



Separatum aus:

THEMENHEFT 17

Sebastian Holtzhauer / Nadine Jäger (Hrsg.)

Meer(deutiges) Erzählen

Thalassale Settings als narrative Projektionsräume des Uneindeutigen in der vormodernen Literatur

Publiziert im Mai 2024.

Die BmE Themenhefte erscheinen online im BIS-Verlag der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg unter der Creative Commons Lizenz [CC BY-NC-ND 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/). Die ›Beiträge zur mediävistischen Erzählforschung‹ (BmE) werden herausgegeben von Prof. Dr. Anja Becker (Bremen) und Prof. Dr. Albrecht Hausmann (Oldenburg). Die inhaltliche und editorische Verantwortung für das einzelne Themenheft liegt bei den jeweiligen Heftherausgebern.

<http://www.erzaehlforschung.de> – Kontakt: herausgeber@erzaehlforschung.de
ISSN 2568-9967

Zitiervorschlag für diesen Beitrag:

Hofert, Sandra: Die Ästhetik des Seesturms in Felix Fabris ›Evagatorium‹. Vom Erzählen als geistiger Pilgerfahrt und der Seereise als Medium der Gottese Erfahrung, in: Holtzhauer, Sebastian/Jäger, Nadine (Hrsg.): Meer(deutiges) Erzählen. Thalassale Settings als narrative Projektionsräume des Uneindeutigen in der vormodernen Literatur, Oldenburg 2024 (BmE Themenheft 17), S. 173–210 (online).

Sandra Hofert

Die Ästhetik des Seesturms in Felix Fabris ›Evagatorium‹

Vom Erzählen als geistiger Pilgerfahrt und der Seereise als Medium der Gotteserfahrung

Abstract. Die Reise eines Pilgers gleicht der Lektüre eines ›topographischen Textes‹. Wenn der Reisende nach seiner Heimkehr zum Autor wird und von seiner besonderen Lektüreerfahrung erzählt, erschafft er eigene literarische Räume, die die Rezipienten auf ihrer geistigen Pilgerreise durchwandern können. Eine besondere Art einer solchen virtuellen Pilgerreise ermöglicht die Lektüre von Felix Fabris ›Evagatorium‹. Mit Blick auf die Schilderung seiner ersten Pilgerfahrt im Jahr 1480 zeigt der Beitrag, welche Rolle das Meer bei dieser Reise zu Gott spielt und wie das Erzählen von der Seefahrt die Inszenierung eines eigenen Rezeptionsmodus ermöglicht – einer eigenen Art der Gottes- und Naturwahrnehmung, die nicht nur im intellektuellen Nachvollzug bestimmter Wissensstrukturen liegt, sondern auch eine emotionale Komponente erhält. Insbesondere mit der stürmischen Rückfahrt wird eine letztendlich auf Gott bezogene Ästhetik der Natur inszeniert, deren richtige Wahrnehmung einen eigenen Zugang zu Gott gestattet.

1. Einleitung

1.1 Der Reisende als Leser im Raum

²² [...] er [Jesus] stieg in ein Boot und (mit ihm) seine Schüler, und er sagte zu ihnen: ›Lasst uns übersetzen über den See!‹ Und sie stiegen ein. ²³ Als sie aber segelten, schlief er ein, und ein Sturmwind fiel auf den See herab, und sie liefen voll und gerieten in Gefahr. ²⁴ Sie aber näherten sich ihm und weckten ihn

auf und sagten: ›Meister, wir gehen zugrunde!‹ Er aber stand auf und fuhr den Wind und das tobende Wasser an, und es hörte auf und Ruhe trat ein. ²⁵Er aber sagte ihnen: ›Wo ist euer Glaube?‹ Sie fürchteten sich und staunten [...].
(Lk 8,22–25)

Das Reisen auf See ist eine Reise im Ungewissen. Wetterumschläge und Stürme lassen die Seefahrenden um ihr Leben fürchten; ohnmächtig stehen sie den Gezeiten gegenüber. Doch Angst und Überwältigung können in Ehrfurcht und Staunen umschlagen, denn aus christlicher Perspektive gibt es jemanden, der diese Naturgewalten beherrschen und damit über das Schicksal der Seefahrer verfügen kann: Gott. Das körperliche Erfahren seiner Macht kann die Seefahrt zu einem Erlebnis besonderer Gottesnähe machen, zu einer Extremsituation, die den Reisenden emotional erschüttern, aber auch intellektuell aufwühlen kann.

Eine Gruppe von Menschen, die auf ihre eigene Art immer mit Gott an Bord reist, sind Pilger. Für sie sind die Schwierigkeiten und Hindernisse der Seefahrt Bestandteil ihres Bewährungsweges ins Heilige Land. See- und Landwege führen sie zu Orten, die eng mit dem Heilsgeschehen in Verbindung stehen – Orte, die mit Assmann als Teile eines ›Mnemotopos‹ verstanden werden können. Gemeint sind damit Erinnerungslandschaften, die »als Medium des kulturellen Gedächtnisses dienen« (Assmann 2018, S. 60), geographische Gebiete, von denen nicht nur einzelne Teile (wie historische Überreste oder architektonische Monumente) ›semiotisiert‹ werden, sondern die »als Ganze in den Rang eines Zeichens erhoben« (ebd.) werden. Auf der Reise durch solche Erinnerungslandschaften verbindet der Reisende die von ihm besuchten Orte zeichenhaft mit ›imaginierten Räumen‹ und durchschreitet beide Raum- und Zeitebenen, die tatsächliche und die vergegenwärtigte, parallel. Eine solche Reise kommt der Lektüre eines ›topographischen Textes‹ (Begriffe nach Assmann 2018, S. 60) gleich: Der Reisende wird zum Leser im bereisten Raum.¹

Nach seiner Reise kann er dann selbst zum Autor werden und von dem Erlebten erzählen. In diesem Sinne leisten Pilgertexte einen Beitrag zum

kollektiven Gedächtnis: Sie »tragen [...] durch ihre genaue Verortung der heiligen Stätten dazu bei, dass die Heilsorte durch die narrative Gestaltung je neu entdeckt, kommemoriert und aktualisiert werden« (Fischer 2019, S. 5). Doch sind Pilgertexte nicht einzig eine Sammlung von Orten und Erinnerungen, müssen nicht als Reiseführer der tatsächlichen Reise untergeordnet sein, sondern können den Orten eine eigene Ordnung geben und dabei einen ›virtuelle[n] Raum‹ (Begriff nach Wandhoff 2003, S. 34) entwerfen, den die Rezipienten auf ihrer Pilgerreise im Geiste durchschreiten.

1.2 Das Erzählen vom Weg

Doch wie funktioniert diese Transformation in den literarischen Raum? Was genau kennzeichnet einen Pilgertext? Wolfzettel (1998, S. 35) beschreibt die ›klassische‹ Pilgerreise früher Pilgertexte als

in sich geschlossene kreisförmige Struktur [...], in der das Ziel durch die symbolische ›Rückkehr‹ und Heimkehr des Pilgers in die verlorene geistliche Heimat, in die ›Mitte‹, d. h. Jerusalem bzw. die darauf verweisenden, ›teilidentischen‹ Orte Rom und Santiago, vorgegeben ist, während die Stationen des Unterwegsseins (*passagium*) idealiter keine eigene Bedeutung haben oder aber – als gleichsam heilige Stätten geringerer Wertigkeit – auf dieses Ziel hindeuten.

Die Reise wird als geschlossene Kreisstruktur inszeniert. Dabei ist der Hinweg ins Heilige Land gleichzeitig das Zurückkommen in die geistliche Heimat, eine Heimat, die im Geiste auch nicht wieder verlassen werden soll, selbst wenn der Pilger den Rückweg zum Aufbruchsort antritt. Der Kreis schließt sich also auf einer höheren Ebene. Schon hier wird deutlich: Die Reise ist nicht nur das räumliche Überwinden von Distanz, besteht nicht nur aus Aufbruch, Ziel und Rückreise, sondern ist ein Prozess: »Der Pilger soll sich einer inneren Reinigung unterziehen und über sein bisheriges Leben reflektieren. Die Schwierigkeiten und Hindernisse der Reise werden als Prüfungen Gottes verstanden, in denen man sich bewähren und für würdig

erweisen muss.« (Schröder 2009, S. 314) Das Bestehen dieser Prüfungen wird erst zur Möglichkeitsbedingung, um das wahre Ziel, geographisch wie auch innerlich, zu erreichen.

In diesem individuellen Prozess liegt das poetische Potenzial, um von mehr zu erzählen als von geographischen Reiseetappen. In einem Pilgertext kann der Pilger seine persönlichen Erfahrungen literarisch formen, sie ordnen, über sie reflektieren und ihnen einen Sinn zuweisen, gleichzeitig kann er den eigenen Weg als einen vorbildhaften, exemplarischen markieren. So kann das zyklische Narrativ auf verschiedenste Weisen erweitert und variiert werden.

Ein Text, in dem zahlreiche erzählerische Strategien zusammenkommen, man könnte vielleicht sogar sagen, in dem eine Freude am literarischen Experimentieren sichtbar wird, ist das ›Evagatorium‹ von Felix Fabri. Fabri hat hier das Erzählte dezentriert, zahlreiche Episteme miteingeflochten und so den Reisebericht zu einer »enzyklopädischen Rundreise« (Wolfzettel 1998, S. 39) erweitert. Es werden zahlreiche Orte inszeniert, die auf imaginierte Räume verweisen, wobei auch der Raum zwischen den Orten keine erzählerische Leerstelle bleibt. Der Weg gewinnt an poetischer Bedeutung und mit ihm auch ein bestimmter Raum, den es bei der Pilgerfahrt zu durchschreiten gilt: das Meer. Es stellt nicht einzig ein zu überwindendes Hindernis dar, sondern kann poetisch produktiv gemacht werden. Die Literarisierung des Meeres kann unterschiedlichste Sinndimensionen aufrufen:² Es kann als Grenze zwischen zwei Räumen, als Übergangs- oder auch als eigener Handlungsraum fungieren. Es kann Bekanntes und Unbekanntes, Eigenes und Fremdes trennen und zur Reflexion über solche Grundoppositionen anregen. Das Erzählen von der Meerfahrt kann die Handlung dynamisieren, das Geschehen fortführen oder umlenken. Die Meerfahrt stellt eine Mikrostruktur bereit, die andere Handlungselemente als *mise en abyme* spiegeln bzw. reflektieren kann. Das Schiff steht als kulturelle Konstruktion dem Meer und seiner Naturgewalt gegenüber; als Heterotopie kann das Schiff in ein Relationsverhältnis zu anderen Räumen und Struk-

turen der Erzählung treten. Das Wirken der Gezeiten oder des Wetters kann auf den Willen transzendenter Mächte zurückgeführt, zum Spiegel der Gefühlswelt des Protagonisten gemacht werden oder dem Menschen seine Machtlosigkeit vor Augen führen. Als liminaler Raum kann das Meer Ort der Prüfung, der Bewährung und der Versuchung sein.

Zahlreiche dieser Deutungsebenen werden auch in Fabris ›Evagatorium‹ aufgerufen, wobei in der folgenden Untersuchung, die sich auf die Erzählung von der ersten Pilgerreise konzentriert, eine These im Mittelpunkt stehen soll: Das Erzählen von der Meerfahrt ermöglicht hier die Inszenierung eines eigenen Rezeptionsmodus, einer eigenen Art der Wahrnehmung Gottes und der Natur, die nicht nur im intellektuellen Nachvollzug bestimmter Wissensstrukturen liegt, sondern über ihre eigene Ästhetik einer synästhetischen Inszenierung auch eine emotionale Komponente erhält. Damit übernimmt der Text keine rein mnemonische Funktion, sondern vermittelt und erzeugt selbst neues Wissen, das wiederum von den Rezipienten erinnert werden soll. In der Poetik der stürmischen Rückfahrt wird eine letztendlich an Gott rückgebundene Ästhetik der Natur inszeniert, deren ›richtige‹ Wahrnehmung einen eigenen Zugang zu Gott ermöglicht.

