Josaphat und seine lateinische Vorlage*. Wien, Diss., 1931 [maschin.] – Dimant, Devorah: *Use and Interpretation of Mikra in the Apokrypha and Pseudepigrapha*. In: Mulder, Martin Jan (Hg.): *Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*. Assen, Maastricht, Philadelphia 1988 (Compendia rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum. Section 2: The literature of the Jewish people in the period of the second temple and the Talmud 1), S. 379–419 – Genette, Gérard: *Palimpsestes. La littérature au second degré*. Paris 1982 – Green, William Scott: *Writing with Scripture. The Rabbinic Uses of the Hebrew Bible*. In: Neusner, Jacob: *Writing with Scripture. The Authority and Uses of the Hebrew Bible in the Torah of Formative Judaism*. Minneapolis 1989, S. 7–23 – Jaye, Barbara H.: *Artes Orandi*. In: Briscoe, Marianne G. (Hg.): *Artes praedicandi*. Turnhout 1992 (Typologie des sources du moyen âge occidental 61) – Lutz, Eckart C.: *Rhetorica divina. Mittelhochdeutsche Prologgebete und die rhetorische Kultur des Mittelalters*. Berlin, New York 1984 – Mulder, Martin Jan (Hg.): *Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*. Assen, Maastricht, Philadelphia 1988 (Compendia rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum. Section 2; The literature of the Jewish people in the period of the second temple and the Talmud 1) – Ramadori, Alicia: *Las oraciones*. In: Rossaroli de Brevedan, Graciela (Hg.): *Exempla y oraciones en Barlaam y Josafat: aproximación genológica II*. Bahía Blanca, Argentinien 1996, S. 95–123 – Salvan-Renucci, Françoise: *Heldentum und christliche Theologie in ›Barlaam und Josaphat‹ Rudolfs von Ems*. In: Buschinger, Danielle und Wolfgang Spiewok (Hgg.): *Orient und Okzident in der Kultur des Mittelalters. XXXI Jahrestagung des Arbeitskreises Deutsche Literatur des Mittelalters*. Greifswald 1997 (Greifswalder Beiträge zum Mittelalter 68, Tagungsbände und Sammelschriften)

ten 39), S. 125–35 – Simon, Hans-Ulrich: Zitat. In: RL. Bd. 4., 2001, S. 1049–81 – Vitae Patrum, Rosweyde = Vita sanctorum Barlaam eremita et Josaphat Indiae Regis auctore sancto Joanne Damasceno, interprete Jacobo Billio Prunaeo, in Vitae Patrum. De vita et verbis seniorum libri X. Historiam eremiticam complectentes: Avtoribvs suis et nitori pristino restituti ac Notationibvs illustrati, Opera et studio Heriberti Rosweyde Vltraiectini, e Soc. Iesv Theologi. Accedit Onomasticon Rerum et Verborum difficiliorum, cum multiplici Indice. Antverpiæ ex officina plantiniana. Apud Viduam et Filios Io. Moreti. M. DC. XV, S. 242–340. [Ndr. in: PL 73, Sp. 443–606] – Wisbey, Roy: Zum ›Barlaam und Josaphat‹ Rudolfs von Ems. In: ZfdA 86 (1955–1956), S. 293–301

13 ET AUTEM DELECTARE: INTRADIEGESIS

The Greek *Barlaam* is, after all, something of a pastiche. Oriental fables are interwoven with moral homilies and expositions of Christian dogma based on Biblical quotations and commonplaces from the Church Fathers. The repetitive character of most of the work is shown up by the relief with which one greets the Apologues when they arrive, and by the complete contrast in tone of the straightforward and pithy *Apology of Aristides* put into the mouth of the philosopher Nachor. The general effect of the work is less that of an original composition by one of the great Church Fathers than of a compilation built round the core of the original Apologues by a monk whose head was crammed full of Biblical quotations and the writings of the Greek Fathers. We have ample evidence that the head of St. Euthymius was thus crammed.«¹

Diese Worte David M. LANGs sind offensichtlich ein klares Lob der Barlaam-Apologe und alles andere in Bezug auf das sie enthaltende Werk, den ›Byz. Roman‹. Es besteht kein Zweifel, dass es ohne diese zehn kurzen Binnenerzählungen nicht zur mittelalterlichen Barlaam-Tradition, wie wir sie heute kennen, gekommen wäre. Obwohl sie nur einen kleinen Teil des gesamten Textmaterials des ›Byz. Roman‹ ausmachen, gelten dieser und seine Nachkommen im europäischen Mittelalter, gemeinsam mit dem ›Kalila wa-Dimna‹, dem ›Roman des sept sages‹ und der ›Disciplina clericalis‹ als Sammlung orientalischer Erzählungen, die in eine Rahmenhandlung eingebettet sind.²

Die Apologe, so seien i. F. die orientalischen Erzählungen bezeichnet, sind mit einer Ausnahme³ im zentralen Teil der Erzählung, im Bekehrungsgespräch zwischen Barlaam und Josaphat enthalten, in der ›Vulgata‹ Kapitel 6–21. Sie werden von Barlaam erzählt, der sich wie der Erzähler auch anderer Mittel bedient, um seinen Auftrag – die Bekehrung des Prinzen zum Christentum – möglichst effizient erfüllen zu können: Er verwendet kurze Vergleiche und längere Gleichnisse, biblische und patristische Zitate, biblische Parabeln, kurzum alle Mittel, die ein Prediger einsetzt, um mit seiner Predigt zu erbauen und zu überzeugen. Darunter sind für die vorliegende Studie vor allem jene Mittel

¹ LANG 1955, S. 321.

² Vgl. UHLIG / FOEHR-JANSSENS 2011 für die Ergebnisse der Konferenz ›D'Orient en Occident: les recueils de fables enchâssées avant les *Mille et Une Nuits*‹, die in Genf im Mai 2010 stattfand.

³ Vgl. u. S. 417, »Die weiblichen Dämonen«.

interessant, welche mit Bettina LIENHARD als Parabelkorpus bezeichnet werden können; ein Korpus, das nicht nur aus den Apologen, d. h. den berühmten anonymen orientalischen Erzählungen, sondern auch aus biblischen und nicht biblischen Gleichnissen besteht.⁴ Der Terminus Parabel wird hier elastisch verwendet; er umfasst sowohl die Parabel im engeren Sinn als auch parabelartige Gattungen (Gleichnis, Allegorie, Beispielerzählung und Fabel).

Dieses Parabelkorpus wurde innerhalb der europäischen volkssprachlichen und lateinischen Barlaam-Tradition sehr unterschiedlich rezipiert. Ein reduziertes Korpus weisen all jene Versionen auf, die nicht auf die ›Vulgata‹, sondern auf eine ihrer Epitomen zurückgehen: Die ›Leg. aur.‹-Fassung übernimmt die biblischen Parabeln nicht und zählt acht Stück zu ihrem Apologenkorporus. Die ›Spec. hist.‹-Version ist zwar etwas länger, verzichtet aber auf den 7. Apolog und behält von der Vorlage nur einige biblische Gleichnisse.⁵

Losgelöst von der Rahmenerzählung wurden die Apologe in zahlreiche lateinische und volkssprachliche *exempla*-Sammlungen übernommen und bearbeitet. Es seien nur einige dieser Werke angeführt: die ›Disciplina clericalis‹ (ca. 1115) des Petrus Alphonsi, das ›Directorium vitae humanae‹ (um 1270) des Johannes von Capua, die ›Expositio Regulae beati Augustini episcopi‹ und der ›Liber de abundancia exemplorum‹ des Humbertus de Romanis (1200–1277), die ›Exempla‹ des Jacques de Vitry (1160/70–1240) und die ›Narrationes‹ des Odo von Cherton (1160–1247) sowie die ›Gesta romanorum‹ und die ›Scala coeli‹ des

⁴ Das Parabelkorpus im ›Byz. Roman‹ nach LIENHARD 2002, S. 42 enthält folgende Parabeln: 1. Sämann-Parabel, 2. Todestrompete, 3. Die vier Kästchen, 4. Vom reichen Mann und von Lazarus, 5. Vom königlichen Hochzeitsmahl, 6. Von den zehn Jungfrauen, 7. Der Vogelfänger, 8. Der verlorene Sohn, 9. Das verlorene Schaf, 10. Der Mann in der Grube, 11. Der Mann mit den drei Freunden, 12. Der Jahreskönig, 13. Die Sonne der Gerechtigkeit, 14. Der König, der Minister und das arme Ehepaar, 15. Der reiche Königssohn und das arme Mädchen, 16. Die zahme Gazelle, 17. Negativparabel: Die weiblichen Dämonen. Die 13. Parabel ist eigentlich ein kurzes nichtbiblisches Gleichnis, das der ›Byz. Roman‹ vom georgischen ›Balavariani‹ übernahm, vergleichbar mit anderen (z.B. »Die Taube«, siehe Tabelle 13.1), die in LIENHARDS Tabelle nicht angeführt werden, wahrscheinlich weil diese nicht im Zentrum ihrer Untersuchung stehen. LIENHARD geht es um die Analyse der diachronischen Entwicklung des sogenannten Parabelkorpus und die Instrumentalisierung der elf »Parabeln«, die dem arabischen ›Kitab‹, dem georgischen ›Balavariani‹ und dem ›Byz. Roman‹ gemeinsam sind.

⁵ Vgl. hier 1.8.

Jean Gobi.⁶ Auch volkssprachliche Werke tradierten Barlaam-Apologe weiter, so der spanische anonyme ›Libro de los gatos‹, ›El Conde Lucanor‹ von don Juan Manuel, der anonyme ›Libro de los enxemplos por a.b.c.‹, der didaktische Roman ›El libro del cavallero Cifar‹ und Shakespeares Tragödie ›The Merchant of Venice‹, mit ihrer Dramatisierung des 2. Apologs, »Die Kästchenwahl«. Es fällt gerade bei dieser »rahmenlosen« Rezeption der Apologe auf, wie beliebt die einen waren, aber auch wie andere in Vergessenheit gerieten. Am meisten rezipiert wurden jene Apologe, die als *vanitas*-Parabeln bezeichnet werden, da sie vor der Eitelkeit der Welt warnen sollen.⁷ Diese sind in den ›Gesta romanorum‹ und in anderen Sammlungen »gemeinsam überliefert und behalten so als Gruppe ihre programmatische Aussage«.⁸

Wie in ihrer Vorlage, der lateinischen ›Vulgata‹, umfasst das Parabelkorpus in den drei volkssprachlichen Fassungen des Mittelalters, um die es in diesen Studien geht – Rudolfs von Ems ›BuJ‹, Guis de Cambrai ›BeJ‹ und den spanischen Anonymus ›Libro de Berlan‹ – mit minimalen Abweichungen alle Parabeln (siehe Tabelle 13.1). Jede Fassung behandelt dennoch das Korpus unterschiedlich: Einige Stücke werden ausgelassen, andere hinzugefügt, die übernommenen werden erweitert, mit einer neuen Deutung versehen. Kurzum: Jede Fassung weist eine eigene Instrumentalisierung der Parabeln auf. Im ersten Teil dieses Kapitels richtet sich das Augenmerk auf die Gleichnisse Jesu, im zweiten auf einige der orientalischen Parabeln.

AIT DOMINUS MEUS ...

Die ›Vulgata‹ enthält sechs herkömmlich als Gleichnisse Jesu bezeichnete Parabeln: »Der Sämann« (Lk 8,5–8), »Dives und Lazarus« (Lk 16,19–

⁶ Vgl. WELTER 1973, der neben der ›Summa de viciis et virtutibus‹ des Guillaume Peraud († 1261) (S. 168) einige anonyme Traktate und Exempelsammlungen anführt, die die Apologe des Barlaam-Romans verwenden, darunter die ›Récits d'un menestrel de Reims‹ (ca. 1260) (S. 153), jene Sammlungen in den Codices Paris, Bibl. Nat., lat. 3555 (S. 251) und Arras, Bibl. Mun., 1019 (S. 257), die ›Exempla exquisita de diversis materiis‹ im Zwettler Kodex 138 (S. 264), das ›Opusculum exemplorum‹ in Wien, Österr. Nationalbibl., lat. 1589 (S. 284) und das ›Speculum laicorum‹ (S. 299). S. a. den tabellarischen Überblick im Anhang 18. Es wird dort nicht versucht, die gesamte Rezeption der Apologe zu erschließen.

⁷ D.h. die ersten 6 Apologe. Vgl. Anhang 18.

⁸ Vgl. WEISKE 1992, S. 93. S. a. SCHWAB 1966, für die Rezeption der Barlaam-Apologe in der Stricker-Überlieferung.

31), »Vom königlichen Hochzeitsmahl« (Mt 22,2–14), »Von den zehn Jungfrauen« (Mt 25,1–12), »Der verlorene Sohn« (Lk 15,11–32) und »Das verlorene Schaf« (Lk 15,4–6).⁹ Der spanische ›Libro de Berlan‹ fügt ein weiteres lukanisches Gleichnis hinzu – »Vom ungetreuen Verwalter« (Lk 16,1–8); Gui de Cambrai lässt das Gleichnis vom verlorenen Sohn aus.

Hier werden darüber hinaus Handlungsepisoden aus dem Evangelium als Beispielerzählungen verwertet: So das Gespräch zwischen Jesu und dem Reichen, der seinen Reichtum nicht aufgeben will, der nicht bereit ist, alles den Armen zu geben und Jesus zu folgen – ein Gespräch, das Jesus mit dem Gleichnis vom Kamel und Nadelöhr abschließt – oder die Episode der Verleugnung Jesu durch Petrus als Beispiel für Buße. Auf diese Subgruppe von Parabeln evangelischen Inhalts, die als »Sondergut« zum Parabelkorpus gezählt werden (siehe Tabelle 13.1), sei etwas später eingegangen.¹⁰

Adolf JÜLICHER erklärt folgende Merkmale als wesentliche Bestandteile der Gleichnisreden Jesu, d. h. seiner Gleichnisse, Parabeln und Beispielerzählungen, oder vielmehr des Parabelbegriffes der Evangelisten: »Drei Momente konstituieren demgemäss ihre παραβολή, ein vollständiger Gedanke muss es sein, eine Rede von vergleichendem Charakter, und endlich eine, die tieferen Sinn verhüllt.«¹¹ Im Neuen Testament und in den Barlaam-Texten wird der Vergleichscharakter dieser Erzählungen unterschiedlich signalisiert. Zwei Grundformen stellen die von Joachim JEREMIAS als Nominativ- und Dativanfänge bezeichneten Einleitungsformeln dar, welche das Wesen der Gleichnisse selbst bestimmen.¹² Rüdiger ZYMNERs Unterscheidung von »impliziten« und »expliziten Transfersignalen«, die darauf aufmerksam machen, »daß die Bedeutung des Erzählten vom Wortlaut des Textes zu unterscheiden ist«, die dazu auffordern, »eine vom

⁹ Adolf JÜLICHER 1910 hat die »Gleichnisreden Jesu« der literarischen Form nach in Gleichnisse, Parabeln und Beispielerzählungen eingeteilt. Die meisten der von Barlaam erzählten Gleichnisse gehören in JÜLICHERs Klassifikation zur Gruppe der Parabeln. Zum letzten Texttyp, den Beispielerzählungen, gehört die Erzählung vom reichen Mann und Lazarus. Als Gleichnis im engeren Sinn gilt jenes vom verlorenen Schaf.

¹⁰ Vgl. u. S. 403, »Das Sondergut«.

¹¹ JÜLICHER 1910, S. 42. Für eine neuere Darstellung der Gleichnisforschung siehe HARNISCH 1982A, HARNISCH 1982B und HARNISCH 1985 u. a.

¹² Vgl. JEREMIAS 1962, S. 99–102, der für seine Unterscheidung vom griechischen Wortlaut der Synoptiker ausgeht.

Wortlaut des Textes unterschiedene Bedeutung zu suchen«, bietet eine literaturwissenschaftlich umfassendere theoretische Ausformulierung.¹³ Diese Überlegungen sind in Bezug auf die literarischen Kontexte der Gleichnisse relevant.

Hinsichtlich des außerliterarischen Kontexts hat Joachim JEREMIAS in seinem Buch ›Die Gleichnisse Jesu‹ darauf hingewiesen, dass die uns überlieferten Gleichnisse einen zweifachen historischen Ort haben. So ist der ursprünglich historische Ort der Gleichnisse wie der Worte Jesu im Allgemeinen »eine jeweilig einmalige Situation im Rahmen der Wirksamkeit Jesu.«¹⁴ In der Urkirche wurden sie vor einer schriftlichen Fixierung als Worte Jesu »in Mission, Gemeindeversammlung, Unterricht« verkündigt, gepredigt, gelehrt. Die Urkirche, also der zweite »historische Ort« der Gleichnisse in JEREMIAS' Argumentation, »stellt die Worte Jesu zusammen unter sachlichen Gesichtspunkten, gibt ihnen einen Rahmen, gestaltet sie gelegentlich um, erweitert hier, allegorisiert da – all das aus i h r e r Lage, nämlich der Lage zwischen Kreuz und Parusie.«¹⁵ Zwischen Kreuz und Parusie befindet sich der »historische« Ort des Gespräches zwischen Barlaam und Josaphat.¹⁶ Waren manche Gleichnisse ursprünglich an Pharisäer, Schriftgelehrte, Volksmenge gerichtet, um dann von der Urkirche auf die Jünger bezogen zu werden¹⁷, so ist der neue historische Ort in der europäischen Legendendichtung nicht mehr ein Ort der Polemik oder der Apologie. Am ehesten bleibt der Akzent auf dem Paränetischen.

Die biblischen Parabeln, wie sie von Barlaam in Rudolfs ›BuJ‹, Guis de Cambrai ›BeJ‹ und im anonymen ›Libro de Berlan‹ erzählt werden, seien in der folgenden Lektüre vorgestellt, für die es nötig ist, eine eingrenzende Auswahl zu treffen: Es ist hier nicht der Ort, das gesamte Parabelkorpus in den volkssprachlichen Fassungen zu vergleichen. Für jede volkssprachliche Fassung wurden zwei Gleichnisse herausgegriffen. Der Text der Einheitsübersetzung (EÜ) für jedes Gleichnis geht einer Lektüre des Gleichnisses voran, die folgende drei Ebenen berücksichtigt: 1) Einleitung des Gleichnisses im Neuen Testament; 2)

¹³ Vgl. ZYMNER 2003, Sp. 502.

¹⁴ JEREMIAS 1962, S. 19.

¹⁵ JEREMIAS 1962, S. 19.

¹⁶ Nach den Ausführungen Barlaams zur Geschichte des Mönchtums in Kapitel 12 der ›Vulgata‹ ist der erzählte Chronotopos der Legende ein fiktionales 4. Jahrhundert in Indien nach den Christenverfolgungen.

¹⁷ Vgl. JEREMIAS 1962, S. 29–39.

der neue Kontext, Veranlassung, Diskussionspunkt¹⁸, Einleitung in der ›Vulgata‹; 3) Rezeption bei den volkssprachlichen Autoren. Anschließend wird kurz auf jenes »Sondergut« eingegangen, von dem oben die Rede war.

PARABELN BEI RUDOLF VON EMS

Der Sämann

5 Ein Sämann ging aufs Feld, um seinen Samen auszusäen. Als er säte, fiel ein Teil der Körner auf den Weg; sie wurden zertreten und die Vögel des Himmels fraßen sie. 6 Ein anderer Teil fiel auf Felsen, und als die Saat aufging, verdorrte sie, weil es ihr an Feuchtigkeit fehlte. 7 Wieder ein anderer Teil fiel mitten in die Dornen und die Dornen wuchsen zusammen mit der Saat hoch und erstickten sie. 8 Ein anderer Teil schließlich fiel auf guten Boden, ging auf und brachte hundertfach Frucht. (Lk 8, 5–8)

Barlaam eröffnet seine Unterweisung in Kapitel 6 der ›Vulgata‹¹⁹ mit einem der berühmtesten biblischen Gleichnisse, mit dem Gleichnis vom Sämann, welches alle Synoptiker überliefern (Mk 4, 3–8, Mt 13, 3–8, Lk 8, 5–8) und das durch einen Nominativanfang gekennzeichnet ist: Ein Sämann ging aufs Feld.

Auf die Bitte Josaphats, Barlaam möge ihm den Edelstein zeigen, mit dem er sich Zugang zum Prinzen verschafft hätte und über den dem Prinzen Wunderbares berichtet wurde, antwortet Barlaam, er müsse Josaphats Vernunft (*prudentia*) überprüfen, bevor er über das Mysterium sprechen könne. Sodann leitet er das Gleichnis vom Sämann ein, indem er sich auf seinen Meister bezieht – *Ait enim Dominus meus*.

Auch Rudolf von Ems leitet das Gleichnis vom Sämann ein, indem er sich auf *Mîn herre* bezieht, aber er bemüht sich um eine deutlichere Integration dieses Gleichnisses und der Allegorie vom Edelstein, indem er seinen Meister, d. h. den unbenannten Jesus, mit dem Auftraggeber des (Kaufmanns) Barlaam gleichsetzt, jenem Herrn, der Barlaam mit seinen Gütern ins Land Josaphats gesandt habe: Dieser *krâm* wird nicht explizit mit dem Wort gleichgesetzt, das Barlaam Josaphat verkünden wird. Dies ist der Anfang einer theologischen und zugleich sprachlichen Lehre; die christliche Lehre erweist sich als Lehre von dem vergleichend-veranschaulichenden Umgang mit Sprache:

¹⁸ Die Terminologie entnehme ich THOMA 1986, S. 19.

¹⁹ Merkwürdigerweise gehört dieses Gleichnis bereits im arabischen Vorläufer des ›Byz. Roman‹, dem ›Kitab‹, zum Parabelkorpus. Vgl. Anhang 17.

Mîn herre, der mich hât gesant,
 mit sînem krâme in ditze lant,
 des wort sol ich dir künden,
 dich wîsen von den sünden,
 ob dû wilt lêre râmen.
 er sprach: Mit sînem sâmen
 gie ein man ûz drâte.
 dô er den sâmen sâte ,
 sîn viel ein teil ûf herten stein.
 wan dâ niht bernder vrûhte schein,
 in âzen vogel und truogn in hin:
 alsus verdarp dâ der gewin.
 der ander sâme in dorne kam.
 der dorne dicke im gar benam
 die bernden vruht, daz si verdarp.
 des dritten sâmen korn erwarp
 hundertvaltes nutzes vruht:
 der viel in viuhte genuht
 und brâhte hundertvalten hort. (vv. 1585–603)

Soweit die Erzählung des Gleichnisses. Während die Evangelien vier Böden nennen – Weg, Felsen, Dornen, guter Boden –, ist bei Rudolf wie in der ›Vulgata‹ nur von drei Arten von Böden die Rede; in beiden Fällen wird der Weg, auf den die ersten Körner fallen, ausgelassen. Rudolf behält aber die Vögel, die die auf den Weg gefallenen Körner fressen, bei; ihnen wird in Rudolfs Deutung eine aktive Rolle zuteil.

Wurde in der ›Vulgata‹ vorausgesetzt, dass Josaphat keine Erläuterung benötigte, und war Barlaam direkt nach dem Gleichnis zu einer Mahnung übergegangen – *Si ergo terram inuenero in corde tuo fructiferam et bonam...* –, so scheint es Rudolf notwendig, eine genauere Auslegung des Erzählten zu liefern, so wie Jesus in den Evangelien auf die Frage der Jünger, was denn das Gleichnis bedeute (Lk 8, 10). Rudolfs Deutung stimmt aber nicht in allen Punkten mit jener der Bibel überein.:

der sâme ist daz gotes wort:
 vil wîte man daz sæjen siht,
 daz ez doch wuochers bringet niht.
 der dâ viel ûf herten stein,
 daz ist ein herze, daz ie schein
 in hertem gemüete
 gên rehtes wuochers güete.

die vogel, die ez truogen hin,
 daz ist böeser liute sin
 und des hellewarten rât,
 der guotes niht geschehen lât.
 rîcheit, wîp, vriunde, kint
 genennet zuo den dornen sint,
 von den vil kûme selten iht
 guotes iht durch got geschiht.
 Diu dritte bernde genuht,
 diu mit hundertvalter vruht,
 zehenzicvalten wuocher bar,
 daz ist ein herze, daz sich gar
 mit guoter werke stætekeit
 ûf gotes dienst hât bereit. (vv. 1604–24)

Die Deutung der Vögel als Leute, die das Gute verhindern und sich dem Teufel unterworfen hätten, scheint noch nach Lk 8,12 zu klingen: »Auf den Weg ist der Samen bei denen gefallen, die das Wort zwar hören, denen es aber der Teufel dann aus dem Herzen reißt, damit sie nicht glauben und nicht gerettet werden.« Dass aber *rîcheit*, *wîp*, *vriunde*, *kint* Dornen seien, ist eine Anpassung an den neuen Kontext von Lk 8,14: »Unter die Dornen ist der Samen bei denen gefallen, die das Wort zwar hören, dann aber weggehen und in den Sorgen, dem Reichtum und den Genüssen des Lebens ersticken, deren Frucht also nicht reift.« Der neue Kontext ist die Unterweisung eines künftigen Mönchs, der auf ein Leben ohne Bindung in der Einsamkeit der Wüste vorbereitet werden soll. Mit seiner Deutung zeigt sich Rudolf in doppelter Hinsicht frei im Umgang mit dem Gleichnis: Seine direkte Vorlage ergänzt er und der anerkannten Deutung durch Jesus zieht er eine andere vor.

Erst nachdem der tiefere Sinn der Parabel, um mit JÜLICHER zu sprechen, geklärt wurde, fährt Barlaam mahnend wie in der ›Vulgata‹ fort:

vindich an dir den selben muot,
 sô sæje ich mînen sâmen guot
 mit lêre in daz herze dîn
 und tuon bezeichenlîche schîn
 dir des steines edelkeit,
 von dem ich dir hân geseit.
 ist dîn herze steinîn gar
 und dornic, ob ich sæje dar

guotes sâmen gewin:
 wil dû hân sô kranken sin,
 daz dû lihthe maht verzagen
 und den sâmen hin lâst tragen
 die vogeles, die ich hân genant:
 sô bin ich sô niht ûz gesant,
 daz ich mit arbeitlichen siten
 vil kumbers hân durch dich erliten,
 daz ich diu dinc dir sagete alhie,
 diu dû vernæme von mir nie.
 ich gedinge an dînem muote,
 daz er sich nû ze guote
 mit bezzerunge kêre
 nâch mîner worte lêre. (vv. 1585–650)

Mit diesen letzten Worten geht Barlaam schließlich auf Josaphats Bitte ein; er erwähnt zumindest den Stein, von dem ursprünglich die Rede war, und enthüllt die Bilder vom Samen und vom Edelstein als *lêre*, die in Josaphats Herz Aufnahme finden soll. Die Gleichsetzung von Samen und Edelstein stellt eine weitere Aktualisierung des Gleichnisses dar.²⁰ Josaphat wird anders als sein namenloser Erzieher als ein in die metaphorische bzw. allegorische Sprache Eingeweihter vorgestellt. Von jenem hatte es geheißsen, als er vom Stein hörte: *Die rede er weltlich verstuont, / als ie diu kint der welte tuont. / der bezeichnunge hort / erkande er niht* (vv. 1545–6). Josaphat hingegen versteht die bildhafte Sprache und fragt nicht, was denn ein fruchtbringendes Herz genau ausmachte.

Das Gleichnis selbst vermittelt keine Lehre – wie in den Evangelien –, sondern ist performative Handlung: Josaphat wird gewarnt, und dies gilt für die ›Vulgata‹ und für Rudolfs ›BuJ‹. Er solle Barlaam nicht enttäuschen. Aber wir wissen, und Barlaam weiß es direkt von Gott, dass Josaphat niemanden enttäuschen wird (seinen Vater ausgenommen). Das kann der Leser / Hörer aus verschiedenen Gründen wissen: Im Prolog ist davon die Rede, dass es in dieser Geschichte um die vorbildhafte Bekehrung dieses Prinzen geht; wir wissen auch, dass Barlaam nicht von Gott beauftragt worden wäre, wäre Josaphat kein fruchtbringender Boden gewesen. Entweder die Warnung oder das Gleichnis – eines von beiden ist überflüssig. Vor allem, wenn Barlaam den Abschnitt mit *ich gedinge an dînem muote, / daz er sich nû ze guote / mit bezzerunge kê-*

²⁰ Wie DE LA CRUZ 2001A, S. 159, Anm. 9 beobachtet hat, kann man die Edelstein-Allegorie hier als Parallele zu den NT-Gleichnissen vom Schatz und von der Perle (Mt 13,44–46) ansehen.

re / nâch mîner worte lêre abschließt. Wenn die Warnung bei Josaphat fehl am Platz ist, dann mag sie gerade an diese neue Hörerschaft gerichtet sein, die mit Josaphat mithört bzw. -liest.

Mit Bettina LIENHARD kann man die Stellung der Sämänn-Parabel am Anfang des Parabelkorpus als wirkungsvoll ansehen: Diese Parabel lässt die anderen intradiegetischen Texte gewissermaßen in einer biblischen Stimmung erscheinen. Auch innerhalb der Subgruppe der von Barlaam erzählten biblischen Gleichnisse nimmt die Sämänn-Parabel eine besondere Stellung ein. Nicht zuletzt wird durch ihre Aufnahme in die ›Vulgata‹ und in die volkssprachlichen Fassungen die Gesprächssituation der Evangelien neu inszeniert, in der sich Jesus mit seinen Jüngern, aber auch mit seinen Gegnern unterhielt.

D i v e s u n d L a z a r u s

19 Es war einmal ein reicher Mann, der sich in Purpur und feines Leinen kleidete und Tag für Tag herrlich und in Freuden lebte. 20 Vor der Tür des Reichen aber lag ein armer Mann namens Lazarus, dessen Leib voller Geschwüre war. 21 Er hätte gern seinen Hunger mit dem gestillt, was vom Tisch des Reichen herunterfiel. Stattdessen kamen die Hunde und leckten an seinen Geschwüren. 22 Als nun der Arme starb, wurde er von den Engeln in Abrahams Schoß getragen. Auch der Reiche starb und wurde begraben. 23 In der Unterwelt, wo er qualvolle Schmerzen litt, blickte er auf und sah von weitem Abraham, und Lazarus in seinem Schoß. 24 Da rief er: Vater Abraham, hab Erbarmen mit mir und schick Lazarus zu mir; er soll wenigstens die Spitze seines Fingers ins Wasser tauchen und mir die Zunge kühlen, denn ich leide große Qual in diesem Feuer. 25 Abraham erwiderte: Mein Kind, denk daran, dass du schon zu Lebzeiten deinen Anteil am Guten erhalten hast, Lazarus aber nur Schlechtes. Jetzt wird er dafür getröstet, du aber musst leiden. 26 Außerdem ist zwischen uns und euch ein tiefer, unüberwindlicher Abgrund, sodass niemand von hier zu euch oder von dort zu uns kommen kann, selbst wenn er wollte. 27 Da sagte der Reiche: Dann bitte ich dich, Vater, schick ihn in das Haus meines Vaters! 28 Denn ich habe noch fünf Brüder. Er soll sie warnen, damit nicht auch sie an diesen Ort der Qual kommen. 29 Abraham aber sagte: Sie haben Mose und die Propheten, auf die sollen sie hören. 30 Er erwiderte: Nein, Vater Abraham, nur wenn einer von den Toten zu ihnen kommt, werden sie umkehren. 31 Darauf sagte Abraham: Wenn sie auf Mose und die Propheten nicht hören, werden sie sich auch nicht überzeugen lassen, wenn einer von den Toten aufersteht. (Lk 16, 19–31)

In Kapitel 9 der ›Vulgata‹ erzählt Barlaam drei weitere Gleichnisse aus dem Neuen Testament. Im ersten, der Beispielerzählung vom reichen Mann und vom armen Lazarus, geht es bekanntlich um einen Reichen

und einen Armen, die sterben und für ihre Taten entsprechend belohnt werden.²¹ Auch dieses Gleichnis setzt mit einem Nominativanfang an.

Um die Terminologie von JEREMIAS zu verwenden, handelt es sich bei dieser Erzählung um ein doppelgipfliges Gleichnis²²: Wichtiger als das Thema des ersten Teiles oder Gipfels, nämlich die »Umkehrung des Geschickes im Jenseits« (vv. 19–26), sei erzähltechnisch gesehen der zweite Teil, der die Bitte des reichen Mannes zum Thema hat, Abraham möge Lazarus zu seinen Brüdern schicken und sie warnen (v. 27–31). »Da der erste Teil an einen bekannten Erzählungsstoff anknüpft, liegt der Ton auf dem Neuen, das Jesus diesem hinzufügt, auf dem ›Epilog‹.«²³ Kontext und Gleichnis ergeben ein implizites Transfersignal: Jesus erzählt dieses Gleichnis als Warnung vor dem Geld, vor einer zu diesseitigen Existenz – wie jener, die die Pharisäer führen.²⁴

Auch in der ›Vulgata‹ wird die Richtungsänderung des Bedeutens nur implizit signalisiert: Hier erklärt Barlaam, wie man aus Zeugnissen aus der Vergangenheit auf die Auferstehung der Toten und auf die Vergeltung schließen könne und fängt unvermittelt an – ohne Einleitungsformel, sondern nur mit *Aliquando quidem diuitem quendam introducens ...* (S. 202) – eine Erzählung zu erzählen, die Jesus selbst erzählt habe. Die ›Vulgata‹ greift aus der doppelgipfligen Erzählung das heraus, was zu ihrem Kontext passt, Abrahams Gespräch mit dem reichen Mann wird auf die ersten Worte Abrahams reduziert, *Recepisti tu bona in uita tua et Lazarus similiter mala; nunc autem hic consolatur, tu uero cruciaris*, und der gesamte zweite Teil wird ausgelassen.

Rudolf von Ems ergänzt seine Vorlage auf verschiedenen Ebenen (vv. 3360–458). Erstens leitet er die Erzählung explizit als *bîspel... von einem grôz rîchem man* ein, das Jesus erzählt habe (v. 3360). Zweitens bezieht er den zweiten Teil der Erzählung im Lukas-Evangelium mit ein und lässt Abraham dem Reichen erklären, dass es eine unüberwindbare Kluft zwischen *helle*²⁵ und *himel* gebe, *dâ zuo ist uns diu vart benomen, / von uns hin ziu mac niemen komen / noch von iu her* (vv. 3433–5). Die Zeichenforderung durch den Reichen wird mit Worten abgelehnt, die wie die Antwort Jesu deutlich besagen: Wenn die Brüder des Reichen

²¹ Vgl. JÜLICHER 1910, S. 617–641.

²² Vgl. JEREMIAS 1962, S. 34 u. 185.

²³ Vgl. JEREMIAS 1962, S. 185.

²⁴ Vgl. JEREMIAS 1962, S. 181–185.

²⁵ Anders als in Lk 16,23, wo von Hades die Rede ist, d. h. einem vorläufigen Ort, vereinfacht Rudolf den Standort zur Gehenna!

auf Moses und die Propheten nicht gehört haben, warum würden sie einem aus dem Jenseits Kommenden glauben? Oder in Rudolfs Wortlaut: *hæren der lêre wârheit, / die Moyses in hât geseit / und ander guote wîssagen, / welnt sie die niht nâhe tragen, / sie gevolgent niemer niht, / des in ein tôter man vergiht* (vv. 3449–54). Diese Ablehnung der Zeichenforderung gilt natürlich auch für den unmittelbaren Zuhörer in der Diegese, für Josaphat.

Die Instrumentalisierung der Erzählung bei Rudolf folgt jedoch jener der ›Vulgata‹, denn Barlaam behauptet, sie zu erzählen, um für Josaphat zu verdeutlichen, wie aus der Vergangenheit auf die künftige Vergeltung zu schließen sei, *wie ich*, d.h. Barlaam, *ez weiz von den tagen, / die vor uns hin vervarn sint* (vv. 3356–7). Das erzählte Beispiel präsentiert Barlaam als wahre Begebenheit, von der Jesus berichtet hat; es bedarf also keiner Deutung – so unterscheidet es sich von der Sämann-Parabel und von den anderen biblischen Gleichnissen, die Barlaam erzählt.²⁶ Allein durch das Nacherzählen der Worte Jesu wird bewirkt, verkündigt, gelehrt. Barlaam weiß von der Auferstehung und der Vergeltung nicht, weil er es gesehen hat, sondern weil er an das, was Jesus erzählte, glaubt.

PARABELN BEI GUI DE CAMBRAI

Vom königlichen Hochzeitsmahl

2 Mit dem Himmelreich ist es wie mit einem König, der die Hochzeit seines Sohnes vorbereitete. 3 Er schickte seine Diener, um die eingeladenen Gäste zur Hochzeit rufen zu lassen. Sie aber wollten nicht kommen. 4 Da schickte er noch einmal Diener und trug ihnen auf: Sagt den Eingeladenen: Mein Mahl ist fertig, die Ochsen und das Mastvieh sind geschlachtet, alles ist bereit. Kommt zur Hochzeit! 5 Sie aber kümmerten sich nicht darum, sondern der eine ging auf seinen Acker, der andere in seinen Laden, 6 wieder andere fielen über seine Diener her, misshandelten sie und brachten sie um. 7 Da wurde der König zornig; er schickte sein Heer, ließ die Mörder töten und ihre Stadt in Schutt und Asche legen. 8 Dann sagte er zu seinen Dienern: Das Hochzeitsmahl ist

²⁶ Vgl. BREMOND / LE GOFF 1982, S. 54. Sie zitieren die ›Historia scholastica‹ (1164), in der dieses Stück als exemplum, d. h. als wahre Geschichte mit einem historischen Lazarus als Protagonist, aufgefasst wird: *Ipse autem, contra eorum avaritiam, exemplum eis proposuit de divite purpato et epulone, qui in inferno cruciabatur quia receperat in vita sua bona, id est sola illa, quae putaverat bona. Nec fuit hoc parabola, sed in re ipsa, quod perpenditur, quia nomen mendici ibi ponitur Lazarus scilicet, qui positus est in sinum Abrahae.*

vorbereitet, aber die Gäste waren es nicht wert (eingeladen zu werden). 9 Geht also hinaus auf die Straßen und ladet alle, die ihr trifft, zur Hochzeit ein. 10 Die Diener gingen auf die Straßen hinaus und holten alle zusammen, die sie trafen, Böse und Gute, und der Festsaal füllte sich mit Gästen. 11 Als sie sich gesetzt hatten und der König eintrat, um sich die Gäste anzusehen, bemerkte er unter ihnen einen Mann, der kein Hochzeitsgewand anhatte. 12 Er sagte zu ihm: Mein Freund, wie konntest du hier ohne Hochzeitsgewand erscheinen? Darauf wusste der Mann nichts zu sagen. 13 Da befahl der König seinen Dienern: Bindet ihm Hände und Füße und werft ihn hinaus in die äußerste Finsternis! Dort wird er heulen und mit den Zähnen knirschen. 14 Denn viele sind gerufen, aber nur wenige auserwählt. (Mt 22, 2–14)

Der Nacherzählung des Beispiels vom reichen Mann und von Lazarus folgt in Kapitel 9 der ›Vulgata‹ unvermittelt ein Gleichnis, welches in zwei Fassungen im Neuen Testament überliefert ist (Mt 22, 2–14, Lk 14,16–24). Die ›Vulgata‹ übernimmt die Matthäus-Fassung, ein sogenanntes Himmelreich-Gleichnis. Dort liefert der letzte Vers eine Art von Deutung des Erzählten.

Als Worte Jesu, die denselben Diskussionspunkt (die Vergeltung am Ende der Zeiten) illustrieren sollen, wie die davor erzählte Beispielerzählung, leitet Barlaam in der ›Vulgata‹ das neue Gleichnis, diesmal mit einem Dativanfang, ein: *Alibi uero comparat celorum regnum homini regi* (S. 202). Nach der Matthäus-Fassung, aber etwas gekürzt wird vom königlichen Hochzeitsmahl berichtet²⁷; die Erzählung wird mit einer ausführlicheren Deutung versehen, denn die kurze Deutung Jesu im Neuen Testament, »viele sind gerufen aber nur wenige auserwählt« (Mt 22, 14), erhellt den Sinn des Erzählten offensichtlich nicht.

Barlaam zufolge bezeichnen die Eingeladenen, die nicht gekommen sind, die Götzendiener und Heretiker. Diejenigen, die unpassend ge-

²⁷ Ausgelassen wird z. B. die Strafexpedition (Mt 22,7). Dieser Vers, der von einer Strafexpedition erzählt, in der die Stadt der Mörder in Brand gesetzt wird, wird als Anspielung auf die Zerstörung Jerusalems interpretiert. Vgl. JEREMIAS 1962, S. 29. Von dieser Allegorie ausgehend liest JEREMIAS die anderen Figuren und Motive im Gleichnis: »bei jener ersten Gruppe von Knechten (V. 3) hat Matthäus an die Propheten und die Ablehnung ihrer Botschaft, bei der zweiten Gruppe (V. 4) an die Zu Israel (Jerusalem) gesandten Apostel und Missionare und die Mißhandlungen und Martyrien (V. 6), die einzelne von ihnen erlitten, gedacht, bei der Sendung auf die Straßen (V. 9f.) an die Heidenmission [...], beim Eintritt in den Hochzeitssaal (V. 10b) an die Taufe« usw. Die allegorische Ausdeutung stelle also einen »Abriß der Heilsgeschichte vom Auftreten der Propheten des Alten Bundes über die Zerstörung Jerusalems bis zum Jüngsten Gericht« dar. JEREMIAS 1962, S. 66.

kleidet sind, glauben, haben aber das spirituelle Gewand mit unreinen Taten beschmutzt. Zu den anderen Elementen der Allegorie sagt Barlaam nichts. Denn es geht ihm darum, wie man Menschen nach deren Einstellung zum Glauben einteilt und beschreibt. Dass die Botschaft des Gleichnisses »den Übergang der Mission zu den Heiden« begründet, weil Israel nicht gewollt hat²⁸, davon ist in der ›Vulgata‹ nichts zu spüren: Der »historische« Ort der ›Vulgata‹ ist nicht der der Urkirche.

Trotzdem geht Guis de Cambrai ›BeJ‹ genau auf diesen Ort in seiner allegorischen Ausdeutung des Gleichnisses ein: Die Juden sind unter den Erstgeladenen²⁹:

Cil rois est Dex, que jou devise,
 Ki de son fil, de Sainte Eglise,
 Fera les noches vraiment;
 Mais c'ert al jor del jugement.
 Cil ki mandé furent premiers
 Par prophetes, ses messagiers,
 Che sont Yüif, che sont paien,
 Ki n'ont cure de faire bien,
 Ki despisent la bonne foi,
 Si se dechoivent en lor loy.
 Ki semons furent l'autre fois,
 Che sont ci cui lor bonne fois
 Esprouva tant par sa memoire
 Que Dex lor departi sa gloire.
 .i. en i ot ki par mesfait
 Avoit ja tant vers Diu forfait
 K'il ordeé avoit son cors,
 Et plus dedens k'il n'ot defors.
 Icil fu fors des noches mis.
 Et si fu apielés amis?
 Amis por cele anemistié
 K'il avoit à Diu pris congié?
 Mais Dex trestout le mont si aime,
 Bons et malvais ses amis claimme;

²⁸ Vgl. JEREMIAS 1962, S. 66.

²⁹ Vgl. den Kommentar der Jerusalemer Bibel, EÜ, S. 1415, dazu: »Der König ist Gott; das Hochzeitsmahl die Seligkeit der messianischen Zeit; der Sohn des Königs der Messias; die Abgesandten die Propheten und die Apostel; die Eingeladenen, die sie nicht beachten oder sie mißhandeln, die Juden; die von der Straße weg Herbeigerufenen die Sünder und die Heiden; die Verbrennung der Stadt die Zerstörung Jerusalems. – Von v. 11 an wechselt die Szene, hier handelt es sich um das jüngste Gericht.«.

Nes Yudas son ami clama,
 Ki al trahir pas ne l'ama,
 Et si sot Dex la trahison,
 Mais ainc ne li dist s'›amis‹ non.
 Che sont les noches de lassus,
 Ki descouvertes sont chà jus
 Et par exemple et par estoire;
 Et jou ki l'ai en ma memoire,
 Le te presente et le te renc
 Selonc ichou ke jou l'entenc.
 Par chou te voel mostrer et dire
 Que paradys, que nostre sire
 A tous ses amis appareille,
 Doit on tenir à grant merveille. (vv. 2031–68)

Kein Element der Erzählung entgeht der Deutung Guis – es geht ja nicht nur um Gäste, sondern um den König, Gott, um seinen Sohn und die Braut – *Sainte Eglise*³⁰ –, um die Zeit der Hochzeit sowie um die Knechte, die die Einladung überbringen. Die Zweitgeladenen seien, wie in der ›Vulgata‹, Christen, die aber den Glauben an Gott zu intellektuell angehen, sodass Gott sie von seiner Herrlichkeit ausschließt. Ein Bild von diesen falschen Anhängern ist der Mann im unpassenden Gewand. Nicht das Rätselhafte daran, woher der von der Straße Herbeigerufene ein Festgewand besorgen könnte³¹, will Gui klären, sondern warum der König ihn trotz allem *amis* nennt.

Das Erzählen von *exemple et estoire* zeige, so schließt Barlaam seine Ausführungen zum Gleichnis ab, das Wunder der himmlischen Hochzeit in menschlichen Bildern. Mit der Erzählung dieses Gleichnisses habe er zeigen wollen, dass wir das Paradies, d. h. die Vergeltung im Himmelreich, die jeden erwartet, für ein Wunder halten sollen. Also richtet Gui die Aufmerksamkeit auf das Thema Belohnung und Bestrafung in der messianischen Zeit.

³⁰ Nach APPELS Ansicht, vgl. Anmerkungen zu seiner Edition, fehlt für diese Interpretation ein *et* in Vers 2032. Die Vorstellung der *unio* zwischen Christus und seiner Kirche ist aber evident!

³¹ Vgl. JEREMIAS 1962, S. 62.

Von den zehn Jungfrauen

1 Dann wird es mit dem Himmelreich sein wie mit zehn Jungfrauen, die ihre Lampen nahmen und dem Bräutigam entgegengingen. 2 Fünf von ihnen waren töricht und fünf waren klug. 3 Die törichten nahmen ihre Lampen mit, aber kein Öl, 4 die klugen aber nahmen außer den Lampen noch Öl in Krügen mit. 5 Als nun der Bräutigam lange nicht kam, wurden sie alle müde und schliefen ein. 6 Mitten in der Nacht aber hörte man plötzlich laute Rufe: Der Bräutigam kommt! Geht ihm entgegen! 7 Da standen die Jungfrauen alle auf und machten ihre Lampen zurecht. 8 Die törichten aber sagten zu den klugen: Gebt uns von eurem Öl, sonst gehen unsere Lampen aus. 9 Die klugen erwiderten ihnen: Dann reicht es weder für uns noch für euch; geht doch zu den Händlern und kauft, was ihr braucht. 10 Während sie noch unterwegs waren, um das Öl zu kaufen, kam der Bräutigam; die Jungfrauen, die bereit waren, gingen mit ihm in den Hochzeitssaal und die Tür wurde zugeschlossen. 11 Später kamen auch die anderen Jungfrauen und riefen: Herr, Herr, mach uns auf! 12 Er aber antwortete ihnen: Amen, ich sage euch: Ich kenne euch nicht. (Mt 25,1–12)

Es folgt ein zweites Gleichnis vom Himmelreich. In dessen ursprünglichem Kontext im Neuen Testament, dem Wachsamkeitsruf des darauffolgenden Verses (Mt 25,13), wird dieses Gleichnis als Allegorie auf die Parusie Christi gedeutet.³²

In der ›Vulgata‹ ist das Gleichnis von den zehn Jungfrauen das dritte in einer Reihe von Gleichnissen, die Barlaam in Kapitel 9 hintereinander erzählt. Es wird als Wort Jesu mit einer Formel eingeleitet, die auf eine urprüngliche Verwandtschaft mit dem vorhergehenden Gleichnis hinweist: *Et aliam parabolam huic consonantem addidit: decem quasdam uirgines figurans* (S. 204).³³ Weder in seiner Wiedergabe des Gleichnisses noch in der Deutung geht Barlaam auf jedes Detail ein. Wie bei der Beispielerzählung vom reichen Mann und vom armen Lazarus unterbricht Barlaam seine Paraphrase auch hier, um etwas »Dunkles« zu erklären: Mitten in der Erzählung werden nämlich das Öl und die Mitternachtszeit gedeutet: *Per oleum bonorum operum possessionem significat[...] Per mediam noctem, incertitudinem diei illius insinuat*. Dass die Jungfrauen einschlafen, weil der Bräutigam auf sich warten lässt, bleibt in der ›Vul-

³² Vgl. JEREMIAS 1962, S. 48: »Matthäus sah also in unserem Gleichnis eine Allegorie auf die Parusie des himmlischen Bräutigams Christus: die zehn Jungfrauen sind die wartende Gemeinde, das ›Verziehen‹ des Bräutigams (V. 5) ist der Aufschub der Parusie, die harte Abweisung der törichten Jungfrauen (V. 11) das Endgericht.« S. a. S. 49–50.

³³ Meine Hervorhebung.

gata« unerwähnt. Daher wird in der Deutung nicht so sehr die Forderung nach Wachsamkeit betont, als die nach der richtigen Ausrüstung. Dieses Gleichnis und damit die Reihe von Gleichnissen im 9. Kapitel schließt Barlaam ab, indem er das Erzählte als Vergeltung bei der Wiederkunft Christi deutet: *Ex his ergo omnibus manifestum est futuram esse retributionem malarum actionum, nec non et uerborum et ipsarum cogitationum.*

Unter den volkssprachlichen Barlaam-Texten in unserem Korpus ist Guis de Cambrai ›BeJ‹ am Originellsten in seiner Integration – d.h. Bearbeitung und Interpretation – des Gleichnisses. Die Einleitungsformel nennt nicht Jesus, sondern *Uns ewangilles* als Quelle; die thematische Verwandtschaft dieses Gleichnisses mit dem vorhergehenden, auf die die ›Vulgata‹ hinweist, bleibt bestehen, d. h. beide sollen denselben Aspekt des Gespräches erhellen:

Uns ewangilles nous despont
 Autre raison ki bien respont,
 De .x. virgenes ki jadis furent:
 Les .v. la verité connurent,
 K'en lor lampes bon oile avoient;
 Les .v. ki pas bien ne creoient,
 Ne present oile n'akaterent. (vv. 2069–75)

Dieser kurze einleitende Teil der Erzählung ist in der Tat eine vorgezogene Deutung dessen, was erst später deutlicher erzählt werden soll. Darin wird vorweggenommen, dass fünf Jungfrauen die Wahrheit erkannten, was sich (bildlich) darin zeige, dass sie Öl für ihre Lampen besorgten. 5 andere glauben nicht, denn sie haben kein Öl in ihren Lampen. Gui fährt fort, indem er erläutert, welche Bewandtnis es mit den fünf letzteren Jungfrauen hat. Seine Allegorese besagt: Diese halten das Licht der Welt für echt, lassen dabei ihre Seele töten und den Körper verwirren. Mit einer Sentenz – *Cors confondu et ame ocise / Plaint et regrete Sainte Eglise.* (vv. 2076–80) – beendet Gui seine Einleitung des Gleichnisses.

Erst dann kommt es zur eigentlichen Erzählung des Gleichnisses (vv. 2080–114): Zu einer Hochzeit, die in der Zukunft stattfinden soll, zu der aber viele jetzt schon kommen und gehen – *viennent et vont* –, wurden Lampen tragende Jungfrauen geladen und sie sind auch gekommen. Hier wird sehr bewusst mit den Zeiten gespielt. Die explizite

Nennung der Hochzeit – unterlassen in der ›Vulgata‹ – knüpft deutlicher an das davor erzählte Gleichnis an. In dieser Hochzeit geht es aber nicht wie dort um die Gäste, sondern gerade um diese Jungfrauen, die ihrer Aufgabe unterschiedlich nachgehen. Vier anaphorische Verse thematisieren dies (v. 2085–88): Jene Jungfrauen, die ihre Lampen voll mit Öl hätten, seien vernünftig; die mit den leeren Lampen seien *fors de la saison*, haben also nicht rechtzeitig gehandelt. Aber *fors de la saison* ist nicht nur das, sondern sie sind außerhalb der Zeit der Gerechten: *De la saison ù biens abonde, / Car malvaistiés trop i soronde*. Hingegen seien die wachsamten Jungfrauen, die ihre Lampen bereit gehabt hätten – *vinrent sans nule demouré* –, in der Mitternachtszeit mit dem Bräutigam und der im Neuen Testament nicht erwähnten Braut in den Hochzeitssaal hineingegangen.

Von Vers 2091 bis 2114 erzählt Gui das Gleichnis in einem Zug, ohne deutende Unterbrechungen, zu Ende:

Les .v. ki oile orent assés,
 Dont lor cuers ert enluminés,
 Vinrent sans nule demourée
 Avoec l'espeus et s'espousée.
 Ens entrèrent à mienuit
 (A cele eure, si com jou cuit,
 Fu icele semonse faite);
 Mais chou lor nuist molt et dehaite
 Ke les .v. sont mises arriere,
 Car elles n'ont point de lumiere.
 Les portes de l'espeus sont closes;
 Les .v. virgenes sont defors closes,
 Celes ki d'oile nient n'avoient;
 A l'uis l'espeus dist: »A la vostre oeuvre
 Est bien parant, selonc la letre,
 Ke on vos doit fors de l'uis metre.
 Fors de cel huis devés issir
 U on les bons doit requieillir,
 Car chel sens dont je vos cargai,
 Et chou dont vous enluminai,
 Ichou, sachiés bien entresait,
 Avés perdu par vo mesfait!«

Bevor er sich einer ausführlichen Deutung des Gleichnisses zuwendet, schiebt Barlaam eine Digression über die verschiedenen Arten von

Jungfräulichkeit ein (vv. 2115–32): Die erste sei die absolute Keuschheit, *li plus biele*, die zweite die der Eheleute, *Ki lor terres et lor contrées / Gardent si bien k'estraigne sire / N'i puet clamer nul aboutire*, und die dritte die ebenfalls vorbildhafte der Verwitweten, die *à Diu s'aient*. Soweit zum *sensus litteralis* der Jungfrauen. Aber das Erzählte müsse *spiritualis* werden, und zwar wie bei dem vorigen Gleichnis:

Par les virgenes et par les tens
 Pues bien entendre par ton sens
 Ke li jors del jüis venra
 Ke Damedex nous jugera. (vv. 2133–6)

Neuartig an Guis Erzählweise ist sein vorwegnehmendes Deuten, das sich mit der Erzählung vermischt (vv. 2069–90). Gui zeigt damit, dass er auch anders mit den Gleichnissen Jesu umgehen, dass er nicht nur Erklärungen wie *Cil rois est Dex* liefern kann. Gui ergänzt das, was in der ›Vulgata‹ vielleicht deswegen ausgelassen wurde, weil viele dieser Elemente dem ursprünglichen Publikum bekannt waren, oder weil es in der ›Vulgata‹ allein um das Andeuten der Worte Jesu ging.

PARABELN IM ›LIBRO DE BERLAN‹

Vom verlorenen Sohn

11 Ein Mann hatte zwei Söhne. 12 Der jüngere von ihnen sagte zu seinem Vater: Vater, gib mir das Erbteil, das mir zusteht. Da teilte der Vater das Vermögen auf. 13 Nach wenigen Tagen packte der jüngere Sohn alles zusammen und zog in ein fernes Land. Dort führte er ein zügelloses Leben und verschleuderte sein Vermögen. 14 Als er alles durchgebracht hatte, kam eine große Hungersnot über das Land und es ging ihm sehr schlecht. 15 Da ging er zu einem Bürger des Landes und drängte sich ihm auf; der schickte ihn aufs Feld zum Schweinehüten. 16 Er hätte gern seinen Hunger mit den Futterschoten gestillt, die die Schweine fraßen; aber niemand gab ihm davon. 17 Da ging er in sich und sagte: Wie viele Tagelöhner meines Vaters haben mehr als genug zu essen und ich komme hier vor Hunger um. 18 Ich will aufbrechen und zu meinem Vater gehen und zu ihm sagen: Vater, ich habe mich gegen den Himmel und gegen dich versündigt. 19 Ich bin nicht mehr wert, dein Sohn zu sein; mach mich zu einem deiner Tagelöhner. 20 Dann brach er auf und ging zu seinem Vater. Der Vater sah ihn schon von weitem kommen und er hatte Mitleid mit ihm. Er lief dem Sohn entgegen, fiel ihm um den Hals und küsste ihn. 21 Da sagte der Sohn: Vater, ich habe mich gegen den Himmel und gegen dich versündigt; ich bin nicht mehr wert, dein Sohn zu sein. 22 Der Vater aber sagte zu

seinen Knechten: Holt schnell das beste Gewand und zieht es ihm an, steckt ihm einen Ring an die Hand und zieht ihm Schuhe an. 23 Bringt das Mastkalb her und schlachtet es; wir wollen essen und fröhlich sein. 24 Denn mein Sohn war tot und lebt wieder; er war verloren und ist wiedergefunden worden. Und sie begannen, ein fröhliches Fest zu feiern. 25 Sein älterer Sohn war unterdessen auf dem Feld. Als er heimging und in die Nähe des Hauses kam, hörte er Musik und Tanz. 26 Da rief er einen der Knechte und fragte, was das bedeuten solle. 27 Der Knecht antwortete: Dein Bruder ist gekommen und dein Vater hat das Mastkalb schlachten lassen, weil er ihn heil und gesund wiederbekommen hat. 28 Da wurde er zornig und wollte nicht hineingehen. Sein Vater aber kam heraus und redete ihm gut zu. 29 Doch er erwiderte dem Vater: So viele Jahre schon diene ich dir, und nie habe ich gegen deinen Willen gehandelt; mir aber hast du nie auch nur einen Ziegenbock geschenkt, damit ich mit meinen Freunden ein Fest feiern konnte. 30 Kaum aber ist der hier gekommen, dein Sohn, der dein Vermögen mit Dirnen durchgebracht hat, da hast du für ihn das Mastkalb geschlachtet. 31 Der Vater antwortete ihm: Mein Kind, du bist immer bei mir, und alles, was mein ist, ist auch dein. 32 Aber jetzt müssen wir uns doch freuen und ein Fest feiern; denn dein Bruder war tot und lebt wieder; er war verloren und ist wiedergefunden worden. (Lk 15,11–32)

Zwei lukanische Gleichnisse erzählt Barlaam in Kapitel 9 der ›Vulgata‹.³⁴ Das erste ist vermutlich eines der bekanntesten Gleichniserzählungen Jesu, das »Gleichnis vom verlorenen Sohn«, ein zweigipfeliges Gleichnis, das im Nominativ anfängt.³⁵ Der diesem Gleichnis, dem vom verlorenen Schaf und dem von der verlorenen Drachme gemeinsame Kontext im Neuen Testament bildet die Kritik der Pharisäer und der Schriftgelehrten, Jesus gebe sich mit Sündern ab und esse sogar mit ihnen (Lk 15,1–2). Diesen gilt die Erzählung dieser Gleichnisse.

