

MEDIÄVISTIK
MEDIEVAL STUDIES
MEDIEVISTIKA

frömde selczame ding im Blick des Reisenden
Die Konstruktion interkultureller Räume im
spätmittelalterlichen Jerusalempilgerbericht
Konrad Grünembergs

frömde selczame ding in the traveler's gaze
The construction of intercultural spaces in Konrad
Grünemberg's late medieval account of his pilgrimage to
Jerusalem

Julian HAPPES
Julian ZIMMERMANN
(UNIVERSITÄT FREIBURG)
izvorni znanstveni rad

STICHWÖRTER:

Interkulturalität,
Pilgerbericht, Raum,
Mittelmeer, spatial turn,
Konrad Grünemberg

KEYWORDS:

Interculturality,
pilgrims' account, space,
Mediterranean Sea, spatial
turn, Konrad Grünemberg

ZUSAMMENFASSUNG

In der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts machten sich zahlreiche christliche Pilger auf die beschwerliche und gefährliche Reise nach Jerusalem. Das dabei zu überquerende Mittelmeer, konkret die Überfahrt von Venedig und Jaffa, wird in den Berichten der Pilger als zu überwindender Gefahren-, aber auch als interkultureller Begegnungsraum wahrgenommen und narrativ konstruiert. Der vorliegende Beitrag analysiert die Konstruktion dieses interkulturellen Raumes am Beispiel des Pilgerberichts Konrad Grünembergs, der 1486 nach Jerusalem reiste. Die Analyse zeigt, dass die Pilger je nach ihrem Bildungsgrad und ihrer Sozialisation unterschiedliche interkulturelle Raumschichten wahrnehmen und konstruieren, die sich hinsichtlich ihres Abstraktionsgrads unterscheiden.

ABSTRACT

In the second half of the 15th century, numerous Christian pilgrims set out on the arduous and dangerous journey to Jerusalem. The Mediterranean Sea that had to be crossed, specifically the crossing from Venice and Jaffa, is perceived in the pilgrims' accounts as a space of danger to be overcome, but also as an intercultural space of

encounter, and is constructed in narrative terms. This article analyses the construction of this intercultural space using the example of the pilgrimage account of Konrad Grünenberg, who travelled to Jerusalem in 1486. The analysis shows that the pilgrims, depending on their level of education and their respective socialisation, perceive and construct different intercultural spatial layers that differ in terms of their degree of abstraction.

Im Jahre 1486 betritt der Konstanzer Bürger Konrad Grünemberg in Venedig eine Galeere, die ihn durch die Adria und die Ägäis in das ‚Heilige Land‘, also an die Küste der Levante bringen soll. Von dieser Reise erhofft er sich, wie zahlreiche seiner zeitgenössischen Mitreisenden auch, ein religiöses Erlebnis. Nicht der sprichwörtliche ‚Weg‘ war hier das Ziel, sondern schlicht und ergreifend das Ziel selbst. Denn das hauptsächliche Interesse der Reisegesellschaft galt dem Nachempfinden des Leidenswegs Christi und dem somit zu erhaltenden Ablass. Diese Tilgung der eigenen Sünden an den heiligsten Stätten der Christenheit im fernen Jerusalem war die vorrangige und stets betonte Motivation für die eigene beschwerliche Reise über die Alpen nach Italien und von dort aus durch das Mittelmeer in den ‚Nahen Osten‘. Nichtsdestotrotz ist dieser motivationale Aspekt der Reisetätigkeit nicht der einzige, der zahlreiche spätmittelalterliche Zeitgenossen zu dieser mühseligen und auch kostspieligen Überfahrt bewog, sondern eine weitere Reiseintention tritt hinzu: *curiositas*, die Augenlust auf Unbekanntes und Neues. Dieser Beitrag möchte sich eben jener Beschreibung des Unbekannten und Neuen in spätmittelalterlichen Pilgerberichten widmen und diese im Kontext raumanalytischer und interkultureller Forschung verordnen. Der Beitrag wird daher, nach einigen grundlegenden Ausführungen zur methodischen Herangehensweise bezüglich aktueller Raumtheorien und Interkulturalität, das Genre Pilgerbericht näher vorstellen und die Konstruktion interkultureller Räume anschließend anhand des Reiseberichts des Konstanzer Bürgers Konrad Grünemberg nachvollziehen.

Seine ‚Beschreibung der Reise von Konstanz nach Jerusalem‘ gewährt uns einen Einblick, wie die spätmittelalterlichen Reisenden *frömde selczame ding* (Denke 2011: 323) auf ihrer Reise wahrgenommen und anschließend narrativ konstruiert haben. Dabei lassen sich durch heutige Betrachter*innen unterschiedliche Grade wahrgenommener kultureller Alterität unterscheiden: Die norditalienische Lagunenstadt Venedig ist schon etwas Neues für den nordalpinen Pilger, aber trotzdem auch gewohnt und Teil des dem Pilger noch vertraut wirkenden Kulturraums. Spätestens die Ankunft an der fernen Levante evoziert bei den Reisenden dann aber einen wahren ‚Kulturschock‘. Häufig vergessen wird bei dieser zunächst dichotomen Perspektive auf Jerusalem-pilgerberichte, also durch die Zuspitzung auf das Eigene (Europa/Italien) und ‚Fremde‘ (Levante/Jerusalem), der geographisch große Raum dazwischen, welcher in diesem Beitrag genauer untersucht werden soll. Die Strecke zwischen Venedig und Jaffa, mit ihren vielen Zwischenstationen und der beschwerlichen

Überfahrt, soll dabei nicht nur als ein zu überwindender Gefahren-, Konflikt- und kultureller Grenzraum verstanden, sondern auch als interkultureller Begegnungsraum gelesen werden. Es stellt sich die Frage, welche Konstruktionen interkultureller Räume sich in spätmittelalterlichen Jerusalempilgerberichten nachvollziehen lassen, wie ein solch spezifischer Raum also durch kulturelle Codes, hier Text, narrativ erzeugt und lesbar gemacht wurde.¹

Bei dieser Perspektive auf das Genre stößt man auf einen im doppelten Sinne konstruierten interkulturellen Raum. Zunächst ist der Pilger selbst beeinflusst von bereits etablierten Raumdeutungen, von Berichten, die er als Vorlage benutzte, von Mitreisenden, die ihn mit Anekdoten speisten, von den Anbietern der Überfahrt, die ihrer Kundschaft allerlei Geschichten und Mythen erzählten und nicht zuletzt auch von seinem eigenen ‚Weltwissen‘, also der jeweils subjektiven Vor-Deutung der geographischen und/oder politischen Räume, die man durchquerte. Darüber hinaus konstruiert der Reisende gleichzeitig seine eigene (neue) Raumnarration, die sich aus seinen Erfahrungen vor Ort speist, beeinflusst durch seine *cadres sociaux* und seinen intendierten Adressat*innenkreis.

Um in dieser mindestens zweischichtigen Perspektive auf die Quelle eine verlässliche Analyse zu gewährleisten, muss dem eigentlichen Blick in die Quelle zunächst noch der auf das methodische Konzept vorangestellt werden, denn was mit einem interkulturellen Begegnungsraum tatsächlich gemeint ist, scheint nicht zwangsläufig evident.

RAUMTHEORIEN UND DAS (VORMODERNE) MITTELMEER

Das grundlegende Konzept des Raumes hat in diesem Beitrag eine zentrale Funktion und dies in mehrfacher Hinsicht. Zunächst liegt dies an einer historisierenden Perspektive, die sich insbesondere dem in den Berichten thematisierten, vormodernen politisch-geographischen Raum zuwendet: dem Zwischenraum zwischen Europa und der Zieldestination, dem Heiligen Land, also dem Weg von Venedig durch die Adria und die Ägäis bis zur Levante im östlichen Mittelmeer. Dieser vorrangig geographische, mitunter aber auch politische Raum der spätmittelalterlichen Reiseroute ist zugleich Ausgangspunkt für die Analyse des interkulturellen Raums.

¹ Vgl. Tiller 2011a: 56f. und ebd. 87 zum „[...] Vermögen [...] sprachliche[r] Codes, durch fiktionalisierende Sinngenerierung beliebige Räume nicht nur zu beschreiben, sondern narrativ auszugestalten [...].“

Das gesamte Mittelmeer ist dabei nicht nur einfach ein zu durchfahrender und zu durchquerender Raum. Die narrative Konstruktion in Pilgerberichten spielt im Allgemeinen gerne und zum Teil ausufernd mit dem Bild einer langen und beschwerlichen Überfahrt in das Heilige Land (Schröder 2009: 313f.), was daher als typisch für das hier fokussierte Genre herauszustellen ist. Die Überfahrt wird als eine Reise durch verschiedene Räume konstruiert: durch politische Grensräume, Kontakt- und Austauschzone zwischen verschiedenen Herrschaftsbereichen, durch vertraute ebenso wie fremdartige Räume und nicht zuletzt auch durch einen zusammenhängenden kulturellen Erfahrungsraum. Das hier analysierte Genre des Pilgerberichts kann als eines der beredtesten Zeugnisse vormoderner Mobilität und der Wahrnehmung des Eigenen wie des Fremden bezeichnet werden, in dem sich mannigfaltige Raum-Layer beobachten lassen.² Wie und ob dies auch ein interkultureller Raum sein kann, wollen die folgenden Ausführungen diskutieren.

Historische Grundlage der hier vorgebrachten Überlegungen ist eine gerade für den östlichen Mittelmeerraum wichtige Umbruchphase. Der mittelalterliche Pilger war mit gleich mehreren geopolitischen Konstellationen konfrontiert. Zunächst war da die gerade aus westlicher Sicht omnipräsente Macht – die zugleich Reiseausgangspunkt war – Venedig. Die *Serenissima*, also die in der Eigenwahrnehmung *alldurchlauchtteste* norditalienische Lagunenstadt und Seerepublik Venedig, etablierte sich seit der Wende zum Hochmittelalter sukzessive als Großmacht in der Adria (vgl. Feldbauer/Lidl/ Morrissey 2010: 43-65). Zahlreiche weitere Expansionsbemühungen brachten der Lagunenstadt auch im östlichen Mittelmeerraum Herrschaftsgebiete und somit politische Macht und Einfluss ein (vgl. Feldbauer/Lidl/ Morrissey 2010: 94-114). Gerade das 15. Jahrhundert – und somit die hier insbesondere fokussierte Zeitspanne – führte dann mit dem Fall von Byzanz und der Eroberung Konstantinopels durch Mehmed II. im Jahre 1453 zum Ende des Byzantinischen Reichs; das Osmanische Reich schwang sich endgültig zur neuen Ordnungsmacht im Ostmittelmeer auf (Howard 2018: 91-94, Pittioni 2005 und Crowley 2006). Diese politischen Umwälzungen im Ostmittelmeerraum veränderten nicht nur die geopolitische Lage des *Mediterraneums*, sondern auch die grundsätzliche Raumaufteilung und somit zunächst den wahrgenommenen, im Anschluss daran auch den narrativ in dieser Zeit konstruierten Raum des

² „Die Pilgerfahrten stellen mit anderen Worten bei vorsichtiger Analyse einen Schlüssel für die Erfassung des räumlichen Bewusstseins der mittelalterlichen Menschen dar.“ Harrison 2003: 83.