Um dies zu zeigen, werden im Folgenden zunächst kurz Felix Fabri und seine Werke historisch kontextualisiert, bevor das Meer des ›Evagatoriums‹ im Mittelpunkt steht. Die Detailanalyse der ausgewählten Passage zur ersten Pilgerreise wird gerahmt von einem Blick auf Fabri aus dem Narrativ gelösten Reflexionen über das Meer sowie von einem vergleichenden Blick auf die Inszenierung der gleichen Seefahrt in Fabri's deutschsprachigem ›Pilgerbüchlein‹.

1.3 Zu Person und Werk

Felix Fabri, vermutlich 1438 in Zürich (als Felix Schmid) geboren,³ war seit 1452 Mitglied des Basler Dominikanerkonvents. Von 1468 bis zu seinem Tod 1502 lebte und wirkte er im Dominikanerkloster zu Ulm, war verant-

wortlich für das Ordensstudium und die Predigerausbildung und hat als Generalprediger nicht nur innerhalb seiner eigenen Klostersgemeinschaft gepredigt, sondern ebenso in Klöstern (auch Frauenklöstern) der Umgebung. Zudem unternahm er verschiedene Reisen im Auftrag des Ordens, unter anderem zwei Pilgerfahrten: Zunächst reiste er von April bis November 1480 als Begleiter des Adligen Georg von Stein über Venedig ins Heilige Land; ein zweites Mal war er von April 1483 bis Januar 1484 unterwegs, zunächst als Begleiter verschiedener Adliger, doch kehrte Fabri nicht aus Jerusalem mit ihnen zurück, sondern reiste zusammen mit einer Gruppe von Pilgern um Bernhard von Breidenbach und Paul Walther von Guglingen weiter nach Ägypten und auf den Berg Sinai, bevor er über eine Schiffspassage nach Venedig und schließlich in Begleitung von Ulmer Kaufleuten in seine Heimat zurückkam.

Die Erfahrungen seiner Pilgerreisen hat Fabri in vier unterschiedlichen Werken verarbeitet: Im lateinischen ›Evagatorium‹ schildert er in zwölf Traktaten, etwa den zwölf Monaten der Reise entsprechend (jeweils unterteilt in so viele Kapitel, wie der Monat Tage hat), die Erfahrungen der zweiten Pilgerreise 1483–84,⁴ denen ein kürzerer Bericht von der ersten Reise 1480 vorangestellt ist (vgl. ›EV‹ I,9–60). Er schreibt dieses Werk, nach eigener Auskunft, primär für seine Ordensbrüder in Ulm (vgl. z. B. ›EV‹ I,1), um ihnen durch die Lektüre eine ›geistige‹ Pilgerreise zu ermöglichen.⁵ So sollen sie ein tieferes Verständnis der Heiligen Schrift erlangen, gleichzeitig ihre staunende Seele und ihren neugierigen Geist beruhigen (vgl. ›EV‹ I,4).

Überliefert u. a. in einem Autograph (Ulm, Stadtbibliothek, cod. 19555, 1 und 2, olim 6718) von 1484–88, vermutlich mit Nachträgen aus den 1490ern, schildert Fabri viele selbsterlebte Szenen, zusammengefügt wie ein Mosaik, verbunden mit verschiedenen Wissensbeständen seiner Zeit.⁶ Er erzählt »informativ, anekdotenreich und in markiert subjektiver Perspektive« (Klingner 2012, Sp. 924), zielt auf religiösen Mitvollzug, Andacht, Belehrung, aber auch Unterhaltung. Er beschreibt eine Reise in die Fremde, die jedoch zum Kern der christlichen Identität führt und die über die

Verbindung mit im Westen tradierten Wissensbeständen ihre Fremdheit verliert: »[D]as eigene Welt- und Geschichtsbild [wurde immer wieder] zu der durchreisten Landschaft in Beziehung [ge]setzt[...]. Dann war man nicht in der Fremde, sondern bei sich« (Reichert 2015, S. 73).

Weniger für die Ulmer Mitbrüder als vielmehr »für die Laien« (Hannemann 2010, Sp. 686) verfasste Fabri das ›Gereimte Pilgerbüchlein‹, einen deutschsprachigen Text über die erste Pilgerreise. Das ›Büchlein‹ »wurde im Original, wohl unter Beizug tagebuchartiger Reisenotizen, vermutlich unmittelbar nach seiner Rückkehr [von der ersten Pilgerreise] aufgezeichnet und kann – da die erhaltene Abschrift auf den 13. April 1482 datiert ist⁷ – nicht nachträglich aufgrund der zusätzlichen Erlebnisse von 1483/84 retuschiert worden sein« (Schiendorfer 2013, S. 504). Hier inszeniert Fabri insbesondere das tapfere Auftreten der deutschen Pilgergruppe. So bietet er einerseits »den adligen Reisebegleitern eine Grundlage für die Erinnerung an ihre Reise und ihren Ritterschlag am Hl. Grab« (Klingner 2012, Sp. 923),⁸ andererseits wird jenen mit dem ›Büchlein‹ »ein die Zeit überdauerndes Gedächtnis gestiftet« (Schiendorfer 2013, S. 507).⁹

Ebenfalls an Laien richtet sich das ›Deutsche Pilgerbuch‹, erstmals gedruckt 1556 (posthum) unter dem Titel ›EJgentlich beschreibung der hin vnnnd wider farth zu dem Heyligen Landt gen Jerusalem ...‹,¹⁰ das im Auftrag vierer Edelherrn entstanden ist, die Fabri auf seiner zweiten Pilgerfahrt bis Jerusalem begleitet haben (vgl. von Ertzdorff 1999, S. 59). Fabri ›Geistliche Pilgerfahrt‹ bzw. die ›Sionpilger‹ wiederum sollte Nonnen eine »Pilgerfahrt im Geiste« (Klingner 2012, Sp. 925) ermöglichen. Aufgeteilt in 365 Reiseetappen »liefert der Text als tägliche Meditationsgrundlage stereotyp die Tagesetappen und die besuchten Heiltümer, dazu Angaben zu bestimmten Messen, Hymnen und Psalmen« (ebd.).

2. Fabris ›Abhandlung‹ über das Meer

[...] mare etiam, quod numquam prius videram, et multa audieram de eo, aliaque illius peregrinationis pericula, de quibus multa ante legeram, horrebam. (›EV‹ I,26)

[...] and I dreaded the sea, which I had never yet seen, and of which I had heard much, and the other perils of that pilgrimage, about which I had already read a great deal. (›EV Ü1‹, Bd. 1.1, S. 3)

Vor seiner ersten Reise, so Fabri, hat er einiges über das Meer und über dessen Gefahren gelesen, selbst gesehen hatte er es aber noch nicht. Viele dieser literarisch tradierten Wissensbestände bündelt Fabri in seiner ›Abhandlung‹ vom Meer, die im ›Evagatorium‹ kurz vor der Erzählung von der zweiten Jerusalemreise steht. Hier bezieht er sich u. a. auf die Dreiteilung der Hauptmeere in Mittelmeer (›großes Meer‹), Pontisches Meer (›größeres Meer‹) und Ozean (›größtes Meer‹), wobei der Ozean, entsprechend dem Weltbild der TO-Karten,¹¹ den Erdkreis von außen umgibt (vgl. ›EV‹ I,107). Zwei mögliche Etymologien referiert Fabri: Entweder der Ozean wird so genannt, weil er *ocius* (›schnell‹) fließt, oder aufgrund seiner an der Farbgebung erkennbaren Verwandtschaft mit dem Himmel, ausgedrückt in der gemeinsamen Mittelsilbe *Ce*:

[...] sive a celaritate sua, quia oceanum *ocius* id est velocius discurrit; sive a coelo derivando nomen a media syllaba *Ce*, quia hoc mare similitudinem habet cum coelo in colore, et quomodo coelum coloratum videtur, sic et oceanum. (›EV‹ I,107; vgl. ähnlich auch ›ET‹ XIII,15,1)

[...] either from its swiftness, because the ocean runs *ocius*, that is to say, fast, or by connecting its middle syllable *ce* with *coelum*, the heaven, because this sea hath a likeness to the heavens in colour, and of whatever colour the heavens may be, of that the Ocean will be likewise. (›EV Ü1‹, Bd. 1.1, S. 112)

Wird die theologische Konnotation dieser Verwandtschaft von Himmel und Meer hier noch nicht expliziert, so rückt nun die religiöse Perspektive in den

Vordergrund, wenn es heißt: Wie es sein kann, dass der Ozean als Quelle aller irdischen Wasser (trotz der zahlreichen Zu- und Abflüsse) immer die gleiche Wassermenge enthalten kann, das weiß Gott allein – das Wissen von der genaueren Funktionsweise der Welt bleibt also Gott vorbehalten. Doch sind die Schöpfung und mit ihr der Ozean nicht nur von einer ewig gleichen, für den Menschen unbegreiflichen Ordnung geprägt, sondern auch von einer eigenen Dynamik. So beschreibt Fabri die Abhängigkeit des Ozeans vom Mond mit dem Bild des »großen Abgrunds«, welcher alle Gewässer und Schiffe verschlingt und danach wieder freigibt. Wissen über die genaue Funktionsweise dieses Geschehens kommt dem Menschen wiederum nicht zu, aber man wisse, so Fabri, dass aus diesem »großen Abgrund« die Wasser der Sintflut gekommen sind (vgl. ›EV‹ I,108; Gen 7,11f.).¹² Naturkundliche Wissensbestände dienen hier also einem besseren Verständnis der Heiligen Schrift und sind damit der Theologie untergeordnet – so wie auch die Natur als Werk Gottes dem Willen ihres Schöpfers untergeordnet wird. Gleichzeitig erhält die Natur eine gewisse Dynamik, etwa wenn es heißt:

Secundum ordinem quippe naturae tota terrae superficies aqua deberet esse operata: at vero creator omnium Deus magno suo beneficio voluit pro hominum et bestiarum habitatione partem terrae siccam conservare [...]. (›EV‹ I,108)

According to the regular order of nature, the whole surface of the earth would be covered with water, but God of His infinite mercy was pleased to keep a portion of the earth dry for a dwelling for men and beasts [...]. (›EV Ü1‹, Bd. 1.1, S. 113)

Das Meer ist das Gegenstück zu dem vom Menschen bewohnten Land, welches von Gott – entgegen der Ordnung der Natur – frei von Wasser belassen wurde. Doch auch das Meer, insbesondere das Mittelmeer, wird von den Menschen »genutzt«: *dicitur mare nostrum, quia nobis notum, nobis propinquum, et a nobis usitatum* (›EV‹ I,109) (»wird es ›unser Meer‹ genannt, weil wir es kennen, weil es uns nahe ist und weil es von uns genutzt

wird«, ›EV Ü2‹, S. 159).¹³ Es ist »unser Meer«, gleichzeitig der Weg in die Fremde. So heißt es ›Mittelmeer‹,

[...] quia ab occidente per mediam terram usque in orientem perfunditur, et principalibus mundi partibus, scilicet Europae, Asiae et Affricae interjacet, ipsas se et suis brachiis ab invicem separans et distinguens. (›EV‹ I,109)

[...] weil es sich aus dem Westen über die Mitte der Erde bis in den Osten ergießt und weil es zwischen den wichtigsten Erdteilen, das sind Europa, Asien und Afrika, liegt und jene sowohl durch seine Meeresarme voneinander trennt als auch unterscheidet. (›EV Ü2‹, S. 159)

Das Mittelmeer verbindet alle Erdteile miteinander, ist damit einerseits eine geographische und zugleich kulturelle Grenze, andererseits aber auch kulturelle Kontaktzone. So schildert Fabri beispielsweise, wie sich die christlichen und heidnischen Wäscherinnen an den zwei Ufern der Straße von Gibraltar regelmäßig gegenseitig beschimpfen (*corixantur*, ›EV‹ I,110). »Ohne Hinweis auf die tatsächliche politische Situation in Spanien verbindet er die geographische Grenze in der Straße von Gibraltar mit einer Glaubensgrenze« (Schröder 2008, S. 228).¹⁴

