

*Josaphat: un personaje marginal en la literatura  
medieval alemana.*

*La marginación en la literatura medieval  
alemana y su correspondencia con la realidad  
en la obra Barlaam und Josaphat  
de Rudolf von Ems*

MIGUEL AYERBE LINARES  
Universidad de Sevilla

En obras de la literatura medieval alemana como *Iwein*, *Erec* de Hartmann von Aue, o *Parzifal* de Wolfram von Eschenbach se da una situación que afecta siempre a dos partes: al protagonista, por un lado, y a aquellos componentes de la sociedad con los que convive, por otro. Dicha situación tiene su origen en la ruptura del equilibrio de la relación del protagonista con la sociedad en la que se desenvuelve, que, al menos en la literatura, le lleva a una situación crítica en la que se ve marginado por la sociedad, con la que se reconcilia una vez que ha superado dicha crisis mediante un proceso de madurez que le pone en condiciones de volver a vivir en dicha sociedad, ocupando el lugar que le corresponde.

No obstante, la cuestión que se plantea en este ámbito, y que constituye el objeto de este trabajo, es si la mencionada situación de marginación de los personajes principales observada en la literatura encuentra algún tipo de correspondencia con la situación del caballero en la realidad del mundo medieval y, en caso afirmativo, comprobar en qué medida se da dicha correspondencia.

Para ello, este trabajo partirá del estudio de *Barlaam und Josaphat*, obra de Rudolf von Ems, escrita en torno a 1225 por encargo del abad Wido del monasterio Kappel en el actual cantón suizo de Zürich. En ella se tratará de ver dónde se observa una situación de marginación, así como sus características, cómo se resuelve y su contraste con lo que podríamos denominar su correspondiente en la realidad de la época en que se escribe la obra. Para la realización de este trabajo contaremos también con estudios sobre la figura del caballero, centrándome ante todo en aquellos que tratan de algún modo

el contraste entre el ideal del caballero —que no tiene que ser siempre fantástico— y la realidad fuera de la literatura, lo cual no ha resultado especialmente fácil dada la escasez de bibliografía que hemos podido encontrar al respecto. Por otro lado, nos hemos servido también para el mismo fin de testimonios de la época medieval, así como de bibliografía sobre algunos personajes medievales relevantes cuyas situaciones y ambiente pudieran servir como punto de referencia.

Por supuesto, el texto se basa en una fuente anterior, sin embargo, el origen de la obra no se remonta a los modelos franceses como muchas obras de la literatura cortesana, sino a una leyenda india de Buda, traducida primero al griego y más tarde al latín y a otras lenguas populares, dada la aceptación que tuvo dicha leyenda en la Edad Media<sup>1</sup>. Rudolf dispuso de una versión latina realizada por Juan Damasceno en el siglo VIII. Él mismo habla de la procedencia de la fuente que utiliza para su obra<sup>2</sup>:

“In kriechisch man diz mære schreip.  
vil lange ez kriechisch beleip,  
unz ez ein reiner kristen vant:  
Johannes, den ich hân genant,  
der schreip ez in lâtime dô;”

(vv. 16029-16033)

Juan Damasceno, no sólo tradujo la versión al latín, sino que además, la readaptó impregnándola de contenido cristiano<sup>3</sup>.

La obra trata de la conversión del joven rey indio Josaphat y su padre Avenier al cristianismo. Avenier, una vez escuchado un oráculo que vaticina la conversión de su hijo al cristianismo, decide alejarlo del mundo rodeándolo de circunstancias que le impiden conocer todas y cada una de las situa-

<sup>1</sup> Sobre el origen y fuentes de esta obra: Bumke, J.: *Gechichte der deutschen Literatur im hohen Mittelalter*, 1993, pp. 394-395; También: *Geschichte der deutschen Literatur*, Bd. 1: *Vom frühen Mittelalter bis zum Ende des 16. Jahrhunderts*. Von Max Wehrli, 1980, pp. 482-490.

<sup>2</sup> Véase también al comienzo de la obra:

“Jôhannes hiez ein herre guot,  
der truoc ze gote stæten muot:  
von Damascô was er genant,  
der diz selbe mære vant  
in kriecheschem getihte.  
ze latîne erz rihte  
[...]

(vv. 125-130)

<sup>3</sup> *Cfr.* Bumke, J. *op. cit.*, p. 394.

ciones que el hombre puede encontrarse a lo largo de su vida. Con ello quiere asegurarse que no trabará contacto con cristianos. En el caso de Josaphat, Avenir le aparta de todo aquello que tenga que ver con la pobreza y el dolor, circunstancias que, bien entendidas en su relación hacia el hombre, pueden llevar precisamente a Dios. No obstante, Josaphat se convierte con la ayuda de Barlaam, un monje que Dios le envía para moverle a la conversión y, desde entonces, Avenir hará todo lo posible por apartarle de la nueva fe hasta que termina él mismo convirtiéndose a la fe que su hijo ya había abrazado.

Para el estudio que pretendo llevar a cabo acerca de esta obra sería también conveniente comenzar con una breve caracterización de la misma para saber en todo momento en qué contexto se sitúa el análisis a realizar. El mismo Rudolf v. E. aclara el tipo de obra ante la cual se encuentra el oyente o el lector:

“diz mære ist niht von ritterschaft,  
noch von minnen, diu mit kraft  
an zwein gelieben geschiht;  
ez ist von âventiure niht,  
noch von der liechten sumerzît”

(vv. 16105-16109)

Con ello quiere decir que no se trata de una novela cortesana, en la que se van a dar “Âventiure”, que el caballero ha de superar, sino que se trata de una leyenda –del mismo modo que la fuente de la que parte la obra– que pretende una defensa de la fe cristiana mediante la vida del protagonista<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Por supuesto, el tipo de “Âventiure” al que se está acostumbrado en la literatura cortesana no se puede aplicar aquí; no obstante, desde nuestro punto de vista, nos resistimos a afirmar que en ningún caso se pueda hablar de “Âventiure” en el *Barlaam*, sobre todo si se tiene en cuenta algunas definiciones del concepto en sí. A nuestro modo de ver, Josaphat no tendrá que llevar a cabo las “Âventiure” que se leen en textos como *Iwein* o *Parzifal*, pero sí tendrá que superar una serie de pruebas en las que tendrá que mantenerse fiel a la fe y madurar hasta volver a encontrar la situación de equilibrio que hemos mencionado más arriba. Por este motivo, nos inclinamos a pensar que sí se pueden encontrar “Âventiure” aunque el mismo Rudolf v. E. diga que no (véase v. 16108). Con ello no es que queramos contradecir a Rudolf v. E., sino más bien pensamos que él lo dice refiriéndose a lo que normalmente se entendía como “Âventiure” aplicado únicamente lo que se puede percibir en una obra como *Erec* o *Parzifal*, como queriendo hacer notar que no se debe esperar encontrar en el *Barlaam* lo que se leía en las otras. Sobre este aspecto se podría hablar más extensamente, sin embargo, lo hacemos aquí marginalmente para no alargarnos excesivamente

