

Habitus, familia und forma vitae

*Die Lebensweisen mittelalterlicher Gelehrter in muslimischen, jüdischen und christlichen Gemeinden – vergleichend betrachtet**

VON GADI ALGAZI

I. PROBLEMSTELLUNG

Ausgangslage meiner Überlegungen ist die Erosion des Gelehrtenzölibats im späten Mittelalter¹⁾. Streng genommen galt die Ehelosigkeit als Lebensregel nur für die Universitätsgelehrten²⁾, doch als wirkungsmächtiges kulturelles Modell prägte sie das Bild des Gelehrten weit darüber hinaus; auch zeitlich überlebte das Ideal des Gelehrtenzölibats das

*) Den Diskussionsteilnehmern auf der Reichenauer Tagung zur Kulturgeschichte der Gelehrten möchte ich herzlich für Rat und Kommentar danken. Ganz besonders möchte ich mich bei Gad Freudenthal, Elchanan Reiner, Frank Rexroth, Gabriela Signori, Sarah Stroumsa und Israel Yuval für Hinweise und kritische Fragen bedanken.

1) Zur Erosion des Zölibats und ihre Folgen, siehe Peter MORAW, Heidelberg. Universität, Hof und Stadt im ausgehenden Mittelalter, in: Studien zum städtischen Bildungswesen des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit, hg. v. Bernd MOELLER/Hans PATZE/Karl STACKMANN, Göttingen 1983, S. 524–552, besonders S. 529, 540–541; Gadi ALGAZI, Scholars in Households. Refiguring the Learned Habitus, 1480–1550, in: Science in Context 16 (2003), S. 9–42, und den Beitrag von Wolfgang E. WAGNER in diesem Band. Als Beispiel eines prominenten *uxoratus*, der nicht zufällig als Mediziner mit hochrangiger Klientel außerhalb universitärer Strukturen lebte, sei an Arnau de Vilanova erinnert; siehe Joseph ZIEGLER, Medicine and Religion c. 1300. The Case of Arnau de Vilanova, New York 1998.

2) Dies gilt sicherlich nicht für alle Regionen Westeuropas noch für alle Disziplinen in gleichem Maße: Bei Medizinerinnen ist das Zölibatsgebot eigentlich nie streng eingehalten worden. Zusammen mit den ebenfalls weltlich orientierten Juristen scheinen sie Vorreiter des Prozesses der Familiengründung gewesen zu sein. Dazu ALGAZI, Scholars (wie Anm. 1), S. 10–11, und ausführlicher Wolfgang E. WAGNER, in diesem Band. – Es ist vielleicht kein Zufall, dass es sich, wenn uns das exemplarische Bild eines mittelalterlichen Gelehrten im Gewande eines griechischen Philosophen erscheint, er zugleich aber als ein verheirateter Denker dargestellt wird, um die Figur eines Juristen in einem in Norditalien verfassten Traktat – im ›Schachzabelbuch‹ des Jacobus de Cessolis – handelt. Vgl. Jacobus de Cessolis, Libellus de moribus hominum et officiis nobilium ac popularium super ludo schachorum, in: Das Schachzabelbuch Kunrats von Ammenhausen. Nebst den Schachbüchern des Jakob von Cessole und des Jakob Mennel, hg. v. FERDINAND VETTER (Bibliothek älterer Schriftwerke der deutschen Schweiz. Ergänzungsband), Frauenfeld 1892, Sp. 205–206.

Mittelalter. Der Prozess der Familiengründung, der die Lebensweise der Gelehrten derjenigen von gewöhnlichen Sterblichen näher brachte, stellte die Gelehrten vor eine Reihe von Problemen, die kurz skizziert werden müssen, um aufzuzeigen, warum diese Umbruchszeit uns eine seltene Gelegenheit gibt, etwas über die Konstitution einer spezifischen Lebensweise in Erfahrung zu bringen³⁾.

Nach der hergebrachten Tradition unterschieden sich Gelehrte von ihrer sozialen Umgebung vor allem durch ihre Lebensführung, welche besonderen Formen der institutionalisierten Kontrolle unterlag. Die Ehelosigkeit war ein zentrales, besonders markantes Element davon. Wenn ihre Lebensweise sich derjenigen von anderen angleicht, wenn sie ihre Hingabe zum Geistesleben nicht mehr durch die Ablehnung der direkten Verstrickung ins Familienleben zum Ausdruck bringen – wie sollten sie ihre kulturelle Autorität wahren? Wie können Gelehrte in der Welt leben, und dabei »nicht von dieser Welt« bleiben?

Nicht nur um Ansehen und Repräsentation ging es, sondern um praktische Fragen der Organisation des Alltags, und daher um soziale Dispositionen und Beziehungskonstellationen. Wie werden Gelehrte ohne Mauern und Gemeinschaftsdisziplin den Versuchungen der Welt, der Zerstreung und den Sorgen widerstehen, um sich höheren Aufgaben zu widmen? Wie werden sie ihren Alltag ohne die regulären Rhythmen und bewährten Routinen der kommunalen Institutionen bewältigen? Die Wiederholung und Variierung der antiken *Topoi* von *otium* und *solitudo* konnte ihre Verwirklichung in den städtischen Familienhaushalten des späten Mittelalters nicht garantieren. Erforderlich war deshalb eine Arbeit an den eigenen Dispositionen, die Aneignung täglicher Gewohnheiten und die Einverleibung von Disziplin, von *industria* und *delectatio sapientiae* – die

3) Der Aufsatz stellt Aspekte einer größeren Arbeit zum Wandel der gelehrten Lebensweise zwischen 1400 und 1630 zur Diskussion. Deshalb werden im Folgenden Ausgangsfragen (Abschnitt I) und Zwischenergebnisse (Abschnitt II) in Anlehnung an frühere Arbeiten des Verfassers kurz skizziert, um die Grundlagen des interkulturellen Vergleichs zu liefern (Abschnitt III–V). – Ernst H. Kantorowicz hat schon sehr früh auf die hier angeschnittene Problematik hingewiesen und widmete ihr eine einsichtsvolle, etwas in Verlegenheit geratene Abhandlung: Ernst H. KANTOROWICZ, Die Wiederkehr gelehrter Anachorese im Mittelalter (erstmalig 1937), wiederabgedruckt in: DERS., Selected Writings, New York 1965. S. 339–351.