Mittelmeers. Wichtig ist dies für die nachfolgenden Überlegungen, da all dies unweigerlich zum Erfahrungshorizont, zum politischen (Welt-)Wissen der spätmittelalterlichen Reisenden durch das Mittelmeer gehörte und daher auch deren individuelle Raumdarstellung prägte. Besonders die permanente Spannung zwischen dem Osmanischen Reich und der *Serenissima* führte dazu, dass die venezianischen Pilgerschiffe zu leichten Zielen für türkische Galeeren wurden. Gleichzeitig sorgte eine bis dato ungekannte Flut an anti-türkischer Propaganda für eine hohe Sensibilisierung der europäischen Christenheit für die Gefahr, die von dem muslimischen ‚Antichristen‘ ausging (Höfert 2003: 58f., Levin 2007: 225-231 und Delgado 2010). Die Eroberung Konstantinopels als Hauptstadt des letzten römischen Kaiserreiches traumatisierte die Christenheit. Dieser ereignisgeschichtlich-politische Rahmen der Pilger ist schlussendlich ebenso zentral für die Narrativierung der Pilgererfahrungen wie etwaig genutzte literarische Vorlagen. Die Dalmatische Küste, der in diesem Beitrag neben einem allgemeinen Blick auf das zu durchquerende Mittelmeer besonderes Augenmerk geschenkt werden soll, ist hinsichtlich der mediterranen Pilgerroute noch am konfliktfreisten und für die Reisenden am vertrautesten, da es sich um einen Raum handelt, der relativ sicher in venezianischer Hand, zudem noch relativ nah am norditalienischen Ausgangspunkt der Reise lag.

SPATIAL TURN – PILGERBERICHTE IM LICHT NEUERER RAUMFORSCHUNG

Der Beitrag schließt durch die konkrete Fragestellung an die im Zuge des *cultural turns* verstärkt in den Fokus historischer Forschung geratenen Raumanalysen an (vgl. Bachmann-Medick 2006: 288f. und Tiller 2011: 9-15). Der sogenannte *spatial turn* schuf ein differenziertes Verständnis des Raumbegriffes für historische Fragestellungen (Bachmann-Medick 2006: 290f.), was gewinnbringende neue Perspektiven sowohl auf Mikro- wie auch auf Makroräume (z.B. das Mittelmeer) fördert.³ Wie sich dieser Beitrag im Dickicht der mittlerweile mannigfaltigen Forschungsdiskurse zu (vormodernen) Räumen

³ Vgl. bis in die heutige Forschung hinein wirkmächtige dreibändige Werk zur Geschichte des Mittelmeers von Fernand Braudel (Braudel 1987), das von einem gemäßigten Determinismus ausgehend das Mediterraneum für eine Geschichte der *longue durée* fruchtbar machen will Günzel 2019: 25f. Vgl. zum Raumbegriff zwischen deterministischen Ansätzen (Raum als Bedingung) und Possibilismus (Raum als Möglichkeit) Günzel 2019: 24-27 und zur Konjunktur der *ocean studies*, die an Braudel anknüpfen, Conrad 2013: 207f.

verortet, muss daher zumindest cursorisch dargelegt werden.

Spätestens seit den 1980er Jahren gewann der Raum als elementare Bezugsgröße historischer Forschung zunehmend an Bedeutung (Bachmann-Medick 2006: 285f. und 313-318 und Günzel 2019: 23f.). Raum wurde im Zuge dieser Forschungstendenz vorrangig als soziales Konstrukt begriffen (Oberste/ Ehrlich 2009: 9f.) und somit insbesondere die „[...] soziale Produktion von Raum als einem vielschichtigen und oft widersprüchlichen gesellschaftlichem Prozess, eine spezifische Verortung kultureller Praktiken, eine Dynamik sozialer Beziehungen, die auf die Veränderbarkeit von Raum hindeutet“ (Bachmann-Medick 2006: 290), in den Blick genommen. Das Verständnis von Raum als soziales Konstrukt prägt die Raumforschung bereits seit dem *spatial turn* des letzten Viertels des 20. Jahrhunderts, was vor allem auf die bis heute wirkmächtigen Arbeiten des französischen Soziologen Henri Lefebvre zurückzuführen ist – diese soziale Konstruiertheit von Raum ist Basis aller (dann im Detail unterschiedlicher) Raumtheorien der aktuellen Forschungslandschaft (Lefebvre 2001).⁴

In der vorliegenden Analyse stehen insbesondere menschliche Handlungen, die Raum konstituieren und durch kulturelle Codes lesbar machen, im Mittelpunkt; ihnen liegen nicht zuletzt auch die Erfahrung, Wahrnehmung und Beschreibung von Raum in spätmittelalterlichen Reiseberichten zugrunde. Denn Raum ist nicht nur menschlich produziert, sondern mit sozialer Praxis verknüpft, wodurch er sich als Element der Herstellung sozialer Beziehungen erweist (Bachmann-Medick 2006: 292). Dies gilt insbesondere für die Beschreibung von Reisetätigkeiten, da „[jede Form von] Reisen [...] Besucher und Besuchte zusammen[bringt] und Formen des Kulturkontakts her[stellt], in denen sich die politischen, kulturellen und ökonomischen Verhältnisse spiegeln“ (Reichert 2007: 65).⁵ Soziale Produktion meint dann das Beschreiben von Raum und die damit verbundene Herstellung von Raum durch topographische Kulturtechniken wie Kartierung, Verortung, Beschreibung etc. (Bachmann-Medick 2006: 311f).⁶ Raum sollte in dieser Perspektive stets un-

⁴ Vgl. auch Tiller 2011, 18f. und Tiller 2011a, 64f.

⁵ Vgl. auch Böhme 2005: XV: „Raum und Räumlichkeit muß, um überhaupt gedacht werden zu können, erfahren werden. Dies bedeutet: Die Bewegungen, die wir mit unserem Körper und als Körper im Raum vollziehen, erschließen erst das, was wir historisch, kulturell, individuell als Raum verstehen.“

⁶ Raum ist in seiner Wahrnehmung und dann auch Beschreibung stets verknüpft mit lokalen Spezifika, Aktivitäten, Sozialbeziehungen und Einschreibungen, die in Form von *mental maps*, Emotionen, Gedächtnis bzw. Erinnerungskulturen oder auch Bedeutungskämpfen vorkommen können (Günzel 2019: 24).

ter Berücksichtigung von Bewegung von und in ihm, also eingedenk seiner (potentiellen) Dynamik beschrieben werden (Günzel 2019: 24).⁷ Zentral ist für den beschriebenen Raum letztendlich die Beeinflussung „[...] durch die Phänomene, die sich in ihm befinden, und durch die Bewertung, die er erfährt.“ (Scior 2002: 22).⁸ Das Ziel der Forschung bleibt dabei zumeist die Untersuchung der raumbildenden Praktiken (Bachmann-Medick 2006: 308 und Tiller 2011: 16f.). Zu diesen Praktiken gehörte auch die Wahrnehmung des Mittelmeeres, also der Adria, der Ägäis und ihrer jeweiligen Küstenabschnitte und Inseln auf der spätmittelalterlichen Pilgerreise, sowie die anschließende narrative Verarbeitung und subjektive Neu-Produktion des Raums im literarischen Medium.⁹

Bei diesen Produktionsprozessen der Wahrnehmung, Nutzung und Aneignung von Raum stehen folglich auch Räume im Fokus, in denen Kategorien der (Bedeutungs-)Aufladung und (subjektiven) Erfahrung mitgedacht werden müssen. Dies sind Raumwahrnehmungen, die auf einer Landkarte nicht verzeichnet sind, somit als Ausprägungen der sogenannten *imaginary geography* verstanden werden können (Said 1978),¹⁰ in denen geographische Grenzen und symbolisch-sozial konstituierte Raumvorstellungen, und v.a. -konstruktionen verschmelzen¹¹ und der Etablierung eines imaginierten – verstanden im Sinne eines konstruierten – Raumbildes dienen. In Pilgerberichten tritt uns gerade diese Ambivalenz von geographisch bzw. politisch begrenztem Raum und symbolisch-kulturell offenem Erfahrungsraum entgegen, die jeweils eigenen individuellen *imagined geographies* der den Raum imaginierenden bzw. konstruierenden Personen angepasst werden können.

⁷ Der durchquerte Raum ist also nicht als feststehende, objektiv gegebene Entität im Sinne eines mathematisch und vermessungstechnisch erfassbaren Raumes zu verstehen. Besonders in der älteren Pilgerforschung wurde dieser Ansatz verwendet, so in: Khattab 1982, Feilke 1976; Jahn 1993: 26-28.

⁸ Das bedeutet, dass der Raum als diskursives Konstrukt im Sinne einer sich den Erwartungshaltungen des Pilgers anpassenden Größe verstanden wird (Baumgärtner, Klumbies und Sick 2009, 9).

⁹ Vgl. zur kulturellen Produktion von Raum Tiller 2011: 11. Siehe auch Günzel 2019: 31: „Ein individuell erfahrener Raum und dadurch reproduzierter Raum ist zugleich auch ein in der Planung produzierter und ein gesellschaftlich bedeutsamer Raum.“

¹⁰ Vgl. auch Bachmann-Medick 2006: 295

¹¹ Vgl. Günzel 2019: S. 29f.

