

Fremdheit – Fremdsein – Entfremdung

Eine Tagung der Deutschen Sektion der ESWTR¹

Einleitung

Silke Petersen

Fremder: erstickte Wut tief unten in meiner Kehle, schwarzer Engel, der die Transparenz trübt, dunkle, unergründliche Spur. Der Fremde, Figur des Hasses und des anderen, ist weder das romantische Opfer unserer heimischen Bequemlichkeit noch der Eindringling, der für alle Übel des Gemeinwesens die Verantwortung trägt. Er ist weder die kommende Offenbarung noch der direkte Gegner, den es auszulöschen gilt, um die Gruppe zu befrieden. Auf befremdliche Weise ist der Fremde in uns selbst: Er ist die verborgene Seite unserer Identität, der Raum, der unsere Bleibe zunichte macht, die Zeit, in der das Einverständnis und die Sympathie zugrunde gehen. Wenn wir ihn in uns erkennen, verhindern wir, daß wir ihn selbst verabscheuen. Als Symptom, das gerade das "wir" problematisch, vielleicht sogar unmöglich macht, entsteht der Fremde, wenn in mir das Bewußtsein meiner Differenz auftaucht, und er hört auf zu bestehen, wenn wir uns alle als Fremde erkennen, widerspenstig gegen Bindungen und Gemeinschaften.²

Offizielles Thema dieser Tagung sind Fremdheit, Fremdsein und Entfremdung.

Fremdheit kann uns in vielgestaltiger Form gegenüberreten: In der Begegnung mit dem Fremden – mit fremden Menschen – ebenso wie in der Erfahrung des eigenen Fremdseins, des Anders-Seins in jenen Zusammenhängen, die uns Entfremdung erfahren lassen. Fremdheiten der Sprache gibt es, wo wir

¹ Gelnhausen, 15.–17. November 2002, vorbereitet von Gerlinde Baumann, Judith Gärtner, Elisabeth Hartlieb, Benita Joswig, Gisela Matthiae und Silke Petersen.

² Dieses Zitat steht bei Julia Kristeva, *Fremde sind wir uns selbst* (edition suhrkamp Neue Folge 604; suhrkamp: Frankfurt am Main 1990), am Anfang des ersten Kapitels mit der Überschrift: "Takkata und Fuge für den Fremden" (11).

uns in einem fremden Land aufhalten, einen Text zu verstehen versuchen, der in einer uns nicht geläufigen Sprache verfasst ist, oder auch, wo wir erfahren, welche Schwierigkeiten es Fremden machen kann, sich in unserer eigenen Sprache zu artikulieren. Sprachliche Fremdheiten und Brüche in der Kommunikation können dazu noch zwischen Menschen entstehen, die offiziell dieselbe Muttersprache sprechen, aber in ihren sprachlichen Konventionen, ihrer Wortwahl oder ihrer Zugehörigkeit zu gesellschaftlichen Gruppen differieren. Hier ließe sich etwa das Gefühl des Fremdseins und der Befremdung anführen, das Theologinnen in einer säkularen Welt zu erfahren möglich ist.

Die Fremdheit des historisch-entfernten Gegenstandes, über den die Forscherin grübelt, dürfte vielen von uns keine unbekannte Größe sein. Auch jene Fremdheits-, Befremdungs- und Entfremdungserfahrungen, die Frauen in männlich geprägten Denkstrukturen und Arbeitszusammenhängen begegnen, werden wohl vielen schon widerfahren sein, auch wenn solche Erfahrungen sich im Einzelnen sicher unterscheiden.

Diese Unterscheidungen verweisen auf ein weiteres Fremdheitsthema, nämlich auf das der Differenzen zwischen Frauen – ein Thema, das auch und gerade im Zusammenhang von ESWTR-Tagungen immer wieder eine nicht unbedeutende Rolle spielt. Religiöse und konfessionelle Differenzen, unterschiedliche Arbeitszusammenhänge, verschiedene strukturelle Einbindungen und differierende Lebensweisen sind immer präsent. Sie können Fremdheit und Entfremdung erzeugen oder aber auch als produktive Differenzen wahrgenommen werden; Voraussetzung für Letzteres scheint mir jedoch zuallererst das Sichtbar-Werden und das Akzeptieren jener Differenzen, die *vor* aller Feststellung von Gemeinsamkeiten unter Frauen ernst zu nehmen sind.

Noch einen letzten Fremdheits-Aspekt möchte ich in dieser – sicher alles andere als vollständigen – ersten Annäherung nicht unerwähnt lassen: Es handelt sich um die Weltfremdheit als religiöses Thema. Hier ließe sich etwa die paulinische Rede von einem “Bürgerrecht im Himmel” in Abgrenzung zur irdischen Gesinnung der anderen (Phil 3,19f) anführen, oder auch die “vielen Wohnungen in meines Vaters Haus” (Joh 14,2) von denen der johanneische Jesus spricht, dessen JüngerInnen nach Ausweis dieses Evangeliums von der Welt gehasst werden, da sie ebenso wenig “aus dieser Welt” sind wie der johanneische Jesus selbst (Joh 17,14). Auch gnostische Stimmen fehlen nicht in jenem weltabgewandten Chor, heißt es doch im Thomasevangelium: “Wenn ihr euch nicht der Welt enthaltet, werdet ihr das Reich nicht finden” (EvThom 27).

Das Streben nach Erlösung ist hier auf ein Ziel jenseits dieser Welt gerichtet. Befremdlich mag dies aus einer feministischen oder befreiungstheologischen Perspektive erscheinen, da diese doch eher die diesseitige Veränderung als die jenseitige Weltlosigkeit erstreben.

Einigen der genannten Fremdheiten soll hier Raum gegeben werden. Raum, sie zu erspüren, zu betrachten, über sie nachzudenken und sie zu diskutieren. Verschiedene Zugänge sollen dazu verhelfen, dieses Unterfangen vielgestaltig werden zu lassen: So gibt es neben dem Hauptvortrag von Gabriele Jancke, der uns eine historische Perspektive auf das Thema nahe bringen und uns in die fremde Welt des 17. Jahrhunderts entführen wird, auch künstlerische Zugänge zum Thema.³

In diesem Sinne möchte ich noch einmal Julia Kristeva das Wort geben:

Die Fremdheit des Fremden nicht zu fixieren, zu verdinglichen suchen. Sie gerade nur berühren, sie streifen, ohne ihr eine endgültige Struktur zu geben. Einfach die beständige Bewegung, die sie kennzeichnet, durch einige der disparaten Gesichter, die sich heute vor unseren Augen zeigen, durch einige ihrer alten, wechselnden, in der Geschichte verstreuten Figuren skizzieren.⁴

* * * * *

Sprache, Gastfreundschaft, Nachbarschaft: Fremdheit in Glikl bas Judah Leibs Autobiographie⁵

Gabriele Jancke

Glikl bas Judah Leib war Jüdin und gehörte der aschkenasischen Gemeinde in Hamburg an. Lange Zeit war sie bekannt als “Glückel von Hameln”, aber seit

³ Bei der Tagung gab es ebenfalls einige Kurzvorträge, in denen die unterschiedlichsten Fremdheiten und Befremdlichkeiten zur Sprache kamen, die aus Platzgründen hier leider nicht abgedruckt werden können.

⁴ Kristeva, *Fremde sind wir uns selbst*, 12.

⁵ Das Folgende ist mein um Nachweise erweiterter Vortrag bei der ESWTR-Tagung in Gelnhausen im November 2002; ich danke den Organisatorinnen und Teilnehmerinnen für ihr Interesse und für die anregende Diskussion. Die hier vorgetragenen Überlegungen gehören in den

Natalie Zemon Davis' Buch "Women on the Margins" ist klar, dass dies nur eine Konstruktion des ersten Herausgebers ihrer jiddischsprachigen Autobiographie, David Kaufmann, war, die sich fest in der Wissenschaft und in der Öffentlichkeit etabliert hat. Da Glikl sich in ihrer Autobiographie nie selbst mit vollem Namen nennt, griff Kaufmann zu einer in seiner Zeit, um 1900, üblichen Namensform verheirateter Frauen: der Benennung nach ihrem Ehemann. Glikls erster Ehemann hieß Chaim Hameln; der Familienname Hameln rührte daher, dass seine Eltern in Hameln ansässig waren. Mit einem "von", um diese Herkunft aus einem bestimmten Ort kenntlich zu machen, wurde daraus bei Kaufmann und anderen "Glückel von Hameln" – für deutschsprachige Kontexte und die folgenden Übersetzungen der Autobiographie in verschiedene Sprachen (Kaufmanns jiddische Edition hat einfacher "Glikl Hamil"). Glikl selbst aber nannte sich, so ist es bei Natalie Zemon Davis nachzulesen, wie andere jüdische Frauen ihrer Zeit auch, nach ihrem Vater, nicht aber nach ihrem Ehemann.⁶

Glikl wurde 1646/47 in Hamburg als Tochter einer wohlhabenden Kaufmannsfamilie geboren; der Vater war auch Gemeindevorsteher und gehörte dadurch zu den einflussreichen Männern der aschkenasischen Gemeinde. (Diese konnte sich allerdings, was Wohlstand, politisches Gewicht, internationale Geschäftsbeziehungen und auch Selbstbewusstsein anging, längst nicht mit der sefardischen Gemeinde messen.) Mit vierzehn Jahren wurde sie mit Chaim Hameln verheiratet und hatte mit ihm 14 Kinder, von denen zwölf bis zum Heiratsalter überlebten. Mit ihrem Mann zusammen betrieb sie in Hamburg ein florierendes Geschäft: Sie waren vor allem im Gold- und Juwelenhandel, aber auch in der Pfandleihe tätig. Er unternahm die nötigen Reisen zu Messen und Geschäftspartnern, sie versorgte zu Hause das Geschäft, den Haushalt und die Kinder. Reisen unternahm sie zu Verwandten und zu Hochzeiten

Zusammenhang einer größeren Untersuchung über Gastfreundschaft in der Frühen Neuzeit im deutschsprachigen Raum.