Herausbildung eines spezifischen Gelehrtenhabitus⁴). Ebendiese Frage wird von Gelehrten von Francesco Petrarca bis Johannes Kepler intensiv diskutiert⁵).

Dieser Habitus sollte zwar vom Individuum, vom einzelnen Gelehrten verkörpert werden, aufrechterhalten werden konnte er aber erst durch eine ganze soziale Figuration. Welche Beziehungskonstellation wird diese Rolle übernehmen? Und wenn Familienhaushalten diese Funktion zugewiesen werden soll, welche Frauen würden mit der täglichen Versorgung solcher Gelehrtenhaushalte und der langfristigen Reproduktion dieser Familien betraut? In den Quellen stößt man zuweilen auf Zweifel, ob Familien überhaupt in der Lage sind, das zu leisten. Thomas Morus und Desiderius Erasmus, Guillaume Budé und Ulrich Zasius, Ulrich von Hutten und Euricius Cordus, Eobanus Hessus, Martin Luther und Philipp Melanchthon schrieben einander darüber und diskutierten anhand antiker Exempel, aber auch ihrer eigenen Lebensumstände. Die Debatte über die *forma vitae* der Gelehrten, über Familiengründung und die neuen Schwierigkeiten ihrer Organisation ist ein zentrales Thema der Humanisten⁶).

Antike Modelle vom *otium* des Gelehrten waren von begrenzter Relevanz, da sie in eine grundverschiedene Gesellschaftsformation eingebettet waren. Oikos, Rente und Sklavenarbeit waren Vorbedingungen dieser Form gelehrter Muße⁷), die daher für Ge-

4) Der Begriff ›Habitus‹ wird hier nicht als Bezeichnung für ein typisches, einer Gruppe eigenständliches Verhalten verstanden, wie auf Deutsch sonst üblich ist, sondern in einem an Pierre Bourdieu angelehnten Sinne als System eingefleischter, früherworbener Dispositionen, die einzelnen, sichtbaren Handlungen und Verhaltensweisen ›zugrunde liegen‹: Pierre BOURDIEU, *Le sens pratique*, Paris 1980, S. 87–109. Es geht also nicht um Performanz, sondern um ihre kaum genau feststellbaren, jedoch sozial distinktiven Produktionsschemata. Zu den damit verbundenen Schwierigkeiten, siehe Gadi ALGAZI, Geistesabwesenheit. Gelehrte zuhause um 1500, in: *Historische Anthropologie* 13 (2005), S. 325–342, bes. Anm. 9.

5) Zu Petrarca's Rolle siehe besonders KANTOROWICZ, *Gelehrte Anachorese* (wie Anm. 3); Peter von MOOS, *Petrarca's Einsamkeiten*, in: *Einsamkeit*, hg. v. Aleida ASSMANN/Jan ASSMANN, München 2000, S. 213–237.

6) Für die folgenden Überlegungen ist die Diskussion unter nordeuropäischen Humanisten besonders relevant; die italienische Diskussion muss dabei ausgeklammert werden. Siehe Francesco Barbaro, *Das Buch von der Ehe. De re uxoria*, hg. v. Percy GOTHEIN, Berlin 1933; Ermolao Barbaro, *De coelibatu*, hg. v. Vittore BRANCA, Firenze 1969; grundlegend: Hans BARON, *In Search of Florentine Civic Humanism. Essays on the Transition from Medieval to Modern Times*, Princeton, NJ 1988, besonders S. 94–133, 134–157; Manfred LENTZEN, *Frühhumanistische Auffassungen über Ehe und Familie. Francesco Barbaro – Matteo Palmieri – Leon Battista Alberti*, in: *Saeculum tamquam aureum. Internationales Symposium zur italienischen Renaissance des 14.–16. Jahrhunderts*, hg. v. Ute ECKER/Clemens ZINTZEN, Hildesheim 1997, S. 379–394; Anthony F. D'ELIA, *The Renaissance of Marriage in Fifteenth-Century Italy*, Cambridge, Mass. 2004.

7) Franz BOLL, *Vita contemplativa. Festrede zum zehnjährigen Stiftungsfeste der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, 1920, Heidelberg 1922; Jean-Marie ANDRÉ, *L'Otium dans la vie morale et intellectuelle romaine, des origines à l'époque augustéenne. Publications de la Faculté des lettres et sciences humaines de Paris-Sorbonne. Série Recherches*, 30. Paris 1966; Arbeit, Muße, Meditation. Betrachtungen zur Vita activa und Vita contemplativa, hg. v. Brian VICKERS, Zürich 1985.

lehrte in der durch Arbeitsethos und monogame Familien geprägten städtischen Gesellschaft des späten Mittelalters unerreichbar bleiben musste. Man konnte sich zwar, wie Erasmus etwa, eine fette Pfründe oder ein Stipendium ohne Verpflichtungen wünschen – nötig war aber eine stabile, lebensfähige soziale Organisationsform des Gelehrtenlebens. Monastische Traditionen der Selbststeuerung und Disziplin waren viel relevanter, ließen sich jedoch nicht leicht in den Familienhaushalt verpflanzen. Man konnte auch die mit den neuen Ambiguitäten einhergehenden Störungen ganz vermeiden und versuchen, die alten Strukturen zu beleben⁸⁾. Das geschah in der Tat in Oxford und Cambridge in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts: Der zum Teil bereits vollzogene Wandel zur Familiengründung wurde aufgehalten und der Zölibat neu instauriert bis zu den Reformen des 19. Jahrhunderts⁹⁾. Kontinentale Gelehrte allerdings mussten sich der neuen Herausforderung stellen. Ihre Antwort bestand darin, eine Lebensweise neu zu formen.