Doch stehen sich verschiedene Kulturen bei Fabri nicht nur unvereinbar gegenüber. In den Benennungen des Mittelmeers, die er zitiert, zeigt sich kulturelle Flexibilität, denn es ist neben dem eigenen (›unser«, s. o.) auch das Meer vieler anderer:

Quandoque enim a provinciis nomen accommodat: sic dicitur mare asiaticum, mare syricum, hybericum; quandoque ab insulis, sicut balearicum, siculum, creticum, cyprium; quandoque a promontoriis, sicut maleum et aegaeum, quandoque a gentibus, sicut germanicum, gallicum, italicum, dalmaticum; quandoque ab adjacentibus civitatibus, sicut adriaticum, tyrium, joppicum, alexandrinum, venetianum. Et ideo dum leguntur etiam in Evagatorio diversa maria, non intelligitur nisi unum, habens diversa nomina. (›EV‹ I,111)

Sometimes it borrows its names from countries, as, for example, it is called the Asiatic Sea, the Syrian Sea, or the Iberian Sea; sometimes from islands, as the Balearic, the Sicilian, the Cretan, or the Cyprian Sea; sometimes from pro-

montories, as the Malean or Aegean; sometimes from nations, as the German, Gaulish, Italian, Dalmatian Sea; sometimes from the neighbouring cities, as the Adriatic, Tyrian, Joppa, Alexandrian, or Venetian Sea. Wherefore, when you read in my wanderings of different seas, it must be understood that it is but one sea, which has different names. (›EV Ü1‹, Bd. 1.1, S. 117)

Das Meer passt seinen Namen an: an die verschiedenen Länder, Inseln, Gebirge, Völker oder Städte. Kulturelle Diversität und mit ihr das Nebeneinander verschiedener Perspektiven kommen in der Vielfalt der Bezeichnungen zum Ausdruck: Egal, welchen Namen man heranzieht, er bezeichnet doch immer das gleiche Meer. Doch so vielfältig seine Namen sind, so unterschiedlich sind seine Qualitäten, heißt es weiter, womit die Perspektive wieder in den naturkundlichen Diskurs wechselt: Je nachdem, durch welchen Boden das Wasser fließt, kann es seine Eigenschaften verändern.¹⁵ Auch die Farben können variieren, mal durch verschiedene Winde, mal durch Licht aus dem Firmament (vgl. ›EV‹ I, 113f.). Wieder scheint die Welt zwar nach Gottes Willen geordnet, aber diese Ordnung ist eine dynamische: Gott steht zwar als Letztursache über allem, doch Veränderungen in der Natur haben gleichzeitig kausallogische Ursachen innerhalb der Natur.

Fabris Überlegungen zum Meer sind bestimmt von einer anthropozentrischen Perspektive: Um des Menschen Willen hat Gott die Welt so eingerichtet, wie sie ist; der Mensch benennt, belebt, bereist, beobachtet und erklärt die Natur, aber das Meer ist nicht der ihm vom Gott primär zugewiesene Lebensraum und damit gefährlich.¹⁶ Diesen Gefahren versucht der Mensch mit Hilfe von Schiffen zu begegnen: Ausführungen zum Bau der Galeere und zum Leben an Bord folgen. Das Schiff wird als ein Mikrokosmos inszeniert, als Heterotopie mit eigenen Regeln, eigener Hierarchie. Dabei greift Fabri auf die traditionelle Allegorie des Schiffes als Kloster zurück – ein Abschnitt im ›Evagatorium‹, der Lehmann-Brauns (2010, S. 287) zufolge »an Hugo von St. Viktor's Beschreibung der Arche bzw. Bundeslade (als Verkörperung der Kirche)« in ›De Archa Noe‹ erinnert:¹⁷

Galëa est quasi claustrum, nam locus orationis est iuxta malum, superius ubi forum etiam est; refectorium commune est pars puppis media; dormitorium transtra galëotarum et cumbae peregrinorum. capitulum ex opposito coquinae: carceres sunt sub pavimento prorae et puppis, cellare, coquina, stabulum omnia patent supra. (›EV‹ I,121)

A galley is like a monastery, for the place of prayer is on the upper deck beside the mast, where also is the market-place; the middle part of the poop answers to the common refectory; the benches of the galley-slaves and berths of the pilgrims are the dormitory; the chapter-house is over against the kitchen; the prisons are beneath the deck of the prow and poop; the cellar, kitchen, and stable are all open to the sky on the upper deck. (›EV Ü1‹, Bd. 1.1, S. 131)

Ähnlich wie im Kloster gibt es auch an Bord zahlreiche Personen mit unterschiedlichen Ämtern und Aufgaben, auf die Fabri im Folgenden eingeht; wie in einem Kloster ist auch der Tag auf einem Schiff strukturiert von christlichen Messen, allerdings ohne Eucharistie. Warum die Sakramente nicht mit auf das Pilgerschiff genommen werden, begründet Fabri mit insgesamt 15 Gründen, deren letztgenannter Grund der folgende ist:

XV. ratio, quare Eucharistia in navi non est sumenda, propter evomitionem facilem et subitam. Si enim sacerdos jam Missam celebrasset, et tempestas adveniret, cogereetur vi naturae Eucharistiam vomitu ejicere, nec posset retinere, et hoc est horribile audire. (›EV‹ I,131)

The fifteenth reason why the Eucharist is not to be partaken of on shipboard is because of the ease and suddenness with which men vomit there; for if a storm should arise immediately after a priest had finished the celebration of Mass, he would be compelled by the force of nature to vomit forth the sacrament, nor could he retain it; which thing is horrible to be told. (›EV Ü1‹, Bd. 1.1, S. 145)

Wenn ein Sturm kurz nach der Messe auftreten sollte, würde der Priester die Sakramente nicht bei sich behalten können. Diese Argumentationsweise zeugt einerseits von einem beeindruckenden Pragmatismus, andererseits zeigt sich wieder eine gewisse Widerständigkeit der Natur (*vi naturae*), hier

zum einen bezogen auf das Wetter mit den plötzlich auftretenden Winden, zum anderen auf die körperliche Reaktion des Menschen.

Allgemein bestimmt das Wetter das Leben an Bord: *Notavi manifeste, quod motus omnium passionum vehementior est in aqua quam extra* (›EV‹ I,135) (etwa: »Mir ist eindeutig aufgefallen, dass die Bewegung aller Leidenschaften auf dem Wasser intensiver ist als außerhalb«). Mal sind alle fröhlich und gesellig, mal schweigen sie, sind schläfrig und betrübt (vgl. ebd.). An Bord ist der Mensch stärker der Natur und ihren Einflüssen ausgeliefert als an Land. Das Schiff ist so zwar ein Raum strenger Ordnung, die Aufteilung des Raumes und der Tagesablauf folgen bestimmten Regeln, gleichzeitig ist diese Ordnung stets gefährdet – von Gefahren außerhalb sowie innerhalb des Schiffes: Der Wind kann einen Pilger von Bord werfen, wenn er sich an der falschen Stelle des Bootes aufhält, oder sein Hab und Gut, etwa seinen Hut, ins Meer wehen (vgl. ›EV‹ I,145). Aber auch die Schiffsmannschaft kann dem Pilger gefährlich werden, ihn umwerfen und auf ihn treten, denn – so rechtfertigt Fabri das Verhalten – die Arbeit an Bord muss schnell geschehen wie ein Blitz (vgl. ebd.). Die Schiffsarbeiter werden metaphorisch der Natur gleichgesetzt: Um ihrer Herr zu werden, müssen sie sich ihrer Dynamik angleichen.

Fabris Ausführungen bewegen sich zwischen Deskription und Präskription; er erzählt von selbst erlebten Szenen, die als Negativexempel fungieren, beschreibt eine Ordnung, die es einerseits einzuhalten gilt; andererseits wird deutlich, dass dies eine Ordnung eigener Art ist, anders und in mancherlei Hinsicht intensiver als die Ordnung an Land, gleichzeitig auch stets in dynamischer Abhängigkeit zur See.

So sind die ›Abhandlungen‹ über das Meer und das Schiff eine Collage aus naturkundlichen Epistemen, religiösen Deutungen, persönlichen Erfahrungen, literarischen und historischen Beispielen, Bezügen zur Antike und zum Volksglauben, verwoben mit Bibelzitat und moraltheologischen Appellen. Diese Verbindung unterschiedlicher Wissensbestände, die zahlreichen Perspektiven, die Fabri zusammenführt, und die unterschiedlichen

Sprechmodi, die er in diesem Abschnitt bündelt, machen deutlich, dass das Meer für ihn ein mehrdeutiges Phänomen ist, für den menschlichen Verstand nur begrenzt fassbar, gleichzeitig ermöglicht es als Teil der göttlichen Schöpfung ein Nachdenken über Gott. Denn auch wenn unterhaltende Erzählungen oder kausallogische Erklärungen stellenweise in den Vordergrund rücken, bleibt letztendlich der theologische Rahmen deutlich: Die Seefahrt ist ein gefährliches Unternehmen, in dem der Mensch sein Vertrauen in Gott unter Beweis stellen kann und muss (vgl. insbesondere ›EV‹ I,144).

3. Die Seefahrten der ersten Pilgerreise

In seinem Erzählen von den Seefahrten setzt Fabri viele der Episteme aus jenem Meereskapitel in ein Narrativ um; gleichzeitig greift er auch die unterschiedlichen Sprechmodi wieder auf. Doch er macht noch mehr: Wie die Mehrdeutigkeit des Meeres im Erzählen vom Meer erweitert, dabei gleichzeitig auch konkretisiert wird, steht im Mittelpunkt dieses Kapitels.

3.1 Der Hinweg durch türkische Besatzungszonen

Fabris Route »war der übliche Weg« (Reichert 2015, S. 65): von Ulm bis Venedig über Land, dann von Venedig aus die Küste entlang, bevor er über das offene Meer, über Kreta und Zypern zum Heiligen Land fuhr. Doch der Wechsel von Land zu Wasser wird zunächst verzögert durch die Nachricht, dass die Türken vorgerückt seien und Rhodos eingenommen hätten. Der venezianische Senat rät den Pilgern davon ab, ihre Reise fortzuführen; wollten sie sich diesem Rat widersetzen, sollten sie am besten über Korfu reisen, denn der dortige venezianische Admiral und seine bewaffnete Flotte könnten vielleicht helfen (vgl. ›EV‹ I,32). Das Spektrum der Gefahren einer Seefahrt bekommt damit einen klaren Fokus: Den christlichen Pilgern werden die Nichtchristen als eine militärische Macht gegenübergestellt, deren wachsender Einflussbereich die Reise zu einem lebensbedrohlichen Unter-

fangen macht. Doch entschlossen, sich von dieser Gefahr nicht abhalten zu lassen, besteigen die Pilger das Schiff: [...] *in nomine Domini navigare incepimus* (›EV‹ I,33) (»and set out in the name of God«, ›EV Ü1‹, Bd. 1.1, S. 13).

Die Erzählung des Weges bewegt sich zunächst von Stadt zu Stadt; dabei werden die Reisenden immer wieder vor den Türken gewarnt, was die Bedrohungs(situation) intensiviert.¹⁸ Das Vorankommen der Galeere wird maßgeblich vom Wind bestimmt: Meist führt er die Reisenden in die gewünschte Richtung; einmal jedoch wird er so stark, dass das Boot den Schutz der küstennahen Felsen nicht verlassen kann. Doch auch dieser Wind weht im Sinne der Seefahrer, denn – wie ihnen drei Tage später die Männer eines venezianischen Kriegsschiffes mitteilen:

[...] *benedicti sint venti illi, qui vos ad loca occulta jactaverunt. Si enim in latitudine maris pridie fuissetis, in classem armatam turcicam incidissetis, quae pergit contra Apuliam, ut ibi praedas a christianis sumat.* (›EV‹ I,34)

[...] *Blessed be those winds which drove you into hiding-places. For if you had been on the open sea yesterday, you would have fallen in with an armed Turkish fleet, which is sailing to Apulia to plunder the Christians there.* (›EV Ü1‹, Bd. 1.1, S. 14)

Der Ort, an dem sie sich vor dem Wind geschützt haben, bot ihnen auch Schutz vor den Türken. Der Wind wird so zum Verbündeten der Reisenden.