⁶ Natalie Zemon Davis, "Arguing with God: Glikl bas Judah Leib", in: dies., *Women on the Margins: Three Seventeenth-Century Lives* (Harvard Univ. Press: Cambridge, MA / London 1995), 5-62, notes 220-259, hier 8-9; vgl. auch die dt. Übers.: *Drei Frauenleben: Glikl, Marie de l'Incarnation, Maria Sibylla Merian* (Wagenbach: Berlin 1996), 14-18 mit Abb. 17 unten. David Kaufmann (Hg.), *Die Memoiren der Glückel von Hameln: 1645-1719* (J. Kauffmann: Frankfurt/M. 1896). Informationen zu Glikl im Folgenden v. a. nach der wichtigen Studie von Davis, *Women on the Margins*; vgl. ferner die Beiträge in: Monika Richarz (Hg.), *Die Hamburger Kauffrau Glikl: Jüdische Existenz in der Frühen Neuzeit* (Hamburger Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden 24: Christians: Hamburg 2001).

ihrer Kinder. Nach Chaims Tod 1689 reiste sie selbst zu den Messen und um Heiraten ihrer Kinder zu arrangieren. Bei seinem Tod, so lässt sie die LeserInnen ihrer Autobiographie wissen, habe sie einen vollständigen Überblick über die Geschäfte und die Bilanzen gehabt und von einem Tag auf den anderen auch Chaims betriebliche Aufgaben übernehmen können. Außerdem wurde sie als Unternehmerin aktiv und gründete eine Strumpffabrik. Als Chaim starb, hatten beide Eltern erst vier Kinder verheiratet. Von ihren acht noch unverheirateten Kindern verheiratete Glikl bis 1700 weitere sieben. In diesem Jahr heiratete sie ein zweites Mal, und zwar den Metzger Bankier Hirsch Levi. Glikl hatte sich von der Ehe mit diesem angesehenen Geschäftsmann einen gesicherten Lebensabend und nützliche geschäftliche Beziehungen für ihre Kinder erwartet, aber Levi machte kurze Zeit nach der Heirat Bankrott. Dabei verlor sie sowohl ihr bei ihm deponiertes Geld als auch den größten Teil des ihr nach dem Ehevertrag zustehenden Betrages an die Gläubiger. Hirsch Levi starb 1712, und da Glikl ohne eigene Mittel geblieben war, auch offenbar in Metz keine eigenen Geschäfte mehr betrieb, lebte sie schließlich im Haushalt einer Tochter und eines Schwiegersohnes in Metz.

Über Fremdheit will ich im Folgenden anhand dieses historischen Beispiels reden. Dies nicht, um mir dadurch die Aufmerksamkeit für eigene Erfahrungen zu ersparen, sondern um durch die mehrfachen Dimensionen von Fremdheit, die dieses Beispiel mir selbst und meiner eigenen Gesellschaft gegenüber beinhaltet, gerade nicht nur das Eigene zum Maßstab zu nehmen. Wenn ich hier ausführlich über Glikl bas Judah Leib spreche, die im 17. und frühen 18. Jahrhundert lebte und auch Autorin einer bis heute faszinierenden Autobiographie war,⁷ dann ist für mich die Fremdheit von Anderen die Orientierung – eine Fremdheit, die sich nicht nur durch Erkenntnis- und Verstehensprozesse *auflösen* lässt, sondern die zu großen Teilen *bestehen* bleibt. Was ich im Folgenden vorstelle, ist also mehr als die Präsentation von Arbeitsergebnissen aus der Geschichtswissenschaft. Es ist auch

⁷ Zur Autobiographie vgl. Davis, *Women on the Margins*; ferner Chava Turniansky, “Glikls Werk und die zeitgenössische jiddische Literatur”, in: Richarz (Hg.), *Die Hamburger Kauffrau Glikl*, 68-90; Gabriele Jancke, “Die זכרונות (Sichronot, Memoiren) der jüdischen Kauffrau Glückel von Hameln zwischen Autobiographie, Geschichtsschreibung und religiösem Lehrtext. Geschlecht, Religion und Ich in der Frühen Neuzeit”, in: Magdalene Heuser (Hg.), *Autobiographien von Frauen: Beiträge zu ihrer Geschichte* (Untersuchungen zur deutschen Literaturgeschichte 85; Niemeyer: Tübingen 1996), 93-134, und dies., “Glikls Autobiographie im Kontext frühneuzeitlicher autobiographischer Schriften”, in: Richarz (Hg.), *Die Hamburger Kauffrau Glikl*, 91-122.

ein Umgang meiner Profession mit den Fremdheiten, mit denen historische Gesellschaften – auch die europäischen – uns konfrontieren, und dies ganz grundsätzlich, wie Hans Medick es mit seiner Hermeneutik der Fremdheit auf den Begriff bringt⁸ und wie es viele mit Anleihen an ethnologische Methoden umzusetzen versuchen.

Fremdheit, so schrieb der Soziologe Georg Simmel vor fast hundert Jahren in seinem “Exkurs über den Fremden” (1908), ist eine soziale Beziehung. Distanz und Nähe sind ihm zufolge gleichermaßen kennzeichnend dafür: “Die Distanz innerhalb des Verhältnisses bedeutet, daß der Nahe fern ist, das Fremdsein aber, daß der Ferne nah ist.”⁹ Fremdsein bedeutet keineswegs ein klares Ausgegrenztsein. Ganz im Gegenteil, Fremdheit macht deutlich, dass es nicht möglich ist, gegenüber der oder dem Fremden eindeutige Grenzen zu ziehen. Soziale Räume können auch in Bezug auf Fremde – so wie in anderen Hinsichten, z.B. in Bezug auf Öffentlichkeit – nicht scharf und eindeutig voneinander geschieden werden. “Der Fremde”, so Simmel weiter, “ist ein Element der Gruppe selbst, nicht anders als die Armen und die mannigfachen ‘inneren Feinde’ – ein Element, dessen immanente und Gliedstellung zugleich ein Außerhalb und Gegenüber einschließt.” Fremdheit ist also keine absolute Größe, sondern eine relative – das Außenstehen oder Ausgegrenztwerden ist immer mit Zugehörigkeiten gepaart. Simmel verweist vor allem auf die Händler und Kaufleute und sieht “die Geschichte der europäischen Juden” als “[d]as klassische Beispiel” für seine Aussagen.

Im Anschluss an Georg Simmel will ich hier Fremdheit als ein vielschichtiges Phänomen verstehen, nämlich eines, das einerseits auch mannigfache Aspekte von Nähe enthält oder zumindest zulässt, das andererseits aber an Distanzen erinnert, die bestehen bleiben und, so wird mein Plädoyer am Schluss lauten, auch bestehen bleiben müssen. Und zwar nicht aus Unfähigkeit, hier eine Annäherung zu erreichen, sondern aus Respekt voneinander.

⁸ Hans Medick, “Entlegene Geschichte? Sozialgeschichte und Mikro-Historie im Blickfeld der Kulturanthropologie”, in: *Soziale Welt. Zeitschrift für sozialwissenschaftliche Forschung und Praxis*, Sonderbd. 8: Zwischen den Kulturen? Die Sozialwissenschaften vor dem Problem des Kulturvergleichs. Hg. v. Joachim Matthes (1992), 167-178, hier 168.

⁹ Georg Simmel, “Exkurs über den Fremden”, in: ders., *Soziologie: Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, hg. v. Otthein Rammstedt (Georg Simmel Gesamtausgabe 11; Suhrkamp: Frankfurt/M. 1992), 764-771, Zitate 765; 766; dazu vgl. auch Almut Loycke (Hg.), *Der Gast, der bleibt: Dimensionen von Georg Simmels Analyse des Fremdseins* (Edition Pandora 9; Campus: Frankfurt/M. / New York / Paris 1992 [zuerst 1975]). – Aus der Fülle von Literatur über Fremde und Fremdheit greife ich Simmels Überlegungen heraus, die ich wegen ihrer Aufmerksamkeit für Beziehungsaspekte für besonders fruchtbar halte.

Die Frage, die sich für mich mit Fremdheit verbindet, ist also nicht, wie ich sie auflösen und aus meiner Welt entfernen kann. Vielmehr ist die Frage, wie wir mit Fremdheiten leben und wie wir sie als soziale Beziehungen gestalten.

Wenn ich nun auf Glikl bas Judah Leib näher eingehe, dann möchte ich mit dieser historischen Fallstudie zunächst einmal Dimensionen von Fremdheit unter dem Gesichtspunkt von *sozialen Beziehungen in einer frühneuzeitlichen Gesellschaft* erkunden. Dies soll in drei Schritten geschehen: Zuerst werde ich mich mit Sprache oder vielmehr mit verschiedenen Sprachen befassen, die für Glikl eine Rolle spielten, danach mit Gastfreundschaft im weitesten Sinne des Wortes einschließlich der politischen Aspekte, und schließlich werde ich auf Nachbarschaft eingehen – eine der Nahbeziehungen, die sehr viel über das Einbezogensein und das Akzeptiertsein in einem konkreten sozialen Umfeld aussagen. Am Schluss werde ich dann ein paar Überlegungen dazu anstellen, wie solche historischen Dimensionen von Fremdheit für das Leben in unserer eigenen Gesellschaft fruchtbar sein könnten.

1. Sprache¹⁰

Nach Metz kam Glikl als eine Fremde, und sie beschreibt das auch so. Ihr Fremdsein in Metz macht Glikl an verschiedenen Dingen fest, unter anderem an der Sprache. Sie erzählt eine ganze Vielfalt von Empfangs- und Willkommensritualen, die ihr zukünftiger Mann und andere angesehene Metzger Juden und Jüdinnen ihr bei der Ankunft entgegenbrachten und bei denen es offenbar keinerlei sprachliche Probleme gab. Danach berichtet sie folgende Episode:

Die andere Woche nach unserer Hochzeit sind die größten und einflußreichsten Persönlichkeiten gekommen und haben mich bewillkommt und Glück gewünscht. Ich habe mir nichts mehr gewünscht, als daß ich Französisch gekonnt hätte, damit ich jedem hätte Red und Antwort geben können (PM 281/KM 299).¹¹

¹⁰ Zu Glikls Sprache zuletzt Erika Timm, "Glikls Sprache vor ihrem sozialhistorischen und geographischen Hintergrund", in: Richarz (Hg.), *Die Hamburger Kauffrau Glikl*, 49-67; ferner Turniansky, "Glikls Werk und die zeitgenössische jiddische Literatur", sowie Jancke, "Glikls Autobiographie im Kontext frühneuzeitlicher autobiographischer Schriften", hier 102-103; zu den Sprachen frühneuzeitlicher autobiographischer Texte, die im deutschen Sprachraum entstanden, dies., *Autobiographie als soziale Praxis: Beziehungskonzepte in Selbstzeugnissen des 15. und 16. Jahrhunderts im deutschsprachigen Raum* (Selbstzeugnisse der Neuzeit 10; Böhlau: Köln/Weimar/Wien 2002), Kap. 3: Für andere schreiben: Sprachen, Publikum, Publikationswege. Gruppenkulturen im Gesamtkorpus, 166-210.