2. DIE NEUE FORMA VITAE

Hier soll der Entstehungsprozess der neuen Modelle stillschweigend übergangen werden; auch zu den Gründen dieses Wandels werde ich mich nicht äußern¹⁰⁾, um mich auf das schon herauskristallisierte Modell zu konzentrieren. Aus den Debatten und Experi-

8) Darin liegt unter anderem die anhaltende Anziehungskraft klösterlichen Lebens, auch für Humanisten; siehe Harald MÜLLER, *Habit und Habitus. Mönche und Humanisten im Dialog*, Tübingen 2006, und seinen Beitrag in diesem Band.

9) Zu Elizabeth I. Stellung zum Zölibat siehe Eric Josef CARLSON, *Clerical Marriage and the English Reformation*, in: *The Journal of British Studies* 31 (1992), S. 1–31. Zu den Reformen des 19. Jahrhunderts, siehe Christopher N. L. BROOKE, *A History of the University of Cambridge*, Vol. IV: 1870–1990, Cambridge 1993, S. 10–11; Victor MORGAN, Christopher N. L. BROOKE, *A History of the University of Cambridge*, Bd. II: 1546–1750, Cambridge 2004, S. 297–303. Am Rande sei angemerkt, dass auch in den zölibatären Kollegien von Oxford und Cambridge zweideutige Positionen entstanden, da *masters of colleges*, anders als die *fellows*, nach 1570 heiraten durften. Auch im kontinentalen Nordwesteuropa dürfte ihre vermittelnde Position zwischen weltlicher Gesellschaft und akademischer Gemeinschaft die besonderen Bestimmungen betreffs ihrer Lebensweise weitgehend erklären: entweder durften sie schon recht früh heiraten, weil sie als weltlich genug galten, um Kollegien und Fakultäten nach außen hin zu vertreten – oder sie mussten noch länger Kleriker sein und nicht heiraten, damit kein Laie die Gerichtsbarkeit über einen Geistlichen ausübt.

10) Zur ›Familiarisierung‹ der Gesellschaft im späten Mittelalter siehe Heide WUNDER, *Überlegungen zum Wandel der Geschlechterbeziehungen im 15. und 16. Jahrhundert aus sozialgeschichtlicher Sicht*, in: *Wandel der Geschlechterbeziehungen zu Beginn der Neuzeit*, hg. v. DERS./Christina VANJA, Frankfurt am Main 1991, S. 12–26; DIES. ›Er ist die Sonn', sie ist der Mond‹. *Frauen in der Frühen Neuzeit*, München 1992, S. 89–117. – Zur ›Entklerikalisierung‹ der Universitäten siehe Rainer Christoph SCHWINGES, *Pfaffen und Laien in der deutschen Universität des späten Mittelalters*, in: *Pfaffen und Laien – ein mittelalterlicher Antagonismus?* Hg. v. Eckart C. LUTZ/Ernst TREMP (*Scrinium Friburgense* 10.), Freiburg, Schweiz 1999, S. 235–249, besonders S. 247–249.

menten des 15. und 16. Jahrhunderts hat sich in Nordwesteuropa–England ausgenommen – eine spezifische Lebensweise herausgebildet, gegründet auf eine soziale Figuration – der Gelehrtenfamilie, welche in vielen Hinsichten bis weit in die Zeit der großen Transformationen des akademischen Lebens im 19. Jahrhundert überlebt hat. Hier soll sie nur grob skizziert werden aufgrund Einzeluntersuchungen zum Lebensweg und Familienkonstellationen von Humanisten, vor allem des deutschsprachigen Raums, die ich in den letzten Jahren unternommen habe. Dabei kann allerdings der Reichtum der Einzelfälle nicht wiedergeben werden¹¹⁾. Dennoch: Ohne Idealtypen kommen wir nicht weiter.

(a) ENDOGAMIE. Gelehrtenfamilien beruhten auf einem hohen Grad an akademischer Endogamie; sie band Familien, die miteinander vor allem kulturelles Kapital auszutauschen hatten, denn dies war die Vorbedingung – wenn auch sicherlich nicht ausreichende Garantie – für den Zugang zu anderen Ressourcen¹²⁾. Nach einer Periode der Unsicherheit, die sich über einen großen Teil des 16. Jahrhunderts spannt, etablierte sich ein tragfähiges Heiratsmuster: Gelehrte suchten sich in der Regel ihre Frauen unter den Töchtern von Kollegen oder Lehrern, deren relativ bescheidenes Heiratsgut sein Gegenstück in dem Einkommen ihrer gelehrten Männer fand, die von Familiensalären abhingen. Im Gegenzug fanden die kulturellen Kompetenzen der Gelehrtentöchter ihre gebührende Anerkennung bei ihren künftigen Ehemännern, denn die frühe Sozialisation in Gelehrtenhaushalten ermöglichte es den Frauen, an der Tradierung des Gelehrtenhabitus teilzu-