In der ›Vulgata‹ ist der Kontext die Diskussion über die Wirkung der Buße. Das Stück leitet Barlaam als *parabola* Jesu, also mit einem expliziten Transfersignal, ein: *Sed in parabola filium quendam narrat...* Barlaam geht es in seiner Wiedergabe nur um das Moment der Vergebung. Erzählt wird also nur der erste Teil der Geschichte. Die darauffolgende kurze Auslegung bestätigt die in der Auswahl implizite Interpretation durch Barlaam – *Ecce parabolam hanc de peccatoribus ad penitentiam reuerentibus nobis narrauit*. Als Zusatz der ›Vulgata‹ sei die Unterbrechung

³⁴ Mit diesen kommt eine Gruppe von Gleichnissen zu Ende, die man in der ›Vulgata‹ als Standardkorpus der Gleichnisse Jesu ansehen kann.

³⁵ Das Gleichnis erzählt nicht nur von der Vergebung des Vaters, sondern auch vom Bruder, der zu Hause bei dem gütigen Vater geblieben ist. Vgl. JEREMIAS 1962, S. 128. RATZINGER 2007, S. 242 schlägt vor, das Stück »Gleichnis von den zwei Brüdern« oder »Gleichnis vom gütigen Vater« zu nennen.

der Paraphrase erwähnt, mit der Barlaam das Bild des Schweine fütternden Sohnes allegorisch deutet: *asperrimum et abhominabile sic uocans peccatum*.

Keine solche Unterbrechung der Erzählung begegnet im ›Libro de Berlan‹. Stattdessen ergänzt Barlaam seine eigene Wiedergabe des Gleichnisses mit Redestoff aus dem Evangelium³⁶: Als der Sohn zurückgekehrt ist, werden ihm sowohl jene Worte in den Mund gelegt, die er sich vorgenommen hat (Lk 15,19), seinem Vater zu sagen, als auch jene, die er ausspricht (Lk 15,21): *Peque en el cielo e ante ty, e ya non soy digno de ser llamado tu fijo. Fazme asy commo a uno de tus collaços*. Der Vater nennt seine Gründe für das Fest, das gefeiert werden soll. Nicht nur sei sein Sohn wiedergefunden worden, sondern *era muerto e rresucito*, er sei tot gewesen und wiederauferstanden!³⁷ Jede Übersetzung ist offensichtlich eine Interpretation und der Wille des Spaniers, jene Worte des Evangeliums, die in direkter Rede sind, auch in Spanisch in direkter Rede wiederzugeben, ist evident.

In Barlaams Auslassung des zweiten Teiles des Gleichnisses in der ›Vulgata‹ und im ›Libro de Berlan‹ liegt die konkrete Umfunktionalisierung des Gleichnisses. Wie JEREMIAS betont, liegt bei den doppelgipfligen Gleichnissen der Akzent auf dem zweiten Teil. »Das Gleichnis vom verlorenen Sohn ist nicht Verkündigung der Frohbotschaft an die Armen, sondern Rechtfertigung der Frohbotschaft gegenüber ihren Kritikern.«³⁸

Vom verlorenen Schaf

4 Wenn einer von euch hundert Schafe hat und eins davon verliert, lässt er dann nicht die neunundneunzig in der Steppe zurück und geht dem verlorenen nach, bis er es findet? 5 Und wenn er es gefunden hat, nimmt er es voll Freude auf die Schultern, 6 und wenn er nach Hause kommt, ruft er seine Freunde und Nachbarn zusammen und sagt zu ihnen: Freut euch mit mir; ich habe mein Schaf wiedergefunden, das verloren war. (Lk 15,4–6)

Das Gleichnis vom verlorenen Schaf, im Neuen Testament in zwei Fassungen (Lk 15,4–6 und Mt 18,12–14) überliefert, stellt ein Beispiel für ein Gleichnis im engeren Sinn dar, das eine hypothetisch-fiktionale Hand-

³⁶ Vgl. Libro de Berlan, Keller, S. 102–103.

³⁷ Vgl. EÜ, Lk 15,24 »lebt wieder« und die Biblia Vulgata *quia hic filius meus mortuus erat et revixit perierat et inventus est*.

³⁸ JEREMIAS 1962, S. 131.

lung schildert.³⁹ Im ersten Kontext des Neuen Testaments und im neuen der ›Vulgata‹ wird es erzählt, um die Macht der Buße zu illustrieren.

Wie das vorige erzählt Barlaam dieses Gleichnis in der ›Vulgata‹ als Antwort auf Josaphats Frage, was er denn tun solle, falls er nach der Taufe zum Sündigen käme. Beide Gleichnisse gehören zu den zahlreichen Stellen in der Heiligen Schrift, wo *penitentia uirtutem discimus* (S. 228). Die Erzählung dieses kurzen Gleichnisses schließt Barlaam an die Worte an, mit denen er das vorige Gleichnis gedeutet hat; es ist in der ›Vulgata‹ keine Einleitung mehr nötig.⁴⁰ Der Hörer Josaphat und der sonstige Hörer / Leser wissen, dass es sich um ein Gleichnis Jesu handelt: *Sed et pastorem quendam bonum ...* Die ›Vulgata‹ erzählt vom Hirten, dessen Schaf verloren geht, indem sie Formen des Perfekts verwendet. Somit macht sie aus dem hypothetisch-fiktionalen einen episch-fiktionalen Text.

Der spanische ›Libro de Berlan‹ leitet das Gleichnis als *enxiemplo* (Beispiel) ein, das uns nicht Jesus, sondern *el evangelio* erzählt und folgt dabei der ›Vulgata‹ in der Tempuswahl.⁴¹ Auf die beiden Gleichnissen gemeinsame Botschaft spielt der an anderer Stelle als *pregonero de Jesu Cristo*, als Verkünder Jesu, bezeichnete Josaphat an, als er dem reumütigen Theodas versichert, dass ihn Christus aufnehmen werde, so wie ein Vater einem Sohn entgegengeht, als dieser aus der Ferne in die Heimat zurückkehrt, wie der Hirt, der sein verlorenes Schaf wiederfindet. Josaphat hat gelernt, wie man die Gleichnisse für die Paränese verwendet: Theodas verbrennt seine Bücher und wird Christ.

Sepas por cierto que te rrescibira, e non digo a ti solo, mas a todos los que se a El quisieren tornar; e non vos rrescibira asy commo a siervos o mercenarios, mas commo a fijos que los espera su padre que son ydos a lunega tierra, e quando los vee venir, sale los a rresçebir de lueñe, e abraçalos, e non se acuerda de todos los dapños que le han fecho, nin las maldades que acometieron en el tienpo pasado, mas vistelos de vestidura delgada, e poneles çapatos en los pies, e anillos en las manos; e matara bezero grueso para fazer fiesta porque cobro su fijo sano. E rresçebirte ha commo aquel pastor aque avya çiento ovejas e se le rradio la una; e dexo las noventa y nueve en el campo e fue buscar aquella que se le rradiara. E quando la fallo, pusola en sus onbros e aduxola a las otras que se non radian, e ovo mayor gozo con aquella que non con las

³⁹ Vgl. ZYMNER 2007, S. 725.

⁴⁰ Aneinandergereiht werden sie nicht nur in der ›Vulgata‹, sondern auch in Rudolfs ›BuJ‹ und im spanischen ›Libro de Berlan‹.

⁴¹ Vgl. Libro de Berlan, Keller, S. 103–104.

otras noventa y nueve que se le non rradiaron. E asi es en el rreyno de Dios: mayor alegria es por un peccador que se convierte a penitencia que non con noventa e nueve justos que non han menester. (S. 295)

Josaphat erweist sich als idealer Hörer und Benutzer des Gehörten, er illustriert, wie diese Worte in neuen, ähnlichen Kontexten eingesetzt werden können.

DAS »SONDERGUT«

In diesem Abschnitt soll auf drei Beispiele von intradiegetischen Texten biblischen Inhalts eingegangen werden, welche das herkömmliche Barlaam-Parabelkorpus ergänzen. Zwei dieser Beispiele – a) und c) – gehen auf kein Gleichnis Jesu, sondern auf die Erzählung des Evangeliums selbst zurück.⁴² Dennoch werden sie wie die bereits angeführten Gleichnisse eingesetzt. Das dritte Beispiel, b), ist ein in der ›Vulgata‹ nicht vorhandenes Gleichnis, das der ›Libro de Berlan‹ hinzufügt.

a. Die Verleugnung des Petrus

Den Gleichnissen vom verlorenen Sohn und vom verlorenen Schaf folgt 11. Kapitel der ›Vulgata‹ die kurze Nacherzählung einer Handlungsepisode in den Evangelien⁴³, der Episode der Verleugnung Jesu durch Petrus, also kein von Jesus erzähltes Gleichnis (S. 230–2). Erst durch den neuen Rahmen in der ›Vulgata‹ wird die Episode zu einem biblischen Exemplum, einem dem Leben Jesu entnommenen autoritativen Beispiel.

Die Gleichnisse vom verlorenen Sohn und vom verlorenen Schaf bilden mit dem Beispiel Petri eine Art von Gleichnisgruppe⁴⁴, welche eine allgemeine Schwäche der Menschen, ihre Sündhaftigkeit, zum Thema hat, aber auch den Weg zur Versöhnung mit Gott. Die Buße sei ein starkes Heilmittel, das uns Gott geschenkt habe, um die Wunden der

⁴² Um diese von den hier nicht behandelten Gleichnissen außerbiblischer Herkunft zu unterscheiden, werden sie im tabellarischen Überblick (siehe Tabelle 13.1) mit dem Kürzel Bibl. Gl., die außerbiblischen mit Gl. gekennzeichnet.

⁴³ Vgl. Mk 14,66–72, Mt 26,69–75, Lk 22,54–62, Joh 18,25–27.

⁴⁴ Nicht nur in Bezug auf das behandelte Thema, sondern auch in der Terminologie, die Barlaam verwendet, gehören diese drei Stücke zusammen: Er bezeichnet sie nämlich als *exempla*: *Ex his ergo omnibus et aliis pluribus et numerum superantibus exemplis discimus uirtutem lacrimarum et penitentiae*. (S. 232).

Sünde zu behandeln. Dessen Wirkung illustriert ein weiteres Beispiel, ebenfalls aus einer Handlungsepisode des Evangeliums⁴⁵, das Rudolf in seinem ›BuJ‹ zu dem Beispiel des Petrus hinzufügt – das Beispiel einer Frau, die zum Inbegriff der Sünderin wurde: Auch Maria Magdalena werden ihre Sünden vergeben:

wir vinden ouch geschriben dâ
 daz Marjâ Magdalênâ,
 der sünderinne vrouwe,
 sich mit ir herzen touwe
 von ir sünden reinde,
 dô si Krist anweinde.
 als er ir herzen riuwe ersach,
 durch ir gelouben triuwe er sprach:
 »wîp, dir sî dîn sünde gelân,
 die dû hâst biz her getân.« (vv. 4355–74)

b. Der ungetreue Verwalter

1 Jesus sagte zu den Jüngern: Ein reicher Mann hatte einen Verwalter. Diesen beschuldigte man bei ihm, er verschleudere sein Vermögen. 2 Darauf ließ er ihn rufen und sagte zu ihm: Was höre ich über dich? Leg Rechenschaft ab über deine Verwaltung! Du kannst nicht länger mein Verwalter sein. 3 Da überlegte der Verwalter: Mein Herr entzieht mir die Verwaltung. Was soll ich jetzt tun? Zu schwerer Arbeit taue ich nicht, und zu betteln schäme ich mich. 4 Doch – ich weiß, was ich tun muss, damit mich die Leute in ihre Häuser aufnehmen, wenn ich als Verwalter abgesetzt bin. 5 Und er ließ die Schuldner seines Herrn, einen nach dem andern, zu sich kommen und fragte den ersten: Wie viel bist du meinem Herrn schuldig? 6 Er antwortete: Hundert Fass Öl. Da sagte er zu ihm: Nimm deinen Schuldschein, setz dich gleich hin und schreib »fünffzig«. 7 Dann fragte er einen andern: Wie viel bist du schuldig? Der antwortete: Hundert Sack Weizen. Da sagte er zu ihm: Nimm deinen Schuldschein und schreib »achtzig«. (Lk 16,1–7)

Den sechs Gleichnissen der ›Vulgata‹ fügt der Autor des spanischen ›Libro de Berlan‹ ein weiteres hinzu, das Gleichnis vom ungetreuen Verwalter (Lk 16,1–7). Was veranlasst dem Autor zu diesem Zusatz? Josaphat hat gerade den Apolog vom Jahreskönig gehört, eine Erzählung

⁴⁵ Vgl. Lk 7,36–50.

orientalischen, aber nicht biblischen Ursprungs.⁴⁶ Da es den klugen König der Erzählung nachzuahmen gilt und es Josaphat nicht einleuchtet, wie er denn Schätze und Reichtümer in die Ewigkeit voraussenden sollte, um sie »dort« noch bei seinem Hinscheiden unverändert vorzufinden und zu genießen, bittet er Barlaam um eine Erklärung, wie er diese Aufgabe angehen solle.

Die ›Vulgata‹ (Kapitel 15) lässt Barlaam darauf antworten: *Diuitiarum quidem ad eternum locum premissio manibus fit egenorum*. Diese Behauptung wird durch ein Daniel-Zitat gestützt, dem folgende Worte Jesu folgen: *Facite uobis amicos de mammona iniquitatis, ut, cum defeceritis, recipiant uos in eterna tabernacula*. (S. 266). Diese Worte aus Lk 16,9 scheinen die Veranlassung für die Erzählung von Lk 16,1–9 im ›Libro de Berlan‹ zu sein:

Ca segund cuenta el evangelio, dize: »Era asy un rrey e avia un mayordomo e era mal enfamado que despendia mal el aver del rrey. E llamoslo el rrey e dixole: ›Dame cuenta.‹ E aquel penso que faria. Dixo: ›Mi señor me quiere tirar la mayordomia; cavar non se; de pedir he verguença. Mas bien se que fare por que me rresciban en sus casas quando fuere tirado de la mayordomia.‹ Fue a uno de los debdores de su señor. Dixole: ›¿Que debes a mi señor?‹ Dixole el debdor: ›Devole cient medidas de olio.‹ Dixo el mayordomo: ›Toma la escrivania e escribe ciquenta.‹ Dixo a otro debdor: ›¿Que debes tu a mi señor?‹ Dixo; ›Cinquenta cayzes de trigo.‹ Dixo el: ›Da aca tu quaderno e escrevirte he quarenta.‹ E el señor loo aquel siervo de aquella mandat, porque la fezier a sabiamente. E vos fazet assy, ganat amigos con el aver que non es vuestro, por tal que quando fallescirdes, que vos rresciban en las cosas que duren por sienpre.⁴⁷

»Das Gleichnis (V. 1–7) schildert einen verbrecherischen Menschen, dem das Messer an der Kehle sitzt und der sich in dieser Lage skrupellos, aber entschlossen die Zukunft sichert«, so fasst Joachim JEREMIAS das rätselhafte Stück zusammen.⁴⁸ Es stellt sich die Frage, warum Barlaam ausgerechnet ein so komplexes Gleichnis erzählt, das bereits im Evangelium von einer klaren Akzentverschiebung der Deutung bzw. von

⁴⁶ Vgl. u. S. 415.

⁴⁷ Libro de Berlan, Keller, S. 127–128. Die Zahlenangaben bei dem zweiten Schuldner stimmen mit dem Text der EÜ nicht überein, hier ist von 50 bzw. 40 Sack Weizen die Rede, statt von 100 und 80. Ausgelassen wird die zweite Hälfte von Vers 8, von JEREMIAS 1962, S. 43 als v. 8b bezeichnet – »Die Kinder dieser Welt sind im Umgang mit ihresgleichen klüger als die Kinder des Lichtes« –, die das »befremdliche Lob Jesu« in der ersten Hälfte erklären will.

⁴⁸ JEREMIAS 1962, S. 42.

einer Pluralität an Deutungen zeugt, und dabei zwei von diesen Deutungen oder Anwendungen zitiert, nämlich v. 8a und v. 9 – den in der ›Vulgata‹ zitierten Vers.⁴⁹

War der Umgang mit Reichtum im Apolog vom Jahreskönig als Allegorie für die Wohltaten und Almosen zu verstehen, so wird mit der ausformulierten Anwendung des Gleichnisses vom ungetreuen Verwalter deutlicher auf die Verwendung von irdischen Reichtümern hingewiesen. Indem er den nur angeblich eigenen Reichtum an die Armen verschenkt, wird er für sich echten Reichtum erwerben. Der irdische Reichtum sei des Teufels, dem Josaphat bisher als Knecht gedient habe. Wie der Haushalter des Gleichnisses soll auch er von dem alten Herrn stehlen und davon profitieren.

c. Vom Kamel und Nadelöhr

Ebenfalls in Kapitel 15 der ›Vulgata‹ erzählt Barlaam, als letzten biblischen Intertext, eine Episode aus dem Leben Jesu nach. Wie jener der Verleugnung durch Petrus kann auch dieser zu dem Korpus der intradiegetischen Texte gezählt werden. Es geht um jene Passage Mk 10,17–25, in der ein Reicher Jesus fragt, wie er das ewige Leben erlangen könne. Die ›Vulgata‹ erzählt sie nach und schafft ein kurzes Exemplum daraus (vgl. S. 268). Auf Jesus' Aufforderung, alles zu verkaufen und das Geld an die Armen zu verschenken, geht der Mann betrübt weg. Jesus bedient sich des hyperbolischen Vergleichs von Kamel und Nadelöhr, um seine Rede abzuschließen (Mk 10,25). Anders als die ›Vulgata‹, die das Beispiel vollkommen uneingeleitet lässt, führt Gui de Cambrai an, dass es sich dabei um das von Jesu erzählte und gezeigte Beispiel handle: *Chou que Dex dist et preecha / Et par exemple nous moustra* (vv. 3287–8) und schildert die Episode etwas anschaulicher, indem er sich der direkten Rede bedient (vv. 3289–305).

⁴⁹ Vgl. JEREMIAS 1962, S. 42–44. Nach Vers 8a ist der Verwalter vorbildhaft aufgrund seines schnellen und klugen Handelns in einer schwierigen Lage, nach Vers 9 wegen der klugen Verwendung von Geld, aber die Verse 10–12 machen ein abschreckendes Beispiel aus ihm!

EIN ANDERER ORIENT

Das Novum der Barlaam-Texte sind weder die nacherzählten Gleichnisse Jesu, noch jene Handlungsepisoden aus dem Evangelium, die als biblische Beispiele verwertet werden, sondern die orientalischen Erzählungen, die die Barlaam-Tradition so berühmt gemacht haben: die Barlaam-Apologe. Seit der Entdeckung der indischen Herkunft des Apologs »Der Mann in der Grube« durch Edouard de LABOULAYE⁵⁰ konzentriert sich die Forschung auf die Suche nach den Quellen der anderen Erzählungen. Nur für einige wurde eine Parallele in der indischen Literatur gefunden. Abgesehen von diesen Bestrebungen sind die Beiträge zu den Apologen selten. Whitney French BOLTON schlug 1958 mit einer lateinischen Textgrundlage eine Taxonomie der Apologe vor, derzufolge diese sich in drei Dreiergruppen einordnen lassen.⁵¹ Die ersten drei – »Die Todestrompete«, »Die vier Kästchen« und »Der Vogelfänger« – seien von einer Anwendung durch Barlaam gekennzeichnet, bei der der Akzent auf der Dichotomie Schein-Sein liege. Die zweite Triade – »Der Mann in der Grube«, »Der Mann mit den drei Freunden« und »Der Jahreskönig« – bestehe aus »formal allegories, in which the relationship of the elements of the surface story is meaningful only in terms of the moral values assigned to them«.⁵² Sowohl die erste als auch die zweite Triade gelten bei BOLTON als Beispiele des allegorischen Erzählens. Bei den letzten drei Apologen sei auffällig, dass sie von Barlaam nur erzählt, aber nicht interpretiert werden; deren Anwendung gilt hauptsächlich dem konkreten Leben Josaphats, »[the] surface narrative is now a figure of Josaphat's life.«⁵³ Im Unterschied zu den neun Apologen, die Barlaam erzählt, sei der zehnte, von Theodas erzählte, »Die weiblichen Dämonen«, wörtlich zu nehmen, denn »the meaning lies in the surface narrative.«⁵⁴

Die Arbeit der Legende mit den Apologen gehöre insofern untersucht, als »their application in the hagiographical context provides an interesting example of post-Scriptural parables and the allegorical in-

⁵⁰ Vgl. LABOULAYE 1859.

⁵¹ Vgl. BOLTON 1958. Verwendet wird die humanistische neulateinische Übersetzung des Jacques de Billy (16. Jh.).

⁵² BOLTON 1958, S. 362.

⁵³ BOLTON 1958, S. 363.

⁵⁴ BOLTON 1958, S. 364.

terpretation of what might be termed ›romance‹ materials.«⁵⁵ Was verbindet die Apologe? Was macht aus ihnen ein Textkorpus? Wenn man das gesamte Parabelkorpus betrachtet, ist die Antwort eindeutig: Sie werden nicht nur nicht als Worte Jesu eingeleitet, sondern es wird auch kein Urheber genannt. Ferner werden sie ausführlicher als die Gleichnisse Jesu erzählt. Sie erzählen von Königen und Ratgebern, von einem rasenden Einhorn, von einer sprechenden Nachtigall, von Inseln, von Schätzen u. a. Es sind Erzählstoffe, die in den angeführten Gleichnissen Jesu nicht begegnen. Die Apologe sind ein Fenster zu einem anderen, phantasievollen Orient.

Wenn man die literarische Form der Apologe betrachtet, dann bilden sie kein homogenes Korpus, wie BOLTON angedeutet hat. Zu unterschiedlich werden sie in der ›Vulgata‹, in ›BuJ‹, ›BeJ‹ und im ›Libro de Berlan‹ veranlasst, eingeleitet, gedeutet, bezeichnet, instrumentalisiert. Wie bei der Lektüre der Gleichnisse Jesu muss auch hier aus Gründen des Umfangs eine Auswahl getroffen werden. Herausgegriffen seien einige Apologe, die jeweils für eine literarische Form als repräsentatives oder einziges Beispiel gelten: »Der Vogelfänger«, »Der Mann in der Grube«, »Der Jahreskönig« und »Die weiblichen Dämonen«. Nach der Reihenfolge, in der sie in der ›Vulgata‹ vorkommen, sei zunächst kurz über die ausgeklammerten Apologe referiert: Wie wird ihre Erzählung veranlasst, was ist der Zweck ihrer Erzählung? Werden sie eingeleitet? Folgt der Erzählung eine Auslegung?⁵⁶

Die Todestrompete und Die vier Kästchen bilden eine Einheit, der zweite Apolog ist nämlich die zweite Hälfte einer Erzählung. Sie werden mit keiner Formel eingeleitet, sondern die Erzählung fängt unvermittelt an: *Nam quidam rex fuit magnus et gloriosus* (S. 164). Diese Doppel-Binnen-erzählung wird in Kapitel 6 der ›Vulgata‹ erzählt, um Josaphats Unvoreingenommenheit zu loben, denn er habe Barlaam empfangen, ohne an dessen scheinbare Armut zu denken: *Hoc bene fecisti dignumque regali fuit magnificentie; quoniam non apparenti intendiste paruitati, sed recondite factus spei es* (S. 164). Nach der Erzählung wird der Vergleich zwischen dem König der Erzählung und Josaphat deutlicher ausgedrückt: *Secundum illum itaque pium ac sapientem regem...* (S. 168).

Der Mann mit den drei Freunden, der 5. Apolog, war im Mittelalter auch in den Fassungen der ›Disciplina clericalis‹ des Petrus Alphonsi

⁵⁵ BOLTON 1958, S. 359–360.

⁵⁶ Für eine Inhaltsangabe siehe hier 1.5.3.

bekannt. In Kapitel 13 der ›Vulgata‹ erzählt, wird er weder als *exemplum* noch als *similitudo*, sondern als *sermo* bezeichnet.⁵⁷ Der Dativ-Einleitung des Apologs zufolge sei dieser ein Bild jener Menschen, die nicht zur Erkenntnis kommen: *Rursus similes sunt amatores secularium delectationum et qui harum dulcedine illiciuntur atque futuris et stabilibus fluida et fragilia preferunt homini qui tres amicos habuit ...* (S. 250). Es ist anzumerken, dass dieser Apolog »doppelt« eingeleitet wird, denn vor der zitierten Einleitung hat Josaphat Barlaam um weitere Bilder gebeten, um besser erkennen zu können, wie die Freunde dieses Lebens belohnt werden: *Ne, queso, pigriteris tales semper michi typos subrogare, ut sciam diligenter qualis est presens uita nostra et quorum amicis suis auctor sit malorum* (S. 250).

Der König, der Minister und das arme Ehepaar. Die Erzählung des 7. Apologs folgt ohne Einleitung der Beobachtung Barlaams in Kapitel 16 der ›Vulgata‹, Josaphat könne Vater seines Vaters werden, wenn es ihm gelinge, ihn zum Glauben zu führen: *Audiui enim regem quendam fuisse ...* (S. 278). Nach der Erzählung vergleicht Barlaam den zur Einsicht gekommenen König des Apologs mit Josaphats Vater. Die Integration des Apologs in die Diegese, die Anwendung in Josaphats konkreter Situation, wird von Josaphat nicht angenommen. Er entgegnet: *De patre meo faciat ei Dominus sicut ei placet* (S. 282). Er will nicht dem Vorbild des Ministers folgen, sondern die Welt verlassen und mit Barlaam in die Wüste ziehen. Diese Worte bilden die narrative Veranlassung des nächsten Apologs.

Der reiche junge Mann und das arme Mädchen. Der 8. Apolog hat den bereits zitierten Wunsch Josaphats als Erzählrahmen, aber er wird von Barlaam im selben Kapitel 16 trotzdem explizit mit einer Dativformel eingeleitet: *Si hoc feceris similis eris cuidam iuuni sapientissimo de quo audiui ...* (S. 282). Dies ist also erneut eine Geschichte, die Barlaam gehört hat. Nachdem er sie Josaphat erzählt hat, identifiziert sich dieser ausdrücklich mit dieser *narratio*, präziser mit dem Protagonisten, der Vater und Braut verlässt, um sich in ein armes, aber frommes Mädchen zu verlieben: *Conuenienter satis et ista me tangit narratio, unde et a te ista dicta esse de me estimo* (S. 288).

Die zahme Gazelle ist der 9. und letzte von Barlaam in Kapitel 18 der ›Vulgata‹ erzählte Apolog. Die Erzählung wird als warnende Antwort auf Josaphats Wunsch, mit Barlaam sofort in die Wüste zu ziehen, eingesetzt. Ohne Einleitungsformel fängt Barlaam seine Erzählung an: *Hinnulum capre nutrierat quidam diuitum* (S. 304). Josaphats Wunsch wird »gezähmt«, denn Barlaam erklärt ihm nach der Erzählung: *Eundem nanque modum timeo fieri et in nobis,*

⁵⁷ Es sei auf eine Parallele im Gleichnis vom bittenden Freund (Lk 11,5–8) hingewiesen.

si me subsecutus fueris (S. 304). Voreiliges Handeln durch Josaphat könne den Wüsteneremiten, die Barlaam seine Brüder nennt, nur Schaden bringen.

Der Vogelfänger: Die Fabel

In Kapitel 10 der ›Vulgata‹ ist der direkte Kontext des dritten von Barlaam erzählten Apologs die Kritik des Götzendienstes. Barlaam fragt sich, womit er das antithetische Paar *Dei ignoratia-seruire ydolis* vergleichen, wie er es bildlich darstellen soll. Es folgt ein zweiter Schritt in der Einleitung: Der Apolog wird als Exemplum eingeleitet, und zwar als eines, das Barlaam von einem sehr weisen Mann gehört habe: *Sed tamen exemplum tibi proferam a quodam uiro sapientissimo michi dictum* (S. 212). Seiner Worte sind es und nicht Barlaams, die die Verehrer von Idolen mit einem Vogelfänger vergleichen: *aiebat enim quia similes sunt ydolorum adoratores uiro sagittario ...* (S. 212). Was pflegte der weise Mann zu erzählen?

Ein Vogelfänger fängt eine Nachtigall, doch als er dabei ist, sie zu töten, um sie zu essen, fängt diese an, zu sprechen. Sie verspricht dem Mann, ihm drei wertvolle Ratschläge zu erteilen, wenn er sie freilasse. Der Vogelfänger verspricht seinerseits, sie erst freizulassen, nachdem er die Ratschläge gehört und sie für gut erachtet habe. Der Vogel spricht also folgende drei Sentenzen: »Versuche nie das Unerreichbare zu erlangen, bereue nie das Vergangene und glaube nie das Unglaubliche.« Dem Mann erscheinen die Ratschläge vernünftig und er lässt den Vogel frei. Dieser versucht daraufhin zu prüfen, inwiefern der Mann aus den Ratschlägen einen Nutzen gezogen habe. Zu diesem Zweck fängt er an, den Mann zu provozieren, indem er sagt, er habe einen großen Schatz verloren, als er ihn freigelassen habe: Eine Perle größer als ein Straußenei trage er in seinem Bauch. Als der Vogelfänger diese Worte hört, versucht er, den Vogel anzulocken, um ihn wieder zu fangen. Aus dieser Prüfung schließt der Vogel, dass der Mann ein Tor sei, denn er habe aus den Ratschlägen keinen Nutzen gezogen. Er bereue, den Vogel freigelassen zu haben, bereue also Vergangenes; er versuche eine Nachtigall, die für ihn unerreichbar ist, zu erhaschen; und er glaube, dass sich in ihren Eingeweiden ein Ei befinde, das größer sei als ihr ganzer Körper, also glaube er Unglaubhaftes.

Da der dritte Apolog das einzige Stück im gesamten Korpus ist, das ein sprechendes Tier zum Figural zählt, wird er hier als Fabel bezeichnet.⁵⁸ Anders als in den zwei vorangehenden Apologen ist keine Analogie

⁵⁸ Vgl. GRUBMÜLLER 2007, S. 554.

zwischen Josaphat und dem Protagonisten beabsichtigt, sondern der Protagonist der Erzählung sei den Götzendienern ähnlich. In der kurzen Anwendung des Apologs lesen wir nämlich: *Sic ergo stulti sunt et illi qui confidunt in ydolis* (S. 214).

Bei Guis de Cambrai ›Bej‹ bleibt die Kontextualisierung des Apologs der ›Vulgata‹ erhalten: Josaphat soll einsehen, dass diejenigen, die Götzen für Götter halten, falsch liegen. Josaphat, bisher ein Götzenerhrer – die Religion des Reiches gilt ja aus der Sicht Barlaams und des Erzählers als Götzendienst –, hat sich bereits von diesem Glauben entfernt. Diese Entscheidung soll die Erzählung des Apologs festigen.

Mit einem klaren, expliziten Transfersignal leitet Barlaam die Erzählung ein. Dabei scheint Gui mit der Polyvalenz des Wortes *examples* zu spielen: Ein Beispiel soll Josaphat gegeben werden, indem man ihm ein Exemplum erzählt. Die Einleitung nimmt gleich vorweg, dass es in der Erzählung um jene gehe, die Götzen opfern, sie verehren und anbeten:

Uns exemples t'en ert mostrés
Et c'est de chiaus ki sacrefient
Et ki aeurent et ki prïent
Les ydoles et vont clinant. (vv. 2241–5)

Die Erzählung selbst setzt mit einem Dativanfang ein: *Cil sont à .i. archier sanlant* (v. 2246). Nachdem der Vogel, der einmal als *oysiaus*, einmal als *lossignos* bezeichnet wird, dem Mann angeboten hat, ihm drei »Ratschläge« zu erteilen, falls er ihn loslässt, ist der Mann verblüfft und lässt den Vogel frei, so schnell er nur kann. In der Vorlage befreit der Mann den Vogel erst, nachdem er die Ratschläge gehört und für gut gehalten hat. Es ist nicht leicht, anhand dieser Stelle zu entscheiden, ob der Vogelfänger überrascht ist über das, was ihm der Vogel gesagt hat⁵⁹ oder über die Tatsache, dass er von einem Vogel angesprochen wird. Nachdem er die drei Sentenzen gehört hat, ist erneut die Rede von dem fabelhaften Eindruck, den die Tatsache, dass der Vogel sich menschlicher Sprache bedient, auf den Mann macht.

Der zweite Teil der Erzählung, in dem der Vogel den Mann auf die Probe stellt, indem er ihn provoziert, enthält den Kern des Exemplums,

⁵⁹ Wie bei dem Überraschungsmoment in der ›Vulgata‹, *Admiratus autem uir perspicuam uerborum intelligentiam* (S. 212).

die Vorführung der Dummheit des Mannes (vv. 2284–338). Dass er geprüft wird, entgeht dem Mann vollkommen, wie der Erzähler erklärt: *Mais il n'a pas bien entendu / Por coi li lossignos l'espreuve* (vv. 2296–7). Sein Versuch, den Vogel anzulocken, sowie seine sonstigen Worte werden in indirekter Rede wiedergegeben. Die einzige in direkter Rede sprechende Figur ist in ›BeJ‹ somit die Nachtigall. Aus der Luft belehrt ihn der Vogel, indem er dem Mann zeigt, wie er jeden Ratschlag nicht nur nicht befolgt, sondern gerade das Gegenteil davon getan habe.

Inwiefern ist diese Fabel ein Bild von den Götzendienern? Sie zeigt einen Menschen, der die nutzvollen Ratschläge eines Vogels nicht begreift oder nicht anwenden kann, vielleicht nur deshalb nicht, weil sie so allgemeinen Charakters sind; sie zeigt aber auch die Dummheit eines Menschen, der Unglaubhaftes glaubt. Darin sei der Mann Götzendienern ähnlich. Das kann der Leser den Worten Barlaams entnehmen, die die Erzählung umrahmen (vv. 2241–5 bzw. 2339–41). Es scheint keine Identifizierungsmöglichkeit für den Christen Josaphat zu geben. Der Mann der Erzählung wird von einem Vogel belehrt, obwohl dieser ihn für einen unbelehrbaren Idioten hält. Muß man hier nicht eine implizite Warnung darin lesen, die gleichzeitig die größtenteils noch zu vermittelnde Lehre, inklusive der Apologe, rechtfertigt? Eine Warnung für Josaphat, der sich zwar von der heidnischen Religion seines Vaters und seiner Umwelt entfernt hat, zumindest behauptet er das, dessen Glaube an Christus aber vielleicht noch gefestigt werden muss. In gleicher Weise kann in der Verwendung dieses Apologs eine implizite Aufforderung an das breitere Publikum gesehen werden, nicht nur nicht oberflächlich zuzuhören – wie der Mann im ersten Teil der Fabel –, sondern die Lehre so zu verinnerlichen, dass sie auch in schwierigen Lagen – wie in der Versuchung im zweiten Teil – anwendbar ist. So gesehen bietet diese Parabel – genauso wie die meisten im Korpus – doch eine hypothetische Identifizierungsinstanz und gleichzeitig eine Prise Komik, die der Parabel selbst inhärent ist und die durch den Kontrast zum ernsthaften Rahmen akzentuiert wird.

Der Mann in der Grube: Die Allegorie

Nach langen Ausführungen über das vorbildliche Leben der Eremiten in der Wüste, die Josaphat als positives Beispiel vorgeführt werden, wird in Kapitel 12 der ›Vulgata‹ einer der bekannteren Barlaam-

Apologe erzählt. Er soll veranschaulichen, was jenen Menschen geschieht, die den Genüssen dieses Lebens nachgehen, wie es in der Einleitung vorweggenommen wird: *Itaque qui tali seruiunt duro et maligno domino et a bono ac benigno mente perdita semetipsos elongant et presentibus inhiant negociis et eis tenentur astricti et nullam futurorum habent memoriam, sed delectationes corporales incessanter desiderant, animas uero suas dimittentes fame tabescere et innumerabilibus affici malis, similes esse arbitror homini fugienti ...* (S. 246). Auch hier, wie beim Apolog vom Vogelfänger, wird der Vergleich, den der Apolog darstellt, ausdrücklich formuliert. Folgendes wird erzählt:

Ein Mann flieht vor einem rasenden Einhorn und wäre beinahe in einen Abgrund gefallen, wenn er sich nicht an einem Baum festgehalten und sich einen Halt für die Füße geschaffen hätte. Er glaubt, in Sicherheit zu sein, bis er zwei Mäuse erblickt, die eine weiß und die andere schwarz. Sie nagen an der Wurzel des Baumes und sind fast dabei, den Baum von der Wurzel abzutrennen. Als der Mann in den Abgrund hinunterblickt, sieht er einen feuerspeienden Drachen und erkennt, dass sein Fußhalt eigentlich vier Schlangenköpfe sind, die aus der Grubenwand hervorblicken. Dann hebt er seinen Blick und sieht, dass aus den Zweigen des Baumes Honig tropft. Da vergiss er plötzlich alle anderen Übel, die ihn umgeben: das Einhorn, das ihn fressen will, den Drachen unten, der droht, ihn zu verschlucken, den von seinen Wurzeln fast abgetrennten Baum, an dem er sich festhält. Kurzum: Alles Furchtbare rund um ihn vergisst er und denkt nur an den Tropfen Honig.

Die Auslegung erklärt jeden einzelnen, für sich alleine rätselhaften Zug. Obwohl sie in diesem Auslegungsteil als *similitudo* bezeichnet wird, haben wir es in diesem Fall mit einer Allegorie (Apolog) und ihrer punktuellen Allegorese (Auslegung) zu tun: Beide Teile scheinen von Anfang an als Ganzes konzipiert zu sein.

Es sei diesmal die Rezeption dieses Apologs bei Rudolf von Ems diskutiert. Mit über 100 Versen (vv. 4603–705) zeigt Rudolf offenbar große Freude an dessen Wiedergabe:

Die dirre welt volger sint
unde ir dienstlîchiu kint,
die gelîche ich einem man,
der nôt von einem tiere gewan: (vv. 4603–6)

Der Apolog schildert die Notsituation, in der sich ein Mann befindet, und ist ziemlich handlungsarm. Der Erzähler, Barlaam, scheint den Blick

des Mannes wie eine Kamera zu begleiten und beschreibt eine nach der anderen die unterschiedlichen Gefahren, die den Mann umgeben, als er fast in den Abgrund gefallen wäre. Die Gefahren – das Einhorn, die Mäuse, die an dem Baum nagen, der dem Mann einen Halt bietet, der Drache in dem Abgrund, die vier Schlangen, die aus der Felswand ragen – werden dadurch in den Schatten gedrängt, dass der Mann einen Tropfen Honig aus einem Ast erwischt.

Auf den rätselhaften, ja erzähllogisch widersprüchlichen Charakter des Erzählten weist Rudolf deutlicher hin, als es in der ›Vulgata‹ der Fall ist. Somit ist auch der Übergang von der Allegorie zur Allegorese klarer:

Ist dīnen sinnen iht ze snel
ze merkenne diz bīspel,
sô wil ich dirz ze tiute sagen,
die rehten bīschafft niht verdagen (vv. 4705–8)

Die Verse, die diesen Übergang bilden, sind ein klares Signal des Selbstverständnisses Rudolfs als Nachkomme des literarischen Dialogs zwischen Wolfram von Eschenbach und Gottfried von Straßburg: Angespielt wird auf die Prologverse des ›Parzival‹ (*diz vliegende bīspel / ist tumben liuten gar ze snel* (I,15), obwohl die Erzählweise, die den ›BuJ‹ charakterisiert, vielmehr jener Gottfrieds zu folgen scheint, denn sie ist weder schnell noch hakenschlagend.⁶⁰

Barlaam ist sich des offenen Bedeutungspotentials des Erzählten bewusst. Wie manche der biblischen Parabeln bedarf dieses *bīspel*, um richtig zu wirken, d. h., um ein abschreckendes Beispiel zu sein und das Dasein der Wüstenmönche nachdrücklich als Vorbild zu präsentieren, einer Fixierung. So lässt die darauffolgende Auslegung – ›BuJ‹, vv. 4709–55 – keinen einzigen Zug aus, wobei die Reihenfolge leicht geändert wird: Das Einhorn ist der Tod, die Grube, in die der Mann gefallen ist, die Welt, der Baum das Leben, das von Tag und Nacht, d.h. von den zwei Mäusen, verbraucht wird. Der Drache ist zugleich die Hölle und des Teufels Angesicht. Waren die vier Schlangenköpfe und der Fußhalt in der ›Vulgata‹ ein und dieselbe Sache, ein Bild *de quatuor fragilibus et instabilibus elementis constitutionem humani corporis* (S. 248), so

⁶⁰ Für den Hinweis auf diesen intertextuellen Bezug sei Prof. Matthias Meyer an dieser Stelle herzlich gedankt.

deutet Rudolf zunächst die Schlangenköpfe als *tugende*. Wie es sich in den darauffolgenden Versen zeigt wird dieses Wort in der Bedeutung von »Eigenschaften« verwendet, d. h. als Synonym für die Elemente, die durch den Fußhalt bezeichnet werden⁶¹:

Der vier slangen houbet sint
vier tugende, von den al diu kint,
diu von menschen sint bekomen,
lîp und leben hânt genomen.
der vier êlementen kraft,
von den diu gotes meisterschaft
den lîp al der menscheit
hât ze samene geleit,
daz ist diu ungewisse stat,
ûf die der man hâte gesat
durch vristen sîne vüeze. (vv. 4737–47)

Der Honigtropfen ist schließlich die Süße der vergänglichen Welt. Die vernommene Auslegung scheint Josaphat zu überzeugen: Er wünscht sich weitere solche belehrende Beispiele – *sage mir der noch mêt, / daz mir ir lêre bîschaft gebe, / wie ich in dirre welte lebe und welher vriunde ich sül phlegen / und der andern mich bewegen* (vv. 4762–66). Die Frage Josaphats danach, welche Freunde er denn haben solle, veranlasst die Erzählung eines weiteren Apologs – »Der Mann mit den drei Freunden« –, in dem es um drei Arten von Freunden geht, die allegoretisch gedeutet werden.

Der Jahreskönig: Das orientalische Märchen

Ohne Einleitungsformel setzt die Erzählung des 6. Apologs in Kapitel 14 der ›Vulgata‹ an: *Ciuitatem quandam didici fuisse magnam ...* (S. 256). Josaphat hatte diesen mit seiner Bitte veranlasst, Barlaam möge ihm ein Bild der Eitelkeit der Welt geben, *ymaginem uanitatis mundi* (S. 256).⁶² Worum geht es in dieser Erzählung, die in TUBACHS ›Index exemplorum‹ als Nummer 2907 verzeichnet wird?

Es ist ein alter Brauch in einer Stadt, dass ihre Bürger jedes Jahr einen Fremden, der nichts von den Gesetzen und Traditionen der Stadt weiß, zum König

⁶¹ Auch für diesen Hinweis sei Prof. Matthias Meyer gedankt.

⁶² Diese Bitte folgt direkt auf die Auslegung des 5. Apologs in Kapitel 13.

ernennen. Nach dem Ablauf eines Jahres pflegen sie, ihm die königlichen Gewänder auszuziehen und ihn nackt auf eine ferne Insel zu bringen. Genauso schnell wie er zum König wurde, wird er zum Verbannten, der ohne Nahrung und Kleidung sein Leben auf schreckliche Art und Weise beenden muss. Einmal wird ein weiser Mann zum König erklärt, der sich vom plötzlichen Zugang zum Reichtum nicht täuschen lässt und der sich bemüht, seine Angelegenheiten möglichst gut zu regeln. Nach langen Nachforschungen erfährt er von einem weisen Ratgeber über das Schicksal der Könige dieser Stadt und wird außerdem unterwiesen, wie er dieses Ende meiden könne. Er nimmt deswegen von den Schätzen, zu denen er noch Zugang hat, Geld, Gold, Silber und Edelsteine und übergibt alles vertrauenswürdigen Dienern, die er damit beauftragt, seinen gesammelten Schatz auf die Insel zu bringen. Als sein Regierungsjahr vorbei ist, lehnen sich die Bürger der Stadt gegen ihn auf und schicken ihn nackt ins Exil. Während alle, die vor ihm König waren, auf der Insel verhungerten, verbringt er dank seines weisen Weitblickes sein Leben dort im Überfluss.

Diese Parabel wird hier etwas arbiträr als orientalisches Märchen bezeichnet, weil sie märchenhafte Züge und gewissermaßen orientalisches Kolorit aufweist, aber hauptsächlich deshalb, um sie von der Fabel, von der Allegorie im strengen Sinn und von den jesuanischen Gleichnissen bzw. Beispielerzählungen zu unterscheiden. Thematisch lässt sie sich mit zwei bereits besprochenen Parabeln in Verbindung bringen: mit dem Gleichnis vom ungetreuen Verwalter und mit der hier als biblisches Beispiel bezeichneten Episode »Vom Kamel und Nadelöhr«. In allen geht es auf der Erzählebene um das Sammeln von irdischen Schätzen, Gütern etc. Dies gilt allerdings nicht für die Instrumentalisierung, die im Folgenden diskutiert wird.

Im spanischen ›Libro de Berlan‹ geht der Erzählung nicht nur die Bitte Josaphats voraus, sondern auch ein paratextuelles Element, eine Überschrift, die die Erzählung einleitet und deren vermeintliche Bedeutung vorwegnimmt: *Del infante Josapha commo rrogo a Berlan que le declarase la semejança deste mundo*. In der Auslegung, die in der ›Vulgata‹ und im ›Libro de Berlan‹ das Erzählte allegoretisch erklärt, wird Josaphat erklärt, dass es diesmal nicht um den Gegensatz von irdischen und himmlischen Schätzen gehe. Die Stadt sei diese betrügerische Welt, die Bürger die Dämonen, die in der Finsternis dieser Welt herrschen und die uns zum Genuss von Vergänglichem verleiten, als ob es sich um Ewiges handelte. Die Insel wird im spanischen ›Libro de Berlan‹ eindeutig als Hölle erklärt, während es in der ›Vulgata‹ von *terram te-*

nebrosam die Rede ist (S. 258).⁶³ Nicht zufällig werden die Protagonisten der Erzählung, der kluge König und der weise Ratgeber, als letzte Elemente der Allegorese anders gedeutet. War die Insel eine Metapher der Hölle, in der ein Konkretum (eine geographische Entität) für ein Abstraktum (einen theologischen Begriff) stand, so ist die Art der Substitution bei den handelnden Figuren anders: Der kluge König und der weise Ratgeber werden als menschliche Analogien von den menschlichen Figuren der Diegese, Josaphat und Barlaam, erklärt; für beide Paare gilt, dass sie in einem Verhältnis Herr – Diener stehen:

Mas aquel sabyo rrey eres tu, e el buen consejero so yo, que te mostre todas las cosas que son aun por venir, buenas e verdaderas, e en que biviras para sienpre (S. 124)

Diese Lenkung der Erzählung, die Tatsache, dass Barlaam sich selbst den Ehrenplatz zuteilt, der weise Ratgeber der Erzählung zu sein, ist nicht (oder nicht nur) arrogant, sondern fügt sich in den weiteren Verlauf der Rede Barlaams, der sich seiner Biographie zuwendet.

Die letzten Züge des als Allegorie verwerteten »Märchens« weisen auf die Diegese hin. Gleichzeitig bilden sie den Übergang von einer Subgruppe von Parabeln – »Der Mann in der Grube«, »Der Mann mit den drei Freunden« und »Der Jahreskönig« –, deren Instrumentalisierung von einer allegoretischen Deutung abhängig ist⁶⁴, zu einer letzten Gruppe, die aus drei Erzählungen besteht, welche allein durch das Erzählen wirken⁶⁵ und keine Auslegung benötigen – »Der König, der Minister und das arme Ehepaar«, »Der reiche junge Mann und das arme Mädchen« sowie »Die zahme Gazelle«.

Die weiblichen Dämonen: Das negative Exemplum

Barlaam ist schon längst abgereist, als es zur Erzählung der letzten Parabel in Kapitel 30 der ›Vulgata‹ kommt. Diese Parabel unterscheidet sich von allen, die bisher besprochen wurden, in erster Linie darin, dass

⁶³ Vgl. Ijob 10,21–22: *antequam vadam et non revertar ad terram tenebrosam et opertam mortis caligine 22 terram miseriae et tenebrarum ubi umbra mortis et nullus ordo et sempiternus horror inhabitans.*

⁶⁴ Vgl. die Beobachtung von BOLTON 1958, S. 363: »the surface narrative exists only to support the ethical material which is the real burden of the story.«

⁶⁵ Aber wohl auch durch das richtige Einleiten.

sie in einer neuen Gesprächssituation erzählt wird; sie wird nicht von dem Priestermonch Barlaam zwecks Unterweisung des Prinzen, sondern von einem Zauberer namens Theodas erzählt, den der König zu sich bestellt hat, um sich von ihm einen Rat zu holen. Der König schätzt diesen Magier Theodas als Freund und Lehrer. Es ist deutlich eine Parallele zur diskursiven Situation am Anfang des 6. Kapitels der ›Vulgata‹ zu erkennen: Dort war der in Gedanken versunkene Josaphat durch die Ankunft von Barlaam und die Heilsbotschaft erfreut, hier wird ein König, der beginnt, an den eigenen Überzeugungen zu zweifeln, durch die Ankunft des Theodas und seine Erzählung abgelenkt und wird zur Handlung motiviert.

Theodas ist überzeugt, dass Josaphats Verstockung durch den wolüstigen Einfluss von Frauen ein Ende gesetzt werden kann. So versucht er, diesen Gedanken König Abenner mit einer Erzählung zu beweisen. Eine *narratio* soll das bereits Vorgetragene bezeugen: *et audi narrationem meo sermoni testificantem* (S. 432). Also erzählt Theodas:

Einem lange kinderlosen König wird ein Sohn geboren und über ihn vorausgesagt, dass dieser erblinden werde, wenn er während seiner ersten zehn Lebensjahre in die Sonne oder in ein Feuer blicken würde. Der König lässt seinen Sohn daher in einer Höhle unterbringen, in der er heranwächst, bis er das Alter erreicht hat, in dem er hinaus in die Welt darf. Zu diesem Anlass werden ihm Tiere, Edelsteine, Gewänder, Männer, Frauen, kurzum alles gezeigt und die Bezeichnung dafür genannt. Als ihm Frauen vorgeführt werden, fragt er seine Begleiter, was diese Wesen denn seien. Einer antwortet, es seien Dämonen, die die Männer versuchen. Als sein Vater wissen will, was seinem Sohn am besten gefallen habe, antwortet er, die Dämonen, die die Männer versuchen.

Dies ist die einzige Parabel mit misogyner Komik, an der anscheinend nur die intradiegetischen Figuren beteiligt sind: Der Junge, der sein ganzes Leben in einer Höhle verbracht hat, kennt weder die Dinge, noch die Namen dafür, aber weiß sehr wohl, was ihm am besten gefällt. Was er nicht ahnen kann, ist, dass er eine Bezeichnung für Frauen verwendet, die ihm nicht im Ernst genannt wurde. Diese ist also nicht nur die Veranlassung der Erzählung, sondern auch der Ton, der sie von den erbaulichen Beispielen des Lehrers Barlaam trennt. Es ist schließlich die einzige Parabel, die ein Rezept zum Handeln liefert, das den weiteren Verlauf der Handlung bestimmt. Nicht zu übersehen sind die Parallelen zwischen der Rahmen- und der Parabelhandlung: In beiden

Fällen wird ein Königssohn aufgrund einer Weissagung an einen sicheren, entlegenen Ort gebracht.

Der Erzählung folgt in der ›Vulgata‹ (S. 436) und im ›Libro de Berlan‹ eine resümierende Auslegung und eine Ermahnung zur Umsetzung des Gehörten in die Praxis: *E señor, ya tu bien sabes commo trastorna al omne el amor de la mugier, e non pienso que en otra manera puedas vencer tu fijo* (S. 263). Bei Rudolf von Ems gibt das Ende des als *bîschaft* bezeichneten negativen Exemplums – *diu gâmelliche wart zehant / wîte ûf dem hove breit* – Anlass zu einem Lobpreis der Frau (vv. 11735–870).

Gui de Cambrai lässt seinen *Theonas* eine resümierende Auslegung hinzufügen: *Par chou te pruis, par chou te pose / Qu' amours de femme est trop griés chose, / S'en puet on molt l'omme destraindre* (vv. 8517–9). Anders als Rudolf nimmt Gui Stellung gegen die Frauen im Allgemeinen, die wie die *dyables* nur Böses im Mann bewirken. Seinen Exkurs (vv. 8534–57) schließt Gui allerdings mit einer Einschränkung ab: Das Gesagte sei wahr bei den meisten, nicht aber bei allen Frauen.

Gerade als warnendes Exemplum von *luxuria* wirkte dieser Barlaam-Apolog weiter. Im ursprünglichen Kontext aber war er ein negatives Beispiel, das von einem heidnischen Schurken erzählt wurde und das zur Handlung gegen den Willen des Protagonisten bewegen sollte.

SINN UND ZWECK DER GLEICHNISSE UND DER APOLOGE

*o favole o parole o istorie che dire le
vogliamo*

Die neutestamentlichen Gleichnisse, die Barlaam in der ›Vulgata‹ erzählt, werden nicht nur als Worte Jesu eingeleitet und als *parabola*e bezeichnet – *Ecce ex his omnibus et aliis pluribus monstravit firmas esse et stabiles retributiones bonorum operum; sed et aduersariis tormenta restare preuntiauit per parabolas mirabiles ac precipuas, quas fons sapientie enarrauit* (S. 202)⁶⁶ –, sondern es wird auch erklärt, warum Jesus in Gleichnissen gesprochen habe: *Hominibus nanque humilibus et terrena sapientibus*

⁶⁶ Und weiter *Vbique uero per Scripturas penitentie uirtutem discimus et maxime ex preceptis et parabolis Domini nostri Iesu Christi. Ex tunc enim ait cepit Iesus docere et dicere: penitentiam agite; appropinquabit regnum celorum.* (S. 228).

de consuetis eis et cognitis dabat parabolas (S. 202). Er habe also zu einfachen Menschen gesprochen und die Bilder für seine Gleichnisreden dem gemeinsamen Alltag entnommen.⁶⁷

Die Bilder der Gleichnisse Jesu gehören aber nicht zu Josaphats Alltag. Er ist kein einfacher Mensch, sondern ein Prinz, der *ad etatem peruenit adolescentie, omni Ethiopum et Persarum disciplina imbutus*. (S. 146). Also stellt sich die Frage, warum sich Barlaam trotzdem der »einfachen Form« bedient. Zwei einander nicht ausschließende Interpretationen: Wie bei den unzähligen Bibelziten haben wir es erstens mit der Wiederholung von heiligen Worten zu tun, im Fall der Gleichnisse sind es Worte, die Jesus selbst in seinen Reden verwendet hat. Indem er sie wiederholt, vollzieht Barlaam nicht nur eine *imitatio Christi*, sondern unterweist seinen adeligen Gesprächspartner und macht einen Jünger aus ihm. Zweitens muss man ein breiteres Publikum für die Gleichnisse, die Barlaam erzählt, für die Lehre, die er Josaphat vermittelt, für Josaphats eigene Geschichte annehmen. Empfänger der Gleichnisse sind also Leser und Hörer der gesamten Legende, für die diese Parabeln einen Teil des *dulce* der Unterweisung⁶⁸ liefern. Barlaam selbst schreibt sich mit der Erzählung von Gleichnissen Jesu, d. h. der Verwendung von Beispielen, in die Tradition ein, die für das Verständnis der mittelalterlichen Prediger ihren Ursprung und erstes Vorbild in Jesus hat.⁶⁹

⁶⁷ Joachim JEREMIAS 1962 hat sich mit diesem Aspekt der Gleichnisse Jesu auseinandergesetzt und dabei auf ein außergewöhnliches Merkmal hingewiesen: Die Bilder seien zwar aus dem Leben genommen, weisen aber in großer Zahl ungewöhnliche Züge auf, »die die Aufmerksamkeit der Hörer erregen sollen und auf denen meistens besonderer Nachdruck liegt.« Sehr zutreffend beobachtet JEREMIAS, dass es nicht alltäglich sei, dass »alle Gäste eine Einladung brüsk ausschlagen und daß der Hausherr (bzw. König) die ersten besten von der Straße an seinen Tisch rufen lässt (Mt. 22,9; Lk. 14,21–23); daß die den Bräutigam erwartenden Mädchen samt und sonders einschlafen (Mt. 25,5) und daß der Bräutigam den Zuspätkommenden den Zugang zur Hochzeitsfeier verweigert (Mt. 25,12 vgl. Lk. 13,25); daß ein Gast im schmutzigen Kleid zum Hochzeitsmahl des Königssohnes kommt (Mt. 22,11ff); daß ein Getreidekorn hundertfältigen Ertrag bringt (Mk. 4,8 vgl. Gen. 26,12).« Solche Übertreibungen, wie JEREMIAS diese zentralen Momente in den Gleichnissen nennt, »gehören zum orientalischen Erzählstil.« (S. 25–6).

⁶⁸ *dulcior* dürfte jedenfalls der aus orientalischen Erzählungen bestehende Teil gewesen sein.

⁶⁹ Vgl. WELTER 1973, S. 10: »L'emploi de l'exemplum dans l'exposé de la doctrine chrétienne remonte aux origines même du christianisme. Les évangiles sont en effet remplis de ces récits en action qui cachent sous la forme la plus naïve les vérités morales les plus élevées. Si le Saviour a fait un usage constant de ces paraboles, de ces exemples vivants empruntés aux règnes de la nature dans sa prédication

An dieser Stelle soll kurz auf die Tendenzen eingegangen werden, die sich bei den volkssprachlichen Fassungen im Umgang mit den Gleichnissen Jesu herauszukristallisieren scheinen. Einige Beispiele haben gezeigt, dass die volkssprachlichen Fassungen in diesem Bereich, wie auch sonst, die ›Vulgata‹ unterschiedlich rezipieren. Die Beispiele aus Rudolfs von Ems ›BuJ‹ zeugen von einem starken Willen, die ›Vulgata‹ mit Stoff aus dem Evangelium zu ergänzen (u. a. Maria Magdalenas Beispiel), zu korrigieren, aber auch die Ur-Vorlage, d. h. Gleichnisse, wie sie im Evangelium überliefert sind, zu berichtigen. Ähnlich ist die Tendenz bei Gui de Cambrai, der sich besonders um eine sehr genaue Allegorese der Gleichnisse bemüht, die jedes dunkel erscheinende Merkmal erhellend auslegt. Bei dem spanischen ›Libro de Berlan‹ fällt besonders auf, wie er die indirekte Rede des Gleichnisses vom verlorenen Sohn in direkte Rede bringt, indem er auf das Neue Testament zurückgreift, aber auch wie er etwas radikaler vorgeht, als er dem Gleichnis-korpus ein eher rätselhaftes Gleichnis hinzufügt, mit dessen Deutung er meisterhaft umgeht. Bei allen Bearbeitern könnte man mit der gleichzeitigen Verwendung einer Bibel rechnen.