¹¹ Ich zitiere im Folgenden aus der deutschen Übersetzung von Bertha Pappenheim, die anders als die von Alfred Feilchenfeld den vollständigen Text bietet: *Die Memoiren der Glückel von*

Für dieses Sprachproblem gibt es nur eine Erklärung: Glikl traf hier offenbar mit christlichen Bewohnern der Stadt Metz zusammen, die es sich ebenso wie die jüdischen nicht nehmen ließen, die neue Bankiersgattin willkommen zu heißen. Bei dieser Gelegenheit wurde Französisch gesprochen, was den in Metz ansässigen Juden vertraut war – Französisch war die Sprache, in der sich Juden mit der umgebenden christlichen Bevölkerung verständigten. Untereinander sprachen sie Jiddisch, so dass Glikl in der Tat bei ihrer Übersiedlung aus Hamburg weiterhin diese ihr vertraute Umgangssprache verwenden konnte.¹² Damit blieb Glikl bei ihrer Übersiedlung von Hamburg nach Metz einerseits im selben Sprachraum, nämlich was die Verständigung mit anderen Juden betraf. Andererseits wechselte sie aber vom deutschen in den französischen Sprachraum, und dies wurde für die Verständigung mit der nichtjüdischen Bevölkerung für sie offenbar zu einem entscheidenden Problem. Betroffen waren davon nicht nur formelle Situationen wie die eben beschriebene, sondern alle Arten von Alltags- und vor allem auch Geschäftskontakten. Da Glikl kein Französisch konnte – im Unterschied zu ihrer älteren Halbschwester, die zu Hause diese Sprache gelernt hatte (PM 32/KM 34) –, konnte sie zumindest zu Beginn ihrer Metzener Zeit keine eigenständigen Außenkontakte, außerhalb der jüdischen Gemeinde, anknüpfen. Die geschlechterhierarchischen Aspekte, die das am neuen Ort und in ihrer neuen Ehe hatte, deutet sie lakonisch an: “Nun, mein Mann hat für mich geredet” (PM 281/KM 299).

Umgekehrt wird aus der gleichen Stelle deutlich: In Hamburg hatte Glikl gelebt als Tochter von Ansässigen und als eine, die mit Menschen, Umgangsweisen, Geschäftspraktiken und eben auch mit der Sprache vertraut war. Nur dieses eine Mal in Metz berichtet sie, dass jemand anderes für sie sprechen musste, dass sie sich nicht selbst in der Landessprache verständlich machen konnte. Die Hamburgerin Glikl sprach offenbar Deutsch, hatte dieser Sprache als Geschäftsfrau sicher auch bis zu einem gewissen Grade in schriftlicher

Hameln, geboren in Hamburg 1645, gestorben in Metz 19. September 1724, Autorisierte Übertragung nach der Ausgabe des Prof. Dr. David Kaufmann von Bertha Pappenheim (Selbstverlag: Wien 1910; ND Beltz Athenäum: Weinheim 1994, mit einem Vorwort von Viola Roggenkamp); die Stellenangaben stehen, um den Anmerkungsapparat zu entlasten, im Text (abgekürzt: PM) und sind ergänzt um die entsprechenden Seitenangaben aus der bisher einzigen Textausgabe von David Kaufmann (abgekürzt: KM).

¹² Dazu Pierre-André Meyer, *La communauté juive de Metz au XVIII^e siècle: Histoire et démographie, Collection Les Juifs de Lorraine* (Presses universitaires de Nancy, Edition Serpenoise: Nancy / Metz 1993), 85-87, dort auch zu französischen Lese- und Schreibfähigkeiten.

Form mächtig zu sein.¹³ Verträge, Pfandbescheinigungen, eventuelle Korrespondenz mit christlichen GeschäftspartnerInnen mussten in der Sprache der christlichen Mehrheitsbevölkerung abgefasst werden, da diese ihrerseits keine der Sprachen ihrer jüdischen Minderheiten lernte.¹⁴

Glikl bewegte sich in einem Geflecht mehrerer Sprachen, zu denen sie mehr oder weniger intensiven Zugang hatte. Sie schrieb und las Jiddisch und besaß auch einige Hebräischkenntnisse. Ihre Autobiographie, den einzigen Text, der von ihr überliefert ist, schrieb sie 1691 bis 1719 in jiddischer Sprache; diese Schrift enthält einen für jiddische Texte ungewöhnlich hohen Anteil an hebräischen Wendungen und Sätzen. Ihre Autobiographie ist die erste bekannte in jiddischer Sprache und zugleich die erste einer jüdischen Frau. Als gesprochene Sprache, in mündlicher Form also, war das Jiddische das gemeinsame Idiom aller aschkenasischen JüdInnen, Frauen wie Männer. Bei den sefardischen Juden, die in Hamburg ansässig waren, wurde Portugiesisch gesprochen und geschrieben.¹⁵

Jiddisch, eine aus dem Mittelhochdeutschen entstandene eigene Sprache (also für Deutschsprachige leicht zugänglich), wird mit den hebräischen Schriftzeichen notiert und ist dadurch nicht leicht lesbar für diejenigen, die im lateinisch-christlichen Bildungssystem groß geworden sind. Umgekehrt waren jüdische Menschen der frühen Neuzeit der lateinischen Schriftzeichen nur so weit mächtig, wie es die Geschäftskontakte mit christlichen Kunden nötig machten, und vor allem bestand eine große kulturelle und religiöse Abwehr gegenüber dem Alphabet der Kirche. Obwohl also die jiddische und die deutsche Sprache einander recht nahe sind und in der mündlichen Kommunikation

¹³ Detaillierte Diskussion von Glikls deutschen Lesefähigkeiten bei Turniansky, "Glikls Werk und die zeitgenössische jiddische Literatur", bes. 80-81; vgl. neben dieser eher skeptischen Sicht Natalie Zemon Davis, "Glikl bas Juda Leib – ein jüdisches, ein europäisches Leben", in: Richarz (Hg.), *Die Hamburger Kauffrau Glikl*, 27-48, die darauf hinweist, dass insbesondere die führenden aschkenasischen Kaufleute und die Gemeindevorsteher auf die "Kenntnis deutscher Sprache und Schrift... für ihre Geschäfte und für politische Verhandlungen mit Nichtjuden angewiesen waren" (40, mit weiteren Argumenten 40-41).

¹⁴ Die christlichen Gelehrten mit ihren Hebräischstudien sind ein anderes Kapitel. Sie verbanden die in der Sprache erreichte Nähe nicht mit einer Nähe zu den Menschen. Mit Blick auf die Stadt Helmstedt kommentiert Glikl: "Dort ist eine hohe Schule, so daß es ein böser Ort ist" (PM 146/KM 157).

¹⁵ Michael Studemund-Halévy, "Sprachverhalten und Assimilation der portugiesischen Juden in Hamburg", in: Arno Herzig (Hg.) in Zusammenarbeit mit Saskia Rohde, *Die Juden in Hamburg 1590 bis 1990: Wissenschaftliche Beiträge der Universität Hamburg zur Ausstellung "Vierhundert Jahre Juden in Hamburg"* (Dölling und Galitz: Hamburg 1991), 283-298.

keine unüberwindlichen Hürden bestehen, umfassen sie als Schriftsprachen klar getrennte Textkorpora. Diese waren in der frühen Neuzeit an unterschiedlichen Hochschriftsprachen orientiert – dem Hebräischen und Aramäischen einerseits, dem Lateinischen und Griechischen andererseits – sowie deren jeweiligen kulturprägenden, normativen Textkorpora.

Schriftliche Kommunikation in der frühen Neuzeit fand vorwiegend innerhalb der jeweils eigenen Gruppe statt. In der Kommunikation zwischen JüdInnen einerseits und ChristInnen andererseits spiegelte sich die Asymmetrie wider, die historisch das Leben einer verachteten Minderheit innerhalb einer nicht nur dominanten, sondern überdies vielfach gewalttätigen Mehrheitsgesellschaft prägte: JüdInnen, die ohnehin darauf angewiesen waren, sich in der Mehrheitskultur zurechtzufinden, übernahmen neben der Sprache etwa auch Elemente der literarischen Tradition und integrierten diese in ihre eigenen Bestände. ChristInnen demgegenüber beschäftigten sich, wenn überhaupt, dann meist als Theologen und damit in einem widrig bis feindselig eingestellten institutionellen Kontext mit jüdischen Traditionen.

Die Schriften der jeweils anderen Gruppe waren von den Bildungsvoraussetzungen der eigenen Gruppe her nicht zugänglich. Neben der grundsätzlichen religiösen Trennlinie wurden innerhalb beider Gruppen jeweils Geschlechtergrenzen gezogen (deren Gemeinsamkeiten und Unterschiede ein eigenes, spannendes Thema wären): Die Hochschriftsprachen waren, wie die geschlechtsspezifischen Zugangsvoraussetzungen für die Bildungsinstitutionen und materiellen Unterstützungsmöglichkeiten ausweisen, fast ausschließlich Männern vorbehalten. Da Glikl über einige Hebräischkenntnisse verfügte – allerdings wohl nicht in der Lage war, hebräische Texte selbständig zu lesen oder zu verfassen –, muss sie den besonders gebildeten jüdischen Frauen zugerechnet werden. Leider liefert ihre Autobiographie wenig Information darüber, wie sie diese Bildung erwarb: Sie schreibt, dass sie den *cheder* besuchte, also die jüdische Grundschule, aber ob ihr dort alle ihre Hebräischkenntnisse vermittelt wurden, vermag ich nicht abzuschätzen.