11) Einzelnachweise zu vielen der hier skizzierten Aspekte bei Gadi ALGAZI, ›Sich selbst vergessen‹ im späten Mittelalter. Denkfiguren und soziale Konfigurationen, in: *Memoria als Kultur*, hg. v. Otto G. OEXLE (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 121), 1995, S. 387–427; DERS., Abelard, Heloise, and Astrolabe. A Note on Babies' Cries and Scholars' Peace of Mind, in: *Women, Children and the Elderly. Essays in Honour of Shulamit Shahar*, hg. v. Miriam ELIAV-FELDON/Yitzhak HEN, Jerusalem 2001, S. 85–98 [Hebräisch]; DERS., Gelehrte Zerstreutheit und gelernte Vergesslichkeit. Bemerkungen zu ihrer Rolle in der Formierung des Gelehrtenhabitus, in: *Der Fehltritt. Vergehen und Versehen in der Vormoderne*, hg. v. Peter VON MOOS (Norm und Struktur 15), Köln/Weimar/Wien 2001, S. 235–250; DERS., Food for Thought. Hieronymus Wolf grapples with the Scholarly Habitus, in: *Ego-documents in History. Autobiographical Writing in its Social Context since the Middle Ages*, hg. v. Rudolf DEKKER, Hilversum 2002, S. 21–44; DERS., Scholars in Households (wie Anm. 1); DERS., ›For this Boy I prayed‹. Konrad Pellikan and the Making of Scholarly Families in Northern Europe, in: *Historia* 14 (2004), S. 7–48 [Hebräisch]; DERS., Geistesabwesenheit (wie Anm. 4); DERS., Dogs, Scholars, and other Animals. In: *Human Beings and Other Animals in Historical Perspective*, hg. v. Benjamin ARBEL/Joseph TERKEL/Sophia MENASHE, Jerusalem 2007, S. 293–304 [Hebräisch]; DERS., Eine gelernte Lebensweise. Figurationen des Gelehrtenlebens zwischen Mittelalter und Früher Neuzeit, in: *Berichte zur Wissenschaftsgeschichte* 30 (2007), S. 107–118. Die zusammenfassende Darstellung der Lebensweise der Gelehrten im letztgenannten Aufsatz wird hier mit leichten Verbesserungen weitgehend übernommen.

12) Dabei behalten Patronageverhältnisse ihre Schlüsselrolle; siehe allgemein: Gelehrte im Reich. Zur Sozial- und Wirkungsgeschichte akademischer Eliten des 14. bis 16. Jahrhunderts (*Zeitschrift für Historische Forschung*, Beiheft 18), hg. v. Rainer Christoph SCHWINGES Berlin 1996; *Patronage and Institutions. Science, Technology, and Medicine at the European Court 1500–1750*, hg. v. Bruce T. MORAN, London 1991.

nehmen. Wenn früher bei der Tradierung gelehrter Dispositionen die Beziehung zwischen zölibatären Onkeln und ihren Neffen von zentraler Bedeutung war¹³⁾ – mit all den Schwierigkeiten, die diese Art der sozialen Reproduktion ohne direkte Kontrolle über die primäre Sozialisation mit sich brachte –, so kam nun nicht nur die Vater-Sohn-Beziehung hinzu, sondern auch diejenige zwischen Schwiegervater und Schwiegersohn, oft überlagert durch das Verhältnis zwischen akademischen Lehrern und ihren Söhnen im Geiste.

(b) FRÜHE SOZIALISATION. Frühe intensive Erziehung gewann eine strategische Rolle in diesen Familien, denn ohne bedeutenden Besitz, der eine unabhängige Existenz sichern und ihren Statusansprüchen genügen konnte, hing ihre soziale Reproduktion ganz entscheidend von den Zugangschancen zu institutionell kontrollierten Ressourcen ab. Die Verlagerung der Aufgabe, künftige Gelehrte zu erziehen, in die Familie hinein, gekoppelt mit der gängigen Vorstellung, dass die Akquirierung der nötigen Dispositionen Gegenantriebe zu überwinden hat, schließlich die kritische Bedeutung dieses Sozialisationsprozesses für das soziale Schicksal dieser Familien, machten die frühe Reglementierung der Kindheit zur Aufgabe. Gerade dadurch haben sie möglicherweise auch die Vorstellung von Kindheit geprägt.

(c) ARBEITSTEILUNG UND BESOLDUNGSFORM. Innerhalb der städtischen Gesellschaft konnten spätmittelalterliche und frühneuzeitliche Gelehrte nicht ohne weiteres die Muße nach antikem Vorbild als ihr Standesprivileg beanspruchen. Sie bestanden darauf, dass ihre Tätigkeit als Arbeit zu gelten hat, die regulär belohnt werden muss, aber zugleich, dass diese eine besondere Art von Arbeit sei. Doch nicht nur um Ansprüche und Repräsentationen ging es, denn die Art von Arbeit, welcher sie nachgingen, war tatsächlich mit herkömmlichen Arbeitsformen nicht leicht in Einklang zu bringen. Sie blieb oft unsichtbar und unverständlich, beanspruchte aber gleichzeitig besondere Anerkennung und Rücksichtnahme. Dabei waren tiefe Betrachtung und in die Leere starren nicht leicht voneinander zu unterscheiden – wie Gelehrtenatiren immer wieder in Erinnerung brachten. Unscheinbarkeit und Zweideutigkeit gelehrter Arbeit gingen jedoch mit einer besonderen Form sozialer Sichtbarkeit einher: Gerade diese Form der Arbeit – bekanntermaßen schwierig abzuschätzen oder an ihren Früchten zu beurteilen – hat eine hohe Visibilität dadurch erlangt, dass sie Gelehrte zu regulärem Einkommen berechnete – zum Familiengehalt¹⁴⁾. Diese neue Form der Besoldung – selbstverständlich nicht die

13) Rainer Christoph SCHWINGES, Stiefel, Wams und Studium, oder: Wozu hat man einen geistlichen Onkel? Aus Notizen des Kölner Studenten Gerhard von Wieringen aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts, in: Reich, Regionen und Europa in Mittelalter und Neuzeit. Festschrift für Peter Moraw, hg. v. Paul-Joachim HEINIG/Sigrid JAHNS/Hans-Joachim SCHMIDT u. a., Berlin 2000, S. 543–563.