Continuando con la caracterización de la obra, el *Barlaam* se desarrolla en un escenario, que para empezar no es europeo, ni siquiera cristiano y, teniendo en cuenta su origen, se trata de una leyenda. Según el mismo autor se trata de enseñar y defender la fe<sup>5</sup>, de manera que el que lea la obra o la escuche saque el propósito de mejorar su vida de fe y su fidelidad a Dios<sup>6</sup>. Expresado de otro modo, se desarrolla el contenido de la obra como *der werlte widerstrît*<sup>7</sup>, es decir, de cómo encontrar a Dios siguiendo una vida recta luchando contra las pasiones del mundo y la carne que alejan al hombre del fin último al que está llamado.

A su vez, la obra se desarrolla a través de un continuo diálogo entre el maestro (Barlaam) y su discípulo (Josaphat), que, además, se sirve de parábolas para exponer de un modo más asequible las enseñanzas de la fe cristiana, por lo que no sólo se trata de una leyenda sino también de una obra perteneciente a la "Exempel-Tradition"<sup>8</sup>.

Pues bien, para llevar cabo el análisis arriba planteado, sería necesario estudiar ante todo el origen y la evolución de las causas que conducen a esa situación, tanto en los personajes más significativos como en las circunstancias que los rodean. Este análisis tiene su razón de ser, ya que un estudio que se limitase tan sólo a la situación de marginación en sí misma podría responder únicamente a la cuestión de si tal marginación o personaje marginado como tal se puede dar o no en la realidad, pero no sería del todo objetivo, ya que a una situación de marginación se puede llegar por diversas causas. Así pues, se trata de ver aquí no sólo la situación en sí sino también si las causas que en la obra conducen a la marginación del personaje llevaban también en la realidad a la misma situación o a una similar.

Para empezar, habría que hacer algunas consideraciones en torno a la cuestión de si se da tal situación de marginación en el caso del *Barlaam* y, en segundo lugar, en qué consiste dicha marginación, es decir, por qué surge tal marginación, cómo se manifiesta, así como la reacción de los personajes principales, entendiendo como tales a Josaphat y su padre Avenir.

---

en este trabajo. Para la definición de "Äventiure", véase, por ejemplo: Bumke, J.: "Einführung in die ältere deutsche Sprache und Literatur". Köln: Materialien 1996, p. 65.

<sup>5</sup> El término alemán sería "Christliche Glaubenslehre", según Max Wehrli en *Geschichte der deutschen Literatur*, 1980, p. 484.

<sup>6</sup> Así lo cuenta Rudolf v. E.

"sô weiz ich wol, diz mære gît  
den liuten ze etlicher zît  
an kristenlîcher êre  
vorbilde in guoter lêre,  
swen durch got des wol gezimt."  
(vv. 137-141)

<sup>7</sup> Cfr. De Boor, H./Newald, R. (Hrsg.): *Geschichte der deutschen Literatur*. München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung 1991, Bd. II, p. 172.

<sup>8</sup> Cfr. Ziegeler, H.-J.: Rudolf von Ems. En: *Deutsche Dichter*. Bd. I, 1989, pp. 264-

Así pues, se describen en los primeros pasajes de la obra las circunstancias en la que se va a desarrollar la acción de la obra, y a las que hay que prestar especial atención, ya que constituyen las bases sobre las que se fundamenta la sociedad que rodea a los personajes principales —y no sólo a los principales—, es decir, las normas establecidas por la sociedad de ese lugar y ese momento. De este modo, el conflicto que conducirá a la marginación de un personaje tendrá su origen en la, llamémoslo así, transgresión de estas normas que caracterizan la forma de vida de una sociedad determinada o, simplemente, vivir de otra manera. Para empezar, se nos describe en este caso concreto cómo vivía el rey Avenier, así como su reino, del siguiente modo<sup>9</sup>:

“er lebete heidenlîche:  
 durch des tiuvels gebot  
 kêrt er sich an diu abgot,  
 den er vil manegen dienest tet  
 und alle stunde sîn gebet  
 in ze lobe nâch helfe sprach,  
 wan er sich helfe an sie versach.”  
 (vv. 238-244)

Inmediatamente después se describe aquello que Avenier no tolera, es decir que es aquí donde se puede observar qué tipo de conducta o forma de vida no están conformes con la de Avenier y, por tanto, de la sociedad que constituye su reino, ya que todos sus súbditos estaban obligados a vivir del

---

<sup>9</sup> El tipo de paganismo que vive Avenier, así como los dioses a los que adora y ante los cuales presenta ofrendas, no se reconocen a primera vista, no obstante, hay a lo largo de la obra algunas muestras que hablan del paganismo, de su forma de vida, así como de los dioses a los que, digámoslo así, Avenier venera. Desde nuestro punto de vista, hay dos momentos especialmente significativos: el primero viene dado con la descripción del palacio que hace construir para recluir a su hijo, así como de la vida que iba a llevar allí, llena de comodidades y lujos, es decir, el hedonismo. El segundo viene mucho más adelante, cuando tiene lugar el duelo verbal entre Nachor, quien representa la parte cristiana, y los representantes de los caldeos, griegos y, finalmente, de los egipcios. De los argumentos que Nachor esgrime para derrocar a las respectivas divinidades se pueden observar también qué es lo que Avenier aprobaba, pero con el fin de no extenderme excesivamente, remito a los correspondientes pasajes: vv. 9277-9402; 9679-9828; 10419-10456, respectivamente. A nuestro modo de ver, el hecho de que Avenier se apoye en los eruditos caldeos, griegos y egipcios no quiere decir que estuviera adherido necesariamente a alguna de estas creencias, sino que representan más bien tres grandes culturas que destacaron en la antigüedad, presentadas aquí para combatir el cristianismo. Desde este punto de vista, nos inclinaríamos a hablar, en el caso de Avenier, de un paganismo que se caracteriza por enemistad hacia el cristianismo, pero sin adscribirlo a ninguna confesión de las existentes en el momento, pues faltan datos para emitir un juicio objetivo en este caso.