An mehreren Stellen lässt sich eine funktionelle Verwandtschaft zwischen den Worten Jesu, die Barlaam aktualisiert, und den anonymen der Apologe feststellen, wie W. F. BOLTON mit Recht beobachtete. Ihrer Ansicht nach stellen letztere gewissermaßen eine *continuatio* der Parabeln Jesu dar.⁷⁰ Beide Gruppen unterscheiden sich voneinander hauptsächlich durch die bei den Gleichnissen in allen Fällen vorhandenen *inquit*-Formeln, die auf Jesus bzw. auf das Evangelium als Quelle der Worte verweisen.⁷¹ Unbekannt und profaner Herkunft waren für das mittelalterliche Publikum die orientalischen Erzählungen, die Apolo-

ambulate pour frapper l'imagination et émouvoir la sensibilité de ses auditeurs, afin de faire pénétrer en eux par ce moyen sa doctrine, il est vraisemblable que les disciples immédiats et médiats ne se sont pas écartés de la méthode suivie par le maître.« Die Beobachtungen von Clemens THOMA und Simon LAUER zum Wesen des rabbinischen Gleichnisses passen auch zum Gleichniserzähler Barlaam: »Der rabbinische Gleichniserzähler setzt die Metaphorik des mašal mit jener des nimšal [d. h. des Auslegungsteils, Anm. d. Verf.] in Beziehung. Damit wird eine Erzählung aus der beschränkten und formalisierten Erfahrungswelt mit normativen Aussagen aus der unbeschränkten, unendlichen und überliterarischen Welt der Offenbarung verglichen. [...] Das vollständige rabbinische Gleichnis kann daher als eine *theologische Metaphernkomposition* bezeichnet werden.« THOMA 1986, S. 26.

⁷⁰ Vgl. BOLTON 1958, S. 363.

⁷¹ Wenn das Evangelium als Quelle genannt wird, gilt es nicht unbedingt als schriftliche Quelle.

ge. Für keinen der Apologe wird in der Diegese eine Quelle genannt.⁷² In drei Fällen gibt Barlaam an, dass er die Erzählung gehört habe.⁷³

Wenn sie sich überhaupt einer ausdrücklichen Bezeichnung bedienen, nennen die Evangelisten die Gleichnisse Jesu παραβολή. Es liegt aber auch Parabolisches vor, wo die Evangelien selbst »keine Andeutung über den parabolischen Charakter einer von ihnen vorgetragenen Rede Jesu geben.« Denn sie, so argumentiert JÜLICHER, »dachten gar nicht daran, die verschiedenen Redeweisen des Meisters genau nach rhetorisch geachteten Kategorien zu unterscheiden.«⁷⁴ Ähnliches scheint für die Barlaam-Texte zu gelten: nicht wie Barlaam die Parabeln nennt, sondern welche Funktion diese in seiner Rede haben, ist von Interesse. Sowohl die Gleichnisse Jesu als auch die Apologe charakterisieren explizite oder implizite Transfersignale, die darauf hinweisen, dass es sich um uneigentliches, d.h. parabolisches Erzählen handelt, um mit ZYMNER zu sprechen.

Ein Blick auf die Terminologie, die die mittelalterlichen Autoren in den Volkssprachen anwenden, um auf Worte Jesu Bezug zu nehmen oder um die Apologe zu bezeichnen, zeigt, dass es nicht primär auf eine systematische Gattungsunterscheidung ankommt.⁷⁵ Rudolf nennt die Worte Jesu konsequent *bîspel* (v. 3360, 3460, 4326), wie er einige Apologe nennt; Gui de Cambrai verwendet den entsprechenden Ausdruck *example* (v. 1263, 1989, 2527), aber auch *raison* (v. 2070); gerne verzichtet er auf Gattungsbezeichnungen und leitet die Worte Jesu mit festen Formeln ein: *l'ewangile nous dist et conte* (v. 1949), *l'ewangile aillours redist* (v. 1993). Mit *example* und *conte* bezeichnet er einige Apologe. Im ›Libro de Berlan‹ werden die Gleichnisse relativ einheitlich behandelt. In einem Fall werden sie als *enxiemplo*, aber auch kollektiv als *enxiemplos y seme-*

⁷² Wie wir heute wissen, dürfte es sich um keine einheitliche Sammlung gehandelt haben; Euthymios, der Autor des ›Byz. Roman‹, gilt als »Urheber« der uns überlieferten Sammlung.

⁷³ Bei dem 3., 7. und 8. Apolog.

⁷⁴ JÜLICHER 1910, S. 26. Die Parabeln des Neuen Testaments sind laut JÜLICHER, S. 33 eine hellenisierte Form des hebräischen Maschal des Alten Testaments; JEREMIAS 1962, S. 16 sieht eine engere Verwandtschaft mit dem Maschal der rabbinischen Literatur, einer Form, die unterschiedlichste Gattungen umfasst: »Gleichnis, Vergleich, Allegorie, Fabel, Sprichwort, apokalyptische Offenbarungsrede, Rätselwort, Decknamen, Symbol, fingierte Gestalt, Beispiel (Vorbild), Motiv, Begründung, Entschuldigung, Einwand, Witz.«

⁷⁵ Siehe Tabelle 13.2. Es fällt dabei auf, dass die lateinische *parabola* vollkommen verschwindet.

janças bezeichnet, die Jesus in seinem Evangelium erzählt habe – *dize mi señor Jesu Cristo en el su Evangelio ...* –, oder die das »personifizierte« Evangelium bzw. der Evangelist als Jesus vergleichbare Autoritäten erzählen: *E dize el evangelista de* Wichtiger als die Worte Jesu mit einem Fachausdruck zu bezeichnen ist, auf ihre Herkunft hinzuweisen.⁷⁶ Die Apologe sind fast ausnahmslos *enxiemplos*.

Wie jene Repertoires von Beispielerzählungen, die Klaus GRUBMÜLLER in seinem Beitrag von 1991 über Fabel, Exempel und Allegorese diskutiert, ist auch das Barlaam-Parabelkorpus ein Sammelbecken, in dem historische und fiktive Geschichten, realitätsnahe Beispielerzählungen, Gleichnisse im engeren Sinne u. a. zusammentreffen.⁷⁷ Diese Beispielerzählungen werden argumentativ, illustrativ, retrospektiv und hypothetisch-prospektiv verwendet; einige werden von einer allegoretischen oder von einer sentenzartigen Auslegung gefolgt⁷⁸ und andere nicht.⁷⁹

Für alle Beispielerzählungen gilt, dass sie von einer Figur aus der Diegese erzählt werden; der intradiegetische Erzähler ist, außer beim letzten Apolog, Barlaam, ein Priestermonch, der mit seinem Katechumenen redet und vor diesem eine lange Predigt oder eine Reihe von Predigten hält. Insofern sind die Parabeln in einen homiletischen Kontext eingebettet, sie werden nicht um des Erzählens willen erzählt. Obwohl hier und da der Eindruck entsteht, dass Josaphat von Anfang an alles weiß und manche Bitte um Klärung eines schwierigen Bildes oder um weitere Bilder verlogen erscheint, dürften die intendierten Empfänger jenseits der Diegese die Beispielerzählungen sehr wahrscheinlich willkommen geheißen haben.

Eine konzise Poetik der Apologe und Gleichnisse finden wir in einer Bitte von Josaphat im ›BeJ‹ des Gui de Cambrai:

Maistre, tous les delis del mont
Voel arriere de mon cuer metre,
Si m'ensaigne selonc la letre
Les exemples par coi je doie

⁷⁶ Vgl. BREMOND / LE GOFF 1982, S. 45, die darauf hinweisen, dass die Glaubwürdigkeit des mittelalterlichen Exemplums nicht vom Helden der Anekdote stammt, sondern vom Erzähler oder von dessen Quelle.

⁷⁷ Vgl. GRUBMÜLLER 1991, S. 60–4.

⁷⁸ Vgl. KNAPP 1991, S. 3.

⁷⁹ Vgl. HAUGEN 2009 für eine ähnliche Untersuchung des Parabelkorpus in der alt-nordischen ›Saga‹.

Le mont despire avoec sa joie.
 Quanque tu ses, demoustre moi
 Tant que jou soie bien par toi
 Del roi souverain ki tout maintient
 Et ki tout fist et ki tout tient. (vv. 3002–10)

Josaphat hat bereits durchschaut, wie sein Meister ihn belehrt, er hat eingesehen, dass die Lehre eine bittere Pille ist, die mit Gleichnissen und Erzählungen vergoldet süßer schmeckt und gleich gut wirkt. Er weiß, dass aus ihm ein Anachoret werden soll, die Entscheidung hat er früh getroffen. Die Katechese dauert noch eine Weile und die Parabeln sind ein wesentlicher Bestandteil davon.

Der Roman von Barlaam und Josaphat ist zwar in vielerlei Hinsicht ein langes *exemplum* für das Publikum⁸⁰, zugleich aber eine kurze Exempelsammlung im strengen Sinn⁸¹, und – in allen hier betrachteten Fassungen – »something of a pastiche«.

Tabelle 13.1: Intradiegetische Texte

›BuJ‹	›BeJ‹	›Libro de Berlan‹
1. Bibl. Gl.: Der Sämänn (vv. 1585–1603)	Bibl. Gl.: Der Sämänn (vv. 1266–1284)	Bibl. Gl.: Der Sämänn (S. 51–52)
2. Die Todestrumpete (vv. 1691–1814)	Die Todestrumpete (vv. 1355–1448)	Die Todestrumpete (S. 53–56)
3. Die vier Kästchen (vv. 1815–1932)	Die vier Kästchen (vv. 1449–1508)	Die vier Kästchen (S. 56–58)
4. Bibl. Gl.: Der reiche Mann und Lazarus (vv. 3358–3456)	Bibl. Gl.: Der reiche Mann und Lazarus (vv. 1949–1988)	Bibl. Gl.: Der reiche Mann und Lazarus (S. 85–86)
5. Bibl. Gl.: Vom königlichen Hochzeitsmahl (vv. 3459–3492)	Bibl. Gl.: Vom königlichen Hochzeitsmahl (vv. 1993–2030)	Bibl. Gl.: Vom königlichen Hochzeitsmahl (S. 86–87)
6. Bibl. Gl.: Von den zehn Jungfrauen (vv. 3541–3494)	Bibl. Gl.: Von den zehn Jungfrauen (vv. 2069–2114)	Bibl. Gl.: Von den zehn Jungfrauen (S. 87)
7. Bibl. Gl.: Der verlorene Sohn (vv. 4233–4310)	Der Vogelfänger (vv. 2241–2338)	Der Vogelfänger (S. 91–94)
8. Bibl. Gl.: Das verlorene Schaf (vv. 4326–4340)	Bibl. Gl.: Das verlorene Schaf (vv. 2527–2542)	Bibl. Gl.: Der verlorene Sohn (S. 102–103)
9. Die Verleugnung des Petrus (vv. 4355–64)	Der Mann in der Grube (vv. 2629–2708)	Bibl. Gl.: Das verlorene Schaf (S. 103–104)
10. Marjā Magdalēnā (vv. 4365–74)	Der Mann mit den drei Freunden (vv. 2763–2928)	Die Verleugnung des Petrus (S. 104)

⁸⁰ Vgl. BOLTON 1958, S. 360.

⁸¹ Verglichen mit »authentischen« *exempla*-Sammlungen bilden sie ein eher kleines Korpus. Vgl. BREMOND / LE GOFF 1982, S. 60–3.

Tabelle 13.1: Intradiegetische Texte

›BuJ‹	›BeJ‹	›Libro de Berlan‹
11. Der Mann in der Grube (vv. 4603–4704)	Der Jahreskönig (vv. 3011–3124)	Der Mann in der Grube (S. 113–115)
12. Der Mann mit den drei Freunden (vv. 4775–4962)	Bibl. Gl. Von Kamel und Nadelöhr (vv. 3289–3305)	Der Mann mit den drei Freunden (S. 115–119)
13. Der Jahreskönig (vv. 5042–5142)	Der König, der Minister und das arme Ehepaar (vv. 3465–3683)	Der Jahreskönig (S. 121–123)
14. Gl. Die Taube (vv. 5223–5233)	Der reiche junge Mann und das arme Mädchen (vv. 3701–3879)	Bibl. Gl.: Der ungetreue Verwalter (S. 127–128)
15. Bibl. Gl.: Von Kamel und Nadelöhr (vv. 5329–5362)	Die weiblichen Dämonen (vv. 8432–8515)	Bibl. Gl.: Von Kamel und Nadelöhr (S. 129)
16. Gl. Die Sonne der Gerechtigkeit (vv. 5413–5424)	Gl. Die Sonne der Gerechtigkeit (vv. 9315–25)	Gl. Die Sonne der Gerechtigkeit (S. 130–131)
17. Der König, der Minister und das arme Ehepaar (vv. 5497–5703)		Der König, der Minister und das arme Ehepaar (S. 134–139)
18. Der reiche junge Mann und das arme Mädchen (vv. 5751–6053)		Der reiche junge Mann und das arme Mädchen (S. 140–143)
19. Gl. Die Bräuche der Feinde (vv. 6409–6426)		Gl. Die Bräuche der Feinde (S. 154)
20. Die zahme Gazelle (vv. 6521–6566)		Die zahme Gazelle (S. 156–157)
21. Die weiblichen Dämonen (vv. 11623–723)		Die weiblichen Dämonen (S. 261–263)

Tabelle 13.2: Intradiegetische Texte: Bezeichnungen

E = explizite, I = implizite Transfersignale, A = Auslegungsteil

	›Vulgata‹	›BuJ‹	›BeJ‹	›Libro de Berlan‹
Der Sämann	E, A	E, A	E, A <i>example</i>	E, A
Die Todestrumpete	I	E, <i>bîspel</i>	I	I
Die vier Kästchen	I	E, <i>bîspel</i>	I	I
Der reiche Mann und Lazarus	E, <i>parabola</i>	E, <i>bîspel</i>	E, <i>example</i>	E
Vom königl. Hochzeitsmahl	E	E, <i>bîspel</i>	E	E, <i>enxiemplo</i>
Von den zehn Jungfrauen	E, <i>parabola</i>	E, <i>bîspel</i>	E, <i>raison</i>	E, <i>semejanças</i>
Der Vogelfänger	E, <i>exemplum</i>	-	E, <i>examples</i>	E, <i>enxiemplo</i>
Der verlorene Sohn	E, <i>parabola</i>	I	-	E
Das verlorene Schaf	E	E, <i>bîspel</i>	E, <i>example</i>	E, <i>enxiemplo</i>
Die Verleugnung durch Petrus	I	I	-	I
Marjâ Magdalênâ	-	E	-	-
Der Mann in der Grube	E, A, <i>similitudo</i>	E, A, <i>bîspel</i>	E, A, <i>example</i>	E, A, <i>enxiemplo</i>
Der Mann mit den drei Freunden	E, A, <i>sermo</i>	I, A	E, A, <i>conte</i>	E, A, <i>enxiemplo</i>
Der Jahreskönig	I, A	I, A	E, A, <i>conte</i>	I, A
Die Taube	E	E	-	-
Der ungetreue Verwalter	-	-	-	E
Von Kamel und Nadelöhr	E	E	E	E
Die Sonne der Gerechtigkeit	E	E	-	E
Der König, der Minister und I das arme Ehepaar	I	E, <i>maere</i>	E	I
Der reiche junge Mann und das arme Mädchen	E, <i>narratio</i>	E, <i>rede</i>	E, <i>conte</i>	E, <i>cuento</i>
Die Bräuche der Feinde	E	E	-	E
Die zahme Gazelle	I	E, <i>maere</i>	-	I
Die weiblichen Dämonen	E, <i>narratio</i>	E, <i>bischaft</i>	E, <i>raison</i>	E, <i>enxiemplo</i>

LITERATUR

Aguirre, Rafael: Barlaam e Josafat en la narrativa medieval. Madrid 1988 – Bolton, Whitney F.: Parable, Allegory and Romance in the Legend of Barlaam and Josaphat. In: *Traditio* 14 (1958), S. 359–366 – Bremond, Claude und Jacques Le Goff: *L'exemplum*. Turnhout 1982 (Typologie des sources du Moyen Âge occidental 40) – Dicke, Gerd: Exempel. In: *RLW*, Bd. 1, 2007 S. 534–537 – Grubmüller, Klaus: Fabel, Exempel, Allegorese. Über Sinnbildungsverfahren und Verwendungszusammenhänge. In: Haug, Walter und Burghart Wachinger (Hgg.): *Exempel und Exempelsammlungen*. Tübingen 1991 (Fortuna vitrea 2), S. 58–76 – Grubmüller, Klaus: Fabel. In: *RLW*, Bd. 1, 2007, S. 555–8 – Harnisch, Wolfgang (Hg.): *Gleichnisse Jesu. Positionen der Auslegung*

von Adolf Jülicher bis zur Formgeschichte. Darmstadt 1982 (Wege der Forschung 366) [a]– Harnisch, Wolfgang (Hg.): Die neutestamentliche Gleichnisforschung im Horizont von Hermeneutik und Literaturwissenschaft. Darmstadt 1982 (Wege der Forschung 575) [b] – Harnisch, Wolfgang: Die Gleichniserzählungen Jesu. Göttingen 1985 – von Heydebrand, Renate: Parabel. In: RLW, Bd. 3, 2007, S. 11–15 – Haugen, Odd Einar: Forteljingane i forteljinga. Interpolasjonane i Barlaams ok Josaphats saga. In: Johansson, Karl G. und Arvidsson, Maria (Hgg.): Barlaam i nord. Legenden om Barlaam och Josaphat i den nordiska medeltidslitteraturen. Oslo 2009 (Bibliotheca nordica 1), S. 47–73 – Heselhaus, Clemens: Parabel. In RL. Bd. 3, S. 7–12 – Jeremias, Joachim: Die Gleichnisse Jesu. 6., neu bearb. Aufl., Göttingen 1962 – Jülicher, Adolf: Die Gleichnisreden Jesu. 2. neubearb. Aufl. Tübingen 1910 – Knapp, Fritz Peter: Mittelalterliche Erzählgattungen im Lichte scholastischer Poetik. In: Haug, Walter und Burghart Wachinger (Hgg.): Exempel und Exempelsammlungen. Tübingen 1991 (Fortuna vitrea 2), S. 1–22 – Schwab, Ute: Die Barlaamparabeln im Cod. Vindob. 2705. Studien zur Verfasserschaft kleinerer mittelhochdeutscher Gedichte. Neapel 1966. (Quaderni degli annali dell'Istituto Universitario Orientale, Sezione Germanica 3) – Thoma, Clemens und Simon Lauener (Hgg.): Die Gleichnisse der Rabbinen. Erster Teil. Pesiqṭā de Rav Kahana (PesK): Einleitung, Übersetzung, Parallelen, Kommentar, Texte. Bern 1986 (Judaica et Christiana 10) – Weiske, Brigitte: Gesta Romanorum. Bd. 1: Untersuchungen zu Konzeption und Überlieferung. Tübingen 1992 – Welter, Jean-Th.: L'Exemplum dans la littérature religieuse et didactique du Moyen Âge. Genf 1973 [Ndr. der Ausgabe Paris 1927] – Zymner, Rüdiger: Parabel. In: Historisches Wörterbuch der Rhetorik, hg. von Gert Ueding. Bd. 6. Tübingen 2003, Sp. 502–514 – Zymner, Rüdiger: Gleichnis. In: RLW, Bd. 1, 2007, S. 724–7

EPILOG

¿cómo transmitir a los otros el
infinito Aleph, que mi temerosa
memoria apenas abarca?

Jorge Luis Borges, *El Aleph*

The legend with a thousand faces – Die Barlaam-Legende ist in vieler Hinsicht mit Jorge Luis Borges' *Aleph* vergleichbar: Sie lässt sich nicht ausschöpfen, weder die literarische Tradition, noch die Sekundärliteratur. Mein Anliegen im ersten Teil war die Vorstellung der einzelnen Traditionen und der erhaltenen Texte; manche unter diesen sind öfter Gegenstand von Untersuchungen gewesen, die meisten aber praktisch unbekannt. Im zweiten Teil habe ich versucht, nur einige für mich und für die Forschung wichtige Aspekte der Barlaam-Legende ansatzweise zu untersuchen.

Viele weitere Fragestellungen, wie die ikonographische Darstellung, wurden in den letzten Jahren im Rahmen von internationalen Tagungen erörtert: In Oslo fand 2002 die Konferenz ›Barlaam i nord‹, deren Beiträge bereits in Buchform erschienen sind⁸²; 2007 wurde ein internationales Symposium, ebenfalls mit skandinavistischem Schwerpunkt in Freiburg im Breisgau veranstaltet. In Wien durfte ich mit Prof. Matthias Meyer im Rahmen des FWF-Projekts Barlaam und Josaphat in der europäischen Literatur des Mittelalters eine viertägige internationale Konferenz organisieren, die mit Vorträgen aus der Germanistik, aus der Romanistik, aus der Byzantinistik und Mittellatinistik sowie aus der Kunstgeschichte u.a. rechnete. Es sind jedoch einige Aspekte kaum aufgegriffen worden: die metaliterarische Diskussion um die Echtheit der Heiligen, die Rezeption der Legende in der Zeit der Gegenreformation, vor allem bei den Jesuiten, die Überlieferung in Sammelhandschriften, nicht nur von den beliebten Kurzfassungen, u.v.m. Wie bei Borges' *Aleph*, bleibt für jene, die sich für diese faszinierende hagiographische Tradition interessieren viel zu erklären und zu beschreiben.

⁸² Vgl. Johansson / Arvidsson 2002

III.

Anhänge

14 INHALTSÜBERSICHT NACH DER ›VULGATA‹

Erster Teil: Vorgeschichte Kapitel 1–5

- 1 Der heidnische König Avennir herrscht in Indien.
- 2 Ein Vertrauter des Königs wird Mönch.
Geburt Josaphats, Feierlichkeiten.
- 3 55 Sterndeuter werden eingeladen.
Prophezeiung: Josaphat wird Christ.
Das Kind wird in einem Palast gesperrt.
Ultimatum für die Mönche, das Reich zu verlassen.
- 4 Senator ist heimlicher Christ.
medicus verborum-Episode (»Heiler von Worten«).
Martertod von zwei Mönchen.
- 5 Josaphat wird über seine Situation aufgeklärt:
Gespräche mit dem Erzieher und mit dem Vater.
3 Begegnungen beim Aufbruch in die Welt: Ein Aussätziger, ein Blinder und ein Greis.
Neue Erkenntnisse: Krankheiten und Tod

Zweiter Teil: Unterweisung und Bekehrung Josaphats Kapitel 6–21

- 6 Barlaam verlässt die Wüste im Land Sennaar, besteigt ein Schiff und macht sich auf nach Indien.
Edelstein-Allegorie verschafft ihm Zugang zu Josaphat.
Bibl. Gl.: Der Sämann (Lk 8,5–8).
Nicht nach dem äußeren Schein urteilen: 1. und 2. Apolog: »Die Todestrumpete«, »Die vier Kästchen«.
- 7 Über den dreieinigen Gott, den Barlaam bekennt.
Nacherzählung der Heilsgeschichte nach dem Alten Testament: Schöpfung, Sündenfall, Sintflut, Abrahams Erwählung, Exodus.
Die Nacherzählung der Evangelien und der Apostelgeschichte: jungfräuliche Geburt, Taufe, Wirken, Passion, Auferstehung und Verbreitung des Glaubens durch die Apostel (Elemente aus dem Nizäanischen Glaubensbekenntnis eingeschoben. U.a. die Höllenfahrt Christi.)

- 8 Josaphat legt die Edelstein-Allegorie als Barlaams Lehre aus. Josaphat wird weiter belehrt: über die Taufe, über die gute Hoffnung vom Himmelreich, die Evangelien, das Leben nach dem Tod bzw. die Auferstehung und das jüngste Gericht.
- 9 Wie der Christ aus Zeugnissen der Vergangenheit auf die Auferstehung in der Zukunft schließen kann. Über den Lohn bei der Wiederkunft Christi. Bibl. Gl.: Der reiche Mann und der Lazarus (Lk 16,19–31). Über das Reden in Gleichnissen. Bibl. Gl.: Vom königlichen Hochzeitsmahl (Mt 22,2–14). Bibl. Gl.: Von den zehn Jungfrauen (Mt 25,1–12).
- 10 Über den Götzendienst. 3. Apolog: »Der Vogelfänger«. Über die Eigenschaften der drei Personen der Dreieinigkeit.
- 11 Über das Leben nach der Taufe und die Buße. Bibl. Gl.: Der verlorene Sohn (Lk 15,11–32) und Das verlorene Schaf (Lk 15,4–6). Die Verleugnung des Petrus (Mk 14,66–72).
- 12 Über das Leben der Wüstenväter und die Weltflucht. Die Situation der Mönche in der zeitgenössischen erzählten Zeit. Über die Vergänglichkeit der Welt und die Menschen, die sie lieben: 4. Apolog: »Der Mann in der Grube«.
- 13 5. Apolog: »Der Mann mit den drei Freunden« und Deutung: Nach dem Tod gehen dem Menschen weder Reichtum noch Familie, sondern nur die guten Taten voraus.
- 14 6. Apolog: »Der Jahreskönig« und Deutung: Barlaam will dem Prinzen den rechten Weg weisen und ihn von der trügerischen Welt abbringen.
- 15 Auf Josaphats Frage, wie er denn Schätze in der unvergänglichen Ewigkeit sammeln könne, antwortet Barlaam, durch die Hände der Armen, d.h. Almosen. Bibl. Gl.: Von Kamel und Nadelöhr (Mk 10,17–25). Über die Geringschätzung des Irdischen als alte Überlieferung, die auf Jesus zurückgehe: Gl. Die Sonne der Gerechtigkeit. Die Willensfreiheit: Gl. Die Wasserquellen.
- 16 Gibt es denn andere, die diese Lehren verkünden? Außer in Indien werden diese Lehren überall verkündet, orthodox von den einen, heterodox von anderen. Josaphat will, dass auch sein Vater in den Glauben eingeweiht werde. 7. Apolog: »Der König, der Minister und das arme Ehepaar«.
- 17 Josaphat will mit Barlaam sein Leben verbringen. 8. Apolog: »Der reiche junge Mann und das arme Mädchen«.
- Unbeschreibbarkeit von Gottes Herrlichkeit. Indirekte Beweise der Macht und Größe Gottes.

- 18 Über Barlaams Alter, Aufenthaltsort und Gefährten.
Über das wahre Leben fern von der Eitelkeit der Welt; der zeitliche Tod sei nicht zu fürchten.
Barlaams Ernährung und Kleidung. Das Kaufmannsgewand: Gl. Die Bräuche der Feinde.
Barlaams Körper unter dem geliehenen weltlichen Gewand. Josaphat will Barlaams Vorbild folgen. 9. Apolog: »Die zahme Gazelle« soll zeigen, dass es noch nicht an der Zeit ist.
Josaphat will die Taufe empfangen und Barlaam und seine Gefährten mit Geld und Gewändern beschenken.
- 19 Vorbereitung für die Taufe; Josaphat soll einige Tage fasten. Am Tag der Taufe wird er über zentrale Dogmen des christlichen Glaubens unterrichtet: die Dreieinigkeit, die jungfräuliche Geburt Christi, seine zwei Naturen und seine Wiederkunft für das Jüngste Gericht. Ferner erklärt Barlaam den Ursprung des Bösen und den Sinn der Bilderverehrung.
Josaphat hört das nizäanische Glaubensbekenntnis und wird getauft.
- 20 Abschließende mahnende Worte: die Erwerbung der Tugend, das Gebet.
- 21 Barlaam kehrt in seine Herberge zurück. Die Besuche Barlaams im Palast fallen bei den Bediensteten auf. Zardan, ein Erzieher, fleht den Prinzen an: Er möge dem König von den Besuchen des Greises erzählen, diese Unterhaltungen unterlassen oder ihn Zardan ersetzen lassen.
Josaphats Vorschlag: Zardan soll sich hinter einem Vorhang verstecken und das Gespräch zwischen Barlaam und Josaphat hören. Josaphat prüft Zardan und stellt fest, dass er sich in ihm getäuscht hat.
Barlaam überlässt Josaphat sein Asketengewand und nimmt von dem Prinzen im Gegenzug ein altes abgetragenes Stück. Mit diesem Gewänderaustausch verabschieden sich Barlaam und Josaphat. Barlaam kehrt zurück in die Wüste.

Dritter Teil:
Avennir vs. Josaphat
Kapitel 22–35

- 22 Zardan zieht sich in sein Haus zurück, unter dem Vorwand, krank zu sein. Schließlich erzählt er dem König die Wahrheit: Er habe nicht verhindert, dass Josaphat durch einen Greis namens Barlaam mit dem Christentum vertraut werde.

- König Avennir hat schon von Barlaam gehört. Er lässt nach seinem Ratgeber Arachis schicken, der rät, Barlaam zu verhaften und ihn dazu zu zwingen, seine Lehre als Lug und Trug zu widerrufen. Wenn sie Barlaam nicht gefangen nehmen können, dann kenne Arachis einen Einsiedler, der Barlaam ähnlich aussieht, der aber Anhänger der heidnischen Religion sei. Dieser könne sich in einer inszenierten Religionsdisputation sich als Barlaam von den polytheistischen Philosophen besiegen lassen. Vergebliche Suche nach Barlaam bis in die Wüste des Landes Sennaar. Es kommt zu einem kurzen Streitgespräch mit einer Gruppe von Mönchen, die Barlaam kennen, aber dessen Wohnstätte nicht preisgeben wollen.
- 23 Am Hof des Königs angekommen werden die Mönche weiter gefoltert. Streitgespräch über die Reliquien, die diese tragen, über den Grund, weshalb der König den wahren Gott leugnet, nämlich seine Habsucht. Martertod der Mönche.
- 24 Inszenierte Gefangennahme des Nachor, der sich als Barlaam ausgibt. Verbreitung der Nachricht von Barlaams Verhaftung. Erster Besuch König Avennirs seitdem Barlaam fort ist. 1. Vater-Sohn-Gespräch: Beide bemühen sich, den anderen für den eigenen Glauben zu gewinnen. Josaphats belehrt seinen Vater über die Vergänglichkeit alles Irdischen, inklusive der von ihm verehrten Idole.
- 25 2. Vater-Sohn-Gespräch: Der König versucht diesmal, mit seinem Sohn freundlich umzugehen. Neue Argumentation: Nicht der Glaube steht im Mittelpunkt. Der König stellt sich selbst als Vorbild von Selbsthingabe, Mildtätigkeit und Weisheit dar. Auch diese Strategie bewirkt keine Änderung von Josaphats Einstellung. Er predigt vor seinem Vater über die Wiederkunft Christi und die Vergeltung.
- 26 Avennir hält an Arachis' Plan fest und erzählt Josaphat, Barlaam sei verhaftet worden. In einer Disputation zwischen Vertretern der heidnischen Religion und Barlaam soll entschieden werden, welche von beiden Religionen die überlegene. Josaphat ist in einem Traum offenbart worden, dass es sich bei dem Gefangenen nicht um seinen Meister handelt. Disputation: Eröffnungsworte des Königs und Josaphats. Durch die göttliche Vorsehung ergreift Nachor die Partei des Prinzen. Der Ausgang der Disputation wird mit einem Vergleich mit Bileam (Num 22–24) vorweggenommen. Ein heidnischer Weise eröffnet den Disput mit einer Frage nach einem Beweis, dass der Gekreuzigte der einzige Gott sei.

- 27 Rede Nachors auf der Grundlage der ›Apologie des Aristides‹ (2. Jh.) außer für den Abschnitt über die Juden. Erste Feststellung: Die Welt bewegt sich. Nachor erkennt Gott als unbewegten Beweger und Erhalter der Welt. In Bezug auf diese Wahrheit gibt es drei Sorten von Menschen: Vielgötterverehrer, Juden und Christen. Die ersten lassen sich in drei Gruppen gliedern: Chaldäer, Griechen und Ägypter. Letztere haben, wie die Steigerung andeutet, am meisten geirrt.
Behandelte Götter. Chaldäer: der Himmel, die Erde, das Wasser, das Feuer, der Wind, die Sonne, der Mond und der Mensch; Griechen: Kronos, Zeus, Hephaistos, Hermes, Asklepios, Ares, Dionysos, Herakles, Apollon, Artemis, Aphrodite, Adonis; Ägypter: Isis, Osiris, Typhon, Horus, das Schaf, der Ziegenbock, das Kalb, das Schwein, der Rabe, das Falke, der Geier, der Adler, das Krokodil, die Katze, der Hund, der Wolf, der Affe, der Drache, die Schlange, die Zwiebel, der Knoblauch, die Dornen.
Die Juden sind Verehrer eines einzigen Gottes, aber verleugnen seinen Sohn Christus.
Die Christen leiten sich von Jesus Christus her, den sie als Sohn Gottes bekennen. Nachor beendet seine Rede.
- 28 Eliptisch: Avennirs Rhetoren können Nachor nichts entgegnen. Am Abend wird die Versammlung aufgelöst, um am nächsten Tag fortgesetzt zu werden.
Josaphat kehrt mit Nachor in seinen Palast zurück und bekehrt ihn. Nachor zieht sich in die Wüste zurück. Er trifft auf einen Priester, der als Eremit in einer Höhle lebt, und lässt sich taufen. Dort führt er das Leben eines Büßers.
Avennir fängt an, an seinen Göttern zu zweifeln. Josaphat bekehrt währenddessen jene Menschen, die zu ihm kommen.
- 29 Ein großes Fest der Götter rückt näher. Um die Teilnahme des Königs zu sichern, suchen die Tempeldiener den Zauberer Theodas auf, den der König sehr schätzt.
Theodas rät Avennir, das Fest der Götter zu feiern. Nach dem Fest wendet sich Theodas dem Problem des Königs zu, nämlich wie er seinen Sohn vom Christentum abbringen könnte. Der König soll die jungen Männer um den Prinzen durch schöne Frauen ersetzen lassen, die ihn ständig umgeben sollen. Wird er von einer verführt, so wird der Wunsch des Königs erfüllt sein. Theodas erzählt eine Geschichte, die illustriert, wie der Anblick von Frauen Männer verlockt:
- 30 10. Apolog: »Die weiblichen Dämonen«. Theodas' Rat wird in die Praxis umgesetzt. Josaphat ist von Frauen umgeben, die ihn verführen sollen.

- Für eine syrische Prinzessin, in die der Teufel gefahren ist, wird in Josaphat Zuneigung geweckt. Sie ist fast in der Lage, Josaphat dazu zu bringen, gegen seinen Willen zu sündigen. Er vertieft sich ins Gebet und in einer Vision sieht er den Ort der Gerechten, eine herrliche Stadt, und den der Sünder. Nach der Vision erkrankt Josaphat.
- 31–32 Theodas' Geister kehren zu ihm zurück. Streitgespräch zwischen Theodas und Josaphat. Apologie des Christentums mit Themen aus der Religionsdisputation. Theodas wird bekehrt, verbrennt seine Zauberbücher und gelangt zur Höhle jenes Einsiedlers, zu dem Nachor gegangen war. Dort verbringt er bußfertig den Rest seines Lebens.
- 33 Avennir beschließt, das Reich zu teilen. Josaphat wird zum König der einen Reichshälfte ernannt, wo er die heidnischen Tempel und Altäre niederreißen und eine Kirche errichten lässt, die zum Bischofssitz wird. Bekehrung und Taufe von vielen, sogar von Avennirs Untertanen.
- 34–35 Avennir kommt zur Einsicht und schreibt seinem Sohn einen Brief, in dem er von seiner Reue und seiner Verzweiflung beichtet. Josaphat bricht in die Reichshälfte seines Vaters auf. Josaphats Unterweisung seines Vaters. Avennir bekennt sich infolgedessen zum Christentum und wird vom Bischof getauft. Danach wird das ganze Volk getauft.
Asketisches Leben und Tod des Avennir und 7 Tage lange Trauer Josaphats.

Vierter Teil:
Barlaam und Josaphat
Kapitel 36–40

- 36 Rede des Josaphat vor dem versammelten Volk, Josaphat kündigt seine Abdankung an; er bittet den frommen Barachias, die Königswürde zu übernehmen. Anfangs weigert sich dieser; doch dann flüchtet Josaphat und wird von den seinen wieder in den Palast zurückgeleitet. Dort bekräftigt er wiederholt seinen Entschluss und schließlich wird Barachias zum König ernannt. Josaphat ermahnt ihn mit einem kurzen christlichen Fürstenspiegel. Abschied vom Volk.
- 37 Der Weg Josaphats in die Wüste, sein asketisches Leben und seine Suche nach Barlaam; Versuchungen durch den Teufel; wirklich existierende Gefahren der Wüste. Ankunft nach einigen Tagen in der Wüste des Landes Sennaars.

- 38–39 Zwei Jahre irrt Josaphat in der Wüste umher, bis er schließlich Barlaam findet, der ihn aufgrund seiner körperlichen Verwandlung kaum wiedererkennt. Askese, geistliche Arbeit und Stundengebet prägen ihr gemeinsames mönchisches Leben. Letzte ermahnende Rede Barlaams an Josaphat; letzte gemeinsame Kommunion. Im Alter von 100 und nach 75 in der Wüste verbrachten Jahren stirbt Barlaam.
- 40 Bestattung Barlaams. Josaphat, der Eremit, ist nun auf sich selbst gestellt. Neue Vision: Josaphat wird erneut von jenen Männern in die herrliche Stadt der ersten Vision geführt. Dort begegnen ihnen andere, Licht ausstrahlende Männer, die Kronen tragen, die für ihn und für seinen Vater bestimmt sind. Barlaam erscheint in der Traumvision, um Josaphat zurechtzuweisen, denn er hat die Gleichwertigkeit der eigenen Leistungen und derjenigen seines Vaters in Frage gestellt. Josaphat stirbt und wird von einem Mönch in Barlaams Grab bestattet. Demselben Mönch wird offenbart, dass er nach Indien reisen und Barachias vom Tod Josaphats benachrichtigen solle. Barachias reist mit einer großen Volksmenge in die Wüste des Landes Sennaar und lässt die intakten Leichname in kostbare Tabernakeln legen und in das Königreich bringen. Verehrung der Reliquien; Heilungen und sonstige Zeichen der Heiligkeit durch die Reliquien; Umkehr der benachbarten Heiden. Epilog: Der Autor habe die Geschichte von ehrwürdigen Männern gehört und niedergeschrieben.

15 FASSUNGSLEXIKON

- ›Alem. Vitaspatrum‹ = Kurzfassung in der Nürnberger Bearbeitung der ›Ale-
mannischen Vitaspatrum‹ (um 1430). 13 Hss. Vgl. hier 5.2.
- ›Armen. Jovasaphat‹ = [dt. Titel nach VOLK 2009: Erzählung des spirituel-
len Lebens von Ioasaph, des Sohnes des Königs von Indien, geschrieben
von Yovhannēs dem Mönch.] Armenische Übersetzung des byzantinischen
Romans (B.H.O. 141). Die älteste Handschrift stammt aus dem Jahr 1322.
Ausgabe: Armen. Ioasaph, Mowsēsean. Vgl. VOLK 2009, S. 502–503, der
zwei weitere Ausgaben nennt, und ABULADZE 1966, S. 21. Zwei weitere
armenische Fassungen gehen auf diese zurück: Ein Prosatext, von einem
nicht identifizierten Asat geschrieben und seit dem 15. Jahrhundert in den
Menologien enthalten (B.H.O. 142) sowie eine Versfassung, die von einem
vardapet, d. h. einem geweihten Priestermonch, Arakhel angefertigt wurde
(B.H.O. 145). Vgl. CONYBEARE 1896, S. 132, 135–42.
- ›Athos‹ = Fragmentarische französische Marginalübersetzung einer griechi-
schen Handschrift des ›Byz. Roman‹. Vgl. hier 2.2.2.
- ›Balavariani‹ = ›Das Leben des seligen Jodasaph‹. Georgische Fassung (9. Jh.).
1 Hs. Ausgabe: Balavariani, Abuladze. Vgl. hier 1.4.1.
- ›Baralām‹ = ›Baralām und Yēwāsēf‹. Äthiopische Übersetzung einer christlich-
arabischen Fassung (B.H.O. 144). 1553 vom Abt Enbāqom aus Dabra Libānos
für den König Gälawdewos geschaffen. Ausgabe: Baralām, Budge mit Ori-
ginaltext im ersten Band und englischer Übersetzung im zweiten.
- ›Ben ha-melekh‹ = ›ספר בן־המלך והנזיר‹ oder ›Prinz und Derwisch‹. Hebräische
Bearbeitung des Abraham Ibn Chisdai (13. Jh.). Ca. 30 Hss. Ausgabe: Ben
ha-melekh, Haberman. Vgl. hier 1.3.6.
- ›Ben ha-melekh, jidd.‹ = altjiddische Bearbeitung (14. Jh.). 1 Hs. Vgl. hier 1.3.6.
- ›BeJ‹ = ›Balaham et Josaphas‹ des Gui de Cambrai. Französische Versfassung
(Anfang des 13. Jhs.). 3 Hss. Ausgabe: Gui de Cambrai, Appel. Vgl. hier
2.1.3.
- ›Billius‹ = neulateinische Übersetzung des griechisch-byzantinischen Romans
(16. Jh.). Vgl. hier 1.9.
- ›BuJ‹ = ›Barlaam und Josaphat‹ des Rudolf von Ems. Mittelhochdeutsche Vers-
bearbeitung (13. Jh.). Mehr als 40 Hss. Ausgabe: BuJ, Pfeiffer. Vgl. hier 5.1.3.
- ›BuJ. Prosa‹ = Prosaauflösung des ›BuJ‹ des Rudolf von Ems (15. Jh.). 2 Hss.
Ausgabe: BuJ. Prosa, Calomino. Vgl. hier 5.2.
- ›Byz. Roman‹ = ›Ἱστορία ψυχωφελής‹ oder ›Historia animae utilis de Bar-
laam et Ioasaph‹. Griechisch-byzantinische Fassung (10. Jh.). In über 200
Hss. überliefert. Ausgabe: Byz. Roman, Volk. Vgl. hier 1.5.
- ›Cantare‹ = ›Leggenda di santo Giosafà‹ oder ›Cantare di Sancto Giosafat fig-
liulo del Re Avenire d’India‹ des Neri di Landoccio Pagliaresi. Italienische

- Versbearbeitung (14. Jh.). 2 Hss. Ausgabe: Cantare, Varanini. Vgl. hier 4.2.
- ›Champenoise‹ = französische Prosafassung des 13. Jhs. 14 Hss. Ausgabe: Champenoise, Mills. Vgl. hier 2.2.1. Auf diese Fassung geht eine in 3 Hss. überlieferte Epitome zurück. Vgl. hier 2.2.3.
- ›Christl.-arab.‹ = je nach Handschrift variiert der Titel dieser im 11. Jh. entstandenen christlich-arabischen Übersetzung des griechischen Barlaam-Romans (B.H.O. 143). Nach einer Jerusalemer Handschrift in VOLKs Übersetzung: ›Buch des Lebens des Barlām und des Yuwāṣaf‹. Man unterscheidet zwei Überlieferungsstränge, einen koptischen und einen melchitischen. Textzeugen: Paris, Bibl. Nat. Fr., Arab. 268 (a. 1065), 269 (a. 1221), 270 (14. Jh.), 271 (14. Jh.), 272 (a. 1643), 273 (a. 1752–1763), 4891 (a. 1864), Kairo, Koptisches Patriarchat, 619 (a. 1605) und 647 (a. 1725), Moskau, Lenin Bibliothek, o. Signatur (a. 1707), Jerusalem, Hl. Grab, Arab. 129 (a. 1531), Zūq (Libanon), Nonnenkloster Mariä Verkündigung (a. 1512), Deireš-Šir (bei Beirut), Monastère des Missionnaires Alépins, B 5/5 (a. 1646–47 / 1056 a.H.) Auszüge veröffentlichte ZOTENBERG 1886, S. 127–157 u.a. Siehe VOLK 2009, S. 499–500 für weitere Teileditionen und Untersuchungen.
- ›Der Heiligen Leben‹ = deutsche Kurzfassung im Legendar ›Der Heiligen Leben‹ (Ende des 14. Jhs., Anfang des 15. Jhs.). 27 Hss. Ausgabe: Der Heiligen Leben, Brandt. Vgl. hier 5.2.
- ›Der Heiligen Leben Red.‹ = Kurzfassung in der sogenannten ›Redaktion der Heiligen Leben‹, früher auch als ›Rebdorfer Martyrologium‹ und ›Redaktion des Prosapassionals‹ bezeichnet. Vgl. hier 5.2.
- ›Estoria‹ = ›La estoria del rey Anemur e de Josaphat e de Barlam‹. Kastilische Prosafassung nach der ›Spec. hist.‹-Epitome (um 1400). 1 Hs. Ausgabe: Estoria, Keller. Vgl. hier 3.1.2.
- ›Fr. Anon.‹ = anonyme französische Versfassung (Anfang des 13. Jhs.). 5 Hss. Ausgabe: Fr. Anon., Sonet. Vgl. hier 2.1.1. 3 Hss. bezeugen eine Prosaauflösung derselben. Vgl. hier 2.2.3.
- ›Gilde Legende‹ = Kurzfassung in der ersten englischen Übersetzung der ›Legenda aurea‹ (1438). Insgesamt 15 Hss. Ausgabe: Gilte Legende, Hamer. Vgl. hier 7.2.2.
- ›Golden Legend‹ = Caxtons englische Übersetzung der ›Legenda aurea‹ (um 1483). Ausgabe: Golden Legend, Ellis. Vgl. hier 7.2.3.
- ›Halle Epitome‹ = arabische Epitome. 2 Hss. Vgl. hier 1.3.2.
- ›Ibn Babuya‹ = arabische Fassung aus dem 10. Jh. Ca. 20 Hss. Vgl. hier 1.3.3.
- ›Isl. Leg. aur.‹ = ›Barlaham og Josaphat‹. Isländische Kurzfassung nach der ›Leg. aur.‹-Epitome (16. Jh.). Ausgabe: Isl. Leg. aur., Loth. Vgl. hier 6.2.
- ›Ismaili Kitab‹ = ›Kitab Bilawhar wa-Budasf‹ oder ›Buch von Bilawhar und Budasf‹. Arabische Fassung (8.–9. Jh.). Ausgabe: Kitab, Gimaret. Vgl. hier 1.3.1.
- ›Ital. Leg. aur., genov.‹ = ›De Barllam et de Jossaffa‹. Kurzfassung in italienischer Übersetzung der ›Legenda aurea‹ (14.-15. Jh.). 1 Hs. Ausgabe: Ital. Leg. aur., Cocito. Vgl. hier 4.1.4.

- ›Ital. Leg. aur., Manerbi‹ = ›Di sancto Barlaam‹. Kurzfassung in italienischer Übersetzung der ›Legenda aurea‹ (1475). Ausgabe: Ital. Leg. aur., Marucci. Vgl. hier 4.1.4.
- ›Ital. Leg. aur., tosk.‹ = ›Storia di Barlaam e Giosafah‹. Kurzfassung in italienischer Übersetzung der ›Legenda aurea‹. 8 Hss. Ausgabe: Ital. Leg. aur., Levasti. Vgl. hier 4.1.4.
- ›Ital. Vulgata‹ = ›Legenda di sancto Barlaam e di sancto Iosafat‹. Italienische Übersetzung der ›Vulgata‹ (15. Jh.). 1 Hs. Vgl. hier 4.1.3.
- ›Josaphatus‹ = mehrere Jesuitendramen des 17. Jhs. Vgl. hier 1.9.
- ›Josaphaz‹ = anglonormannische Kurzfassung des Dichters Chardry (Anfang des 13. Jhs.). 2 Hss. Ausgabe: Josaphaz, Koch. Vgl. hier 2.1.2.
- ›Katal. Flos SS.‹ = Kurzfassungen nach der ›Leg. aur.‹-Epitome in katalanischen Legenden (13. Jh.). 4 Hss. Vgl. hier 3.3.1.
- ›Köln. Vitaspatrum‹ = Kurzfassung in der im ripuarischen und niederdeutschen Sprachraum entstandenen Legendensammlung ›Kölner Vitaspatrum‹. 1 Hs. Vgl. hier 5.2.
- ›Laubacher Barlaam‹ = Mittelhochdeutsche Versbearbeitung des Bischofs Otto II. von Freising (Anfang des 13. Jhs.). 1 Hs. Ausgabe: Laubacher Barlaam, Perdisch. Vgl. hier 5.1.1.
- ›LE‹ = ›Libro de los Estados‹. Kastilische Fürstenspiegel des don Juan Manuel (14. Jh.), der als Bearbeitung der Barlaam-Legende gilt. 1 Hs. Ausgabe: LE, Tate. Vgl. hier 3.1.4.
- ›Leg. aur.‹ = ›De Sanctis Barlaam et Iosaphat‹. Lateinische Epitome in der ›Legenda aurea‹ des Jacobus de Voragine. Ausgabe: Leg. aur., Maggioni. Vgl. hier 1.8.2.
- ›Légende dorée‹ = Kurzfassung in der französischen Übersetzung der ›Legenda aurea‹ des Jean de Vignay (14. Jh.). 35 Hss. Ausgabe: Légende dorée, Dunn-Lardeau. Vgl. hier 2.2.5.
- ›Leggenda‹ = Altitalienische ›Leggenda di santo Iosafat‹. 44 Hss. Ausgabe: Leggenda, Bini. Vgl. hier 4.1.2.
- ›Libro de Berlan‹ = ›El libro de la vida de Barlan e del rrey Josapha‹. Kastilische Prosafassung nach der ›Vulgata‹ (Ende des 14. Jhs.). 2 Hss. Ausgabe: Libro de Berlan, Keller. Vgl. hier 3.1.1.
- ›Miracle‹ = altfranzösische Dramafassung in der Mirakelsammlung ›Miracles de Nostre-Dame par personnages‹ (14. Jh.). Ausgabe: Miracle, Paris. Vgl. hier 2.3.1.
- ›Miroir historial‹ = Kurzfassung in der französischen Übersetzung des ›Speculum historiale‹ (14. Jh.) des Jean de Vignay. Insgesamt 55 Hss. Vgl. hier 2.2.5.
- ›Mnl. Spec. hist.‹ = Mittelniederländische Kurzfassung nach der lateinischen Epitome im ›Speculum historiale‹. 3 Hss. Vgl. hier 5.2.
- ›Mystère‹ = ›Mystère du roi Advenir‹ des Jean du Prier. Altfranzösische Dramafassung (15. Jh.). 3 Hss. Ausgabe: Mystère. Vgl. hier 2.3.2.
- ›Neapel‹ = ›Hystoria Barlae Ioasaph‹. Erste lateinische Übersetzung (11. Jh.).

- 1 Hs. Ausgabe: Neapel, Martínez. Vgl. hier 1.6.
- ›NHC Barl.‹ = Kurzfassung in der sogenannten »Northern expansion« des ›Northern Homily Cycle‹ (14. Jh.). 1 Hs. Ausgabe: NHC Barl., Horstmann. Vgl. hier 7.1.2.
- ›Nihaya‹ = arabische Fassung aus dem 8. Jh. 5 Hss. Vgl. hier 1.3.4.
- ›Nordmnl. Leg. aur.‹ = Kurzfassung in der nordmittelniederländischen Übersetzung der ›Legenda aurea‹. Vgl. hier 5.2.
- ›Obd. hystori‹ = Oberdeutsche Kurzfassung nach der ›Spec. hist.‹-Epitome. 2 Drucke. Vgl. hier 5.2.
- ›Peterhouse‹ = ›Barlaam and Josaphat‹. Vollständige Übersetzung der ›Vulgata‹ (um 1480). 1 Hs. Ausgabe: Peterhouse, Hirsh. Vgl. hier 7.2.1.
- ›Port. Flos SS.‹ (= a) ›Da vida e fym de sancto Barlaam‹: portugiesische Kurzfassung im Legendar ›Flos sanctorum em lingoagem Portugues‹ (1513). b) ›Historia da vida das bemaumenturados confessores Barlaam e Josaphat segundo a escreue sam Joham Damasceno‹: portugiesische Kurzfassung im Legendar ›Historia das Vidas dos Sanctos‹ (1567). Vgl. hier 3.2.2.
- ›Port. vida‹ = ›A vida do honrrado Iffante Josaphat‹. Portugiesische Bearbeitung in Prosa (14. Jh.). 1 Hs. Ausgabe: Port. vida, Abraham. Vgl. 3.2.1.
- ›Prov. Leg. aur.‹ = fragmentarisch überlieferte Kurzfassung in der altprovenzalischen Übersetzung der ›Legenda aurea‹. 1 Hs. Vgl. hier 2.2.5.
- ›Provenz.‹ = altprovenzalische Prosabearbeitung (14. Jh.). 1 Hs. Ausgabe: Provenz., Heuckenkamp. Vgl. hier 2.2.4.
- ›Rappresentazione‹ = ›Rappresentazione di Barlaam e Josafat‹ des Bernardo Pulci (15. Jh.). Italienische Dramafassung. 2 Drucke. Ausgabe: Rappresentazione, D'Ancona. Vgl. hier 4.3.
- ›Saga‹ = ›Barlaams ok Josaphats Saga‹. Altnordische Bearbeitung (13. Jh.). 15 Hss. Ausgabe: Saga, Keyser. Vgl. hier 6.1.
- ›Schwed. Leg. aur.‹ = ›Sagan om de helige Barlaam och Josaphat‹. Altschwedische Kurzfassung nach der ›Leg. aur.‹-Epitome (Ende des 13. Jhs.). 2 Hss. Ausgabe: Schwed. Leg. aur., Stephens. Vgl. hier 6.2.
- ›Schwed. Spec. hist.‹ = ›Barlaam och Josaphat‹. Altschwedische Kurzfassung nach der ›Spec. hist.‹-Epitome (15. Jh.). 1 Hs. Ausgabe: Schwed. Spec. hist., Klemming. Vgl. hier 6.2.
- ›SEL Barl.‹ = Englische Kurzfassung in später Hs. des ›South English Legendary‹ (15. Jh.). Ausgabe: SEL Barl., Horstmann. Vgl. hier 7.1.1.
- ›Spec. hist.‹ = ›Ioannes Damascenus in vita SS. Barlaam et Iosaphat‹. Lateinische Epitome im Liber XVI des ›Speculum historiale‹ des Vinzenz von Beauvais. Ausgabe: Spec. hist. Douai. Vgl. hier 1.8.1.
- ›Spiegel historiael‹ = Kurzfassung in Philip Utenbroeckes Fortsetzung des ›Spiegel historiael‹ des Jacob von Maerlant (14. Jh.). 1 Hs. Ausgabe: Spiegel historiael, Hellwald. Vgl. hier 5.2.
- ›Storia Liber‹ = ›Liber Barlaam e Iosaphas beatorum‹. Italienische Prosafassung (13. Jh.). 4 Hss. Ausgaben: Storia Liber, Frosini. Vgl. hier 4.1.1.
- ›Storia Libro‹ = ›Libro di Barlaam ... e di Josapas‹. Italienische Prosafassung

- (13. Jh.). 12 Hss. Ausgabe: *Storia Libro*, Bottari. Vgl. hier 4.1.1.
- ›*Storia Magisterium*‹ = ›*Magisterium beati Barlam*‹. Italienische Prosafassung (13. Jh.). 1 Hs. Ausgabe: *Storia Mag.*, Frosini. Vgl. hier 4.1.1.
- ›*Storia Vita*‹ = ›*Vita di Balaam e di Giusaffa*‹. Italienische Prosafassung (14. Jh.). 3 Hss. Unediert. Vgl. hier 4.1.1.
- ›Südmnl. Leg. aur.‹ = Kurzfassung in der südmittelniederländischen Übersetzung der ›*Legenda aurea*‹ des Bijbelvertaler van 1360 (1357). Insgesamt 150 Hss. Vgl. hier 5.2.
- ›*Varlaame*‹ = ›*Povest' o Varlaame i Ioasafe*‹. Russisch-kirchenslavische Übersetzung des byzantinischen Romans aus der 1. Hälfte des 12. Jahrhunderts. Titel: *Knigy Varlam. Izobraženie dušepoleznoe iz utrenjaja Efiopskyja strany, glagoljemyje Indijskya strany, v sviaty grad prineseno Ioannom mnichom, mužem čestnym i dobrodētnym suščago ot monastyryja svojatogo Savy. Gospodi, blagoslovi, otče*. Die außerordentlich reiche Überlieferung (ca. 1000 Handschriften) setzt erst im 16. Jahrhundert ein. Ausgabe: Varlaame, Lebedeva.
- ›*Varlaame Serbisch*‹ = serbisch-kirchenslavische Übersetzung des byzantinischen Romans aus dem 13.-14. Jahrhundert. Titel: *Se pisanije dušepol'zno ot v'nutr'njeje Efiopskyje strany, glagoljemyje Endija, v svety grad prñenesenom Ioanom mnichom, mužem čestnom i dobrodētnom monastyra svetago Savy, v njemže žitie Varlama i Ioasafa prispnopametnoju i bžestv'noju. Blagoslovi oče*. In 7 Handschriften, darunter drei aus dem 14. Jahrhundert, überliefert. Ausgabe: Varlaame Serbisch, Lebo.
- ›*Vernon Barl.*‹ = englische Kurzfassung in der ›*Vernon Golden Legend*‹ (14. Jh.). 1 Hs. Ausgabe: *Vernon Barl.*, Horstmann. Vgl. hier 7.1.3.
- ›*Versus*‹ = ›*Versus de Sanctis Barlaam et Josaphat*‹. Lateinische Versfassung aus dem 12. Jh. 1 Hs. Ausgabe: *Versus*, Fischer. Vgl. hier 1.9.
- ›*Vulgata*‹ = ›*Hystoria Barlaam et Iosaphat. Liber gestorum Barlaam et Iosaphat seruorum Dei editus greco sermone a Iohanne Damasceno uiro sancto et erudito*‹. Lateinische Vulgatafassung. In über 90 Hss. überliefert. Ausgabe: *Vulgata*, de la Cruz. Vgl. hier 1.7.
- ›*Weisheit Balahvars*‹ = ›*Sibridze Balahvarisi*‹. Georgische Kurzfassung (10 Jh.). 6 Hss. Ausgabe: Balavariani, Abuladze. Vgl. hier 1.4.2.
- ›*Ystoria*‹ = ›*La ystoria del abad Barlaam*‹. Kastilische Kurzfassung nach der ›*Leg. aur.*‹-Epitome (15. Jh.). 2 Hss. Ausgabe: *Ystoria*, Moldenhauer. Vgl. hier 3.1.3.
- ›*Zürch. Barl.*‹ = Fragmente einer mittelhochdeutschen Versfassung. Vgl. 5.1.2

16 HANDSCHRIFTLICHE ÜBERLIEFERUNG

<i>Version</i>	<i>Textzeugen</i>	<i>Datierung</i>	<i>Ausgabe(n)</i>
----------------	-------------------	------------------	-------------------

VORBARLAAMISCHE TEXTE

›Ben ha-melekh‹	Amsterdam, M. H. Gans Samml., 25	(1590)	
	Budapest, Magyar tudományos akademia, Kaufmann 528	(1358)	
	Cambridge, Univ. Libr., Add. 507,2	(15.-16. Jh.)	
	Cambridge, Trinity College, R 8 23	(16. Jh.)	
	Cincinnati, Hebrew Union College, 308	(16. Jh.)	
	Florenz, Bibl. Medicea Laurent., Plut. I.19	(15.-16. Jh.)	
	Hamburg, Staats- und Universitätsbibl., Levy 108	(18.-19. Jh.)	
	Jerusalem, The Israel Museum, 21.51.180	(14. Jh.)	
	Jerusalem, Ha-Rav Sassoon, Ha-Pisga, Sassoon Samml., 695	(17. Jh.)	
	Jerusalem, Schocken Institute for Jewish Research, 5386	(19. Jh.)	
	London, Brit. Libr., Or. 1485	(14.-15. Jh.)	
	London, Montefiori Library, 277	(17.-18. Jh.)	
	Moskow, Staatsbibl., Guinzburg 273	(1465)	
	Moskow, Staatsbibl., Guinzburg 166	(1433)	
	Moskow, Staatsbibl., Guinzburg 338	(15. Jh.)	
	New York, Jew. Theol. Sem., 1509	(1727)	
	New York, Jew. Theol. Sem., 1499	(s.a)	
	New York, Manfred and Anne Lehmann Foundation, D 134 (Fragment)	(17. Jh.)	
	Nürnberg, Stadtbibl., Cent. S. App. 35	(s.a.)	
	Oxford, Bodl. Libr., Hunt 225	(14.-15. Jh.)	
	Paris, Bibl. Nat., Hebr. 775	(14.-15. Jh.)	
	Paris, Bibl. Nat., Hebr. 1283	(1423)	
	Parma, Bibl. Palat., Parm. 2486	(1319)	
	Parma, Bibl. Palat., Parm. 3025	(14. Jh.)	