RAUMBEBENEN IN VORMODERNEN PILGERBERICHTEN

Wir gehen mit Blick auf spätmittelalterliche Pilgerberichte davon aus, dass der Reisende drei Raumbenen entwirft, die wir durch die Analyse des Berichts fassen können. Damit tragen wir dem vertikalen Raumverständnis des Mittelalters (Tuan 1974: 129 und passim) Rechnung, das davon ausgeht, dass der mittelalterliche Mensch nicht nur eine räumliche Dimension kannte, sondern viele sich überlagernde, die mit unterschiedlichem symbolischen Bedeutungsgehalt aufgeladen waren.

Die Basisebene ist der geographische Raum, den es im Falle des Mittelmeers, sei es als Stationen- oder als Kontinuitätsraum,¹² zu überwinden galt. Hier schwanken die Vorstellungen der Pilger von der Entität des zu durchquerenden Raums. Wenige ordnen das Mittelmeer mit geographischer und auch heilsgeschichtlicher Expertise ein, für andere handelt es sich um etwas Unerfassbares und damit Unbeschreibbares. Es stellt sich also die Frage, ob der Pilger das Mittelmeer noch als Teil seines Mikroräumes, seine ihm empirisch bekannten Welt, oder als Makroraum wahrnimmt und narrativ konstruiert (Harrison 2003: 80f.).¹³

Die nächste Ebene entwirft das Mittelmeer als natürlichen und politischen Gefahrenraum, den es zur Erreichung des Zieles zu überwinden gilt. Die Konstruktion als feindlicher Raum ist integraler Bestandteil des literarischen Selbstverständnisses; mit der Anzahl der zu bestehenden Gefahren steigt das Prestige des Pilgernden.¹⁴

Die uns zentral interessierende Ebene ist die des interkulturellen Raumes. Unter ‚interkulturell‘ verstehen wir „Prozesse des Austausches, der Begegnung und der Konfrontation direkt zwischen Menschen (und indirekt vermittelt durch Medien) mit jeweils unterschiedlichen Bezügen zu partikularen Kulturen“ (Spickermann 2018: 11). Das Adjektiv „bezeichnet [also] einen Raum, in dem ein Austauschprozess stattfindet, durch den Menschen mit unterschiedlichem kulturellem Hintergrund miteinander in Kontakt treten“ (Yousefi/Braun-

¹² Die Darstellung des Mittelmeeres als beschränkt sich auf die Nennung und Beschreibung der angelaufenen Inseln und Häfen, die dabei beziehungslos und ungeordnet im Raum ‚schweben‘. Die Beschreibung als Kontinuitätsraum hingegen verbindet die angelaufenen Stationen durch eine Benennung und Beschreibung der dazwischen liegenden Strecken und konstruiert damit ein Kontinuum; vgl. Jahn 1993: 57-60.

¹³ Makroraum ist hier als kosmologische Kategorie zu verstehen, die Mensch, Gott und Welt in einen zugrundeliegenden geographischen Raum einordnet (Harrison 2003: 73f.).

¹⁴ Nach Schröder (2009: 313f.) ist dies neben der Beglaubigung des Berichts und den konkreten Hinweisen für nachfolgende Pilgernde die zentrale Funktion der Beschreibung der Mittelmeerpassage.

Yousefi 2011: 29).¹⁵ Kultur darf hier nicht als absolute statische Größe missverstanden werden; es handelt sich um menschliche Produkte, sie ist also per se transformierbar und fluide (Ebd.: 11f. und Antor 2006: 37). Die Anwendbarkeit des Interkulturalitätskonzepts in der Mediävistik wird und wurde intensiv diskutiert und von Teilen der Forschung als anachronistisch abgelehnt.¹⁶ Wir verstehen den Begriff im Folgenden als heuristische Sehhilfe (Lücke 2017: 142), als kontrollierten Anachronismus im Sinne Nicole Loraux (1993). Wir verwenden ihn, wenn er uns dabei hilft literarische Texte zu verstehen und klischierten Mittelalterbildern entgegenzuwirken (Brinker-von der Heyde 2018: 14 und Gutjahr 2012), sind uns aber seiner anachronistischen Limitation bewusst. Für das Verständnis von Interkulturalitätsprozessen im Mittelalter entscheidend ist die Unterscheidung in Eigenes und 'Fremdes', oder weniger pejorativ aufgeladen: Anderes (Yousefi/Braun-Yousefi 2011: 46f.).¹⁷ Das gilt in besonderem Maße für das mittelalterliche Reisen (Bauerkämper/Bödeker/Struck 2004: 9f.) und damit für die hier interessierenden Pilgerberichte. Der Abgrenzungsprozess zwischen Eigenem und Anderem, in unserem Falle also die Wahrnehmung und anschließende narrative Konstruktion dieses Prozesses, inskribiert sich in den konstruierten interkulturellen Raum – durch Grenzziehungen, aber auch durch deren bewusste oder unbewusste Überwindung.

Der interkulturelle Raum lässt sich analytisch über drei Zugänge fassen, die sich in ihrem Abstraktionsgrad und damit in der Konstruktionsleistung unterscheiden:

- (1) Der Pilger beschreibt interkulturelle Begegnungen mit Menschen, die den untersuchten Raum beleben.
- (2) Er beschreibt den zu durchquerenden Raum als partiell von interkulturellen Austausch- oder Verflechtungsprozessen geprägt.

¹⁵ Zur Begriffsgeschichte vgl. hier nur Spickermann 2018: 13-16 und Elberfeld 2012.

¹⁶ Vgl. nur die Problematisierung bei Hartmann/Rahn 2010. In der Mediävistik wird seit einigen Jahren statt ‚Interkulturalität‘ vermehrt ‚Transkulturalität‘ (nach Welsch 2017) diskutiert. Vgl. nur exemplarisch Borgolte/Schiel/Schneidmüller/Seitz 2008 und Christ et al. 2016. Für unseren Zugang präferieren wir ‚Interkulturalität‘, da mit ‚Transkulturalität‘ und auch ‚Multikulturalität‘ eher Gesellschaftsmodelle beschrieben werden und weniger Prozesse zwischen und Vorstellungen von verschiedenen kulturellen Mustern, die uns interessieren. Vgl. Spickermann 2018: 11.

¹⁷ Interkulturalität „erschließt sich prominent durch die Erfahrungen von Fremdheit, durch Abweichungen vom als vertraut Wahrgenommenen. Das interkulturelle Mit- und Durcheinander wirft Fragen auf nach der Bedeutung des Fremden für das kulturell Eigene und auch grundlegend nach den Möglichkeiten und Grenzen des erkennenden Zugriffs auf das Fremde. Fremdheit und Interkulturalität zu reflektieren bedeutet dann, den kulturellen Deutungsmustern nachzuforschen, die Heterogenität und Homogenität vermitteln.“ Rauh 2017: 8. Vgl. ausführlich zum Motiv des Anderen/Fremden in der Interkulturalität Stenger 2020: 303-415.

- (3) Er konstruiert bewusst einen interkulturellen Raum als makroräumliche Entität.

Wir werden im Folgenden anhand dieses Analyserasters verschiedene Ebenen des interkulturellen Raumes im Pilgerbericht Konrad Grünenbergs sichtbar und analysierbar machen, was zum einen der Quelle neue Erkenntnisse entlocken, aber auch als Blaupause für ähnliche Fragestellungen an vergleichbare (vormoderne) Texte dienen soll.

DER JERUSALEMPILGERBERICHT – HINWEISE ZUM GENRE UND ZUR QUELLE

Das 15. Jahrhundert, vornehmlich die zweite Hälfte, ist eine Phase gesteigerter Mobilität im Mittelmeerraum. Eine stark vertretene Reisegruppe sind die Jerusalempilger. Zwar erfreute sich die Heilig-Land-Reise bereits seit der Mitte des 14. Jahrhunderts zunehmender Beliebtheit unter christlichen Fernpilgern, doch erst in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts wird sie ein ‚Massenphänomen‘. Mit der beginnenden Reformation stagnieren die Pilgerzahlen wieder, bis mit der Eroberung von Rhodos durch die Osmanen 1522/23 die Hochphase der Jerusalemfahrt endgültig endet (Ganz-Blättler 1990: 41 und Wolf 1989: 86).

Ihre Reise führte die Pilger von Venedig aus entlang der venezianischen Handelsrouten zur Dalmatischen Küste und zum kretischen Inselbogen, über Rhodos und Zypern bis nach Jaffa, nahe dem heutigen Tel Aviv.¹⁸ Aufgrund der hohen Zahl an Pilgern, 150-500 im Jahr, der organisatorischen Durchdringung (vgl. Schmutge 1984: 54-83) sowie der identischen Reisezeit und der vergleichbaren Reiseroute spricht die Forschung von einer Vorform des Pauschalismus (Schmutge 1988: 266 und Nolte 1997: 66). Im Gegensatz zu heute waren im Spätmittelalter Fernreisen über das Mittelmeer aber wohlhabenden städtischen Eliten, Adligen oder Geistlichen mit hohen Pfründen vorbehalten (Pinto 1982). Die vorgegebenen Routen und der hohe Organisationsgrad sorgten für einen vergleichbaren Erfahrungsrahmen der Reisenden (vgl. Hippler 1987: 138-173). Kenntnis über die Jerusalempilgerreisen des

¹⁸ Zur Rolle Venedigs bei der Organisation und Durchführung der Pilgerreisen siehe Denke 2001: 29-122, Hartmann 2008 und Reichert 2008.