Eine andere Art von Hilfe erfahren sie bei ihrer Ankunft auf Korfu: Fabri erzählt, wie ihr Schiff stillsteht, kurz davor, in den unter ihm befindlichen Abgrund gezogen zu werden (vgl. ›EV‹ I,36) – die Natur kann also nicht nur Hilfe, sondern auch Gefahr sein. In dieser Situation erfahren die Reisenden nun menschliche Unterstützung, denn als die Landbewohner von der Küste aus die Lage der Galeere sehen, bringen sie die Pilger in Sicherheit. So erreichen die Reisenden Korfu. Dort wird die Warnung vor der türkischen Bedrohung weiter intensiviert, wenn der venezianische Admiral die Pilger zu ihrem Schutz zunächst nicht weiterfahren lassen möchte (vgl.

›EV‹ I,37). Die Angst unter den Reisenden wächst und Fabri erzählt, wie er durch Predigt und Zitieren der Heiligen Schrift die Zuversicht unter den Mitreisenden auf göttliche Hilfe stärkt (vgl. ebd.). Den entscheidenden Appell jedoch legt Fabri einem älteren Mann in den Mund, der wie sein literarisches *alter ego* eine Art Katharsis der Reisenden evoziert:

Ut ergo conatus noster non sit stulta et vitiosa audacia, necesse erit, ut vitam nostram in galëa reformemus, et crebrius fortissimum Dominum et sanctos ejus invocemus pro coelesti auxilio, ut cuneos inimicorum Christi et classes eorum penetrare valeamus. (›EV‹ I,38)

Now, therefore, that our attempt may not be a mere act of sinful foolhardiness, we must needs reform our life on board of this galley, and must more frequently invoke the protection of Almighty God and his saints, that we may be able to make our way through the hosts of our enemies and their fleet. (›EV Ü1‹, S. 19f.)

Eine Weiterreise bedarf der Reformation der Ordnung an Bord: Alles Gotteslästerliche wird verboten, die Anzahl der Messen wird erhöht; nur mit Gottes Hilfe und der Unterstützung der Heiligen haben die Reisenden die Chance, unbeschadet ihr Ziel zu erreichen. Hintergründig bereits hier die Allegorie vom Schiff als Kloster aufrufend, wird deutlich, dass eine Pilgerreise nicht bloß das räumliche Zurücklegen eines bestimmten Weges ist, sondern eine innere Reise, die den Wandernden Gott näherbringen soll. In Fabri's Erzählung wird die türkische Gefahr zum Inbegriff aller gottesfeindlichen Mächte; die Bedrohungssituation wird zu einer Prüfung, bei der der Mensch seine Glaubensfestigkeit unter Beweis stellen kann (und diese Prüfung bestehen nicht alle: 40 Pilger bleiben auf Korfu zurück, vgl. ›EV‹ I,39). So ist das letzte Stück der Reise nochmals eine intensivierende Wiederholung des bisherigen Weges: Auf ihren Zwischenhalten werden die Pilger wieder vor der türkischen Gefahr gewarnt, auf Kreta werden sie als »Wunder« bestaunt (*miraculosum*, ›EV‹ I,39). Einmal begegnen sie einer Gruppe türkischer Spione, können aber problemlos entkommen (vgl. ›EV‹ I,39); auf dem letzten – gefährlichsten – Stück durch türkisch besetztes Gebiet

rund um Rhodos kommt ihnen wieder ein Wind zu Hilfe, ein Sturm, der sie einerseits ihrem Ziel immer näher bringt, andererseits vor den Angriffen der Feinde schützt (vgl. ›EV‹ I,40). So erreicht ihre Galeere schließlich Zypern und wenig später das Heilige Land (vgl. ›EV‹ I,41).

Es ist auffällig, dass die rettenden Winde nicht explizit an Gott rückgebunden werden – so heißt es beispielsweise, als die Pilger auf das venezianische Kriegsschiff treffen: die »Winde« seien gepriesen, nicht »Gott« (*benedicti sint venti illi*, nicht: *Dei*, s. o.). Dass das Erzählen vom Wirken der Natur hier aber gleichzeitig ein Erzählen von Gottes Hilfe ist, wird durch die Erzählweise deutlich, die geprägt ist von sich steigernden Wiederholungen aus Warnungen vor den ›Heiden‹ einerseits, Stärkung der Glaubensfestigkeit andererseits. Auf Korfu führt diese gesteigerte Bedrohung zu einer gesteigerten inneren Hinwendung zu Gott, sodass der Rest des Weges dank Gottes hilfreichen Eingreifen bewältigt und die »Feinde des Kreuzes Christi« (*inimicos crucis Christi*, ›EV‹ I,40) umgangen werden können. Bemerkenswert ist dabei, dass die Betonung der von den Türken ausgehenden Gefahr im Allgemeinen an das Meer gebunden bleibt, denn an Land erwähnt Fabri zwei Mal, wie türkische und christliche Menschen nebeneinander leben: Bei der Ankunft auf Korfu lässt Fabri fast beiläufig die Bemerkung fallen: *multi turci ibi inter christianos deambulabant* (›EV‹ I,36) (»many Turks were walking about among the Christians«, ›EV Ü1‹, Bd. 1.1, S. 17). Auf Kreta reihen sich die Türken an Land in die Gruppe der Warnenden ein (vgl. ›EV‹ I,40).¹⁹ So wird spezifisch das Meer zum Raum der Gefahr und Prüfung.

3.2 Der Rückweg durch den Sturm

Das auf dem Hinweg durchreiste Meer ist ein liminaler Raum, der sich jedoch durch die an den Städten orientierte iterative Perspektive der Erzählung niemals wirklich von der Küste löst, sodass der Weg im Großen und Ganzen ein gradliniger bleibt. Das ändert sich auf dem Rückweg: Nach ei-

ner eiligen Besichtigung der »üblichen« heiligen Stätten (*omnia loca sancta communia*, ›EV‹ I,41) besteigen die Pilger nach neun Tagen wieder das Schiff. Fabri fasst den Entschluss, eine zweite Reise zu unternehmen, und bettet damit die erste Fahrt in die Makrostruktur des Werkes ein (s. u.). Dementsprechend ist auch die Rückfahrt immer noch Suche und Prüfung: Fabri hat sein Ziel noch nicht erreicht und auch die innere Reise scheint noch nicht abgeschlossen.

Der Weg führt die Galeere zunächst zurück nach Zypern, wo viele Reisende krank werden. Gleichzeitig ist die Angst vor den Türken so groß wie nie zuvor (vgl. ›EV‹ I,43). Trotzdem wollen die Pilger weiterfahren; doch nachdem zuerst gar kein Wind weht, bringt sie ein anderer von ihrem Kurs ab. Die Vorräte gehen zur Neige, Mitreisende sterben, die Galeere kommt nicht voran. Doch dann scheinen sich die Vorzeichen umzukehren: Nach einer beschwerlichen Weiterreise treffen die Pilger auf eine venezianische Galeere, deren Besatzung ihnen mitteilt, dass die Türken zurückgedrängt worden seien. So steuern die Reisenden mit großer Freude das nun nicht mehr belagerte Rhodos an, das sie (nachdem sie andere Winde zunächst in noch türkisch besetztes Gebiet geführt haben) auch erreichen (vgl. ›EV‹ I,44). Dort, in Küstennähe, finden sie eine Fontäne mit Trinkwasser, was eine solche Freude unter den durstigen Reisenden auslöst, dass Fabri eine Parallele zu den Osterfreuden zieht:

Nam in illis miseriarum nostrarum diebus miratus saepe fui, quod homo est adeo delicatus in terra existens, quod sollicitatur quasi per totum annum ad jejunium quadragesimae et de abstinentia in pane et aqua in Parasceve perficiendo. (›EV‹ I,45)

During those days of suffering I often wondered how any man can be so luxurious as to be troubled wellnigh throughout the year by the thought of the forty days fast of Lent and the bread-and-water fast on Good Friday. (›EV Ü1‹, Bd. 1.1, S. 28f.)

Die Entbehrungen der Reise, die Fabri im Folgenden erzählerisch entfaltet und so für die Rezipienten miterlebbar macht, werden von ihm als intensive Fastenerfahrung gedeutet und sind damit ein weiterer Teil der inneren Reise zu Gott. Doch auch jetzt ist diese Fahrt noch nicht an ihrem Ende angelangt und so abrupt, wie Fabri den Themenwechsel vollzieht (*et tantum de illo*, ›EV‹ I,46), so unmittelbar führt nun auch der Wind die Galeere zum Hafen von Rhodos.

Nachdem die Pilger auf der Insel die Spuren des eben abgewehrten Angriffs der Türken gesehen haben, reisen sie weiter nach Kreta. Aber als sie von dort wiederum aufbrechen wollen, führt ein Wind zur Kollision des Schiffes mit Steinen im Meer, wodurch das Ruder (*temo*) bricht (vgl. ›EV‹ I,48). Die Reparatur erfolgt unter Wasser und veranlasst Fabri zu der Bemerkung: *Sed hoc scio, quod ingenium humanum igne et aquis dominatur, sicut humana ratio astris* (›EV‹ I,48) (»But this much I know, that the human mind has dominion over fire and water, even as the stars have dominion over the human mind«, ›EV Ü1‹, Bd. 1.1, S. 33).

Wie der Handwerker so lange die Luft anhalten kann, weiß Fabri nicht; doch er weiß, dass die menschliche Vernunft Feuer und Wasser beherrscht, so wie die Gestirne über den menschlichen Geist regieren. Mitaufgerufen scheint hier das Bild vom Menschen als Herrscher der Welt, gleichzeitig die Vorstellung einer Geisteskraft, welche im Sinne des Leib-Seele-Dualismus den körperlichen Bedürfnissen (wie hier: dem Drang nach Luft zum Atmen) überlegen ist. Aber dann wird die Behauptung von der Vorherrschaft der menschlichen Vernunft zu einem moralischen Appell, wenn Fabri von Beispielen erzählt, die zeigen, was passiert, wenn der Mensch die Kontrolle des Geistes aufgibt: Anhand einiger Mitreisender führt er den Rezipienten die Folgen übermäßigen Weingenussses vor Augen. Gleichzeitig macht er dies nicht nur im Modus moraldidaktischen Ernstes; ausdrücklich fügt er die Beispiele als auflockernd unterhaltende Passagen in die Erzählung ein (*seriosis saepe jocunda et ludicra addidi*, ›EV‹ I,49). So stehen die Schilderungen zwar im Kontrast zu den vorher beschriebenen Entbehrungen

und zeigen ein solches Übermaß des leiblichen Genusses, dass den Betroffenen die Orientierung in Zeit und Raum erschwert wird, doch sind es keine Kurzgeschichten sündhaften Scheiterns, denn am Ende werden alle »geheilt«:

Sed dormitio sequens omnes vertiginosos et aegrotos [...] Communiter enim ebrii in casibus periculosis sunt caeteris fortunatiores, sed non prudentiores [...]. (›EV‹ I,50)

Howbeit, the sleep which followed cured all these sick and dizzy men [...] for it commonly happens that in dangerous feats drunken men are more lucky, though not wiser, than others [...]. (›EV Ü1‹, Bd. 1.1, S. 35)