Version	Textzeugen	Datierung	Ausgabe(n)
	Parma, Bibl. Palat., Parm. 2461	(14.-15. Jh.)	
	Parma, Bibl. Palat., Parm. 2297	(14. Jh.)	
	Rochester, Abraham Karp	(s. a.)	
	Samml. [56] (Fragment)		
	Rom, Bibl. Casanatense, 3126	(14. Jh.)	
	St. Petersburg, Russ. Nationalbibl., Evr. II.A.544 (Fragment)	(15. Jh.)	
	Tel Aviv, Shaar-Zion Library at Beit Ariela, 1	(1739)	
›Ben ha-melekh, jidd.‹	München, Staatsbibl., hebr. 347	15. Jh.	
›Balavariani‹	Jerusalem, Patriarchatsbibl., georg. 140	11. Jh.	Balavariani, Abuladze
›Weisheit‹	A 199/833 Jerusalem, 36 (Blake) H 972 Q 40 S 300 H 186	12.-13. Jh. 13.-14. Jh. 17 Jh. 17. Jh. 1779 1797	Weisheit, Abuladze

DER BYZANTINISCHE BARLAAM-roman

›Byz. Roman‹	Andros, Μονή Ζωοδόχου Πηγῆς ἡ Ἀγίας 8	16. Jh.	
	Ankara, Milli Kütüphane, gr. 38	18. Jh.	
	Athen, Βιβλ. τῆς Βουλῆς Ἑλληνων, 62	18. Jh.	
	Athen, Βιβλ. τῆς Βουλῆς Ἑλληνων, 83	16. Jh.	
	Athen, Βιβλ. τῆς Βουλῆς Ἑλληνων, 107	17. Jh.	
	Athen, Ἑθνικὴ Βιβλ. τῆς Ἑλλάδος, 301	1580/1	
	Athen, Ἑθνικὴ Βιβλ. τῆς Ἑλλάδος, 330	10.-11. Jh.	Byz. Roman, Volk
	Athen, Ἑθνικὴ Βιβλ. τῆς Ἑλλάδος, 330 (fol. 1r-18, 194, 201r-2013v)	1581/82	
	Athen, Ἑθνικὴ Βιβλ. τῆς Ἑλλάδος, 1049	16. Jh.	
	Athen, Ἑθνικὴ Βιβλ. τῆς Ἑλλάδος, 2119	14. Jh.	
	Athen, Ἑθνικὴ Βιβλ. τῆς Ἑλλάδος, 2420	16.-17. Jh.	
	Athen, Ἑθνικὴ Βιβλ. τῆς Ἑλλάδος, 2497	11. Jh.	

Version	Textzeugen	Datierung	Ausgabe(n)
	Athen, Ἐθνικὴ Βιβλ. τῆς Ἑλλάδος, 2497 (fol. 17r–24v, 131r–132v, 142)	15. Jh.	
	Athen, Ἐθνικὴ Βιβλ. τῆς Ἑλλάδος, 2528	11.–12. Jh.	
	Athen, Ἐθνικὴ Βιβλ. τῆς Ἑλλάδος, 2528	16. Jh.	
	Athen, Ἐθνικὴ Βιβλ. τῆς Ἑλλάδος, 2868	18. Jh.	
	Athen, Kyriakon der Σκήτη Ἀγίας Ἀννης, 20	1642	
	Athen, Kyriakon der Σκήτη Ἀγίας Ἀννης, 56	1775	Byz. Roman, Kechagioglu
	Athos, Μονὴ Βατοπεδίου, 87	1841	
	Athos, Μονὴ Βατοπεδίου, 88	19. Jh.	
	Athos, Μονὴ Βατοπεδίου, 288 (fol. 1–90v)	11. Jh.	Byz. Roman, Volk
	Athos, Μονὴ Βατοπεδίου, 288 (fol. 91r–184v)	11. Jh.	Byz. Roman, Volk
	Athos, Μονὴ Βατοπεδίου, 288 (fol. 185r)	19. Jh.	
	Athos, Μονὴ Βατοπεδίου, 384	11. Jh.	Byz. Roman, Volk
	Athos, Μονὴ Βατοπεδίου, 1613	1799	
	Athos, Μονὴ Διονυσίου, 79 (p. 5–6, 11–540)	11.–12. Jh.	
	Athos, Μονὴ Διονυσίου, 79 (p. 1–4, 7–10, 541–542)	17. Jh.	
	Athos, Μονὴ Διονυσίου, 256	17. Jh.	
	Athos, Μονὴ Διονυσίου, 363	18. Jh.	
	Athos, Μονὴ Διονυσίου, 586 B	11. Jh.	Byz. Roman, Volk
	Athos, Μονὴ Δοχειαρίου, 275	1263	
	Athos, Μονὴ Ἐσφιγμένου, 114	14. Jh.	
	Athos, Μονὴ Ἰβήρων, 411	18. Jh.	
	Athos, Μονὴ Ἰβήρων, 461	13. Jh.	
	Athos, Μονὴ Ἰβήρων, 462	11. Jh.	Byz. Roman, Volk
	Athos, Μονὴ Ἰβήρων, 463	11. Jh.	
	Athos, Μονὴ Ἰβήρων, 465	1748	
	Athos, Μονὴ Ἰβήρων, 845	1585	
	Athos, Μονὴ Σκήτη Καυσοκα- λυβίων, 52	14. Jh.	
	Athos, Μονὴ Κουτλουμουσίου, 5	11. Jh.	Byz. Roman, Volk
	Athos, Μονὴ Κουτλουμουσίου, 209	1565	
	Athos, Μεγίστη Λαύρα, Γ 94 (334)	12.–13. Jh.	Byz. Roman, Volk
	Athos, Μεγίστη Λαύρα, Κ 49 (1336) (fol. 1r–72v, 75r–284r)	1320	Byz. Roman, Volk
	Athos, Μεγίστη Λαύρα, Κ 49 (1336) (fol. 73r–74v)	16. Jh.	
	Athos, Μεγίστη Λαύρα, Κ 99 (1386)	15. Jh.	

<i>Version</i>	<i>Textzeugen</i>	<i>Datierung</i>	<i>Ausgabe(n)</i>
	Athos, Μεγίστη Λαύρα, Α 31 (1521)	18. Jh.	
	Athos, Μεγίστη Λαύρα, Α 188 (1679) (fol. 8r–113v)	12.–13. Jh.	
	Athos, Μεγίστη Λαύρα, Α 188 (1679) (fol. 0v–7v)	16. Jh.	
	Athos, Μεγίστη Λαύρα, Ω 119 (1931)	18. Jh.	
	Athos, Μονή Παντελεήμονος, 163	1882	Byz. Roman, Kechagioglu
	Athos, Μονή Παντελεήμονος, 571 (fol. 38r–199r)	16. Jh.	
	Athos, Μονή Παντελεήμονος, 571 (fol. 2r–37v)	19. Jh.	
	Athos, Μονή Παντοκράτορος, 38 (fol. 9r–184v)	11. Jh.	Byz. Roman, Volk
	Athos, Μονή Παντοκράτορος, 38 (fol. 1r–8v)	13./14. Jh.	
	Augsburg, Universitätsbibl., OeW I.1.2° 1 (fol. 2r–174v)	15. Jh.	
	Augsburg, Universitätsbibl., OeW I.1.2° 1 (fol. 175r–180r)	15. Jh.	
	Augsburg, Universitätsbibl., OeW I.1.2° 1 (fol. 1v)	14.–15. Jh.	
	Cambridge, King's College Library, 45	11.–12. Jh.	
	El Escorial, Real Bibl., Δ. V.24 (verbrannt)		
	El Escorial, Real Bibl., M. III. 1. (verbrannt)		
	El Escorial, Real Bibl., M. III. 5. (verbrannt)		
	El Escorial, Real Bibl., T. III. 3.	1057	Byz. Roman, Volk
	El Escorial, Real Bibl., T. III. 6.	11. Jh.	Byz. Roman, Volk
	El Escorial, Real Bibl., Φ. III. 3.	13. Jh.	
	El Escorial, Real Bibl., X. II. 13.	16. Jh.	
	Florenz, Bibl. Medicea Laurenziana, Conv. Soppressi 115 (fol. 1r–72v, 83r–140v)	11. Jh.	Byz. Roman, Volk
	Florenz, Bibl. Medicea Laurenziana, Conv. Soppressi 115 (fol. 73r–82v)	13.–14. Jh.	
	Grottaferrata, Bibl. della Badia Greca, B. B. XII	12. Jh.	
	Ioannina, Ζωσιμαία Σχολή, 1 (discissus) ¹	11.–12. Jh.	Byz. Roman, Volk
	Istanbul, Βιβλ. τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου, 56	1575	

¹ Cambridge, Univ. Library, Addit. 4491 (fol. 1–14) und New York, Columbia Univ., Rare Book and Manuscript Library, Plimpton MS 9 (pag. 1–4).

Version	Textzeugen	Datierung	Ausgabe(n)
	Istanbul, Βιβλ. τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου, 89 (fol. 4, 8, 12r–21v, 23r–46v, 49r–129av)	11.–12. Jh.	
	Istanbul, Βιβλ. τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου, 89 (fol. 1r–3v, 5r–7v, 9r–11v, 22, 47r–48v, 129br–131v)	16.–17. Jh.	
	Istanbul, Βιβλ. τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου, 90 (fol. 12r–19v)	16. Jh.	
	Istanbul, Βιβλ. τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου, 90 (fol. 159r–181v)	15. Jh.	
	Jerusalem, Πατριαρχική Βιβλ., 1338 Fonds τοῦ Πατριαρχείου oder τοῦ Παναγίου Τάφου, 178 (fol. 4r–212r)		
	Jerusalem, Πατριαρχική Βιβλ., 15. Jh. Fonds τοῦ Πατριαρχείου oder τοῦ Παναγίου Τάφου, 178 (fol. 3)		
	Jerusalem, Πατριαρχική Βιβλ., 1507 Fonds τοῦ Πατριαρχείου oder τοῦ Παναγίου Τάφου, 210		
	Jerusalem, Πατριαρχική Βιβλ., 13.–14. Jh. Fonds τοῦ Ἀγίου Σάββα, 102		
	Jerusalem, Πατριαρχική Βιβλ., 15. Jh. Fonds τοῦ Ἀγίου Σάββα, 288		
	Jerusalem, Πατριαρχική Βιβλ., 1335/1336 Fonds τοῦ Ἀγίου Σάββα, 334	Byz. Roman, Volk	
	Jerusalem, Πατριαρχική Βιβλ., 15./16. Jh. Fonds τοῦ Ἀγίου Σάββα, 372		
	Jerusalem, Πατριαρχική Βιβλ., 11.–12. Jh. Fonds τοῦ Τιμίου Σταυροῦ, 42 (fol. 8r–23v, 25v–92v, 94r–125v, 127r–129v, 131r–137v, 139r–202v)	Byz. Roman, Volk	
	Jerusalem, Πατριαρχική Βιβλ., 13. Jh. Fonds τοῦ Τιμίου Σταυροῦ, 42 (fol. 6r–7v, 203r)		
	Jerusalem, Πατριαρχική Βιβλ., 16. Jh. Fonds τοῦ Τιμίου Σταυροῦ, 42 (fol. 24, 91r, 93, 104, 113r, 118, 120, 126, 130, 138)		
	Kairo, Πατριαρχική Βιβλιοθήκη (Libr. of the Patriarch. of Alexandria at Cairo), ?	14. Jh.	

Version	Textzeugen	Datierung	Ausgabe(n)
	Kastoria, Βιβλιοθήκη τῆς Μητροπόλεως, 18	13.-14. Jh.	
	Kiev, Instytut rukopysu Nacional'noj biblioteki Ukraïny imeni V. I. Vernads'koho, Fond V – Odes'ke torvarystvo istorii ta starožytnostej, 3692	1021	Byz. Roman, Volk
	Kozane, Κοβεντάρειος Δημο- τική Βιβλιοθήκη, 72	1777	Byz. Roman, Volk
	Krakau, Biblioteka Jagiellońska, Berolensis graecus fol 44, Kon- volut 3	11. Jh.	
	Leiden, Bibliotheek der Rijksu- niversiteit, Perizonianus F. 6	15.-16. Jh.	
	Lesbos, Μονὴ τοῦ Λειμῶνος, 62	15. Jh.	
	London, British Library, Addit. 5118	15. Jh.	
	Madrid, Bibl. Nacional, 4615	1486	
	Madrid, Bibl. Nacional, 4792	16. Jh.	
	Mailand, Bibl. Ambros., M 82 sup.	13. Jh.	
	Manchester, John Rylands Libr., gr. 3	16. Jh.	
	Mega Spelaion, 76	1617	
	Messina, Bibl. Univers., Fondo di SS. Salvatore, 74	12. Jh.	
	Meteora, Μονὴ Μετα- μορφώσεως, 374	1359	
	Meteora, Μονὴ Μετα- μορφώσεως, 476	14. Jh.	
	Modena, Bibl. Estense, α. U. 9.12	14. Jh.	
	Modena, Bibl. Estense, α. T. 8.16	1560	
	Moskau, Gosudarstvennyj Isto- ričeskij Muzej, Sinodal'noe (Pa- triaršee) sobranie rukopisej, gr. 246	11. Jh.	Byz. Roman, Volk
	Moskau, Gosudarstvennyj Isto- ričeskij Muzej, Sinodal'noe (Pa- triaršee) sobranie rukopisej, gr. 247 (fol. 1r–120v, 129r–152v, 161r– 186v, 203r–231v)	11. Jh.	Byz. Roman, Volk
	Moskau, Gosudarstvennyj Isto- ričeskij Muzej, Sinodal'noe (Pa- triaršee) sobranie rukopisej, gr. 247 (fol. 121r–128v, 153r–160v)	14. Jh.	
	Moskau, Gosudarstvennyj Isto- ričeskij Muzej, Sinodal'noe (Pa- triaršee) sobranie rukopisej, gr. 247 (fol. 187r–202v)	13.-14. Jh.	

<i>Version</i>	<i>Textzeugen</i>	<i>Datierung</i>	<i>Ausgabe(n)</i>
	München, Bayerisch. Staatsbibl., gr. 41	1549/50	
	München, Bayerisch. Staatsbibl., gr. 138	16. Jh.	
	München, Bayerisch. Staatsbibl., gr. 188	16. Jh.	
	München, Bayerisch. Staatsbibl., gr. 496 (fol. 1r–178r)	11.–12. Jh.	
	München, Bayerisch. Staatsbibl., gr. 496 (fol. Ar–Br)	16. Jh.	
	München, Bayerisch. Staatsbibl., gr. 592	11. Jh.	
	Nausa, Εὐξεινος Λέσχη Ἀργυροπολιτῶν, 26	1745	
	New Haven (Connecticut), The Beinecke Rare Book and Manuscript Library, Yale Univ. Libr., 266	16. Jh.	
	Oxford, Bodleian Library, Barocianus gr. 21	12. Jh.	Byz. Roman, Volk
	Oxford, Bodleian Library, Canonicianus gr. 3	16. Jh.	
	Oxford, Bodleian Library, Canonicianus gr. 89	16. Jh.	
	Oxford, Bodleian Library, Clark gr. 49	12. Jh.	
	Oxford, Bodleian Library, Holkham gr. 75	1610	
	Oxford, Bodleian Library, Laudianus gr. 67	12. Jh.	
	Oxford, Christ Church, gr. 62	1564/5	
	Oxford, Lincoln College, F. gr. 21	1584	
	Oxford, Magdalen College, gr. 4	1063	Byz. Roman, Volk
	Paris, Bibl. Nat., Anc. fonds gr., 903	11. Jh.	Byz. Roman, Boissonade
	(fol. 1r–194v)		Byz. Roman, Volk
	Paris, Bibl. Nat., Anc. fonds gr., 903	15. Jh.	
	(fol. 71, 170)		
	Paris, Bibl. Nat., Anc. fonds gr., 904	12. Jh.	Byz. Roman, Boissonade
	Paris, Bibl. Nat., Anc. fonds gr., 905	13. Jh.	Byz. Roman, Boissonade
	(fol. 1r–8v, 10r–15v, 17r–191v)		
	Paris, Bibl. Nat., Anc. fonds gr., 905	14. Jh.	
	(fol. 9, 16)		
	Paris, Bibl. Nat., Anc. fonds gr., 906	12. Jh.	Byz. Roman, Boissonade
	(fol. 1r–41v, 45r–50v, 54r–81v)		
	Paris, Bibl. Nat., Anc. fonds gr., 906	13. (?) Jh.	

<i>Version</i>	<i>Textzeugen</i>	<i>Datierung</i>	<i>Ausgabe(n)</i>
	(fol. 42r–44v, 51r–53v) Paris, Bibl. Nat., Anc. fonds gr., 907	14.–15. Jh.	Byz. Roman, Boissonade
	Paris, Bibl. Nat., Anc. fonds gr., 908	16. Jh.	
	Paris, Bibl. Nat., Anc. fonds gr., 1095	1575	
	Paris, Bibl. Nat., Anc. fonds gr., 1125	15. Jh.	
	Paris, Bibl. Nat., Anc. fonds gr., 1126	13. Jh.	Byz. Roman, Boissonade
	Paris, Bibl. Nat., Anc. fonds gr., 1127	13.–14. Jh.	
	(fol. 6r–270v) Paris, Bibl. Nat., Anc. fonds gr., 1127	14. Jh.	
	(fol. 1r–5v) Paris, Bibl. Nat., Anc. fonds gr., 1128	14. Jh.	Byz. Roman, Boissonade
	(fol. 1r–39v, 40v–202v) Paris, Bibl. Nat., Anc. fonds gr., 1128	16. Jh.	Byz. Roman, Volk
	(fol. 40r) Paris, Bibl. Nat., Anc. fonds gr., 1129	1354	
	Paris, Bibl. Nat., Anc. fonds gr., 1130	12. Jh.	Byz. Roman, Boissonade
	(fol. 87r–94v, 102r–141v, 144r–147v, 151r–156v, 158r–183v) Paris, Bibl. Nat., Anc. fonds gr., 1130	13. Jh.	
	(fol. 6r–86v, 95r–101v, 142r–143v, 148r–150v, 157) Paris, Bibl. Nat., Anc. fonds gr., 1131	1321	
	(fol. 1r–8v, 10r–15v, 17r–166r) Paris, Bibl. Nat., Anc. fonds gr., 1131	15.–16. Jh.	
	(fol. 9–16) Paris, Bibl. Nat., Anc. fonds gr., 1132	12. Jh.	
	(fol. 38r–171v, 176r–177v, 179r–180v, 183) Paris, Bibl. Nat., Anc. fonds gr., 1132	15. Jh.	
	(fol. 1r–37v, 44, 172r–175v, 178, 181r–182v, 187r–188v, 189–190) Paris, Bibl. Nat., Anc. fonds gr., 1132	12. Jh.	
	(fol. 184r–186r) Paris, Bibl. Nat., Anc. fonds gr., 1163	1348	

<i>Version</i>	<i>Textzeugen</i>	<i>Datierung</i>	<i>Ausgabe(n)</i>
	Paris, Bibl. Nat., Anc. fonds gr., 15. Jh. 1313		
	Paris, Bibl. Nat., Anc. fonds gr., 16. Jh. 1706		
	Paris, Bibl. Nat., Anc. fonds gr., 14. Jh. 1771		Byz. Roman, Volk
	Paris, Bibl. Nat., Fonds Coislin 14. Jh. 308		
	Paris, Bibl. Nat., Fonds Coislin 14.-15. Jh. 312		
	Paris, Bibl. Nat., Suppl. grec 759 11.-12. Jh.		Byz. Roman, Boissonade
	(fol. 221v–226v, 220, 203r–210v, 113r–120, 123r–130v, 211, 131r– 184v, 212r–219v, 25r–32v, 17r– 24v, 33r–76v, 81r–105v)		
	Paris, Bibl. Nat., Suppl. grec 759 16. Jh. (fol. 121r–122v)		
	Paris, Bibl. Nat., Suppl. grec 12. Jh. 1284		
	Patmos, Μονή τοῦ ἁγίου 11. Jh. Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου, 8		
	Patmos, Μονή τοῦ ἁγίου 11. Jh. Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου, 120		Byz. Roman, Volk
	(fol. 1r–223v, 226r–230r)		
	Patmos, Μονή τοῦ ἁγίου 16. Jh. Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου, 120		
	(fol. 224r–225r)		
	Salamanca, Bibl. de la Universidad, 2719 16. Jh.		
	Samos, Βιβλιοθήκη τῆς 15.-16. Jh. Μητροπόλεως, 119		
	Sankt Petersburg, Ross. Nacional'naja Biblioteka, gr. 379 11. Jh.		Byz. Roman, Volk
	Sankt Petersburg, Ross. Nacional'naja Biblioteka, gr. 682 11.-12. Jh.		
	Sankt Petersburg, Ross. Nacional'naja Biblioteka, gr. 769 12. Jh.		
	Sinai, Μονή τῆς Ἁγίας 12. Jh. Αἰκατερίνης, gr. 391		
	(fol. 2r–155v)		
	Sinai, Μονή τῆς Ἁγίας 16. Jh. Αἰκατερίνης, gr. 391		
	(fol. 1)		
	Sinai, Μονή τῆς Ἁγίας 11. Jh. Αἰκατερίνης, gr. 392		Byz. Roman, Volk
	(fol. 2r–132v)		
	Sinai, Μονή τῆς Ἁγίας 16. Jh. Αἰκατερίνης, gr. 392		
	(fol. 1)		
	Sinai, Μονή τῆς Ἁγίας 11.-12. Jh. Αἰκατερίνης, gr. 524		Byz. Roman, Volk

Version	Textzeugen	Datierung	Ausgabe(n)
	Sinai, Μονὴ τῆς Ἁγίας Αἰκατερίνης, gr. 1699 (fol. 21r)	14. Jh.	
	Sinai, Μονὴ τῆς Ἁγίας Αἰκατερίνης, gr. 1699 (fol. 165)	14. Jh.	
	Sofia, Naučen centăr za slavjano-vizantijski proučva- nija »akad. Ivan Dujčev« kăm Sofijski Universitet Kliment Ochridski, gr. 60	11.-12. Jh.	
	Sofia, Naučen centăr za slavjano-vizantijski proučva- nija »akad. Ivan Dujčev« kăm Sofijski Universitet Kliment Ochridski, gr. 270 (fol. 1r-64v, 72r-111v, 117r-132v, 139r-162v, 168r-231v)	11. Jh.	Byz. Roman, Volk
	Sofia, Naučen centăr za slavjano-vizantijski proučva- nija »akad. Ivan Dujčev« kăm Sofijski Universitet Kliment Ochridski, gr. 270 (fol. 65r-71v)	13.-14. Jh.	
	Sofia, Naučen centăr za slavjano-vizantijski proučva- nija »akad. Ivan Dujčev« kăm Sofijski Universitet Kliment Ochridski, gr. 270 (fol. 112r-116v, 163r-167v)	14. Jh.	
	Sofia, Naučen centăr za slavjano-vizantijski proučva- nija »akad. Ivan Dujčev« kăm Sofijski Universitet Kliment Ochridski, gr. 270 (fol. 133r-138v)	12.-13. Jh.	
	Turin, Bibl. Naz. Universitaria, B. IV. 9 (fol. 1r-32v, 43r-138v, 140r-146v, 148r-149v)	11.-12. Jh.	Byz. Roman, Volk
	Turin, Bibl. Naz. Universitaria, B. IV. 9 (fol. 33r-42v, 139, 147, 150r- 151v)	13. Jh.	
	Turin, Bibl. Naz. Universitaria, B. V. 37	12. Jh.	
	Vatikanstadt, Bibl. Apost. Vat., Archivio del Capitolo di San Pietro, H 45	12.-13. Jh.	
	Vatikanstadt, Bibl. Apost. Vat., gr. 860 (fol. 2r-3v, 5r-6v, 8r-47v, 58r- 143v, 145r-150v)	11.-12. Jh.	

<i>Version</i>	<i>Textzeugen</i>	<i>Datierung</i>	<i>Ausgabe(n)</i>
	Vatikanstadt, Bibl. Apost. Vat., 14. Jh. gr. 860 (fol. 1, 4, 7, 48r–57v, 144, 151r–152r)		
	Vatikanstadt, Bibl. Apost. Vat., 14. Jh. gr. 861		
	Vatikanstadt, Bibl. Apost. Vat., 16. Jh. gr. 1724		
	Vatikanstadt, Bibl. Apost. Vat., 12. Jh. gr. 1817		
	Vatikanstadt, Bibl. Apost. Vat., 14.–15. Jh. gr. 1823		
	Vatikanstadt, Bibl. Apost. Vat., 12. Jh. gr. 1997		
	Vatikanstadt, Bibl. Apost. Vat., 12. Jh. gr. 2015		
	Vatikanstadt, Bibl. Apost. Vat., 12.13. Jh. gr. 2025		Byz. Roman, Volk
	Vatikanstadt, Bibl. Apost. Vat., 11. Jh. gr. 2083		
	Vatikanstadt, Bibl. Apost. Vat., 11.–12. Jh. gr. 2087		
	Vatikanstadt, Bibl. Apost. Vat., 12.13. Jh. gr. 2115 (fol. 123r–146v)		
	Vatikanstadt, Bibl. Apost. Vat., 11.–12. Jh. gr. 2115 (fol. 180r–185v)		
	Vatikanstadt, Bibl. Apost. Vat., 16. Jh. Ottonobonianus gr. 200		
	Vatikanstadt, Bibl. Apost. Vat., 1541 Palatinus gr. 59		
	Vatikanstadt, Bibl. Apost. Vat., 13. Jh. Palatinus gr. 201		
	Vatikanstadt, Bibl. Apost. Vat., 15. Jh. Palatinus gr. 363		
	Vatikanstadt, Bibl. Apost. Vat., 11.–12. Jh. Palatinus gr. 368		
	Vatikanstadt, Bibl. Apost. Vat., 15. Jh. Palatinus gr. 363		
	Vatikanstadt, Bibl. Apost. Vat., 11. Jh. Reginensis gr. 34 (fol. 1r–240v)		
	Vatikanstadt, Bibl. Apost. Vat., 16. Jh. Reginensis gr. 34 (fol. 241r–243r)		
	Venedig, Bibl. Naz. Marciana, gr. 11.–12. Jh. 110 (fol. 136r–288v)		Byz. Roman, Volk
	Venedig, Bibl. Naz. Marciana, gr. 15. Jh. 110 (fol. 289r–292v)		

<i>Version</i>	<i>Textzeugen</i>	<i>Datierung</i>	<i>Ausgabe(n)</i>
	Venedig, Bibl. Naz. Marciana, gr. 494	13. Jh.	
	Venedig, Bibl. Naz. Marciana, gr. VII, 26	12.-13. Jh.	Byz. Roman, Volk
	Venedig, Bibl. Naz. Marciana, gr. XI, 20	16. Jh.	
	Wien, Österr. Nationalbibl., hist. gr. 21	12. Jh.	
	Wien, Österr. Nationalbibl., hist. gr. 49	16. Jh.	
	Wien, Österr. Nationalbibl., hist. gr. 54	14. Jh.	Byz. Roman, Volk
	Wien, Österr. Nationalbibl., hist. gr. 71	vor 1147	
	Wien, Österr. Nationalbibl., hist. gr. 102	15. Jh.	
	(fol. 1r–87v, 92r–153r)		
	Wien, Österr. Nationalbibl., hist. gr. 102	15. Jh.	
	(fol. 88r–91v)		
	Wien, Österr. Nationalbibl., theol. gr. 12	11. Jh.	
	Zakynthos, Φωσκολιανή Βιβλ., 66	15.-16. Jh.	

LATEINISCHE VOLLSTÄNDIGE ÜBERSETZUNGEN

›Neapel‹	Neapel, Bibl. Nat., VIII.B.10	14. Jh.	Neapel, Martínez
›Vulgata‹	Admont, Stiftsbibl., 24	13. Jh.	
	Admont, Stiftsbibl., 796	15. Jh.	
	Alençon, Bibl. Mun., 17	14. Jh.	
	Angers, Bibl. Mun., 816	12. Jh.	
	Barcelona, Bibl. de Catalunya, 578	15. Jh.	Vulgata, de la Cruz
	Basel, Universitätsbib., B.IV.19	14. Jh.	
	Berlin, Staatsbibl.-Preuß. Kulturb., Lat. fol 730 (Görres 22 Rose)	13. Jh.	
	Berlin, Staatsbibl.-Preuß. Kulturb., Theol. fol. 177 (804 Rose)	1234	
	Berlin, Staatsbibl.-Preuß. Kulturb., Theol. fol. 79 (805 Rose)	14. Jh.	
	Berlin, Staatsbibl.-Preuß. Kulturb., Theol. qu. 200 (806 Rose)	14. Jh.	
	Berlin, Staatsbibl.-Preuß. Kulturb., Theol. qu. 187 (807 Rose)	16. Jh.	
	Bordeaux, Bibl. Mun. 261	12. Jh.	
	Bruxelles, Bibl. Royale Albert Ier, II.961 (V.d.G. 3285)	13. Jh.	

<i>Version</i>	<i>Textzeugen</i>	<i>Datierung</i>	<i>Ausgabe(n)</i>
	Bruxelles, Bibl. Royale Albert 13. Jh. Ier, 582-89 (V.d.G. 3138)		
	Bruxelles, Bibl. Royale Albert 1255 Ier, 1079-84 (V.d.G. 3141)		
	Bruxelles, Bibl. Royale Albert 13. Jh. Ier, 4774-79 (V.d.G. 1367)		
	Bruxelles, Bibl. Royale Albert 13. Jh. Ier, 7796-7806 (V.d.G. 3185)		
	Bruxelles, Bibl. Royale Albert 13. Jh. Ier, 8653 (V.d.G. 3211)		
	Cambridge, Trinity Coll. Libr., 13. Jh. 22		
	Cambridge, Corpus Christi Coll. Libr., 66	13.-14. Jh.	
	Cambridge, Sidney Sussex Coll. Libr., 85 Δ.4.23	14. Jh.	
	Charleville, Bibl. Mun., 190	12. Jh.	
	Colmar, Bibl. Mun., 410 (458)	15. Jh.	
	Como, Bibl. del Seminario, 13	12.-13. Jh.	
	Darmstadt, Hessische Landes- und Hochschulbibl., 546	1456	
	Douai, Bibl. Mun., 217	13. Jh.	
	Düsseldorf, Universitätsbibl., B.62	15. Jh.	
	Einsiedeln, Stiftsbibl., 251 (Fol. n. 350)	12. Jh.	
	El Escorial, Real Bibl., f.I.1.	15. Jh.	Vulgata, de la Cruz
	Graz, Universitätsbibl., 242	12. Jh.	
	Graz, Universitätsbibl., 350	12. Jh.	
	Hamburg, Staats- und Universitätsbibl., Theol. 1725	1406-7	
	Heiligenkreuz, Stiftsbibl., (olim VII.8.A.1)	12. Jh.	
	Innsbruck, Universitätsbibl., 46	13. Jh.	
	Innsbruck, Universitätsbibl., 60	1471	
	Klosterneuburg, Stiftsbibl., 202	12. Jh.	
	Leipzig, Universitätsbibl., Feller 30	795 ?	
	Leipzig, Universitätsbibl., Feller 7	796 ?	
	Lissabon, Bibl. Nac., Alc. 169.CCXIII	13. Jh.	
	London, Brit. Libr., Add. 17299	12. Jh.	
	London, Brit. Libr., Add. 35111	12. Jh.	
	London, Brit. Libr., Harley 3958	13. Jh.	
	London, Brit. Libr., Harley 5293	14. Jh.	
	London, Brit. Libr., Harley 5619	?????	
	Marseille, Bibl. Mun., 211	1396	
	Melk, Stiftsbibl., 350 (384=G.50)	14. Jh.	
	Montpellier, Bibl. de l'École de Med., H.93	12. Jh.	
	München, Bayerische Staatsbibl., Clm. 2570	12.-13. Jh.	

<i>Version</i>	<i>Textzeugen</i>	<i>Datierung</i>	<i>Ausgabe(n)</i>
	München, Bayerische Staatsbi- bl., Clm. 7993	13. Jh.	
	München, Bayerische Staatsbi- bl., Clm. 12265	14.-15. Jh.	
	München, Bayerische Staatsbi- bl., Clm. 14338	12. Jh.	
	München, Bayerische Staatsbi- bl., Clm. 18093	1474	
	München, Bayerische Staatsbi- bl., Clm. 18161	1469-72	
	München, Bayerische Staatsbi- bl., Clm. 19161	12. Jh.	
	München, Bayerische Staatsbi- bl., Clm. 22254	12. Jh.	
	Namur, Bibl. du Musée Arch., 59	15. Jh.	
	Oxford, Bodl. Libr., Canon. misc. 358	12. Jh.	
	Palermo, Bibl. Centr. della Reg. Siciliana, I.D.6	14. Jh.	
	Paris, Bibl. Mazarine, 1735	15. Jh.	
	Paris, Bibl. Nat., Lat. 2153	13. Jh.	
	Paris, Bibl. Nat., Lat. 2380	12.-13. Jh.	
	Paris, Bibl. Nat., Lat. 2381	13. Jh.	
	Paris, Bibl. Nat., Lat. 2845	13.-14. Jh.	
	Paris, Bibl. Nat., Lat. 3338	13.-14. Jh.	
	Paris, Bibl. Nat., Lat. 9574	1188	
	Paris, Bibl. Nat., Lat. 12613	13. Jh.	
	Paris, Bibl. Nat., Lat. 14656	12. Jh.	Vulgata, de la Cruz
	Paris, Bibl. Nat., Lat. 15037	13.-14. Jh.	
	Paris, Bibl. Nat., Lat. 15038	12. Jh.	
	Paris, Bibl. Nat., Lat. 17628	12.-13. Jh.	
	Paris, Bibl. Univ., 635	12.-13. Jh.	
	Porto, Bibl. Publ. Mun., S. C. de Coimbra 45	13. Jh.	
	Prag, Archiv Prazskéko Hradu, 260 (A.CIV)	14. Jh.	
	Prag, Archiv Prazskéko Hradu, 1651 (O.LXVII)	13. Jh.	
	Rom, Bibl. Casanatense, 1055	12. Jh.	
	Rom, Bibl. Vallicelliana, C.126	14. Jh.	
	Saint-Claude, Bibl. Mun., 4	12. Jh.	
	Saint Omer, Bibl. Mun., 716	13. Jh.	
	Salamanca, Bibl. Univ., 2541 (olim 2.H.1)	14.-15. Jh.	Vulgata, de la Cruz
	Sankt Petersburg, Bibl. Rossiis- koi Akad. Nauk, F.204	?	
	Schaffhausen, Ministerialbibl., Min. 106	13. Jh.	
	Subiaco, Bibl. Comun., 141	15. Jh.	
	Trier, Dombibl., 92	15. Jh.	
	Utrecht, Universitätsbibl., 82	15. Jh.	
	Utrecht, Universitätsbibl., 118	15. Jh.	

<i>Version</i>	<i>Textzeugen</i>	<i>Datierung</i>	<i>Ausgabe(n)</i>
	Vatikanstadt, Bibl. Apost. Vat., 14. Jh. Vat. Lat. 308		
	Vatikanstadt, Bibl. Apost. Vat., 14. Jh. Vat. Lat. 309		
	Vatikanstadt, Bibl. Apost. Vat., 12. Jh. Vat. Lat. 5052		
	Vatikanstadt, Bibl. Apost. Vat., 1311 Vat. Ottob. 269		
	Vatikanstadt, Bibl. Apost. Vat., 1482 Vat. Urb. 399		
	Venedig, Bibl. Naz. Marc., 134 15. Jh. (Lat.IX.3)		
	Wien, Österr. Nationalbibl., 336 13. Jh. (Hist. eccl. 5)		
	Wien, Österr. Nationalbibl., 421 13. Jh. (Salisb. 36)		
	Wien, Österr. Nationalbibl., 454 13. Jh. (Hist. eccl. 87)		
	Wien, Österr. Nationalbibl., 2340 13.-14. Jh.		
	Wien, Schottenstift, 366 1425		
	Zwettl, Stiftsbibl., 24 12.-13. Jh.		
	Zwettl, Stiftsbibl., 77 12. Jh.		

LATEINISCHE EPITOMEN UND EXCERPTA – IN BHL ERSCHLOSSEN

BHL 981	Bruxelles, Bibl. Royale Albert 1419 Ier, 14751–4 (V.d.G. 2085)	Epitome b, Reiffen- berg
BHL 981b	London, Brit. Libr., Add. 18929 14. Jh.	
BHL 982d	Madrid, Bibl. Nac., 9783 (anc. 13. Jh. F.152)	
BHL 982e	Évreux, Bibl. Mun., 96 12. Jh.	
BHL 982e	Paris, Bibl. Nat., Lat. 5368 14. Jh.	
BHL 982j	London, Lambeth Palace Libr., 13. Jh. Lambeth Pal. 261	
BHL 982f	Paris, Bibl. Nat., Lat. 16052 14. Jh.	
BHL 982h	Manchester, John Rylands Libr., 14. Jh. 124	
BHL 982m	Würzburg, Universitätsbibl., 13. Jh. M.p.Th.Q.53	
BHL 982n	Wien, Österr. Nationalbibl., 389 1306 (Rec. 713)	

<i>Version</i>	<i>Textzeugen</i>	<i>Datierung</i>	<i>Ausgabe(n)</i>
	Wien, Österr. Nationalbibl., 328	s.d.	
›Leg. aur.‹ ²	Berlin, Staatsbibl.-Preuß. Kulturb., Theol. fol. 140 (Rose 471)	15. Jh.	
	Carcassone, Bibl. Mun., 19 (2663)	14. Jh.	
	London, Brit. Libr., Harley 5394	14. Jh.	
	London, Brit. Libr., Royal 12.E.i	13. Jh.	
	London, Brit. Libr., Add. 11882	1312	
	London, Brit. Libr., Add. 14089		
	London, Brit. Libr., Harley 3657		
	London, Brit. Libr., Egerton 666		
	London, Brit. Libr., Burney 348		
	London, Brit. Libr., Add. 18859		
	London, Brit. Libr., Stowe 249		
	Luxemburg, Bibl. Nat., 33	14. Jh.	
	München, Bayerische Staatsbibl., Clm. 7457	15. Jh.	
	München, Bayerische Staatsbibl., Clm. 11601	14. Jh.	
	München, Bayerische Staatsbibl., Clm. 21549	14. Jh.	
	Prag, Archiv Prazského Hradu, 1037 (G.XLIII)	14. Jh.	
	Prag, Archiv Prazského Hradu, 1542 (N.XVIII)	14. Jh.	
	Rouen, Bibl. Mun., 644 (A.564)	13. Jh.	
	Troyes, Bibl. Mun., 1959	13.-14. Jh.	
	Vatikanstadt, Bibl. Apost. Vat., Reg. lat. 555	14. Jh.	
›Liber epilorum‹ (BHL 982b)	Admont, Stiftsbibliothek, 681	14. Jh.	
	Bologna, Bibl. Univ., 2230	1768	
	London, Brit. Libr., Arundel 330	15. Jh.	
	London, Brit. Libr., Add. 18360	14. Jh.	
	München, Bayerische Staatsbibl., Clm. 19528	15. Jh.	
	Nürnberg, Stadtbibl., Cent.II.57	14. Jh.	
	Padua, Bibl. Antoniana, 477	13. Jh.	
	Padua, Bibl. Antoniana, 470	13. Jh.	
	Stuttgart, Württemberg. Landesbibl., Donaueschingen 448	1426	
	Trento, Bibl. Comunale, 197	19. Jh.	
	Zwettl, Stiftsbibl., 322	14. Jh.	
›Spec. hist.‹ (Epitome a) (BHL 980)	Arras, Bibl. Mun., 566	13.-14. Jh.	
	Augsburg, Universitätsbibliothek, II.1.fol.194 vol. II	1470	
	Auxerre, Bibl. Mun., 93	13. Jh.	

² Es werden nur jene Textzeugen, die DAPELO 2001 in ihrem Katalog der lateinischen handschriftlichen Überlieferung verzeichnet.

<i>Version</i>	<i>Textzeugen</i>	<i>Datierung</i>	<i>Ausgabe(n)</i>
	Boulogne-sur-Mer, Bibl. Municipale, 130 vol 1	ca. 1300	
	Boulogne-sur-Mer, Bibl. Municipale, 131	1297	
	Boulogne-sur-Mer, Bibl. Municipale, 132	13. Jh.	
	Brugge, Bibliotheek van het Groot-Seminarie, 160/4	15. Jh.	
	Brussel, Königl. Bibl., 79	14. Jh.	
	Brussel, Königl. Bibl., 17970	ca. 1260	
	Brussel, Königl. Bibl., 9147	1450-1453	
	Cambridge, Corpus Christi College, 13	13.-14. Jh.	
	Cambridge, University Library, Ff.III.22	14. Jh.	
	Cava dei Tirreni, Badia della S. Trinità, 25	1320	
	Chalon-sur-Saône, Bibl. mun., 31	14. Jh.	
	Douai, Bibl. Mun., 797, vol 2	14. Jh.	Spec. hist. online
	El Escorial, Real Bibl., Lat. e.I.15	14. Jh.	
	Graz, Universitätsbibliothek, 529 vol 1	1440	
	Halle (Saale), Universitäts- u. Landesbibl. Sachsen-Anhalt, (Stolb.-Wernig.) Za 85 (2)	15. Jh.	
	Innsbruck, Universitätsbibliothek, 23	1319	
	Klosterneuburg, Chorherrenstift, 129	ca. 1421	
	Krakau, Bibl. Jagiellonska, 446	1419	
	Lambach, Stiftsbibliothek, 10	1470	
	Leiden, Universiteitsbibliotheek, Voss. Lat. F.22	14. Jh.	
	Leipzig, Universitätsbibliothek, 1311	ca. 1280	
	Lilienfeld, Zisterzienserstift, 61	14. Jh.	
	Lissabon, Bibl. Nac., II.125	14. Jh.	
	Lissabon, Bibl. Nac., II.126	1460-1470	
	Lissabon, Bibl. Nac., II.131	15. Jh.	
	London, Brit. Libr., Harley 3689	15. Jh.	
	London, Brit. Libr. Royal 13.D.VIII	14. Jh.	
	Lüttich, Bibl. générale de l'Université, 60.E	1350	
	Lyon, Bibl. mun., 181	14. Jh.	
	Minneapolis, Univ. of Minnesota, Walter Libr., James Ford Bell Collection, B.1280.f.VI vol 1	1280	
	Molenbaix, Privatsammlung, o. Sign. vol 2	1474	
	München, Bayer. Staatsbibl., clm 2662	ca. 1324	

<i>Version</i>	<i>Textzeugen</i>	<i>Datierung</i>	<i>Ausgabe(n)</i>
	München, Bayer. Staatsbibl., clm 4525	15. Jh.	
	München, Bayer. Staatsbibl., clm 17130	14. Jh.	
	München, Bayer. Staatsbibl., clm 18061	15. Jh.	
	Namur, Musée Archéologique, Fonds de la Ville 66 vol 1	1503-1504	
	Nürnberg, Stadtbibliothek, Cent.III.95	14. Jh.	
	Olmütz, Státní Vědecká Knihovna, M.II.184	1471	
	Olütz, Státní Vědecká Knihovna, M.III.27 vol 2	1465	
	Oxford, Bodl. Libr., Ashmole 1518	15. Jh.	
	Oxford, Bodl. Libr., Bodley 287	14. Jh.	
	Oxford, Merton College, (M.2.8)	13. Jh.	
	Padova, Bibl. Antoniana, Scaff.II	14. Jh.	
	Paris, Bibl. de l'Arsenal, 1011	14. Jh.	
	Paris, Bibl. Mazarine, 1550	15. Jh.	
	Paris, Bibl. Mazarine, 1551	14. Jh.	
	Paris, Bibl. Nat., Lat. 4897	14. Jh.	
	Paris, Bibl. Nat., Lat. 4899	14. Jh.	
	Paris, Bibl. Nat., Lat. 14354	ca. 1350	
	Paris, Bibl. Nat., Lat. 16015	13. Jh.	
	Paris, Bibl. Nat., Lat. 16919	14. Jh.	
	Paris, Bibl. Nat., Lat. 17548	14. Jh.	
	Paris, Bibl. de la Sorbonne, 55	ca. 1330	
	Regensburg, Bischöfliche Zentralbibliothek, A.Kap.1996	1468	
	Reims, Bibl. mun., 1357	1402	
	Rouen, Bibl. mun., U.23	14. Jh.	
	Troyes, Bibl. mun., 170 vol 1	13. Jh.	
	Uppsala, Universitätsbibliothek, C.680	14. Jh.	
	Utrecht, Universiteitsbibliothek, 738 (4A6)	1467	
	Valencia, Bibl. universitaria, M-44	15. Jh.	
	Vatikanstadt, Bibl. Apost. Vat., Barb. lat. 2748	14. Jh.	
	Vatikanstadt, Bibl. Apost. Vat., Vat. lat. 1963	14. Jh.	
	Venedig, Bibl. Naz. Marciana, Marc. lat. X.93	13. Jh.	
	Wien, Österreich. Nationalbibl., s.n. 12705	1480	
›Versus‹ (BHL 982p)	Besançon, Bibl. Mun., 94	13. Jh.	Versus, Fischer

<i>Version</i>	<i>Textzeugen</i>	<i>Datierung</i>	<i>Ausgabe(n)</i>
›Viaticum Narratio- num‹	Kopenhagen, Gamle Kgl. Sam- ling Fol. 380	15. Jh.	Viaticum, Hilka

IN BHL NICHT ERSCHLOSSENE TEXTZEUGEN

Arras, Bibl. Mun., 254	15. Jh.
Arras, Bibl. Mun., 1019	14. Jh.
Augsburg, Staats- und Stadtbibl., 2° cod 214	1458
Bamberg, Staatl. Bibl., Q II 32	15. Jh.
Basel, Universitätsbibl., A. V. 23	1400
Bayeux, Bibl. Mun., 2	13. Jh.
Berlin, Staatsbibl.-Preuß. Kulturb., Theol. lat. fol. 696	1458
Berlin, Staatsbibl.-Preuß. Kulturb., Theol. lat. qu. 270	14. Jh.
Brno, Státní Vedecká Knihovna, Mk 26 (II.144)	1400
Düsseldorf, Universitätsbibl., B.67	13. Jh.
Düsseldorf, Universitätsbibl., C.12	15. Jh.
Düsseldorf, Universitätsbibl., G.3	15. Jh.
Graz, Universitätsbibl., 1553	14. Jh.
Innsbruck, Universitätsbibl., 133	1442
Klosterneuburg, Stiftsbibl., 131	13. Jh.
Laon, Bibl. Mun., 345	?
Lindau, Stadtbibl., P.I.1	1476
London, Brit. Libr., Harley 268	?
London, Brit. Libr., Harley 463	?
London, Brit. Libr., Royal 11.B.III	14. Jh.
London, Lambeth Palace Libr., Lambeth Pal. 499	13. Jh.
Montecassino, Arch. y Bibl. dell'Abbazia	??
München, Bayerische Staatsbibl., Clm. 19651	15. Jh.
München, Universitätsbibl., 2° Cod. ms. 136	14. Jh.
Münster, Universitätsbibl., (668)	14. Jh.
Neapel, Bibl. Naz., (VIII.A.40)	14. Jh.
Oxford, Bodl. Libr., 4073 (48)	13.-15. Jh.
Paris, Bibl. Nat., Lat. 3534	14. Jh.
Paris, Bibl. Nat., Lat. 3555	13. Jh.
Paris, Bibl. Nat., Lat. Nouv. Acq. Lat. 357	13. Jh.

<i>Version</i>	<i>Textzeugen</i>	<i>Datierung</i>	<i>Ausgabe(n)</i>
	Prag, Státní Knihovna České Re- publ., 818.V.B.1	15. Jh.	
	Prag, Státní Knihovna České Re- publ., 1690	14.-15. Jh.	
	Reun, Stiftsbibl., 71	13. Jh.	
	S. Daniele del Friuli, Bibl. Civ. Guarneriana, 162	13. Jh.	
	Šibenik (Kroatien), Bibl. del Mo- nastero di S. Francesco, 33	13. Jh.	
	Uppsala, Universitätsbibl., C.10	1434	
	Uppsala, Universitätsbibl., C.54	vor 1347	
	Uppsala, Universitätsbibl., C.194	13. Jh.	
	Uppsala, Universitätsbibl., C.219	15. Jh.	
	Uppsala, Universitätsbibl., C.230	14. Jh.	
	Uppsala, Universitätsbibl., C.329	15. Jh.	
	Uppsala, Universitätsbibl., C.385	14.-15. Jh.	
	Uppsala, Universitätsbibl., C.400	1375	
	Uppsala, Universitätsbibl., C.623	1484	
	Uppsala, Universitätsbibl., C.		
	Wien, Österr.n Nationalbibl., 1589 (Rec. 2014 a.)	13. Jh.	
	Wien, Österr.n Nationalbibl., 4923 (Theol. 547)	15. Jh.	
	Wien, Staatsarchiv, 1103	13. Jh.	
	Woodstock, Woodstock College Libr., 4	14.-15. Jh.	
	Wölfenbüttel, Herzog August Bibl., 3551 (55. 11 Aug. 4°)	14. Jh.	
	Zürich, Zentralbibl., Rh 186	1522	
	Zwettl, Stiftsbibl., 105	????	
	Zwettl, Stiftsbibl., 138	14. Jh.	

FRANZÖSISCHE UND PROVENZALISCHE TEXTE

›Fr. Anon.‹	Tours, 949	14. Jh.	Fr. Anon., Sonet
	Carpentras, MB, 473 (L. 465)	13. Jh.	
	Besançon, 552 (Fragment)	13. Jh.	
	Cividale del Friuli, Reg. Mus.	14. Jh.	
	Archeolog. (Fragment), Busta 24 Montecassino, 329		

<i>Version</i>	<i>Textzeugen</i>	<i>Datierung</i>	<i>Ausgabe(n)</i>
›Josaphaz‹	London, Brit. Mus., Cotton Caligula A.IX Oxford, Jesus College, 29	13. Jh. 13. Jh.	Josaphaz, Koch
›BeJ‹	Montecassino, 329 Paris, Bibl. Nat., Fr. 1553 Bruxelles, Bibl. Royale, 1215 od. 10468 (Fragment)		BeJ, Appel BeJ, Zotenberg BeJ, Collet BeJ, Armstrong
›Champenoise‹	Chantilly, Musée Condé, 734 (456) Cheltenham, Bibl. Phillips, 3660 London, Brit. Mus., Egerton, 745 Paris, Bibl. Mazarine, 1716 (568) Paris, Bibl. Nat., Fr. 187 (6847) Paris, Bibl. Nat., Fr. 988 (ehem. 7306, Colbert 3324) (Fragment) Paris, Bibl. Nat., Fr. 1038 (7331) Paris, Bibl. Nat., Nouv. acq. fr., 10128 Paris, Bibl. Nat., Fr. 17229 Paris, Bibl. Nat., Fr. 22938 Poitiers, Bibl. munic., 83 (ehem. 187, 252, Fleury 101) Vatikanstadt, Bibl. Apost. Vat., Reg. lat. 660 Vatikanstadt, Bibl. Apost. Vat., Reg. lat. 1728 Turin, Bibl. naz., 1636 (ehem. L.II.11)	1312 14. Jh. 14. Jh. 13. Jh. 14. Jh. 14. Jh. 13. Jh. 13. Jh. 13. Jh. 15. Jh. 13. Jh. 15. Jh.	Champenoise, Mills
›Champenoise, Epitome‹	London, Brit. Libr., Royal 20.B.v. Paris, Bibl. Nat., Fr. 413 (ehem. 7019, Colbert 2811) Paris, Bibl. Nat., Fr. 23117	13. Jh. 15. Jh.	
›Fr. Anon. Prosa‹	Lyon, 867 (772) Paris, Bibl. Nat., Nouv. acq. fr. 23686 Paris, Bibl. Nat., Fr. 423 (ehem. 7024)	13. Jh. 13. Jh. 14. Jh.	Fr. Anon. Prosa, Sonnet
›Provenz.‹	Paris, Bibl. Nat., Fr. 1049 (anc. 7337) Paris, Bibl. Nat., Nouv. acq. fr. 6504 (Fragment)	1345–6 15. Jh.	Provenz., Heuckenkamp Provenz., Bonnier-Pitts

<i>Version</i>	<i>Textzeugen</i>	<i>Datierung</i>	<i>Ausgabe(n)</i>
›Prov. Leg. aur.‹	Paris, Bibl. Nat., Fr. 9759 Forcalquier, CC 33 Paris, Bibl. Nat., Nouv. acq. fr. 6504 Paris, Bibl. Nat., Fr. 24945	15. Jh. 14. Jh. 15. Jh. 15. Jh.	Prov. Leg. aur., Tausend
›Légende dorée‹	London, Brit. Mus., Add. 16907 London, Brit. Mus., Royal 19.B.xvii London, Brit. Mus., Egerton 645 London, Brit. Mus., Stowe 945	1375 1382 15. Jh. 16. Jh.	
›Miroir historial‹	Den Haag, Koninklijk. Bibl., 128.C.1 vol 1 London, Brit. Libr., Lansdowne 1179 Paris, Bibl. de l'Arsenal, 5080 Paris, Bibl. Nat., Nouv. acq. fr. 15942 Paris, Bibl. Nat., Fr. 315 Paris, Bibl. Nat., Fr. 313 Paris, Bibl. Nat., Fr. 309 Paris, Bibl. Nat., Fr. 51 Paris, Bibl. Nat., Fr. 325	ca. 1480 15. Jh. 1332-1335 1370-1380 14. Jh. 1396 1455 1459-1463 nach 1495	
›Miracle‹	Paris, Bibl. Nat., Cangé 819 u. 820		BeJ, Zotenberg Miracle, Paris
›Mystère‹	Paris, Bibl. Nat., Fr. 1042 Paris, Bibl. Nat., Fr. 24334 Paris, Bibl. de l'Arsenal, 3495	15. Jh. 18. Jh. 18 Jh.	Mystère, Meiller

SPANISCHE, PORTUGIESISCHE UND KATALANISCHE TEXTE

›Libro de Berlan‹	Salamanca, Bibl. Univ., 1877 Madrid, Bibl. Nac., 18017	15. Jh. 15. Jh.	Libro de Berlan, Moldenhauer, Libro de Berlan, Carnero Libro de Berlan, Keller
›Estoria‹	Straßburg, Bibl. Univ., 1829	14. od. 15. Jh.	Estoria, Lauchert, Estoria, Keller
›Ystoria‹	Madrid, Bibl. Nac., 12689	15. Jh.	Ystoria, Moldenhauer
›LE‹	Madrid, Esc. h.II.18 Madrid, Bibl. Nac., 6376	15. Jh. 15. Jh.	LE, Benavides LE, Gayangos

<i>Version</i>	<i>Textzeugen</i>	<i>Datierung</i>	<i>Ausgabe(n)</i>
			LE, Castro LE, Macpherson LE, Bleuca LE, Tate
›Port. Vida‹	Lissabon, Bibl. Nac., Alc. 462	15. Jh.	Port. Vida, Vasconcellos, Port. Vida, Abraham, Port. Vida, Corrêa, Port. Vida, Pupo-Walker
›Katal. Flos SS.‹	Paris, Bibl. Nat., Fonds Espagnol 44	14. Jh.	Katal. Flos SS., Mainekis-Kniazzeh Katal. Flos SS., Mainekis-Kniazzeh
	Barcelona, Bibl. Univ., 713	14. Jh.	
	El Escorial, Real Bibl., N.III.5	14. Jh.	
	Vich, Bibl. Episc., 174	15. Jh.	
	Barcelona, Archivo de la Corona de Aragón, Ripoll 113	14. Jh.	

ITALIENISCHE TEXTE

›Storia Magisterium‹	Paris, Bibl. Sainte Geneviève, 3383 (anc. A.i.1)	14. Jh.	Storia Mag., Maaß
			Storia Mag., Frosini
›Storia Liber‹	Florenz, Bibl. Riccardiana, 1289	14. Jh.	Storia Liber, Papanti Storia Liber, Frosini
	Florenz, Bibl. Riccardiana, 1422	14. Jh.	
	Florenz, Bibl. Naz. Centrale, 1452-1453	1452-1453	
	Conv. soppr. B.3.783		
	Florenz, Bibl. Naz. Centrale, Pal. 148 (84 - E.5.8.18)	15. Jh.	
›Storia Libro‹	Florenz, Bibl. Moreniana, Frullani 2	14. Jh.	Storia Libro, Bottari
	Florenz, Bibl. Riccardiana, 2622	14. Jh.	
	Florenz, Bibl. Riccardiana, 1358 (P.III.6)	14. Jh.	
	Florenz, Bibl. Riccardiana, 1446 (Q.II.9)	14. Jh.	
	Florenz, Bibl. Riccardiana, 1717	15. Jh.	
	Florenz, Bibl. Naz. Centrale, II, XI, 35	15. Jh.	Storia Libro, Frosini / Monciatti Vgl. BeJ, Zotenberg
	Madrid, Bibl. Nac., Res. 239	14. Jh.	
	Mailand, Bibl. Trivulziana, 89	14. Jh.	
	Paris, Bibl. Nat., Fonds ital. 665 (7762)	15. Jh.	
	Venedig, Bibl. Naz. Marciana, It. I. 25 (5175)	15. Jh.	