Spätmittelalters haben wir über eine Vielzahl von nun verstärkt in den deutlich aufgewerteten Vernakularsprachen verfassten Pilgerberichten (Beloschnitschenko 2004, 13). Zwischen 1300 und 1520 sind 262 Aufzeichnungen über Jerusalem-pilgerfahrten überliefert, allein nach 1450 sind es 65 deutschsprachige Texte (Ganz-Blättler 1990: 40 und Huschenbett 2000: 122f.).¹⁹ Das Besondere dieser literarischen Form liegt in ihrer Vergleichbarkeit: der Rückbezug auf gemeinsame literarische Vorbilder oder mündliche und schriftliche Berichte von Zeitgenossen bzw. Reisebegleitern und die durch die Reiseroute und die umfassende Betreuung vorgegebene Erzählstruktur. Hieraus lassen sich wichtige Grundannahmen für die Analyse von Jerusalem-pilgerberichten ableiten. Zunächst bedeutet dies, dass die Textzeugnisse auf zwei Wissensformen basieren: Dem Topos- und dem Beobachtungswissen (Hassauer 1986: 269), wobei letzteres mit der Autorität der Tradition konkurrieren musste (Münkler 2000: 230). Die literarischen Vorbilder genießen dabei eine hohe Autorität.²⁰ Weniger die eigene ‚empirische Erfahrung‘ dient als Maßstab, als vielmehr die tradierte ‚Wahrheit‘ (Lehmann-Brauns 2010: 40). Der primäre Grund der Reise ist die erhoffte religiöse Erfahrung im Heiligen Land, also das Nachvollziehen der Heilsgeschichte und der damit verbundene Sündenerlass. Erst allmählich bricht sich die bisher verpönte *curiositas* ihre Bahn (Borgolte 2010: S. 598f.). Zuletzt ist für die Analyse wichtig, dass Aufgrund der Abhängigkeiten der Berichte zueinander und der Verwendung literarischer Topoi in der Analyse nur begrenzt an die ‚tatsächliche‘, individuell-subjektive Erfahrung und Wahrnehmung des einzelnen Pilgers heranzukommen ist.²¹ Zugänglich sind uns im Grunde nur die literarische Verarbeitung seiner Raumerfahrung bzw. -wahrnehmung und die bewusste Konstruktion eines solchen Raumes im schriftlichen Medium.²² Gerade das macht die Quelle für die hier diskutierte Fragestellung aber so aufschlussreich. Durch den hohen Grad an Stilisierung können wir uns möglicherweise einer individuellen, aber gleichzeitig auch

¹⁹ 53% der erhaltenen Berichte stammen aus der Zeit nach 1460. Vgl. Wolf 1989: 86. Für einen Überblick über die Überlieferungslage vgl. Paravicini 1999-2001.

²⁰ Lange Zeit ging die Forschung von einem sogenannten Pilger-‚Baedeker‘ aus, der in großen Auflagen in Venedig an die Pilger verkauft wurde: Sommerfeld 1924, 829f.; die neuere Forschung lehnt dies größtenteils ab. Vgl.: Huschenbett 2000: 143-145; Wolf 1989: 86f.; Ganz-Blättler 1990: 99-110; Hippler 1987: 102-130.

²¹ Vgl. zur stets ähnlichen äußeren Form und inhaltlichen Struktur der Berichte Esch 1982 und 1984 sowie Schröder 2009.

²² In Anlehnung an Goetz 2003: 31f.: ‚Dabei steht die ‚Darstellung‘ [...] am Ende dieses Prozesses von Wahrnehmung, Bewusstmachung, Deutung und Weitervermittlung. Sie resultiert aus dem bisher Beschriebenen: dem dargestellten, wahrgenommenen ‚Faktum‘ und der von der – sowohl individuellen wie zeittypischen – Vorstellungswelt abhängigen Bewusstmachung und Deutung des wahrnehmenden Menschen.“

kollektiven Produktion von Raum nähern und somit Fragen nach dessen bewusster Inszenierung bzw. Wiedergabe stellen. Geklärt werden muss auch, ob sich die soziale Herkunft des Pilgers, mithin sein Bildungsstand, in der narrativen Konstruktion des Raums niederschlägt.

Diese Fragestellung, also jener nach einer bewussten Konstruktion eines vermeintlich wahrgenommenen (interkulturellen) Raumes, soll im Folgenden konkret am Reisebericht eines Pilgers untersucht werden. Der Beitrag konzentriert sich auf Konrad Grünemberg, der aus der Bodenseestadt Konstanz stammte und dort ein angesehenener und höchst umtriebiger Bürger war. Ihm gelang als erster Grünemberger der Aufstieg ins Patriziat der Stadt, er saß im Konstanzer Großen Rat, pflegte gute Kontakte zu Friedrich III. und starb 1494 als wohlhabender und geadelter Mann (vgl. Denke 2011: 32-42, Konrad 2018 und Stelzer 2004). Seinen Status stellt Grünemberg selbstbewusst und prominent in seinem Pilgerbericht heraus. Er präsentiert sein eigenes Wappen und das jener Ritterorden, in welche er Aufnahme fand. Sein hoher Bildungsstand zeigt sich unter anderem daran, dass Grünemberg über das Verfassen seines Reiseberichtes hinaus literarisch sehr aktiv gewesen ist.²³ Neben seinem Pilgerbericht ist er auch Verfasser zweier Wappenbücher (vgl. Rolker 2015).

Der Bericht seiner Pilgerreise in das Heilige Land und dort nach Jerusalem ist uns in zwei Handschriften und zwei späteren Abschriften überliefert (vgl. Denke 2011: 93-105). Die beiden vollständigen Handschriften sind illustriert, die Karlsruher Handschrift wahrscheinlich von Grünemberg selbst (Denke 2011: 222-268). Die Gothaer Handschrift orientiert sich hinsichtlich der Illustrationen an den Holzschnitten Erhard Reuwichs zur Druckausgabe des Pilgerberichts Bernhards von Breydenbach (Betschart 1994: 300-309). Die für diesen Beitrag vorrangig genutzte Gothaer Handschrift ist auch hinsichtlich des Textkorpus von den beiden Handschriften die umfangreichere.²⁴ Die Karlsruher Handschrift hingegen ist wohl die ursprünglichere Fassung. Das um 1490 entstandene ‚Handexemplar‘ für die Gothaer Fassung, die wahrscheinlich ein Widmungsexemplar war, greift intensiver auf Reiseberichte zurück, die Grünemberg bekannt waren.²⁵

²³ Er zitiert häufig aus antiken Schriften, die er als *vast hochwise alten* bezeichnet; vgl. Denke 2011: 43.

²⁴ Und damit Grundlage für die einschlägige Edition Denkes 2011. Die Karlsruher Handschrift ist seit Kurzem als Faksimile samt neuhochdeutscher Übersetzung verfügbar: Denke/Reichert 2017.

²⁵ Grünemberg nutzt nachweislich die Pilgerberichte Hans Tuchers des Älteren und Bernhard von Breydenbachs. Vgl. Denke 2011: 20-29 und zu den Vorlagen ausführlich: Herz 2002, Mozer 2010, Timm 2006 und Klufsmann 2012.

Ein Blick auf den Beginn des Berichts offenbart die Schreibintention des Pilgers und gewährt erste Rückschlüsse auf die Verarbeitung von Wahrgenommenem im Kontext tradierten Wissens:

Wann wier menschen nit allein unß selbs geborn werden, och die natur nuntzit ainigs und abgesundertz liebet – nach uswissung ainer rede, so Archita Tarentinus geschriben verlaussen hat, inn der er vermaint, das wa ain mensch durch Gottes krafft an ain end gesetzt wurd, da er natur und wessen der gantzen welt, och schönne des gestirnß schowte, dis lust und verwundren brächte im doch claine fröd, wa er mit etwern hette, dem er es darnach sagte –, uff das ich, Conrat Gruenberg ritter, in miner walfart zuo dem hailgen grab, miner lieben gönner und freund ingedenk, was ich sältams, gefelligs und wunderbarlichs gesechen hab, inn disem nachfolgenden werkly abgebildet und uff das genäwst mit flis (so viel ich wil) gehebt hab, glich vergstaltet mit zuo schribung ainer yeklichen figur, des so ir geburt, damit die selben min frunde und guot gunner in gestalt ainß schatten ab ainem gelibten ding gebildet schowen ugent den weg und fart zuo dem land, [...] (Denke 2011: 280).²⁶

Der Pilger gibt klar an, für wen er schreibt, nämlich für seine Gönner und Freunde, und er betont gleichzeitig den Anspruch auf Unterhaltung und Wissensvermittlung seiner Aufzeichnungen über das *sältams*, *gefelligs* und *wunderbarlichs*, das er auf seiner Reise gesehen hat. Der Aspekt des *showens* wird im Prolog zentral gestellt; er macht das Welterkunden und die Erzählung davon zum Thema und damit die Wahrnehmung und deren Darstellung (Fuhrmann 2018: 70). Nach Fuhrmann betritt Grünenberg hier insofern Neuland, als dass er die Neugierde gegenüber der Heilserfahrung stark aufwertet, sie wird dem Sehen der fremden Dinge nachgeordnet (Ebd.: 73f.).²⁷ Der Pilgerbericht des Konstanzers ermöglicht es „dem Verhältnis von individueller Beobachtung und autoritativ gelenkter Wahrnehmung innerhalb einer standardisierten Reise wie auch deren standardisierten Berichterstattung nachzuspüren“ (Ebd.: 73), was sich für die Frage nach der Wahrnehmung und Konstruktion inter-

²⁶ Die im Folgenden herangezogenen Textstellen orientieren sich an der einschlägigen Edition Denkes (2011). Der besseren Lesbarkeit wegen werden editorische Sonderzeichen des Frühneuhochdeutschen vereinfacht wiedergegeben.

²⁷ Auch Ganz-Blättler (1990: 127f.) unterstreicht die Neugierde des Pilgers, Zrenner (1980: 80-86) sieht den Aspekt der Andacht dennoch als zentrale Motivation. Vgl. auch Fricke 2000.

kultureller Räume im Folgenden als fruchtbar erweisen wird.

Die nun folgende Analyse der Raumkonstruktionen orientiert sich an den oben formulierten drei Ebenen geographischer, Gefahren- und interkultureller Raum, wobei der Fokus auf der letzten Ebene liegen wird. Um die Ergebnisse besser einordnen zu können, wird vergleichend auf bereits vorhandene Analysen anderer Pilgerberichte, primär den des Dominikaners Felix Fabri,²⁸ zurückgegriffen. Durch den Vergleich mit dem Bericht des Klerikers lässt sich die Bedeutung gelehrten Wissens bei der Konstruktion interkultureller Räume nachvollziehen.