Der Zustand des Betrunkenseins wird als kurzzeitiger Orientierungsverlust beschrieben, der – fast wie im Sinne der *sancta simplicitas* – zwar nicht zur Weisheit führt, aber auch nicht ins Unglück. Denn, so zeigt sich im Folgenden, alle können auf ihrer Suche nach dem richtigen Weg einmal die Orientierung verlieren: Nach dem Aufbruch von Kreta gerät die Galeere in einen starken Seesturm. Synästhetisch führt Fabri das Wirken der Naturgewalten vor Augen: In die Dunkelheit der Nacht brechen helle Blitze, sodass das Meer wie Feuer glüht; Donner dröhnt; Wind und Wellen peitschen gegen das Boot (vgl. ›EV‹ I,51); das Wasser dringt in das ganze Schiff ein und der Wind reißt den Matrosen die Seile aus den Händen (vgl. ›EV‹ I,52f.). Das Schiff mit seiner Technik, seiner Mechanik, kann dem Sturm nichts entgensetzen:

Nec potest se homo continere a clamore emittendo, propter subitum et horridum sonum fragorum. [...] Porro velo sic in aere volante, discurrebant Galioti et caeteri marinarii cum tanto clamore et ululatu, ac si jam gladiis essent confodiendi [...]. (›EV‹ I,53)

Nor can a man refrain from crying out, because of the sudden and dreadful noise of these groans. [...] As the sail flapped thus in the air, the galley-slaves and other sailors ran to and fro with as much noise and shouting as though they were just about to be run through with swords [...]. (›EV Ü1‹, Bd. 1.1, S. 39)

Wie der Gegner bei einem Schwertangriff attackiert der Sturm die Seefahrer, führt zu Panik unter den Besatzungsmitgliedern und nimmt den Seeleuten jegliche Kontrolle über das Geschehen. Was ihnen bleibt, ist schreiend in den Sturm miteinzustimmen, während die Pilger unter Deck Halt suchen – an den Säulen im Inneren des Schiffes und im Gebet (vgl. ›EV‹ I,51;53).

Das Geschehen findet seinen Höhe- und Wendepunkt in einer plötzlichen Lichterscheinung, die wir heute vielleicht als Elmsfeuer bezeichnen würden: Das helle Licht löst bei den Seeleuten an Deck Euphorie aus. Anstatt weiter ziellos umherzurennen, kommen sie zusammen, hören auf zu schreien und rufen stattdessen: *Sanctus, Sanctus, Sanctus* (›EV‹ I,54). Sie preisen den »Trost aus dem Himmel« (*consolationem de caelo*, ›EV‹ I,54), bevor die Galeerensklaven mit fröhlichen Rufen wieder an die Arbeit gehen. Fabri deutet das Licht als göttliche Hilfe. Von nun an wütet der Sturm zwar noch einige Tage, doch gewinnen die Reisenden ihre Orientierung zurück und stellen sogar fest, dass der Wind sie in die richtige Richtung geweht hat, sodass sie schließlich in Lesina an Land gehen können (vgl. ›EV‹ I,54–56).

Nach ihrem Aufbruch aus der Stadt gerät das Schiff allerdings erneut in einen Seesturm – der Rückweg ist damit ähnlich zweigeteilt, ähnlich geprägt von intensivierenden Wiederholungen wie der Hinweg. Wieder stimmen die Reisenden mit ihren Schreien in den Lärm des Sturms ein, wieder rennen sie ziellos (*tumultuose*) auf dem Schiff umher (vgl. ›EV‹ I,56). Es herrschen erneut Unordnung und Kontrollverlust, was sich jetzt insbesondere in der erfolglosen Suche nach einem Ankerplatz spiegelt (vgl. ›EV‹ I,56). Die Mannschaft steht an der Schwelle zum totalen Chaos, kurz davor, in die Rettungsboote zu steigen und – anders als zuvor, wo der Sturm die Reisen-

den wie mit Schwertern angegriffen hat – mit den Schwertern gegeneinander um einen Platz in einem Rettungsboot zu kämpfen (vgl. ›EV‹ I,57). Aber wieder kommt Gott zu Hilfe: *Sed Deus etiam hac vice nos liberavit, et tumultus cum pace sedatus fuit, et navis ad scopulos alligata, et vela dimissa et anchorae ejectae* (›EV‹ I,57) (»Howbeit, this time also God saved us; the disorder was quieted, the ship was moored to the rocks, the sails furled, and anchors laid out«, ›EV Ü1‹, Bd. 1.1, S. 43).

Das Schiff kommt zur Ruhe, findet Halt in einem Ankerplatz. Doch anders als bei der letzten Rettung herrschen nun nicht Erleichterung und Freude, sondern die Besatzungsmitglieder wenden sich gegeneinander: Die Galeerensklaven werden als Sündenböcke geschlagen und dadurch bestraft – ein Versuch, Ordnung und Ordnungswiederherstellung selbst in die Hand zu nehmen. Allerdings: *nos peregrini intercessimus pro eis, misericordiam divinam imitantes, quae nos sine meritis conservavit a morte* (›EV‹ I,57) (»we pilgrims interceded for them, after, the model of the divine mercy which had saved us, unworthy as we were, from death«, ›EV Ü1‹, Bd. 1.1, S. 43).

Nach dem Vorbild der göttlichen Hilfe bewahren die Pilger die Sklaven vor dem Tod. Die Pilger werden damit zu Mittlerfiguren zwischen dem göttlichen Willen und dem menschlichen Geschehen, Agenten Gottes in der Welt. Gleichzeitig wird dem Wirken Gottes eine Vorbildfunktion zugeschrieben – sein Eingreifen zu erkennen und sich daran zu orientieren wird zu einer zentralen Aufgabe des Pilgers, ein weiterer Schritt auf seiner Reise zu Gott.

Den Pilgern gelingt es zwar, die Sklaven vor dem Tod zu bewahren, doch die durch Gottes Hilfe wiedergefundene Stabilität und Ordnung ist aufgehoben: Der Sturm wütet wieder, der Anker findet keinen Halt (vgl. ›EV‹ I,57f.). Nachdem das Boot schließlich doch einen Ankerplatz, aber keine Sicherheit gefunden hat – denn die Reisenden befinden sich weiter auf See, an einem Ort gefährlicher Strömung –, legen sich die Pilger, schicksalsergeben und auf Gott vertrauend, zu Bett, während der Kapitän in Todesangst schwört, dass er, sollten sie Parenzo erreichen, sofort zur Insel des Heiligen Nikolas segeln, Messen hören und Gott singend lobpreisen werde:

quod et factum est (›EV‹ I,58). Damit ist die Gefahr vorüber; kurz darauf erreichen sie Venedig und Fabri kehrt schließlich zu seinem Konvent in Ulm zurück.

3.3 Eine Ästhetik des Meeres

Das Erzählen der ersten Pilgerreise ist primär ein Erzählen ihrer Seefahrten. Dabei flicht Fabri in eher referierende Beschreibungen des Reiseweges immer wieder Bewertungen bzw. Interpretationen des Geschehens ein und verlebendigt den Bericht durch persönliche Anekdoten und anschaulich-sprachbildliche Beispiele.²⁰

Zugleich entfalten Fabris Beschreibungen des Seesturms auf dem Rückweg eine ganz eigene Bildlichkeit. Über die Ansprache verschiedener Sinne, die detaillierte Beschreibung der Dynamiken von Wind und Meer, erzeugt Fabri atmosphärisch-dichte, eindringliche Bilder:

Saepe de hoc miratus sum in maris tempestatibus existens, quod aqua, cum sit corpus rarum, tenue et molle, tam duram impactionem in corpus oppositum potest facere: facit enim strepitum ad navem currens, ac si molares de saltu accurrerent, nec mirum si navem ferream destruerent. Aquae tamen maris sunt magis importunae, sonorosae et magis mirabiles sunt in suis elationibus, quam aliae aquae. Ego habui delectationem magnam in tempestatibus superius sedendo aut stando, et videndo mirabiles successus procellarum et occursum horribiles aquarum. (›EV‹ I,52)

I have often wondered when at sea in storms how it can be that water, being as it is a thin, soft and weak body, can strike such hard blows against whatever it meets, for it makes a noise when it runs against the ship as though millstones were being flung against her; and one cannot wonder at its breaking up a ship even though she were built of iron. Waves of sea-water are more vehement, more noisy, and more wonderful than those of other water. I have had great pleasure in sitting or standing on the upper deck during a storm, and watching the marvellous succession of gusts of wind and the frightful rush of the waters. (›EV Ü1‹, Bd. 1.1, S. 37)

Mit dem Verstand kann Fabri das Geschehen nicht begreifen; rational sind die Naturgewalten nicht erklärbar. Doch nicht von *curiositas* geleitet, sondern als staunender Beobachter steht er dem Treiben gegenüber und versetzt durch die detaillierten Beschreibungen auch seine Rezipienten in diese Rolle. Voller Bewunderung (vgl. auch die Bezeichnung der Wellen als *mira-biles*) und Freude (*delectationem*) folgt er den Wellenbewegungen mit seinem Blick (und, als Passagier an Bord, mit dem ganzen Körper). Er inszeniert einen fast meditativen Wahrnehmungsmodus, der zwischen jenen Passagen steht, die die Gefahr und Angst betonen. So entsteht ein Miteinander aus anerkennender Bewunderung und ehrfurchtvollem Schrecken in Anbetracht der Übermacht von Wind und See. Staunen über die Schönheit und Unbegreiflichkeit der Schöpfung scheint damit ein Modus zu sein, um eine Nähe Gottes spüren zu können.²¹ Es ist eine eher emotionale als rationale Hinwendung zur Schöpfung und zu ihrem Schöpfer, die gleichzeitig dem Menschen Demut in Anbetracht der Erhabenheit der Natur lehren kann. So inszeniert Fabri hier eine eigene ›Ästhetik des Meeres:‹²² Dieses Meer ist durchdrungen von einer durch Gott geordneten Harmonie, wirkt auf die verschiedenen Sinne des Menschen, kann ihn emotional berühren oder sogar erschüttern und macht dadurch die Nähe, Allmacht und Herrlichkeit des Schöpfers erahn- und spürbar.

Denn dass eine Pilgerfahrt primär eine Reise zu Gott ist, macht Fabri ganz deutlich:

Multos enim robustos juvenes nobiles vidi ego in hoc spatiamiento succumbere, qui quodammodo sibi ipsis videbantur fluctibus maris imperare et montium altitudines in statera appendere: qui tandem miseriis fracti et infeliciter humiliati miserabiliter justo dei judicio periere. Det Deus hanc peregrinationem spatiamentum leve dicentium sic tristia sentire, ut discant cum peregrinis terrae sanctae debitam compassionem habere. [...] In plerisque vitiosam temeritatem et curiosam instabilitatem nemo dubitat. Pervenire vero ad loca sancta et redire vivum et sanum ad propria speciale donum Dei est. (›EV‹ I,60)

During this excursion I saw many vigorous young noblemen perish, who once had thought in their own conceit that they could rule the waves of the sea and weigh the lofty mountains in scales; but who at last died by the just judgment of God, broken down by hardships and lamentably humbled in spirit. May God give those who call this pilgrimage an easy excursion the power of feeling its sorrows, that they may learn to have the compassion for pilgrims to the Holy Land which they deserve. [...]. That many are prompted to it by sinful rashness and idle curiosity cannot be doubted; but to reach the holy places and to return to one's home active and well is the especial gift of God. (›EV Ü1‹, Bd. 1.1, S. 47)

Der Weg eines Pilgers ist kein leichter; Hochmütige, die denken, sie könnten über Meer und Berge herrschen, werden von Gott bestraft. Das Erfahren von Leid wird als Gabe Gottes angerufen, die den Menschen Mitleid lehren kann. Das Erreichen des Heiligen Landes und die gesunde Rückkehr sind Geschenke des Herrn. Es scheint der Kern christlicher Tugendlehre zu sein, den Fabri hier am Bild der Pilgerreise entfaltet: Nur das eigene Handeln, die eigene Einstellung, die eigene Tugendhaftigkeit und die göttliche Gnade zusammen können zum Seelenheil führen. Auf einer Pilgerreise begegnet der Mensch den Herausforderungen des Weges, insbesondere den Herausforderungen der Seefahrt, und damit dem Unvorhersehbaren; er muss sich auf den Kontrollverlust einlassen, in Gottes Urteil vertrauen und auf dessen Gnade hoffen. So wird der Weg zu einer Prüfung und Bewährung, gleichzeitig ein Weg durch die Welt als göttlichen Kommunikationsraum. Dabei lehren die Seereisen den Menschen einerseits Angst und Demut gegenüber der Schöpfung und dem Schöpfer, andererseits Bewunderung und anerkennendes Staunen in Anbetracht der Schönheit und Unbegreiflichkeit des göttlichen Wirkens.