mismo modo<sup>10</sup>. En este sentido se entienden así aquellas conductas que, desde la perspectiva de este trabajo, sufren como consecuencia marginación en esta sociedad:

“swâ man über al sîn lant  
iender kristenliute vant,  
die muosten liden sâ den tôt,  
als im des tiuvels rât gebôt,  
den er vil selten übergie.”  
(vv. 245-249)

Con ello no sólo queda claro que cualquier cristiano queda marginado de su sociedad, sino que también cómo se le margina, es decir, con la persecución y la muerte. Ahora bien, cómo se materializa esta marginación por parte de la sociedad hacia un personaje determinado aparece muy bien reflejada en la obra. No es el personaje mismo el que se margina, o mejor dicho, se separa del resto de la sociedad por su comportamiento, sino que es la sociedad misma la que adopta la postura activa de marginar a alguien. Un ejemplo de ello se encuentra en la conversión de Bârachîas<sup>11</sup>, un personaje muy próximo a Avenier. El conflicto que de ahí se origina tiene su causa en una denuncia de los súbditos del rey contra Bârachîas, según la cual se informa a Avenier que tiene entre sus más allegados —a los que aprecia de modo especial— a uno que aprueba y sigue las enseñanzas del cristianismo, lo cual Avenier ignoraba, ya que el mismo Bârachîas no le había manifestado su conversión interior<sup>12</sup>. Pero lo importante se encuentra en el hecho de que sus súbditos le recriminan su aprecio hacia él, ya que rechaza lo que Avenier aprueba y a lo que orienta su vida:

“herre guot, wie tuost dû sô,  
daz dû sô minnest einen man,  
der êren dir noch guotes gan?  
dâ von dû schaden gewinnest.  
er hazzet, swas dû minnest.  
[...]  
er minnet ouch der kristen got.”  
(vv. 518-522, 524)

Veamos a continuación lo que ocurre al entrar Josaphat en escena. Según cuenta la obra, el rey Avenier tuvo un hijo a quien se puso Josaphat por nom-

<sup>10</sup> “er betwanc mit manegem her/der lande vil in sîn gebot.” (vv. 232-233).

<sup>11</sup> Este episodio precede a la conversión de Josaphat en el desarrollo de la obra.

<sup>12</sup> “vor dem lieben herren sîn/tet er den willen selten Sîn:/er getorste imz nie gesagen.” (vv. 453-455).

bre. Tras su nacimiento, su padre consulta a unos sabios para averiguar qué será de su hijo en el futuro y para su disgusto recibe el vaticinio de que Josaphat abrazará el cristianismo. Este vaticinio sorprende, lógicamente a Avenir, quien dispone que se le recluya en un palacio rodeado de todo tipo de comodidades y de compañía muy selecta, con el fin de evitar que entre en contacto con el cristianismo, su enemigo mortal<sup>13</sup>. En esta situación que Josaphat, a la edad de siete años<sup>14</sup>, ha de vivir no se puede considerar marginación, sino más bien como una medida preventiva, por así decirlo, de la que se sirve su padre para mantenerlo alejado de todo contacto posible, ya que, de momento, Josaphat no ha hecho nada que voluntariamente rompa las normas de la sociedad en la que ha nacido.

No obstante, Avenir no puede evitar que su hijo conozca el mundo tal como es y se encuentra a dos desamparados que le hacen reaccionar con horror “*der eine miselsühtic was,/der ander blint, als ich ez las.*” (vv. 1175-1176). No será este encuentro el que convierta de golpe a Josaphat y le haga descubrir la fe, pero sí le pone inmediatamente en camino de encontrarla. A partir de aquí, Josaphat entrará en una crisis que le llevará a reflexionar sobre su existencia<sup>15</sup>, su sentido y su fin último<sup>16</sup>, tratando de buscar una respuesta que no encuentra. Es aquí cuando aparece Barlaam, un monje enviado por Dios para ayudarle a salir de la crisis que está sufriendo. Empieza aquí una larga etapa cuyos únicos protagonistas son ellos dos, es decir, Barlaam y Josaphat, en la que el primero instruye al segundo en las verdades de la fe mediante un largo diálogo, al final del cual, Josaphat se encuentra en condiciones de recibir el sacramento del bautismo<sup>17</sup>.

Tras recibir el bautismo<sup>18</sup>, Josaphat se verá enfrentado con su padre, ya que con el bautismo, no sólo ha trabado contacto sino que además acaba de orientar su propia vida hacia algo que contradice las normas de su padre y de la sociedad que le vio nacer: el cristianismo. Josaphat no adorará a los

<sup>13</sup> El rey llega incluso a establecer la pena de muerte para todo aquél que le enseñe lo más mínimo sobre el cristianismo. Véase vv. 887-891.

<sup>14</sup> Esta era la edad con la que precisamente los niños eran enviados a recibir instrucción.

<sup>15</sup> “*in dühte gar ein üppekheit/dirre weltliche ruom,/ir leben, ir ère, ir ríchtuom.*” (vv. 1376-1378).

<sup>16</sup> “*ist nâch dem tôde ein ander leben/oder wirt dem líbe ein zil gegeben,/daz sîn gehügede ersterbe,/...* (vv. 1357-1359).

<sup>17</sup> En la obra se reflejan todos y cada uno de los pasos que el Catecismo de la Iglesia Católica prevé para que una persona se encuentre en condiciones de recibir el bautismo: el anuncio de la Palabra, en la que Barlaam es la parte activa; la acogida del Evangelio, por parte de Josaphat; la profesión de fe (véase vv. 3993-4003), por lo que la coincidencia de este rasgo con la realidad es total. Véase Catecismo de la Iglesia Católica, p. 287, párrafo 1229.