14) Zum Gehalt der Professoren und ihren Einkommensquellen hat die neuere Universitätsgeschichte ergiebige Einzeluntersuchungen vorgelegt. Eine Kulturgeschichte vom Gehalt bleibt dennoch ein Desiderat, wobei für unsere Fragestellung die Entstehung und Verbreitung des *Familiengehalts* von besonderer Relevanz ist. Besonders aufschlussreich für unseren Zusammenhang: John M. FLETCHER, *Wealth and Poverty in the Medieval German Universities with Particular Reference to the University of Frei-*

einzig Einnahme, doch von zentraler Bedeutung im gesamten Bündel von Einkommensquellen – ist nicht bloß eine ökonomische Tatsache; sie hat wichtige soziale und kulturelle Implikationen. Mit ihr wurden erstens die Beziehungen von Arbeit, Einkommen und Lebensweise neu figuriert; denn bei Pfründen war die Beziehung zwischen Einkommen und eigentlicher Tätigkeit der Gelehrten sehr locker, die Einhaltung spezifischer Normen der Lebensführung dagegen unabdingbar. Das Gehalt lockerte diese Verbindung zwischen Lebensform und Einkommen, festigte dagegen die Beziehung zur Arbeit. Zweitens ließ diese Bezahlungsform die Gelehrtenarbeit erkennbar und realer werden, weil sie Einkommen generierte, stellte aber dabei unbezahlte Arbeit – vor allem die Hausarbeit von Frauen – in den Schatten. So entstand eine geschlechtsspezifische häusliche Arbeitsteilung, die ferner untermauert wurde durch die mit der Absetzung einfacher Bedürfnisse gegenüber der höheren Berufung der Gelehrsamkeit einhergehende Geringschätzung von Hausarbeit.

Ohne kommunale Arbeitsrhythmen, institutionalisierte Versorgungsstrukturen und gemeinschaftliche Disziplin – all das was hochmittelalterliche Institutionen, nach monastischen Prototypen modelliert, den Gelehrten zu sichern schienen – mussten die Scholaren ihre unmittelbare häusliche Umgebung und sich selbst neu gestalten, um die Erosion gemeinschaftlicher Zwänge und die fehlenden institutionellen Stützen auszugleichen:

(d) ZEIT- UND RAUMEINTEILUNG. Dem Tag unterstellten Gelehrte unkonventionelle, künstliche Einteilungen, die sich von den kollektiven Arbeitsrhythmen und üblichen Routinen ihrer Umgebung merklich unterschieden. In Traktaten zur gelehrten Lebensführung wurde empfohlen, wie ein Gelehrter seinen Tag zu gestalten hat – früh anfangen, um Zeit zu sparen, die allgemeine Nachtruhe für seine Arbeit ausnutzen, Pausen nach Plan einhalten usw. Für sich selbst nahmen die Gelehrten nach Möglichkeit das Recht in Anspruch, Zeit und Aufmerksamkeit zu rationalisieren – sich beispielsweise den üblichen Anforderungen vormoderner Soziabilität zu entziehen, sich auch die Zeiten auszusuchen, in denen sie zugänglich waren, und im allgemeinen – Zeit zu ökonomisieren: Nicht nur gelegentlich den gemeinsamen Mahlzeiten das hastige Essen am Schreibtisch vorzuziehen, sondern sogar Hochzeiten und Begräbnisfeiern fernzubleiben, wie uns der Byzantinist Hieronymus Wolf mit einer Mischung aus Apologie und Stolz erzählt¹⁵). Zu den unüblichen Einteilungen der Zeit kam die Teilung des häuslichen Raums hinzu: Mitten im Chaos des Familienhaushalts schufen sie sich ihren eigenen Platz – ein privater, abgeschirmter Raum, der am Anfang noch keinen Namen hatte: ein *cubiculum*,

burg, in: *Europe in the Late Middle Ages*, hg. v. J. R. HALE/J. R. L. HIGHFIELD/B. SMALLEY, London 1965, S. 410–436, und neuerdings die Beiträge in: *Finanzierung von Universität und Wissenschaft in Vergangenheit und Gegenwart* (Veröffentlichungen der Gesellschaft für Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte 6), hg. v. Rainer Christoph SCHWINGES, Basel 2005.

15) Hieronymus Wolf, *Commentariolus de vita sua*, in: Wolfgang ZÄH, *Die Autobiographie des Hieronymus Wolf*. Phil. Diss., Donauwörth 1998, S. 53.

museum oder *studiolo*¹⁶). Darin waren sie sicherlich nicht immer so allein, wie sie auf ihren sorgfältig stilisierten Porträts zu erscheinen pflegten¹⁷); wichtiger war, dass der tatsächliche Zugang zu diesem Raum kontrolliert wurde und dass erschwerte Zugänglichkeit ihren sozialen Status konkret manifestierte.

(e) RATIONALISIERUNG DES ALLTAGS. Der systematischen Rationalisierung unterlagen auch andere Elemente des Gelehrtenalltags – von Essen und Diät bis hin zur Arbeit und Freizeit, ihr Verhältnis zum eigenen Körper wie die Regulierung ihrer Aufmerksamkeit. Die andere Seite der bemerkenswerten selbst auferlegten Arbeitsdisziplin war die scharfe Unterscheidung von Arbeit und Freizeit, die nun nicht weniger als die Arbeit unter rationalem Gesichtspunkt als geregelte Erholungszeit begriffen wurde. Hier wie anderswo verlangten Gelehrte spezielle Rücksicht und besondere Aufmerksamkeit; ein ganzes Beziehungsgefüge stand unter dem Vorzeichen der Pflege ihres fragilen Selbst. Von der aristokratischen *souci de soi*, der Selbstliebe, unterschied sich aber die gelehrte Variante gerade dadurch, dass sie den Anspruch erhob, rational zu sein – in der Arbeitsökonomie und den speziellen Bedürfnissen gelehrter Lebensführung begründet – auch wenn oft nicht zu übersehen war, dass es um die Rationalisierung (im Freudschen Sinne) von verleugneten, tiefer liegenden Bedürfnissen und Begehren ging. Wenn ein Hieronymus Wolf nach dem besten Rotwein verlangte, so ging es selbstverständlich nur um die Erhaltung seiner gefährdeten Gesundheit; dafür konnte er auch gelehrte Autoritäten zitieren¹⁸). Empfohlen Traktate zur Lebensführung der Gelehrten etwa das Spaziergehen, so ging es nicht um gewöhnlichen Spaß, sondern um die durch angestrenzte Geistesarbeit nun erforderliche, regelmäßig zu beachtende Erholung. Wenn Gelehrte Vorreiter der uns geläufigen Elemente des rationalisierten Alltags waren, so handelt es sich dabei um Rationalisierung in ihrem vollen, gelegentlich ironischen Sinne.