Als *Jüdin* bewegte Glikl sich in einem von vornherein mehrsprachigen Umfeld, das nicht nur durch die Sprachen der eigenen, jüdischen Gruppen, sondern zugleich durch diejenigen der umgebenden christlichen Mehrheitsgesellschaft und deren jeweilige Verhältnisse zueinander gekennzeichnet war.¹⁶

¹⁶ Zum sozialen Kontext der Mehrsprachigkeit vgl. Gabriele Jancke, "Autobiographisches Schreiben des 15. und 16. Jahrhunderts im deutschsprachigen Raum – Sprachverhalten in -

Als *aschkenasische Jüdin* agierte sie in einem Sprachraum, der Judenheiten verschiedener politischer Großgebilde miteinander verband – etwa Juden im Heiligen Römischen Reich, in Böhmen, im polnischen Königreich und in den westlichen Teilen Frankreichs, vor allem im Elsass; aschkenasische Juden lebten aber unter anderem auch in Amsterdam oder Kopenhagen.¹⁷ Das Jiddische als gemeinsame aschkenasische Umgangssprache ermöglichte unter anderem das Knüpfen familiärer oder geschäftlicher Netzwerke über weite Teile Europas hinweg, wie Glikl es zeitlebens betrieb und in ihrer Autobiographie ausführlich beschreibt. Im Verhältnis zu den Sefarden jedoch zeigt sich das Jiddische als eine partikulare Sprache, die die Zugehörigkeit nur zu Teilen der europäischen Judenheiten prägte.

Als *Geschäftsfrau*, die nicht nur von *jüdischen* GeschäftspartnerInnen leben konnte, hatte sie stets mindestens zweisprachig zu sein, um handlungsfähig auch gegenüber christlichen KundInnen sein zu können.

Als *Hamburgerin* war sie mit den Verkehrssprachen Jiddisch und Deutsch kompetent. Als *Metzerin* kam sie mit Jiddisch zwar in der jüdischen Umgebung ebenso zurecht wie zu Hause in Hamburg, aber aufgrund ihrer zumindest anfangs fehlenden Französischkenntnisse geriet sie gegenüber ihrer neuen christlichen Umgebung in eine Situation, die sie von anderen Mitgliedern der eigenen Gruppe abhängig machte.

Als *Frau* war sie in vielen dieser Bereiche nicht in anderer Weise kompetent als Männer. Massive Geschlechterasymmetrien traf sie im Bereich der zentralen jüdischen Sprache von Religion, Recht und Wissen an, beim Hebräischen. Es ist jedoch sogleich darauf zu verweisen, dass solche Ungleichheiten beim Zugang zum Hebräischen zwar in expliziten Diskursen und in normativen Debatten nur mit der Kategorie Geschlecht verbunden wurden, tatsächlich aber auch mit dem Kriterium der sozialen Schicht verknüpft waren: Bei weitem nicht alle jüdische Männer konnten so viel Hebräisch, dass sie auch nur dem Gottesdienst folgen oder zentrale religiöse Texte selbständig lesen konnten. Die zahlreichen frühneuzeitlichen Übersetzungen religiöser Schriften ins Jiddische waren unter anderem auch mit dem Bildungsstand der Männer begründet. Glikl als Tochter einer wohlhabenden Großstadtfamilie, die zur

multi-linguaem Umfeld”, in: Christiane Maaß / Annett Vollmer (Hg.), *Mehrsprachigkeit in der Renaissance* (Winter: Heidelberg 2004) (im Druck)

¹⁷ Dazu die Überblickskarte bei Haim Beinart, *Geschichte der Juden: Atlas der Verfolgung und Vertreibung im Mittelalter* (Bechtermünz: Augsburg 1998 [zuerst Jerusalem 1992]), 116-117 mit Text 115.

aschkenasischen Oberschicht gehörte, hatte in mancher Hinsicht bessere Möglichkeiten als Söhne armer Familien sie haben konnten, besonders wenn sie aus ländlichen Regionen mit spärlicher jüdischer Bevölkerung stammten.¹⁸

2. Gastfreundschaft¹⁹

Glikl hat in ihrer Autobiographie sehr viel über Gastfreundschaft zu sagen. Es handelt sich für sie zunächst um einen grundlegenden Zug ihrer eigenen jüdischen Gesellschaft, in der Gastfreundschaft – insbesondere gegenüber Armen, Fremden und Gelehrten – zu den religiösen Pflichten gehörte. Als ein solcher selbstverständlicher Teil des Lebens prägte Gastfreundschaft nicht nur einzelne Haushalte, sondern auch die Strukturen der Gemeinde: Die Zuteilung von armen Gästen wurde per Los geregelt, so dass die wohlhabenderen Haushaltsvorstände verpflichtet wurden, sie aufzunehmen. Darüber hinaus konnten sie ihre individuellen Entscheidungen treffen: wie sie mit den zugeteilten “Plettengästen” umgingen, ob und wen sie zusätzlich aufnehmen wollten. Glikl vermerkt dies in solchen Fällen, in denen sie selbst ein zusätzlicher Gast war und die Freigebigkeit ihrer GastgeberInnen rühmen wollte:

Der Reb Abraham ist ein braver Mann gewesen. Nicht allein daß er uns wohl traktiert und alle Ehre der Welt angetan hat, hat er auch an seinem Tisch noch sechs Plettengäste sitzen gehabt, die haben von allem essen und trinken müssen, wie wir auch, und ich kann wohl sagen, daß ich solches von keinem reichen Mann noch gesehen habe (PM 142/KM 152).

¹⁸ Vgl. Rotraud Ries, “Status und Lebensstil – Jüdische Familien der sozialen Oberschicht zur Zeit Glikls”, in: Richarz (Hg.), *Die Hamburger Kauffrau Glikl*, 280-306; Elliott Horowitz, “Jüdische Jugend in Europa: 1300-1800”, in: Giovanni Levi / Jean-Claude Schmitt (Hg.), *Geschichte der Jugend*, 2 Bde. (S. Fischer: Frankfurt, M. 1996 [zuerst frz. und it. 1995]), Bd. 1: Von der Antike bis zum Absolutismus, 113-165.

¹⁹ Für die christliche Gesellschaft des Mittelalters und der Frühen Neuzeit v. a. Hans Conrad Peyer, “Gastfreundschaft und kommerzielle Gastlichkeit im Mittelalter”, in: *Historische Zeitschrift* 235 (1982), 265-288; ders. (Hg.) unter Mitarbeit v. Elisabeth Müller-Luckner, *Gastfreundschaft, Taverne und Gasthaus im Mittelalter* (Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien 3; Oldenbourg: München / Wien 1983); ders., *Von der Gastfreundschaft zum Gasthaus: Studien zur Gastlichkeit im Mittelalter* (MGH Schriften 31; Hahnsche Buchhandlung: Hannover 1987); Felicity Heal, “The Idea of Hospitality in Early Modern England”, in: *Past and Present* 102 (1984), 66-93; dies., *Hospitality in Early Modern England* (Oxford Studies in Social History; Clarendon Press: Oxford 1990); für die jüdische Gesellschaft: “Hospitality”, in: *Encyclopaedia Judaica* (Keter Publishing House: Jerusalem 1971), vol. 8, 1030-1033; Natan Efrati, “Pletten”, in: ebd., vol. 13, 645; Raphael Posner / Haim-Hillel Ben-Sasson / Isaac Levitats, “Charity”, in: ebd., vol. 5, 338-353.

Glikl hebt hier eine ganze Reihe von Dingen hervor, die sie als ungewöhnlich beschreibt. Erstens die Zahl der armen Gäste, die Abraham bei sich hatte, zweitens deren Gleichbehandlung mit den wohlhabenden Hamburgern, die zudem noch mit dem Gastgeber verwandt waren, und drittens die überaus zukommende Behandlung, die die Hamburger Gäste erfuhren – nicht angekündigt und mit einer großen Gruppe von sieben oder acht Personen über die Feiertage von Rosch Haschana in Abrahams Haushalt bleibend. Was Glikl nicht eigens betont, sind Dinge, die sie als selbstverständlich voraussetzt und mit anderen Beispielen deutlich macht: dass man unterwegs bei anderen Juden um Unterkunft bitten könne und solche auch nach Möglichkeit erhalten werde, und dass dies innerhalb der Verwandtschaft oder weiterer Netzwerke eine sehr zuverlässige Art des Unterkommens sei, mit anderen Worten: dass es innerhalb solcher Netzwerke eine Verpflichtung gebe, Gastfreundschaft zu gewähren.

Mit dieser kurzen Szene macht Glikl zugleich Regeln und Spielräume von Gastfreundschaft deutlich. Nicht zuletzt beschreibt sie, dass der Gast nicht immer fremd sein musste oder, umgekehrt aus der Sicht des Gastes gesehen, dass es von großem Wert sein konnte, über ein weitgefächertes Beziehungswissen zu verfügen, so dass sich in konkreten Situationen damit eine Beziehung rekonstruieren und ein – zumindest potentieller – Gastgeber gewinnen ließ. Glikl stellt solche Überlegungen an mehreren Stellen dieser Reise von Amsterdam zurück nach Hamburg an, die durch unvorhergesehene Umstände in improvisierter Weise auf dem Landweg stattfinden musste. Über Reb Abraham heißt es:

Am nächsten Tag, dem Fasttag, dem Vorabend des Neujahrsfestes, haben wir uns zeitig aufgemacht und sind nach Emden gezogen und sind zu Gast gewesen bei Reb Abraham aus Stadthagen. Derselbe und mein Mann – das Andenken des Gerechten gesegnet – sind nahe Verwandte gewesen. Der Vater von Abraham Emden war Reb Mausche Kramer aus Stadthagen und ist der Vetter von meinem Mann – das Andenken des Gerechten gesegnet – gewesen (PM 141/KM 152).

An anderer Stelle findet sich keine Verwandtschaft, aber doch eine Beziehung zu einem ehemaligen Vorsteher der Hamburger Gemeinde (PM 141/KM 151).