<sup>18</sup> “*“.../in den reinen namen drin/toufe ich dich.” sus touft er in.*” (vv. 6861-6862).

dioses que adora Avenier. De este modo, y según la configuración del mundo que refleja la obra, Josaphat ha contradicho con su conducta las normas, es decir, ha roto el equilibrio que caracterizaba dicha sociedad y a partir de ahora, comenzará a ser marginado, en primer lugar por los súbitos de su padre, el rey, quienes empiezan a sospechar de las frecuentes y de las largas conversaciones entre Josaphat y Barlaam, ya que sospechan que éste es cristiano. Las sospechas se convierten en una realidad como también que Josaphat se ha convertido al cristianismo, lo cual llega también a oídos de su padre.

Todo ello llevará, como hemos dicho, a la marginación de Josaphat, la cual se manifiesta mediante el convencimiento de que ha perdido el juicio<sup>19</sup> mediante un hechizo de Barlaam, a quien se le consideraba como un mago. La reacción de Avenier es, por tanto, considerar a su hijo como un enfermo por el hecho de haber aceptado la nueva fe, cuyo remedio intenta alcanzar tratando de alejarlo de la fe sirviéndose de todo tipo de pruebas que Josaphat irá superando con éxito, manteniendo intacta su fe. Una de las cimas de la perseverancia de Josaphat será, no sólo reconciliarse con la sociedad, sino también mejorarla, contribuir a hacerla más humana ayudando a su padre a encontrar la fe y conseguir que Dios se encuentre presente en dicha sociedad.

Hasta aquí, lo que ocurre en la obra. A continuación habrá que comprobar en qué medida la situación de marginación que sufre Josaphat, en su caso concreto por convertirse al cristianismo en una sociedad no sólo pagana sino que además persigue al cristianismo, encuentra correspondencia con el mundo extraliterario con algunas de las circunstancias que he expuesto en el apartado anterior.

A la hora de conectar el análisis que se pretende llevar a cabo de la marginación en *Barlaam* con la realidad extraliteraria que servía de marco a la obra, y que era además el destinatario de la misma, sería conveniente aclarar algo más el hecho de que Josaphat sea marginado por la sociedad por convertirse al cristianismo, ya que hasta ahora se ha reducido casi todo a la obra en sí. Así pues, lo que Rudolf v. E. caracteriza como una conversión total en medio de una sociedad totalmente pagana<sup>20</sup> hay que entenderlo en

<sup>19</sup> "... und mîn sun hât verlorn den sin." (v. 8060).

<sup>20</sup> Si se trata de una sociedad que nunca ha conocido la religión católica o si, por el contrario, fue originalmente cristiana pero se separó de Dios no está del todo clara, al menos desde nuestro punto de vista. Nuestras razones para dudar de ello se basan en lo que el autor describe en una cita del texto que hemos introducido anteriormente: "kêrt er sich an diu abgot" (v. 240). La forma verbal "kêrt" ("= kehren) significa "convertirse" o "volverse hacia otra cosa", por lo que no sería erróneo admitir la posibilidad de que Avenier fuera en un principio cristiano y, que más tarde por las razones que fueran, abandonara la fe. No obstante, faltan pruebas textuales.



un sentido más amplio, que se reflejaba en la realidad en aquellas situaciones en las que, por ejemplo, alguien se decidía a llevar una vida auténticamente cristiana en la corte, en la familia, en la guerra, como también aquel que se decidía por una vida de plena dedicación al servicio de Dios, ya sea mediante la vida religiosa o las cruzadas.

La razón para adoptar esta perspectiva se halla en el hecho de que la sociedad medieval europea de la época en la que se escribió *Barlaam* era cristiana, como también el público al que se destinaba la obra; todos tenían un conocimiento más o menos amplio de la fe y de determinados ámbitos de la vida cristiana, aunque, por supuesto, también se daban conversiones totales. Por tanto, el caso que describe Rudolf v. E. en la obra es algo tan extremo que consigue llamar la atención sobre algo que afecta a la totalidad de la vida del cristiano con el fin de mostrarle un ejemplo de cómo actuar ante las diversas situaciones a las que se enfrentará a lo largo de su vida, en circunstancias más ordinarias, no necesariamente tan extremas.

Pero entonces vendría la siguiente pregunta: ¿cómo se corresponde el rey Avenier con la sociedad y cultura extraliteraria de la obra?, ya que la figura de Avenier se corresponde más bien poco con la figura de rey que uno espera encontrarse en la realidad. La respuesta a esta pregunta va en la misma dirección que la cuestión de la marginación, es decir, en la sociedad cortesana medieval no es normal encontrar casos de este tipo, donde por definición se persigue al cristiano, sin embargo, el caso que se observa en *Barlaam* hay que aplicarlo a aquellos casos en los que —en la realidad— la corte no se correspondía en mayor o menor medida con lo que debía ser, es decir, cristiana, no sólo por la fe, sino también por las obras. Con ello quedaría resuelta la cuestión de si lo que, en apariencia, parece muy distante o incluso no tener nada que ver con la realidad aparente se puede contrastar realmente con ella.

Por este motivo, nos parece oportuno realizar el análisis que sigue a continuación estudiando, no sólo la situación personal de Josaphat sino también la de Avenier, del mismo modo que para entender la figura marginada hay que conocer también respecto a quién y por quién.

En primer lugar, hay que partir de un hecho objetivo en la obra, es decir, a Josaphat se le recrimina algo que ha hecho, que le separa del mundo en el que se encuentra y, por tanto, constituye la causa de su marginación. La clave está en los siguientes versos:

“Vater, waz hân ich getân,  
des dû wilt beschwærde hân?  
waz ist an mir geschehen dir,  
daz dû sô sêre klagest von mir?”  
(vv. 8195-8198)

seguidos de la razón que Avenier aduce a tal reproche:

“sun, dâ hâstû mîn leben  
vremeden vînden gegeben  
gar ze schimphlîchem spote.  
dû wilt dich einem vremeden gote  
durch valsche lûge nâhen  
und unser gote smâhen.”