16) Zur Entstehung und Verbreitung des Studierzimmers, siehe Wolfgang LIEBENWEIN, *Studiolo*. Die Entstehung eines Raumtyps und seine Entwicklung bis um 1600, Berlin 1977; Marcin FABIANSKI, *Musaeae* in *Written Sources of the Fifteenth to Eighteenth Centuries*, in: *Opuscula Musealia* 4 (1990), S. 7–40; Eva-Maria HANE BUTT-BENZ, *Die Kunst des Lesens. Lesemöbel und Leseverhalten vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, Frankfurt am Main 1985; Andrew TAYLOR, *Into his Secret Chamber. Reading and Privacy in Late Medieval England*, in: *The Practice and Representation of Reading in England*, hg. v. James RAVEN/Helen SMALL/Naomi TADMOR, Cambridge 1996, S. 41–61; Dora THORNTON, *The Scholar in his Study. Ownership and Experience in Renaissance Italy*, New Haven/London 1997; Ugo ROZZO, *Lo studiolo nella silografia italiana (1479–1558)* (*Libri e biblioteche* 6), Udine 1998; Paula FINDLEN, *Masculine Prerogatives. Gender, Space, and Knowledge in the Early Modern Museum*, in: *The Architecture of Science*, hg. v. Peter GALLISON/Emily THOMPSON, Cambridge 1999, S. 29–57.

17) Eugene F. RICE, JR., *Saint Jerome in the Renaissance*, Baltimore 1985; Lisa JARDINE, *Erasmus, Man of Letters. The Construction of Charisma in Print*. Princeton, NJ 1993; Wolf-Dietrich LÖHR, *Non per laudar me stesso. Bernardino Corio und der Gelehrte im Gehäuse*, in: *Autorbilder. Zur Medialität literarischer Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit*, hg. v. Gerald Kapfhammer/Wolf-Dietrich LÖHR/Barbara NITSCHKE (*Tholos kunsthistorische Studien* 2), Münster 2007, S. 202–228.

18) WOLF, *Commentariolus* (wie Anm. 15), S. 57–59, 103.

(f) **HABITUSFORMIERUNG.** Durch aufmerksame Lektüre alter Texte und wiederholte Experimente an sich selbst eigneten sich Gelehrte außerordentliche Dispositionen an. Sie lernten Techniken der Selbstkontrolle, der Konzentration und des Managements von Emotionen, welche es ihnen erlaubten, entrückt unter Menschen zu sein, gelehrte Vergesslichkeit zu praktizieren, Distanz in ihrer intimen Umgebung zu bewahren – mit anderen Worten, sich durch unsichtbare Mauern abzuschirmen, die den Platz der von formalen Institutionen und organisierten Gemeinschaften aufrechterhaltenen äußeren Mauern und Regelwerke einnehmen sollten. Manche dieser Techniken von Konzentration und Entrücktsein waren antiker Herkunft, andere wurden von mittelalterlichen Mönchen und Mystikern weiter entwickelt. Nun verbreiteten sie sich und durchliefen dabei einen Prozess der Routinisierung und Banalisierung – von der scholastischen *alienatio*, der »Abstraktion« eines Heiligen Bernhard oder dem »süßen Selbstvergessen« eines Meisters Eckharts zur professoralen Vergesslichkeit und sprichwörtlicher Geistesabwesenheit¹⁹). Sie dürfen jedoch nicht allein als Bestandteil eines gepflegten Selbstbilds des Gelehrten angesehen werden, sondern zugleich als eingefleischte soziale Strategien, die die Beziehung von Gelehrten zu ihrer Umwelt prägen.

(g) **GENDERING KNOWLEDGE.** Althergebrachte Oppositionen – ganz besonders zwischen Geist und Materie, Körper und Verstand, Mann und Frau – erlangten eine neue Bedeutung und Relevanz in diesen Familienhaushalten, welche durch eine Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern strukturiert waren. Sie konkretisierten sich – anders als in mittelalterlichen Klöstern und Universitäten²⁰) – als eine täglich und intim erlebte Spannung zwischen Arbeitszimmer und Küche, männlichen Gelehrten und ihren Hausfrauen. Wichtig war dabei gerade die Kombination von gegenseitiger Dependenz und

19) Dazu siehe ALGAZI, *Sich selbst vergessen* (wie Anm. 11), S. 414–424; DERS., *Gelehrte Zerstretheit* (wie Anm. 11).

20) Zur Möglichkeiten und Grenzen gelehrter Tätigkeit für Nonnen, siehe aus der umfangreichen Literatur die aufschlussreichen Analysen des berühmten Falls Hildegards von Bingen: Joan FERRANTE, *Scribe quae videt et audis. Hildegard, her Language and her Secretaries*, in: *Tongue of the Fathers. Gender and Ideology in Twelfth-Century Latin*, hg. v. David TOWNSEND/Andrew TAYLOR, Philadelphia 1998, S. 102–135; Constant J. MEWS, *Hildegard and the Schools*, in: *Hildegard of Bingen. The Context of her Thought and Art*, hg. v. Charles BURNETT/Peter DRONKE, London 1998, S. 89–100; auch: *Lesen, Schreiben, Sticken und Erinnern. Beiträge zur Kultur- und Sozialgeschichte mittelalterlicher Frauenklöster* (Religion in der Geschichte 7), hg. v. Gabriela SIGNORI, Bielefeld 2000. Zu Universitäten siehe Ruth Mazo KARRAS, *From Boys to Men. Formations of Masculinity in Late Medieval Europe*, Philadelphia 2003, S. 67–108; John M. FLETCHER, Christopher A. UPTON, »Monastic Enclave: or »Open Society? A Consideration of the Role of Women in the Life of an Oxford College Community in the Early Tudor Period, in: *History of Education* 16 (1987), S. 1–9; Michael H. SHANK, *A Female University Student in Late Medieval Krakow*, in: *Signs. Journal of Women in Culture and Society* 12 (1987), S. 373–380; Andrea von HÜLSEN-ESCH, *Frauen an der Universität? Überlegungen anlässlich einer Gegenüberstellung von mittelalterlichen Bildzeugnissen und Texten*, in: *Zeitschrift für historische Forschung* 24 (1997), S. 315–346.