Die Aufnahme von Plettengästen dagegen war eine Form der Armenfürsorge, und zur Armut der Gäste gehörte auch ihr Mangel an Beziehungen und Netzwerken. Während aber diese Gäste nur kurzzeitig blieben und dann wieder gingen, konnte es auch Gäste geben, die blieben – das hing von den GastgeberInnen ab. Glikl erzählt an einigen Stellen, dass sie und Chaim in Hamburg einen jungen Mann zu Gast hatten. Sie erzählt von diesen eigenen Gästen

aber nur dort, wo sie sofort hinzufügt, dass die Gastgeber den Status des jungen Mannes umwandeln in den eines Angestellten:

Zu jener Zeit ist ein junger Mann in Hannover gewesen mit Namen Mordechai – Gott räche sein Blut. Er ist bei meinem Schwager Lipmann gewesen. Derselbige junge Mann ist nach Hamburg gekommen und war bei uns Gast. Kurz, der Junge hat uns wohl angestanden, wir haben ihn zu uns genommen, damit er für uns reisen soll, und wir beabsichtigten, ihn dorthin zu schicken, wo Geschäfte zu machen sind (PM 69/KM 75; vgl. PM 73/KM 79).

Glikl beendet ihre Autobiographie damit, dass sie als nunmehr verarmte Witwe in Metz von ihrer Tochter Esther und ihrem Schwiegersohn Moses Krumbach aufgenommen wurde. Auch diesen Haushalt beschreibt sie als außergewöhnlich gastfreundlich, für Arme und für vornehme Fremde gleichermaßen: "... ich bin weit und in vielen Gemeinden gewesen, hab aber nie so eine Haushaltung führen sehn. Jedem wird alles freundlich und in Ehren gegeben, sowohl den Plettengästen als den richtigen Gästen" (PM 301/KM 320: statt "richtige" hat Kaufmann im jiddischen Text "ehrliche" Gäste – d. h. Glikl verweist auf deren hohen sozialen Status). Wenn Glikl auch hier die Gleichbehandlung von Armen und Reichen betont, so will sie offensichtlich das Ungewöhnliche oder jedenfalls keineswegs Selbstverständliche daran deutlich machen.

Innerhalb der jüdischen Gesellschaft gab es also verschiedene Möglichkeiten, Gast zu werden, als Gast behandelt zu werden und diesen Status wieder zu verlassen. Nach Glikls Zeugnis spielten dabei die Zugehörigkeit zu einer sozialen Schicht ebenso wie der Zugang zu sozialen Beziehungen und Netzwerken eine entscheidende Rolle. Als vorbildliche GastgeberInnen werden bei ihr wohlhabende Leute gerühmt, die auf diesem Wege offenbar einen beträchtlichen Teil ihres Vermögens einzusetzen bereit sein konnten. Damit wurde die jüdische Gesellschaft im Wesentlichen von den gleichen Kategorien geprägt wie die christliche Mehrheit. Auch wenn vorerst nicht klar ist, inwieweit die christlichen Eliten ein vergleichbares Ausmaß an sozialem Engagement an den Tag legten, verdienen diese Kategorien einige Aufmerksamkeit.

Hier wie dort wurde Gastfreundschaft als eine soziale und religiöse Norm betrachtet, durch die sich insbesondere die Angehörigen sozialer Eliten selbst definierten. Auf der einen Seite tritt die Gegenseitigkeit unter Angehörigen der gleichen sozialen Gruppe stark hervor. Auf der anderen Seite, und so beschreibt es ja auch Glikl, taucht aber hier die Gastfreundschaft als Verpflichtung gegenüber Ungleichen, sozial weit niedriger rangierenden Menschen

auf. So gehört auch in die Kultur adliger Standesnormen immer die Armenfürsorge mit hinein, und sie kann unter anderem in Formen von Gastfreundschaft realisiert werden. Anders als es bei Glikl deutlich wird, handelt es sich bei christlichen Adligen jedoch vielfach um Schwundstufen von Gastfreundschaft: Verglichen mit dem elaborierten räumlichen und sozialen Zeremoniell, mit dem englische Landadlige ihre hochrangigen Gäste mit Nähe zum Gastgeber auch sozial auszeichneten, war die Speisung, die sie den Armen im Torhaus oder einmal im Jahr zu Weihnachten gewährten, auch sozial und räumlich eine klare Form der Distanzierung und Hierarchisierung.²⁰ Für England lässt sich feststellen, dass auch diese Schwundstufen offenbar im Lauf der Frühen Neuzeit weiter reduziert wurden, da die Armenfürsorge in die Regie der Gemeinde übergang und die Adligen sich mehr und mehr weg von ihrer unmittelbaren Nachbarschaft und auf den Hof in London hin orientierten. Für den deutschsprachigen Raum kann ich im Moment noch gar nichts dazu sagen.

Was sich aber noch feststellen lässt, ist die Norm der Gastfreundschaft für die Geistlichen beider christlicher Konfessionen, also eine weitere soziale Elite, auch wenn diese Elitenrolle nicht unbedingt mit Wohlstand und politischem Einfluß gekoppelt sein mußte.²¹ Das tridentinische Konzil legt in seinen Beschlüssen zur Lebensweise von Geistlichen noch einmal ausdrücklich fest, was auch die Jahrhunderte zuvor gegolten hatte und zumindest teilweise auch institutionell in Klöstern und christlichen Hospizen praktiziert wurde: daß geistliche Personen – also nicht nur die Pfarrer – Gastfreundschaft zu üben hätten.²² Ein Beispiel von protestantischer Seite liefert Katharina Zell, die Straßburger Reformatorin und theologische Publizistin (1498-1562). In einer

²⁰ Heal, *Hospitality in Early Modern England*, Reg sv charity; dies., “The Idea of Hospitality in Early Modern England”, v. a. 75-79. 83-85.

²¹ Dazu ausführlich Heal, *Hospitality in Early Modern England*, 223-299.

²² *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*. Curantibus Josepho Alberigo, Josepho A. Dossetti, Perikle-P. Joannou, Claudio Leonardi, Paulo Prodi, consultante Huberto Jedin. Editio tertia (Istituto per le scienze religiose: Bologna 1973), sessio XXV, 3-4 dec. 1563, Decretum de reformatione generali, 788-789. Caput VIII; dt., leicht bearbeitete Übers. des 16. Jahrhunderts: *Des Hochheiligen / Allgemeinen Generals Concilii Zu Trient / Fürnehmste und besonders ver-teutschte Decreta und Satzungen / Welche Christliche Catholische Religion oder Glaubens-Sachen betreffen und allen frommen Christen zu wissen zum höchsten vonnöthen seyn*. Jet-zunder auf ein neues wiederum übersehen / und mit einem nützlichen Compendio oder Inhalt H. Jacob Rabus &c. was darauf äusserlicher Ceremonien und der Kirchen-Zucht halber beschlossen / gemeht und verbessert. Nach der Edition Anno 1570. zu Cölln (Christian Oeser: Amberg 1716), 346. Für den Hinweis auf diese dt. Übers. und die Ausleihe eines Exemplars danke ich Christoph Neumann sehr herzlich. – Klöster: Jutta Maria Berger, *Die Geschichte der*

ihrer letzten Schriften forderte sie Ende der 1550er Jahre, dass Pfarrer Gastfreundschaft zu üben hätten. Neben der Fürsorge für Arme und Vertriebene und neben den auch im Pfarrhaus geknüpften Netzwerken unter Gelehrten hatte sie noch einen konfessionellen Gesichtspunkt im Blick: Sie wollte, dass protestantische Pfarrer auch gegenüber anderen konfessionellen Orientierungen als ihrer eigenen gastfreundliche Offenheit an den Tag legten, mit anderen Worten, dass ihr Haus unter anderem auch Täufern, Schwenckfeldern und anderen protestantischen Minderheiten offenstand und dass sie über diese konfessionellen Differenzen hinweg auch den theologischen Austausch praktizierten. Hier war ihr auf der persönlichen Ebene vor allem kommunikative Gegenseitigkeit wichtig, auf einer kirchenpolitischen Ebene ging es ihr zugleich darum, religiöse Minderheiten auch in einer lutherisch dominierten Stadt wie Straßburg unbehelligt von Bekehrungsversuchen und Vertreibungsdrohungen leben zu lassen.²³

Jedenfalls ist im christlichen Bereich deutlich, dass unter Verwandten, Nachbarn, Freunden und Angehörigen von Berufs- oder anderen Gruppen Gegenseitigkeit zu erwarten war, Zeichen dauerhafter Beziehungen, an denen beide Seiten gleichermaßen interessiert waren. Die Norm adliger Gastfreundschaft etwa sollte nicht unbesehen für beliebige Standesgenossen gelten, sondern nur dort, wo aus Nähe und Gegenseitigkeit dauerhafte Netzwerke gemacht wurden, die zwar weitgespannt sein konnten, aber eben auch ihre Grenzen hatten. Wie bei den Netzwerken anderer sozialer Gruppen auch, konnte Fremdheit durch die Empfehlung eines weiteren Mitglieds in Nähe umgewandelt werden. Die adligen Netzwerke waren nur ein bestimmter Typ neben anderen Netzwerken etwa von Kaufleuten, Gelehrten oder Geistlichen.²⁴ In allen diesen Fällen schufen sich soziale Gruppen ihren Zusammenhalt mit Hilfe solcher zum Teil überregional ausgedehnter Netzwerke, und Gastfreundschaft spielte vermutlich in allen Fällen eine wichtige Rolle; sehr deutlich zeichnet sich das jetzt schon ab für die Adligen und die Gelehrten.

Gastfreundschaft im hochmittelalterlichen Mönchtum: Die Cistercienser (Akademie: Berlin 1999).

²³ Dazu Gabriele Jancke, "Die Kirche als Haushalt und die Leitungsrolle der Kirchenmutter. Katharina Zells reformatorisches Kirchenkonzept", in: Heide Wunder / Gisela Engel (Hg.), *Geschlechterperspektiven*: (Forschungen zur Frühen Neuzeit, Aktuelle Frauenforschung; Helmer: Königstein 1998), 145-155, hier 149-150.

²⁴ Zu den Netzwerken von Gelehrten und Geistlichen sowie zu mündlichen und schriftlichen Empfehlungen vgl. Jancke, *Autobiographie als soziale Praxis*, Kap. 2: Abhängig sein: Gelehrte Männer in Patronageverhältnissen. Rekonstruktion einer Gruppenkultur, 75-165.

Gastfreundschaft als eine soziale Norm für Adlige und für Geistliche hatte offenbar zwei Seiten: die Gegenseitigkeit in der jeweiligen Gruppenkultur, und einen Aspekt der sozialen Ungleichheit oder auch der religiösen Differenz, bei dem Gegenseitigkeiten angesichts der sozialen Hierarchien und der Machtverhältnisse zumindest auf den ersten Blick nicht so leicht zu erkennen sind (oder doch?).