KONRAD GRÜNEMBERG ZWISCHEN ADRIA UND ÄGÄIS – ANALYSE DER RAUMKONSTRUKTE

Die Reise des Pilgers nach Jerusalem führte ihn von Konstanz über die Alpen nach Venedig und von dort weiter durch das *mare nostrum* in die Levante.²⁹ Im Gegensatz zu einigen seiner schreibenden Zeitgenossen widmet Grünemberg der Wiedergabe der Überfahrt von Venedig nach Jaffa einen nicht geringen Teil seines Berichts. Die Reise von Konstanz nach Venedig hingegen wird als bloßes Itinerar wiedergegeben, dieser Reiseabschnitt scheint dem Verfasser für die Rezipient*innen nicht genug Unterhaltungspotenzial zu bieten resp. zu nah an der eigenen Lebenswelt zu liegen (Fuhrmann 2018: 81). Die Überfahrt von Venedig nach Jaffa hingegen gibt Grünemberg nicht, wie Hirhager (1995: 266) konstatiert, als Itinerar im Sinne eines Stationenraums wieder, sondern er konstruiert die Mittelmeerüberquerung als Kontinuitätsraum (Jahn 1993: 57-60). Die Strecken zwischen den angesteuerten Häfen werden in Meilen angegeben: Die Insel Kursula zum Beispiel *ligt funffzig mil von Lessina* (Denke 2011: 327), *von Kannnya gen Rodiß sind dru hundert mil wältsch* (Ebd.: 347). Auch die Dauer der Überfahrt wird genau verzeichnet, sie dauert von *dem letzten tag maigi nach unsers heren fronlichnamß tag im siben und achtzigosten jar* (31. Mai 1486) (Ebd.: 306) bis zum *sunntag sant Marien Magtolenen tag* (23. Juli 1486) (Ebd.: 365), also insgesamt knapp sieben Wochen. Obwohl sich der Pilger der zeitlichen Dauer der Reise und der räumlichen Distanz

²⁸ Felix Fabri reiste zweimal ins Heilige Land: 1480 und 1483/84. Der hochgebildete Ulmer Dominikaner hinterließ neben verschiedenen Berichten über seine Pilgerreise zahlreiche andere gelehrte Schriften. Zu Fabris Reiseberichten vgl. hier nur Feilke 1976 und erschöpfend Schröder 2009. Zum weiteren Lebenswerk vgl. nur Beebe 2014 und Reichert/Rosenstock 2018.

²⁹ Vgl. Perretta 2009.

des zu durchquerenden geographischen Raums bewusst ist, konstruiert er ihn nicht als geographische und kosmologische Entität im Sinne eines Makrorums. Bezeichnend ist, dass sich der Pilger in der Zeitangabe der Abfahrt irrt: Es muss sich um das Jahr 1486 gehandelt haben und nicht wie von ihm angegeben um 1487 (Ebd.: 306, Anm. 196). Die häufige Verwendung von *item* zur Reihung der angefahrenen Küstenorte und bewältigten Zwischenstrecken (hierzu Hirhager 1995) sowie die genauen Distanzangaben legen nahe, dass sich der Pilger hier nicht auf Erfahrungs- sondern auf überliefertes Wissen stützt. Hier überlagern die Informationen aus den Vorlagenberichten und der Reiseorganistoren die eigene räumliche Wahrnehmung. Das Mittelmeer als geographischer Grenz- und Zwischenraum wird von ihm nicht im Sinne eines Makrorums gedeutet. Hierzu fehlt dem Pilger das notwendige kosmologisch-gelehrte Wissen. Im Kontrast dazu steht der gelehrte Dominikaner Felix Fabri, der das Mittelmeer „als Scheidelinie, die unterschiedlich konstituierte Räume voneinander trennt“ (Schröder 2009: 326), konstruiert. Damit verfolgt der Kleriker eine klare Agenda: Über den geographischen Raum des Mittelmeers legt er im Sinne seiner *imagined geography* eine heilsgeschichtlich ausgedeutete Makroraumsschicht (Schröder 2008).

Nach Schröder (2009: 313f.) ist die Überwindung des Gefahrenraums Mittelmeer konstitutiver Bestandteil einer Pilgerreise ins ‚Heilige Land‘ und wird entsprechend auch in Grünembergs Bericht behandelt. Neben den ‚natürlichen‘ Gefahren – Stürme, Flauten, dadurch Versorgungsengpässe – sind es vor allem die ‚politischen‘ Gefahren, die den Pilgern zusetzen, genauer die unter osmanischer Duldung agierenden Piraten. Grünemberg berichtet von Sturm und Flaute auf der Rückfahrt von Jaffa nach Venedig, die bei ihm nur ein doppelseitig beschriebenes Folioblatt einnimmt:

Die bilgern hatend kertzli angezunt und bettotend und ruftend zu Got und siner lieben muter, etlich ruftend an sante Katerina uf dem munti Sinay, sant Niclas in Baruta, sant Maria Magtollenam zu Marsillyen und sant Jacob inn Galiczia. Etlich verhiesen och zu denen und anderschwofert. Das schiff wand sich und klallet on underlas, das wier uns al ogenblik versachent, es wurd ze trumern gon. Und fieng das schiff vast an rinnen an vil orten. Also do uns Got erhört und das unsinnig wild mer ab ließ, tet man die borten wider uff und giengent do wider ann luft und tag (Denke 2011: 466).

Auffällig ist an dieser Passage die Religiosität der Pilger: *sie bettotend und ruftend zu Got*, bis dieser die Pilger *erhort und das unsinnig wild mer ab ließ*. Entgegen der sonst topischen und redundanten Wiedergabe heilsgeschichtlich bedeutsamer Orte scheint uns hier der ‚wahrhaftige‘ Glaube der auf der Rückreise erschöpften und teilweise erkrankten Pilger entgegenzutreten. Einen weiteren prekären Moment beschreibt Grünemberg auf der Hinreise. Durch einen schweren Sturm bricht der Hauptmast des Schiffes und kann nur unter Mühe wiederhergerichtet werden:

Item zu nach tumb zechne do kam gar ain groser sturm wind und erilt den grosen segel und wolt inn niemaß laussen, also lang bis die galligen an ain sitten kam. Do waß ain gros geschraig und arбайt, e man den segeln wider in maisterschaft brächt (Denke 2011: 319).

Hier suggeriert uns der Grünemberger eine Authentizität, die dieser Passage wahrscheinlich abgesprochen werden muss. Zahlreiche andere Pilgerreisende berichten von einem ähnlichen Ereignis (Esch 1984: 409f.). Es handelt sich um einen bereits etablierten Gefahrentopos, der zur Erfahrung des einzelnen Pilgers in keinem direkten Verhältnis stehen muss. Felix Fabri erhöht den Authentizitätsanspruch, in dem er seinen Leser*innen berichtet, er wäre direkt neben dem umfallenden Mast gestanden (Schröder 2009: 320). Der Bildungsstand und damit die narrative Kompetenz der Verfasser wirkt sich – wie dieses Beispiel zeigt – auf die Ausdeutung des Gefahrenraums aus. Fabri allegorisiert die erlittenen oder imaginierten Gefahren: Es handelt sich um Prüfungen Gottes resp. um göttliche Strafen für das Fehlverhalten der Pilger (Schröder 2009: 323f.).

Die politischen Gefahren, der die Pilger ausgesetzt sind, werden unterschiedlich fundiert in den zeitlichen Kontext eingefügt, auch hier ist davon auszugehen, dass die Reisenden während ihrer Überfahrt mit Informationen versorgt werden oder diese aus Vorlagenberichten übernehmen. Grünemberg berichtet zum Beispiel von *Schguttüre* [Budva] [...], *die habent die Venediger dem Türken geben umb frides wilen* (Denke 2011: 332). Auf Rhodos sieht er noch die Folgen vergangener Belagerungen durch die Osmanen und erfragt zusätzliche Details:

Sagt man uns, das der stat Rodiß nuntzit wirser geton het denn die hohen türn, und weren do mals und sy der türkisch kaiser beläg, denn

wa die Türken lisen schiesen mit den grösten büchsen, so wärend die hohen weren und türn guot ze treffen [...] (Ebd.: 350f.).

Grünemberg enthält sich jeglicher religiösen oder politischen Wertung, nimmt aber auch keine weitergehende Einordnung vor. Felix Fabri hingegen geht ausführlich auf die venezianische Politik ein, die er positiv bewertet (Schröder 2011: 116).

Nahezu alle Pilger begegneten auf ihrer Überfahrt Korsaren, die das östliche Mittelmeer durchkreuzten (Utterback 1997 und Mollat 1992: 1686f.); Grünembergs Begegnungen mit den Freibeutern laufen glimpflich ab. Ausführlich beschreibt er die Kaperung eines Handelsschiffes durch zwei Korsarenschiffe vor Rhodos, die mit dem Verlust der Beute für die Piraten endet, was die Pilger sichtlich erfreut: *Wier bilgrin luffend uff die mur und sachent dem wessen zuo und warend och zuo fröden* (Denke: 2011: 354). Eine direkte Konfrontation, auf die der Reeder des Pilgerschiffes geschickt reagiert, löst sich in Wohlgefallen auf, *also sy wären uß dem kunkrich von Sezilia unf furen uff ir abentur* (Ebd.: 356).

Der Konstanzer Pilger berichtet zwar von überstandenen Gefahren, inskribiert diese aber nicht in einen übergeordneten Gefahrenraum, wie es Felix Fabri tut. Grünemberg verflechtet so wie viele seiner schreibenden Mitpilger Erfahrung- mit Toposwissen, enthält sich aber weitergehender Deutungen oder makroräumlicher Konstruktionen.

Verlassen wir gemeinsam mit dem Pilger die geographischen Basisebenen und betreten die uns zentral interessierende des interkulturellen Raums. Zur Erinnerung: Wir unterscheiden erstens einen Raum interkultureller Begegnung zwischen dem Pilger und der autochthonen Bevölkerung, zweitens die Beschreibung eines interkulturellen Zusammenlebens in dem durchquerten Raum und drittens – als höchste Abstraktionsleistung – einen intendiert konstruierten interkulturellen Makroraum.