<i>Version</i>	<i>Textzeugen</i>	<i>Datierung</i>	<i>Ausgabe(n)</i>
	Venedig, Bibl. Naz. Marciana, It. V. 27 (5856)	16. Jh.	
»Storia Vita«	Florenz, Bibl. naz. centrale II.IV.120 Florenz, Bibl. naz. centrale, Nuovi acquisti 353 Vatikanstadt, Bibl. Apost. Vat., Ott. lat. 780	1323 15. Jh. 14. Jh.	
»Leggenda«	Chicago, IL, Univ. of Chicago Library, Joseph Regenstein Library, 689 Cortona, B. Comunale e dell'Accademia Etrusca, 87 Florenz, Bibl. naz. centrale, Magl. XXXVIII.14 Florenz, Bibl. naz. centrale, Magl. XXXVIII.74 Florenz, Bibl. naz. centrale, Magl. XXXVIII.66 (Gaddi 106) Florenz, Bibl. naz. centrale, Magl. XXI.174 (Acc. della Crusca) Florenz, Bibl. naz. centrale, Nuovi acquisti 353 Florenz, Bibl. naz. centrale, Pal. 549 (240 - E.5.4.36) Florenz, Bibl. naz. centrale, Panciatichi 39 (42) Florenz, Bibl. naz. centrale, II.X.17 Florenz, Bibl. naz. centrale, II.II.452 (Magl. XXXVIII.114; Strozzi 867) Florenz, Bibl. naz. centrale, II.VIII.165 Florenz, Bibl. naz. centrale, II.IV.37 Florenz, Bibl. naz. centrale, II.XI. 12 Florenz, Bibl. Medicea Laurenziana, Acquisti e doni 791 Florenz, Bibl. Medicea Laurenziana, Pl. LXXXIX sup. 102 Florenz, Bibl. Medicea Laurenziana, Ashb. 428 Florenz, Bibl. Medicea Laurenziana, Redi 80 Florenz, Bibl. Riccardiana, 1334 Florenz, Bibl. Riccardiana, 1986 London, British Library, Add. 10902 (Fragm.)	1471-1472 14. Jh. 14. Jh. 14. Jh. 14. Jh. 14. Jh. 1407 15. Jh. 1465 14. Jh. 15. Jh. 15. Jh. 15. Jh. 15. Jh. 15. u. 16. Jh. 15.-16. Jh. 14. u. 15. Jh. 1438 15.-16. Jh. 1474 15. Jh. 15. u. 16. Jh. 1414	

<i>Version</i>	<i>Textzeugen</i>	<i>Datierung</i>	<i>Ausgabe(n)</i>
	Mailand, Bibl. naz. Braidense (Brera), AC.XI.37	15. Jh.	Leggenda, Bisani
	Mailand, Bibl. naz. Braidense (Brera), Morbio 14	15. Jh.	
	Modena, Bibl. Estense e Universitaria, alfa W.2.21 (Ital. 297)	15. Jh.	
	München, Bayerische Staatsbibl., ital. 205	15. Jh.	
	Neapel, Bibl. naz. Vittorio Emanuele III, XIII.G.10	15. Jh.	
	New Haven, CT, Yale Univ., Beinecke Rare Book and Manuscript Library, T. E. Marston Collection 56	1465	
	Oxford, Bodleian Library, Canonicianus ital. 211 (S.C. 20263)	1449	
	Oxford, Bodleian Library, Canonicianus ital. 273 (S.C. 20325)	1453	
	Oxford, Bodleian Library, Canonicianus ital. 126 (S.C. 20178)	1463	
	Oxford, Bodleian Library, Canonicianus ital. 202 (S.C. 20254)	1465	
	Oxford, Bodleian Library, Canonicianus ital. 217 (S. C. 20269)	15. Jh.	
	Padova, Bibl. Universitaria, 1577	15. Jh.	
	Padova, Bibl. Universitaria, 659	1454	
	Padova, Museo Civico, B. (olim B. Comunale) ?	15. Jh.	
	Paris, Bibl. Nat., Nouv. acq. ital. 1537 (La Vallière 93)	14. Jh.	
	Ravenna, Bibl. Comunale Classense, 82	15. Jh.	
	Roma, Bibl. Corsiniana, 43.D.9 (Corsiniano 1827)	15. Jh.	
	Roma, Bibl. Corsiniana, Rossi 298 (43 A 23)	15. Jh.	
	Siena, Bibl. Comunale degli Intronati, I.VI.26	14.-15.Jh.	
	Torino, Bibl. Ex-Reale, Varia 138	14. Jh.	
	Vatikanstadt, Bibl. Apost. Vat., Ross. 229	14. Jh.	Leggenda, Chiaia Leggenda, Bini
	Vatikanstadt, Bibl. Apost. Vat., Borg. lat. 386	15. Jh.	
	Venedig, Bibl. Naz. Marciana, It. V.21 (5643)	15. Jh.	
›Ital. vulgata‹	Vatikanstadt, Bibl. Apost. Vat., Chig. 2509 (L.V. 175)	15. Jh.	Ital. vulgata, De Luca
›Ital. Leg. aur., tosk.‹	Florenz, Bibl. Riccardiana, 1254 (Q.I.11)	1394-1396	Ital. Leg. aur., Levasti
	Florenz, Bibl. Riccardiana, 1388		

<i>Version</i>	<i>Textzeugen</i>	<i>Datierung</i>	<i>Ausgabe(n)</i>
	Florenz, Bibl. Riccardiana, 1294 u. 2760	14. Jh.	
	Florenz, Bibl. Naz. Centrale, II.XI.35	15. Jh.	
	Florenz, Bibl. Naz. Centrale, Palat. XCVII	15. Jh.	
	Venedig, Bibl. Naz. Marciana, It. I.25 (5175)	15. Jh.	
	Venedig, Bibl. Naz. Marciana, It. V.27 (5856)	16. Jh.	
	Rom, Bibl. Casanatense 586	15. Jh.	
›Ital. Leg. aur., ge- nov.«	Genua, Bibl. Franzoniana, 56	14.-15. Jh.	Ital. Leg. aur., Coci- to
›Cantare«	Oxford, Bodleian Library, Canonicianus ital. 53 (S. C. 20105)	14.-15. Jh.	Cantare, Varanini
	Venedig, Bibl. Marc., ital. IX.181 (6314)	15. Jh.	

DEUTSCHE UND NIEDERLÄNDISCHE TEXTE

›Laubacher laam«	Bar- Laubach, Solms-Laubach'sche Bibl., T	1392–5	Laubacher Barlaam, Perdisch
›Zürch. Barl.«	Zürich, Zentralbibl. C.79.c	13. Jh.	Zürch. Barl. Z, Pfeif- fer
	Berlin, Staatsbibl.-Preuß. Kulturb., mgf 923 Nr 2	13. Jh.	Zürch. Barl. B, Pfeif- fer
›BuJ«	Aarau, Kantonsbibl., WaF 235	14. Jh.	
	Augsburg, Universitätsbibl., I.3.4°1	14. Jh.	
	Basel, Universitätsbibl., N.I.4, Bl. S	13. Jh.	
	Berlin, Staatsbibl.-Preuß. Kulturb., mgf 20	15. Jh.	BuJ, Köpke
	Berlin, Staatsbibl.-Preuß. Kulturb., Fragm. 93b	14. Jh.	
	Berlin, Staatsbibl.-Preuß. Kulturb., mgf 720a (discissus) ³	13. Jh.	
	Berlin, Staatsbibl.-Preuß. Kulturb., mgf 720b	14. Jh.	
	Berlin, Staatsbibl., mgf 737 Bl. 16–18 (discissus) ⁴	ca. 1284	
	Berlin, Staatsbibl.-Preuß. Kulturb., mgf 737, Bl. 20–21	14. Jh.	

³ Herdringen, Archiv des Freiherrn von Fürstenberg-Herdringen, o. Sign.

⁴ Göttweig, Stiftsbibl., o. Sign., Herzogenburg, Stiftsbibl., 92, Wien, Österr. Nationalbibl., 15336.

<i>Version</i>	<i>Textzeugen</i>	<i>Datierung</i>	<i>Ausgabe(n)</i>
	Berlin, Staatsbibl.-Preuß. Kulturb., Nachlass Grimm 132,12	14. Jh.	
	Bonn, Universitätsbibl., S.502	um 1340	
	Breslau, Universitätsbibl., R.3259	14. Jh.	
	Cologne-Genf, Bibl. Bodmeriana, Bodm. 72	14. Jh.	
	Cologne-Genf, Bibl. Bodmeriana, Bodm. 155	14. Jh.	
	Düsseldorf, Universitäts- und Landesbibl., fragm. K4:003	13. Jh.	
	Freiburg i. Br., Universitätsbibl., 480	13. Jh.	BuJ, Pfeiffer
	Freiburg i. Br., Universitätsbibl., 529 (discissus) ⁵	13. Jh.	
	Freiburg i. Br., Privatbesitz Heinrich Schreiber	14. Jh.	
	Fulda, Landesbibliothek, C.4a (discissus) ⁶	14. Jh.	
	Göttingen, Staats- und Universitätsbibl., 2° Cod. ms. philol. 188/10	14. Jh.	
	Göttingen, Staats- und Universitätsbibl., 8° Cod. ms. philol. 189b	13. Jh.	
	Hamburg, Staats- und Universitätsbibl., germ. 19	um 1400–1430	
	Hannover, Kestner-Museum, Inv. Nr. 3979	14. Jh.	
	Heidelberg, Universitätsbibl., Cpg 341	14. Jh.	
	Heidelberg, Universitätsbibl., Cpg 811	14. Jh.	
	Heidelberg, Privatsammlung Eis, 153		
	Karlsruhe, Landesbibl., Donaueschingen 73	13. Jh.	BuJ, Pfeiffer
	London, Brit. Libr., Add. 10288, Bl. 12–19, 41–88, 121–152	13.–14. Jh.	
	London, Brit. Libr., Add. 10288, Bl. 157	14. Jh.	
	Malibu, The J. Paul Getty Museum, Ludwig XV.9	1469	
	München, Bayer. Staatsbibl., cgm 16	1284	BuJ, Pfeiffer
	München, Bayer. Staatsbibl., cgm 273	1459	BuJ, Pfeiffer
	München, Bayer. Staatsbibl., cgm 5249/21	13. Jh.	

⁵ Karlsruhe, Landesbibl., K.2912, II.A.1,a

⁶ Halle (Saale), Archiv der Franckeschen Stiftungen, Sign. 12 C.7, Speyer, Landesbibl., Frg. 58 in 3a.7884 Rara.

<i>Version</i>	<i>Textzeugen</i>	<i>Datierung</i>	<i>Ausgabe(n)</i>
	München, Bayer. Staatsbibl., 14. Jh. cgm 5249/68		
	Nikolsburg, Schloßarchiv, 14. Jh. o.Sign. (discissus) ⁷		
	Nürnberg, Germanisches Nationalmuseum, 7199	13. Jh.	
	Schaffhausen, Staatsarchiv, um 1300		
	Einb. Einnahmeverzeichnis AA 4/1/1560-1561 (discissus) ⁸		
	Schaffhausen, Staatsarchiv, 14. Jh. Fragm. 3		
	St. Petersburg, Nationalbibl., 15. Jh. Nem. O.v.XIV.3		
	Straßburg, Stadtbibl., A.94	1330–1350	
	Straßburg, Stadtbibl., B.144	14. Jh.	BuJ, Pfeiffer
	Stuttgart, Landesbibl., fragm. 42	14.-15. Jh.	
	Thorn, Universitätsbibl., Rps 40/IV	15. Jh.	BuJ, Köpke
	Ulm, Privatbesitz Raymund Krafft zu Delmensingen (versch.)	14. Jh.	
	Warschau, Nationalbibl., 8097.III	14. Jh.	BuJ, Köpke
	Wien, Österreich. Nationalbibl., 2884	1375–1390	
	Wolfenbüttel, Herzog-August-Bibl., 72.Aug.2°, Falze	13. Jh.	
	Würzburg, Universitätsbibl., Dt. Fragm. 1	13. Jh.	
›BuJ. Prosa‹	Berlin, Staatsbibl.-Preuß. Kulturb., mgf 1259	1493	BuJ. Prosa, Calomino
	Stuttgart, Landesbibl., theol. et phil. 4° 81	ca. 1479	
›Südmnl. Leg. aur.‹	Amsterdam, Universitätsbibl., VI.B.15	1438	
	Brügge, Memling Museum, o.S.	um 1360	
	Brüssel, Koninkl. Bibl., IV.138	15. Jh.	
	Brüssel, Koninkl. Bibl., 15140 (cat. 3421)	um 1400	
	Brüssel, Koninkl. Bibl., 8027 (cat. 3429)	15. Jh.	
	Den Haag, Koninkl. Bibl., 73.D.9	15. Jh.	
	Deventer, Athenaeumbibl., 101.F.9 (cat. 43)	15. Jh.	
	Gent, Universitätsbibl., cod. 529	15. Jh.	

⁷ Prag, Nationalmuseum, I.E.a.7.

⁸ Zürich, Zentralbibl., C 79c, Bl. 3–4.

<i>Version</i>	<i>Textzeugen</i>	<i>Datierung</i>	<i>Ausgabe(n)</i>
	London, Brit. Libr., add. 18162	um 1465	
	London, Brit. Libr., add. 10287	15. Jh.	
	Leiden, Universitätsbibl., Lett. 279	1439	
	Leiden, Universitätsbibl., Lett. 278	1420	
	Leiden, Universitätsbibl., B.P.L. 86	1460	
	Münster-Albachten, Haus Alvinghof, vor und zur Mühlen'schen Bibl., 71	1493	
	Utrecht, Centraal Museum, Cat. 1569	1450	
	Stockholm, Kunigliga Bibl., cod. A 159	1499/1500	
›Nordmnl. aur.‹	Leg. Wolfenbüttel, Herzog-August Bibl., cod. 80,5 Aug 2°	um 1480	
	Den Haag, Königl. Bibl., cod. 78.F.1	15. Jh.	
	Kassel, Landesbibl., 2 Ms. Theol. 56	15. Jh.	
	London, Brit. Libr., add. 18162	um 1465	
	Würzburg, Universitätsbibl., M.ch.q.144	15. Jh.	
›Reg. Leg. aur.‹	München, Bayer. Staatsbibl., cgm 3973	15. Jh.	
›Der Heiligen Le- ben‹	Augsburg, Staats- und Stadtbi- bl., 2° 153 2	1458	
	Berlin, Staatsbibl.-Preuß. Kul- turb., mgf 1251	15. Jh.	
	Brixen, Clarissenkloster, 45	15. Jh.	
	Brixen, Priesterseminar, A2 Nr. 2	1472	
	Erlangen, Universitätsbibl., B21 (Steinm. 2056)	15. Jh.	
	Frankfurt am Main, Stadt- und Universitätsbibl., Praed. 7	1431	
	Graz, Universitätsbibl., 1961	1462	
	Innsbruck, Tiroler Landesmus. Ferdinandum, FB 481	1470	
	Innsbruck, Universitätsbibl., 133	1442	
	München, Bayer. Staatsbibl., cgm 208	15. Jh.	
	München, Bayer. Staatsbibl., cgm 280	1461	
	München, Bayer. Staatsbibl., cgm 540	1468	
	München, Bayer. Staatsbibl., cgm 542	1455	

<i>Version</i>	<i>Textzeugen</i>	<i>Datierung</i>	<i>Ausgabe(n)</i>
	München, Bayer. Staatsbibl., cgm 1103	1458	
	München, Universitätsbibl., 2° 311	1452	
	Nürnberg, Stadtbibl., Cent. IV.79	1430	
	Nürnberg, Stadtbibl., Cent. IV.43	15. Jh.	
	Nürnberg, Stadtbibl., Solg. 36. 2°	15. Jh.	
	St. Florian, Stiftsbibl., XI.224.A	1447	
	Salzburg, Nonnberg, 28.D.1 [26.E.8]	1453	
	Salzburg, St. Peter, b.XII.19a	15. Jh.	
	Stuttgart, Württemberg. Landesbibl., HB.XIV.20,1	1453	
	Tübingen, Universitätsbibl., Md. 118	15. Jh.	
	Wien, Österreich. Nationalbibl., 13695	15. Jh.	
	Wien, Österreich. Nationalbibl., Ser. nova 3825	1471	
	Wien, Österreich. Nationalbibl., 2883	15. Jh.	
	Wolfenbüttel, Herzog-August-Bibl., 1° C.Aug.fol.	15. Jh.	
›Der Heiligen Leben Red.‹	Augsburg, Universitätsbibl., Oettingen-Wallerstein III.1.2° 2	1447	
	Marburg, Universitätsbibl., 537	15. Jh.	
	München, Bayer. Staatsbibl., cgm 537	15. Jh.	
›Alem. Vitaspatrium‹	Altenburg/NÖ, Stiftsbibl., cod. AB.15.B.16	1470–1471	
	Augsburg, Universitätsbibl., cod. III.1.2° 25	15. Jh.	
	Augsburg, Universitätsbibl., cod. III.1.2° 26	15. Jh.	
	Berlin, Staatsbibl.-Preuß. Kulturb., mgf 1157	1482	
	Eichstätt, Benediktinerinnenstift St. Walburg, Cod. 1	1452	
	München, Bayer. Staatsbibl., cgm 262	15. Jh.	
	Nürnberg, Stadtbibl., Cent. IV.18	15. Jh.	
	Pommersfelden, Gräfl. Schönbornsche Schloßbibl., cod. 223	15. Jh.	
	Stuttgart, Württemb. Landesbibl., cod. theol. et phil. 2° 73	1478	
	Wolfenbüttel, Herzog-August-Bibl., cod. 28.4 Aug. 2°	1480	
›Köln. Vitaspatrium‹	Köln, Hist. Archiv der Stadt, GB 8°7	(1447)	

<i>Version</i>	<i>Textzeugen</i>	<i>Datierung</i>	<i>Ausgabe(n)</i>
›Mnl. Spec. hist.‹	Brüssel, Koninklijk. Bibl., cod. 3662–64 Düsseldorf, Universitätsbibl., cod. C.25 Vaalbeek, Bibl. der Franciskanen, cod. A.21		
›Spiegel historiae‹	Wien, Österreich. Nationalbibl., 13.708	(ca.1393- ca.1402)	Spiegel historiae, Hellwald
›Obd. hystori Josaphat‹	Berlin, Staatsbibl.-Preuß. Kulturb., mgq 1147	1478	

SKANDINAVISCH E T E X T E

›Saga‹	Stockholm, Kungliga biblioteket, Holm perg 6 fol Kopenhagen, Universitetsbibliotek, AM 232 fol Kopenhagen, Universitetsbibliotek, AM 230 fol Kopenhagen, Universitetsbibliotek, AM 231 fol I Kopenhagen, Universitetsbibliotek, AM 231 fol II + IX Kopenhagen, Universitetsbibliotek, AM 231 fol III + Holm perg 12 fol VI Kopenhagen, Universitetsbibliotek, AM 231 fol V + Holm perg 12 fol V Kopenhagen, Universitetsbibliotek, AM 231 fol VI + AM 233 8° IV Kopenhagen, Universitetsbibliotek, AM 231 fol VII Kopenhagen, Universitetsbibliotek, AM 231 fol IV Kopenhagen, Universitetsbibliotek, AM 231 fol VIII Kopenhagen, Universitetsbibliotek, AM 231 fol X Kopenhagen, Universitetsbibliotek, AM 668 4°, 2r-v + 4r-v Kopenhagen, Universitetsbibliotek, AM 696 4° XVIII Oslo, Reichsarchiv, NRA 64	1275 1300 1350–1400 1400 1300–1350 1300–1350 1350 1300 1400–1500 1400–1500 1400–1500 1400–1500 1400–1500 1400–1500 1300–1350	Saga, Rindal
›Schwed. Leg. aur.‹	Uppsala, Universitetsbibliotek, C 528	1440–50	

<i>Version</i>	<i>Textzeugen</i>	<i>Datierung</i>	<i>Ausgabe(n)</i>
	Stockholm, Kungliga biblioteket, Holm E 8900	1450	
›Schwed. hist.‹	Spec. Stockholm, Kungliga biblioteket, Holm A 49	ca. 1440	
›Isl. Leg. aur.‹	Stockholm, Kungliga biblioteket, Holm perg 3 fol	ca. 1525	
E N G L I S C H E T E X T E			
›SEL Barl.‹	Oxford, Bodleian Library, 779	15. Jh.	SEL Barl., Horstmann
›Vernon Barl.‹	Oxford, Bodleian Library, Eng. poet. a.1	1380-1400	Vernon Barl., Horstmann
›NHC Barl.‹	London, Brit. Libr., Harley 4196	14. Jh.	NHC Barl., Horstmann
›Peterhouse‹	Cambridge, University Library, Peterhouse 257	um 1480	Peterhouse, Hirsh
›Gilde Legende‹	London, Brit. Library, Addit. 11565	15. Jh.	Gilde Legende, Hammer Gilde Legende, Horstmann
	London, Brit. Library, Addit. 35298	15. Jh.	
	London, Brit. Library, Egerton 876	15. Jh.	
	London, Brit. Library, Harley 4775	15. Jh.	
	London, Brit. Library, Harley 630	15. Jh.	
	London, Lambeth Palace Library, 72	15. Jh.	
	Oxford, Bodleian Library, Douce 372	15. Jh.	

17 INTRADIEGETISCHE TEXTE

Im folgenden tabellarischen Überblick sind die intradiegetischen Texte – Apologe, biblische und sonstige Gleichnisse – in der Reihenfolge, in der sie im arabischen ›Kitab‹, im georgischen ›Balavariani‹ und im ›Byz. Roman‹ erzählt werden, aufgelistet. Kursiv gesetzt sind jene Parabeln, die den drei Werken gemeinsam sind.

›Kitab‹	›Balavariani‹	›Byz. Roman‹ / ›Vulgata‹
1. <i>Die Todestrompete</i>	<i>Die Todestrompete</i>	<i>Der Sämann</i>
2. <i>Die vier Kästchen</i>	<i>Die vier Kästchen</i>	<i>Die Todestrompete</i>
3. <i>Der Sämann</i>	<i>Der Sämann</i>	<i>Die vier Kästchen</i>
4. Der Arzt und der Patient	<i>Der Mann in der Grube</i>	Der reiche Prasser und der arme Lazarus
5. Der Landbesitzer und sein Land	<i>Der Mann mit den drei Freunden</i>	Vom königlichen Hochzeitsmahl
6. <i>Der Mann in der Grube</i>	<i>Der Jahreskönig</i>	Von den zehn Jungfrauen
7. <i>Der Mann mit den drei Freunden</i>	<i>Die Hunde und das Aas</i>	<i>Der Vogelfänger</i>
8. <i>Der Jahreskönig</i>	Der Arzt und der Patient	Der verlorene Sohn
9. Die Hunde und das Aas	<i>Die Sonne der Weisheit</i>	Das verlorene Schaf
10. Der menschenfressende König	<i>Der König, der Minister und das arme Ehepaar</i>	Die Verleugnung des Petrus
11. Der Gärtner und sein Garten	<i>Der reiche junge Mann und das arme Mädchen</i>	<i>Der Mann in der Grube</i>
12. Der Vogel Qādim	<i>Der Vogelfänger</i>	<i>Der Mann mit den drei Freunden</i>
13. Die Sprache zw. Menschen und Tieren	<i>Die zahme Gazelle</i>	<i>Der Jahreskönig</i>
14. Die zwei Sonnen	<i>Die Bräuche der Feinde</i>	<i>Die Taube</i>
15. Die Quelle in der Wüste	Der Krieger und seine Frau	Von Kamel und Nadelöhr
16. <i>Der König, der Minister und das arme Ehepaar</i>	<i>Die weiblichen Dämonen</i>	<i>Die Sonne der Gerechtigkeit</i>
17. Die schwimmenden Brüder ¹		<i>Der König, der Minister und das arme Ehepaar</i>
18. <i>Der reiche Königssohn und das arme Mädchen</i>		<i>Der reiche Königssohn und das arme Mädchen</i>
19. <i>Der Vogelfänger</i>		<i>Die Bräuche der Feinde</i>
20. Das Werk und der Schöpfer		<i>Die zahme Gazelle</i>
21. Der weise Prinz		<i>Die weiblichen Dämonen</i>
22. Der Garten in der Wüste		
23. Der König, der eine Kohorte gegen Feinde schickt		
24. Die zahme Gazelle		
25. Der Marktplatz		
26. <i>Die Bräuche der Feinde</i>		

¹ Im Apolog vom König, dem Minister und dem armen Ehepaar vom Minister metadiegetisch erzählt.

›Kitab‹

›Balavariani‹

›Byz. Roman‹ / ›Vulgata‹

-
27. Kâsid, der König von Nasifa²
 28. Der König und sein Bote³
 29. Die Belagerer⁴
 30. Budd, der Vogel ‹Anqā› und seine Küken⁵
 31. Die Asketen und der Hausmeister⁶
 32. Aus dem Leben des Budd und dessen Nachkommen Baysam, Šabhîn, Tildîn, Filanṭîn und Ğunaysar⁷
 33. Die gestohlenen Juwelen⁸
 34. Budd und die zwei Brüder⁹
 35. Die Kinder, die von Affen adoptiert werden
 36. Der Arzt in der Stadt der Narren¹⁰
 37. Die goldenen Vasen¹¹
 38. Die Vögel und das gezähmte Küken¹²
 39. Der Krieger und seine Frau¹³
 40. *Die weiblichen Dämonen*
 41. Der Pfau und der Rabe¹⁴
 42. Der Mann, der einen Fluss überqueren wollte¹⁵

² Diese Erzählung wird von Ğunaysar erzählt.

³ Das Gleichnis wird von Būdāsaf erzählt.

⁴ Das Gleichnis wird von Būdāsaf erzählt.

⁵ Diese Erzählung wird von Būdāsaf erzählt.

⁶ Diese Erzählung wird von einem der gefolterten Männer der Religion erzählt.

⁷ Diese kurzen Beispiele aus dem Leben der Vorfahren werden von Ğunaysar erzählt.

⁸ Diese Erzählung wird von Būdāsaf erzählt.

⁹ Eine Episode aus dem Leben des Budd, erzählt von Būdāsaf. Budd selbst erzählt die nächste Parabel.

¹⁰ Diese Erzählung wird von Būdāsaf erzählt.

¹¹ Diese Erzählung wird von Būdāsaf erzählt.

¹² Būdāsaf erzählt Râkis diese Erzählung.

¹³ Ğunaysar erzählt dem *bahwan*, der Figur des Theudas in der griechischen Fassung, diese Erzählung.

¹⁴ Būdāsaf erzählt dem *bahwan*, der Figur des Theudas in der griechischen Fassung, diese Erzählung.

¹⁵ Das Gleichnis erzählt Būdāsaf seinem sterbenden Vater.

18 REZEPTION DER APOLOGE

Im folgenden tabellarischen Überblick zur Rezeption der Apologe werden die Zahlen 1. bis 10. statt der üblichen Bezeichnungen verwendet:

1.	=	»Die Todestrumpete«
2.	=	»Die vier Kästchen«
3.	=	»Der Vogelfänger«
4.	=	»Der Mann in der Grube«
5.	=	»Der Mann mit den drei Freunden«
6.	=	»Der Jahreskönig«
7.	=	»Der König, sein Minister und das arme Ehepaar«
8.	=	»Der reiche junge Mann und das arme Mädchen«
9.	=	»Die zahme Gazelle«
10.	=	»Die weiblichen Dämonen«

Rezeption der Apologe außerhalb der Barlaam-Tradition

	1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.	9.	10.
»Gesta romanorum«	✓	✓	✓	✓	✓	✓				
»Exempla« des Jacques de Vitry	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓			✓
»Disciplina clericalis«			✓		✓					
»Tractatus de diversis materiis predicabilibus« des Stephan de Bourbon						✓				
»Liber de abundancia exemplorum« des Humbert de Romans	✓			✓		✓				
»Directorium humanae vitae« des Johannes Capua				✓	✓					
»Scala coeli« des Jean Gobi			✓	✓	✓	✓				✓
»Speculum morale« Vinzenz von Beauvaix					✓	✓				
»Speculum exemplorum«	✓			✓	✓	✓				
»Narrationes« des Odo von Cheriton			✓	✓✓	✓					✓
»Dialogus creaturarum«, Nicolaus Pergamenus			✓		✓					
»Summa praedicatorum«, Bromyard	✓	✓	✓		✓	✓				

Rezeption der Apologe außerhalb der Barlaam-Tradition

	1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.	9.	10.
›Promptuarium exemplorum‹, Martinus Polonus					✓					✓
›Viaticum narrationum‹ des Henmannus Bononiensis					✓					
›Sermones‹, Peregrinus					✓	✓				
›Sermones de tempore et de sanctis‹, Paratus	✓					✓				
›Sermones‹, Gabriel de Bareleta				✓	✓					
MS Harley 463					✓					✓
›Contes moralisés‹ des Nicole Bozon	✓	✓		✓						
›Dits et contes de Baudoin de Condé et de son fils Jean‹ des Jehan de Condé	✓	✓			✓	✓				
›Donnei des amants‹			✓							
›Conde Lucanor‹					✓	✓				
›Libro de los gatos‹				✓						
›Castigos e documentos del rey don Sancho‹					✓					
›El libro del cavallero Cifar‹			✓							
›Espejo de los legos‹	✓			✓	✓	✓				
›El Libro de los enxemplos por a.b.c.‹	✓	✓	✓		✓	✓	✓	✓		✓
›Recull de Eximplis e Miracles, Gestes e Faules, ordenades per A. B. C.‹			✓	✓	✓	✓				✓
›Lo libre appellat Crestià‹ des Francesc Eximenis										
›Decamerone‹	✓	✓								✓
›Il Novellino‹	✓	✓								✓
›Fazetien‹ des Piovano Arlottos			✓							
›Le piacevoli notti‹, Straparola		✓								

Rezeption der Apologe außerhalb der Barlaam-Tradition

	1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.	9.	10.
Lassbergs ›Liedersaal‹			✓							
Ulrich Boners ›Edelstein‹			✓							
Des Strickers Bispel			✓	✓	✓	✓				
›Das ist der Roemer Tat‹			✓							
›Seelentrost‹			✓		✓	✓				
›Chronica‹ des Johan Carion		✓								
›The Chorle and the Bird‹ des John Lydgate			✓							
John Gowers ›Confessio amantis‹	✓	✓								✓
›Dives and Pauper‹			✓		✓					
Shakespeares ›Merchant of Venice‹		✓								

19 VERZEICHNISSE UND REGISTER

ABGEKÜRZT ZITIERTE LITERATUR

- An. Boll. = *Analecta Bollandiana*
- BAI = Dalarun, Jacques und Lino Leonardi (Hgg.): *Biblioteca agiografica italiana*. Repertorio di testi e manoscritti, secoli XIII-XV. Bd. 1. Firenze 2003
- BHL = Socii Bollandiani (Hgg.): *Bibliotheca Hagiographica Latina Antiquae et Mediae Aetatis*. [Bd.] A - I. Brüssel 1898–1899 (*Subsidia hagiographica* 6); Fros, Henricus (Hg.): *Bibliotheca Hagiographica Latina Antiquae et Mediae Aetatis*. *Novum Supplementum*. Brüssel 1986. (*Subsidia hagiographica* 70)
- BHG = Halkin, François (Hg.): *Bibliotheca Hagiographica Graeca*. Bd. 1. 3. Aufl. Brüssel 1957
- DLF = Hasenohr, Geneviève und Michel Zink (Hgg.): *Dictionnaire des lettres françaises: le Moyen Âge*. Paris 1964
- EJ = Berenbaum, Michael und Fred Skolnik (Hgg.): *Encyclopædia Judaica*. 2. Aufl. 22 Bde. Jerusalem 2007
- EÜ = *Neue Jerusalem Bibel*. Einheitsübersetzung. Mit dem Kommentar der Jerusalem Bibel. Neu bearb. und erw. Ausgabe. Dt. hg. von Alfons Deissler und Anton Vögtle in Verbindung mit Johannes M. Nützel. Freiburg, Basel, Wien 2000
- GWD = Kommission für den Gesamtkatalog der Wiegendrucke (Hg.): *Gesamtkatalog der Wiegendrucke*. Bd. 3. Ascher–Bernardus Claravallensis. 2. Aufl. Durchges. Ndr. der ersten Auflage. Stuttgart [u.a.] 1968
- Hagiographies = Philippart, Guy (Hg.): *Hagiographies: histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en occident des origines à 1550; internationale Geschichte der lateinischen und einheimischen hagiographischen Literatur im Abendland von den Anfängen bis 1550*. 4 Bde. Turnhout 1994–2006 (*Corpus Christianorum*)
- HWRh = *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, hg. von Gert Ueding. 9 Bde. Tübingen 1992–2009
- LexMA = *Lexikon des Mittelalters*. 9 Bde. und 1 Registerbd. München, Zürich 1980–1999
- PG = Migne, Jacques-Paul (Hg.): *Patrologiae cursus completus, series graeca*. Paris 1857–1866
- PL = Migne, Jacques-Paul (Hg.): *Patrologiae cursus completus, series latina*. Paris 1844–1855
- RL = *Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte*. Bde. 1–3 hg. v. Werner Kohlschmidt und Wolfgang Mohr. Berlin 1958–1977. Bd. 4 Hg. v. Klaus Kanzog und Achim Masser. 2. Aufl. Berlin, New York 2001 [Ndr. der Ausg. 1984]
- RLW = *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*. Bd. 1 hg. v. Klaus

Weimar, Bd. 2 hg. v. Harald Fricke, Bd. 3 hg. v. Jan-Dirk Müller. Berlin, New York 2007 [Ndr. der Ausg. 1997–2003]

VL = Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon. Begr. von Wolfgang Stammer. Hg. von Burghart Wachinger. 2., völlig neu bearb. Aufl. Berlin, New York 1978–2008 (Veröffentlichungen der Kommission für Deutsche Literatur des Mittelalters der Bayerischen Akademie der Wissenschaften)

Tabulae cod. = Academia Caesarea Vindobonensis (Hg.): Tabulae codicum manu scriptorum praeter graecos et orientales in Bibliotheca Palatina Vindobonensi asservatorum. Bde. 1–2. Graz 1965 [Ndr. der Ausg. Wien 1864–1868]

TRE = Theologische Realenzyklopädie. 36 Bde. und 1 Gesamtregister, hg. von Gerhard Müller, in Gemeinschaft mit H. Balz, J. K. Cameron, C. Grethlein, S. G. Hall, B. L. Hebblethwaite, K. Hoheisel, W. Janke, V. Leppin, K. Schäferdiek, G. Seebaß, H. Spieckermann, G. Stemberger, K. Stock. Berlin, New York 1976–2004

ZDMG = Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft

ZfdA = Zeitschrift für deutsches Altertum

ZfrPh = Zeitschrift für romanische Philologie

ABGEKÜRZT ZITIERTE TEXTAUSGABEN

Armen. Jovasaphat, Mowsēsean = Tēr Mowsēsean, M. (Hg.): Nkaragrut'iwn hogeworakan varuc' Yovasap'u ordwoy t'agaworin Hndkac'. Vaāpat 1898

Athos, Meyer = Meyer, Paul: Fragments d'une ancienne traduction française de Barlaam et Joasaph faite sur le texte grec au commencement du treizième siècle. In: Bibliothèque de l'École des Chartes 2 (6me série) (1866), S. 313–34

Balavariani, Abuladze = Abuladze, I. V. (Hg.): Balavarianis k'art'uli redak'c'iebi, gamosc'a gamok'vleva da lek'sik'oni daurt'o I. Abuladzem, A. Šanidzis redak'c' iit'. [Dzveli k'art'uli enis dzeglebi 10]. Tbilisi 1957 [georg. Ausgabe]

Balavariani, Lang = The Balavariani (Barlaam and Josaphat). A tale from the Christian East. Transl. from the Old Georgian by D. M. Lang, introduction by Ilia V. Abuladze. Berkeley, Los Angeles 1966 (UNESCO collection of representative works. Series of translations from the literatures of the Union of Soviet Socialist Republics)

Baralâm, Budge = Budge, Ernest A. W. (Hg.): Baralâm and Yêwâsëf, being the Ethiopic version of a Christianized recension of the Buddhist legend of the Buddha and the Boddhisattva. Cambridge 1923

BeJ, Appel = Gui von Cambrai: Balaham und Josaphas. Nach den Handschriften von Paris und Monte Cassino, hg. von Carl Appel. Halle 1907

BeJ, Armstrong = Armstrong, Edward C.: The French metrical versions of Barlaam and Josaphat, with especial reference to the termination in Gui de Cambrai. Paris 1922 (Elliot Monographs in the Romance Languages and Li-

teratures 10)

- BeJ, Collet = Gui de Cambrai, Barlaam et Josaphat. Edition du ms. BNF. fr. 1553 établi par Olivier Collet. In Kürze unter <http://www.unige.ch/lettres/mela/recherche/Hypercodex.html> abrufbar
- BeJ, Zotenberg = Barlaam und Josaphat. Französisches Gedicht des 13. Jahrhunderts von Gui de Cambrai; nebst Auszügen aus mehreren andern romanischen Versionen, hg. von Hermann Zotenberg und Paul Meyer. Stuttgart 1864 (Bibliothek des Litterarischen Vereins in Stuttgart 75) [Ndr. Amsterdam 1966]
- Ben ha-melekh, Calders = Avrahām hal-Lēwī Ben Šemûṣ̄ ēl Ibn-Ḥasdāy: El princep i el monjo, hg. von Tessa Calders Artís, Sabadell 1987 [katal. Übers.]
- Ben ha-melekh, Habermann = Abraham ben Chisdai: Ben ha-melekh wehanozir, hg. von A. M. Haberman. Tel Aviv 1950
- Ben ha-melekh, Meisel = Prinz und Derwisch oder die Makamen Ibn Chisdais, von W. A. Meisel [übers.]. 2. Aufl. Pest 1860
- Bidermanns Josaphatus = Josaphatus Rex Drama. In: Operum Comico-rum R. P. Jacobi Bidermanni Societatis Jesu Theologi. Pars altera. Monachii 1666, S. 300–414 [digitalisiert von CAMENA - Corpus Automatum Multiplex Electorum Neolatinitatis Auctorum]
- Billius, Chaudière = D. Ioannis Damasceni De Barlaam et Iosaphat historia, in S. Ioannis Damasceni opera, multo quam unquam antehac auctiora, magna ex parte nunc de integro conversa per Iacobum Billium Prunaem, apud Guillelmum Chaudière. Paris 1577, fol. 557v–615r
- Billius, Belleri = vidua J. Belleri: Vitae et res gestae SS. Barlaam et Josaphat, Indiae regis, Sancto Joanne Damasceno auctore, Jacobo Billio Prunaeo interprete. Antwerpen 1602
- Billius, Gualtheri = Sumptibus B. Gualtheri: Historia de vitis et rebus gestis ss. Barlaam eremita et Josaphat, Indiae regis. S. J. Damasceno auctore, Jac. Billio Prunaeo interprete, nunc denuo accuratissime... revisa et acuta. Köln 1624
- BuJ, Köpke = Rudolf von Ems: Barlaam und Josaphat von Rudolf von Montfort, hg. von Friedrich K. Köpke. Königsberg 1818
- BuJ, Pfeiffer = Rudolf von Ems: Barlaam und Josaphat, hg. von Franz Pfeiffer. Mit einem Anhang aus F. Söhns Das Handschriftenverhältnis in Rudolfs von Ems Barlaam, einem Nachwort und einem Register von Heinz Rupp. Berlin 1965 (Deutsche Neudrucke: Texte des Mittelalters) [Ndr. der Ausgabe Leipzig 1843]
- BuJ. Prosa, Calomino = Calomino, Salvatore (Hg.): From verse to prose: the Barlaam and Josaphat Legend in fifteenth-century Germany. Potomac 1990
- Byz. Roman, Bádenas = Barlaam y Josafat. Redacción bizantina anónima. Edición a cargo de Pedro Bádenas de la Peña. Madrid 1993 [Selección de lecturas medievales 40] [span. Übers.]
- Byz. Roman, Boissonade = Historia Barlaami et Joasaph. In: Boissonade, Jean-François (Hg.): Anecdota Graeca e codicibus regiis. Bd. 4., Paris 1832, S. v–x,

- 1–365 und 474–479 (Addenda et Corrigenda) [Ndr. Hildesheim 1962 und in: PG 96, Sp. 857–1246]
- Byz. Roman, Burchard = Die Legende von Barlaam und Joasaph, zugeschrieben dem heiligen Johannes von Damaskus. Aus dem Griech. übers. von Ludwig Burchard. München 1924
- Byz. Roman, Kechagioglu = Ἱστορία συγγραφεῖσα παρὰ τοῦ ἐν ἀγίοις Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ διαλαμβάνουσα τὸν βίον τῶν ὁσίων πατέρων ἡμῶν Βαρλαάμ καὶ Ἰωάσαφ, ἀνέκδοτος οὖσα ἐκδίδεται ἤδη ἐλληνιστὶ ὑπὸ Σωφρονίου μοναχοῦ Ἀγιορείτου ἐκ Ῥαιδεστοῦ Κεζαγιόγλου ἐπὶ τῇ βάσει μεμβράϊνων χειρογράφων τῆς ἐν τῷ ἁγιωνύμῳ, ὅρει ἱεράς σκῆτεως τῆς θεορομήτορος Ἀννης. Athen [Ndr. s.l., s.a. [ca. 1990]]
- Byz. Roman, Liebrecht = Des heiligen Johannes von Damascus Barlaam und Josaphat. Aus dem Griechischen übertragen von Felix Liebrecht. Mit einem Vorwort von Ludolph von Beckedorff. Münster 1847
- Byz. Roman, Volk = Historia animae utilis de Barlaam et Ioasaph (spuria). Text und zehn Appendices, besorgt von Robert Volk. Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. VI/2. Berlin, New York 2006 (Patristische Texte und Studien 60)
- Byz. Roman, Woodward = St John Damascene: Barlaam and Joasaph. With an English translation by G. R. Woodward and H. Mattingly. London, Cambridge/Mass. 1914 [u.ö.: 1937, 1953 und 1962.]
- Byz. Roman, Woodward / Lang = [St John Damascene:]: Barlaam and Joasaph. With an English translation by G. R. Woodward and H. Mattingly. Introduction by D. M. Lang. London, Cambridge/Mass. 1967 (The Loeb Classical Library 34) [Ndr. 1983 und 1997]
- Cantare, Varanini = Neri di Landoccio Pagliaresi: Leggenda di Santo Giosafà. In: Varanini, Giorgio (Hg.): Cantari religiosi senesi del Trecento: Neri Pagliaresi, fra Felice Tancredi da Massa, Niccolò Cicerchia. Bari 1965, S. 7–189
- Champenoise, Mills = Mills, Leonard R. (Hg.): L'histoire de Barlaam et Josaphat: version champenoise d'après le ms. reg. lat 660 de la Bibliothèque Apostolique Vaticane. Genf 1973 (Textes littéraires français 201)
- Epitome b, Reiffenberg = Reiffenberg, Frédéric-Auguste-Ferdinand-Thomas, Baron de: Légende de Barlaam et de Josaphat, notice. In: Bulletins de l'Académie Royale de Sciences et Belles-Lettres de Bruxelles 10, 2me partie (1843), S. 341–51, 427–43
- Der Heiligen Leben, Brandt = Von sant Barlaam vnd Josaphat. In: Brandt, Margit, Bettina Jung und Werner Williams-Krapp (Hgg.): Der Heiligen Leben. Bd. 2: Der Winterteil. Tübingen 2004, S. 248–62
- Estoria, Keller = Manuscrito S. In: Keller, John E. und Robert W. Linker (Hgg.): Barlaam e Josafat. Edición crítica. Introd. por Olga T. Impey y J. E. K. Madrid 1979 (Clásicos hispánicos, Serie II, Ediciones Críticas 21), S. 353–456
- Estoria, Lauchert = Lauchert, Friedrich (Hg.): La Estoria del rey Anemur e de Josaphat e de Barlaam. In: Romanische Forschungen 7 (1893), S. 331–402
- Fr. Anon., Sonet = Sonet, Jean (Hg.): Le roman de Barlaam et Josaphat. Bd. 2:

- La version anonyme française. Première Partie: Texte Critique. Namur 1950
Fr. Anon. Prosa, Sonet = Sonet, Jean (Hg.): Le roman de Barlaam et Josaphat.
Bd. 2: La version anonyme française. Deuxième Partie: Études critiques et
Mise en prose. Namur 1952
- Gilte Legende, Hamer = Gilte Legende, hg. von Richard Hamer. Bd. 2. Oxford
2007 (Early English Texts Society 328), S. 921–36
- Gilte Legende, Horstmann = Horstmann, Carl (Hg.): Barlaam und Josaphat,
eine Prosaversion aus Ms. Egerton 876 fol. 301. Sagan 1877
- Gilte Legende, Ikegami = Ikegami, Keiko: Barlaam and Josaphat: A Transcrip-
tion of MS Egerton 876 with Notes, Glossary, and Comparative Study of the
Middle English and Japanese Version. New York 1999 (AMS Studies in the
Middle Ages 21), S. 146–209
- Golden Legend, Ellis = Of Balaam the Hermyte. In: William Caxton: The Gol-
den Legend, hg. von Frederick S. Ellis. London 1892. Bd. 3, S. 1152–66
- Golden Legend, Jacobs = Jacobs, Joseph: Barlaam and Josaphat: English Lives
of Buddha. London 1896 [2. Teil: Texte], S. 1–33
- Halle Epitome, Hommel = Hommel, Fritz: Die älteste arabische Barlaam-Version.
In: Verhandlungen des VII. Internationalen Orientalisten-Congresses. Wien
1888, S. 115–165
- Halle Epitome, Rehatsék = Rehatsék, Edward: Book of the King's Son and the
Ascetic. In: Journal of the Royal Asiatic Society (1890), S. 119–155
- Ibn Babuya, al-Gaffari = al-Ġaffārī, A. A. (Hg.): Kamāl al-dīn wa tamām al-
niʿma fī iṭbāt al-ġayba wa kaṣf al-ḥayra. Teheran 1985, S. 577–637
- Ibn Babuya, al-Maglisi = al-Maġlisī, M. Bāqir: Biḥār al-anwār, Kap. 32, Bd. 75,
Beirut 1983, S. 383–444
- Isl. Leg. aur., Loth = Barlaham og Josaphat. In: Loth, Agnete (Hg.): Reyjahólabók.
Íslandske helgenlegender. Bd. 1. Kopenhagen 1969 (Editiones Arnamagnæne
A:15), S. 97–131
- Ital. Leg. aur., Cocito = Cocito, Luciana (Hg.): De Barllam et de Jossaffa (Ma-
noscritto Franzoniano 56). Savona 1984 (Quaderni di civiltà letteraria 22)
- Ital. Leg. aur., Levasti = Beato Iacopo da Varagine: Legenda Aurea. Volgarizza-
mento toscano del Trecento, hg. von Arrigo Levasti. Bd. 3. Firenze 1926, S.
1526–50
- Ital. Leg. aur., Marucci = Iacopo da Varagine: Legenda aurea, hg. von Valerio
Marucci In: Varanini, Giorgio und Guido Baldassarri (Hgg.): Racconti esem-
plari di predicatori del Due e Trecento. Bd. 1 (I novellieri italiani 4), S. 628–49
- Ital. Vulgata, De Luca = Barlaam et Josafat (= Budda). In: De Luca, Giuseppe
(Hg.): Prosatori minori del Trecento. Bd. 1: Scrittori di religione. Mailand,
Neapel 1954 (La letteratura italiana. Storia e testi 12), S. 381–95
- Josaphaz, Koch = Chardry's Josaphaz, Set Dormanz und Petit Plet. Dichtun-
gen in der anglo-normannischen Mundart des XIII. Jahrhunderts zum er-
sten Mal vollständig, mit einer Einl., Anm. und Glossar hg. von John Koch
Heilbronn 1879
- Josaphaz, Rutledge = Timothy J.S. Rutledge (Hg.): A Critical Edition of La Vie

- de seint Josaphaz, a Thirteenth-Century Poem by the Anglo-Norman Poet Chardri. Univ. Toronto, Diss., 1975
- Katal. Flos SS., Mainekis-Kniazzezh = Mainekis-Kniazzezh, Charlotte und Edward J. Neugaard (Hgg.): Vides de Sants Roselloneses. Text català del segle XIII. Mit einer Einleitung von Joan Coromines. Barcelona 1977 [Bd. 1: Grammatik und Glossar, Bde. 2 u. 3: Texttranskription]
- Katal. Flos SS., Moldenhauer = Vida de Barlan. In: Moldenhauer, Gerhard (Hg.): Die Legende von Barlaam und Josaphat auf der iberischen Halbinsel. Halle 1929 (Romanistische Arbeiten 13), S. 279–332
- Katal. Flos SS., Rebull = Jaume de Voragine: Llegendà Àuria, hg. von Nolas Rebull. Girona 1976
- Kitab fr., Gimaret = Gimaret, Daniel (Hg.): Le livre de Bilawhar wa Būdāsf selon la version arabe ismaélienne. Genève 1971
- Kitab, Gimaret = Gimaret, Daniel (Hg.): Kitāb Bilawhar wa Būdāsf. Beirut 1972 (Recherches publiées sous la direction de l'Institut de Lettres Orientales, Nouvelle série. Langue arabe et pensée islamique 6)
- Laubacher Barlaam, Perdich = Otto von Freising: Der Laubacher Barlaam, eine Dichtung des Bischofs O. II. von F., hg. von Adolf Perdich. Tübingen 1913 (Bibliothek des litterarischen Vereins in Stuttgart 260)
- LE, Benavides = Don Juan Manuel: Libro de los estados o del infante, compuesto por D. J. M., hijo del infante don Manuel. In: Benavides, Antonio (Hg.): Memorias de D. Fernando IV de Castilla. Bd. 1, Madrid 1860, S. 444–599
- LE, Blecua = Don Juan Manuel: Obras Completas I: El libro de los estados, hg. von José M. Blecua. Madrid 1982 (Biblioteca románica hispánica 4, Textos 15), S. 191–502
- LE, Castro = Don Juan Manuel: Libro de los estados, hg. von José M. Castro y Calvo. Barcelona 1968
- LE, Gayangos = Don Juan Manuel: El libro de los estados. In: Gayangos, Pascual de (Hg.): Escritores en prosa anteriores al siglo XV, recogidos e ilustrados por don P. de G. Madrid 1860 (Biblioteca de Autores Españoles 51)
- LE, Macpherson = Don Juan Manuel: Libro de los estados, hg. von Ian Macpherson und Robert B. Tate. Oxford 1974
- LE, Tate = Don Juan Manuel: El libro de los estados, hg. von Ian Macpherson und Robert B. Tate. Madrid 1991
- Leg. aur., Graesse = Cap. CLXXX (175.) De sanctis Barlaam et Josaphat. In: Jacobi a Voragine: Legenda Aurea vulgo Historia Lombardica dicta, hg. von Theodor Graesse. Osnabrück 1969 [Reproductio phototypica editionis tertiae 1890], S. 811–23
- Leg. aur., Maggioni = De Sanctis Barlaam et Iosaphat CLXXVI. In: Iacopo da Varazze: Legenda aurea, hg. von Giovanni Maggioni. Tavarnuzze 1998, S. 1238–55
- Légende dorée, Dunn-Lardeau = Legende de saint Barlaam et de Josaphat. In: Jacques de Voragine: La légende dorée. [...] dans la révision de 1476 par Jean Batailler d'après la traduction de Jean de Vignay (1333–1348) de la Legenda

- aurea (c. 1261–1266), hg. von Brenda Dunn-Lardeau. Paris 1997 (Textes de la Renaissance 19), S. 1133–50
- Leggenda, Bini = Leggenda di santo Iosafat. In: Bini, Telesforo (Hg.): Rime e prose del buon secolo della lingua. Tratte da manoscritti e in parte inedite. Lucca 1852, S. 124–52
- Leggenda, Bisani = Bisani Brandi, Eleonora (Hg.): Questa si è la legenda de sancto Iosaphat. Mailand 1982
- Leggenda, Chiaia = Chiaia, M. (Hg.): La leggenda di Santo Giosafat: edizione critica del manoscritto Varia 138 della Biblioteca Reale de Torino, Università degli Studi di Torino, Diss., 1989–1990
- Lib. epilog., Paoli = Bartolomeo di Trento: Liber epilogorum in gesta sanctorum, hg. von Emore Paoli. Tavarnuzze 2001 (Edizione nazionale dei testi mediolatini 2. Serie I,1), S. 365–75
- Libro de Berlan, Carnero = Carnero Burgos, Severino (Hg.): Edición y estudio del Barlaam y Josafat (versión castellana). Bd. 1. Madrid 1990
- Libro de Berlan, Keller = Manuscritos P y G. In: Keller, John E. und Robert W. Linker (Hgg.): Barlaam e Josafat. Edición crítica. Introd. por Olga T. Impey y J. E. K. Madrid 1979 (Clásicos hispánicos, Serie II, Ediciones Críticas 21), S. 1–351
- Libro de Berlan, Moldenhauer = Libro de la vida de Barlan e del rrey Josapha de India. In: Moldenhauer, Gerhard: Die Legende von Barlaam und Josaphat auf der iberischen Halbinsel. Halle 1929 (Romanistische Arbeiten 13), S. 1–240
- Luceros, Moldenhauer = Moldenhauer, Gerhard (Hg.): Los dos luceros de Oriente II. Eine spanische Barockkomödie des XVIII Jhdts. In: Romanische Forschungen 46 (1932), S. 1–82
- Miracle, Paris = Miracle de Barlaam. In: Paris, Gaston und Ulysse Robert (Hgg.): Miracles de Nostre-Dame par personnages. Bd. 3. Paris 1878 [Ndr. New York 1966], S. 241–304
- Miracle, Zotenberg = Drama über Barlaam. In: Zotenberg, Hermann und Paul Meyer (Hgg.): Barlaam und Josaphat. Französisches Gedicht des 13. Jahrhunderts von Gui de Cambrai; nebst Auszügen aus mehreren andern romanischen Versionen, hg. von H. Z. und P. M. Stuttgart 1864 (Bibliothek des Litterarischen Vereins in Stuttgart 75) [Ndr. Amsterdam 1966], S. 368–417
- Mystère, Meiller = Jean du Prier: Le Mystère du Roy Avenir de J. du P., hg. von Albert Meiller. Genf 1970
- Neapel, Martínez = Martínez Gázquez, José (Hg.): Hystoria Barlae et Iosaphat. Bibl. Nacional de Nápoles VIII.B.10. Madrid 1997 (Nueva Roma. Bibliotheca Graeca et Latina Aevi Posterioris 5)
- NHC Barl., Horstmann = B. De Sanctis Berlam & Josaphat. In: Horstmann, Carl (Hg.): Altenglische Legenden. Kindheit Jesu. Geburt Jesu. Barlaam und Josaphat. St. Patrick's Fegefeuer. Paderborn 1875, S. 226–40
- Nihaya, Scarcia = Storia di Farrukhân ibn Afarîn ibn Ardawân. In: Scarcia, Gianroberto: Storia di Josaphat senza Barlaam. Soveria Mannelli 1998 (Me-

- dioevo romanzo e orientale. Testi 4), S. 57–80
- Peterhouse, Hirsh = Hirsh, John (Hg.): *Barlam and Iosaphat. A Middle English Life of Buddha*, [...] from MS Peterhouse 257, hg. von J. C. H. London [u.a.] 1986 (Early English Text Society 290)
- Port. Vida, Abraham = Abraham, Richard D. (Hg.): *A Portuguese version of the Life of Barlaam and Josaphat*, palaeographical edition and linguistic study. Philadelphia 1938 (Series in Romanic Languages and Literatures 29)
- Port. Vida, Corrêa = Hilário da Lourinhã: *Vida do honorado Infante Josaphate, filho del Rey Avenir. Versão de frei H. da L. e a identificação, por Diogo do Couto (1542–1616), de Josaphate com o Buda*, hg. von Margarida Corrêa de Lacerda. Lisboa 1963
- Port. Vida, Pupo-Walker = Pupo-Walker, Constantino E. (Hg.): *A Critical Edition of the Old Portuguese Version of Barlaam and Josaphat*. The University of North Carolina at Chapel Hill, Diss., 1967. [Mikrofilm: Ann Arbor, Michigan 1987]
- Port. Vida, Vasconcellos = Vasconcellos Abreu, Guilherme de (Hg.): *A lenda dos santos Barlaão e Josafate: texto critico tirado do codice 266 da Torre do Tombo*. Lisbon 1898
- Provenz., Bonnier Pitts = Bonnier Pitts, Monique (Hg.): *Barlaam et Jozaphas: roman du XIVe siècle en l'ange d'Oc (BN fr. 1049): édition critique, traduction, notes et commentaires*. Paris 1989
- Provenz., Heuckenkamp = Heuckenkamp, Ferdinand (Hg.): *Die provenzalische Prosa-Redaktion des geistlichen Romans von Barlaam und Josaphat, nebst einem Anhang über einige deutsche Drücke des XVII. Jahrhunderts*. Halle 1912
- Provenz., Lavaud = *Le roman spirituel de Barlaam et Josaphat*. In: Lavaud, René und René Nelli (Hgg.): *Les Troubadours, I: Jaufré, Flamenca, Barlaam et Josaphat*. Paris 2000 [Ndr. der Ausgabe 1978], S. 1071–221
- Rappresentazione, D'Ancona = Bernardo Pulci: *Rappresentazione di Barlaam e Josafat*. In: D'Ancona, Alessandro (Hg.): *Sacre Rappresentazioni dei secoli XIV, XV e XVI, raccolte e illustrate*. Bd. 2. Firenze 1872, S. 163–86
- Rappresentazione, Bonfantini = Bernardo Pulci: *Rappresentazione di Barlaam e Josafat*. In: Bonfantini, Mario (Hg.): *Sacre rappresentazioni italiane: raccolta di testi dal secolo 13 al secolo 16*. Mailand 1942, S. 398–432
- Saga, Keyser = Keyser, Rudolf und Carl Richard Unger (Hgg.): *Barlaams ok Josaphats saga. En religiös romantisk Fortælling om Barlaam og Josaphat, oprindelig forfattet paa Græsk i det 8de Aarhundrede, senere oversat paa Latin, og herfra igjen i fri Bearbejdelse ved Aar 1200 overført paa Norsk*. Christiania 1851
- Saga, Rindal = Rindal, Magnus (Hg.): *Barlaams ok Josaphats saga*. Oslo 1981 (Norrøne Tekster 4)
- Schwed. Leg. aur., Stephens = *Sagan om de helige Barlaam och Josaphat*. In: Stephens, Georg (Hg.): *Ett fornsvenskt legendarium innehållande medeltids kloster-sagor om helgon, påfvar och kejsare*. Bd. 2. Stockholm 1858, S.