Bei Glikl tritt als Kriterium für die Zugehörigkeit zu solchen Netzwerken zunächst die Verwandtschaft hervor, sodann die Oberschicht der Hamburger Gemeinde und Geschäftsbeziehungen; vielfach waren auch mehrere Elemente miteinander verflochten. Klar ist, dass ihre Netzwerke in der Regel Verbindungen zwischen JüdInnen herstellten und weitverzweigte Allianzen schafften, die sich über große Teile Europas nördlich der Alpen erstreckten. Glikl schätzt wie die christlichen Eliten die Gegenseitigkeit in solchen Beziehungen sehr hoch. Dies wird dort deutlich, wo sie anlässlich eines Besuches bei Chaims Eltern den Wert der gegenseitigen Gastgeschenke abwägt und die Gabe der Schwiegereltern als nicht unbedingt angemessen empfindet (PM 133/KM 144), vor allem aber dort, wo sie beklagt, sie und Chaim hätten andere sehr viel mehr unterstützt als umgekehrt (PM 112-113; 114-115/KM 121-124). Damit steht sie und mit ihr die Beziehungen und Netzwerke, die sie beschreibt, im breiten Rahmen frühneuzeitlicher Gesellschaften mit ihrer Gabenkultur, wie sie etwa von Natalie Zemon Davis untersucht worden ist.²⁵

Beziehungen und Netzwerke konnten, so geht es aus Glikls Autobiographie Seite für Seite hervor, von Frauen und Männern geknüpft und genutzt werden. Geschlecht konnte hier durchaus eine Kategorie der Ungleichheit sein, aber nicht unbedingt eine Ausschlusskategorie, anders als sozialer Stand oder Religion. Sieht man sich Glikls Text unter dem Gesichtspunkt der Religion noch einmal an, so zeigt sich jedoch auch hier keine eindeutige und scharfe Grenze. Die gleiche jüdische Reisegesellschaft, die im Netzwerk der Verwandten gastfreundliche Aufnahme fand, konnte ebenso bei Bauern und damit bei christlichen Gastgebern unterkommen und dort abends friedlich zusammen am Feuer sitzen und sich unterhalten (PM 144/KM 155). Bei einer anderen Reise beschreibt Glikl, wie sie mit ihren drei kleinen Kindern spät in der Nacht und

²⁵ Natalie Zemon Davis, *The Gift in Sixteenth-Century France* (The University of Wisconsin Press: Madison 2000), dt. Übers.: *Die schenkende Gesellschaft: Zur Kultur der französischen Renaissance*, C. H. Beck Kulturwissenschaft (C. H. Beck: München 2002); jetzt auch Gadi Algazi / Valentin Groebner / Bernhard Jussen (eds.), *Negotiating the Gift* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 188; Vandenhoeck: Göttingen 2003).

völlig durchnässt freundliche Aufnahme in einem Gasthaus fanden – alle rückten zusammen, obwohl es schon vorher sehr eng war, die Fuhrleute und anderen Reisenden hatten Mitleid mit den Kindern, die Wäsche der Kleinen konnte getrocknet werden (PM 95/KM 104). Auch hier trafen sie auf einen christlichen Gastgeber, und die anderen Gäste dürften ebenfalls ChristInnen gewesen sein. Allenfalls konnte sich die Religion – wie übrigens auch weibliches Geschlecht beim Reisen – in den Kosten niederschlagen, wie Glikl vermerkt (PM 236/KM 251; PM 83/KM 90).

Eine scharfe Grenze aber konnten die Obrigkeiten ziehen, indem sie das Wohnrecht gewährten, verweigerten, wieder entzogen oder die bereits faktisch ansässigen Juden wieder vertrieben. Wie bei anderen Aspekten von Gastfreundschaft waren die auf Ansiedlungsrechte bezogenen nicht nur mit Herrschaft, sondern auch mit Zwang und Gewalt verbunden. Ähnlich wie andere religiöse Minderheiten – etwa die Hugenotten – zum Teil auch, aber systematischer und grundsätzlicher hatten Juden in diesen prekären Situationen von obrigkeitlicher Gastlichkeit oder deren Verweigerung als Dauerzustand zu leben.²⁶ Glikl berichtet davon aus ihrer frühen Kindheit, wo die Hamburger Juden, die dort noch keinen rechtlichen Status besaßen, nach Altona vertrieben wurden und nun jeden Tag für ihre Geschäfte tagsüber nach Hamburg gingen, nachts wieder zu ihren Familien nach Altona zurückkehrten (PM 22/KM 24-25). Ein besonderer und unverzichtbarer Teil des Gemeindelebens war der Gottesdienst, der in Hamburg zu Glikls Hamburger Zeit offiziell immer verboten war. Glikl schreibt dazu:

Aber wir haben in Hamburg kein Bethaus gehabt und auch gar kein Wohnrecht. Nur aus Gnade von dem Rat – Gott erhöhe seinen Ruhm – sind sie dort gewesen. Doch sind die Juden zusammengekommen in ihren Wohnungen zum Beten, so gut sie nebbich gekonnt haben. Wenn solches die Räte der Stadt vielleicht schon gewußt haben, haben sie doch gern durch die Finger gesehen. Aber als es Geistliche

²⁶ Ansiedlungsrechte für Juden: für eine knappe Information B. Koehler / H. Lentze, "Juden", in: *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte* (Schmidt: Berlin 1978), 2, 454-465; ferner etwa die Aufsätze von J. Friedrich Battenberg, Christopher R. Friedrichs und Rotraud Ries in R. Po-Chia Hsia / Hartmut Lehmann (eds.), *In and Out of the Ghetto: Jewish-Gentile Relations in Later Medieval and Early Modern Germany* (German Historical Institute, Washington, D. C. / Cambridge University Press: Cambridge 1995); zu den Salzburger Protestanten s. Winfried Dotzauer, "Die Ankunft des Herrschers. Der fürstliche 'Einzug' in die Stadt (bis zum Ende des Alten Reichs)", in: *Archiv für Kulturgeschichte* 55 (1973), 245-288, hier 284 mit Anm. 206.

gewahr worden sind, haben sie es nicht leiden wollen und uns nebbich verjagt, und wie das schüchterne Schaf haben wir müssen nach Altona ins Bethaus gehen (PM 24/KM 26-27).

Auf christlicher Seite konnten sich zwei verschiedene Parteien bilden. Die eine Fraktion stellte der Rat, der die jüdischen Gottesdienste de facto zu tolerieren bereit war. Die andere, so Glikl, bestand aus den Geistlichen und der Bürgerschaft. Sie sorgte periodisch wiederkehrend dafür, dass das Verbot tatsächlich durchgesetzt wurde und die Hamburger Juden für ihre Gottesdienste nach Altona gehen mussten, das unter der Herrschaft des dänischen Königs stand. Wie Glikls Vergleich zwischen Hamburg und Altona zeigt, war Religion ein Faktor, der für scharfe Ausgrenzung eingesetzt werden konnte, aber nicht musste. Welche Entscheidung getroffen oder durchgesetzt wurde, hing von Machtverhältnissen und den Optionen der Herrschenden ab; dass dabei die Pfarrer eine Gruppe waren, die qua Beruf zu einer entschieden ausgrenzenden Rolle neigen konnten, dürfte auch außerhalb Hamburgs anzutreffen gewesen sein.

Für Georg Simmel ist der wandernde Fremde nicht der, der kommt und wieder geht, sondern der, der kommt und bleibt. Wenn das so ist, dann ist Gastfreundschaft – in dem hier skizzierten weiten Sinn – ein Handlungsfeld, auf dem Menschen grundlegende gesellschaftliche Entscheidungen treffen können. Wie gerade Glikls politische Kommentare zeigen, hat sie auch im gesellschaftlichen und politischen Bereich die Spielräume der einflussreichen Akteure gesehen und ihren Umgang damit sehr kritisch eingeschätzt. Auch auf Seiten der christlichen Eliten und Obrigkeiten hätte sie sich eine Gastfreundschaft gewünscht, die den Fremden nicht zum Gehen zwingt oder in bestimmten – religiösen – Hinsichten gar nicht erst da sein lässt, sondern ihm das Bleiben ermöglicht.

3. Nachbarschaft²⁷

Wie die Beziehungen im Alltag und zwischen NachbarInnen aussahen, lässt sich bei Glikl wie auch in anderen frühneuzeitlichen autobiographischen Schriften meist nur in einzelnen Schlaglichtern sehen. Dargestellt ist in aller Regel

²⁷ Vgl. etwa Karl Sigismund Kramer, "Nachbar, Nachbarschaft", in: *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte* (Schmidt: Berlin 1984), 3, 813-815; Paul Münch, *Lebensformen in der Frühen Neuzeit, 1500 bis 1800*, Ullstein-Buch 35597 (Ullstein: Frankfurt/M. / Berlin 1996), im Kap. "Umgang und Geselligkeit": zu Nachbarschaft 280-285; Reg sv 21-22; 92; 95; 128; 206; 211; 227-228; 269; 271; 274-275; 280-285; 483; 529-530; Aufgaben der Nachbarschaft 275; 280-281; Statuten der Nachbarschaft 278-279; 283; ferner die Aufsätze von James Amelang, John Edwards und Joseph Wheeler in: Alexander Cowan (ed.), *Mediterranean Urban*

nicht der Alltag, sondern das, was aus dem Alltag herausragt: das Besondere oder die Störung. Aus dem Wenigen, was Glikl zu dieser wichtigen Nahbeziehung sagt, will ich hier nur zwei Beispiele herausgreifen, die auf Solidarität als selbstverständliches Element des Nebeneinanderlebens schließen lassen. Das erste Beispiel: Kurz nach der eben angesprochenen Vertreibung aus Hamburg, als die Hamburger Juden nach Altona gezogen waren, mussten sie eines Nachts vor schwedischen Truppen fliehen. Kaum bekleidet, ohne jegliche Habe, konnten sie gerade eben ihr Leben nach Hamburg retten. Glikl schreibt dazu nüchtern: "Teilweise haben wir uns bei den Sefardim, teilweise bei den Bürgern behelfen müssen" (PM 24/KM 26). Offenbar gab es eine Hilfsbereitschaft, auf die sich die Hamburger Aschkenasim verlassen konnten und die Glikl für so selbstverständlich hielt, dass sie das Faktum nur eben erwähnt, aber nicht weiter kommentiert. Das zweite Beispiel steht ganz am Ende ihrer Autobiographie: Bei einem Unglück in der Metzger Synagoge im Jahr 1719, bei dem in einer Panik sechs Frauen ums Leben kamen und viele andere verletzt wurden, kamen nicht nur die jüdischen Männer zur Hilfe. Ebenfalls wie selbstverständlich schreibt Glikl: "Die Männer haben große Hilfe getan. Es sind viele Leute, Bürger von der Gasse, in die Judengasse gekommen mit Leitern und Haken, und wollten gern die Weiber von der obersten Synagoge herunterun, denn man hat nicht gewußt, wie es oben in der Weibersynagoge bestellt ist" (PM 307/KM 327). Auch hier ist es nicht nur so, dass man den Unglücksfall mitbekommt, sondern die Männer aus der christlichen Nachbarschaft eilen genau wie die jüdischen Männer sofort zu Hilfe, wie es den Regeln der Nachbarschaft entspricht. Zumindest in Fällen von Not wie diesen also konnten Juden mit der Möglichkeit rechnen, dass sie von ihren Nachbarn auch als Nachbarn behandelt werden würden.