Die Erfahrung des kulturell Anderen erfolgt im Falle Grünembergs sinnlich und verbal. Das Sehen der kulturellen Besonderheiten – bereits im Prolog zentral gestellt – verschafft dem Pilger den ersten, hier noch unidirektionalen Einblick, der uns direkt in den adriatischen Reiseabschnitt, ebenso aber auch zugleich in die Ägäis führt: Während einer Hochzeit in Zadar betont der Pilger: *wier unersetzen unsern begierden frömde selczame ding ze sechen liesent nit ab, mit nach folgen* (Denke 2011: 323); *der priester [der die Hochzeit vollzieht] het*

gar sältsam sitten und gebärden, des glichen das volk hin wider (Ebd.); zuo Korffun giengent unser etlich zu besechen die stat (Ebd.: 336); auf Kreta sachent wir megerlai, des wier gros verwundren hetten (Ebd.: 345). Grünemberg gibt dann Gesehenes wieder, wenn es ihn verwundert und es ihm fremd erscheint. Erst mit dem verbalen Austausch findet eine bidirektionale interkulturelle Kommunikation statt, über die der Pilger Zeugnis ablegt. Wieder auf der Hochzeit in Zadar: *Die mainung solichs stobs und werßeß arfragten wier, was das bedut* (Ebd.: 322); in Šibenik entsteht Gelegenheit zu intensiverem Gespräch: *dar inn ainen zenttelumen, der fier gezung oder sprachen wol kunnig was, uns inn das schiff das glait ze geben und kutzwillig gespräch mit uns ze bruchen* (Ebd.: 325). Nur selten überschreitet der Pilger die Grenze des Beobachtenden oder Fragenden und nimmt aktiv an ihm fremden Ritualen teil, so in Kreta: *Item da selbst bestalt min gnädigster her, hertzog Hanß von Bairn, in aim kriechischem tempel sinn gnaden ain gesungen ampt ze halten. Nam mich sin gnad mit im* (Ebd.: 345). Aber Grünemberg anerkennt „die Andersartigkeit seines Gegenübers nicht als religiöse Praktik, die seinen eigenen äquivalent sein könnten“ (Fuhrmann 2018: 85): *Da stundent och fier kriechen, warend laigen in langen parten, lainten uff steben und sungent zuo dem ampt mit solicher gepärd, das der fürst und ich von lachen nuntz kundent pädten* (Denke 2011: 345). Der ihm fremde orthodoxe Ritus sorgt für spöttische Heiterkeit. Der beschriebene interkulturelle Austausch stößt offensichtlich an seine Grenzen, vor allem, wenn man bedenkt, dass die verbale Kommunikation wahrscheinlich nur mittelbar, also durch die Übersetzungsleistung eines Mitreisenden zustande gekommen ist. Trotzdem scheint dem Pilger gerade der Austausch und weniger der Inhalt eines Gesprächs berichtenswert, so bei der Begegnung mit dem mehrsprachigen Venezianer in Šibenik (Fuhrmann 2018: 85).

Diese Person könnte man – zumindest mit einiger Konstruktionsleistung unsererseits – als polyglotten interkulturellen Wanderer der mediterranen Welt deuten, Bewohner eines Raumes, der aufgrund der politischen Situation der dalmatischen Küstenregionen als Teil des venezianischen Handelsimperiums durch sprachliche Vielfalt ohne nachvollziehbare Grenzen gekennzeichnet ist (Dursteler 2014: 36-41). So scheint es auch Grünemberg in seinem Bericht wahrgenommen und konstruiert zu haben: Die Venezianer ließen die Bewohner*innen von Šibenik *by allem herkomen und gewonhaiten beliben mit klainer tribut oder schatzung* (Denke 2011: 325); Gleiches lassen die Osmanen gegenüber Dubrovnik gelten: *und gebend all jar dem genanten*

turgkischen kaiser funff und zwainczig tussent tugatten oder haidnisch guldin, haisend seraffen, und halben saltz zol imb fries willen und das er sy bim globen las (Ebd.: 329). Interkulturalität drückt sich im Bericht primär über Interreligiosität aus: Auf Korfu hält man *kriechisch globen und sant Pauls globen* (Ebd.: 337); auf Zypern *stond noch da zwo kriechisch kirchen. Der bischoff da halt sine ampt nach der romischen kirchen* (Ebd.: 357); ebenfalls auf Zypern besucht der Pilger noch *ze dryen kirchen: Barfuoser, Kriechen und Armenniger* (Ebd.: 363). Besonders bei der Besichtigung größerer Städte an der dalmatischen Küste benennt der Pilger interkulturelles Zusammenleben konkret: *Item zuo Ragusa ist mengerlai lut, sprach und claidier, die all da da haim sind: Ungern, Windisch, Turken, Kriechen und Walchen. Und sicht ainer mang seltzam fassun der frowen und mannen, [...]* (Ebd.: 329). Wieder verwendet Grünemberg das Adjektiv *seltzam* zur Beschreibung des kulturell Anderen. Auf Rhodos beschreibt er das Zusammenleben von Christen und ‚Heiden‘: *Item Rhodiß ist gar ain gelegen fürem port, das beide, Christen, Türken und Saracenen da zuo lenden [...]* (Ebd.: 351). Grünemberg beschreibt hier „Frontier Societies, [...], Grenzgesellschaften also, die durch die Nähe des ‚Anderen‘ und die Interaktion mit ihm in besonderem Maße geprägt wurden“ (Jaspert 2009: 151). Rufen wir uns die eingangs eingeführte Definition von ‚interkulturell‘ vor Augen: Grünemberg begegnet „Menschen mit jeweils unterschiedlichen Bezügen zu partikularen Kulturen“ (Spickermann 2018: 11); er beschreibt „einen Raum, in dem ein Austauschprozess stattfindet, durch den Menschen mit unterschiedlichen kulturellem Hintergrund miteinander in Kontakt treten“ (Yousefi/Braun-Yousefi 2011: 29). Über die Qualität und die Nachhaltigkeit dieses Austauschs können wir auf Basis der Quelle keine valide Aussage treffen.

Bisher hat Grünemberg entweder als Person an einem interkulturellen Prozess teilgenommen und uns davon berichtet oder eine Form des interkulturellen Zusammenlebens beschrieben. Eine Einordnung im Sinne eines konstruierten interkulturellen Makrorums scheint nicht evident. Dies gilt für die meisten anderen schreibenden Pilger des 15. Jahrhunderts; nur der Kleriker Felix Fabri nutzt sein politisches und heilsgeschichtliches Wissen, um auf Basis des geographisch-kosmologischen Makrorumes seine eigene *imagined geography* zu entwerfen, einen kulturellen Grenz- und Begegnungsraum, mithin einen verbindenden Kommunikationsraum (Schröder 2009: 331), der aber als Raumnarration ganz seiner spezifisch-individuellen Intention unter-

worfen ist.³⁰ Fabri greift dabei auf das von ihm entworfene Bild eines die Erdteile (und damit Kulturen) abgrenzenden geographischen Raums auf, entwirft diesen aber als Kontaktzone, in dem ein Kulturtransfer möglich ist und verschiedene Formen eines Grenzverhaltens denkbar sind (Schröder 2008: 223 und Osterhammel 1995: 120-122). Bei dieser Raumkonstruktion durch den Dominikaner handelt es sich aber nicht um einen Passagenraum, der

„nicht mehr wie der ‚Transfer‘ eine einseitige monoperspektivische Beziehung zwischen Ausgangs- und Zielpunkt von Prozessen der ‚Transformation‘, sondern wenigstens zwei miteinander kommunizierende Pole bzw. Seiten in ihrer wechselseitigen Beziehung beschreibt und dabei nicht so sehr auf absichtliche Übertragungs- und Überformungsvorgänge abhebt“ (Borgolte/Tischler 2012: 14).

Seine Absicht ist klar unidirektional, es geht ihm um die Vermittlung und Etablierung einer durch ihn als überlegen verstandenen Kultur. Ziel bleibt die Verbreitung des Christentums (Schröder 2009: 332).

Die Analyse des Grünembergischen Pilgerberichts hinsichtlich der Konstruktion interkultureller Räume konnte zeigen, dass der Pilger von Prozessen der interkulturellen Begegnung berichtet und an diesen mehr oder minder aktiv teilnimmt; er beschreibt einzelne Orte des zu durchquerenden Raums als interkulturelle Kontaktzonen. Die letzte angenommene Abstraktionshürde hingegen findet sich nicht beim Konstanzer Reisenden: In seinem Bericht fehlt der Blick für das ‚große Ganze‘, wie ihn unter seinen Zeitgenossen nur Felix Fabri aufweist. Die Konstruktion eines interkulturellen Makrorums Mittelmeer unterbleibt. Deutlich wurde die eingangs postulierte doppelte Konstruktion, die sich im Bericht überlagert und vermischt: Der Verfasser kombiniert selbst Wahrgenommenes mit bereits vorhandenen Wissensbeständen.

Die von uns gesuchte und gefundene Interkulturalität ist nicht unbedingt eine im heutigen Sinne. Ein Kontakt auf Augenhöhe, ein bidirektionaler befruchtender Austausch wird nur vereinzelt beschrieben. Ein*e kritische Leser*in könnte sich an dieser Stelle fragen, ob die Autoren dieses Beitrags die

³⁰ „In der Reise über das Meer sieht Fabri demnach eine vorzügliche Möglichkeit, sich mit dem Fremden auseinanderzusetzen. Die verbindenden Eigenschaften des Meeres führen zu einer Überwindung der Gegensätze, zu einer Vertiefung des Wissens und Erweiterung des eigenen Horizontes. Das Fremde stellt damit keine Bedrohung mehr dar, sondern fördert die Gemeinsamkeiten der Menschen als Teil der Schöpfung zutage. Allerdings geht dies nicht mit einer Anerkennung oder einem Verstehen des Fremden einher.“ Schröder 2009: 331f.

Kontrolle über ihren Anachronismus ‚Interkulturalität‘ verloren haben, ob das Konzept eines interkulturellen Zugangs zur Vormoderne in die Mottenkiste vergangener *turns* gehört. Die hier vorgeschlagene Analyse von interkulturellen Raumkonstruktionen hat – zumindest für spätmittelalterliche Pilgerberichte – gezeigt, das dem nicht so ist. Ob der analytische Zugang als Blaupause für verwandte Quellen dienen kann, müssen weitere Untersuchungen zeigen.