611–21

- Schwed. Spec. hist., Klemming = Barlaam och Josaphat. In: Klemming, Gustaf Edvard (Hg.): Prosadikter från Sveriges medeltid. Samligar utgivna av Svenska fornskriftsällskapet 28. Stockholm 1887–1889, S. 1–110
- SEL Barl., Horstmann = Barlaam & Josaphat. In: Horstmann, Carl (Hg.): Altenglische Legenden. Kindheit Jesu. Geburt Jesu. Barlaam und Josaphat. St. Patrick's Fegefeuer. Paderborn 1875, S. 113–48
- Spec. hist. Douai = Vinzenz von Beauvais: Speculum quadruplex sive Speculum maius. Bd. 4: Speculum historiale. Graz 1965 [Ndr. der Ausgabe Douai 1624]
- Spec. hist. online = <http://atilf.atilf.fr/bichard>
- Spiegel historiael, Hellwald = Jacob van Maerlant's Spiegel historiael. Tweede Partie, bewerkt door Philip Utenbroeke, hg. von Matthias de Vries, Eelco Verwijs und Ferdinand von Hellwald. Leiden 1879, S. 429–93 [Online abrufbar: <http://www.dbnl.org/titels/titel.php?id=uten001twee01>]
- Storia Liber, Frosini = Frosini, Giovanna (Hg.): Storia di Barlaam e Iosafas. Studio sulla tradizione dei volgarizzamenti italiani dalla lingua d'oc (con edizione della versione alfa). Università degli Studi di Firenze, Diss., 1995
- Storia Libro, Bottari = Bottari, Giovanni B. (Hg.): Storia de Ss. Barlaam e Giosafatte ridotta alla sua antica purita di favella. Rom 1816 [Ndr. der Ausgabe 1734]
- Storia Libro, Frosini / Monciatti = Frosini, Giovanna und Alessio Monciatti (Hgg.): Storia di Barlaam e Josaphas secondo il manoscritto 89 della Biblioteca Trivulziana di Milano. 2 Bde. Firenze 2009
- Storia Mag., Frosini = Frosini, Giovanna (Hg.): Storia di Barlaam e Iosafas. Versione italiana del ms. di Parigi (Bibliothèque Sainte-Geneviève, 3383). In: Bollettini dell'Opera del Vocabolario Italiano 6 (2001), S. 247–318
- Storia Mag., Maaß = Maaß, Georg (Hg.): Die altitalienische Storia Giosafas. Greifswald 1915
- Varlaame, Lebedeva = Povest' o Varlaame i Ioasafe. Pamjatnik drevnerusskoj perevodnoj literatury XI–XII vv. Podgotovka teksta, issledovanie i kommentarij Irina N. Lebedevoy. Otvetstvennyj redaktor O. V. Tvorogov. Leningrad 1985
- Varlaame Serbisch, Lebo = Lebo, Maxine Evelyn Lowe (Hg.): The Hilandar Serbian Povest' o Varlaame i Ioasafe. University of Washington, Diss., 1979 [Mikrofilm Ann Arbor/Michigan 1979.
- Vernon Barl., Horstmann = Barlaam & Josaphat. In: Horstmann, Carl (Hg.): Altenglische Legenden. Kindheit Jesu. Geburt Jesu. Barlaam und Josaphat. St. Patrick's Fegefeuer. Paderborn 1875, S. 215–25
- Versus, Fischer = Fischer, Matthias (Hg.): Versus de Sanctis Barlaam et Josaphat: die anonyme Versifikation der Barlaam- und Josaphatlegende (12. Jh.) in der Hs. Besançon BM 94. Wien [u.a.] 2003
- Viaticum Narrationum, Hilka = lxxvii. Rex. In: Hilka, Alfons: Beiträge zur lateinischen Erzählliteratur des Mittelalters. Bd. III. Das Viaticum Nar-

rationum des Henmannus Bononiensis. Mit literargeschichtlichen Anmerkungen hg. von A. H. Berlin 1935 (Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-Historische Klasse. Dritte Folge 16), S. 95

Vitae Patrum, Rosweyde = Vita sanctorum Barlaam eremitaie et Josaphat Indiae Regis auctore sancto Joanne Damasceno, interprete Jacobo Billio Prunaeo, in Vitae Patrum. De vita et verbis seniorum libri X. Historiam eremiticam complectentes: Avtoribvs suis et nitori pristino restituti ac Notationibvs illustrati, Opera et studio Heriberti Rosweyde Vltraiectini, e Soc. Iesv Theologi. Accedit Onomasticon Rerum et Verborum difficiliorum, cum multiplici Indice. Antverpiæ ex officina plantiniana. Apud Viduam et Filios Io. Moreti. M. DC. XV, S. 242–340. [Ndr. in: PL 73, Sp. 443–606]

Vitae Patrum, Sintzel = XV. Leben des heiligen Einsiedlers Barlaam und des heiligen Indischen Königs Josaphat. In: Rosweid, Heribert: Leben der Vaeter oder: Lehren und Thaten der vorzuglichen heiligen aus den ersten zeiten des ordensstandes in der katholischen kirche. Nach dem lateinischen des ehrwürdigen Vaters H. R., aus der Gesellschaft Jesu deutsch bearbeitet von Michael Sintzel. Augsburg 1840, S. 333–555.

Vulgata, de la Cruz = de la Cruz Palma, Oscar (Hg.): Barlaam et Josaphat. Versión vulgata latina, con la traducción de Juan de Arce Solorceno. Madrid 2001 (Nueva Roma. Bibliotheca Graeca et Latina Aevi Posterioris 12)

Weisheit, Džavachov = Mudrost' Balavara. In: Zapiski Vostočnago Otdělenija imperatorskago Russkago Archeologičeskago Obščestva 11 (1897–1898, ersch. 1899), S. 1–48

Weisheit, Lang = Lang, David M. (Hg.): The Wisdom of Balahvar. A Christian Legend of the Buddha. London 1957

Weisheit, Mahé = Mahé, Annie und Jean-Pierre Mahé (Hgg.): La sagesse de Balahvar. Une vie christianisé du Bouddha. Paris 1993 (Connaissance de l'Orient 60. Série Géorgienne)

Ystoria, Moldenhauer = Ystoria del abad Barlaam. In: Moldenhauer, Gerhard: Die Legende von Barlaam und Josaphat auf der iberischen Halbinsel. Halle 1929 (Romanistische Arbeiten 13), S. 250–71

Zürch. Barl. Z, Pfeiffer = Pfeiffer, Franz: Zu Barlaam und Josaphat. In: Zeitschrift für deutsches Altertum 1 (1841), S. 126–35

Zürch. Barl. B, Pfeiffer = Pfeiffer, Franz: Zu Barlaam und Josaphat. In: Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Classe der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften 41 (1863), Nr. 1–2, S. 313–27

SONSTIGE TEXTAUSGABEN

Apologie, Pouderon = Aristide: Apologie. Introduction, textes critiques, traductions et commentaires par Bernard Pouderon, Marie-Joseph Pierre avec la collaboration de Bernard Outtier, Marina Guiorgadzé. Paris 2003 (Sources

chrétiennes 470)

Buddha-Karita, Cowell = Buddhist Mahâyâna Texts. The Buddha-Karita of Asvaghosa. trans. E.B. Cowell. Oxford 1894

Conde Lucanor, Serés = Don Juan Manuel: El Conde Lucanor, hg. von Guillermo Serés. Barcelona 1994

Decada quinta da Asia, de Jong = Diego do Couto: Década quinta da Ásia. Texte inédit, [...] d'après un manuscrit de la Bibliothèque de l'Université de Leyde hg. von Marcus de Jong. Amsterdam 1938

Decada Quinta da Asia, Digital = Decada Qvinta da Asia dos feitos qve os portvgveses fizeraõ no descobrimento dos mares, & conquista das terras do Oriente [...] Composta por mandado dos muito Catholicos & invenciveis Monarchas d'Espanha, & Reys de Portugal, dom Felipe de gloriosa memoria, o primeiro deste nome: & de seu filho dom Felipe nosso senhor, o segundo do mesmo nome. Por Diogo do Covto chronista e guarda mór da torre do Tombo do estado de India. Lisboa 1612 [In Digitalfassung von Google abrufbar]

Dotores, Lauchert = Lauchert, Friedrich (Hg.): La Estoria de los Quatro Dotores de la Santa Eglesia. Die Geschichte der vier großen lateinischen Kirchenlehrer, in einer alten spanischen übersetzung nach Vincenz von Beauvais. Halle 1897 (Romanische Bibliothek 14)

Fihrist, Flügel = Ibn an-Nadim: Kitab al-Fihrist, hg. von Gustav-Leberecht Flügel. Leipzig 2005 [Nachdr. d. Ausg. Leipzig 1871–1872]

Giordano, Baldasarri = Giordano da Pisa: Esempli, hg. von Guido Baldasarri. In: Varanini, Giorgio und Guido Baldasarri (Hgg.): Racconti esemplari di predicatori del Due e Trecento. Bd. 2. Rom 1993 (I novellieri italiani 4)

Il Milione, Benedetto = Marco Polo: Il Milione. Prima edizione integrale a cura di Luigi Foscolo Benedetto sotto il patronato della città di Venezia. Firenze 1928 (Comitato Geografico Nazionale Italiano. Pubblicazione N. 3)

Il Milione, Yule = The Book of Ser Marco Polo the Venetian concerning the kingdoms and marvels of the East. Transl. and ed., with notes, by colonel Sir H. Y. Revised throughout in the light of recent discoveries by Henri Cordier with a memoir of Henry Yule by his daughter Amy Frances Yule. 3. Aufl. Bd. 2. London 1903

Leo Allatius, Migne = Leo Allatius: De S. Joanne Damasceno Prolegomena. Ex opere ejusdem inedito ›De libris apocryphis‹. In: PG 94, Sp. 117–92

NHC, Nevanlinna = The Northern homily cycle: the expanded version in MSS Harley 4196 and Cotton Tiberius E vii, hg. von Saara Nevanlinna. 3 Bde. Helsinki 1972–1984. (Mémoires de la Société Néophilologique de Helsinki 38, 41, 43)

PRE, Friedlander = Friedlander, Gerald (Hg.): Pirkê de Rabbi Eliezer. New York 1965

Propylaeum AASS = Martyrologium Romanum. Ad formam editionis typicae instructum, hg. von Hippolyte Delehaye, Paul Peeters, Maurice Coens [u.a.]. Brüssel 1940 (Propylaeum ad Acta Sanctorum Decembris)

- Prov. Leg. aur., Tausend = Tausend, Monika (Hg.): Die altokzitanische Version B der Legenda aurea. Ms. Paris, Bibl. nat., n. acq. fr. 6504. Tübingen 1995 (Beihefte zur Zeitschrift für romanische Philologie 262)
- SEL, D'Evelyn = The South English Legendary. [...] from Corpus Christi College Cambridge Ms. 145 and British Museum Ms. Harley 2277, with variants from Bodley Ms. Ashmole 43 and British Museum Ms. Cotton Julius D.IX, hg. von Charlotte D'Evelyn und Anna J. Mill. 3 Bde. London 1956–1959 (Early English Text Society. Original series 235, 236, 244)
- SEL Laud, Horstmann = The early South-English legendary or, Lives of saints: ms Laud 108 in the Bodleian Library, hg. von Carl Horstmann. Millwood, NY 1973 [Ndr. der Ausgabe London 1887]
- Spiegel historiael, Vries = Jacob van Maerlant's Spiegel historiael, met de fragmenten der later toegevoegde gedeelten, bewerkt door Philip Utenbroeke en Lodewijk van Velthem, hg. von M. de Vries und E Verwijs. 3 Bde. Leiden 1863
- Synaxarium Eccl. CP = Delehaye, Hippolyte (Hg.): Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano nunc Berolinensi adiectis synaxariis selectis opera et studio H.D. Brüssel 1902 (Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris)

SEKUNDÄRLITERATUR

- Accurti, Tommaso: Aliae editiones saeculi XV pleraeque nondum descriptae. Annotationes ad opus qui titulus Gesamtkatalog der Wiegendrucke. 6 Bde. Firenze 1936
- Accurti, Tommaso: Editiones saeculi 15 pleraeque bibliographis ignotae. Annotationes ad opus quod inscribitur Gesamtkatalog der Wiegendrucke. 4 Bde. Firenze 1930
- Abuladze, Ilia: Introduction: In: The Balavariani (Barlaam and Josaphat). A tale from the Christian East. Transl. from the Old Georgian by David M. Lang, introduction by I. V. A.. Berkeley, Los Angeles 1966 (UNESCO collection of representative works. Series of translations from the literatures of the Union of Soviet Socialist Republics), S. 19–41
- Aerts, Willem J.: Überlegungen zur Sprache und Zeit der Abfassung des griechischen Romans Barlaam und Joasaph. In: Engels, Odilo und Peter Schreiner (Hgg.): Begegnung des Westens mit dem Osten. Kölner Symposium des Mediävistenverbandes. Sigmaringen 1993, S. 357–64
- Aguirre, Rafael: Barlaam e Josafat en la narrativa medieval. Madrid 1988
- Albert, Sharon L.: The Hebrew Barlaam and Joasaph: An Experiment in Jewish adab? In: Bauden, Frédéric, Aboubakr Chraïbi und Antonella Gherseti (Hgg.): Le répertoire narratif arabe médiéval. Transmission et ouverture. Actes du Colloque International, Liège, 15–17 septembre 2005. Genève 2008, S. 273–85

- Alborg, Juan L.: *Historia de la literatura española*. Bd. 1: Edad media y Renacimiento. 2. Aufl. Madrid 1997
- Alexandre, Monique: Barlaam et Ioasaph. La conversion du héros et du roman. In: Baslez, Marie-Françoise, Ph. Hoffmann und M. Trédé (Hgg.): *Le monde du roman grec. Actes du colloque international tenu à l'École normale supérieure* [Paris 17-Vides19 décembre 1987]. Paris 1992, S. 259–82
- Alfaric, Prosper: La vie chrétienne du Bouddha. In: *Journal Asiatique* 10 (11. Serie) (1917), S. 269–88
- Almond, Philip: The Buddha of Christendom: a Review of the Legend of Barlaam and Josaphat. In: *Religious Studies* 23 (1987), S. 391–406
- Amat, Roman d': Billy, Jacques de. In: Prevost, M. und Roman d'Amat (Hgg.): *Dictionnaire de Biographie Française*. Bd. 6. Paris 1954 [a]
- Amat, Roman d': Billy, Jean de. In: Prevost, M. und Roman d'Amat (Hgg.): *Dictionnaire de Biographie Française*. Bd. 6. Paris 1954 [b]
- Amore, Agostino: Barlaam e Joasaph. In: Caraffa, Filippo (Hg.): *Bibliotheca Sanctorum*. Bd. 2. Rom 1962, S. 790–798
- D'Ancona, Alessandro (Hg.): *Sacre Rappresentazioni dei secoli XIV, XV e XVI, raccolte e illustrate*. Bd. 2. Firenze 1872
- D'Ancona, Alessandro: Del Novellino e delle sue fonti. In: *Studj di critica e storia letteraria* Bd. 2. Bologna 1912, S. 3–163
- Angenendt, Arnold: *Grundformen der Frömmigkeit im Mittelalter*. München 2003 (*Enzyklopädie deutscher Geschichte* 68)
- Angenendt, Arnold und Wassilios Klein: Reliquien/Reliquienverehrung. In: *TRE*. Bd. 29, 1998, S. 67–74
- Anglade, Joseph: *Histoire sommaire de la littérature méridionale au moyen âge. Des origines à la fin du XVe siècle*. Genf 1973 [Ndr. der Ausgabe Paris 1921]
- Appel, Carl (Hg.): *Gui von Cambrai: Balaham und Josaphas. Nach den Handschriften von Paris und Monte Cassino*, hg. von C. A. Halle 1907
- Appel, Carl: Rez. zu Armstrong, Edward C.: *The French metrical versions of Barlaam and Josaphat, with especial reference to the termination in Gui de Cambrai*. Paris 1922 (*Elliot Monographs in the Romance Languages and Literatures* 10). In: *Zeitschrift für romanische Philologie* 45 (1925), S. 359–366
- Aragüés Aldaz, José: Para el estudio del *Flos sanctorum* renacentista (I). La conformación de un género. In: Vitse, Marc (Hg.): *Homenaje a Henri Guerreiro: La Hagiografía entre historia y literatura en la España de la Edad Media y del Siglo de Oro*. Madrid 2005, S. 97–147
- Armistead, Samuel: Rez. zu Don Juan Manuel: *Libro de los estados*, hg. von Ian Macpherson und Robert B. Tate. Oxford 1974. In: *Hispanic Review* 45 (1977), Nr. 2, S. 206–8
- Armstrong, Edward C.: *The French metrical versions of Barlaam and Josaphat, with especial reference to the termination in Gui de Cambrai*. Paris 1922 (*Elliot Monographs in the Romance Languages and Literatures* 10)
- Arnaud d'Agnel, Gustave: *Les comptes du roi René: publiés d'après les ori-*

- ginaux inédits conservés aux Archives des Bouches-du-Rhône. 3 Bde. Paris 1908–1910
- Arvidsson, Maria: Den fornsvenska översättningen av legenden om Barlaam och Josaphat i Holm A 49. In: Johansson, Karl G. und Arvidsson, Maria (Hgg.): Barlaam i nord. Legenden om Barlaam och Josaphat i den nordiska medeltidslitteraturen. Oslo 2009 (Bibliotheca nordica 1), S. 153–176
- Asmussen, J. P.: Barlaam and Ioasaph. In: Yarshater, Ehsan (Hg.): *Encyclopædia Iranica*. Bd. 3. London [u.a.] 1989, S. 801
- Astås, Reidar: Barlaams ok Josaphats saga i nærlys. In: *Maag og minne* 1990, S. 124–52 [a]
- Astås, Reidar: Romantekst på vandring: Barlaasm og Joasaphs saga fra India til Island. *Edda* 90, S. 3–13 [b]
- Ayerbe-Chaux, Reinaldo: *El Conde Lucanor: Materia tradicional y originalidad creadora*. Madrid 1975
- Ayerbe-Chaux, Reinaldo: MSS y documentos de Don Juan Manuel. In: *La Corónica* 16 (1987), S. 88–93
- Bachorsky, Hans-Jürgen und Judith Klinger: Körper-Fraktur und herrliche Märter. Zu mittelalterlichen Märtyrerlegenden. In: Ridder, Klaus (Hg.): *Körperszenierungen in mittelalterlicher Literatur*. Berlin 2002, S. 309–33
- Bacht, Heinrich: Barlaam and Joasaph. In: Klauser, Theodor (Hg.): *Reallexikon für Antike und Christentum*. Bd. 1. Stuttgart 1950, Sp. 1193–1200
- Bádenas de la Peña, Pedro: La estructura narrativa de la versión bizantina de la Historia de Barlaam y Josafat. In: *Augustinianum* 36 (1996), Nr. 1, S. 213–29
- Badia, Lola: La novella espiritual de Barlaam i Josafat en el rerafons de la literatura lulliana. In: *Catalan Review* 4 (1990), S. 127–54
- Baldinger, Kurt: Rez. zu *Vides de Sants Roselloneses*. Text català del segle XIII, hg. von Charlotte Mainekis-Kniazzev und Edward J. Neugaard, mit einer Einleitung von Joan Coromines. Barcelona 1977. [Bd. 1: Grammatik und Glossar, Bde. 2 u. 3: Texttranskription] In: *Zeitschrift für romanische Philologie* 95 (1979), S. 240–2
- Baños Vallejo, Fernando: *Flos sanctorum*. In: Alvar, Carlos und José Manuel Lucía Megías (Hgg.): *Diccionario Filológico de Literatura Medieval Española. Textos y Transmisión*. Madrid 2002, S. 568–74
- Baños Vallejo, Fernando: *Las vidas de santos en la literatura medieval española*. Madrid 2003
- Beck, Hans-Georg: *Geschichte der byzantinischen Volksliteratur*. München 1971 (Handbuch der Altertumswissenschaft. Byzantinisches Handbuch XII, 2.3)
- Benfey, Theodor (Hg.): *Pantschatantra. Fünf Bücher indischer Fabeln, Märchen und Erzählungen*. Aus dem Sanskrit übersetzt mit Einleitung und Anmerkungen von Th. B. Erster Theil. Einleitung: Ueber das indische Grundwerk und dessen Ausflüsse, sowie über die Quellen und Verbreitung des Inhalts derselben. Leipzig 1859
- Benninghoff-Lühl, Sibylle: Zitat. In: *HWRh*. Bd. 9, 2009, Sp. 1539–49

- van den Berg, Wim: Autorität und Schmuck. über die Funktion des Zitates von der Antike bis zur Romantik. In: Beekman, Klaus und Ralf Grüttemeier (Hgg.): *Instrument Zitat*. Amsterdam 2000, S. 11–36
- Berry, Thomas S.: *Christianity and Buddhism*. London 1891
- Berschin, Walter: I traduttori d'Amalfi nell' XI secolo. In: Alzati, Cesare (Hg.): *Cristianità ed Europa: miscellanea di studi in onore di Luigi Prosdocimi*. Bd. 1. Rom 1994, S. 237–43
- Berteloot, Amand: Die Legenda aurea zwischen Rhein, Maas und IJssel. In: Schlusemann, Rita und Paul Wackers (Hgg.): *Die spätmittelalterliche Rezeption niederländischer Literatur im deutschen Sprachgebiet*. Amsterdam, Atlanta 1997 (*Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik* 47), S. 9–38.
- Biesterfeldt, Corinna: *Moniage. Der Rückzug aus der Welt als Erzählschluß*. Stuttgart 2004
- Birkner, Rudolf: Bischof Otto von Freising, der erste deutsche Barlaamdichter. In: Schlecht, J.: *Wissenschaftliche Festgabe zum 1200jährigen Jubiläum des heiligen Korbinian*. München 1924, S. 285–98.
- Blake, Norman: William Caxton. In: Edwards, A. S. G. (Hg.): *Middle English Prose. A Critical Guide to Major Authors and Genres*. New Brunswick, New Jersey 1986, S. 389–412
- Bolton, Whitney F.: Parable, Allegory and Romance in the Legend of Barlaam and Josaphat. In: *Traditio* 14 (1958), S. 359–66
- Bonfantini, Mario (Hg.): *Sacre rappresentazioni italiane: raccolta di testi dal secolo 13 al secolo 16*. Milano 1942
- Bonnier Pitts, Monique: Le Mystère du Roi Avenir or the Barlaam and Josaphat Massacre. In: *Fifteenth-Century Studies* 2 (1979), S. 159–72
- Bonnier Pitts, Monique (Hg.): *Barlaam et Jozaphas: roman du XIVe siècle en lange d'Oc (BN fr. 1049): édition critique, traduction, notes et commentaires*. Paris 1989
- Borges, Paulo: A vida do honrado infante Josaphate ou de como a cristianização do Buda semeia a vacuidade na cultural ocidental e portuguesa. In: *Revista Lusófona de Ciência das Religiões* 11 (2007), S. 67–82
- Boswell, John: *The kindness of strangers: The abandonment of children in Western Europe from Late Antiquity to the Renaissance*. New York 1988
- Boureau, Alain: Vitae fratrum, Vitae patrum. L'ordre dominicain et le modèle des pères du désert au XIIIe siècle. In: *Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Âge. Temps modernes* 99,1: *L'Éducation des rois: pédagogie et pouvoir* (1987), S. 79–100
- Brackert, Helmut: *Rudolf von Ems. Dichtung und Geschichte*. Heidelberg 1968
- Bräm, Toni: *La version provençale de Barlaam et Josaphat: une oeuvre cathare?* Konstanz 1990
- Bräm, Toni: Le roman de Barlaam et Josaphat. In: Goulet, Richard (Hg.): *Dictionnaire des philosophes antiques*. Bd. 2. Paris 1994, S. 63–83
- Braunholtz, Eugen: *Die erste nichtchristliche Parabel des Barlaam und Josaphat, ihre Herkunft und Verbreitung*. Halle 1884

- Bremond, Claude und Jacques Le Goff: *L'exemplum*. Turnhout 1982 (Typologie des sources du Moyen Âge occidental 40)
- Brenon, Anne: *L'improbable dialogue d'heresie et de courtoisie*. In: Lestringant, Frank und Michel Zink (Hgg.): *Histoire de la France littéraire*. Naissances, Renaissances. Paris 2006, S. 449–63
- Brown, Peter: *Die Keuschheit der Engel*. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit am Anfang des Christentums, aus dem Englischen übersetzt von Martin Pfeiffer. München 1991 [Originaltitel: *The body and society: men, women and sexual renunciation in early Christianity*. New York 1988]
- Browne, Edward G.: Some account of the Arabic work entitled *Nihāyatu-l-ʿArab Fī Akhbāri-l-Furs wa-l-ʿArab* particularly of that part which treats of the Persian Kings. In: *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 1900, S. 195–259
- Brun, Laurent und Mattia Cavagna: *Das Speculum historiale und seine französische Übersetzung durch Jean de Vignay*. In: Bußmann, Britta und Albrecht Hausmann (Hgg.): *Übertragungen*. Formen und Konzepte von Reproduktion in Mittelalter und Früher Neuzeit. Berlin, New York 2005, S. 279–302
- Brun, Laurent und Mattia Cavagna: *Pour une édition du Miroir historial*. In: *Romania* 124 (2006), Nr. 3–4, S. 378–428
- Brunhölzl, Franz: Barlaam und Joasaph. B. Verbreitung, III. Lateinische Fassungen. In: *LexMA*. Bd. 1, 1980, Sp. 1465–6
- Buckl, Walter, Knut Backhaus und Richard Hoppe-Sailer: *Legende*. In: Höfer, Josef und Karl Rahner (Hgg.): *Lexikon für Theologie und Kirche*. 2. Aufl. Bd. 6. Freiburg, Basel, Wien 1961, S. 741–4
- Budge, Ernest A. W. (Hg.): *Baralām and Yēwāsēf*, being the Ethiopic version of a Christianized recension of the Buddhist legend of the Buddha and the Boddhisattva. Cambridge 1923
- Bürger, Paul: *über typische Durchbrechungen der dramatischen Einheit im französischen Theater in seiner Entwicklung bis an den Ausgang der klassischen Zeit*. Erster Teil: *Das mittelalterliche Theater*. Breslau, Diss., 1901
- Calabretta, Antonio: *Premesse ad uno studio della tradizione manoscritta delle versione toscane del Barlaam et Josaphat provenzale*. In: *Quaderni di filologia e lingue romanze* 9 (1992), S. 57–68
- Calders, Tessa (Hg.): *Avrāhām hal-Lēwī Ben Šemûʿ el Ibn-Ḥasdāy: El príncep i el monjo*. Sabadell 1987
- Calomino, Salvatore (Hg.): *From verse to prose: the Barlaam and Josaphat Legend in fifteenth-century Germany*. Potomac 1990
- Campbell, Joseph: *The hero with a thousand faces*. New York 1949 (The Bollingen Series 17)
- Cara, Cesare A. de: *La Leggenda dei Santi Barlaam e Giosafatte: autorità del Martirologio Romano*. In: *Civiltà Cattolica* 4 (1883), S. 431–4
- Carnero Burgos, Severino (Hg.): *Edición y estudio del Barlaam y Josafat (versión castellana)*. Bd. 1. Madrid 1990

- Carus, Paul: The holy saint Josaphat of India. In: *The Open Court* 15 (1901), S. 284–9
- Chabaneau, Camille: Sainte Marie Madeleine dans la littérature provençale. In: *Revue des langues romanes* 23 (1883), S. 105–15, 25 (1884), S. 105–57
- Champion, Pierre: *Le roi René: écrivain*. Monaco 1925
- Ciezlik, Karin: Die Legenden Rudolfs von Ems und Konrads von Würzburg. In: *Der Rektor der Ernst-Moritz-Arndt-Univ. Greifswald* (Hg.): *Deutsche Literatur des Spätmittelalters*. Greifswald 1986, S. 193–204
- Cioni, Alfredo: *Bibliografia delle Sacre Rappresentazioni*. Firenze 1961.
- Classen, Albrecht: Kulturelle und religiöse Kontakte zwischen dem christlichen Europa und dem buddhistischen Indien im Mittelalter: Rudolfs von Ems Barlaam und Josaphat im europäischen Kontext. In: *Fabula* 41 (2000), S. 203–28
- Cocito, Luciana (Hg.): *Manoscritto franzoniano 56 (Leggende mariane)*. Savona 1979
- Cocito, Luciana (Hg.): *De Barllam et de Jossaffa (Manoscritto Franzoniano 56)*. Savona 1984 (Quaderni di civiltà letteraria 22)
- Cohen, Gustave: *Histoire de la mise en scène dans le théâtre religieux français du Moyen Âge*. 2. Aufl. Paris 1926
- Comerma Vilanova, Josep: *Historia de la literatura Catalana*. Barcelona 1923
- Compagnon, Antoine: *La seconde main ou le travail de la citation*. Paris 1979
- Conte, Alberto (Hg.): *Il novellino*. Presentazione di Cesare Segre. Rom 2001 (I novellieri italiani 1)
- Conybeare, F. C.: The Barlaam and Josaphat legend in the ancient Georgian and Armenian literatures. In: *Folk-Lore. Transactions of the Folk-Lore Society* 7 (1896), Nr. 2, S. 101–42
- Cordier, Henri: *Ser Marco Polo, Notes and Addenda to Sir Henry Yule's edition, containing the results of recent research and discovery*. London 1920
- Coromines, Joan: Las vidas de santos rosellonesas del manuscrito 44 de Paris. In: *Anales de Instituto de Lingüística de la Universidad Nacional de Cuyo* 3 (1945), S. 126–211 [Ndr. in katal. Übers. in: Coromines, Joan: *Lleures i converses d'un filòleg*. Barcelona 1971, S. 276–362]
- Coromines, Joan: Prefaci. In: Mainekis-Kniazzeh, Charlotte und Edward J. Neugaard (Hgg.): *Vides de Sants Roselloneses. Text català del segle XIII*. Barcelona 1977, Bd. 1, S. i–xxii
- Corrêa de Lacerda, Margarida (Hg.): *Hilário da Lourinhã: Vida do honorado Infante Josaphate, filho del Rey Avenir. Versão de frei H. da L. e a identificação, por Diogo do Couto (1542–1616), de Josaphate com o Buda*. Lisboa 1963
- Cosquin, Emmanuel: La Légende des Saints Barlaam et Josaphat, son origine. In: *Revue des Questions historiques* 28 (1880), S. 579–600
- Cosquin, Emmanuel: Questions religieuses: La vie des saints Barlaam et Josaphat et la légende du Bouddha: Une attaque contre le Catholicisme. Quelle est exactement l'autorité du Martyrologe romain? In: *Le Français* (1883), De-

zember.

Coulet, Noël: *Le roi René: le prince, le mécène, l'écrivain, le mythe*. Aix-en-Provence 1982

Coxon, Sebastian: *The Presentation of Authorship in Medieval German Narrative Literature 1220–1290*. Oxford 2001

de la Cruz Palma, Oscar: Fuentes de las citas bíblicas en las versiones romances del Barlaam y Josafat. In: Bádenas de la Peña, Pedro (Hg.): *El cielo en la tierra. Estudios sobre el monasterio bizantino*. Madrid 1997, S. 245–53

de la Cruz Palma, Oscar: El Barlaam y Josafat de Lope de Vega. In: *Anuario Lope de Vega* 5 (1999), S. 73–82

de la Cruz Palma, Oscar (Hg.): *Barlaam et Josaphat. Versión vulgata latina, con la traducción de Juan de Arce Solorceno*. Madrid 2001 (Nueva Roma. Bibliotheca Graeca et Latina Aevi Posterioris 12) [a]

de la Cruz Palma, Oscar: El tratamiento de las citas de los salmos en el Barlaam et Josaphat. In: Stella, Francesco (Hg.): *La scrittura infinita. Bibbia e poesia in età medievale e umanistica*. Florenz 2001, S. 591–9 [b]

Cutillas Ferrer, José F.: *Hacia una ética islámica shi'í. Análisis del Kitab Bilawhar wa Budasf con vistas a demostrar el sentido de desapego del mundo como concepto asentado en el Islam shi'í frente al Islam sunní*, Univ. Alacant, Diss., 2002

Curschmann, Michael: Ein neuer Fund zur Überlieferung des ›Nackten Kaisers‹ von Herrand von Wildonie. In: *ZfdPh* 86 (1967), S. 22–58

Curschmann, Michael: Hören – Lesen – Sehen. Buch und Schriftlichkeit im Selbstverständnis der volkssprachlichen literarischen Kultur. In: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 106 (Tüb. 1984), S. 218–257.

Czizek, Hannah: *Rudolf von Ems Barlaam und Josaphat und seine lateinische Vorlage*. Univ. Wien, Diss., 1931

Dapelo, Giovanna: Il romanzo latino di Barlaam e Josaphat (BHL 979): preparando l'edizione. In: *Filologia mediolatina* 8 (2001), S. 179–220

De Boor, Helmut: *Die höfische Literatur: Vorbereitung, Blüte, Ausklang*. 11. Auflage bearb. von Ursula Hennig. *Geschichte der deutschen Literatur. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, begr. von H. de B. und Richard Newald. Bd. 2. München 1991

De Boor, Helmut: *Die deutsche Literatur im späten Mittelalter. Erster Teil. 1250–1350*. 5. Aufl. Neubearb. von Johannes Janota. *Geschichte der deutschen Literatur. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, begr. von Helmut de Boor und Richard Newald. Bd. 3. Teil 1. München 1997

Delcorno, Carlo: *Giordano da Pisa e l'antica predicazione volgare*. Firenze 1975

Delehaye, Hippolyte: Saint Barlaam, martyr à Antioche. In: *An. Boll.* 20 (1903), S. 129–45

Delehaye, Hippolyte: *Les légendes hagiographiques*. Brüssel 1905

De Luca, Giuseppe (Hg.): *Prosatori minori del Trecento*. Bd. 1: *Scrittori di reli-*

- gione. Mailand, Neapel 1954 (La letteratura italiana. Storia e testi 12)
- Der Nersessian, Sirarpie: L'illustration du Roman de Barlaam et Joasaph. D'après les clichés de la Frick Art Reference Library et de la Mission Gabriel Millet au Mont-Athos. 2 Bde. Paris 1937
- Derendorf, Brigitte: Die mittelniederdeutschen Bearbeitungen der Legenda aurea. In: Niederdeutsches Jahrbuch. Jahrbuch des Vereins für niederdeutsche Sprachforschung 107 (1984), S. 7–31
- De Ricci, Seymour: A Census of Caxtons. London 1909
- Derron, Marianne: Des Strickers ernsthafter König: Ein poetischer Lachtraktat des Mittelalters. Eine motivgeschichtliche Studie zur ersten Barlaam-Parabel. Frankfurt, Wien 2008 (Kultur, Wissenschaft, Literatur 19)
- D'Evelyn, Charlotte and Frances Foster: Saints' Legends. In: Burke Severs, Jonathan: A Manual of the Writings in Middle English. 1050–1500. Based upon A Manual of the Writings in Middle English. 1050–1400 by John Edwin Wells, New Haven 1916 and Supplements 1–9, 1919–1951. Bd. 2: The Pearl Poet; Wyclif and his followers; Translation and Paraphrases of the Bible; Saints' Lives; Instructions for Religious. New Haven, Connecticut 1970, S. 553–649
- Devos, Paul: Les origines du Barlaam et Joasaph grec. In: An. Boll. 75 (1957), S. 83–104
- Dias, Epifanio: Rez. zu Vasconcellos Abreu, Guilherme de (Hg.): A lenda dos santos Barlaão e Josafate: texto critico tirado do codice 266 da Torre do Tombo. Lisbon 1898. In: Zeitschrift für romanische Philologie 27 (1903), S. 465–9
- Díaz, José S.: Bibliografía de la Literatura hispánica. Bd. 3.1. Madrid 1963
- Dicke, Gerd: Exempel. In: RLW. Bd. 1, 2007, S. 534–537
- Dimant, Devorah: Use and Interpretation of Mikra in the Apokrypha and Pseudepigrapha. In: Mulder, Martin Jan (Hg.): Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity. Assen, Maastricht, Philadelphia 1988 (Compendia rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum. Section 2: The literature of the Jewish people in the period of the second temple and the Talmud 1), S. 379–419
- Dölger, Franz: Der griechische Barlaam-Roman. Ein Werk des Heiligen Johannes von Damaskos. Ettal 1953
- Douhet, Jules de (Hg.): Dictionnaire des légendes du christianisme, ou collection d'histoires apocryphes et merveilleuses [...] écrites, avec traduction de la plupart en français, par M. le comte D. Paris 1855 (Encyclopédie théologique 3.14)
- Dreeßen, Wulf O.: Die altjiddische Bearbeitung des Barlaam-Stoffes. In: Zeitschrift für romanische Philologie 93 (Sonderheft) (1974), S. 218–33
- Dreeßen, Wulf O.: Ben ha-melech weha-nosir (Königssohn und fromer Asket). In: VL. Bd. 1, 1978, Sp. 686–7
- Dukes, Leopold: Zur Kenntnis der neuhebräischen religiösen Poesie: ein Beitrag zur Literaturgeschichte, nebst hebräischen Beilagen. Frankfurt am Main 1842

- Dumont, Pascale: Du texte narratif au drame: codes et conventions d'ordre spatio-temporel dans quelques ›Miracles de Notre-Dame par parsonnages‹. In: Bordier, Jean-Pierre (Hg.): Langues, codes et conventions de l'ancien théâtre. Actes de la troisième rencontre sur l'ancien théâtre européen, Tours, Centre d'études supérieures de la Renaissance, 23-24 septembre 1999. Paris 2002, S. 101–20
- Dunn-Lardeau, Brenda: La contribution de J. Batailler à la traduction française de Jean de Vignay. In: Dunn-Lardeau, Brenda (Hg.): *Legenda aurea*. Sept siècles de diffusion. Montreal 1986
- Dunn-Lardeau, Brenda (Hg.): Jacques de Voragine: La légende dorée. [...] dans la révision de 1476 par Jean Batailler d'après la traduction de Jean de Vignay (1333–1348) de la *Legenda aurea* (c. 1261–1266). Paris 1997 (Textes de la Renaissance 19) [franz. Übers. des Jean de Vignay] [a]
- Dunn-Lardeau, Brenda: La réduction du vocabulaire et du style épique et narratif dans la *Légende dorée* (Lyon 1476). In: Combettes, Bernard und Simone Monsonégo (Hgg.): *Le Moyen Français*. Philologie et linguistique. Paris 1997, S. 71–88 [b]
- Düchting, Reinhard: Vinzenz von Beauvais. In: TRE. Bd. 35, 2003, S. 106–8
- Ecker, Hans-Peter: Auf neuen Wegen zu einer alten Gattung. Was kann eine kultur-anthropologisch orientierte Legendentheorie leisten? In: *Jahrbuch für Internationale Germanistik* 25 (1993), S. 8–29 [a]
- Ecker, Hans-Peter: Die Legende. Kulturanthropologische Annäherung an eine literarische Gattung. Stuttgart, Weimar 1993 [b]
- Ecker, Hans-Peter: Legende. In: Brednich, Rolf W. (Hg.): *Enzyklopädie des Märchens*. Bd. 8. Berlin, New York 1996, Sp. 855–68
- Ecker, Hans-Peter (Hg.): *Legenden*. Geschichte, Theorie, Pragmatik. Passau 2003
- Ehrhardt, Harald: Barlaam und Josaph. B. Verbreitung, VII. Skandinavische Literaturen. In: *LexMA*. Bd. 1, 1980, Sp. 1468–9
- Ehrismann, Gustav: Studien über Rudolf von Ems. Beiträge zur Geschichte der Rhetorik und Ethik im Mittelalter. Heidelberg 1919
- Einhorn, Jürgen W.: Die Parabel vom Mann im Abgrund: Das Einhorn als Sinnzeichen des Todes. In: Einhorn, Jürgen W.: *Spiritualis unicornis*. Das Einhorn als Bedeutungsträger in Literatur und Kunst des Mittelalters. München 1998.
- Erben, Johannes: Zu Rudolfs ›Barlaam und Josaphat‹. In: Thurnher, Eugen (Hg.): *Germanistische Studien*. Innsbruck 1969 (Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft 15), S. 33–9
- von Ertzdorff, Xenja: Rudolf von Ems. Untersuchungen zum höfischen Roman im 13. Jahrhundert. München 1967
- Esbroeck, Michel van: La sagesse de Balavar. In: Lebrun, René (Hg.): *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*. Paris 1993 (Sciences théologiques et religieuses 2), S. 219–42

- Essig, Klaus-Gunther: Erwägungen zum geschichtlichen Ort der Apologie des Aristides. In: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 97 (1986), S. 163–88
- Esteves Pereira, Francisco M.: A história de Barlaam e Josaphat em Portugal. In: *Boletim da Segunda Classe da Academia das Ciências de Lisboa* 10 (1915–1916), S. 347–83
- Faulhaber, Charles B.: *Bibliography of Old Spanish Texts*. Madison 1984
- Feistner, Edith: *Historische Typologie der deutschen Heiligenlegende des Mittelalters von der Mitte des 12. Jhs. bis zur Reformation*. Wiesbaden 1995
- Feistner, Edith: *Legende, Märchen, Legendenmärchen: zur Interdependenz von Gattungspragmatik und Gattungsmischung*. In: *Zeitschrift für deutsches Altertum* 130 (2001), Nr. 3, S. 253–69
- Fleith, Barbara: *Legenda aurea*. 2.2.2 Die französischsprachigen Übersetzungen. In: *LexMA*. Bd. 5, 1991 Sp. 1798 [a]
- Fleith, Barbara: *Studien zur Überlieferungsgeschichte der lateinischen Legenda aurea*. Brüssel 1991 [b]
- Flügel, Christoph: *Prolog und Epilog in den deutschen Dramen und Legenden des Mittelalters*. Zürich 1969
- Flutre, Louis-Fernand und Christine Rubin: *Gui de Cambrai*. In: *DLF*, 1964, S. 583–84
- Frank, Grace: *Erasures in the ›Miracles de Nostre Dame‹ and the ›Confrérie de la Passion‹*. In: *Romance Philology* 12 (1958–1959), S. 240–3
- Frosini, Giovanna (Hg.): *Storia di Barlaam e Iosafas*. Studio sulla tradizione dei volgarizzamenti italiani dalla lingua d’oc (con edizione della versione alfa). Università degli Studi di Firenze, Diss., 1995
- Frosini, Giovanna: *Il principe e l’eremita*. Sulla tradizione dei testi italiani della storia di Barlaam e Iosafas. In: *Studi medievali* (olim 1923–1927: *Nuovi studi medievali*) 37 (1996), S. 1–63
- Frosini, Giovanna: *Dall’ Oriente all’ Occidente*. Il romanzo di Barlaam e Iosafas: circolazione e utilizzazione dei testi. In: *I Quaderni del M. AE*. S. 2 (1999), S. 113–43
- Frosini, Giovanna (Hg.): *Storia di Barlaam e Iosafas*. Versione italiana del ms. di Parigi (Bibliothèque Sainte-Geneviève, 3383). In: *Bollettini dell’Opera del Vocabolario Italiano* 6 (2001), S. 247–318
- Frosini, Giovanna: *Dinamiche della traduzione, sistemi linguistici e interferenze culturali nei volgarizzamenti italiani dalla lingua d’oc della Storia di Barlaam e Iosafas*. In: *Hagiographica* 10 (2003), S. 215–40
- Frosini, Giovanna: *Fra donne, demoni e papere*. Motivi narrative e trame testuali a confronto nella Storia di Barlaam e Iosafas, nel Novellino e nel Decameron. In: *Medioevo Letterario d’Italia* 3 (2006), S. 9–36
- Frosini, Giovanna und Alessio Monciatti (Hgg.): *Storia di Barlaam e Josaphas secondo il manoscritto 89 della Biblioteca Trivulziana di Milano*. Bd. 2. Firenze 2009
- Funes, Leonardo: *La leyenda de Barlaam e Josafat en el Libro de los Estados de Don Juan Manuel*. In: *Letras* 15–16 (1986), S. 84–91

- Funes, Leonardo: El trabajo intertextual de Don Juan Manuel y la apertura del relato en el Libro de los Estados. In: *Journal of Hispanic Philology* 12 (1987–1988), S. 103–12
- Gallardo, Bartolomé José: Ensayo de una Biblioteca española de Libros raros y curiosos. Bd. 2. Madrid 1968 (Biblioteca románica hispánica 9, Facsímiles 1) [Ndr. der Ausgabe 1863–89]
- Garitte, Gérard: Le témoignage de Georges l'Hagiorite sur l'origine du Barlaam grec. In: *Le Muséon* 71 (1958), S. 57–63
- Genette, Gérard: *Palimpsestes. La littérature au seconde degré*. Paris 1982
- Gerould, Gordon H.: *Saints' Lives*. Boston and New York 1916
- Gicquel, Bernard: Chronologie et composition du Balaham et Josaphas de Gui de Cambrai. In: *Romania* 107 (1986), Nr. 1, S. 113–23
- Gier, Albert: Rez. zu Jaume de Voragine: *Llegenda Àuria*, hg. von Nolasco Rebull. Girona 1976. In: *Zeitschrift für romanische Philologie* 95 (1979), S. 694–5
- Gimaret, Daniel: Bouddha et les bouddhistes dans la tradition musulmane. In: *Journal Asiatique* 257 (1969), S. 273–316
- Gimaret, Daniel (Hg.): *Le livre de Bilawhar wa Būdāsf selon la version arabe ismaélienne*. Genf [u.a.] 1971 [a]
- Gimaret, Daniel: Traces et parallèles du Kitāb Bilawhar wa Būdāsf dans la tradition arabe. In: *Bulletin d'Études Orientales* 24 (1971), S. 97–133 [b]
- Giménez Soler, Andrés: *Don Juan Manuel: biografía y estudio crítico*. Zaragoza 1932
- Glier, Ingeborg (Hg.): *Die deutsche Literatur im späten Mittelalter. 1250–1350. Zweiter Teil: Reimpaargedichte, Drama, Prosa. Geschichte der deutschen Literatur. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, begr. von Helmut de Borz und Richard Newald. Bd. 3. Teil 2. München 1987
- Gloy, K.: Leib und Seele. In: *TRE*. Bd. 20, 1990, S. 643–9
- Glutz, Rudolf: *Miracles de Nostre-Dame par personnages. Kritische Bibliographie und neue Studien zu Text, Entstehungszeit und Herkunft*. Berlin 1954
- Goedeke, Karl: *Every-Man, Homulus und Hekastus. Ein Beitrag zur internationalen Literaturgeschichte*. Hannover 1865
- Goedeke, Karl: *Deutsche Dichtung im Mittelalter*. Dresden 1871
- Golinelli, Paolo (Hg.): *Bibliografia agiografica italiana: 1976–1999*. Rom 2001
- Gómez Redondo, Fernando: *Historia de la prosa medieval castellana*. Bd. 1: La creación del discurso prosístico: el entramado cortesano. Madrid 1998
- González Casanovas, Roberto: Preaching the Gospel in Barlaam and Blanquerina: Pious narrative and Parable in Medieval Spain. In: *Viator* 24 (1993), S. 215–231
- Görlach, Manfred: *The Textual Tradition of the South English Legendary*. Leeds 1974
- Görlach, Manfred: *Legenda aurea, 2.5. England*. In: *LexMA*. Bd. 5, 1991, Sp. 1799–800
- Görlach, Manfred: *Northern Homily Cycle*. In: *LexMA*. Bd. 6, 1993, Sp. 1254

- Görlach, Manfred: Middle English Legends. 1220–1530. In: *Hagiographies*. Bd. 1, 1994, S. 429–485
- Görlach, Manfred: South English legendary. In: *LexMA*. Bd. 7, 1995, Sp. 2066
- Görlach, Manfred: Studies in Middle English Saints' Lives. Heidelberg 1998
- Graham, Timothy: Vernon-Manuscript. In: *LexMA*. Bd. 8, 1997, Sp. 1564
- Green, Dennis: On the primary reception of the works of Rudolf von Ems. In: *ZfdA* 115 (1986), S. 151–80
- Green, William Scott: Writing with Scripture. The Rabbinic Uses of the Hebrew Bible. In: Neusner, Jacob: *Writing with Scripture. The Authority and Uses of the Hebrew Bible in the Torah of Formative Judaism*. Minneapolis 1989, S. 7–23
- Grignaschi, Mario: La Nihāyatu-l-ʿArab Fī Akhbāri-l-Furs wa-l-ʿArab (Première Partie). In: *Bulletin d'Études Orientales* 22 (1969), S. 15–67
- Grignaschi, Mario: La Nihāyatu-l-ʿArab Fī Akhbāri-l-Furs wa-l-ʿArab et les Siyaru Mulūki-l-ʿAğam du Ps. Ibn al-Muqaffaʿ. In: *Bulletin d'Études Orientales* 26 (1973), S. 83–184
- Grönbold, Günter: Jesus in Indien. Das Ende einer Legende. München 1985
- Gros, Gérard: Étude sur les rondels des Miracles de Nostre Dame par personnages. In: *Romania* 109 (1988), S. 303–53
- Gros, Gérard: Aimer Marie: l'hommage poétique à la Vierge. In: Lestringant, Frank und Michel Zink (Hgg.): *Histoire de la France littéraire*. Bd. 1: Naissances, Renaissances. Moyen Age - XVIe siècle. Paris 2006, S. 463–8
- Grossel, Marie-Geneviève: Un roi re-né dans la foi de son fils: le personnage d'Avenir des Barlaam et Josaphat au ›Mystère du Roy Avenir‹. In: *Cahiers de recherches médiévales* 4: Être père à la fin du Moyen Âge, Champion (1998), S. 97–114 [url: <http://crm.revues.org//index971.html>]
- Grossmann, Johannes K.: Die Abhängigkeit der Vita des Barlaam und Ioasaph vom Menologion des Symeon Metaphrastes. In: *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 59 (2009), S. 87–94
- Grubmüller, Klaus: Fabel, Exempel, Allegorese. Über Sinnbildungsverfahren und Verwendungszusammenhänge. In: Haug, Walter und Burghart Wachinger (Hgg.): *Exempel und Exempelsammlungen*. Tübingen 1991 (*Fortuna vitrea* 2), S. 58–76
- Grubmüller, Klaus: Fabel. In: *RLW*. Bd. 1, 2007, S. 555–8
- Gumbrecht, Hans-Ulrich: Faszinationstyp Hagiographie. Ein historisches Experiment zur Gattungstheorie. In: Cormeau, Christoph (Hg.): *Deutsche Literatur im Mittelalter: Kontakte und Perspektiven*. Hugo Kuhn zum Gedenken. Stuttgart 1979, S. 37–84
- Günter, Heinrich: Die christliche Legende des Abendlandes. Heidelberg 1910
- Günter, Heinrich: Buddha in der abendländischen Legende. Leipzig 1922
- de Haan, Fonger: Barlaam and Josaphat in Spain. In: *Modern Language Notes* 10 (1895), Nr. 1 u. 3 bzw. S. 11–7, 69–73
- Haas, Gerhard: Sage, Schwank, Legende, Fabel und Volksbuch als Kinder- und Jugendliteratur. In: *Kinder- und Jugendliteratur. Zur Typologie und*

- Funktion einer literarischen Gattung. Stuttgart 1976, S. 144–77
- Haas, Hans: Buddha in der abendländischen Legende? Leipzig 1923 (Veröffentlichungen des Staatlichen Forschungsinstituts für Vergleichende Religionsgeschichte an der Universität 9)
- Halkin, François: Rez. zu Dölger, Franz: Der griechische Barlaam-Roman. Ein Werk des Heiligen Johannes von Damaskos. Ettal 1953. In: An. Boll. 71 (1953), S. 475–80
- Hamer, Richard: From Vignay's *Légende Dorée* to the Earliest Printed Editions. In: Dunn-Lardeau, Brenda (Hg.): *Legenda aurea - la Légende dorée: (XIIIe - XVe s.). Actes du Congrès International de Perpignan (séances Nouvelles recherches sur la Legenda aurea)*. Montreal 1993, S. 71–81
- Hamer, Richard and Vida Russell (Hgg.): A Critical Edition of four Chapters from the *Légende Dorée*. In: *Mediaeval Studies* 51 (1989), S. 130–204
- Harnisch, Wolfgang (Hg.): *Gleichnisse Jesu. Positionen der Auslegung von Adolf Jülicher bis zur Formgeschichte*. Darmstadt 1982 (Wege der Forschung 366) [a]
- Harnisch, Wolfgang (Hg.): *Die neutestamentliche Gleichnisforschung im Horizont von Hermeneutik und Literaturwissenschaft*. Darmstadt 1982 (Wege der Forschung 575) [b]
- Harnisch, Wolfgang: *Die Gleichniserzählungen Jesu*. Göttingen 1985
- Harris, J. Rendel und J. Armitage Robinson (Hgg.): *The Apology of Aristides on behalf of the Christians. From a Syriac Ms. preserved on Mount Sinai edited with an introduction by J. R. H. [...] with an appendix containing the main portion of the original Greek text by J. A. R.* Cambridge 1891 (Texts and Studies. Contributions to Biblical and Patristic literature 1)
- Harvey, Carol: *Entre acte de foi et spectacle divertissant: les Miracles de Notre-Dame par personnages*. In: Colombo Timelli, Maria und Claudio Galderisi (Hgg.): *Pour acquérir honneur et pris. Mélanges de moyen français offerts à Giuseppe Di Stefano*. Montreal 2004, S. 381–9
- Haubrichs, Wolfgang: ›Labor sanctorum‹ und ›labor heroum‹: zur konsolatorischen Funktion von Legende und Heldenlied. In: Baufeld, Christa (Hg.): *Die Funktion außer- und innerliterarischer Faktoren für die Entstehung deutscher Literatur des Mittelalters und der frühen Neuzeit*. Göttingen 1994, S. 24–49 (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 603)
- Haug, Walter: *Literaturtheorie im deutschen Mittelalter von den Anfängen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts*. 2., überarb. und. erw. Aufl. Darmstadt 1991
- Haugen, Odd Einar und Karl G. Johansson: *De nordiske versjonene av Barlaamlegenden*. In: Johansson, Karl G. und Arvidsson, Maria (Hgg.): *Barlaam i nord. Legenden om Barlaam och Josaphat i den nordiska medeltidslitteraturen*. Oslo 2009 (Bibliotheca nordica 1), S. 11–29
- Haugen, Odd Einar: *Forteljningane i forteljinga. Interpolasjonane i Barlaams ok Josaphats saga*. In: Johansson, Karl G. und Arvidsson, Maria (Hgg.): *Barlaam i nord. Legenden om Barlaam och Josaphat i den nordiska medeltidslitteraturen*. Oslo 2009 (Bibliotheca nordica 1), S. 47–73

- Haugen, Odd Einar: Om tidsforholdet mellom Stjórn og Barlaams ok Josaphats saga. In: Maal og Minne 1983, S. 18–28
- Hausig, Hans Wilhelm: Die Geschichte Zentralasiens und der Seidenstrasse in vorislamischer Zeit. Darmstadt 1983
- Hayes, Will: How the Buddha became a Christian Saint. Dublin 1931
- Heath Barnum, Priscilla (Hg.): Dives and Pauper. Bd. 2. Oxford 2004 (The Early English Text Society 323)
- Heindrichs, Ursula: Die Legende des Mittelalters und der Versuch einer poetologischen Bestimmung in Abgrenzung zu Märchen und Sage. In: Heindrichs, Heinz-Albert und Harlinda Lox (Hgg.): Als es noch Könige gab. München 2001, S. 102–28
- Henning, Walter Bruno: Die älteste persische Gedichthandschrift: eine neue Version von Barlaam und Joasaph. In: Franke, Herbert (Hg.): Akten des XXIV internationalen Orientalisten-Kongresses München: 28. August bis 4. September 1957. Wiesbaden 1959, S. 305–307
- Henning, Walter Bruno: Persian Poetical Manuscripts from the Time of Rūdakī. In: Henning, Walter Bruno und Ehsan Yarshater (Hgg.): A Locust's Leg: Studies in Honour of S. H. Taqizadeh. London 1962, S. 89–98
- Hernández Amez, Vanesa: Censo Bibliográfico de la Hagiografía Medieval Castellana. <http://web.uniovi.es/CEHC/index.htm>
- Hernández Amez, Vanesa: Descripción y filiación de los Flores Sanctorum medievales castellanos. Univ. Oviedo, Diss., 2008
- Heuckenkamp, Ferdinand (Hg.): Die provenzalische Prosa-Redaktion des geistlichen Romans von Barlaam und Josaphat, nebst einem Anhang über einige deutsche Drücke des XVII. Jahrhunderts. Halle 1912
- von Heydebrand, Renate: Parabel. In: RLW. Bd. 3, 2007 S. 11–15
- Heselhaus, Clemens: Parabel. In RL. Bd. 3, S. 7–12
- Hippe, Max: Das ›Mystère du roy Avennir‹ von Jehan du Prier dit le Prieur. Greifswald 1906
- Hirsh, John: An Unknown Middle English Prose Life of Barlaam and Josaphat in Cambridge University Library, MS. Peterhouse 257. In: Manuscripta 17 (1973), S. 178–180
- Hirsh, John (Hg.): Barlam and Iosaphat. A Middle English Life of Buddha, [...] from MS Peterhouse 257, hg. von J. C. H. London [u.a.] 1986 (Early English Text Society 290)
- Hoffmann, Werner J.: Die ripuarische und niederdeutsche Vitaspatrum-Überlieferung im 15. Jahrhundert. In: Niederdeutsches Jahrbuch. Jahrbuch des Vereins für niederdeutsche Sprachforschung 116 (1993), S. 72–108
- Holthausen, Ferdinand: Zu alt- und mittelenglischen Dichtungen. In: Anglia 14 (1892), S. 302–322
- Holznagel, Franz-Josef: Plädoyer für einen Perspektivenwechsel in der Literaturgeschichte kleinerer mittelhochdeutscher Reimpaardichtungen des 13. Jahrhunderts. In: Jahrbuch für Internationale Germanistik 34 (2002), Nr. 2, S. 127–45