(vv. 8199-8204)

Como se puede comprobar, que Josaphat viva conforme al cristianismo es algo que es señal de contradicción para su padre, quien lo despreciaba. La situación que se describe en el mundo real acerca de la actitud de los miembros de la corte hacia lo espiritual, así como hacia la Iglesia y sus ministros, no era, por su parte, muy respetuosa. Según algunos testimonios, la clase de los caballeros (“ritter”) era lo contrario a lo que se esperaba de ella, entre otros en lo que respecta a su comportamiento como “miles christianus”, ya que se tenían por modelos a seguir cuando despreciaban a la Iglesia y a sus ministros<sup>21</sup>. Esta situación, si bien no tan cruda, es la que se observa precisamente en Avenier, quien no tolera a los cristianos ni a sus misioneros. En la realidad del mundo cortesano no se llegaba a situaciones tan extremas, aunque la actitud es similar. Este tipo de denuncias, por decirlo de alguna manera, no era algo difícil de encontrar, sino que era compartido por muchos otros, no sólo clérigos sino también por escritores, quienes se quejaban de que se había dejado atrás el ideal del caballero en algunos puntos<sup>22</sup>.

En verdad se consideraba al caballero como “miles christianus” o “miles Christi”<sup>23</sup>, el cual tenía el deber de servir a la Iglesia y defenderla de los enemigos de la fe. Este aspecto había que entenderlo en dos direcciones; por un lado para que aquél que anteriormente se había dedicado a llevar una vida egoísta cambiara de actitud, ayudando a extender la fe<sup>24</sup>; por otro lado, procuraba evitar la matanza de los caballeros entre sí en combates inútiles. De hecho, la Iglesia se esforzó en evitarlos mediante expresas indicaciones y prohibiciones, así como encaminando el afán guerrero hacia la recuperación de los Santos Lugares y a la protección de los peregrinos que marchaban allá.

<sup>21</sup> Cfr. Petrus von Blois al archidiacono Johannes, carta n.º. 94 (Migne PL 207, Sp. 293 ss.). La cita de esta carta la hemos tomado de Bumke, J.: *Höfische Kultur*. 4. Auflage. München: Deutschen Taschenbuch Verlag 1987, Bd. 2, p. 431. También: Goetz, H.-W.: *Leben im Mittelalter. Vom 7. bis zum 13. Jahrhundert*. München: Verlag C.H. Beck 1986, p. 188.

<sup>22</sup> Cfr. Bumke, J.: *op. cit.*, p. 432.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 399.

<sup>24</sup> Cfr. Borst, A.: “Das Rittertum im Hochmittelalter”. In: *Saeculum*. Freiburg: Verlag Karl Alber 1959, Bd. 10, p. 218.

En el *Barlaam* se encuentran dos posturas contrapuestas, una caracterizada por Avenier y la otra por su hijo Josaphat, quien tras su conversión recibe el encargo de ser baluarte de la fe en su reino, encargo que recibe de Dios a través de Barlaam<sup>25</sup>. Su actitud era compartida por muchos en el mundo real, ya que las llamadas de la Iglesia, por ejemplo, a las cruzadas tenían bastante peso<sup>26</sup>. Hay otros ejemplos de ello como cuando en 1188 Friedrich I Barbarossa coge la cruz sobre sus hombros lanzándose a la III Cruzada, postura que siguieron otros tantos; Ramón Llull dejó la vida de la corte para dedicarse al servicio de Dios evangelizando a los sarracenos del norte de África. Precisamente, la conversión de Ramón Llull tiene bastante en común con la de Josaphat, ya que si el curso de la vida de éste cambia al encontrarse en el camino a unos desamparados, aquél cambia el rumbo de su vida tras recibir la visión de Cristo crucificado durante cinco noches sucesivas<sup>27</sup>.

Al mismo tiempo, Avenier no sólo se oponía al cristianismo, al servicio de Dios, sino que además lo impide a otros, como ocurre con Josaphat a quien trata por todos los medios de alejar de la fe. Esto se puede comprobar al leer los pasajes en los que Avenier se sirve de vicios humanos para atraer la atención de su hijo<sup>28</sup>. Ésta era también una actitud que se daba con frecuencia en la Edad Media, ya que a pesar de las llamadas de los pastores de la Iglesia a los nobles para la protección de la Iglesia, donde ésta estaba amenazada, o para la evangelización de los paganos no siempre encontró el eco que cabía esperar<sup>29</sup>; en otros casos, los motivos que movían a los caballeros a la Cruzada no mostraban rectitud de intención, ya que algunos iban en busca de ganancias materiales o procurarse fama terrenal<sup>30</sup>. Otros,

<sup>25</sup> Según el siguiente pasaje:

“dâ von ist mîn lêre,  
daz dû belîbest, niender varst  
und mit dem toufe dich bewarst,  
und wis ein bredigære gotes  
unde ein lêrer sînes gebotes, [...]”  
(vv. 6568-6572)

<sup>26</sup> Cfr. Tierney, B./Painter, S.: *Western Europe in the Middle Ages*. 4th. edition. New York: Alfred A. Knopf 1983 p. 291. Allí se puede leer: “The Church found it extremely difficult to persuade Knights no to fight, but comparatively easy to direct their warlike energy toward her enemies”.

<sup>27</sup> Boyles, A.T.: “Medieval Courtesy Books and the Prose Romances of Chivalry. In: *The History of Civilization*. Edited by C.K. Ogden. London: Routledge 1996, pp. 186-187.

<sup>28</sup> Dos de esos pasajes tienen lugar cuando Avenier le tienta poniéndole cerca de bellas mujeres, o cuando parte el reino dando una parte a su hijo, con la esperanza de distraerlo con todo tipo de riquezas y comodidades.

<sup>29</sup> Borst, A.: *op. cit.*, p. 219.

<sup>30</sup> Bumke, en *op. cit.*, pp. 408-409, cita una fuente medieval, *Reinfried von Braunschweig*, nueve razones que movían al caballero cristiano a las Cruzadas, de las que una sola era el deseo de servir de corazón a Dios.

eran retenidos por miembros de la familia, quienes retrasaban su salida hacia Tierra Santa, como ocurrió al rey Ricardo Corazón de León<sup>31</sup>.

En Avenier se encuentra el reflejo de la descripción que un tutor de la corte real<sup>32</sup> hace de aquellos que se denominan caballeros y que, sin embargo, no se atienen a las obligaciones que tienen como tales. Si el “miles christianus” ha de servir a Dios, honrándole y defendiendo su honra frente a los que la profanan, Avenier se caracteriza precisamente por lo contrario al decir a Josaphat que, al convertirse al Dios cristiano, se ha entregado “gar ze schimphlîchem spote”<sup>33</sup>. Pero es que en la realidad, este carácter de Avenier no era extraño, ya que, según la carta arriba mencionada, algunos que recibían la espada del altar, se rebelaban enseguida contra los siervos de Dios, maltratándolos y desvalijándolos, sobre todo, en Tierra Santa. Algo parecido se puede comprobar cuando Avenier intenta hacer ver a Josaphat que ha cometido una tontería propia de niños al convertirse<sup>34</sup>, y es que era así también en la realidad, ya que en ocasiones se tenía por más valeroso al que mostraba menor honra a Dios, así como a sus ministros, enseñanzas, etc...