symbolischer Separation, von Verbindung *und* Trennung im Rahmen familiärer Figurationen. Diese Polarisierung hat sowohl die sozialen Zugangschancen zu höherem Wissen als auch seine geschlechtsspezifische Kodierung (*gendering*) tief geprägt; durch ihre Verschränkung mit Strukturen häuslicher Arbeitsteilung wurde nun Wissenschaft auf eine andere Weise ›männlich‹ als zuvor²¹). Dies machen gerade seltene Grenzfälle deutlich, beispielsweise der Haushalt einer gelehrten Frau wie Christine de Pizan im ersten Viertel des 15. Jahrhunderts. Der Mutter von Christine kam eben die Rolle zu, für die von ihrer Tochter vernachlässigten, bei der Lektüre im Arbeitszimmer fast vergessenen materiellen Bedürfnisse zu sorgen, als sie ihre in Gedanken versunkene Tochter unterbrach, um sie ans Abendessen zu erinnern. Auch in dieser Hinsicht nahm Christine mit ihrer *conversio* zur gelehrten Person, wie sie in ihren autobiographischen Fragmenten sagt, ein anderes Geschlecht an, sie ist ›Mann‹ geworden²²).

(h) ZÖLIBAT IN DER EHE. In der Regel gaben Gelehrte den Zölibat als permanente Kondition auf – obschon er sich in manchen Milieus noch lange erhalten hat²³). Gleichzeitig behielten sie den Zölibat, modifiziert und gelegentlich idealisiert, auf zwei Arten: Erstens, als eine verlängerte Phase in ihrem Lebenszyklus, verkörpert in ihren Studententagen, wie es allgemein das sogenannte europäische Heiratsmuster²⁴) und insbesondere die soziale Struktur akademischer Lebensläufe erforderten; zweitens, als einen ersehnten

21) Man könnte verallgemeinernd zwischen drei Weisen unterscheiden, die Genderperspektive auf die Wissenschaftsgeschichte kritisch anzuwenden und unterschiedliche *gendering modes* vom Wissen zu rekonstruieren: Die vorherrschende Definition von Wissen in Frage zu stellen, womit unerkannte und teilweise nicht anerkannte Wissensformen in den Blick kommen. Eine zweite Herangehensweise versucht, geschlechtsbedingte Denkfiguren und geschlechtsspezifische Vorannahmen und Metaphern am Wissenskörper und im Forschungsprozess selbst aufzuspüren. Ein dritter Ansatz, der hier verfolgt wird, hebt eher auf die sozialen Bedingungen der Wissensproduktion ab, wodurch der Anteil der Geschlechterbeziehung an der Produktion ›höheren Wissens‹ ans Licht kommen soll. Aus der umfangreichen Literatur, siehe Evelyn FOX-KELLER, *Reflections on Gender and Science*, New Haven 1985; Wie männlich ist die Wissenschaft? Hg. v. Karin HAUSEN/HELGA NOWOTNY, Frankfurt am Main 1986; Londa SCHIEBINGER, *The Mind Has No Sex? Women in the Origins of Modern Science*. Cambridge, Mass. 1989; *The Gender and Science Reader*, hg. v. Muriel LEDERMAN/Ingrid BARTSCH, London 2001; *Strukturierung von Wissen und die symbolische Ordnung der Geschlechter*, hg. v. Marianne HEIMBACH-STEINS, Münster 2004.

22) Dabei kommt es weniger auf den Wahrheitsgehalt von Christines Aussage an, wenn sie häusliche Verhältnisse an exponierter Stelle in ihrem Buch so schildert, vielmehr darauf, dass als Frau in der Rolle des Gelehrten sie sich auf diese Weise darzustellen trachtete. Christine de Pizan, *La cité des Dames*, in: Maureen CURNOW, *The «Livre de la Cité des Dames»*. A Critical Edition. Phil. Diss., Vanderbilt University 1975, Bd. II, S. 616; DIES., *Le Livre de l'Advisioin Cristine*, hg. v. Christine RENO/Liliane DULAC, Paris 2001, S. 129, Z. 27–29.

23) Besonders aufschlussreiche Angaben bei František ŠMAHEL, *Die Karlsuniversität Prag und böhmische Humanistenkarrieren*, in: *Gelehrte im Reich* (wie Anm. 12), S. 505–513; wenig überzeugend: Naomi ZACK, *Bachelors of Science*, Philadelphia, PA 1996.

24) John HAJNAL, *European Marriage Patterns in Perspective*, in: *Population in History*, hg. v. D. V. GLASS/D. E. C. EVERSLEY, London 1965, S. 101–143; DERS., *Two Kinds of Pre-Industrial Household*

Zustand, an dem die alltäglichen Realitäten des Ehelebens gemessen werden konnten. Auf diese Weise konnte der alte ehefeindliche Diskurs der mittelalterlichen Schulen²⁵⁾ gerade bei verheirateten Gelehrten neue Relevanz finden: mit seiner Hilfe konnten sie die neue soziale Figuration, in der sie sich nun befanden, uminterpretieren, ihre Interdependenz verleugnen oder banalisieren. Frau und Kind waren demnach nicht unerlässliche Voraussetzung ihrer täglichen Existenz und sozialen Reproduktion, sondern Hindernisse bei der erwünschten totalen Hingabe an das Studium. Die Kombination althergebrachter misogynen und misogynen Tradition mit der gelebten Erfahrung von gelehrter Arbeit – die hohe Visibilität und soziale Anerkennung der Geistesarbeit und die Unbedeutsamkeit der Arbeit ihrer Frauen, die mit den niederen, asketisch abqualifizierten materiellen Bedürfnissen der Gelehrten assoziiert waren – all dies erleichterte es den Gelehrten, ihre intime Abhängigkeit von dem Beziehungsgeflecht, das sie stützte und am Leben hielt, zu ignorieren, um ein in Ehren gehaltenes Ideal der Selbstgenügsamkeit und Autonomie aufrechtzuerhalten. So konnten sie sich auch unter gewandelten Bedingungen als autonome Subjekte von Wissen begreifen.