- Hommel, Fritz: Die älteste arabische Barlaam-Version. In: Verhandlungen des VII. Internationalen Orientalisten-Congresses. Wien 1888, S. 115–165
- Horstmann, Carl (Hg.): Altenglische Legenden. Kindheit Jesu. Geburt Jesu. Barlaam und Josaphat. St. Patrick's Fegefeuer. Paderborn 1875
- Horstmann, Carl (Hg.): Altenglische Legenden. Neue Folge. Mit Einleitung und Anmerkungen hg. von C. H. Heilbronn 1881
- Horstmann, Carl (Hg.): The early South-English legendary or, Lives of saints: ms Laud 108 in the Bodleian Library. Hg. von C. H. Millwood, New York 1973 [Ndr. der Ausgabe London 1887]
- Hurter, Hugo: Nomenclator literarius theologiae catholicae. Aetas Media. Bd. 2. 3. Aufl. Innsbruck 1906
- Ikegami, Keiko: Barlaam and Josaphat: A Transcription of MS Egerton 876 with Notes, Glossary, and Comparative Study of the Middle English and Japanese Version. New York 1999 (AMS Studies in the Middle Ages 21)
- Jacobs, Joseph: Barlaam and Josaphat: English Lives of Buddha. London 1896
- Jacobsen, T.: Shinar. In: Buttrick, George A. (Hg.): The interpreter's dictionary of the Bible. Bd. 4. New York [u.a.] 1962, S. 332
- Jansson, Valter: Fornsvenska legendariet. Handskrifter och språk. Stockholm 1934 (Nordiska texter och undersökningar 4)
- Jaumann, Herbert: Rosweyde, Heribert S. J. In: Handbuch Gelehrtenkultur der Frühen Neuzeit. Bd. 1: Bio-bibliographisches Repertorium. Berlin, New York 2004, S. 566–567
- Jauss, Hans-Robert: Alterität und Modernität der mittelalterlichen Literatur. In: Alterität und Modernität der mittelalterlichen Literatur. Gesammelte Aufsätze 1956–1976. München 1977, S. 9–47
- Jaye, Barbara H.: Artes Orandi. In: Briscoe, Marianne G. (Hg.): Artes praedicandi. Turnhout 1992 (Typologie des sources du moyen âge occidental 61)
- Jeffreys, Elizabeth: Barlaam and Joasaph. In: Kazhdan, Alexander (Hg.): The Oxford Dictionary of Byzantium. Bd. 1. Oxford 1991, S. 257
- Jensen, Hans C.: Die ›Miracles de Nostre Dame par personnages‹ untersucht in ihrem Verhältnis zu Gautier de Coincy. Bonn 1892
- Jeremias, Joachim: Die Gleichnisse Jesu. 6., neu bearb. Aufl., Göttingen 1962
- Jeremy, Mary: The English Prose Translation of Legenda Aurea. In: Modern Language Notes 59 (1944), Nr. 3, S. 181–3
- Jeremy, Mary: Caxton's Golden Legend and De Vignai's Légende Dorée. in: Mediaeval Studies 8 (1946), S. 97–106 [a]
- Jeremy, Mary: Caxton's Golden Legend and Varagine's Legenda Aurea. In: Speculum 21, Nr. 2 (1946), S. 212–21 [b]
- Jeremy, Mary: Caxton's original additions to the Legenda Aurea. In: Modern Language Notes 64, Nr. 4 (1949), S. 259–61
- Jöcher, Christian G. (Hg.): Allgemeines Gelehrten-Lexikon: darinne die Gelehrten aller Stände sowohl männ- als weiblichen Geschlechts, welche vom Anfange der Welt bis auf die jetzige Zeit gelebt, und sich der gelehrten Welt bekannt gemacht, nach ihrer Geburt, Leben, merckwürdigen Geschichten,

- Absterben und Schrifften aus den glaubwürdigen Scribenten in alphabetischer Ordnung beschrieben werden. Bde. 3, 4 und Ergänzungsbd. 5 Hildesheim 1961 [Ndr. der Ausgaben Leipzig 1751 und Bremen 1816]
- Johansson, Karl G. und Arvidsson, Maria (Hgg.): Barlaam i nord. Legenden om Barlaam och Josaphat i den nordiska medeltidslitteraturen. Oslo 2009 (Bibliotheca nordica 1)
- Johanterwage, Vera: Die Barlaams ok Josaphats saga – eine höfische Legende am norwegischen Königshof. Univ. Münster, Diss., 2008
- Johanterwage, Vera: Kung Avennir i Barlaams ok Josaphats saga – en hövisk härskare? In: Johansson, Karl G. und Arvidsson, Maria (Hgg.): Barlaam i nord. Legenden om Barlaam och Josaphat i den nordiska medeltidslitteraturen. Oslo 2009 (Bibliotheca nordica 1), S. 75–97
- Johanterwage, Vera: Vttan ræzlo oc otta – zum höfischen Stil in der Barlaams ok Josaphats saga. In: Glauser, Jürg (Hg.): Rittersagas. Übersetzung, Überlieferung, Transmission. Tübingen 2010 (Beiträge zur Nordischen Philologie 45)
- Jolles, André: Einfache Formen. Legende · Sage · Mythe · Rätsel · Spruch · Kasus · Memorabile · Märchen · Witz. Studienausgabe der 4. Aufl. Tübingen 1972
- Jouanno, Corinne: Barlaam et Joasaph. Une aventure spirituelle en forme de roman d'amour. In: pris-ma (Bulletin de Liaison de l'Equipe de Recherche sur la Littérature d'Imagination du Moyen Âge) 16 (2000), S. 61–76
- Jugie, Martino: Barlaam e Joasaph. In: Pizzardo, Giuseppe (Hg.): Enciclopedia cattolica. Bd. 2. Vatikanstadt 1949, S. 858
- Juliá, Eduardo (Hg.): Don Juan Manuel: El Conde Lucanor. Madrid 1933
- Jülicher, Adolf: Die Gleichnisreden Jesu. 2. neubearb. Aufl. Tübingen 1910
- Kalinke, Marianne E.: The Book of Reykjahólar. The last of the great medieval legends. Toronto 1996
- Karlinger, Felix: Legendenforschung. Aufgaben und Ergebnisse. Darmstadt 1986
- Kästner, Erhard: Über den Ursprung der Geschichte von Barlaam und Josaphat, das ist die Geschichte des Königssohnes Siddharta. In: Offener Brief an die Königin von Griechenland. Beschreibungen, Bewunderungen. Frankfurt am Main 1973, S. 37–40
- Kästner, Hannes: Mittelalterliche Lehrgespräche. Berlin 1978
- Kazhdan, Alexander: Where, when and by whom was the Greek Barlaam and Ioasaph not written. In: Will, Wolfgang (Hg.): Zu Alexander dem Großen. Festschrift Gerhard Wirth. Amsterdam 1988, S. 1187–209
- Kazhdan, Alexander: A history of Byzantine literature (650–850). In collaboration with Lee. F. Sherry and Christine Angelidi. Athen 1999 (The National Hellenic Research Foundation. Institute for Byzantine Research. Research Series 2)
- Kekelidze, Korneli: Etiudebi dzveli k'art'uli literaturis istoriidan [Studies in the history of Ancient Georgian literature], Bd. VI, Tbilisi 1960, S. 41–71

- Keller, John E. und Robert W. Linker (Hgg.): Barlaam e Josafat. Edición crítica. Introd. por Olga T. Impey y J. E. K. Madrid 1979 (Clásicos hispánicos, Serie II, Ediciones Críticas 21)
- Khintibidze, Elguja: New Materials on the Origin of Barlaam and Ioasaf. In: *Orientalia christiana periodica* 63 (1997), S. 491–501
- Kimpel, Sabine: Barlaam und Josaphat (Joasaph). In: Braunfels, Wolfgang (Hg.): *Lexikon der christlichen Ikonographie*. Bd. 5: Ikonographie der Heiligen. Aaron bis Crescentianus von Rom. Rom 1973, Sp. 313–6
- Klein, Wassilios: Die Legende von Barlaam und Ioasaph als Programmschrift des Mönches Agaprios Landos. Hamburg 1997
- Knapp, Fritz Peter: Mittelalterliche Erzählgattungen im Lichte scholastischer Poetik. In: Haug, Walter und Burghart Wachinger (Hgg.): *Exempel und Exempelsammlungen*. Tübingen 1991 (Fortuna vitrea 2), S. 1–22
- Knapp, Fritz Peter: *legenda aut non legenda. Erzählstrukturen und Legitimationsstrategien in falschen Legenden des Mittelalters*. In: Knapp, Fritz Peter: *Historie und Fiktion in der mittelalterlichen Gattungspoetik II*. Heidelberg 2005, S. 101–29
- Knowles, Christine: Jean de Vignay, un traducteur du XIV^e siècle. In: *Romania* 75 (1952), S. 353–83
- Koch, John (Hg.): Chardry's Josaphaz, Set Dormanz und Petit Plet. Dichtungen in der anglo-normannischen Mundart des XIII. Jahrhunderts zum ersten Mal vollständig, mit einer Einl., Anm. und Glossar hg. von J. K. Heilbronn 1879
- Kolve, Verdel A.: Everyman and the parable of the Talents. In: Sticca, Sandro (Hg.): *The Medieval Drama*. New York 1972, S. 69–78
- Kors, Mikel M.: Bijbelvertaler van 1360. In: *VL*. Bd. 11. 2004, Sp. 249–56
- Krause, Arnold: Zum Barlaam und Josaphat des Gui von Cambrai. Teil 1: Zum Text der Dichtung. Berlin 1899
- Krause, Arnold: Zum Barlaam und Josaphat des Gui von Cambrai. Teil 2: Zur Mundart der Dichtung. Berlin 1900
- Krull, Albert: *Gui de Cambrai. Eine sprachliche Untersuchung*. Kassel 1887
- Kuhn, Ernst: Barlaam und Joasaph. Eine bibliographisch-literargeschichtliche Studie. München 1893 (Denkschriften der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 67)
- Kunze, Konrad: Der Heiligen Leben. In: *VL*. Bd. 3, 1981, Sp. 617–25 [a]
- Kunze, Konrad: Der Heiligen Leben, Redaktion. In: *VL*. Bd. 3, 1981, Sp. 625–7 [b]
- Kunze, Konrad: *Jacobus a Voragine*. In *VL*. Bd. 4, 1983, Sp. 448–66
- Kunze, Konrad: *Papierheilige. Zum Verhältnis von Heiligkeit und Legendenüberlieferung um 1400*. In: *Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein Gesellschaft* 4 (1986–1987), S. 53–65
- Kunze, Konrad: *Deutschsprachige Hagiographie von den Anfängen bis 1350*. In: *Hagiographies*. Bd. 2, 1996, S. 211–38
- Kunze, Konrad: *Legende*. In: *RLW*. Bd. 2, 2007, S. 389–93

- Kurvinen, Auvo: Caxton's Golden Legend and the Manuscripts of the Gilte Legende. In: *Neuphilologische Mitteilungen* 60 (1959), S. 353–75
- Labie-Leurquin, Anne-Françoise: Chardri. In: *DLF*, 1964, S. 250–51
- Laboulaye, Edouard de: Barlaam et Josaphat et le Lalita-vistara (Compte-rendu de ›Les Avadânas‹ par Stanislas Julien). In: *Journal des Débats*, 26. Juli 1859
- Lacarra, María Jesús: Barlaam e Josafat. In: Alvar, Carlos und José Manuel Lucía Megías (Hgg.): *Diccionario Filológico de Literatura Medieval Española. Textos y Transmisión*. Madrid 2002, S. 205–7
- Lalou, Elisabeth: Miracles de Nostre-Dame par personnages. In: *DLF*, 1964, S. 1016–7
- Lang, David M.: St. Euthymius the Georgian and the Barlaam and Ioasaph Romance. In: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 17 (1955), S. 306–325
- Lang, David M.: The Life of the Blessed Jodasaph: a New Oriental Christian version of the Barlaam and Ioasaph Romance (Jerusalem, Greek Patriarchal Library: Georgian MS 140). In: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 20 (1957), Nr. 1–3: Studies in Honour of Sir Ralph Turner, Director of the School of Oriental and African Studies 1937–1957, S. 389–407 [a]
- Lang, David M. (Hg.): The Wisdom of Balahvar. A Christian Legend of the Buddha. London 1957 [b]
- Lang, David M.: Bilawhar wa-Yūdāsaf. In: Gibb, H. A. R. und J. H. Kramers (Hgg.): *Encyclopédie de l'Islam. Nouvelle Édition*. Bd. 1. Leiden 1960, S. 1251–4
- Lang, David M. (Hg.): The Balavariani (Barlaam and Josaphat). A tale from the Christian East. Transl. from the Old Georgian by D. M. L., introduction by Ilia V. Abuladze. Berkeley, Los Angeles 1966 (UNESCO collection of representative works. Series of translations from the literatures of the Union of Soviet Socialist Republics)
- Lang, David M.: Introduction. In: [St John Damascene:] Barlaam and Joasaph. With an English translation by G. R. Woodward and H. Mattingly. Introduction by D. M. L. London, Cambridge/Mass. 1967 [u.ö.: 1983 und 1997] (The Loeb Classical Library 34), S. ix–xxxv
- Lauchert, Friedrich (Hg.): La Estoria del rey Anemur e de Josaphat e de Barlaam. In: *Romanische Forschungen* 7 (1893), S. 331–402
- Lauchert, Friedrich (Hg.): La Estoria de los Quatro Dotores de la Santa Egle-sia. Die Geschichte der vier großen lateinischen Kirchenlehrer, in einer alten spanischen übersetzung nach Vincenz von Beauvais. Halle 1897 (Romanische Bibliothek 14)
- Lavaud, René und René Nelli (Hgg.): Les Troubadours, I: Jaufré, Flamenca, Barlaam et Josaphat. Paris 2000 [Ndr. der Ausgabe 1978]
- Le Coq, Albert von: Ein christliches und ein manichäisches Manuscriptfragment in türkischer Sprache aus Turfan (Chinesisch-Turkistan). In: *Sitzungsberichte der königlichen preussischen Akademie der Wissenschaften* (1909), S. 1202–19

- Le Coq, Albert von: Türkische Manichaica aus Chotscho, I. In: Abhandlungen der königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin 1911, S. 5–7
- Lecoy de la Marche, Albert: Extraits des comptes et mémoriaux du roi René, pour servir à l'histoire des arts au XVe siècle. Paris 1873
- Lecoy de la Marche, Albert: Le roi René, sa vie, son administration, ses travaux artistiques et littéraires. Paris 1875
- Le Roy, Onésime: Études sur les Mystères, Monuments historiques et littéraires, la plulart inconnus, et sur divers manuscrits de Gerson, y compris le texte primitif français de l'Imitation de Jésus-Christ, récemment découverts par O. Le R. Paris 1838
- Lecco, Margherita: Elementi per lo studio di un volgarizzamento genovese della leggenda di Barlaam e Josaphat. In: Lecco, Margherita (Hg.): Poeti e poesia a Genova (e dintorni) nell'età medievale. Atti del Convegno per Genova capitale della cultura europea 2004. Alessandria 2006, S. 127–49
- Lefèvre, Sylvie und Christine Knowles: Jean de Vignay. In: DLF, 1964, S. 858–60
- Legge, Dominica: Anglo-Norman Literature and its Background. Oxford 1971 [Ndr. der Ausgabe 1963]
- Le Goff, Jacques: Le désert-forêt dans l'Occident médiéval. In: Le Goff, Jacques: L'imaginaire médiéval. Paris 1985, S. 59–75 [Erstmals in: Traverses 19 / Le désert (1980), S. 22–33]
- Leitzmann, Albert: Zum Barlaam Ottos von Freising. In: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 43 (1918), S. 258–66
- Leroy, Maxime: Woestenraedt (Hermannus a). In: L'Academie Royale des Sciences, des Lettres et des Beaux-arts de Belgique (Hg.): Biographie nationale. Bd. 43 [Suppl. 15]. Brüssel 1983–1984
- Levitt, Stephan H.: Where does Barlaam and Josaphat take place? In: *Orientalia christiana periodica* 67 (2001), S. 263–73
- Liebrecht, Felix: Die Quellen des Barlaam und Josaphat. In: *Jahrbuch für romanische und englische Literatur* 2 (1860), S. 314–34
- Lienhard, Bettina: Das arabische k. Bilawhar wa-Budasaf und der byzantinische Barlaam kai Ioasaph: Akzentverschiebungen durch die literarische Umformung des Parabelkorpus im byzantinischen Barlaam kai Ioasaph, Univ. Wien, Diplomarb., 2002
- Linage Conde, Antonio: Barlaam y Josafat entre el budismo y el cristianismo? In: *Actas del III Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*. Bd. 1. Salamanca 1994, S. 511–515
- Lindemann, Uwe: Die Wüste: Terra incognita, Erlebnis, Symbol. Eine Genealogie der abendländischen Wüstenvorstellungen in der Literatur von der Antike bis zur Gegenwart. Heidelberg 2000
- Llareus, Carine: De la vie du Bouddha au roman médiéval de Barlaam et Josaphat. Perpignan 1995
- Lohse, Bernhard: Askese und Mönchtum in der Antike und in der alten Kir-

- che. München, Wien 1969 (Religion und Kultur der alten Mittelmeerwelt in Parallelforschungen 1)
- Long, Mary Beth: Corpora and Manuscripts, Authors and Audiences. In: Sallih, Sarah (Hg.): *A Companion to Middle English Hagiography*. Woodbridge 2006, S. 47–69
- Louth, Andrew: *St John Damascene. Tradition and Originality in Byzantine theology*. Oxford [u.a.] 2004
- Lüthi, Max: *Das europäische Volksmärchen*. 2. Aufl. Bern 1960
- Lutz, Eckart C.: *Rhetorica divina. Mittelhochdeutsche Prologgebete und die rhetorische Kultur des Mittelalters*. Berlin, New York 1984
- Maaß, Georg (Hg.): *Die altitalienische Storia Giosafas*. Greifswald 1915
- Macaulay, George (Hg.): *John Gower: The English Works of J. G. Confessio amantis*. [...] with Introduction, Notes and Glossary [...], hg. von G. C. M. London [u.a.] 1957. 2 Bde. (Early English Text Society. Extra series 81–82) [Ndr. der Ausgabe Oxford 1901]
- Macdonald, Kenneth S.: *The Story of Barlaam and Ioasaph: Buddhism and Christianity*. Calcutta 1895
- Machado, Ana Maria: *Flos Sanctorum em Lingoagem Portugues*. In: Lancia- ni, Giulia und Giuseppe Tavani (Hgg.): *Dicionário da literatura medieval galega e portuguesa*. Lisboa 1993, S. 279–81
- Macpherson, Ian und Robert B. Tate (Hgg.): *Don Juan Manuel: El libro de los estados*, hg. von I. M. und R. B. T. Madrid 1991
- MacQueen, Graeme: *Changing Master Narratives in Midstream: Barlaam and Josaphat and the Growth of Religious Intolerance in the Buddhalegend's Westward Journey*. In: *Journal of Buddhist Ethics* 5 (1998), S. 144–72
- Maddocks, Hillary: *Illumination in Jean de Vignay's Légende dorée*. In: Dunn- Lardeau, Brenda (Hg.): *Legenda aurea. Sept siècles de diffusion*. Montreal 1986, S. 155–169
- Maddocks, Hillary: *Pictures for aristocrats: the manuscripts of the Légende dorée*. In: Manion, Margaret M. und Bernard J. Muir (Hgg.): *Medieval Texts and Images*. Chur 1991, S. 1–23
- Mahé, Annie und Jean-Pierre Mahé (Hgg.): *La sagesse de Balahvar. Une vie christianisé du Bouddha*. Paris 1993 (Connaissance de l'Orient 60. Série Géorgienne)
- Manselli, Raoul: *The Legend of Barlaam and Joasaph in Byzantium and in the Romance Europe*. In: *East and West* 7 (1957), Nr. 4, S. 331–41
- Marín, Diego: *El elemento oriental en D. Juan Manuel: síntesis y revaluación*. In: *Comparative Literature* 7 (1955), Nr. 1, S. 1–14
- Marr, Nikolaj Jakovlevič: *»Mudrost' Balavara«, gruzinskaja versija dušepoleznoj istorii o Varlaamě i Ioasafě*. In: *Zapiski Vostočnago Otdělenija imperatorskago Russkago Archeologičeskago Obščestva* 3 (1888, ersch. 1889), S. 223–60
- Martínez Gázquez, José (Hg.): *Hystoria Barlae et Iosaphat*: Bibl. Nacional de Nápoles VIII. B. 10. Madrid 1997 (Nueva Roma. Bibliotheca Graeca et Latina

Aevi Posterioris 5) [a]

Martínez Gázquez, José: El ms. VIII.B.10 de la Biblioteca Nacional de Nápoles, la primera traducción latina de la redacción bizantina del Barlaam y Josafat. In: Bádenas, Pedro (Hg.): El cielo en la tierra. Estudios sobre el monasterio bizantino. Madrid 1997, S. 225–41 [b]

Martin-Hisard, Bernadette: La Vie de Jean et Euthyme et le statut du monastère des Ibères sur l'Athos. In: *Revue des études Byzantines* 49 (1991), S. 67–142 klj

Martins, Mário: O original em castelhano do *Flos Sanctorum* de 1513. In: *Brotéria* 71 (1960), S. 585–94

Marucci, Valerio: Manoscritti e stampe antiche della *Legenda aurea* di Iacopo da Varagine volgarizzata. In: *Filologia e Critica* 5 (1980), Nr. 1, S. 30–50

Marucci, Valerio (Hg.): Iacopo da Varagine: *Legenda aurea*, hg. von V. M. In: Varanini, Giorgio und Guido Baldassarri (Hgg.): *Racconti esemplari di predicatori del Due e Trecento*. Bd. 1 (I novellieri italiani 4)

Masing, Uku und Kaide Rätsep: Barlaam and Joasaphat. Some problems connected with the story of Barlaam and Joasaphat, the Acts of Thomas, the Psalms of Thomas and the Gospel of Thomas. In: *Communio Viatorum* 6 (1961), S. 29–36

Masser, Achim: *Bibel- und Legendeneplik des deutschen Mittelalters*. Berlin 1976

Meiller, Albert (Hg.): Jean du Prier: *Le Mystère du Roy Avenir de J. du P.* Genf 1970

Menéndez Pelayo, Marcelino und Enrique Sánchez Reyes (Hgg.): *Orígenes de la novela*. Bd. 1: *Influencia oriental*. *Libros de caballerías*. Madrid 1943 (Edición nacional de las obras completas de Menéndez Pelayo 13) [Ndr. der Ausgabe 1905]

Mertens, Volker: *Die Rezeption des Buddhismus im Mittelalter*. Vortrag gehalten im Rahmen des Festkolloquiums zum 60. Geburtstag von Alfred Ebenbauer ›Mediävistik im Kontext‹, Universität Wien, 13. Oktober 2005

Métrévélí, Hélène: Du nouveau sur l'Hymne de Joasaph. In: *Le Muséon* 100 (1987), S. 251–8

Meyer, Helene: Die Predigten in den *Miracles de Nostre Dame par personnages*. In: *Romanische Forschungen* 31 (1912), S. 706–98

Meyer, Paul: Fragments d'une ancienne traduction française de Barlaam et Joasaph faite sur le texte grec au commencement du treizième siècle. In: *Bibliothèque de l'École des Chartes* 2 (6. Serie) (1866), S. 313–334

Meyer, Paul: La Traduction Provençale de la Légende Dorée. In: *Romania* 27 (1898), S. 93–137

Meyer, Paul: Les légendes hagiographiques en français. In: *Histoire littéraire de la France*. Bd. 33, 1906, S. 328–458

Micha, Alexandre: Barlaam et Josaphat. In: Frappier, Jean (Hg.): *Le roman jusqu'à la fin du XIII^e siècle*. Heidelberg 1978 (*Grundriss der romanischen Literaturen des Mittelalters* 4,1), S. 482–4

- Mills, Leonard R. (Hg.): *L'histoire de Barlaam et Josaphat: version champenoise d'après le ms. reg. lat 660 de la Bibliothèque Apostolique Vaticane*. Genf 1973 (Textes littéraires français 201)
- Moldenhauer, Gerhard: *Die Legende von Barlaam und Josaphat auf der iberischen Halbinsel*. Halle 1929 (Romanistische Arbeiten 13)
- Mulder, Martin Jan (Hg.): *Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*. Assen, Maastricht, Philadelphia 1988 (Compendia rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum. Section 2; The literature of the Jewish people in the period of the second temple and the Talmud 1)
- Müller, Günther: *Die Form der Legende und Karl Borromäus Heinrich*. In: *Euphorion* 31 (1930), S. 454–468
- Mussafia, Adolf: *Rez. zu Chardry's Josaphaz, Set Dormanz und Petit Plet. Dichtungen in der anglo-normannischen Mundart des XIII. Jahrhunderts zum ersten Mal vollständig, mit einer Einl., Anm. und Glossar hg. von John Koch Heilbronn 1879*. In: *ZfrPh* 3 (1879), S. 591–607
- Naumann, Hans-Peter: *Hatte die Barlaams saga ok Josafats eine mittelhochdeutsche Vorlage?* In: *Alvíssmal* 10 (2001), S. 45–60
- Nevanlinna, Saara (Hg.): *The Northern homily cycle: the expanded version in MSS Harley 4196 and Cotton Tiberius E vii*, hg. von S. N. Bd. 1. Helsinki 1972 (Mémoires de la Société Néophilologique de Helsinki 38)
- Nutschidze, Šalva: *K proishozhdeniju grečeskogo romana ›Varlaam i Joasaf‹ [Zur Entstehung des griechischen Romans ›Barlaam und Joasaph‹]*. Tiflis 1956
- Ohly, Friedrich: *Süße Nägel der Passion: Ein Beitrag zur theologischen Semantik*. Baden Baden 1989 (Saecula spiritalia 21)
- Oldenburg, Sergej: *Persidskij izvod pověsti o Varlaamě i Ioasafě*. In: *Zapiski Vostočnago Otdělenija imperatorskago Russkago Archeologičeskago Obščestva* 4 (1880, ersch. 1890), S. 229–265.
- Olsen, Michel: *Miracles de Nostre Dame par personnages*. In: Andersen, Flemming (Hg.): *Popular Drama in Northern Europe in the Later Middle Ages. A Symposium*. Odense 1988, S. 41–63
- Ott, Norbert: *Anmerkungen zur Barlaam-Ikonographie Rudolfs von Ems ›Barlaam und Josaphat‹ in Malibu und die Bildtradition des Barlaam-Stoffs*. In: Engels, Odilo (Hg.): *Die Begegnung des Westens mit dem Osten: Kongreßakten des 4. Symposiums des Mediävistenverbandes in Köln 1991 aus Anlaß des 1000. Todesjahres der Kaiserin Theophanu*. Sigmaringen 1993, S. 365–385
- Ott, Norbert: *12. Barlaam und Josaphat*. In: *Katalog der deutschsprachigen illustrierten Handschriften des Mittelalters, begonnen von Hella Fröhmann-Voss. Fortgef. von N. O. Bd. 2*. München 1996 (Veröffentlichungen der Kommission für Deutsche Literatur des Mittelalters der Bayerischen Akademie der Wissenschaften), S. 5–21
- Ouellette, Edward G.: *A comparative Study of the Three French Versions in*

- Verse of the Story of Barlaam et Josaphaz. Univ. of Oklahoma, Diss., 2001
- Papanti, Giovanni (Hg.): *Novella morale del secolo XIV*. Livorno 1876
- Paredes Núñez, Juan und Paloma Gracia: *Hacia una tipología de las formas breves medievales*. In: *Tipología de las formas narrativas breves románicas*. Granada 1998
- Paris, Gaston: *Periodiques*. II. *Zeitschrift für romanische Philologie*, IV, 2–3. In: *Romania* 10 (1881), S. 299–305
- Paris, Gaston: *Saint Josaphat*. In: Paris, Gaston: *Poèmes et légendes du Moyen-Âge*. Paris 1900, S. 181–214
- Paulmier-Foucart, Monique und Marie-Christine Duchenne: *Vincent de Beauvais et le Grand Miroir du monde*, Turnhout 2004.
- Pearsall, Derek (Hg.): *Studies in the Vernon Manuscript*. Cambridge 1990
- Peeters, Paul: *Histoires monastiques géorgiennes*. In: *An. Boll.* 36–37 (1917–1919)
- Peeters, Paul: *La première traduction latine de Barlaam et Josaphat et son original grec*. In: *An. Boll.* 49 (1931), S. 276–312
- Peeters, Paul: *Le tréfonds oriental de l'hagiographie byzantine: Orient et Byzance*. Brüssel 1950 (*Subsidia hagiographica* 26)
- Penn, Dorothy: *The Staging of the Miracles de Notre Dame par Personnages of Ms. Cangé*. New York 1933
- Perdisch, Adolf: *Der Laubacher Barlaam. Vorstudien zu einer Ausgabe*. Marburg 1903
- Perdisch, Adolf (Hg.): *Otto von Freising: Der Laubacher Barlaam, eine Dichtung des Bischofs O. II. von F., hg. von Adolf Perdisch*. Tübingen 1913 (*Bibliothek des litterarischen Vereins in Stuttgart* 260)
- Pérez Martín, Inmaculada: *El texto bizantino de la Historia Edificante*. In: *Erytheia* 17 (1996), S. 159–77
- Peri, Hiram: *Der Religionsdisput der Barlaamlegende. Ein Motiv abendländischer Dichtung*. Salamanca 1959 [a]
- Peri, Hiram: *La plus ancienne traduction latine du roman grec de Barlaam et Josaphat et son auteur*. In: *Studi Mediolatini e Volgari* 6–7 (1959), S. 169–89 [b]
- Pertusi, Agostino: *Monasteri e monaci italiani all' Athos nell' Alto Medioevo*. In: *Le Millenaire du Mont Athos 963–1963. Etudes et melanges*. Bd. 1. Chevetogne 1963–1964, S. 217–51
- Petit de Julleville, Louis: *Les Mystères*. 2 Bde. Paris 1880 (*Histoire du théâtre en France* 1)
- Petit de Julleville, Louis: *Les comédiens en France au Moyen Âge*. Paris 1885 (*Histoire du théâtre en France* 2)
- Petsch, Robert: *Wesen und Formen der Erzählkunst*. Halle 1934
- Pfeiffer, Franz: *Zu Barlaam und Josaphat*. In: *ZfdA* 1 (1841), S. 126–35
- Pfeiffer, Franz: *Zu Barlaam und Josaphat*. In: *Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Classe der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften* 41 (1863), Nr. 1–2, S. 313–27

- Pflaum, Heinz: Sur un passage de Balaham et Josafas. In: *Romania* 63 (1937), S. 519–25
- Philippart, Guy: Introduction. In: *Hagiographies*. Bd. 1, 1994, S. 9–24
- Philippart, Guy: Où en est l'histoire de la littérature hagiographique? Bilan général et apport du volume IV. In: *Hagiographies*. Bd. 4, 2006, S. 745–83
- Pickering, Oliver: Saints' Lives. In: Edwards, Anthony S. G. (Hg.): *A Companion to Middle English Prose*. Woodbridge 2004. S. 249–270
- Picone, Michelangelo: Donne e papere: storia di un racconto-cornice. In: *Il racconto nel Medioevo romanzo*. Atti del Convegno Bologna, 23–24 ottobre 2000. Bologna 2002 (Quaderni di filologia romanza della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Bologna 15), S. 163–79
- Pietsch, Karl: The Madrid Manuscript of the Spanish Grail Fragments. In: *Modern Philology* 18 (1920–1921), S. 147–56, 591–6
- Pitman, Ruth und John Scattergood: Some illustrations of the Unicorn Apologue from Barlaam and Iosaphat. In: *Scriptorium* 31 (1977), S. 85–90
- Prillwitz, Siegmund: *überlieferungsstudie zum Barlaam und Josaphat von Rudolf von Ems: eine textkritisch-stemmatologische Untersuchung*. Kopenhagen 1975
- Pupo-Walker, Constantino E. (Hg.): *A Critical Edition of the Old Portuguese Version of Barlaam and Josaphat*. The University of North Carolina at Chapel Hill, Diss., 1967. [Mikrofilm: Ann Arbor, Michigan 1987]
- Ramadori, Alicia: Funciones del debate en Barlaam e Josafat. In: Penna, Rosa. (Hg.): *Studia hispanica medievalia III*. Actas de las IV Jornadas Internacionales de Literatura Española Medieval. Agosto 19–20, 1993, Buenos Aires. Buenos Aires 1995, S. 151–7
- Ramadori, Alicia: Las oraciones. In: Rossaroli de Brevedan, Graciela (Hg.): *Exempla y oraciones en Barlaam y Josafat: aproximación genológica II*. Bahía Blanca, Argentinien 1996, S. 95–123
- Ramadori, Alicia: El exemplum de los tres consejos del avecula en Barlaam e Josafat y en el Libro del cauallero Zifar. In: *Actas del II Coloquio Internacional de Literatura Comparada*. Bd. 2. Buenos Aires 1997, S. 260–6
- Ramadori, Alicia: Relaciones intertextuales entre Barlaam e Josafat y la obra de Don Juan Manuel. In: Rossaroli de Brevedan, Graciela (Hg.): *Pervivencias de Barlaam e Josafat en la literatura hispánica*. Bahía Blanca, Argentinien 1998, S. 49–73
- Ratzinger, Joseph / Benedikt XVI.: *Jesus von Nazareth. Erster Teil: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*. Freiburg, Basel, Wien 2007
- Réal, Isabelle: Vies de saints, vie de famille. Représentation et système de la parenté dans le Royaume mérovingien (481–751) d'après les sources hagiographiques. Turnhout 2001 (*Hagiologia* 2)
- Reinhart, Johannes: Die Geschichte vom Jahreskönig (Tubach 2907: King, for a year) in der kroatisch-glagolitischen Literatur. In: Symanzik, Bernhard (Hg.): *Studia philologica slavica*. Festschrift für Gerhard Birkfellner zum 65. Geburtstag gewidmet von Freunden, Kollegen und Schülern. Teilbd. 2.

Münster 2006

- Riehl, Claudia M.: Kontinuität und Wandel von Erzählstrukturen am Beispiel der Legende. Göppingen 1993 (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 576)
- Rindal, Magnus (Hg.): Barlaams ok Josaphats saga. Oslo 1981 (Norsk historisk kjeldeskrift-institutt. Norrøne Tekster 4)
- Rindal, Magnus und Harald Solevåg: Barlaams ok Josaphats saga (Sth. perg. fol. nr. 6): KWIC-konkordansar og frekvensordliste. Bergen 1976 (Norske språkdata 6)
- Rindal, Magnus: Ortografi, fonologi og morfologi i Sth. perg. fol. nr. 6 (»Barlaams ok Josaphats saga«). Oslo 1987
- Rindal, Magnus: Barlaams ok Josaphats saga i det norske litterære miljøet. In: Johansson, Karl G. und Arvidsson, Maria (Hgg.): Barlaam i nord. Legenden om Barlaam och Josaphat i den nordiska medeltidslitteraturen. Oslo 2009 (Bibliotheca nordica 1), S. 31–45
- Roché, Déodat: Études manichéennes et cathares. Arques 1952
- Röcke, Werner: Die Macht des Wortes. Feudale Repräsentation und christliche Verkündigung im mittelalterlichen Legendenroman. In: Ragotzky, Hedda und Horst Wenzel (Hgg.): Höfische Repräsentation. Tübingen 1990, S. 209–226
- Romero Tobar, Leonardo: vi. La prosa narrativa religiosa. In: Mettmann, Walter (Hg.): La littérature dans la Péninsule Ibérique aux XIVe et XVe siècles. Bd. 1, Fasc. 4. u. Bd. 2, Fasc. 4. Heidelberg 1985 (Grundriss der romanischen Literaturen des Mittelalters 9), S. 44–53 bzw. 43–6
- Rosenfeld, Hellmut: Die Legende als literarische Gattung. In: Germanisch-romanische Monatsschrift 33 (1952), S. 70–4
- Rosenfeld, Hellmut: Legende. Stuttgart 1961
- Rosenfeld, Hellmut: Legende. In: RL. Bd. 2, 2001, S. 13–31
- Rossaroli de Brevedan, Graciela: Sobre las fuentes del Barlaam e Josafat. In: Cuadernos del Sur. Letras 26 (1994–1995), S. 49–58
- Rossaroli de Brevedan, Graciela: Los exempla. In: Rossaroli de Brevedan, Graciela (Hg.): Exempla y oraciones en Barlaam y Josafat: aproximación genológica II. Bahía Blanca, Argentinien 1996, S. 1–93 [a]
- Rossaroli de Brevedan, Graciela: Sobre el género de Barlaam e Josafat. In: Walde-Moheno, Lillian von der (Hg.): Caballeros, monjas y maestros en la Edad Media. Mexiko 1996, S. 183–193 [b]
- Rossaroli de Brevedan, Graciela: Recepción de Barlaam e Josafat en el Libro de los Exemplos por A. B. C. de Tomás Sánchez de Vercial. In: Rossaroli de Brevedan, Graciela (Hg.): Pervivencias de Barlaam e Josafat en la literatura hispánica. Bahía Blanca, Argentinien 1998, S. 7–48
- Roy, Émile: Études sur le théâtre français du XIVe et du XVe siècle: La comédie sans titre, publiée pour la première fois d'après le manuscrit latin 8163 de la Bibliothèque Nationale, et les Miracles de Notre-Dame par personnages. Paris 1902 [Ndr. Genf 1975]
- Rozen, Viktor Romanovič: Rez. zu Zotenberg, Hermann: Notice sur le livre

- de Barlaam et Josaphat, accompagnée d'extraits du text grec et des versions arabe et éthiopienne. Paris 1886. In: Zapiski Vostočnago Otdělenija imperatorskago Russkago Archeologičeskago Obščestva 2 (1887, ersch. 1888), S. 166–174.
- Rozen, Viktor Romanovič: Persidskij izvod pověsti o Varlaamě i Ioasafě. In: Zapiski Vostočnago Otdělenija imperatorskago Russkago Archeologičeskago Obščestva 3 (1888, ersch. 1889), S. 273–275.
- Ruberg, Uwe: ›Wörtlich verstandene‹ und ›realisierte‹ Metaphern in deutscher erzählender Dichtung von Veldeke bis Wickram. In: Rücker, Helmut (Hg.): ›Sagen mit Sinne‹. Festschrift für Marie-Luise Dittrich zum 65. Geburtstag. Göttingen 1976, S. 205–20
- Rubio i Lluch, Antoni: Documents per a la Història de la cultura catalana Mig-
eval. Bd. 1. Barcelona 2000 (Memòries de la Secció Històrico-Arqueològica 54,1) [Faks. der Ausgabe 1908–1921]
- Runnalls, Graham A.: The manuscript of the Miracles de Nostre Dame par
personnages. In: Romance Philology 22 (1968), Nr. 1, S. 15–22
- Runnalls, Graham A.: Medieval Trade Guilds and The Miracles of Nostre Da-
me par personnages. In: Medium Aevum 39 (1970), S. 257–287
- Runnalls, Graham A.: René d'Anjou et le théâtre. In: Ders. (Hrsg.): études sur
les mystères: un recueil de 22 études sur les mystères français, suivi d'un ré-
pertoire du théâtre religieux français du Moyen Âge et d'une bibliographie.
Paris 1998 (Bibliothèque du xve siècle 66), S. 175–212
- Rupp, Heinz: Rudolfs von Ems Barlaam und Josaphat. Karlsruhe 1959
- Rupp, Heinz: Nachwort. In: Rudolf von Ems: Barlaam und Josaphat, hg. von
Franz Pfeiffer. Mit einem Anhang aus F. Söhns Das Handschriftenverhält-
nis in Rudolfs von Ems Barlaam, einem Nachwort und einem Register von
H. R. Berlin 1965 (Deutsche Neudrucke: Texte des Mittelalters) [Ndr. der
Ausgabe Leipzig 1843], S. 507–12
- Salvan-Renucci, Françoise: Heldentum und christliche Theologie in Barlaam
und Josaphat Rudolfs von Ems. In: Buschinger, Danielle und Wolfgang Spie-
wok (Hgg.): Orient und Okzident in der Kultur des Mittelalters. xxxi Jahres-
tagung des Arbeitskreises Deutsche Literatur des Mittelalters. Greifswald
1997 (Greifswalder Beiträge zum Mittelalter 68. Tagungsbände und Sam-
melschriften 39), S. 125–35
- Sauer, Hans: Barlaam und Joasaph. B. Verbreitung, V. Englische Literatur. In:
LexMA. Bd. 1, 1980, Sp. 1466–7
- Savoye de Ferreras, Jacqueline: Forma dialogada y visión del mundo en el
Libro de los estados de don Juan Manuel. In: Criticón 28 (1984), S. 97–118
- Scarcia, Gianroberto: Storia di Josaphat senza Barlaam. Soveria Mannelli 1998
(Medioevo romanzo e orientale. Testi 4)
- Scheibelreiter, Georg: Die Verfälschung der Wirklichkeit. Hagiographie und
Historizität. In: Fuhrmann, Horst (Hg.): Fälschungen im Mittelalter. Inter-
nationaler Kongreß der Monumenta Germaniae Historica. Bd. 5. Fingierte
Briefe, Frömmigkeit und Fälschung, Realienfälschungen. Hannover 1988, S.

- 283–319 (Schriften der Monumenta Germaniae Historica 33)
- Schmitt, Jean-Claude (Hg.): *Les Saints et les stars. Le texte hagiographique dans la culture populaire. études présentés á la Société d'ethnologie française*. Paris 1983
- Schnall, Jens Eike: Om forholdet mellem Barlaams ok Josaphats saga og Kongespejlet. In: Johansson, Karl G. und Arvidsson, Maria (Hgg.): *Barlaam i nord. Legenden om Barlaam och Josaphat i den nordiska medeltidslitteraturen*. Oslo 2009 (Bibliotheca nordica 1), S. 99–130
- Schnell, Hermann: *Untersuchungen über die Verfasser der Miracles de Nostre Dame par personnages*. Marburg 1885 (Ausgaben und Abhandlungen aus dem Gebiete der romanischen Philologie)
- Schnell, Hermann: *über den Abfassungsort der Miracles de Nostre Dame par personnages*. Marburg 1886 (Ausgaben und Abhandlungen aus dem Gebiete der romanischen Philologie 53)
- Schnell, Rüdiger: *Rudolf von Ems. Studien zur inneren Einheit seines Gesamtwerkes*. Bern 1969
- Scholberg, Kenneth R.: *Modestia y Orgullo: Una Nota sobre Don Juan Manuel*. In: *Hispania* 42 (1959), Nr. 1, S. 24–31
- Scholz, Manfred: *Hören und Lesen*. Wiesbaden 1980
- Schramm, Albert: *Die Drucke von Günther Zainer*. Leipzig 1920 (Der Bilderschmuck der Frühdrucke 2)
- Schreiner, Klaus: *Zum Wahrheitsverständnis im Heiligen- und Reliquienwesen*. In: *Saeculum* 17 (1966), S. 131–169
- Schrey, Heinz-Horst: *Leib/Leiblichkeit*. In: *TRE*. Bd. 20, 1990, S. 638–43
- Schröder, Edward: *Rudolf von Ems und sein Litteraturkreis*. In: *ZfdA* 67 (1930), S. 209–251
- Schubart, Johann Heinrich Christian: *Rez. zu: Historia Barlaami et Joasaph*. In: Boissonade, Jean-François (Hg.): *Anecdota Graeca e codicibus regiis*. Bd. 4. Paris 1832, S. v–x, 1–365 und 474–479 (Addenda et Corrigenda). In: *Jahrbuch der Literatur* 63 (1833), S. 44–83; 72 (1835), S. 274–88; 73 (1836), S. 176–203
- Schwab, Ute: *Die Barlaamparabeln im Cod. Vindob. 2705. Studien zur Verfasserschaft kleinerer mittelhochdeutscher Gedichte*. Neapel 1966. (Quaderni degli annali dell'Istituto Universitario Orientale, Sezione Germanica 3)
- Sezgin, Fuat: *Geschichte des arabischen Schrifttums*. Bd. 1. Leiden 1967
- Silva, María G.: *El Barlaam y Josafat de Lope de Vega y su fuente. Estudio de reelaboración para el teatro*. In: Rossaroli de Brevedan, Graciela (Hg.): *Pervivencias de Barlaam e Josafat en la literatura hispánica*. Bahía Blanca, Argentinien 1998, S. 75–101
- Simon, Hans-Ulrich: *Zitat*. In: *RL*. Bd. 4., 2001, S. 1049–81
- Sonet, Jean: *Le roman de Barlaam et Josaphat*. Bd. 1: *Recherches sur la Tradition manuscrite latine et française*. Namur 1949. Bd. 2: *La version anonyme française. Première Partie: Texte Critique*. Namur 1950. Bd. 2: *La version anonyme française. Deuxième Partie: Études critiques et Mise en prose*. Namur 1952

- Spanó Martinelli, Serena. Italia fra il 1450 e il 1550. In: *Hagiographies*. Bd. 2, 1996, S. 61–82
- Spiewok, Wolfgang: Das Orientenerlebnis im deutschen Legendenroman. In: Buschinger, Danielle und Wolfgang Spiewok (Hgg.): *Orient und Okzident in der Literatur des Mittelalters*. Greifswald 1997, S. 143–154
- Stadler-Honegger, Marguerite: *Étude sur les Miracles de Notre-Dame par personnages*. Paris 1926 [Ndr. Genf 1975]
- Staerk, W.: Ois di alt-jidische oizress fun der minchener meluchischer bibliothek, Wilna 1926 (Schriftn fun jidischn wisnschaftlechn insitut 1, Filologische serie 1 [Landau Buch]), Sp. 55–58
- Stammler, Wolfgang: Die Freisinger Bestiensäule und Bischof Otto II. In: Kienast, Richard (Hg.): *Studien zur deutschen Philologie des Mittelalters*. Friedrich Panzer zum 80. Geburtstag. Heidelberg 1950, S. 38–44
- Steinschneider, Moritz: Ueber eine arabische Bearbeitung des Barlaam und Josaphat. In: *ZDMG* 5 (1851), S. 89–93
- Steinschneider, Moritz: Die hebraeischen Uebersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte des Mittelalters. Graz 1956 [Ndr. der Ausg. Berlin 1893]
- Stengel, Edmund: Die Rondels der Miracles de Notre-Dame par personnages. In: *Zeitschrift für französische Sprache und Literatur* 19 (1897), S. 281–295
- Stöllinger-Löser, Christine: ›Barlaam und Josaphat‹. Anonyme dt. Fassungen der Legende. In: *VL*. Bd. 11, 2004, Sp. 215–9
- Storm, Gustav: Om tisorholdet mellem Kongespeilet og Stjórn samt Barlaams og Josaphats saga. In: *Arkiv för nordisk filologie* 2 (1886), S. 83–8
- Studer, B.: Barlaam u. Joasaph. In: Höfer, Josef und Karl Rahner (Hgg.): *Lexikon für Theologie und Kirche*. Bd. 1. Freiburg, Basel, Wien 1957, Sp. 1246–7
- Szarota, Elida Maria: Das Jesuitendrama im deutschen Sprachgebiet. Bd. 1: *Vita humana und Transzendenz*. München 1979. Bd. 2: *Tugend- und Sündensystem*. München 1980. Bd. 3: *Konfrontationen*. München 1983
- Tamani, Giuliano: La tradizione ebraica della leggenda di Barlaam e Iosafat. In: Pioletti, Antonio (Hg.): *III Coloquio Internazionale Medioevo Romanzo e Orientale. Il viaggio dei testi*. Venezia, 10–13 ottobre 1996. Soveria Mannelli (Catanzaro) 1999 (Biblioteca dell'Istituto Ellenico di Studi Bizantini e Postbizantini di Venezia 21)
- Tarchnišvili, Michael: Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur: auf Grund des ersten Bandes der georgischen Literaturgeschichte von K. Kekelidze. Vatikanstadt 1955 (Studi e testi. Biblioteca Apostolica Vaticana 185)
- Tarchnišvili, Michel: Les deux recensions du Barlaam géorgien. In: *Le Muséon* 71 (1958), S. 65–86
- Tardieu, Michel: Les livres de paraboles: nouveaux matériaux pour l'étude du roman de Barlaam (recension d'Ibn Babuya). In: *Annuaire du College de France* 100 (1999–2000), S. 547–557
- Tausend, Monika (Hg.): Die altokzitanische Version B der Legenda aurea. Ms. Paris, Bibl. nat., n. acq. fr. 6504. Tübingen 1995 (Beihefte zur Zeitschrift für

romanische Philologie 262)

- Thelen, Christian: Das Dichtergete in der deutschen Literatur des Mittelalters. Berlin, New York 1989 (Arbeiten zur Frühmittelalterforschung 18)
- Thoma, Clemens und Simon Lauer (Hgg.): Die Gleichnisse der Rabbinen. Erster Teil. *Pesiqṭā de Rav Kahana* (PesK): Einleitung, Übersetzung, Parallelen, Kommentar, Texte. Bern 1986 (Judaica et Christiana 10)
- Thompson, Billy B. und John K. Walsh: Old Spanish Manuscripts of Prose Lives of Saints and their Affiliations. I: Compilation A (The Gran flos sanctorum). In: *La Corónica* 15 (1986–1987), Nr. 1, S. 17–28
- Thurn, Hans: Die Handschriften des Würzburger Dominikanerkonvents in der Universitätsbibliothek Würzburg. In: *Würzburger Diözesangeschichtsblätter* 29 (1967), S. 5–87
- Tiftixoglu, Viktor: Der byzantinische Barlaam-Roman. Metaphrase einer georgischen Vorlage. In: Voigt, Wolfgang (Hg.): XX. Deutscher Orientalistentag. Vom 3. bis 8. Oktober 1977 in Erlangen. Vorträge. Wiesbaden 1980 (ZDMG Supplement 4), S. 197–9
- Toral-Niehoff, Isabel: Die Legende Barlaam und Josaphat in der arabisch-muslimischen Literatur. Ein arabistischer Beitrag zur Barlaam-Frage. In: *Die Welt des Orients* 31 (2000–2001), S. 110–44
- Tyroller, Franz: Die Fabel von dem Mann und dem Vogel in ihrer Verbreitung in der Weltliteratur. Berlin 1972 (Literarhistorische Forschungen 51)
- Valentin, Jean-Marie: *Les jésuites et le théâtre (1554–1680). Contribution à l'histoire culturelle du monde catholique dans le Saint-Empire romain germanique.* Paris 2001
- Varanini, Giorgio (Hg.): *Cantari religiosi senesi del Trecento: Neri Pagliaresi, fra Felice Tancredi da Massa, Niccolò Cicerchia.* Bari 1965
- Varanini, Giorgio (Hg.): *Neri Pagliaresi: Rime sacre di certa o probabile attribuzione.* Firenze 1970
- Varanini, Giorgio: Neri Pagliaresi uomo di divina dottrina. In: *Lingua e letteratura dei primi secoli.* Bd. 1. Pisa 1994, S. 263–78
- Vauchez, André: »Beata stirps«: Sainteté et lignage en occident aus xiii^e et xiv^e siècles. In: Duby, Georges und Jacques Le Goff (Hgg.): *Famille et parenté dans l'occident médiéval. Actes du colloque de Paris (6–8 juin 1974) organisé par l'École Pratique des Hautes Études (VI^e section) en collaboration avec le Collège de France et l'École Française de Rome.* Palais Farnèse 1977, S. 397–407 (Collection de l'École Française de Rome 30)
- Vauchez, André (Hg.): *Histoire des saints et de la sainteté chrétienne.* Bd. VI (1054–1274), Bd. VII (1275–1545), Paris 1986
- Vauchez, André: *La sainteté en occident aux derniers siècles du moyen âge. D'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques.* Rom 1988
- Vauchez, André: *Le Saint.* In: *L'homme médiéval*, hg. von Jacques Le Goff. Paris 1994 (Points. Série histoire 183), S. 345–380
- Vermette, Rosalie: The Huit Béatitudes in Old French Prose. In: *Manuscripta*

- 18 (1974), Nr. 2, S. 105–10
- Vermette, Rosalie: *The Champenois Version of the Barlaam et Josaphat: A Study in Textual Transmission*. University of Iowa, Diss., 1975
- Vitse, Marc (Hg.): *Homenaje a Henri Guerreiro: La Hagiografía entre historia y literatura en la España de la Edad Media y del Siglo de Oro*. Madrid 2005
- Volk, Robert: *Urtext und Modifikationen des griechischen Barlaam-Roman. Prolegomena zur Neuausgabe*. In: *Byzantinische Zeitschrift* 86–87 (1993–1994), S. 432–61
- Volk, Robert: *Das Fortwirken der Legende von Barlaam und Ioasaph in der byzantinischen Hagiographie, insbesondere in den Werken des Symeon Metaphrastes*. In: *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 53 (2003), S. 127–69
- Volk, Robert (Hg.): *Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. VI/2: Historia animae utilis de Barlaam et Ioasaph (spuria), II. Text und zehn Appendices*, bearb. von R. V. Berlin, New York 2006 (*Patristische Texte und Studien* 60)
- Volk, Robert: *Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. VI/1: Historia animae utilis de Barlaam et Ioasaph (spuria), Einführung*. Berlin, New York 2009 (*Patristische Texte und Studien* 61)
- Voorbij, Johannes B.: *Het Speculum historiale van Vincent van Beauvais, een studie van zijn ontstaansgeschiedenis*. Rijksuniv. Groningen, Diss., 1991
- Voorwinden, Norbert: *Wie wird man ein Held? Zur Rolle von Dichter und öffentlicher Meinung bei der Zuerkennung des Heldenstatus*. In: Keller, Johannes und Florian Kragl (Hgg.): *9. Pöchlarnner Heldenliedgespräch: Heldenzeiten - Heldenräume. Wann und wo spielen Heldendichtung und Heldensage?* Wien 2007 (*Philologica Germanica* 28), S. 177–94
- Vuagnoux-Uhlig, Marion: *A quel saint se vouer? Réécritures de la merveille et du miracle dans le Mystère du Roy Advenir*. Erscheint in: Aurell, Martin und Claudio Galderisi (Hgg.): *Recherches médiévales*. Paris 2010 (*Bibliothèque de civilisation médiévale*)
- Vuagnoux, Marion und Jasmina Foehrens-Janssens (Hgg.): *D'Orient en Occident: les recueils de fables enchâssées avant les Mille et Une Nuits*. Actes du colloque international de l'Université de Genève, 6-8 mai 2010. Turnout 2011 (*Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages*) [in Vorbereitung]
- Vries, Matthias de und Eelco Verwijs (Hgg.): *Jacob van Maerlant's Spiegel historiael, met de fragmenten der later toegevoegde gedeelten, bewerkt door Philip Utenbroeke en Lodewijk van Velthem*, hg. von M. de V. und E. V. 3 Bde. Leiden 1863
- Walker Bynum, Caroline: *Fragmentierung und Erlösung. Geschlecht und Körper im Glauben des Mittelalters, aus dem Englischen übersetzt von Brigitte Große*. Frankfurt am Main 1996 [Originaltitel: *Fragmentation and Redemption*. New York 1991]
- Walliczek, Wolfgang: *Rudolf von Ems*. In: *VL*. Bd. 8, 1992, Sp. 322–45

- Wallis, G.: Sinear. In: Reicke, Bo und Leonhard Rost (Hgg.): Biblisch-historisches Handwörterbuch. Bd 3. Göttingen 1966, S. 1806
- Walz-Dietzfelbinger, Dorothea: Legende. In: HWRh. Bd. 5, 2001, Sp. 80–5
- Ward, Henry L.: Catalogue of Romances in the Department of manuscripts in the British Museum. Bd. 2. London 1893
- Wehrli, Max: Roman und Legende im deutschen Mittelalter. In: Wehrli, Max: Formen mittelalterlicher Erzählung. Zürich 1969, S. 155–76
- Wehrli, Max: Geschichte der deutschen Literatur vom frühen Mittelalter bis zum Ende des 16. Jahrhunderts. Stuttgart 1980
- Weigand, Rudolf: Vinzenz von Beauvais OP. In: VL. Bd. 10, 1999, Sp. 366–369
- Weigand, Rudolf: Vinzenz von Beauvais. Scholastische Universalchronistik als Quelle volkssprachlicher Geschichtsschreibung. Hildesheim [u.a.] 1991 (Germanistische Texte und Studien 36)
- Weinstein, Donald: Saints & society: the two worlds of western Christendom. 1000 – 1700. Chicago [u.a.] 1982
- Weiske, Brigitte: Gesta Romanorum. Bd. 1: Untersuchungen zu Konzeption und Überlieferung. Tübingen 1992
- Weisslovits, Nathan: Prinz und Derwisch: Ein indischer Roman enthaltend die Jugendgeschichte Buddha's in hebräischer Darstellung (des Abraham ibn Chisdai) aus dem Mittelalter nebst einer Vergleichung der arabischen und griechischen Paralleltexte. Mit einem Anhang von Dr. Fritz Hommel. München 1890
- Wells, John Edwin: A Manual of the Writings in Middle English. 1050–1400. New Haven, Connecticut 1937 [Ndr. der Ausgabe von 1916]
- Welter, Jean-Th.: L'Exemplum dans la littérature religieuse et didactique du Moyen Âge. Genf 1973 [Ndr. der Ausgabe Paris 1927] bab
- Wilkens, Jens: Alttürkische Handschriften. Teil 8: Manichäisch-türkische Texte der Berliner Turfansammlung. Stuttgart 2000 (Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland XIII, 16)
- Williams, Ulla: Die Alemannischen Vitaspatrum: Untersuchungen und Edition. Tübingen 1996 (Texte und Textgeschichte 45)
- Williams, Ulla und Werner Hoffmann: Vitaspatrum. In: VL. Bd. 10, 1999, Sp. 449–66
- Williams-Krapp, Werner: Studien zu ›Der Heiligen Leben‹. In: Zeitschrift für deutsches Altertum 105 (1976), S. 274–303
- Williams-Krapp, Werner: Die deutschen und niederländischen Legendare des Mittelalters. Studien zu ihrer Überlieferungs-, Text- u. Wirkungsgeschichte. Tübingen 1986 (Texte und Textgeschichte 20)
- Williams-Krapp, Werner: Legende. In: Killy, Walter (Hg.): Literaturlexikon. Bd. 13. Gütersloh, München 1992, S. 503–7
- Wilson, Robert H.: Malory and Caxton. In: Hartung, Albert E. (Hg.): A Manual of the Writings in Middle English. 1050–1500. Based upon A Manual of the Writings in Middle English. 1050–1400 by John Edwin Wells, New Haven 1916 and Supplements 1–9, 1919–1951. Bd. 3: Dialogues, Debates, and Cate-