Un caso semejante se encuentra en la vida de Ramón Llull, aunque esta vez se trate de su esposa y no de su padre, cuando ésta le denuncia ante el juez porque su marido “se ha convertido en el hazmerreír de los caballeros y suscita el desdén de las damas, que antes por él suspiraban”<sup>35</sup>. El caso es que Ramón Llull frecuentaba el trato con los sarracenos descuidando la costumbre de su reino, según la cual éstos debían estar en todo momento sumisos a los cristianos<sup>36</sup>, para conocer mejor su lengua y su cultura para poder así contar con más facilidades a la hora de evangelizarlos. Por este motivo,

<sup>31</sup> Véase biografía realizada por Pernoud, R.: *Der Abenteurer auf dem Thron*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1996.

<sup>32</sup> Bumke en *op. cit.*, p. 431, cita una carta de Petrus von Blois, a la que he hecho referencia anteriormente. Petrus von Blois se encontraba en la corte de Enrique II, rey de Inglaterra. En esa carta, éste denuncia la distancia que hay entre el Ideal caballeresco y la realidad que tiene ante los ojos. En la misma obra Bumke introduce una cita de Bruder Wernher en la misma línea: “man giht, daz nieman edel sî niuwan der edellîchen tuot. und ist daz wâr, des mugen sich genuoge hêrren schamen, Die niht vor schanden sint behuot, jâ wont in valsch und erge bî: diu drî verderbent milte und êre und ouch den edelen namen.”

<sup>33</sup> v. 8201.

<sup>34</sup> “daz was vil kintlîche getân” (v. 8231), y más adelante “[...] daz sie dînen tumben muot [...]” (v. 8234); también “daz dise valschen kristen sint/in einer tœrschen tobeheit” (vv. 8250-8251).

<sup>35</sup> Cita textual de Sáenz-Díez, J.I.: *Ramón Llull, un medieval de frontera*. Madrid: Anaya & Mario Muchnik 1995, p. 57. La situación, hay que decirlo, era distinta, ya que su mujer le acusaba de descuidar la atención a sus hijos, un deber claramente de justicia, sin embargo, le reprocha que frecuente el trato con infieles -en este caso sarracenos-, preocupándose incluso de aprender lo mejor posible su lengua y conocer su cultura.

<sup>36</sup> Algunas referencias concretas a estas circunstancias se pueden leer en el libro que hemos citado en la nota anterior.

no sería de extrañar que, al querer ponerse a su altura, se le rechazara de ese modo. Esta situación tampoco debía gustar especialmente a su mujer, quien, además, añade el descuido de sus deberes como marido y padre.

Así, Avenir no está de acuerdo con Josaphat, ya que éste no presta atención a las cosas sobre las que su padre centra su interés: “êre, guot, rîche”<sup>37</sup>, a las que también orientaba él mismo su vida. Pero esto no quiere decir que Josaphat no buscara esos mismos valores, sino que más bien quería alcanzarlos pero por otros caminos distintos a los de su padre. Este conflicto, si se le puede llamar así, se podía dar también en la realidad cuando el hijo de una familia noble no aspira a lo que su padre deseaba para o de él; de hecho, la sociedad esperaba lo mismo. Este fue el caso de Ramón Llull, a quien el rey don Jaime le comenta que no está siguiendo los afanes militares de su padre en contra de los sarracenos<sup>38</sup>.

Lógicamente, la conducta de Josaphat despertaba la inquietud de su padre, quien intentaba continuamente ponerle a prueba poniéndole delante lujos de la vida terrenal, lo cual encontraba su reflejo en la realidad. Por un lado, cuando se lee en testimonios de la época que se tenía por más valioso a aquel que hablaba incorrectamente, ya sea en contra de algunas costumbres dignas sea contra la dignidad de Dios y la fe, no ha de extrañar que tal comportamiento se manifestara también en las obras y que, por tanto, se entregaran con mayor o menor frecuencia a comportamientos impropios de su dignidad social y de su fe. En la carta que he mencionado antes refleja el mismo autor cómo aquellos que deberían alzarse en defensa de su propia fe y servir a Dios como lo que son, caballeros, se dedican a atacar a los débiles, a explotarlos y a cometer todo tipo de injusticias a costa de los que les rodean. Los que menos, se conformaban con una vida vacía, entregada a la comodidad y a costumbres deshonestas.

Esta descripción se puede aplicar a Avenir quien tienta a su hijo con la intención de separarle de la fe cristiana, primero a través de la “minne” poniéndole cerca bellas mujeres, de las cuales una le intenta seducir esgrimiendo argumentos aparentemente caritativos y de buena intención, pero no lo consigue; Josaphat saldrá victorioso de la prueba. Esta actitud de Josaphat se corresponde perfectamente con la que se espera de un caballero cristiano, ya que se mantiene fiel a un compromiso que ya había adquirido anteriormente al manifestar su voluntad de entregarse al servicio de Dios<sup>39</sup>.

<sup>37</sup> Vv. 8274-8275.

<sup>38</sup> Sáenz-Díez, J. I., *op. cit.*, pp. 34-35.

<sup>39</sup> No obstante, si hubiera estado libre de compromiso, tampoco habría accedido a los ruegos de la dama, ya que ésta pretendía que Josaphat comprara su conversión si accedía a pasar la noche con ella. Dicho de otro modo, lo que pretendía la dama era situar a Josaphat ante un chantaje, que Josaphat descubre, explicando a la dama dónde está su error. Véase versos 12187-12188: “Ez wær ein süntlicher kouf./ob ich dir koufte alsus den touf.”