3.4 Die Seefahrten der ersten Pilgerreise im Textkontext

So entfaltet Fabri in seinem ›Evagatorium‹ die Mehrdeutigkeiten des Meeres: Er semantisiert es als einen Raum der Reise, der Prüfung, des Wissens,

des Erlebens, des Fühlens, letztendlich als Kommunikationsraum zwischen Mensch und Gott. Raumtheoretisch könnte man sagen: Auf dem Hinweg der ersten Reise verbindet das Meer die Stationen der einzelnen Städte miteinander und macht so aus dem erzählten Raum einen Kontinuitätsraum; auf dem Rückweg dagegen wird das Meer zu einem ›Inselraum‹, bei dem nicht die Verbindung einzelner Wegelemente im Fokus steht, sondern die räumliche Eigenständigkeit des Meeres.²³ Nicht Jerusalem erscheint als erzählerischer Höhepunkt der ersten Reise, sondern der Sturm auf der Rückreise – eine Erzählstrategie, die darauf hinweist, dass das eigentliche Ziel noch nicht erreicht, der Weg noch nicht abgeschlossen ist. So folgt auf das Erzählen von der ersten Pilgerreise das der zweiten, eine Reise, die im Vergleich weniger von Angst und Gefahr, sondern eher von Freude und Zuversicht geprägt ist (vgl. dazu auch Chareyron [u. a.] 2006, Abs. 29). Die Schifffahrt ist hier keine Prüfung des Einzelnen, sondern eher eine Abenteuerfahrt, deren Ausgang gewiss scheint. Dabei stellen die Dynamiken der Natur die Reisenden weniger auf die Probe, sondern werden zum Spiegel ihrer emotionalen Erregung. Entsprechend begleiten gewünschte Winde ihren Freudengesang: *et fuimus illo sero valde laeti omnes jubilantes, cantantes et fistulantes usque ad tenebras. Et per totam noctem optatum habuimus ventum* (›EV‹ I,163f.) (›and that evening we were all very merry, rejoicing, singing, and flute playing till it grew dark. All night long we had a fair wind‹, ›EV Ü1‹, Bd. 1.1, S. 182).

Bei ihrer Ankunft in Jerusalem bilden Mensch und Natur einen harmonischen Klangkörper:

[...] sic cantabant omnes canticum novum ante sedem Dei, et resonabant terra et mare in voces eorum. Videbatur enim nobis sic cantantibus, quod galea nostra resultaret et celerius curreret, mareque liberius sulcaret, ventus quoque vela ipsa copiosius impleret, et aqua vento mota velocius nos impelleret. (›EV‹ I,184)

[...] Thus all sang a new song before the throne of God, and the land and the sea resounded with their voices ... And it seemed to us that while we sang thus, our galley leapt forward and ran more swiftly, ploughing the sea more freely, that the wind too fattened our sails more fully, and the water, set in motion by the wind, drove us more quickly. (Beebe 2014, S. 118)

Die Pilger haben ihr Ziel erreicht; Mensch, Gott und Natur bilden eine Einheit. Die zweite Reise ist also nicht einfach ein Duplikat der ersten, ist nicht einfach als Wiederholung Teil von Fabris Memorationsstrategie (vgl. dazu z. B. auch ›EV‹ I,42), sondern setzt die Reise fort und führt sie glücklich ans Ziel.²⁴

4. Exkurs: Die Seefahrten im ›Pilgerbüchlein‹ im Vergleich

Im gereimten ›Pilgerbüchlein‹ tritt Fabri als Ich-Erzähler in den Hintergrund, dafür stehen die reisenden Ritter als Kollektiv im Zentrum:

Den weg wil ich armetten / von vln du^sch fremdi land
Daf wir nit uergeffint / def fchweren herten trangs
Der fromen edlen ritterfchafft
Waf fy müf arfechten / jnder bilgerfchafft
(›PB‹, Str. 8)

Der Aufbruch von Venedig steht unter anderen Vorzeichen als im ›Evagatorium‹: Zwar wird von einer unerwünschten Verzögerung berichtet, doch von der Gefahr durch die Türken ist keine Rede:

Der fchifher fi vff zohe / vil zit vnd mengen tag
Z venedi fy uerdroffe / vngerñ fy warend da
Jherufalem do blangt fy hin
Kain warten waf in lidlich / der kiel fier den do hin
(›PB‹, Str. 27)

Die Reise ist ähnlich wie im ›Evagatorium‹ vom Wind bestimmt und auch die drei Tage des windbedingten Stillstandes werden erwähnt, ohne diesen

allerdings nachträglich als glückliche Fügung und Rettung vor den Türken zu bewerten (vgl. ›PB‹, Str. 33). Erst auf Korfu wird die Gefahr durch die Türken virulent (vgl. ›PB‹, Str. 39), doch *Die edel starck titfch bilgerfchaft | Sind vnarschrocken bliben / befalhēt got ir fach* (›PB‹, Str. 43,3f.). Das Gottvertrauen der Pilgergruppe wird, anders als im ›Evagatorium‹, weniger als Katharsis inszeniert; der Aufruf zur Zuversicht ist keiner einzelnen Person in den Mund gelegt, vielmehr erscheint die drohende Gefahr als Möglichkeit, die Frömmigkeit der Reisegruppe zur Anschauung zu bringen.

Auf ihrem weiteren Weg werden die Pilger nun auch im ›Pilgerbüchlein‹ immer wieder vor der Türkengefahr gewarnt, wodurch den Reisenden mehrfach die Gelegenheit gegeben wird, ihre Gottergebenheit unter Beweis zu stellen: *Argang vnß wie got welle / tod lebet find wir fein* (›PB‹, Str. 65,2).

Gleichzeitig wird die Glaubensopposition überblendet mit höfischem Vokabular, etwa wenn den Pilgern ironisch entgegnet wird: *Daf ift der ditfchen ritterschaft | Vngwafnet wend,fj fechten / vnd hand ir find ueracht* (›PB‹, Str. 60,3f.).

Die Türken erscheinen so nicht nur als Feinde im Glauben, sondern auch als ernstzunehmende, bewaffnete Kampfgegner. Die Möglichkeiten zu ritterlicher und christlicher Bewährung werden überblendet, wobei die Antwort der Pilger deutlich macht, dass wahre Ritterschaft hier eine geistige ist:

Wir hand nū geftellet / vnd wellint farn hin in
 Argang vnß wie got welle / tod lebet find wir fein
 Vm finen willen gfaren vß
 Alles daf wir habint / fj fin do hoim im huß
 (›PB‹, Str. 65)

So bringt ein Wind die Reisenden aus der Gefahrenzone: *daf fj got glopt der her^s* (›PB‹, Str. 68,4).

Schließlich erreichen sie das Heilige Land (vgl. ›PB‹, Str. 75). Der Aufenthalt dort wird ausführlich beschrieben: Die entsprechenden Strophen nehmen mehr als die Hälfte des Gesamtumfanges ein (vgl. ›PB‹, Str. 75–

229 von insgesamt 266 Strophen). Anders als im ›Evagatorium‹, wo der erste Besuch nur vorläufigen Charakter hat und auf den zweiten vorausweist, nimmt seine Beschreibung im ›Pilgerbüchlein‹ einen weiten Raum ein und wird als endgültig inszeniert:

Vngern hand wir vnf gſchoiden / von jherufalem
Vnf beſchach do loider / den am ſchoiden von hoim
Nu bhiet dich got du hölge ftatt
Nit wird ich dich ſehen / im zýt all min lebttag
(›PB‹, Str. 216)²⁵

Die Rückfahrt wiederum ist geprägt von ungünstigen Winden, Hitze und Wassermangel, aber auch von der Sorge vor den Türken. Alle diese Gefahren werden als Prüfung Gottes gedeutet: *Alfo an allen orten / groif vnf got ſchwerlich an* (›PB‹, Str. 241,2).

Wie das ›Evagatorium‹ berichtet auch das ›Pilgerbüchlein‹ von der erfreulichen Nachricht vom Sieg über die Türken (vgl. ›PB‹, Str. 243), doch anstatt der Trinkwasserfontäne vor Rhodos, die einen Osterfreuden ähnlichen Jubel auslöst, wird von der freudigen Wiedervereinigung unter Verwandten erzählt: Georg von Stein trifft seinen Onkel Friedrich (vgl. ›PB‹, Str. 245f.). Der die Reisegruppe im Folgenden überraschende Seesturm wird zwar auch im ›Pilgerbüchlein‹ mit synästhetischer Eindringlichkeit geschildert: Wasser dringt in das Schiff ein, die Dunkelheit ist von hellen Blitzen durchzogen, Donner, Ächzen des Schiffes und eine schreiende Besatzung füllen den imaginierten Raum (vgl. ›PB‹, Str. 250–254). Doch inszeniert der Text weniger die Gefahr einer totalen Ordnungszerstörung; vielmehr rufen die Reisenden wie aus einem Munde Gott um Hilfe an:

Do waf ein grof gefchroie / im kiel ſchwoig niemen ftill
O got von himelriche / vnf bilgri kum zehilff
Wir fend verloren on din gnad
Maria bif vnf bholfen / die gale zboden gaut
(›PB‹, Str. 254)

Und Gott erhört sie, schickt ein Licht, das Meer beruhigt sich und die Galeere erreicht, trotz kleinerer weiterer Hürden, letztendlich den Heimathafen (vgl. ›PB‹, Str. 255–257). Anders als im ›Evagatorium‹ sind die Seefahrten damit nicht von einer verzweigten Wiederholungsstruktur geprägt, anders als dort finden sich hier keine zentralen Wendepunkte, in denen die Pilger ihre innere Haltung stärken müssen, bevor sie ihren Weg fortsetzen. Vielmehr scheinen die Pilger von Anfang an eine gewisse Idealität zu verkörpern. Die verschiedenen Gefahren der See sind weniger Teil eines Prozesses intensiverer Hinwendung zu Gott, sondern dienen eher dazu, die Frömmigkeit der Pilgergruppe im Narrativ zu entfalten. Vor diesem Hintergrund wird verständlich, warum auch die Gefahren der Rückfahrt als Prüfungen gedeutet werden: Christliche und ritterliche Bewährung gehen Hand in Hand; die Zurschaustellung und das Beweisen der besonderen Gnadenstellung der Ritter ist Narrativ ihres höfisch-christlichen Lebens.

Anmerkungen

- 1 Dabei ist die ›Lektüreerfahrung‹ seiner Reise nicht voraussetzungslos: »Mnemotope [sind] nicht nur selbst semiotische Komplexe (und also kulturelle ›Texte‹) [...], sondern diesen Status [verdanken sie] maßgeblich der Zuschreibung durch Texte im engeren Sinne« (Pethes 2015, S. 198).
- 2 Vgl. zum Meer in der mittelalterlichen Literatur allgemein Schmid/Hanauska 2019. Zum Motiv von Seesturm und Schiffbruch in Bild und Text vgl. Mertens 1987; zu Schifffahrt und Schiffbruch als ›Daseinsmetapher‹ vgl. Blumenberg 2020. Das Motiv des Seesturms in der deutschsprachigen Literatur des Mittelalters untersucht Fern (2012) anhand ausgewählter Beispiele. In ihrer interdisziplinär angelegten Studie geht sie dem Ineinander von literarischem Topos und naturkundlichen Wissenselementen nach und betont die Relevanz des Seesturms für den Fortgang der Handlung. Dieses Ineinander ist auch für den vorliegenden Aufsatz relevant, gleichzeitig zeigt sich, dass der Beschreibung des Seesturms bei Fabri ein größerer Erzählraum zugemessen wird und das Vor-Augen-Stellen eine zentrale Erzählstrategie ist.