LITERATURVERZEICHNIS

- ANTOR, Heinz (2006): Multikulturalismus, Interkulturalität und Transkulturalität. Perspektiven für interdisziplinäre Forschung und Lehre. In: Heinz Antor (Hrsg.), *Inter- und transkulturelle Studien: theoretische Grundlagen und interdisziplinäre Praxis*, Heidelberg: Winter, 25-39.
- BACHMANN-MEDICK, Doris (2006): *Cultural Turns: Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt-Taschenbuch-Verlag.
- BAUERKÄMPER, Arnd/BÖDEKER, Hans Erich/STRUCK, Bernhard (2004): Einleitung: Reisen als kulturelle Praxis. In: Arnd Bauerkämper/Hans Erich Bödeker/Bernhard Struck (Hrsg.): *Die Welt erfahren: Reisen als kulturelle Begegnung von 1780 bis Heute*, Frankfurt a. M.: Campus, 9-30.
- BAUMGÄRTNER, Ingrid/KLUMBIES, Paul-Gerhard/SICK, Franziska (2009): Raumkonzepte. Zielsetzung, Forschungstendenzen und Ergebnisse, in: Ingrid Baumgärtner/Paul-Gerhard Klumbies/Franziska Sick (Hrsg.), *Raumkonzepte. Disziplinäre Zugänge*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 9-25.
- BEEBE, Kathryn (2014): *Pilgrim and preacher: the audiences and observant spirituality of Friar Felix Fabri (1437/8-1502)*, Oxford: Oxford University Press.
- BELOSCHNITSCHENKO, Swetlana (2004): *Deutschsprachige Pilger- und Reiseberichte des 15. und 16. Jahrhunderts. Eine Untersuchung ihrer Themen und ihrer Sprache im mentalitäts-geschichtlichen Kontext*. Osnabrück: Der Andere Verlag.
- BETSCHART, Andres (1994): *Zwischen zwei Welten: Illustrationen in Berichten westeuropäischer Jerusalemreisender des 15. und 16. Jahrhunderts*, Würzburg: Königshausen und Neumann.
- BÖHME, Hartmut (2005): Einleitung: Raum – Bewegung – Topographie. In: Hartmut Böhme (Hrsg.): *Topographien der Literatur: deutsche Literatur im transnationalen Kontext*. Stuttgart: Metzler, IX-XXIII.
- BORGOLTE, Michael/TISCHLER, Matthias M. (2012): Einleitung. In: Michael Borgolte/Matthias M. Tischler (Hrsg.): *Transkulturelle Verflechtungen im mittelalterlichen Jahrtausend: Europa, Ostasien und Afrika*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 9-20.
- BORGOLTE, Michael (2010): Augenlust im Land der Ungläubigen. Wie Religion bei Christen und Muslimen des Mittelalters die Erfahrung der Fremde

- steuerte. In: Wolfgang Benz (Hrsg.): *Islambilder vom Mittelalter bis zum Ersten Weltkrieg. Traditionen der Abwehr, Romantisierung, Exotisierung*. Berlin: Metropol-Verlag, 591-613.
- BORGOLTE, Michael/SCHIEL, Juliane/SCHNEIDMÜLLER, Bernd u. a. (Hrsg.) (2008): *Mittelalter im Labor: die Mediävistik testet Wege zu einer transkulturellen Europawissenschaft*, Berlin: Akademie-Verlag.
- BRAUDEL, Ferdinand (1987): *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*. Paris: LGF, 8. Auflage.
- BRINKER-VON DER HEYDE, Claudia (2018): Lesen und verstehen. Interkulturalität und interkulturelle Kommunikation in und mit Texten des Mittelalters. In: *Zeitschrift für interkulturelle Germanistik* 9/2, 11-26.
- CHRIST, Georg/DÖNITZ, Saskia/KÖNIG, Daniel u. a. (2016): *Transkulturelle Verflechtungen: mediävistische Perspektiven*, Göttingen: Universitätsverlag.
- CONRAD, Sebastian (2013): *Globalgeschichte. Eine Einführung*. München: C.H. Beck.
- CROWLEY, Roger (2006): *Constantinople. The Last Great Siege. 1453*, London: Faber and Faber.
- DELGADO, Mariano (2010): Europa und der Islam in der Frühen Neuzeit. Exklusions- und Inklusionstypologien zwischen 1453 und 1798. In: Kerstin Armbrorst-Weihs/Judith Becker (Hrsg.): *Toleranz und Identität: Geschichtsschreibung und Geschichtsbewusstsein zwischen religiösem Anspruch und historischer Erfahrung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- DENKE, Andrea/REICHERT, Folker (Hrsg.) (2017): *Konrad Grünenberg. Von Konstanz nach Jerusalem. Eine Pilgerfahrt zum Heiligen Grab im Jahre 1486. Die Karlsruher Handschrift. Einleitung, Kommentar und Übersetzung*. Darmstadt: WBG.
- DENKE, Andrea (2011): *Konrad Grünenbergs Pilgerreise ins Heilige Land 1486: Untersuchung, Edition und Kommentar*. Köln/Weimar/Wien: Böhlau.
- DENKE, Andrea (2001): *Venedig als Station und Erlebnis auf den Reisen der Jerusalempilger im späten Mittelalter*. Remshalden: Hennecke.
- DURSTELER, Eric R. (2014): Language and Identity in the Early Modern Mediterranean. In: Watkins, John/Reyersohn, Kathryn (Hrsg.): *Mediterranean identities in the premodern era: entrepôts, islands, empires*, Burlington: Ashgate, 35-52.
- ELBERFELD, Rolf (2012): Interkulturalität. In: Ralf Konersmann (Hrsg.): *Handbuch Kulturphilosophie*, Stuttgart: Metzler, 39-45.

- ESCH, Arnold (1984): Gemeinsames Erlebnis – individueller Bericht. Vier Parallelberichte aus einer Reisegruppe von Jerusalem-pilgern 1480. In: Arnold Esch (Hrsg.): *Zeitalter und Menschenalter. Der Historiker und die Erfahrung vergangener Gegenwart*. München: Beck, 189-216.
- ESCH, Arnold (1982): Vier Schweizer Parallelberichte von einer Jerusalem-fahrt im Jahre 1519. In: Nicolai Bernard/Quirinus Reichen (Hrsg.): *Gesellschaft und Gesellschaften. Festschrift für Ulrich im Hof*. Bern: Wyss, 138-184.
- FEILKE, Herbert (1976): *Felix Fabris Evagatorium über seine Reise in das Heilige Land. Eine Untersuchung über die Pilgerliteratur des ausgehenden Mittelalters*. Frankfurt a. M.: Peter Lang.
- FELDBAUER, Peter/LIDL, Gottfried/MORRISSEY, John (2010): *Venedig 800–1600. Die Serenissima als Weltmacht*. Wien: Mandelbaum Verlag.
- FRICKE, Wilhelm (2000): *Die Itinerarien des Konrad von Parsberg, des Reinhard von Bemelberg, und ihrer Mitreisenden über eine Pilgerreise nach Jerusalem im Jahre 1494: zugleich ein Beitrag zur Erforschung von Fremdenfurcht und Fremdenfeindschaft im Spätmittelalter*, Bochum: Projekt Verlag.
- FUHRMANN, Daniela (2018): Zwischen Pauschaltourismus und Entdeckungsreise. Der Konstanzer Konrad Grünemberg als Pilger im Heiligen Land (1486). In: Uta Schaffers/Stefan Neuhaus/Hans-Joachim Diekmannshenke (Hrsg.): *(Off) The Beaten Track? Normierungen und Kanonisierungen des Reisens*, Würzburg: Königshausen und Neumann, 69-95.
- GANZ-BLÄTTLER, Ursula (1990): *Andacht und Abenteuer. Berichte europäischer Jerusalem- und Santiagopilger (1320-1520)*. Tübingen: Narr.
- GOETZ, Hans-Werner (2003): Wahrnehmungs- und Deutungsmuster. Ein methodisches Problem der Geschichtswissenschaft. In: Hartmut Bleumer/Steffen Patzold (Hrsg.): *Wahrnehmungs- und Deutungsmuster im europäischen Mittelalter*. Berlin: Akademie-Verlag, 23-33.
- GÜNZEL, Stephan (2019): Zur Kulturtheorie des Raums heute. In: Christoph Mauntel/Volker Leppin (Hrsg.): *Transformationen Roms in der Vormoderne*, Basel/Stuttgart: Schwabe Verlag, Kohlhammer, 23-36.
- GUTJAHR, Ortrud (2012): Interkulturalität als Forschungsparadigma und Herausforderung der Germanistik. In: Ortrud Gutjahr/Deniz Göktürk/Alexander Honold (Hrsg.): *Vielheit und Einheit der Germanistik weltweit. Interkulturalität als Herausforderung und Forschungsparadigma der Literatur und Medienwissenschaft*, Frankfurt a. M.: Lang, 17-22.
- HARRISON, Dick (2003): Mittelalterliche Raumvorstellungen und Pilgerfahr-

- ten – eine komplizierte Geschichte. In: Niels-Knud Liebgott/Carsten Selch Jensen/Detlev Kraack u. a. (Hrsg.): *Pilgerreisen im Mittelalter*, Odense: Syddansk Universitetsforlag, 73-96.
- HARTMANN, Gritje (2008): Venedig als Durchgangsstation für europäische Pilger und Reisende. In: Klaus Herbers/Felicitas Schmieder (Hrsg.): *Venezia incrocio di culture. Percezioni di viaggiatori europei e non-europei a confronto. Atti del Convegno Venezia, 26.-27. gennaio 2006*. Rom: Edizioni di Storia e Letteratura, 3-20.
- HASSAUER, Friederike (1986): Volkssprachliche Reiseliteratur: Faszination des Reisens und räumlicher *ordo*. In: Hans-Ulrich Gumbrecht (Hrsg.): *La Litterature Historiographique des Origines a 1500. Tome 1: Partie Historique*. Heidelberg: Winter, 259-283.
- HERZ, Randall (Hrsg.) (2002): *Die Reise ins Gelobte Land Hans Tuchers d.Ä. (1479-1480). Untersuchungen zur Überlieferung und kritische Edition eines spätmittelalterlichen Reiseberichts*. Wiesbaden: Reichert.
- HIPPLER, Christiane (1987): *Die Reise nach Jerusalem. Untersuchungen zu den Quellen, zum Inhalt und zur literarischen Struktur der Pilgerberichte des Spätmittelalters*. Frankfurt a. M.: Lang.
- HIRHAGER, Ulrike (1995): Konrad Grünembergs Pilgerfahrt ins Heilige Land. In: *Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik* 43, 255-271.
- HÖFERT, Almut (2003): *Den Feind beschreiben. „Türkengefahr“ und europäisches Wissen über das Osmanische Reich 1450-1600*. Frankfurt a. M./New York: Campus-Verlag.
- HOWARD, Douglas A. (2018): *Das Osmanische Reich 1300–1924*. Aus dem Englischen von Jörg Fündling. Stuttgart: Theiss (Erstausgabe = Cambridge: Cambridge University Press 2017).
- HUSCHENBETT, Dietrich (2000): *diu vart hin über mer. Die Palästina-Pilgerberichte als neue Prosa-Gattung in der deutschen Literatur des späten Mittelalter und der frühen Neuzeit*. In: Xenja von Ertzdorff (Hrsg.): *Beschreibung der Welt. Zur Poetik der Reise- und Länderberichte*. Amsterdam/Atlanta: Rodopi, 119-152.
- JAHN, Bernhard (1993): *Raumkonzepte in der Frühen Neuzeit. Zur Konstruktion von Wirklichkeit in Pilgerberichten, Amerikareisebeschreibungen und Prosaerzählungen*. Frankfurt a. M.: Lang.
- JASPERT, Nikolas (2009): Austausch-, Transfer- und Abgrenzungsprozesse. Der Mittelmeerraum, in: Thomas Ertl/Michael Limberger (Hrsg.), *Die Welt*,