- chisms; Thomas Hoccleve; Malory and Caxton. New Haven, Connecticut 1972, S. 757–807
- Wilson, Stephen (Hg.): *Saints and their Cults. Studies in Religious sociology, folklore and history.* Cambridge 1983
- Winter, Jakob und August Wünsche (Hgg.): *Die jüdische Literatur seit Abschluß des Kanons. Eine prosaische und poetische Anthologie mit biographischen und literargeschichtlichen Einleitungen.* Bd. 3: *Geschichte der poetischen, kabbalistischen, historischen und neuzeitlichen Literatur der Juden.* Hildesheim 1965 [Ndr. der Ausg. Trier 1896], S. 554–7
- Wisbey, Roy: Zum ›Barlaam und Josaphat‹ Rudolfs von Ems. In: *ZfdA* 86 (1955–1956), S. 293–301
- Wolff, Robert Lee: The Apology of Aristides. A Re-examination. In: *The Harvard Theological Review* 30 (1937), S. 233–47
- Wolff, Robert Lee: Barlaam and Joasaph. In: *The Harvard Theological Review* 32 (1939), S. 131–9
- Wolpers, Theodor: *Die englische Heiligenlegende des Mittelalters. Eine Formgeschichte des Legendenerzählens von der spätantiken Tradition bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts.* Tübingen 1964
- Wyss, Ulrich: Rudolf von Ems Barlaam und Josaphat zwischen Legende und Roman. In: Ganz, Peter F. und Werner Schröder (Hgg.): *Probleme mittelhochdeutscher Erzählformen.* Berlin 1972, S. 214–38
- Wyss, Ulrich: *Theorie der mittelhochdeutschen Legendeneplik.* Erlangen 1973
- Wyss, Ulrich: Otto II. von Freising. In: *VL.* Bd. 7, 1989, Sp. 223–5
- Ysern i Lagarda, Josep-Antoni: Notes sobre la creativitat literària de Francesc Eiximenis en l'ús d'exempla. In: Massot i Muntaner, Josep (Hg.): *Homenatge a Arthur Terry.* Bd. 3. Barcelona 1999 (*Estudis de llengua i literatura catalanes* 39), S. 5–37
- Zaenker, Karl August.: *The Manuscript Relationship of Rudolf's von Ems Barlaam und Josaphat.* Vancouver, Univ. of British Columbia, Diss., 1974
- Zarco Cuevas, Julián: *Catálogo de los manuscritos castellanos de la Real Biblioteca de El Escorial.* 3 Bde. Madrid 1924–1929
- Zieme, Peter: *Nochmals zur manichäischen Buddhavita.* Internetpublikation 2005: http://pom.bbaw.de/turfan/inc/Zieme_Buddhavita.pdf [10 Seiten]
- Ziegeler, Hans-Joachim: Reimbispiel-Sammlungen. In: *VL.* Bd. 7, 1989, Sp. 1143–52
- Zoeopf, Ludwig: *Das Heiligen-Leben im 10. Jahrhundert.* Leipzig 1908
- Zotenberg, Hermann und Paul Meyer (Hgg.): *Barlaam und Josaphat. Französisches Gedicht des 13. Jahrhunderts von Gui de Cambrai; nebst Auszügen aus mehreren andern romanischen Versionen, hg. von H. Z. und P. M.* Stuttgart 1864 (*Bibliothek des Litterarischen Vereins in Stuttgart* 75) [Ndr. Amsterdam 1966]
- Zotenberg, Hermann: *Notice sur le livre de Barlaam et Josaphat, accompagnée d'extraits du text grec et des versions arabe et éthiopienne.* Paris 1886 [Auch als *Notice sur le texte et sur les versions orientales du livre de Barlaam et*

- Joasaph. In: Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale
28 (1887) 1–166 zitiert]
- Zymner, Rüdiger: Parabel. In: HWRh. Bd. 6, 2003, Sp. 502–14
- Zymner, Rüdiger: Gleichnis. In: RLW. Bd. 1, 2007, S. 724–7

FORSCHUNGLITERATUR

A

Abraham 1938, 170
 Abuladze 1966, 21, 36, 42, 47, 54, 441
 Aerts 1993, 49, 50
 Aguirre 1988, 155, 156
 Albert 2008, 34
 Alborg 1997, 164
 Alexandre 1992, 59
 Alfaric 1917, 53
 Almond 1987, 53
 Amat 1954b, 91
 Amore 1962, 18
 D'Ancona 1872, 181, 191, 202
 D'Ancona 1912, 182
 Angenendt / Klein 1998, 307, 308
 Angenendt 2003, 300
 Anglade 1973, 177
 Appel 1907, 104, 106, 109, 110, 115, 282
 Appel 1925, 93
 Aragüés Aldaz 2005, 161, 172, 175, 176
 Armistead 1977, 165
 Armstrong 1922, 93, 96, 100, 104, 106, 107,
 110–112, 116, 118, 124
 Arnaud d'Agnel 1908, 139
 Arvidsson 2009, 246
 Asmussen 1989, 18
 Astås 1990a, 245
 Astås 1990b, 245
 Ayerbe-Chaux 1975, 150
 Ayerbe-Chaux 1987, 162

B

Bachorsky / Klinger 2002, 305
 Bachorsky 2002, 308
 Bacht 1950, 18
 Bádenas 1996, 60, 276
 Badia 1990, 151
 BAI, 183–189, 192, 193, 196, 197
 Baldinger 1979, 176
 Baños Vallejo 2002, 160, 161
 Beck 1971, 59
 Benfey 1859, 64
 Benninghoff-Lühl 2009, 357, 361, 378
 van den Berg 2000, 358, 359
 Berry 1891, 53
 Berschin 1994, 69
 Berteloot 1997, 235
 BHG, 42
 BHL, 68, 78
 Biesterfeldt 2004, 225
 Birkner 1924, 209
 Blake 1986, 263

Bolton 1958, 407, 408, 417, 421, 424
 Bonfantini 1942, 200, 202
 Bonnier Pitts 1979, 142, 143
 Bonnier Pitts 1989, 125, 126, 129
 De Boor 1991, 211, 213
 De Boor 1997, 207–209
 Borges 2007, 53, 172
 Boswell 1988, 335
 Bottari 1816, 188
 Boureau 1987, 74
 Brackert 1968, 211, 218–220
 Bräm 1990, 128, 129
 Bräm 1994, 18, 50
 Brauholtz 1884, 63
 Bremond / Le Goff 1982, 392, 423, 424
 Brenon 2006, 129
 Brown 1991, 305, 306, 308
 Browne 1900, 29, 30, 316
 Brun / Cavagna 2005, 133
 Brun / Cavagna 2006, 133
 Brunhölzl 1980, 18
 Buckl 1961, 339
 Budge 1923, 238
 Bürger 1901, 135

C

Calabretta 1992, 183
 Calders 1987, 33, 177
 Calomino 1990, 233, 238
 Campbell 1949, 156
 Carnero Burgos 1990, 151, 153, 158, 159, 161,
 165
 Carus 1901, 53
 Chabaneau 1883, 130
 Champion 1925, 140
 Cieslik 1986, 223
 Ciezlik 1986, 223
 Cioni 1961, 200
 Classen 2000, 224
 Cocito 1979, 193
 Cocito 1984, 193
 Cohen 1926, 140, 142
 Comerma Vilanova 1923, 174
 Compagnon 1979, 353, 354, 357, 378
 Conte 2001, 182
 Conybeare 1896, 441
 Cordier 1920, 53
 Coromines 1945, 177
 Coromines 1977, 130, 177
 Corrêa de Lacerda 1963, 171
 Cosquin 1880, 53
 Coulet 1982, 140

Coxon 2001, 231, 232
 de la Cruz 1997, 354, 356, 358
 de la Cruz 1999, 149
 de la Cruz 2001a, 73, 389
 de la Cruz 2001b, 356, 360
 Curschmann 1967, 233
 Curschmann 1984, 227
 Cutillas Ferrer 2002, 27
 Czizek 1931, 216, 365, 366, 369

D

Dapelo 2001, 71, 72, 74, 181, 462
 Delcorno 1975, 184
 Delehay 1903, 54
 Delehay 1905, 340
 Delehay 1908, 341
 Der Nersessian 1937, 122, 123
 Derendorf 1984, 234
 Derron 2008, 205
 Devos 1957, 41, 45, 47
 Dias 1903, 170
 Díaz 1963, 152
 Dimant 1988, 355, 357, 378
 Dolger 1953, 48, 49
 Douhet 1855, 91
 Dreeßen 1974, 35
 Dreeßen 1978, 35
 Düchting 2003, 74
 Dukes 1842, 35
 Dumont 2002, 135
 Dunn-Lardeau 1986, 132
 Dunn-Lardeau 1997a, 76, 132, 264
 Dunn-Lardeau 1997b, 132

E

Ecker 1993a, 351
 Ecker 1993b, 351
 Ecker 1996, 339, 350
 Ehrhardt 1980, 244
 Ehrismann 1919, 211, 228, 231
 Einhorn 1998, 64
EJ, 32
 Erben 1969, 220
 von Ertzdorff 1967, 211, 212, 215–217, 225, 276, 285, 311
 Esbroeck 1993, 54
 Essig 1986, 52
 Esteves Pereira 1915, 170–173
EÜ, 308, 355
 D'Evelyn / Foster 1970, 249–252, 257, 258, 261, 264

F

Faulhaber 1984, 152
 Feistner 2001, 351

Fleith 1991a, 131
 Fleith 1991b, 76
 Flügel 1969, 228
 Flutre / Rubin 1964, 105, 106
 Frank 1958, 134
 Frosini / Monciatti 2009, 183
 Frosini 1995, 183
 Frosini 1996, 183, 185, 187–191, 197
 Frosini 1999, 183
 Frosini 2001, 183, 185
 Frosini 2003, 129, 183, 185–187, 189
 Frosini 2006, 182
 Funes 1986, 167
 Funes 1987, 167

G

Gallardo 1968, 174
 Garitte 1958, 46
 Genette 1982, 353
 Gerould 1916, 258
 Gicquel 1986, 93, 108, 109, 111, 112, 118
 Gier 1979, 176
 Gimaret 1969, 21, 26
 Gimaret 1971a, 21, 22, 24–26, 28, 31, 32, 315
 Gimaret 1971b, 22
 Giménez-Soler 1932, 163
 Glier 1987, 76, 234, 236, 237
 Gloy 1990, 294
 Glutz 1954, 134, 135, 137
 Goedecke 1871, 210
 Goedecke 1865, 250
 Gómez Redondo 1998, 153, 157, 159, 162, 164
 González 1993, 276
 Görlach 1974, 251
 Görlach 1991, 132
 Görlach 1995, 251, 253
 Görlach 1998, 252, 253, 255, 257, 258
 Graham 1997, 257, 258
 Green 1986, 212, 227, 228
 Green 1989, 357
 Grignaschi 1969, 29
 Grignaschi 1973, 29
 Grönbold 1985, 37
 Gros 1988, 137
 Gros 2006, 134
 Gressel 1998, 102, 122, 144
 Gressel 2001, 334
 Grossmann 2009, 43, 51
 Grubmüller 1991, 423
 Grubmüller 2007, 410
 Gumbrecht 1979, 349
 Günter 1910, 340, 342, 343
 Gunter 1922, 53
GWD, 71, 238

H

de Haan 1895, 149, 151
 Haas 1923, 53
 Haas 1976, 351
Hagiographies, 181
 Halkin 1953, 46–49
 Hamer / Russell 1989, 132
 Hamer 1993, 132
 Harnisch 1982a, 384
 Harnisch 1982b, 384
 Harnisch 1985, 384
 Harris / Robinson 1891, 52
 Harvey 2004, 134
 Haubrichs 1994, 351
 Haug 1991, 211, 231
 Haugen, 244
 Haugen / Johansson 2009, 243, 244, 246, 247
 Haugen 1983, 245
 Haugen 2009, 236, 244, 245, 423
 Haussig 1983, 19
 Hayes 1931, 53
 Heath Barnum 2004, 250
 Heindrichs 2001, 351
 Henning 1959, 31
 Henning 1962, 31
 Hernández Amez 2005, 162
 Hernández Amez 2008, 160
 Heuckenkamp 1912, 126, 127
 Hippe 1906, 139
 Hirsh 1973, 259
 Hirsh 1986, 57, 63, 66, 67, 251, 259, 260
 Hoffmann 1993, 237
 Holznagel 2002, 205
 Hommel 1888, 18, 22, 27, 34
 Horstmann 1881, 252, 254–257, 261
 Horstmann 1887, 252
 Hurter 1906, 81

I

Ikegami 1999, 262

J

Jacobs 1896, 44, 53, 63–65, 67, 250
 Jacobsen 1962, 290
 Jansson 1934, 246
 Jaumann 2004, 85
 Jauss 1977, 344–346
 Jaye 1992, 371
 Jeffreys 1991, 18
 Jensen 1892, 135
 Jeremias 1962, 384, 385, 391, 393–396, 400, 401, 405, 406, 420, 422
 Jeremy 1944, 264
 Jeremy 1946a, 264
 Jeremy 1946b, 264

Jeremy 1949, 264
 Jöcher 1961, 81, 87
 Johanterwage 2008, 245
 Johanterwage 2009, 245
 Johanterwage 2010, 245
 Jolles 1972, 343, 344
 Jouanno 2000, 60, 329
 Jugie 1949, 18
 Juliá 1933, 162
 Jülicher 1910, 384, 391, 422

K

Kalinke 1996, 247
 Karlinger 1986, 275, 350
 Kästner 1973, 53, 320
 Kästner 1978, 226, 227
 Kazhdan 1988, 49, 50
 Kazhdan 1999, 47
 Kekelidze 1960, 36
 Keller / Linker, 166
 Keller 1979, 153, 154, 159
 Khintibidze 1997, 46, 53
 Kimpel 1973, 18
 Klein 1997, 60
 Knapp 1991, 423
 Knapp 2005, 274
 Knowles 1952, 131
 Koch 1879, 98–101
 Kolve 1972, 250
 Kors 2004, 234
 Krause 1899, 118
 Krause 1900, 118
 Krull 1887, 118
 Kuhn 1893, 24, 33, 36, 44, 54, 57, 63, 65, 85, 91, 118, 149, 182, 183, 191, 243, 249
 Kunze 1981a, 235, 236
 Kunze 1981b, 236
 Kunze 1983, 76, 234, 235
 Kunze 1986, 274
 Kunze 2007, 339, 350
 Kurvinen 1959, 261

L

Labie-Leurquin 1964, 99
 Laboulaye 1859, 18, 53, 64, 407
 Lacarra 2002, 152
 Lang 1955, 45, 46, 49, 381
 Lang 1957a, 21, 38, 40, 54
 Lang 1957b, 21–23, 27, 28, 38, 41, 53
 Lang 1960, 22, 88
 Lang 1966, 39
 Lang 1967, 21, 39, 45, 47, 54
 Lauchert 1893, 158
 Lauchert 1897, 158, 159

Lavaud 2000, 128
 Le Coq 1909, 20
 Le Coq 1911, 21
 Le Goff 1985, 279, 286, 290
 Lecco 2006, 193
 Lecoy de la Marche 1873, 139, 140
 Lecoy de la Marche 1875, 139
 Lefèvre 1964, 131
 Legge 1971, 95, 99, 102
 Leitzmann 1918, 209
 Leroy 1983, 87
 Levitt 2001, 37
 Liebrecht 1860, 18, 53
 Lienhard 2002, 56, 57, 382
 Lindemann 2000, 280
 Lohse 1969, 305
 Louth 2004, 47, 49, 50, 275
 De Luca 1954, 192
 Luthi 1960, 351
 Lutz 1984, 211, 229, 369

M
 Macaulay 1957, 249
 Macdonald 1895, 250, 252, 255, 257, 262
 Machado 1993, 172
 Macpherson / Tate 1974, 166
 Macpherson / Tate 1991, 163
 MacQueen 1998, 40, 53, 319
 Maddocks 1986, 132
 Maddocks 1991, 132
 Mahé 1993, 21, 42, 315
 Manselli 1957, 128
 Marín 1955, 165–167
 Marín 1955, 169
 Marr 1889, 40
 Martínez Gázquez 1997a, 68–70
 Martínez Gázquez 1997b, 68
 Martin-Hisard 1991, 43
 Martins 1960, 172
 Marucci 1980, 192
 Marucci 1993, 196
 Masing 1961, 37
 Masser 1976, 223
 Meiller 1970, 139, 142
 Menéndez Pelayo 1943, 151, 153, 165
 Mertens 2005, 53, 224, 225
 Métrévélí 1987, 39
 Meyer 1866, 122, 123
 Meyer 1898, 130, 177
 Meyer 1906, 120
 Meyer 1912, 135
 Micha 1978, 117
 Mills 1973, 121
 Moldenhauer 1929, 149–153, 158, 159, 161,
 164–166, 170, 173–177

Mulder 1988, 377
 Mussafia 1865, 105
 Mussafia 1879, 98

N
 Naumann, 244
 Naumann 2001, 244–246
 Nevanlinna 1972, 255
 Nutsubidze 1956, 41, 47

O
 Ohly 1989, 226
 Oldenburg 1890, 28
 Olsen 1988, 134, 135
 Ott 1993, 232
 Ott 1996, 207, 232, 238
 Ouellette 2001, 94–96, 102, 109

P
 Papanti 1876, 186
 Paredes 1998, 276
 Paris 1881, 152
 Paris 1900, 53, 118
 Paulmier-Foucart / Duchenne 2004, 74
 Pearsall 1990, 258
 Peeters 1917, 45, 46
 Peeters 1931, 22, 36, 45, 46, 69
 Peeters 1950, 38, 45
 Penn 1933, 135
 Perdisch 1903, 207–209
 Perdisch 1913, 207–209
 Pérez Martín 1996, 42
 Peri 1959a, 52, 53, 87, 96, 99, 101, 106, 112–
 115, 139, 149, 150, 181, 182, 197,
 198, 200, 202, 249, 293
 Peri 1959b, 69
 Pertusi 1963, 69
 Petit de Julleville 1880, 134, 135, 140
 Petsch 1934, 275
 Pfeiffer 1863, 209, 210
 PG, 85
 Philippart 2006, 181
 Picone 2002, 182
 Pietsch 1920, 152
 Pitman / Scattergood 1977, 64
 Prillwitz 1975, 211
 Pupo-Walker 1987, 171

R
 Ramadori 1995, 157, 167
 Ramadori 1996, 157, 371
 Ramadori 1997, 157
 Ramadori 1998, 157
 Ratzinger 2007, 400
 Réal 2001, 334

Reinhart 2006, 65
 de Ricci 1909, 263
 Riehl 1993, 276
 Rindal 1976, 245
 Rindal 1981, 244
 Rindal 1987, 245
 Rindal 2009, 244
 Roché 1952, 128
 Röcke 1990, 348
 Romero Tobar 1985, 160
 Rosenfeld 1960, 341, 346
 Rosenfeld 1961, 275
 Rosenfeld 2001, 339
 Rossaroli 1994, 156
 Rossaroli 1996a, 156, 276
 Rossaroli 1996b, 156, 276
 Rossaroli 1998, 150, 156
 Roy 1902, 135
 Rozen 1888, 45
 Rozen 1889, 28
 Ruberg 1976, 227
 Rubio i Lluch 2000, 174
 Runnalls 1968, 134
 Runnalls 1970, 134
 Runnalls 1998, 139
 Rupp 1959, 213–215, 225, 285, 311
 Rupp 1965, 212

S

Salvan-Renucci 1997, 227, 359
 Sauer 1980, 249
 Savoye de Ferreras 1984, 167
 Scarcia 1998, 21, 22, 36, 54, 318, 351
 Scheibelreiter 1988, 274
 Schnall 2009, 245
 Schnell 1885, 134
 Schnell 1886, 134
 Schnell 1969, 220, 221, 225, 231
 Scholberg 1959, 169
 Scholz 1980, 227, 228
 Schramm 1920, 238
 Schrey 1990, 293
 Schröder 1930, 211
 Schubart 1833, 1835, 1836, 43
 Schwab 1966, 205, 210, 383
 Sezgin 1967, 28
 Silva 1998, 149
 Simon 2001, 353
 Sonet 1949, 62–68, 78, 91–93, 98, 101, 104, 106, 112, 117, 119, 120, 122, 124, 137, 139, 191
 Sonet 1950, 93
 Sonet 1952, 93, 95
 Spanó Martinelli 1996, 202
 Spiewok 1997, 348

Stadler-Honegger 1926, 134
 Staerk 1926, 35
 Stammeler 1950, 209
 Steinschneider 1851, 18
 Steinschneider 1956, 34
 Stengel 1897, 137
 Stöllinger-Löser 2004, 233, 234, 237, 238
 Storm 1886, 245
 Studer 1957, 18
 Szarota 1979, 87, 206
 Szarota 1980, 87, 206
 Szarota 1983, 87, 206

T

Tabulae cod., 84
 Tamani 1999, 33, 34
 Tarchnišvili 1955, 41
 Tarchnišvili 1958, 38–41
 Tardieu 1999, 21, 29
 Tausend 1995, 130, 175, 177
 Thelen 1989, 231
 Thoma 1986, 386, 421
 Thompson 1986, 160
 Thurn 1967, 83
 Tiftixoglu 1980, 46
 Toral-Niehoff 2000, 19, 22, 23, 88
 Tyroller 1912, 63

U

Uhlig / Foehr-Janssens 2011, 381

V

Valentin 2001, 87, 206
 Varanini 1965, 197
 Varanini 1970, 197, 198
 Varanini 1994, 197
 Vauchez 1977, 334, 335
 Vermette 1974, 119
 Vermette 1975, 119
 Vitse 2005, 149
 Volk 1993, 42, 50, 51
 Volk 2003, 50
 Volk 2006, 51
 Volk 2009, 20, 37, 39–48, 50–52, 60, 64, 66, 68, 69, 71, 85, 86, 91, 122, 206, 441, 442
 von Erzdorff 1967, 298
 Voorbij 1991, 74, 75
 Voorwinden 2007, 275
 Vries / Verwijs 1863, 238, 239
 Vuagnoux-Uhlig 2009, 143, 144

W

Walker Bynum 1996, 307, 308
 Walliczek 1992, 211

Wallis 1966, 290
Walz-Dietzfelbinger 2001, 339, 351
Ward 1893, 125
Wehrli 1969, 276
Weigand 1991, 74
Weigand 1999, 74
Weiske 1992, 383
Weisslovits 1890, 29, 33–35
Wells 1937, 251, 256
Welter 1973, 383, 420
Wilkens 2000, 20, 21
Williams 1996, 237
Williams 1999, 237
Williams-Krapp 1976, 236
Williams-Krapp 1979, 235
Williams-Krapp 1986, 233–237, 239
Williams-Krapp 1992, 339
Wilson 1972, 263
Winter / Wünsche 1965, 32, 35
Wisbey 1955, 212, 226, 367–369
Wolff 1937, 52
Wolff 1939, 45
Wolpers 1964, 76, 77, 249, 252–256, 260–262,
264, 265, 347, 348
Wyss 1972, 221–223, 225, 276, 285
Wyss 1973, 221, 348
Wyss 1989, 207–209

Y

Ysern i Lagarda 1999, 151
Yule 1903, 174

Z

Zaenker 1974, 211
Zarco Cuevas 1924, 160
Ziegeler 1989, 205
Zieme 2005, 21
Zoepf 1908, 340, 341
Zotenberg / Meyer 1864, 36, 93, 104, 106,
119, 120, 126, 182, 185, 187, 189
Zotenberg 1886, 36, 37, 44, 442
Zymner 2003, 385
Zymner 2007, 402

WERKE UND AUSGABEN

A

- ›Aeneis‹, 70, 115
- ›Alem. Vitaspatrum‹, 237, 441, 476
- ›Alexander‹, 211, 217, 228
- ›Alexius‹, 223, 348
- ›Alexiuslegende‹, 349
- ›Alphabetum narrationum‹, 151
- ›Anticlaudianus‹, 228
- ›Antiquitates judaicae‹, 54
- ›Apologie des Aristides‹, 52, 58, 114, 354, 356, 437
- Apologie, Pouderon*, 52
- ›Armen. Jovasaphat‹, 20, 441
- ›Armer Heinrich‹, 215
- ›Athos‹, 122, 441
- Athos, Meyer*, 122
- ›Avadānas‹, 64

B

- ›Balavariani‹, 20, 38–42, 47, 48, 51, 53–57, 62, 319, 382, 441, 448, 479, 480
- Balavariani, Abuladze*, 38, 41, 441, 445, 448
- Balavariani, Lang*, 38
- ›Baralām‹, 20, 441
- Baralām, Budge*, 441
- ›Barlan y Josafá‹, 149
- ›BeJ‹, 104, 105, 108, 111, 115, 120, 134, 273, 280, 287, 288, 311, 321, 327, 329, 330, 332, 333, 336, 360–362, 364–366, 369, 370, 373–376, 383, 385, 394, 397, 408, 411, 412, 423–426, 441, 467
- BeJ, Appel*, 105, 273, 467
- BeJ, Armstrong*, 104, 467
- BeJ, Collet*, 105, 467
- BeJ, Zotenberg*, 105, 467–469
- ›Ben ha-melekh‹, 32, 34, 35, 441, 447
- Ben ha-melekh, Calders*, 33
- Ben ha-melekh, Haberman*, 33, 441
- ›Ben ha-melekh, jidd.‹, 35, 441, 448
- Ben ha-melekh, Meisel*, 33
- ›Biblia Clementina‹, 356
- ›Biblia volgare Historiata‹, 196
- ›Biblia Vulgata‹, 356, 358, 361
- Bidermanns Josaphatus*, 87
- ›Billius‹, 85, 150, 441
- Billius, Belleri*, 85
- Billius, Chaudière*, 47, 85
- Billius, Gualtheri*, 85
- ›Blanquerna‹, 151
- ›Buddha-carita‹, 19, 53, 156, 224

- ›BuJ‹, 210–212, 215–219, 221–229, 231, 232, 244, 273, 280, 285, 293, 297, 301, 303, 308, 321, 323, 324, 327, 329, 330, 332, 336, 346, 348, 359, 361, 362, 364–366, 368, 370, 373–376, 383, 385, 389, 402, 404, 408, 414, 421, 424–426, 441, 472
- ›BuJ. Prosa‹, 232, 441, 474
- BuJ. Prosa, Calomino*, 233, 441, 474
- BuJ, Köpke*, 211, 472, 474
- BuJ, Pfeiffer*, 211, 273, 441, 473, 474
- ›Byz. Roman‹, 42–57, 60–62, 69, 70, 73, 85, 91, 110, 115, 123, 128, 275, 280, 283, 304, 315, 329, 354, 355, 381, 382, 386, 422, 441, 448, 479, 480
- Byz. Roman, Bádenas*, 355
- Byz. Roman, Boissonade*, 43, 453–455
- Byz. Roman, Burchard*, 43
- Byz. Roman, Kechagioglu*, 43, 449, 450
- Byz. Roman, Lang*, 355
- Byz. Roman, Liebrecht*, 43
- Byz. Roman, Volk*, 43, 52, 61, 355, 441, 448–458
- Byz. Roman, Woodward*, 43
- Byz. Roman, Woodward / Lang*, 43

C

- ›Cantare‹, 197, 198, 441, 472
- Cantare, Varanini*, 197, 442, 472
- ›Canterbury Tales‹, 263
- ›Capitolo ternario in morte di santa Caterina di Siena‹, 197
- ›Castigos e documentos del rey don Sancho‹, 150, 157, 482
- ›Catalogus sanctorum‹, 81
- ›Champenoise‹, 119–122, 124, 143, 144, 189, 193–195, 209, 273, 442, 467
- ›Champenoise, Epitome‹, 124, 467
- Champenoise, Mills*, 119, 442, 467
- ›Christl.-arab.‹, 20, 442
- ›Chronica‹, 483
- ›Chronik‹, 131
- ›Comoedia von dem andern theil deß Leben Barlaams unnd Josaphats‹, 87, 206
- ›Compendi historial‹, 174
- ›Conde Lucanor‹, 482
- ›Confessio amantis‹, 249, 483
- ›Consoil et Ordonnance d’Armes en fait de guerre‹, 131
- ›Contes moralisés‹, 482
- ›Crónica abreviada‹, 163

›Crónica conplida‹, 163

D

›Dat Passionael‹, 234, 236, 247
›De la Chose de la Chevalerie‹, 131
›De orthodoxa fide‹, 44
›Decada quinta da Asia‹, 173
Decada quinta da Asia, de Jong, 174
Decada Quinta da Asia, Digital, 18, 174
›Decamerone‹, 182, 249, 482
›Der guote Gerhard‹, 211, 215, 221, 226, 228
›Der Heiligen Leben Red.‹, 442
›Der Heiligen Leben‹, 76, 234–237, 247, 442, 475
›Der Heiligen Leben Red.‹, 236, 476
Der Heiligen Leben, Brandt, 236, 442
›Dialogus creaturarum‹, 481
›Directoire pour faire de passage de la Terre sainte‹, 131
›Directorium humanae vitae‹, 481
›Directorium vitae humanae‹, 382
›Disciplina clericalis‹, 381, 382, 408, 481
›Dives and Pauper‹, 250, 483
›Donnei des amants‹, 482

E

›Edelstein‹, 205
›El Conde Lucanor‹, 383
›El espejo de los legos‹, 150
›El libro de Josep Abarimatia‹, 152
›El Libro de los enxemplos por a.b.c.‹, 150, 156, 482
›El libro de los gatos‹, 150
›El libro del cavallero Cifar‹, 150, 383, 482
›El prodigio de la India‹, 150
Epitome b, Reiffenberg, 80, 461
›Epîtres et évangiles de l’année‹, 131
›Espejo de los legos‹, 482
›Estoria‹, 153, 158, 159, 442, 468
Estoria, Keller, 158, 442, 468
Estoria, Lauchert, 158, 468
EÜ, 385, 394, 401, 405
›Exempla exquisita de diversis materiis‹, 383
›Expositio Regulae beati Augustini episcopi‹, 382
›Ezzolied‹, 215

F

›Felix‹, 151
›Fihrist‹, 22, 28, 29, 318
Fihrist, Flügel, 21
›Flos SS. romançat‹, 175, 176
›Fornsvenska legendariet‹, 246
›Fr. Anon.‹, 92, 94, 96, 111, 120, 141, 209, 273, 442, 466

›Fr. Anon. Prosa‹, 123, 144, 467

Fr. Anon. Prosa, Sonet, 124, 467

Fr. Anon., Sonet, 93, 442, 466

G

›Genealogia deorum gentilium‹, 185
›Georgica‹, 70
›Georgslegende‹, 348
›Gesta Romanorum‹, 250
›Gesta romanorum‹, 205, 382, 383, 481
›Gilde Legende‹, 132, 260–262, 264, 442, 478
Gilde Legende, Hamer, 260, 442, 478
Gilde Legende, Horstmann, 260, 478
Gilde Legende, Ikegami, 260
Giordano, Baldasarri, 184
›Golden Legend‹, 132, 262, 263, 442
Golden Legend, Ellis, 262, 263, 442
Golden Legend, Jacobs, 262
›Gran flos sanctorum‹, 160
›Gregorius‹, 214, 215, 217
Gui de Cambrai, Appel, 441
›Guðmundar saga biskups‹, 244

H

›Halle Epitome‹, 22, 27, 31, 33, 34, 442
›Herzog Ernst‹, 208
›Historia lombardica‹, 76
›Historia regum Britanniae‹, 115
›Historia scholastica‹, 392
›Historienbijbel‹, 234

I

›Ibn Babuya‹, 442
Ibn Babuya, al-Gaffari, 28
Ibn Babuya, al-Maglisi, 28
›Il Milione‹, 17, 60
Il Milione, Benedetto, 17
Il Milione, Yule, 17
›Il Novellino‹, 482
›Il novellino‹, 182
›Piðreks saga‹, 245
›Isl. Leg. aur.‹, 442, 478
Isl. Leg. aur., Loth, 247, 442
›Ismaili Kitab‹, 24, 27, 28, 31, 442
›Istoria di sancta Eufrosina‹, 197
Ital. Leg. aur., Cocito, 193, 442, 472
›Ital. Leg. aur., genov.‹, 193–195, 442, 472
Ital. Leg. aur., Levasti, 196, 443, 471
›Ital. Leg. aur., Manerbi‹, 196, 443
Ital. Leg. aur., Marucci, 196, 443
›Ital. Leg. aur., tosk‹, 196
›Ital. Leg. aur., tosk.‹, 443, 471
›Ital. Vulgata‹, 192, 443
›Ital. vulgata‹, 471
Ital. Vulgata, De Luca, 192

Ital. vulgata, De Luca, 471

J

- ›Jataka‹, 53
- ›Jātaka‹, 19
- ›Jeu des échecs‹, 131
- ›Jeu des echecs moralisés‹, 131
- ›Jolande‹, 348
- ›Josaphatus‹, 87, 443
- ›Josaphaz‹, 98–100, 102, 142, 144, 249, 443, 467
- Josaphaz*, Koch, 98, 443, 467
- Josaphaz*, Rutledge, 98

K

- ›Kaiser und Kaiserin‹, 348
- ›Kaiserchronik‹, 225
- ›Kalila wa Dimna‹, 19, 224
- ›Kalila wa-Dimna‹, 381
- Katal. Flos SS., 175, 176, 443, 469
- Katal. Flos SS.*, Mainekis-Kniazzeh, 469
- Katal. Flos SS.*, Maneikis-Kniazzeh, 176
- Katal. Flos SS.*, Moldenhauer, 176
- Katal. Flos SS.*, Rebull, 176
- ›Kitab‹, 22–25, 27, 28, 31, 32, 34, 37, 39, 51, 54–57, 62, 320, 335, 382, 386, 479, 480
- Kitab fr.*, Gimaret, 24, 319
- Kitab*, Gimaret, 24, 442
- ›Köln. Vitaspatrum‹, 237, 443, 476
- ›Konungs skuggsjá‹, 245

L

- ›La Estoria de Merin‹, 152
- ›Lalita-vistara‹, 18, 19, 53
- ›Laubacher Barlaam‹, 205, 207, 208, 443, 472
- Laubacher Barlaam*, Perdisch, 207, 208, 443, 472
- ›LE‹, 151, 162, 163, 165–168, 443, 468
- ›Le débat des sept serviteurs‹, 139
- ›Le débat du Content et du Non-content‹, 139
- ›Le Petit Plet‹, 98
- ›Le piacevoli notti‹, 482
- LE*, Benavides, 162, 468
- LE*, Blecua, 162, 469
- LE*, Castro, 162, 469
- LE*, Gayangos, 162, 468
- LE*, Macpherson, 162, 469
- LE*, Tate, 162, 443, 469
- ›Leg. aur.‹, 76, 77, 80, 81, 100, 135, 160, 171, 175, 176, 193–195, 236, 246, 249, 253, 256, 258, 265, 273, 382, 442–445, 462
- Leg. aur.*, Graesse, 76
- Leg. aur.*, Maggioni, 76, 443

- ›Legenda Aurea‹, 72
- ›Legenda aurea‹, 74, 76, 77, 80, 130–132, 135, 160, 161, 173, 175–177, 192, 193, 196, 234, 235, 237, 252, 253, 258, 260–264, 442–445
- ›Legenda maior‹, 197
- ›Legendario Arosellonés‹, 175
- ›Légende dorée‹, 264, 443
- ›Légende dorée‹, 131–133, 261, 468
- Légende dorée*, Dunn-Lardeau, 132, 443
- ›Leggenda‹, 174, 181, 189–191, 198, 443, 470
- Leggenda*, Bini, 189, 190, 443, 471
- Leggenda*, Bisani, 189, 471
- Leggenda*, Chiaia, 189, 471
- Leo Allatius*, Migne, 47, 85, 86
- ›Les Actes des Apôtres‹, 139
- Lib. Epilog.*, Paoli, 81
- ›Liber de abundacia exemplorum‹, 481
- ›Liber de abundancia exemplorum‹, 382
- ›Liber Epilogorum‹, 81
- ›Liber epilogorum‹, 81, 462
- ›Libre appellat Crestià‹, 151
- ›Libre del Gentil e los tres Savis‹, 151
- ›Libro de armas‹, 163
- ›Libro de Berlan‹, 152, 153, 156–159, 209, 273, 280, 281, 284, 293, 295–297, 299–301, 303, 304, 307, 311, 321, 325, 327, 329–333, 336, 358, 360–362, 364–366, 370, 371, 373–377, 383–385, 401–405, 408, 416, 419, 421, 422, 424–426, 443, 468
- Libro de Berlan*, Carnero, 152, 468
- Libro de Berlan*, Keller, 152, 273, 300, 301, 401, 402, 405, 443, 468
- Libro de Berlan*, Moldenhauer, 152, 468
- ›Libro de caza‹, 163
- ›Libro de la cavallería‹, 169
- ›Libro de Lançarote‹, 152
- ›Libro de los enxemplos por a.b.c.‹, 383
- ›Libro de los gatos‹, 383, 482
- ›Libro del caballero Zifar‹, 157
- ›Libro del cavallero et del escudero‹, 162, 163, 168, 169
- ›Libro del Conde Lucanor‹, 150, 163, 165
- ›Libro del tesoro‹, 157
- ›Libro enfenido‹, 163
- ›Liedersaal‹, 205, 483
- ›Lives of Holy Women‹, 261
- ›Llibre del Gentil e los tres Savis‹, 151
- ›Los luceros de Oriente‹, 150
- ›Los luceros de Oriente II‹, 150
- Luceros*, Moldenhauer, 150
- ›Lucidario‹, 157

M

›Magnum Legendarium Austriacum‹, 72
 ›Mahavastu‹, 53
 ›Mappula Angliae‹, 261
Marco Polo, Yule, 18
 ›Marienleben‹, 208
 ›Martina‹, 348
 ›Martyrio de Sant Laurenço‹, 349
 ›Martyrologium Romanum‹, 86
 ›Memento mori‹, 215
 ›Merchant of Venice‹, 249, 483
 ›Merveilles de la terre d'Outremer‹, 131
 ›Metamorphosen‹, 115
 ›Miracle‹, 134–138, 141, 143, 144, 443, 468
Miracle, Paris, 134, 443, 468
Miracle, Zotenberg, 134
 ›Miroir de l'Église‹, 131
 ›Miroir de sainte Église‹, 131
 ›Miroir historial‹, 131, 133, 443, 468
 ›Mnl. Spec. hist.‹, 443, 477
 ›Morgante maggiore‹, 200
 ›Morte Darthur‹, 263
 ›Muspili‹, 215
 ›Mystère‹, 201, 443
 ›Mystère‹, 136, 139–144, 468
Mystère, Meiller, 139, 468

N

›Narrationes‹, 382, 481
 ›Neapel‹, 20, 68, 78, 443, 458
Neapel, Martínez, 68, 444, 458
 ›NHC Barl.‹, 255, 444, 478
NHC Barl., Horstmann, 255, 444, 478
NHC, Nevanlinna, 254
 ›Niederdt. Leg. aur.‹, 235
 ›Nihaya‹, 29, 316, 319, 320, 328, 444
Nihaya, Scarcia, 30, 316, 317
 ›Nordmnl. Leg. aur.‹, 235, 444, 475
 ›Northern Homily Cycle‹, 254–257

O

›Obd. hystori‹, 237, 444
 ›Obd. hystori Josaphat‹, 477
 ›Oisivetez des empereurs‹, 131
 ›Opusculum exemplorum‹, 383

P

›Pantaleon‹, 223, 348
 ›Parzival‹, 414
 ›Pater-familias evangelicus‹, 87, 206
 ›Peterhouse‹, 209, 259, 262, 444, 478
Peterhouse, Hirsh, 259, 444, 478
 ›Petit Plet‹, 99
 ›Pirque de Rabbi Eliezer‹, 65
 ›Port. Flos SS.‹, 444

›Port. Vida‹, 469
 ›Port. vida‹, 170, 174, 444
Port. Vida, Abraham, 469
Port. vida, Abraham, 170, 444
Port. Vida, Corrêa, 469
Port. vida, Corrêa, 170
Port. Vida, Pupo-Walker, 469
Port. vida, Pupo-Walker, 170
Port. Vida, Vasconcellos, 469
Port. vida, Vasconcellos, 170
PRE, Friedlander, 65
 ›Promptuarium exemplorum‹, 482
Propylaeum AASS, 46
 ›Prosa-Lancelot‹, 225
 ›Prov. Leg. aur.‹, 130, 444, 468
Prov. Leg. aur., Tausend, 130, 468
 ›Provenz.‹, 125, 126, 128, 129, 144, 185, 444, 467
Provenz., Bonnier Pitts, 125
Provenz., Bonnier-Pitts, 467
Provenz., Heuckenkamp, 125, 444, 467
Provenz., Lavaud, 125–127

R

›Rappresentazione‹, 200, 202, 444
Rappresentazione, D'Ancona, 200, 444
Rappresentazione, Bonfantini, 200
 ›Rebdorfer Martyrologium‹, 236
 ›Récits d'un menestrel de Reims‹, 383
 ›Recull de Eximplis e Miracles, Gestes e Faules, ordenades per A. B. C.‹, 151
 ›Redaktion des Prosapassionals‹, 236
 ›Rede vom Glauben‹, 215
 ›Reg. Leg. aur.‹, 235
 ›Reg. Leg. aur.‹, 235, 475
 ›Reykjahólabók‹, 247
 ›Roman d'Alexandre‹, 106
 ›Roman d'Eneas‹, 115
 ›Roman des sept sages‹, 381
RvE, Pfeiffer, 301

S

›Saga‹, 243–246, 423, 444, 477
Saga, Keyser, 244, 444
Saga, Rindal, 244, 477
 ›Sanctorum priscorum patrum vitae numero centum sexaginta tres‹, 71
 ›Scala coeli‹, 382, 481
 ›Schwed. Leg. aur.‹, 444, 477
Schwed. Leg. aur., Stephens, 246, 444
 ›Schwed. Spec. hist.‹, 444, 478
Schwed. Spec. hist., Klemming, 246, 444
 ›Seelentrost‹, 205, 483
 ›SEL Barl.‹, 251, 253, 444, 478
SEL Barl., Horstmann, 252, 444, 478

SEL Laud, Horstmann, 252
SEL, D'Evelyn, 252
 ›Sermones‹, 482
 ›Sermones de tempore et de sanctis‹, 482
 ›Set Dormanz‹, 98, 99
 ›Sieben Weisen Meister‹, 224
 ›Silvester‹, 223, 348
 ›Somme le Roi‹, 129
 ›Somonynge of Everyman‹, 250
 ›South English Legendary‹, 76, 251–254, 257, 261, 262
 ›Spec. hist.‹, 74, 75, 77, 79, 100, 125, 158, 159, 171, 239, 273, 382, 442, 444, 462
Spec. hist. Douai, 75, 444
Spec. hist. online, 75, 463
 ›Speculum exemplorum‹, 481
 ›Speculum historiale‹, 74, 75, 79, 130, 133, 159, 174, 237, 238, 246, 258, 443
 ›Speculum laicorum‹, 383
 ›Speculum morale‹, 481
 ›Spiegel historiael‹, 239, 444, 477
Spiegel historiael, Hellwald, 239, 444, 477
Spiegel historiael, Vries, 238
 ›Stjórn‹, 245
 ›Storia Liber‹, 186, 187, 444, 469
Storia Liber, Frosini, 186, 444, 469
Storia Liber, Papanti, 469
 ›Storia Libro‹, 187, 188, 444, 469
Storia Libro, Bottari, 187, 445, 469
Storia Libro, Frosini / Monciatti, 188, 469
Storia Mag., Frosini, 185, 445, 469
Storia Mag., Maaß, 185, 469
 ›Storia Magisterium‹, 185, 187, 188, 445, 469
 ›Storia Vita‹, 188, 189, 445, 470
 ›Südmnl. Leg. aur.‹, 234, 445
 ›Südmnl. Leg. aur.‹, 235, 474
 ›Summa de viciis et virtutibus‹, 383
 ›Summa praedicantium‹, 481
Synaxarium Eccl. CP, 46

T

›Tattoqi‹, 262
 ›Thanisodoro‹, 149
 ›The Chorle and the Bird‹, 483
 ›The Merchant of Venice‹, 383
 ›Tractado de la asunción de la Virgen‹, 163
 ›Tractatus de diversis materiis predicabilibus‹, 481
 ›Tristan‹, 279

V

›Varlaame‹, 20, 445
 ›Varlaame Serbisch‹, 445
Varlaame Serbisch, Lebo, 445
 ›Varlaame, Serbisch‹, 20

›Vengement Alixandre‹, 106, 108
 ›Vernon Barl.‹, 257, 258, 445, 478
Vernon Barl., Horstmann, 257, 445, 478
 ›Vernon Golden Legend‹, 257, 258, 445
 ›Verspassional‹, 76
 ›Versus‹, 84, 445, 464
Versus, Fischer, 84, 445, 464
 ›Viaticum Narrationum‹, 465
 ›Viaticum narrationum‹, 81
Viaticum, Hilka, 81, 465
 ›Vie de Saint Thomas Becket‹, 349
 ›Vie des Pères‹, 120
 ›Vita Antonii‹, 52, 279, 280, 284
 ›Vita des Johannes von Damaskos‹, 48
 ›Vita des Theodoros von Edessa‹, 51
 ›Vita di Maria Vergine‹, 200
 ›Vita Mariae Aegyptiacae‹, 52
 ›Vita Pauli‹, 279, 283
 ›Vitae Patrum‹, 42, 85
Vitae Patrum, Rosweyde, 85, 237, 372
Vitae Patrum, Sintzel, 85
 ›Vitaspatrum‹, 158, 234, 236, 237
 ›Vulgata‹, 15, 20, 49, 70–74, 76–78, 86, 91, 94, 95, 97, 100, 105, 108, 110, 112, 120–122, 124, 126–129, 136, 137, 140–142, 150, 153–155, 161, 165, 172, 173, 175, 176, 181, 183, 185, 186, 190, 192–195, 198, 206, 208, 209, 212, 215, 218, 221, 222, 236, 243, 244, 249, 250, 253, 256, 258, 259, 273–275, 280, 281, 284, 288, 295, 301, 303–305, 307, 309–312, 323, 325, 326, 329–332, 335, 354–366, 368–376, 378, 381–383, 385–406, 408–412, 414–419, 421, 426, 443–445, 458, 479, 480, 547
Vulgata, de la Cruz, 71, 73, 121, 150, 274, 355, 445, 458–460

W

›Weisheit‹, 38, 40–42, 47–49, 448
 ›Weisheit Balahvars‹, 445
Weisheit, Abuladze, 448
Weisheit, Džavachov, 41
Weisheit, Lang, 41
Weisheit, Mahé, 41
 ›Weltchronik‹, 211, 217, 228
 ›Willehalm‹, 211, 212, 221, 228, 229, 231
 ›Woestenraedt‹, 86

Y

›Ystoria‹, 153, 160, 161, 445, 468
Ystoria, Moldenhauer, 160, 445, 468

Z

›Zürch. Barl.‹, 209, 445

- ›Zürch. Barl.‹, 472
- Zürch. Barl. B, Pfeiffer*, 209, 472
- Zürch. Barl. Z, Pfeiffer*, 209, 472
- ›Zürcher Barl.‹, 244
- ›Zürcher Barlaam‹, 209

AUTOREN

A

Agapetus Diaconus, 52
 Anastasius Bibliothecarus, 72
 Aristides von Athen, 52, 354, 356
 Asvaghosa, 156
 Athanasios von Alexandria, 52
 Attilio Opizinga, 181

B

Basileos von Caesarea, 52
 Batailler, *siehe* Jean Batailler
 Bernardo Pulci, 200
 Bérout, 279
 Bijbelvertaler van 1360, 234, 445
 Billius, *siehe* Jacques de Billy
 Boccaccio, 249, *siehe* Giovanni Boccaccio

C

Caxton, *siehe* William Caxton
 Chardri, *siehe* Chardry
 Chardry, 95, 98–102, 142, 144, 443
 Chrétien de Troyes, 102

D

don Juan Manuel, 150, 151, 156, 162, 163,
 165–169, 383

E

Euthymios, 45

F

Francesc Alegre, 174

G

Georgius Trapezuntius, 72
 Giovanni Boccaccio, 185, 249
 Gonzalo de Berceo, 349
 Gottfried von Straßburg, 414
 Gower, *siehe* John Gower
 Gregor von Nazianz, 52, 72
 Gui de Cambrai, 69, 92, 93, 95, 102, 104–106,
 114, 115, 273, 282, 287, 289, 293,
 311, 321, 323, 324, 329, 331–333,
 358, 362, 369, 370, 374, 378, 384,
 385, 394, 397–399, 411, 419, 423
 Guillaume Peraud, 383

H

Heribert Rosweyde, 85, 372
 Hermann von Woestenraedt, 86
 Humbertus de Romanis, 382

J

Jacob van Maerlant, 238, 239
 Jacobus de Voragine, 74, 76, 80, 184, 443
 Jacques de Billy, 47, 85, 86, 91
 Jacques de Vitry, 382
 Jakob Bidermann, 87
 Jakob Masen, 87
 Jean Batailler, 132
 Jean Climaque, *siehe* Johannes Climacus
 Jean de Billy, 86, 91
 Jean de Vignay, 131, 132, 261, 264
 Jean du Prier, 139, 143, 144, 443
 Jean Gobi, 383
 Johannes Chrysostomos, 52
 Johannes Climacus, 72
 Johannes von Capua, 382
 Johannes von Damaskos, 43, 44, 52, 53, 74,
 85, 275, 276
 John Gower, 249
 Josephus, 54

K

Katerina von Siena, 197

L

Lodewijc van Velthem, 238
 Luigi Pulci, 200

N

Neri di Landoccio Pagliaresi, 197, 198

O

Odo von Cheriton, 382
 Osbern Bokenham, 261
 Otto von Freising, 209, 239, 240

P

Pagliaresi, *siehe* Neri di Landoccio Pagliare-
 si
 Petrus Alphonsi, 382
 Philip Utenbroeke, 238, 239
 Pulci, *siehe* Bernardo Pulci

R

Rosweyde, *siehe* Heribert Rosweyde
 Rudolf von Ems, 205, 210, 211, 215, 218–221,
 223, 226, 229, 231, 239–242, 273,
 282, 293, 296, 301, 304, 309, 311,
 321–323, 328, 329, 336, 346, 358,
 359, 361, 365–369, 371, 374, 378,
 385, 387, 392, 402, 419

S

Shakespeare, 249

Symeon Metaphrastes, 47, 51

U

Ulrich Satler, 206

V

Vignay, *siehe* Jean de Vignay

Vinzenz von Beauvais, 74, 75, 79, 125, 133,
159, 184, 238, 444

W

William Caxton, 261–265

Wolfram von Eschenbach, 228, 229, 231, 414

LEBENS LAUF

LIC. MAG. CONSTANZA CORDONI
 Singerstraße 13/6 - A-1010 Wien, Österreich
 Tel.: +43-1-990 1097 - Mob.: +43-664-458 2405
 Email: constanza.cordoni@univie.ac.at

PERSÖNLICHE DATEN

Geburtsdatum: 6. Oktober 1976
 Geburtsort: San Antonio de Areco, Argentinien
 Staatsangehörigkeit: Österreich
 Familienstand: verheiratet

ARBEITSERFAHRUNG

- Seit 09/2010 Assistentin am Institut für Judaistik, Univ. Wien
- 04/2008–09/2010 Projektmitarbeiterin am Forschungsprojekt »Barlaam und Josaphat in der europäischen Literatur des Mittelalters«, Institut für Germanistik, Univ. Wien, Leiter: Prof. Matthias Meyer
- 03/2010–06/2010 Tutorium VO Geschichte, Kultur, Literatur und Religion des Judentums in der rabbinischen Periode 2, Leiter der VO: Prof. Lawrence Schiffman, Institut für Judaistik, Univ. Wien

VERÖFFENTLICHUNGEN

Rezension: Wolf, Klaus: Hof – Universität – Laien. Literatur- und sprachgeschichtliche Untersuchungen zum deutschen Schrifttum der Wiener Schule des Spätmittelalters. Wiesbaden 2006 (Wissensliteratur im Mittelalter 45) In: Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung 13 (2008/2) = Themenheft: Der Wald im Mittelalter. Funktion - Nutzung - Deutung, hg. v. Elisabeth Vavra, Berlin: Akademie Verlag 2008, S. 196–197

Aufsatz: Die Bibel in Barlaam und Josaphat, erscheint in: Barlaam und Josaphat in der europäischen Tradition, hg. von Eike Schnall [in Vorbereitung]

Aufsatz: Was ist denn mythisch am Cid? In: Mythos – Sage – Erzählung. Gedenkschrift für Alfred Ebenbauer, hg. von Florian Kragl und Johannes Keller. Wien 2009, S. 69–86

Aufsatz: The Desert as locus Dei in Barlaam and Josaphat? In: Cahiers de Recherches Médiévales 18 (2009), S. 389–400

Aufsatz: Körperkonzeptionen in der Barlaam und Josaphat-Legende. Erscheint in: Hagiographica 17 (2010)

Aufsatz: Es geschieht in den besten Familien: Barlaam und Josaphat und das Problem der Familie. Erscheint in: Vuagnoux, Marion und Jasmina Foehrens-Janssens (Hgg.): D'Orient en Occident: les recueils de fables enchâssées avant les Mille et Une Nuits. Actes du colloque international de l'Université de Genève, 6-8 mai 2010. Turnout 2011 (Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages) [in Vorbereitung]

Aufsatz: o favole o parole o istorie: Zum Parabelkorpus in der Barlaam-Legende. Erscheint in: Fabula 51 (2011)

TAGUNGSTEILNAHME MIT VORTRAG

Vortrag: »Körperkonzeptionen in den »Barlaam und Josaphat«-Dichtungen«. Vorgetragen am Deutschen Germanistentag 2007, Marburg, Oktober 2007.

Vortrag: »Bibelzitate in spanischen und deutschen Fassungen des Barlaam und Josaphat«. Vorgetragen an dem Mediävistischen Symposium Barlaam und Josaphat in der europäischen Tradition, Freiburg i. Br., Dezember 2007.

Vortrag: »The Desert as *locus Dei* in the Barlaam and Josaphat-Legend« Vorgetragen am International Medieval Congress, Leeds, Juli 2008

Vortrag: »It happens in the best families«: Family and Heritage in Occidental and Oriental Barlaam Versions. Vorgetragen am 44th International Congress on Medieval Studies, Kalamazoo, Michigan, Mai 2009

Vortrag: »Framed Families: On Barlaam and Josaphat, its Apologues and the *familia*«, vorgetragen am Colloque International D'Orient en Occident: les recueils de fables enchâssées avant les Mille et Une Nuits, Genf, Mai 2010

AUSBILDUNG

Seit 10/2009 Doktoratsstudium Judaistik an der Universität Wien. Betreuer: Prof. Günter Stemberger

Seit 03/2006 Doktoratsstudium Deutsche Philologie an der Universität Wien. Betreuer: Prof. Alfred Ebenbauer † – Prof. Matthias Meyer

10/2002–12/2005 Diplomstudium Deutsche Philologie (Abschluss mit Auszeichnung) an der Universität Wien, Betreuer: Prof. Alfred Ebenbauer †

03/1995–12/1999 Diplomstudium Romanische Philologie und Sprachwissenschaft an der Universität Buenos Aires, Betreuer: Prof. Leonardo Funes

SPRACHKENNTNISSE

Spanisch (Muttersprache), Altspanisch
Deutsch (Fließend), Mittelhochdeutsch
Englisch (Fließend)
Französisch, Alt- und Mittelfranzösisch, Italienisch, Schwedisch (Lesefähigkeit)
Latein, Hebräisch (Modernhebräisch, Bibelhebräisch, Mishnahebräisch)

EDV-KENNTNISSE

MS-Office, LaTeX, InDesign

FORSCHUNGSINTERESSEN

Exegetische Literatur; Midrasch; Hagiographische Literatur; Bibeldichtung und Bibelrezeption; Gattungstheorie

ZUSAMMENFASSUNG

Thema der vorgelegten Dissertation ist eine im Mittelalter sehr beliebte Legende. Die aus Indien stammende Geschichte von Barlaam und Josaphat erfreute sich seit dem 12. Jahrhundert besonders im Abendland einer ausgesprochen großen Beliebtheit.

Im ersten Teil wird ein Überblick über die Entstehung der Legende und deren Verbreitung seit ungefähr dem 8. bis ins 15. Jahrhundert geboten: Die Thesen zur Entstehung und die überlieferten orientalischen sowie okzidentalen Fassungen werden im Überblick (handschriftliche Überlieferung, moderne Ausgaben, Aufbau etc.) vorgestellt und die Sekundärliteratur zu den einzelnen Fassungen bzw. Traditionen kommentiert. Der Schwerpunkt dieses Teiles liegt auf den Kapiteln 2 bis 7, die sich mit den volkssprachlichen Traditionen der Barlaam-Legende in Frankreich, Spanien, Italien, Deutschland, Skandinavien und England befassen.

Zentrum des zweiten Teiles sind zwei große Themenkomplexe; hier geht es primär um drei Texte der abendländischen Barlaam-Tradition: die Fassungen von Rudolf von Ems – ›Barlaam und Josaphat‹ –, Gui de Cambrai – ›Balaham et Josaphas‹ – und den kastilischen anonymen ›El libro de la vida de Barlan e del rrey Josapha‹. Zu Beginn (Kapitel 8 bis 10) werden Aspekte der literarischen und metaliterarischen Konstruktion des Heiligen untersucht: Wie wird die Wüste, der liminale, heilige Ort der Begegnung mit Gott, konzipiert und geschildert? Inwiefern gelten Wüstenaskese und der Körper des Asketen als exklusive Vorbilder? Welche zwischenmenschlichen Beziehungen geht der Heilige ein? Kapitel 11, 12 und 13 bilden einen zweiten Abschnitt dieser Studien, bei dem an die Gattungsdiskussion angeschlossen und nach der Funktionalisierung der Barlaam-Legende gefragt wird. Kapitel 11 ist ein kurzer Forschungsbericht, der wichtige Beiträge der Legendenforschung erschließt, um feststellen zu können, ob das Phänomen der Barlaam-Legende dabei erklärt wird. Das Augenmerk richtet sich in den letzten Kapiteln auf inter- und intratextuelle Aspekte der Legende: Kapitel 12 untersucht die Verwendung von biblischen Zitaten und Kapitel 13 jene von Parabeln.

ABSTRACT

My thesis deals with an outstandingly popular legend of the Middle Ages, the legend of Barlaam and Josaphat, which has its origins in India and which became since the 12th cent. a bestseller in Occident.

The first part is a general review of the legend's genesis and circulation from approximately the 8th until the 15th cent. I first introduce some of the theories on the formation of the legend and continue with the Eastern and Western versions of the legend which have come down to us, providing information on each version's manuscript tradition, modern editions, structure etc. and on the secondary literature which deals with the version or the vernacular tradition in question. This part's main focus is the legend's reception in European vernacular languages, i.e. Chapters 2 to 7, which deal with the Barlaam legend in France, Spain, Italy, Germany, Scandinavia and England.

The second part is concerned with two thematic complexes and a text corpus which comprises three versions of the Western Barlaam tradition: Rudolf von Ems' Middle High German – ›Barlaam und Josaphat‹ –, Gui de Cambrai's Old French – ›Balaham et Josaphas‹ – and the Old Castilian anonymous ›El libro de la vida de Barlan e del rrey Josapha‹. Chapters 8, 9 and 10 address several aspects related to the literary and metaliterary saintliness: How is the desert conceived and represented, that saintly liminal space where God and man meet? To which extent are desert asceticism and the body of the ascetic exclusive ideals? What kind of interpersonal relations do saints-to-be build? Chapter 11, 12 and 13 build the second segment of this part and deal with diverse functionality and genre-related issues: Chapter 11 provides a short research report on selected theoretical contributions and attempts to determine whether they account for the phenomenon of the Barlaam legend. It is finally inter- and intratextual aspects of the corpus that the last two chapters address: Chapter 12 examines the use of the Bible in quotations, chapter 13 the rich use of parables in the Latin ›Vulgata‹ and in the selected vernacular versions.