- 3 Zu Leben und Werk Fabris vgl. Beebe 2014, S. 59–92; von Ertzdorff 1999, S. 55; Hannemann 2010; Klingner 2012; Schröder 2009, S. 50–70. Zu Fabris Pilgerberichten im Kontext anderer Berichte der Zeit vgl. Zrenner 1981. Zu seinen Pilgerberichten im Vergleich mit jenen von Bernhard von Breydenbach und Konrad Grünemberg vgl. Klußmann 2012. Zur Überlieferung und Editions-geschichte des ›Evagatoriums‹ vgl. Bayerische Akademie der Wissenschaften 2022.
- 4 Zu jener temporalen Ordnung des Tagebuchprinzips vgl. auch ›EV‹ I,66; zur Sonderstellung des zwölften Traktats vgl. von Ertzdorff 2000, S. 228.
- 5 Vgl. dazu auch Fabris Bericht im Kontext zum Aufbruch zur zweiten Reise in ›EV‹ I,67.
- 6 Einen »Bericht [...] von schrecklicher Vollständigkeit« nennt Esch (1984, S. 391) das ›Evagatorium‹. Chareyron [u. a.] (2006, Abs. 25) sprechen u. a. von »petits tableaux juxtaposés, des gros plans«. Von Ertzdorff (2000, S. 221) denkt an ›historische‹ und ›naturkundliche Fenster‹, »die an die biographische Erzählebene jeweils angeschlossen werden«. Vgl. hierzu auch den Titel: Das Wort *Evagatorium* ist vermutlich eine Erfindung Fabris (vgl. Fischer 2019, S. 221); es steht lat. für »Ausschweifung«, »Ausbreitung« (vgl. Georges 1869, Bd. 1, Sp. 1837); zur Titelwahl äußert sich Fabri in ›EV‹ I,4. Der Quellenhorizont des Werkes ist weit – Einflüsse von Bibelliteratur, Schriften der Kirchenväter, antiken Werken, mittelalterlichen Enzyklopädien, aber auch anderen Reiseberichten und vielem mehr werden erkennbar (vgl. Klingner 2012, Sp. 924f.), sodass es vielleicht besser ist, nicht von konkreten Quellen zu sprechen als vielmehr von verschiedenen »Wissenshintergründe[n]« (von Ertzdorff 1999, S. 57). Von zwei »grandes sources« sprechen Chareyron [u. a.] (2006, Abs. 4), worunter sie neben der Bibel das ›Speculum maius‹ des Vincent de Beauvais verstehen. Bezogen auf Fabris kartographisches Wissen nennt Baumgärtner (2018, S. 177) drei Quellenbereiche, »die christlich-ideologischen Weltkarten, die ptolemäisch-vermessene Geographie und die hafens-orientierten Seekarten. Denn alle diese ›Weltsichten‹ existierten im 15. Jahrhundert nebeneinander und im Austausch miteinander«. Zu Fabris umfangreicher Bildung allgemein vgl. Reichert 2015.
- 7 München, BStB, Cgm 359, möglicherweise war »die vom Schreiber Johannes Dillinger 1482 benutzte Vorlage ein Autograph« (Schiendorfer im Vorwort der Ausgabe 2013, S. 6).
- 8 Schiendorfer (2013, S. 505) vermutet weiter, dass sich der Text »primär an seine adligen Gönner, Vater und Sohn von Stein, gerichtet hatte«, die Adressaten der Abschrift Cgm 359 seien möglicherweise Fabris »weltliche[] Vertrauensleute« (S. 506), die ihm die Erlaubnis zur ersten Pilgerfahrt ermöglicht haben. In Ver-

bindung mit der Beschreibung des Ritterschwurs, in der die Pflicht der Vereidigten betont wird, als *militēs christiani* das Christentum schützen und gegen Ungläubige verteidigen zu müssen (vgl. ›PB‹, Str. 180f.), sieht Schiendorfer (2013, S. 511) in dem Text auch Fabris Ziel verwirklicht, diese Verpflichtung »bei seinen Primärrezipienten präsent zu halten und sie mit seiner Apotheose psychologisch unter Erfüllungsdruck zu setzen«.

- 9 Dazu trägt auch die Form bei: Die 266 siebenversigen Strophen ähneln in ihrer Form weltlichen Helden- und Balladendichtungen. »Die strahlenden Heroen Titurel, Siegfried, Hildebrand, Winkelried u. a. ließen dadurch unvermerkt einen Abglanz auch auf Fabris Grabespilger fallen, wodurch deren Weg nach Jerusalem zur heldenhaften Bewährungsfahrt stilisiert erschien. Dank dem gloriosen Bestehen dieser Tapferkeitsprobe ließen nun auch sie sich in die altehrwürdige Heldengalerie einreihen« (Schiendorfer 2013, S. 508).
- 10 Im Verzeichnis der Drucke des 16. Jh. der Bayerischen Staatsbibliothek geführt unter der Normnummer VD16 F 137.
- 11 Die auch zu Fabris Zeit noch verbreitet und vom ihm gekannt worden sind (vgl. Baumgärtner 2018, S. 180).
- 12 Dort befinden sich, Fabri zufolge, auch die Höhlen, in denen die Winde ihren Ursprung haben (vgl. Ps 134,7).
- 13 Dazu Baumgärtner (2018, S. 182): »Unbezweifelbar greift Fabri damit auf die praktischen Erfahrungen der Seeleute, Händler und anderen Reisenden zurück, die im Mediterraneum mehr als in jeder anderen Region auch kartographisch eine Form gefunden hatten«.
- 14 Doch so unüberwindbar, wie diese Grenze zunächst scheinen mag, lässt Fabri sie nicht stehen: Das Meer ermöglicht den Menschen Reise, Handel und Horizont-erweiterung (vgl. ›EV‹ III,437–439): »Die über das Meer gegebene schnelle Beförderung von Gütern und Menschen führe dazu, dass das Fremde keine Bedrohung mehr darstelle, sondern die Gemeinsamkeiten zwischen den Völkern zu Tage treten und gar Freundschaften entstehen könnten« (Schröder 2008, S. 237).
- 15 So wird es hart und kalt, wenn es durch sandigen und steinigen Boden fließt, aber wenn es durch salzige Erde fließt, wird es salzig usw.
- 16 Charybdis etwa ist eine Passage, in der Schiffe in die Tiefe gezogen werden, benannt, so Fabri, nach der Gestalt der antiken Sage (vgl. ›EV‹ I,117). Eine weitere Gefahr ist der Tryop, ein Meerungeheuer, das denjenigen in die Untiefen zieht, der seinen Anblick nicht erträgt (vgl. ebd.). Außerdem verändert das Meer den menschlichen Körper (*corporis humani alterativum*, ›EV‹ I,114). Steine und Klippen, wechselnde Wassertiefen, stürmische Winde, aber auch zu kleine Schiffe

und unfähige Kapitäne können gefährlich werden für den Reisenden. Doch die größte Gefahr, von der die anderen Schriften i. d. R. schweigen – Fabri setzt sich hier als Augenzeuge deutlich von der literarischen Tradition ab – ist die Windstille (vgl. ›EV‹ I,116).

- 17 Lehmann-Brauns (2010, S. 287f.) weist ferner darauf hin, dass das Motiv der Schiffsreise ein in der spirituellen Literatur des 15. Jh. beliebtes Thema war: »Die ›Meerfahrten‹ laden ihre Leser zum andächtigen Nachvollzug und meditativen Gebet ein«. Doch anders als in dieser Art von Frömmigkeitsliteratur gehe es Fabri nicht um eine reine »Allegorie zeitlicher und räumlicher Annäherung [...] als geistige Übung«, sondern er halte »die konkrete Erörterung der Umstände für nützlicher und bleibt auch in den später auf Grundlage seines Pilgerberichts verfassten spirituellen Traktaten bei dieser ›realistischen‹ Bildwelt«.
- 18 Gleichzeitig flicht Fabri andere Gefahren in die Erzählung mit ein: In Zadar herrscht die Pest, weswegen die Pilger sogleich wieder umdrehen (vgl. ›EV‹ I,33); beim Aufbruch aus Curzole wird ein Seemann von einem Segel erschlagen, welches ein anderer aus Achtlosigkeit (*negligentia*) nicht richtig befestigt hatte (vgl. ›EV‹ I,34). Der Verstorbene wird im Wasser bestattet. Esch (1984, S. 397) verbindet diese Szene mit dem zuvor beschriebenen Fund einer Leiche an der Küste Kroatiens (vgl. ›EV‹ I,33) und vermutet: »[D]ie Seebestattung verwechselt diese mit der vorigen Episode«.
- 19 Zum zeitgenössischen Kontext der Kämpfe zwischen Christen und Muslimen um die Seeherrschaft im Mittelmeer vgl. Pittioni 2009 sowie Schröder 2009, hier insbesondere S. 328f. »Fabris Angaben zur aktuellen Türkengefahr lassen sich genauestens in Deckung bringen mit den ermittelten historischen Fakten etwa bei Felix Busigny[:] Die Belagerung der Stadt Rhodos durch die Türken im Jahre 1480 n. Chr., Wetzikon und Rüti 1955« (Schiendorfer 2012, S. 308, Anm. 14). Doch: »Vorgänge, die unter der Perspektive hoher Diplomatie und Politik vielfach überliefert und bearbeitet sind, hier sind sie erlebt und beschrieben aus der niedrigen Augenhöhe gewöhnlicher Menschen, denen wohl überhaupt erst nach ihrer Rückkehr aufgegangen ist, daß sie ganze feindliche Aufmarschräume durchquert hatten und ihr Schiff bereits aufgegeben war« (Esch 1984, S. 412).
- 20 Die Gefahrensituation auf See, das Ausgeliefertsein in diesem Schwellenraum veranschaulicht er etwa über einen Verweis auf den Aphorismus des Anacharsis (vgl. ›Diog. Laert.‹ I,103), nach dem Seefahrende weder zu den Lebenden noch zu den Toten gezählt werden können; nur vier Finger – die Breite der Schiffswand, wie Fabri erklärt – trennen sie vom Tod. Gleichzeitig ordnet Fabri diese Todesgefahr ein, schreibt ihr einen Sinn zu: Nur so kann der Mensch die Furcht

vor dem Tod lernen (vgl. ›EV‹ I,53). Diese didaktische Kontextualisierung integriert das antike Sprichwortwissen in die christliche Weltsicht und macht es zu einem zu erinnernden Teil des kulturellen Gedächtnisses. Eine weitere Hilfestellung zu dem aus christlicher Sicht ›richtigen‹ Verstehen der antiken Überlieferung gibt Fabri an anderer Stelle, wenn er die Segel eines Schiffes mit den Federn und Flügeln eines Vogels vergleicht. Dieses Bild veranschaulicht einerseits die Notwendigkeit der Segel; andererseits zieht Fabri diesen Vergleich heran, um die ›geflügelten Pferde‹ der griechischen Mythologie als Metaphern für Schiffe zu erklären (vgl. ebd.) – wieder wird antikes Wissen in die Weltsicht der christlichen Rezipienten integriert.