4. Schluss

Wir sind am Ende der historischen Fallstudie angelangt, und ich will in vier Punkten ein Fazit ziehen, mit dem ich wieder in unserer gegenwärtigen Gesellschaft ankomme.

- (1) Es ist viel von *Netzwerken und Gruppenkulturen* die Rede gewesen. Wie in der christlichen Gesellschaft, so waren dies auch in der jüdischen Gesellschaft wesentliche Bausteine sozialen Zusammenlebens. Wenn Glikl über

Culture, 1400-1700 (University of Exeter Press: Exeter 2000), Part 1: Neighbours and Neighbourhoods.

ihr letztes Lebensdrittel in Metz schreibt, beleuchtet sie nicht zuletzt die Vorteile der schon länger Ansässigen gegenüber Neuzugezogenen, wie sie von Norbert Elias und John Scotson in ihrer Studie über “Etablierte und Außenseiter” untersucht worden sind.²⁸ Beziehungen und Netzwerke als Ressourcen zugänglich zu haben, ist nach Glikl wie nach Elias und Scotson ein Reichtum der Ansässigen, und sie verfügen über Spielräume, wenn sie von außen zulassen.

- (2) Menschen zu Glikls Zeit waren aber nicht nur in ihre eigenen Gruppenkulturen und in damit verknüpfte weitreichende Strukturen eingebunden, sondern nicht zuletzt auch in die *Pluralität* frühneuzeitlicher Gesellschaft – und sie waren sich selbst höchst bewusst darüber, wie autobiographische Quellen zeigen. Claudia Ulbrich hat in ihrem Buch “Shulamit und Margarete” eindringlich auf diese Pluralität der Gesellschaft verwiesen, ebenso wie auf die daraus resultierenden Konflikte und auf die damit einhergehende Konfliktfähigkeit der Menschen.²⁹ Ihre Studie zu Geschlecht, Religion und Macht in einer ländlichen Gesellschaft im 18. Jahrhundert zeigt ähnlich wie die Autobiographie der städtischen Geschäftsfrau Glikl, dass frühneuzeitliche Gesellschaften bei allen Differenzen und Konflikten doch auch sehr entschiedenen Fähigkeiten zum Umgang mit Unterschieden, Streit und Fremdheiten entwickelten. Besonders spannend scheint mir dies dort zu sein, wo es über persönliche und vielleicht zufällige Elemente hinaus weist und die rechtlichen und politischen Strukturen betrifft.
- (3) *Beziehungen und Allianzen* waren in Glikls Welt nicht nur innerhalb der großen religiösen Gruppen möglich, sondern auch über die Scheidelinien der Religion hinweg. Dass die jüdische Minderheit die Sprache der christlichen Mehrheit zumindest bis zu einem gewissen Grad beherrschte, war dabei eine Voraussetzung, um im Kontakt mit der Mehrheitsgesellschaft überhaupt handlungsfähig zu sein.³⁰ Fremdheiten konnten u. a. sowohl aufgrund religiöser als auch sozialer Differenzen eine Rolle spielen. Auch

²⁸ Norbert Elias / John L. Scotson, *Etablierte und Außenseiter* (Suhrkamp taschenbuch 1882; Suhrkamp: Frankfurt/M 1993 [zuerst London 1965]), 78-90.

²⁹ Claudia Ulbrich, *Shulamit und Margarete: Macht, Geschlecht und Religion in einer ländlichen Gesellschaft des 18. Jahrhunderts* (Aschkenas Beiheft 4; Böhlau: Wien / Köln / Weimar 1999), hier v. a. 36. 303.

³⁰ Für den Hinweis auf die sprachliche Handlungsfähigkeit danke ich Karin Lehmeier; auf die Möglichkeit bewusster und zumindest partieller Selbstexklusion macht Johannes Weiß aufmerksam: “Über Selbstexklusion und Verständigungsverweigerung”, in: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Hg.), *Verstehen und Verständigung: Ethnologie – Xenologie –*

die Kategorie Geschlecht konnte von großer Bedeutung sein, aber sie ist stets in einem engen Geflecht mit anderen Kategorien zu sehen. Fremdheiten waren allerdings partiell und standen keineswegs als unverrückbare Größen im Raum.³¹ So ließen sich in Glikls Gesellschaft Allianzen knüpfen, die etwa in Form von Nachbarschafts- und Gastfreundschaftsbeziehungen einigermaßen erwartbar und verlässlich in Anspruch genommen werden konnten.

- (4) Glikl beschreibt die Strukturen der Pluralität und die Möglichkeit von Allianzen keineswegs als in jeder Hinsicht gelungen. Aber sie sah dies ganz offenbar als ein Unternehmen an, das unverzichtbar war, sollte nicht die Existenz der Juden als Minderheit in einer christlichen Mehrheitsgesellschaft auf dem Spiel stehen. Die Bereitschaft und die Fähigkeit, mit Fremdheiten zu leben, muss bei einem solchen Unternehmen von beiden Seiten entwickelt werden. In einer Dominanzkultur³², die auf Integration von Fremden und auf das Verschwinden von Fremdheiten pocht, verlangt die Mehrheit dies einseitig ihren Minderheiten ab. In einer Gesellschaft aber, in der auch Glikl würde leben wollen, müsste es das *Recht auf Fremdheit* geben.

* * * * *

Fremdgänge 2002

Benita Joswig

Ist es möglich, fremd zu sein und glücklich?

Erweckt die/der Fremde eine neue Vorstellung von Glück?

Interkulturelle Philosophie. Justin Stagl zum 60. Geburtstag (Königshausen und Neumann: Würzburg 2002), 162-168, zu Sprache 167.

³¹ Dazu vgl. die materialreiche Studie von Carsten Wilke, *Jüdisch-christliches Doppelleben im Barock: Zur Biographie des Kaufmanns und Dichters Antonio Enríquez Gómez* (Judentum und Umwelt / Realms of Judaism 56; Peter Lang: Frankfurt/M. usw. 1994), die am Beispiel sefardischer Juden im 17. Jahrhundert eine verblüffende Vielfalt von Identitäten und Allianzen aufzeigt und in ihren politischen, ökonomischen, rechtlichen und religiösen Kontexten verortet.

³² Birgit Rommelspacher, *Dominanzkultur: Texte zu Fremdheit und Macht* (Orlanda-Frauenverlag: Berlin 1995).

Zwischen Flucht und Ursprung sei es angelegt, dieses Glück, fragile Grenze und provisorisches Gleichgewicht und fliehende Ewigkeit im immer währenden Übergang.

Diese Zeilen und andere wurden aus dem wertvollem Buch *Fremde sind wir uns selbst*³³ von Julia Kristeva zur Einführung der Tagung vorgelesen – aus einer eher privat anmutenden Ecke heraus auf dem Rundgang der “Fremdgänge”, die sich durch Haus und Hof der Gastgeberinnen zogen. Im Rahmen eines wortreichen Tagungsprogramms hat die Vorbereitungsgruppe diese Fremdgänge inszeniert:³⁴ **Geheimzeichen der Reisenden** an Hauseingängen, auf den Wegen oder Treppen im Außenbereich des Tagungsgeländes, **Grüne Ohren** aus Wachs erstiegen die Haupttreppe der Weißen Villa, **Radiosender** ohne erkennbaren Empfang ergaben ein außerirdisches Szenario, die auf die Möglichkeit bzw. Unmöglichkeit der Verständigung verwiesen. Oder: ein **Flaschenpostamt**, von dem aus Nachrichten in alle Welt geschrieben werden konnten, weil die Tagungsteilnehmerinnen sie mit in ihr Gepäck nahmen und zuhause ihrem Fluss, Bach oder Meer weiter gaben – unwissend, ob die Botschaft ankommt.

Liebe Welt!!! Ich komme aus Bayern, aber ich muss woanders wohnen (bin aber nicht undankbar). Es ist immer lustig, aber davon darf man sich nicht in seiner Lebensfreude stören lassen. Ich glaube, das reicht als fundamentale Erstbotschaft. Servus, Tschüß und herzliche Grüße, Eure Astrid

Ich grüße Essen mit einem Handkuss.

Ich würde der Welt mitteilen wollen. Dass es uns gar nicht so schlecht geht wie immer behauptet wird. Karin

Das Leben ist schön. Rajah – Dankeschön.

Für den kürzesten Fluss Deutschlands, lebe deinen Traum. Katharina

Wasser ist Leben. Liebe bringt Hoffnung. Rose

Denke immer dran: mal verlieren wir, mal gewinnen die anderen. Kopf hoch, alles wird gut! Katrin

Ich liebe eure rätselhaften Reisezeichen (und vielfältigen). Gabriele

³³ Kristeva, *Fremde sind wir uns selbst*, 14.

³⁴ Gerlinde Baumann, Judith Gärtner, Elisabeth Hartlieb, Benita Joswig, Gisela Matthiae und Silke Petersen.