No obstante, el resumen de todo lo que acabo de decir se encuentra en uno de los momentos claves del diálogo entre Avenier y Josaphat:

“[...]  
 wan dû wilt guot und êre lân  
 durch einen trügelichen wân  
 und wilt diz vreuden rîche leben  
 umbe eine kranke armuot geben,  
 als Marien sun gebôt.  
 swer dem volget, der mouz nôt  
 lîden und grôz arbeit:  
 er minnet niht wan armekeit.”  
 (vv. 8215-8222)

Como se puede observar claramente, el conflicto está en que Avenier no acepta que su hijo lleve adelante una vida a la que él no está dispuesto. La vida que llevaba Avenier, caracterizada por ir en contra de los valores cristianos y de toda virtud, era, como hemos mencionado ya en otro momento, algo que no se corresponde con lo que debe ser un caballero o un rey, pero que, sin embargo, encontraba un gran reflejo en la vida real. En este aspecto coinciden algunos estudiosos de la literatura medieval al afirmar que con la llamada a las cruzadas se animaba a los caballeros a salir de su vida cómoda y poco virtuosa para comportarse como auténticos “milites Christi”<sup>40</sup>. Con ello se estaba denunciando con toda claridad actitudes como la que se expone en el reproche de Avenier a Josaphat que acabo de citar.

A pesar de ello, hay también ejemplos reales de lo contrario, los cuales se corresponden con la actitud de Josaphat, donde un cambio de vida de esta clase generaba un conflicto y, por lo tanto, una marginación. Una muestra de este tipo es el caso de San Francisco de Asís († 1226), a quien la renuncia a una vida rodeada de toda clase de comodidades y placeres le cuesta un conflicto con su padre<sup>41</sup>.

Antes de terminar, quisiéramos decir algo a la cuestión de cómo se resuelve el conflicto entre Avenier y su hijo Josaphat, quien, según el desarrollo del presente trabajo, ha tenido que pasar por una situación de marginación.

La obra acaba con la conversión de Avenier, cansado por un lado de oponerse a Josaphat y someterle a diversas y difíciles pruebas, por otro lado, al comprobar la perseverancia de Josaphat en su fidelidad a Dios (“Gottes-

<sup>40</sup> Es conocida y citada la exhortación del Papa Urbano II en 1095 “Nunc fiant (Christi) milites, qui dudum exstiterunt raptores”. En: Chartres, F.v.: *Historia Hierosolymitana*. Herausgegeben von Heinrich Hagenmeyer. Heidelberg 1913, p. 136.

<sup>41</sup> Véase: *Franz von Assisi. Arm unter Armen*. Herausgegeben, übersetzt und eingeleitet von Elisabeth Hug und Anton Rotzetter. München: Piper 1987. Frank, I.W.: *Franz von Assisi. Frage auf eine Antwort*. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1992, p. 39.

dienst”), lo que le hace pensar que su hijo debe haber algo que realmente llena su vida y le da, además, una felicidad que él mismo no goza a pesar de tener todo lo que en la vida terrena se puede tener:

“dô Avenier sach, daz sîn kint  
rehte lebete unde er niht,  
er begunde die geschicht  
merken in sînem muote,  
daz Jôsaphât an guote  
mit êren rîhe und mit habe  
und im gie zallen zîten abe:  
diz dûhtîn vil bezeichenlich.”

(vv. 13756-13763)

Es, por tanto, la constancia de Josaphat lo que, no sólo le ha llevado a servir fielmente a Dios demostrando así que el ser un auténtico héroe no está reñido con la fidelidad a Dios<sup>42</sup>, sino que, además, ha arrastrado con su ejemplo a otros que, cómo él, no conocían a Dios, pero que, sin embargo, le habían marginado en un primer momento<sup>43</sup>. Estos hechos eran también frecuentes en la vida real, ya que el buen ejemplo siempre arrastra, aunque haya gente que, aun reconociéndolo, no lo sigan. Basta recordar el episodio en Mainz, en el que Friedrich Barbarossa se encamina a la Cruzada, postura que siguen los que estaban con él, o la figura de Bernhard von Clairvaux, quien por su convencimiento y seguridad en sí mismo y en el camino que había escogido, atraía a cuantos estaban a su alrededor<sup>44</sup>.

A modo de conclusión quedaría decir que la relación que existía entre el ideal de caballero así como lo que numerosos escritores medievales describían en tratados sobre cómo debe ser el caballero y lo que la realidad reflejaba ha sido objeto de estudio de medievalistas contemporáneos. También ellos habían llegado mucho antes a la conclusión de que entre ambos polos se hallaba una gran distancia<sup>45</sup>, cuyo conocimiento crece especialmente en el siglo XIII<sup>46</sup>.

<sup>42</sup> Ramón Llull decía en su tratado de caballería que “God and chyvalry concorden togyder”. La cita está tomada en inglés medieval-moderno del artículo de Byles, A.T.: *Medieval Courtesy Books and the Prose Romances of Chivalry*. En: Ogden, C. K. (ed.): *op. cit.*, p. 189. Así también Borst, A.: *op. cit.* y Bumke, J.: *op. cit.* Bd. 2. Weddige, H.: *Einführung in die germanistische Mediävistik*. 2. Auflage. München: Verlag C.H. Beck 1992, pp. 175-177.

<sup>43</sup> Por ejemplo, la conversión de Nachor (vv. 11223 ss.) o de Thêodas (vv. 13281-13291).

<sup>44</sup> Cfr. McGuire, B. P.: *The difficult saint*. Michigan: Cistercian Publications 1991, p. 19.

<sup>45</sup> Véase, por ejemplo: Borst, A., *op. cit.*; Bumke, J.: *op. cit.*, Bd. 2.

<sup>46</sup> Cfr. Goetz, H.-W.: *op. cit.*, p. 188.

Pero no sólo ellos llegaron a esta conclusión. También escritores medievales, laicos o religiosos, eran conscientes en ese mismo espacio y tiempo de la falta de correspondencia entre ambos puntos<sup>47</sup>. Ello habla por sí mismo acerca de en qué medida preocupaba ya en la época medieval esta discordancia, a pesar de que, afortunadamente, había quienes sí se correspondían con una idea de caballero, que era totalmente realizable.