- 21 Zu einer mit Staunen (*admiratio*) verbundenen Andacht (*devotio*) vgl. auch ›EV‹ I,81.
- 22 Vgl. zu dieser Terminologie bereits Chareyron [u. a.] (2006, Abs. 26): »Certaines descriptions révèlent que la mer est en train de devenir pour Fabri un véritable objet esthétique«. »Es ist nicht die vordergründige ästhetische Schönheit der Natur, die ihn begeistert, sondern die Vielfalt der Schöpfung und Allmacht Gottes, die sich in der Gestalt des Terrains offenbart und von der er dem Leser durch seine detailreiche Beschreibung eine Vorstellung geben will« (Schröder 2009, S. 373).
- 23 Vgl. zu den Raumkonzeptionen Fabris auch Schröder 2009, S. 317f. Zu Raumkonzepten anderer frühneuzeitlicher Pilgerberichte vgl. Jahn 1993, hier insbesondere S. 11–21 zur Terminologie.
- 24 Eine vergleichende Detailuntersuchung mit Fabris Landschaftsbeschreibungen wäre interessant. Übernimmt beispielsweise die Wüste in der zweiten Reise eine ähnliche Rolle wie das Meer in der ersten und was würde eine solche Variation bedeuten? Zu Fabris ›rot-schwarz-weißen Wüsten‹ vgl. Bodenmann 2005.
- 25 Schiendorfer (2012, S. 309) vergleicht ausführlich die Darstellungen der beginnenden Heimreise: Im ›Pilgerbüchlein‹ habe die Abschiedsklage endgültigen und resignativen Charakter, im ›Evagatorium‹ inszeniere Fabri ›ein ›Augenblicks-‹ und ›Offenbarungseignis‹ [...]. In der Stunde des Abschieds aus Jerusalem habe er jäh erkannt, dass seine erste Pilgerfahrt sang- und klanglos ›gescheitert‹ sei und dass er um alles in der Welt einen nochmaligen, erfolgreicheren Anlauf unternehmen solle«. – »Könnte das erst im Nachhinein belegbare ostentative Herunterspielen der ersten Pilgerfahrt vielleicht nicht auch einen konstitutiven Faktor ebendieser Taktik [zur Rechtfertigung einer zweiten Reise kurz nach der ersten] dargestellt haben?« (S. 311).

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

- Biblia sacra vulgata, hrsg. von Michael Fieger [u. a.], 5 Bde., Berlin/Boston 2018.
- ›Diog. Laert.‹ Diogenes Laertius: Lives of Eminent Philosophers, hrsg. von Tiziano Dorandi, Cambridge 2013 (Cambridge Classical Texts and Commentaries 50).
- ›ET‹ Isidori Hispalensis Episcopi: Etymologiarum sive originum libri XX, hrsg. von W. M. Lindsay, 2 Bde., Oxford 1911.
- ›EV‹ Fratr̄is Felicis Fabri: Evagatorium in Terr̄æ Sanct̄æ, Arabīæ et Egypti peregrinationem, 3 Bde., hrsg. von Cunradus Dietericus Hassler, Stuttgart 1843/49 (Bibliothek des Litterarischen Vereins in Stuttgart 2–4).
- ›EV Ü1‹ Felix Fabri. The Book of the Wanderings of Brother Felix Fabri, übers. von Aubrey Stewart, 2 Bde. in vier Teil-Bänden, London 1893/1896 (Palestine Pilgrims' Text Society).
- ›EV Ü2‹ Stolberg-Vowinckel, Margit: Evagatorium (1483) – Leben an Bord; Drei Meere, in: Quellen zur Geschichte des Reisens im Spätmittelalter, ausgewählt und übers. von Folker Reichert, Darmstadt 2009, S. 122–135, 154–162 (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters. Freiherr-vom-Stein-Gedächtnisausgabe 46).
- ›PB‹ Felix Fabri: Das strophische Pilgerbüchlein von 1480/82. Nach der einzigen Handschrift (München, BStB: Cgm 359) hrsg. und übers. von Max Schiendorfer, Zürich 2013.

Sekundärliteratur

- Assmann, Jan: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, 8. Aufl., München 2018.
- Baumgärtner, Ingrid: Felix Fabris Räume, in: Reichert, Folker [u. a.] (Hrsg.): Die Welt des Frater Felix Fabri, Weißenhorn 2018 (Veröffentlichungen der Stadtbibliothek Ulm 25), S. 173–200.
- Bayerische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.): Evagatorium in Terrae sanctae, Arabiae et Aegypti peregrinationem, in: Geschichtsquellen des deutschen Mittelalters ([online](#)).
- Beebe, Kathryn: Pilgrim and Preacher. The Audiences and Observant Spirituality of Friar Felix Fabri (1437/8–1502), Oxford 2014.
- Bodenmann, Siegfried: Die rot-schwarz-weiße Wüste des Felix Fabri. Wahrnehmung und Wissenstradition im Spätmittelalter, in: Splinter, Susan (Hrsg.): Physica et

- historia, Stuttgart 2005 (Festschrift Andreas Kleinert; Acta historica Leopoldina 45), S. 51–63.
- Blumenberg, Hans: Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher, 8. Aufl., Frankfurt a. M. 2020.
- Chareyron, Nicole [u. a.]: Le monde marin de Félix Fabri, in: Connochie-Bourgne, Chantal (Hrsg.): Mondes marins du Moyen Âge, Aix-en-Provence 2006 (Sénéfiance 52/Actes du ... colloque du CUERMA 30), S. 95–104.
- von Ertzdorff, Xenja: Felix Fabris ›Evagatorium‹ und ›Eygentlich beschreibung der hin vnnd wider farth zuo dem Heyligen Landt ...‹ (1484) und der Bericht über die Pilgerfahrt des Freiherrn Johann Werner von Zimmern in der ›Chronik der Grafen von Zimmern‹. Ein Vergleich, in: Jahrbuch für internationale Germanistik 31/2 (1999), S. 54–86.
- von Ertzdorff, Xenja: ›Die ding muoss man mit gesunder vernunft ansehen.‹ Das ›Evagatorium‹ des Ulmer Dominikaners Felix Fabri 1484–ca. 1495, in: Dies. [u. a.] (Hrsg.): Beschreibung der Welt. Zur Poetik der Reise- und Länderberichte. Vorträge eines interdisziplinären Symposiums vom 8. bis 13. Juni 1998 an der Justus-Liebig-Universität Gießen, Amsterdam/Atlanta 2000 (Chloe 31), S. 219–262.
- Esch, Arnold: Gemeinsames Erlebnis – individueller Bericht. Vier Parallelberichte aus einer Reisegruppe von Jerusalem-pilgern 1480, in: Zeitschrift für Historische Forschung 11/4 (1984), S. 385–416.
- Fern, Carola Susanne: Seesturm im Mittelalter. Ein literarisches Motiv im Spannungsfeld zwischen Topik, Erfahrungswissen und Naturkunde, Frankfurt a. M. 2012 (Kultur, Wissenschaft, Literatur 25).
- Fischer, Susanna E.: Erzählte Bewegung. Narrationsstrategien und Funktionsweisen lateinischer Pilgertexte (4.–15. Jahrhundert), Leiden/Boston 2019 (Mittellateinische Studien und Texte 52).
- Georges, Karl Ernst (Hrsg.): Ausführliches lateinisch-deutsches und deutsch-lateinisches Handwörterbuch, 2 Bde., Leipzig 1869.
- Hannemann, Kurt: Art. Fabri, Felix, in: ²VL, Bd. 2 (2010), Sp. 682–689.
- Jahn, Bernhard: Raumkonzepte in der Frühen Neuzeit. Zur Konstruktion von Wirklichkeit in Pilgerberichten, Amerikareisebeschreibungen und Prosaerzählungen, Frankfurt a. M. [u. a.] 1993 (Mikrokosmos 34).
- Klingner, Jacob: Art. Fabri, Felix, in: Deutsches Literatur-Lexikon. Das Mittelalter, Bd. 3 (2012), Sp. 922–935.
- Klußmann, Andreas: In Gottes Namen fahren wir. Die spätmittelalterlichen Pilgerberichte von Felix Fabri, Bernhard von Breydenbach und Konrad Grünenberg im Vergleich, Saarbrücken 2012 (Historica occidentalis et orientalis 1).

- Lehmann-Brauns, Brigitte: Jerusalem sehen. Reiseberichte des 12. bis 15. Jahrhunderts als empirische Anleitung zur geistigen Pilgerfahrt, Freiburg i. Br. [u. a.] 2010 (Berliner Kulturwissenschaft 9).
- Mertens, Sabine: Seesturm und Schiffbruch. Eine motivgeschichtliche Studie, Rostock 1987.
- Pethes, Nicolas: Art. Mnemotop, in: Dünne, Jörg/Mahler, Andreas (Hrsg.): Handbuch Literatur & Raum, Berlin/Boston 2015 (Handbücher zur kulturwissenschaftlichen Philologie 3), S. 196–204.
- Pittioni, Manfred: Kreuz und Halbmond. Seefahrt und Seeherrschaft im Mittelalter, in: Marboe, Alexander [u. a.] (Hrsg.): Seefahrt und frühe europäische Expansion, Wien 2009 (Expansion, Interaktion, Akkulturation 15), S. 37–60.
- Reichert, Folker: Felix Fabris Antike, in: Fuchs, Franz [u. a.] (Hrsg.): Humanismus im deutschen Südwesten. Akten des gemeinsam mit dem Verein für Kunst und Altertum in Ulm und Oberschwaben und dem Stadtarchiv-Haus der Stadtgeschichte Ulm am 25./26. Oktober 2013 veranstalteten Symposions im Schwörhaus Ulm, Wiesbaden 2015 (Pirckheimer-Jahrbuch für Renaissance- und Humanismusforschung 29), S. 61–74.
- Schiendorfer, Max: Dichtung und Wahrheit. Zur Literarisierung biographischer Wendepunkte. Max Frisch – Felix Fabri – Heinrich Seuse – Augustinus, in: Boothe, Brigitte [u. a.] (Hrsg.): Textwelt – Lebenswelt, Würzburg 2012 (Interpretation Interdisziplinär 10), S. 303–320.
- Schiendorfer, Max: Das ›Gereimte Pilgerbüchlein‹ Felix Fabris (1438/39–1502), in: Bentzinger, Rudolf [u. a.] (Hrsg.): Grundlagen. Forschungen, Editionen und Materialien zur deutschen Literatur und Sprache des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, Stuttgart 2013 (ZfdA Beiheft 18), S. 499–514.
- Schmid, Florian/Hanauska, Monika: Art. Meer, Ufer, in: Renz, Tilo [u. a.] (Hrsg.): Literarische Orte in deutschsprachigen Erzählungen des Mittelalters. Ein Handbuch, Berlin/Boston 2018, S. 412–426.
- Schröder, Stefan: Grenzerfahrungen. Mittelalterliche Reisende an den Rändern Europas, in: Baumgärtner, Ingrid [u. a.] (Hrsg.): Europa im Weltbild des Mittelalters. Kartographische Konzepte, Berlin 2008 (Orbis mediaevalis. Vorstellungswelten des Mittelalters 10), S. 219–237.
- Schröder, Stefan: Zwischen Christentum und Islam. Kulturelle Grenzen in den spätmittelalterlichen Pilgerberichten des Felix Fabri, Berlin 2009 (Orbis mediaevalis. Vorstellungswelten des Mittelalters 11).
- Wandhoff, Haiko: Ekphrasis. Kunstbeschreibungen und virtuelle Räume in der Literatur des Mittelalters, Berlin/New York 2003 (TMP 3).
- Wolffzettel, Friedrich: Die offene Pilgerfahrt. Zwei Thesen zur spätmittelalterlichen (Fern-)Reiseliteratur, in: Reichert, Folker (Hrsg.): Fernreisen im Mittelalter, Berlin 1998 (Das Mittelalter 3/2), S. 33–44.

Zrenner, Claudia: Die Berichte der europäischen JerusalemPilger (1475–1500). Ein literarischer Vergleich im historischen Kontext, Frankfurt a. M. 1981 (Europäische Hochschulschriften Reihe 1, 382).

Anschrift der Autorin:

Dr. Sandra Hofert
Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg
Department Germanistik und Komparatistik
Bismarckstr. 1
91054 Erlangen
E-Mail: sandra.hofert@fau.de