Flaschenpostamt (Foto: Ute Eisen)

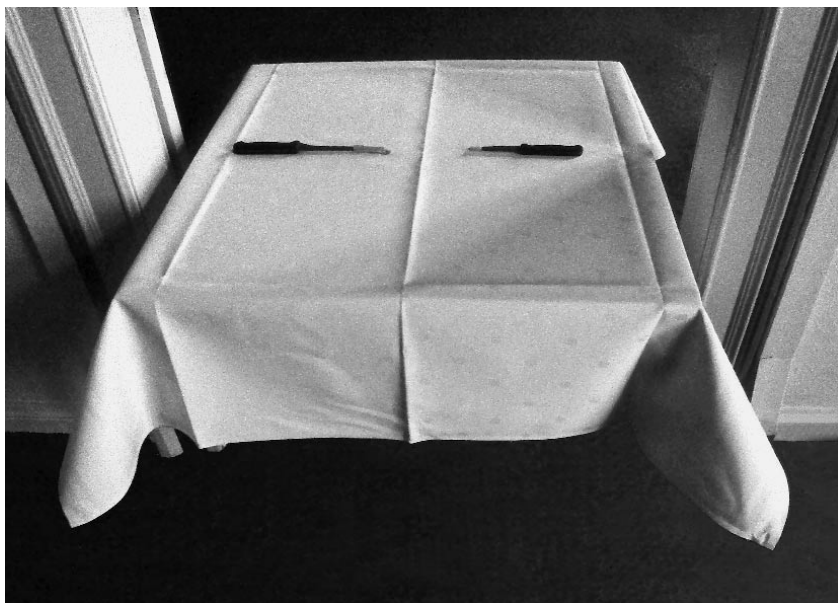
Bleibe unterwegs – nicht stehen bleiben – Achtung. Hinter jeder Ecke – eine neue Richtung – das ist kein Schluss. Gisela

Die Wolken sind der Globalisierung weit voraus. Benita Joswig

Und weiter: Auf einer der **Türschwellen** stand ein Tisch mit weiß gestärkter Tischdecke, darauf zwei einfache eher kleine Küchenmesser mit Holzstiel. Ihre Spitzen – aufeinander weisend – waren verbunden mit einem Pflaster. Kommunikation und Gewalt, verletzende Interaktion, im Sinne Judith Butlers wurde hier die “excitable speech” ins Objekt verlegt.³⁵ Diese Inszenierung ist eine Reminiszenz an die mit einem Pflaster verbundenen Messer von dem Künstler Joseph Beuys (u.a. Ohne Titel/1962), der auch die Empfehlung gab, nicht die Schnittwunde zu verbinden, sondern das Messer.³⁶

³⁵ Judith Butler, *Hass spricht. Zur Politik des Performativen* (VERLAG: Berlin 1998)

³⁶ Jörg Schelleman u.a. (Hg.), *Joseph Beuys Multiples. Oeuvreverzeichnis sämtlicher multiplizierter Arbeiten: Objekt, Grafik, Postkarten, Filme Band 2* (VERLAG: München 1974).



Tisch mit Messern (Foto: Ute Eisen)

In einem anderen Raum ging es um **Distanzen** und **Homogene Gefilde**. Durchleuchtet war dieser mit der künstlerischen Arbeit von Katharina Fritsch, die 1984 im Museum für Moderne Kunst in Frankfurt eine lange Tischtafel aufgebaut hat,³⁷ an welcher im Zeitalter der Massenproduktion Männer, lebensgroß aus Polyester gegossen sich gegenüber sitzen. Ihre Hände liegen auf der rot-weiß gemusterten Tischdecke. Ein Gespräch findet nicht statt, Distanz und Uniformität nimmt ein fast bedrohliches Ausmaß an, die Blicke sind gesenkt, fast intim und zugleich abwesend, unfähig zu kommunizieren und in ihrer Haltung unverrückbar. Eine weitere Tischtafel mit ähnelnder Decke im Raum verlängerte diese Tischsituation mit noch unbesetzten Stühlen auf welchen die Frauen der ESWTR Platz nehmen konnten und die Fremdheits- und Entfremdungserfahrungen in *Homogenen Gefilden* wie zum Beispiel an Universitäten austauschten und diskutierten.

³⁷ Katharina Fritsch, Tischgesellschaft, 1988

Der Gang zur Toilette irritierte, weil diese Örtlichkeit mit Zitaten aus den Passkontrollen und Zuweisungsdurchgängen auf internationalen Flughäfen bestückt war: **Europeans – Non Europeans** lautet die Zuteilung, nach der sich die Fluggäste zu richten haben. In Lubljana/Slowenien habe ich mir diese Idee abgeguckt, wo die Brücken von einer Künstlerin oder einem Künstler in der Innenstadt je von der einen bzw. anderen Seite mit dieser Zuordnungsdevise beschriftet wurde. Die Frage nach Europa, wer dazu gehört und wer nicht, berührt die Frage nach dem Fremden, der Anderen, den Andersgläubigen. Hier auf den Toiletten einer Tagungseinrichtung wurde *gespielt*, auf den Flughäfen ist es die Herkunft, der Pass, der die Richtung weist und das Eigene und Fremde unerbittlich in ein Verhältnis setzt.

Wenn wir nach Kristeva uns immer auch selbst Fremde sind und “der andere mein (eigenes) Unbewusstes” ist, dann wird die oben beschriebene Zuweisung ad absurdum geführt, weil das Eigene und das Andere, das Fremde mit dem Vertrauten gemeinsam auftritt:

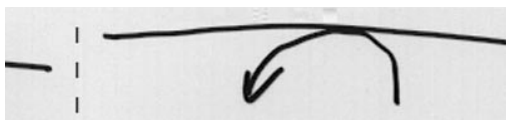
Seltsam auch diese Erfahrung des Abgrunds zwischen mir und dem anderen, der mich schockiert – ich nehme ihn nicht einmal wahr, vielleicht vernichtet er mich, weil ich ihn leugne. Angesichts des Fremden, den ich ablehne und mit dem ich mich identifiziere, beides zugleich, lösen meine gesetzten Grenzen auf, meine Konturen zerfließen {...} Die Varianten des Unheimlichen, der beunruhigenden Fremdheit sind vielfältig: alle wiederholen meine Schwierigkeit, mich im Verhältnis zum anderen zu situieren, und eröffnen noch einmal den Weg der Identifikations-Projektion, der am Grund meines Aufstiegs zur Autonomie liegt.³⁸

Die **Geheimzeichen der Reisenden** sind temporäre Graffiti der Sinti und Roma. Sie schufen sich damit ein eigenes Koordinatensystem, um Grenzen zu passieren. An Häuserfassaden, Straßenecken, Hauseingängen wurden diese sogenannten Zinkzeichen hinterlassen, um Nachfolgende zu warnen, dass ein Hund im Hof ist, oder es an diesem Ort gefährlich ist, ein brutaler Besitzer dort wohnt, ohne Arbeit nichts zu holen ist oder man recht fromm tun sollte. Diese Zeichen sind jedoch auch gute Hinweise, dass ein Nachtlager zu bekommen ist; mitleidige Frauen einem begegnen usw.

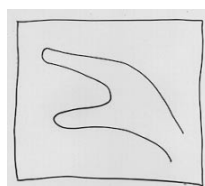
Auf unserer Tagung gaben diese Zeichen Anlass dafür, eine eigene Zeichensprache im Rahmen der Wissenschaft zu erfinden: Hier ist Hierarchie

³⁸ Kristeva, *Fremde sind wir uns selbst*, 203

angesagt, Vorsicht! Vereinnahmung, Hier gibt es frischen Kaffee/Tee oder: Achtung! Weichei – ohne Rückgrat und ein Letztes: Unterstützung!



Hier ist Hierarchie angesagt.



Vorsicht! Vereinnahmung!

Die **Grünen Ohren** sind Wachsobjekte, Hörkörper und an den unterschiedlichsten Orten schon in Aktion gewesen: Auf Richtertischen im Verwaltungsgericht, in einer Großküche, in Kirchen oder eben auch als kurzes Gastspiel auf dem World Trade Center in New York. In Gelnhausen haben sie sich über eine herrschaftliche Treppe verteilt, abwartend, was mit ihnen geschieht. Diese Ohren wurden vor einigen Jahren von den Künstlerinnen Barbara Bux und Benita Joswig entwickelt. Die zentrale Frage war, ob *Hören* visualisierbar ist? Grün sollte die Farbe sein, das war klar; möglicherweise weil es Momente gibt, in welchen wir das Gras wachsen hören können.

In der Wissenschaft ist dies manchmal zwischen den Zeilen zu *hören* und die Idee, diese Fremdgänge auf einer der ESWTR Tagungen zu inszenieren, hat mit einem Erkenntnisinteresse zu tun, das Rationalität und Sinnlichkeit, Analyse und Wahrnehmung, Spiel und Theorie, in welcher Kombination auch immer, miteinander in ein Verhältnis setzen wollte.

Silke Petersen, geb. 1965, Studium der evangelischen Theologie in Hamburg; 1998 Promotion über Jüngerinnen Jesu in christlich-gnostischen Schriften; 1998/99 Postdoktorandenstipendium der DFG an der Universität Würzburg im Graduiertenkolleg "Wahrnehmung der Geschlechterdifferenz in religiösen Symbolsystemen"; derzeit Arbeit an einer Habilitationsschrift zum Johannesevangelium.

Gabriele Jancke, Dr. phil., wiss. Mitarb. der DFG-Forschergruppe “Selbstzeugnisse in transkultureller Perspektive”, FU Berlin. Arbeitsschwerpunkte: Selbstzeugnisse in transkultureller Perspektive, jüd. Geschichte, Frauenklöster, hist. Anthropologie. Publikationen: u.a. *Autobiographie als soziale Praxis. Beziehungskonzepte in Selbstzeugnissen des 15. und 16. Jahrhunderts im deutschsprachigen Raum*, Köln etc. 2002. Aktuelle Forschung: Gastfreundschaft im frühneuzeitlichen Gelehrtenmilieu.

Benita Joswig, Dr. phil., geb. 1965 in Freiburg, Theologin und Künstlerin. Zur Zeit Hochschulassistentin in Hamburg am Fachbereich Evangelische Theologie (Praktische Theologie). Promotion über die Interdependenz von Tisch und Altar am Beispiel eines zeitgenössischen Kunstprojekts. Ausstellungen im In- und Ausland seit 1993. www.benita-joswig.de