Así pues, lo que hemos llevado a cabo en el presente trabajo es un análisis con el objeto de comprobar hasta qué punto dichas conclusiones son ciertas aplicándolas a una obra concreta como *Barlaam*, desde el que llegamos a las siguientes consideraciones:

En primer lugar, cuando se habla de realidad a confrontar con la realidad que presenta la literatura, se entienden —bajo la primera realidad— dos fuentes principales, de las cuales una la constituyen los escritos sobre cómo ha de comportarse cada uno cristianamente en las circunstancias en las que vive, sea un caballero sea un rey, ya que no hay por qué encontrar incompatibilidad entre la vida civil y la espiritual de cada uno. En esta obra de Rudolf v. E. hemos tratado, más concretamente, el aspecto religioso del caballero, como en cualquier otra se podía haber tratado el aspecto, por decirlo de algún modo, doméstico en sus obligaciones hacia la corte, o bien en sus obligaciones hacia su esposa y su familia, etc... Hay que decir que no faltan descripciones de las virtudes que ha de reunir un caballero para poder definirse a sí mismo como tal. La otra fuente estaría constituida por los testimonios de la vida diaria que se recogen en algunas cartas, documentos, así como en algunos tratados. Finalmente, queda una tercera fuente, que proviene de lo que la literatura medieval transmite.

Aplicando este triple esquema al *Barlaam* llegamos a la conclusión de que Josaphat se corresponde perfectamente con lo que en la realidad del mundo medieval se predicaba de un caballero como servidor de Dios y servidor al rey y a los hombres, reuniendo una serie de virtudes como “triuwe” (fidelidad), “mâze” (recta medida), “stæte” (constancia), “schame” (rectitud), “kiusche” (pureza, castidad), caracterización que, por otro lado y según la literatura consultada, no era la que precisamente predominaba. Su padre Avenier, sin embargo, no reúne estas virtudes, pero sí se corresponde con muchas de las descripciones que se hacen de la realidad del mundo medieval sobre el caballero o rey que vivía en torno a sí mismo pretendiendo al mismo tiempo hacer que todo girara alrededor de sí mismo.

En este sentido, por tanto, la situación de marginación que se observa en el *Barlaam* se podía dar, y de hecho se daba, en la realidad extraliteraria, ya que si la figura de Avenier, si bien no tan extrema como aparece refle-

---

<sup>47</sup> Cfr. cita de la carta de Petrus von Blois y de Bruder Wernher que hemos introducido anteriormente.



jada en la obra, era frecuente en la vida diaria de la época medieval, no es de extrañar que surgieran tensiones y conflictos al encontrarse con alguien como Josaphat, quien no sólo llevaba una vida distinta a él sino que además, con su conducta, le reprochaba lo que él estaba descuidando. Como hemos mostrado más arriba, no faltan pruebas de que las dificultades y enfrentamientos que tenía que soportar Josaphat encontraban un reflejo en la vida real, donde la disposición personal y el hecho de vivir sinceramente como un caballero cristiano no sólo llevaba consigo una batalla personal por vencerse a sí mismo, sino que, además, no siempre era bien recibida o vista o era apoyada incluso por la misma familia, lo que, en algunas ocasiones, llevaba a conflictos e incluso ruptura de lazos entre sí.

Por último, quisiéramos añadir que lo que de este trabajo resulta es que la situación de marginación que se observa en la obra que ha sido objeto de estudio halla correspondencia con la realidad del mundo medieval, pero esto no quiere decir que se trate de la gran mayoría de los casos o siempre, ya que también abundaban situaciones opuestas, es decir, de reyes y príncipes que reflejaban en su vida lo que un caballero auténtico debía ser, y sin que ello tuviera como consecuencia que se convirtieran en personajes marginales.

## Bibliografía

### Fuentes

- EMS, Rudolf v., *Barlaam und Josaphat*. Herausgegeben von Franz Pfeiffer (Leipzig 1843).
- FRANK, I. W., *Franz von Assisi. Frage auf eine Antwort* (Mainz 1992).
- Franz von Assisi. Arm unter Armen*, Herausgegeben, übersetzt und eingeleitet von Elisabeth Hug und Anton Rotzetter. München: Piper 1987.
- GABBE, J., NONN, U., *Lebensformen im Mittelalter. Quellen zur Geschichte und Politik*, herausgegeben von Peter Alter und Erhard Rumpf in Verbindung mit Helmut Heuß und Hans Tümmeler (Tübingen 1995).
- MCGUIRE, B. P., *The difficult saint* (Michigan 1991).
- PERNOUD, R., *Der Abenteurer auf dem Thron* (München 1996).
- SÁENZ-DÍEZ, J. I., *Ramón Llull, un medieval de frontera* (Madrid 1995).

### Diccionarios

- LEXER, M., *Mittelhochdeutsches Handwörterbuch* (Stuttgart 1992), Bd. I-III.
- *Mittelhochdeutsches Taschenwörterbuch*. 38. Auflage mit den Nachträgen von Ulrich Pretzel (Stuttgart 1992).

*Bibliografía secundaria*

- BORST, A., «Das Rittertum im Hochmittelalter. Idee und Wirklichkeit», *Saeculum*. 1959, Bd. X (1959), 213-231.
- BUMKE, J., «Einführung in die ältere deutsche Sprache und Literatur», *Materialien* (1996).
- *Geschichte der deutschen Literatur im hohen Mittelalter*. 2. Auflage, (München 1993).
- *Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter*. Bd. I/II. (München 1986).
- Catecismo de la Iglesia Católica*, Editado por la Asociación de Editores del Catecismo. 2ª edición. Madrid, 1992.
- DE BOOR, H., NEWALD, R. (Hrsg.), *Geschichte der deutschen Literatur. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Bd. II: Die höfische Literatur (1170-1250), (München 1991).
- OGDEN, C. K. (ed.), *The History of Civilization. Chivalry*, (London 1996).
- TIERNEY, B., PAINTER, S., *Western Europe in the Middle Ages 300-1475*. Formerly: *A History of the Middle Ages 284-1500*. Fourth Edition (New York 1983).
- WEDDIGE, H., *Einführung in die germanistische Mediävistik*. 2. Auflage, (München 1992).
- WEHRLI, M., *Geschichte der deutschen Literatur*. Bd. I: Vom frühen Mittelalter bis zum Ende des 16. Jahrhunderts, (Stuttgart 1980), 482-490.
- ZIEGELER, H.-J., «Rudolf von Ems», *Deutsche Dichter*. Bd. I: Mittelalter. Herausgegeben von Gunter E. Grimm und Franck Rainer Max, (Stuttgart, 1989), 264-281.