- 1250-1500, Wien: Mandelbaum-Verlag, 138-174.
- KHATTAB, Aleya (1982): *Das Ägyptenbild in den deutschsprachigen Reisebeschreibungen der Zeit von 1285-1500*. Frankfurt a. M.: Lang.
- KLUßMANN, Andreas (2012): *In Gottes Namen fahren wir. Die spätmittelalterlichen Pilgerberichte von Felix Fabri, Bernhard Breydenbach und Konrad Grünenberg im Vergleich*. Saarbrücken: universaar.
- KONRAD, Bernd (2018): Wer war Conrat Grünenberg? Zur Identifikation des Konstanzer Wappenbuchautors und Jerusalempilgers. In: Harald Derschka/Jürgen Klöckler (Hrsg.): *Der Bodensee: Natur und Geschichte aus 150 Perspektiven: Jubiläumsband des Internationalen Vereins für Geschichte des Bodensees und Seiner Umgebung: 1868-2018*, Ostfildern: Jan Thorbecke Verlag, 82-83.
- LEFEBVRE, Henri: *La production de l'espace*. Paris: Editions Anthropos, 4. Auflage.
- LEHMANN-BRAUNS, Susanne (2010): *Jerusalem sehen. Reiseberichte des 12. bis 15. Jahrhunderts als empirische Anleitung zur geistigen Pilgerfahrt*. Freiburg/Berlin/Wien: Rombach.
- LEVIN, Paul T. (2007): *From „Saracen Scourge“ to „Terrible Turk“: Medieval, Renaissance, and Enlightenment Images of the „Other“ in the narrative Construction of „Europe“*. Ann Arbor: University of Southern California Press.
- LORAUX, Nicole (1993): Eloge de l'anachronisme en histoire. In: *Le Genre humain* 27/1, 23-39.
- LÜCKE, Martin (2017): Diversität und Intersektionalität als Konzepte der Geschichtsdidaktik. In: Michele Barricelli/Martin Lücke (Hrsg.): *Handbuch Praxis des Geschichtsunterrichts. Band 1*. Schwalbach/Ts: Wochenschau-Verlag, 2. Auflage, 2017, 136-146.
- MOLLAT, Michel (1992): Art. Seeraub. In: *Lexikon des Mittelalters* 7, Sp. 1683-1687.
- MOZER, Isolde (Hrsg.) (2010): *Bernhard von Breydenbach: Peregrinatio In Terram Sanctam. Eine Pilgerreise ins Heilige Land. Frühneuhochochdeutscher Text und Übersetzung*. Berlin/New York.
- MÜNKLER, Marina (2000): *Erfahrung des Fremden. Die Beschreibung Ostasiens in den Augenzeugenberichten des 13. und 14. Jahrhunderts*. Berlin: Akademie-Verlag.
- NOLTEN, Cordula (1997): Erlebnis und Erinnerung. Fürstliche Pilgerfahrten nach Jerusalem im 15. Jahrhundert. In: Irene Erfen/Karl-Heinz Spieß

- (Hrsg.): *Fremdheit und Reisen im Mittelalter*. Stuttgart: Steiner, 65-92.
- OBERSTE, Jörg und EHRICH, Susanne (2009): Einführung: Stadt, Stadtraum, Städtelandschaft – Räume als Analysekategorien der mediävistischen Stadteforschung. In: Jörg Oberste/Susanne Ehrich (Hrsg.): *Städtische Räume im Mittelalter*. Regensburg: Schnell & Steiner, 7-13.
- OSTERHAMMEL, Jürgen (1995): Kulturelle Grenzen in der Expansion Europas. In: *Saeculum* 46/1, 101-138.
- PARAVICINI, Werner (Hrsg.) (1999-2001): *Europäische Reiseberichte des späten Mittelalters. Eine analytische Bibliographie*. Frankfurt a. M.: Lang.
- PERRETTA, Vanda (2009): Il viaggio di Konrad Grünenberg da Costanza a Gerusalemme e ritorno. In: Sante Graciotti (Hrsg.): *La Dalmazia nelle relazioni di viaggiatori e pellegrini da Venezia tra Quattro e Seicento: convegno, Roma, 22-23 maggio 2007*, Rom: Bardi, 115-130.
- PINTO, Guiliano (1982): I costi del pellegrinaggio in Terrasanta nei secoli XIV e XV (dai resoconti di viaggiatori italiani). In: Franco Cardini (Hrsg.): *Toscana e Terrasanta nel Medioevo*. Florenz: Alinea, 257-284.
- PITTIONI, Manfred (2005): Der Aufstieg der Osmanen im Mittelmeerraum, in: Peter Feldbauer/Gottfried Liedl/John Morrissey (Hrsg.): *Mediterraner Kolonialismus. Expansion und Kulturaustausch im Mittelalter*, Essen: Magnus-Verlag, 295-308.
- RAUH, Andreas (2017): Einleitung. In: Andreas Rauh (Hrsg.): *Fremdheit und Interkulturalität: Aspekte kultureller Pluralität*, Bielefeld: Transcript, 7-13.
- REICHERT, Folker (2007): Das Land der Griechen mit der Seele suchend: Cristoforo Buondelmonti und Cirico d'Ancona in der Ägäis. In: Gerlinde Huber-Rebenich/Walther Ludwig (Hrsg.): *Frühneuzeitliche Bildungsreisen im Spiegel lateinischer Texte*. Weimar: Hain Wissenschaft, 57-73.
- REICHERT, Folker (2008): Pilger und Patrone. Aspekte einer gespannten Beziehung. In: Klaus Herbers/Felicitas Schmieder (Hrsg.): *Venezia incrocio di culture. Percezioni di viaggiatori europei e non-europei a confronto. Atti del Convegno Venezia, 26.-27. gennaio 2006*. Rom: Edizioni di Storia e Letteratura, 21-31.
- REICHERT, Folker/ROSENSTOCK, Alexander (Hrsg.) (2018): *Die Welt des Frater Felix Fabri*, Weißenhorn: Anton H. Konrad Verlag.
- ROLKER, Christof (2014): Das Wappenbuch des Konrad Grünenberg: acta et agenda. In: *Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins* 162, 191-206.
- SAID, Edward (1978): *Orientalism*. New York: Pantheon Books.

- SCHMUGGE, Ludwig (1984): Die Anfänge des organisierten Pilgerverkehrs im Mittelalter. In: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 64, 1-83.
- SCHMUGGE, Ludwig (1988): Kollektive und individuelle Motivstrukturen im mittelalterlichen Pilgerwesen. In: Gerhard Jaritz/Albert Müller (Hrsg.): *Migration in der Feudalgesellschaft*. Frankfurt a. M./New York: campus-Verlag, 263-289.
- Schröder, Stefan (2008): Grenzerfahrungen. Mittelalterliche Reisende an den Rändern Europas. In: Ingrid Baumgärtner/Hartmut Kugler (Hrsg.): *Europa im Weltbild des Mittelalters. Kartographische Konzepte*, Berlin: Akademie Verlag, 219-237.
- SCHRÖDER, Stefan (2009): *Zwischen Christentum und Islam. Kulturelle Grenzen in den spätmittelalterlichen Pilgerberichten des Felix Fabri*. Berlin: Akademie-Verlag.
- SCIOR, Volker (2002): *Das Eigene und das Fremde. Identität und Fremdheit in den Chroniken Adams von Bremen, Helmolds von Bosau und Arnold von Lübeck*: Berlin: Akademie-Verlag.
- SOMMERFELD, Martin (1924): Die Reisebeschreibungen der deutschen Jerusalem-pilger im ausgehenden Mittelalter. In: Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 2, 816-851.
- STELZER, Winfried (2004): Art. Grünenberg, Konrad. In: Verfasserlexikon 11, Sp. 559.
- STENGER, Georg (2020): *Philosophie der Interkulturalität: Phänomenologie der interkulturellen Erfahrung*, Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2. Auflage.
- TILLER, Elisabeth (2011): RaumErkundungen. Zur Einführung. In: Elisabeth Tiller und Christoph Oliver Mayer (Hrsg.): *RaumErkundungen. Einblicke und Ausblicke*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 9-24.
- TILLER, Elisabeth (2011): Raumproduktion und Narrativität in der Frühen Neuzeit. In: Elisabeth Tiller/Christoph Oliver Mayer (Hrsg.): *RaumErkundungen. Einblicke und Ausblicke*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 51-87 [= „Tiller 2011a“].
- TIMM, Frederike (2006): *Der Palästina-Pilgerbericht des Bernhard von Breidenbach von 1486 und die Holzschnitte Erhard Reuwichs. Die Peregrinatio in terram sanctam (1486) als Propagandainstrument im Mantel der gelehrten Pilgerschrift*. Stuttgart: Hauswedell.

- TUAN, Yi-Fu (1974): *Topophilia: a study of environmental perception, attitudes, and values*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- UTTERBACK, Kristine T. (1997): Pirates and Pilgrims on the Late-Medieval Journey to Jerusalem. In: *Medieval Perspectives* 12, 123-133.
- WELSCH, Wolfgang (2017): *Transkulturalität: Realität – Geschichte – Aufgabe*, Wien: new academic press.
- WOLF, Gerhard (1989): Die deutschsprachigen Reiseberichte des Spätmittelalters. In: Peter J. Brenner (Hrsg.): *Der Reisebericht. Die Entwicklung einer Gattung in der deutschen Literatur*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 81-116.
- YOUSEFI, Hamid Reza/BRAUN-YOUSEFI, Ina (2011): *Interkulturalität: eine interdisziplinäre Einführung*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- ZRENNER, Claudia (1980): *Die Berichte der europäischen Jerusalempilger (1475-1500): ein literarischer Vergleich im historischen Kontext*, Bern/Frankfurt a. M.: Lang.