(i) *Homo clausus* in einem gemeinsam geteilten Raum zu sein, ein außerweltliches Selbstbild in dichtgedrängten Familienräumen zu bewahren, entrückt unter Menschen zu bleiben – die neue gelehrte *forma vitae* war von inneren Widersprüchen geprägt und produzierte ständig neue Ambivalenzen. Nicht zuletzt deshalb, weil die Arbeit, die früher von Institutionen und organisierten Gemeinschaften vollbracht worden war, nun den Mitgliedern der Gelehrtenfamilien und dem Gelehrten selbst zukam, seinem Körper – seinem angelernten Gelehrtenhabitus. Diese Persona wog schwer; sie aufrecht zu halten war keine Leichtigkeit. Es nimmt daher nicht Wunder, dass die täglichen Gewohnheiten der Gelehrten beliebter Stoff für Folklore und Satire geworden sind. Spott und Ehrfurcht waren dabei jedoch eng miteinander verflochten. Die Persona des Gelehrten war ein doppelseitiger Schild, ein intermediäres Objekt zwischen den Gelehrten und ihrer Umwelt. Sie sicherte Schutz – um den Preis der Merkwürdigkeit und Sonderbarkeit. Ein Schatz von Karikaturen und Anekdoten über Gelehrte zeugt von der Etablierung ihrer neuen Rolle. Ignoranz der sozialen Konventionen und geradezu gepflegte Unbeholfen-

Formation System, in: *Family Forms in Historic Europe*, hg. v. Richard WALL, Cambridge 1983. S. 65–104.

25) Siehe Philippe DELHAYE, *Le Dossier Anti-Matrimonial de l'Adversus Jovinianum et son Influence sur Quelques Ecrits Latins du XII^e siècles*, in: *Medieval Studies* 13 (1951), S. 65–86; *Women Defamed and Women Defended. An Anthology of Medieval Texts*, hg. v. A. BLAMIRE/K. PRATT/C. W. MARX, Oxford 1992; *Wykked Wyves and the Woes of Marriage. Misogamous Literature from Juvenal to Chaucer*, hg. v. Katharina M. WILSON/Elizabeth M. MAKOWSKI, Albany, NY 1990; *Jankyn's Book of Wikked Wyves*, Bd. I: *The Primary Texts*, hg. v. Ralph HANNAH III/Traugott LAWLER, Athens, GA 1990; Detlef ROTH, *Mittelalterliche Misogynie – ein Mythos?* in: *Archiv für Kulturgeschichte* 80 (1995), S. 39–66; *Geschlechterbeziehungen und Textfunktionen. Studien zu Eheschriften der Frühen Neuzeit*, hg. v. Rüdiger SCHNELL, Tübingen 1998.

heit waren der Preis, der für das Außerkraftsetzen sozialer Verpflichtungen zu bezahlen war. Vergesslichkeit etwa konnte demnach als ein Schutzschild fungieren, das hohe Konzentration ermöglicht – oder eben ihr Scheitern effektiv verbirgt. Das kodifizierte Image der Gelehrten war weder lediglich Pflichtmaske noch eine bloße Norm, die buchstäblich verwirklicht werden musste. Es war zugleich eine ausschöpfbare Ressource – sowohl bei der Aushandlung der Beziehungen mit der Umwelt als auch bei der Formierung der eigenen Dispositionen.

Damit wird nicht behauptet, dass alle Gelehrten sich diese Lebensweise zu eigen machten, oder dass dieser Habitus der großen Mehrheit von ihnen gemeinsam war. Es war vielmehr das, was Gelehrte von anderen unterschied, das distinktive, nicht unbedingt das häufigste. Nicht alle Gelehrten tendieren zur Vergesslichkeit; aber nur Gelehrte machten die Zerstretheit zu ihrem Standesprivileg. Wer gelehrt zu erscheinen suchte, musste sich Elemente dieser Lebensführung zu eigen machen.

3. DER KOMPARATIVE ANSATZ

Familien, welche die soziale Reproduktion mit der Tradierung höheren Wissens kombinieren, waren in jüdischen und muslimischen Gemeinden längst bekannt; für die christlichen Gemeinden Nordeuropas des späten Mittelalters stellten sie ein Novum dar. Dies ruft schon nach einem Vergleich. Doch interkulturelle Vergleiche dieser Art sind mit methodischen Schwierigkeiten behaftet und ihr Nutzen bleibt häufig ungewiss. Sie setzen oft die Homogenisierung der betreffenden Zivilisationen voraus, welche – auf ihre essentiellen, angeblich überzeitlichen Eigenschaften reduziert – umso leichter einander entgegengesetzt werden. Im Folgenden wird versucht, bei allem Bedarf nach Verallgemeinerung, ein etwas differenzierteres Bild zusammenzusetzen. Es wird sich zeigen, dass Zäsuren und bedeutende Differenzen nicht unbedingt entlang der sichtbaren, geläufigen interkulturellen oder interreligiösen Grenzen verlaufen. Andererseits werden interkulturelle Kontakte unterbeleuchtet bleiben müssen, doch nicht aufgrund ihrer Geringschätzung oder der Annahme, Kulturen seien geschlossene Ganze, vielmehr aus den praktischen Notwendigkeiten einer ersten, zaghaften Erkundung einer neuen Landschaft heraus, mit dem Ziel, die Eigenarten der jeweiligen kulturellen Modelle zur Organisation des Gelehrtenlebens sichtbar zu machen.

Wozu der Vergleich? Seine klassische Funktion besteht darin, Hypothesen zu verifizieren oder zu modifizieren²⁶⁾. Als Beispiel nenne ich die zuletzt vom Wissenschaftshistoriker David Noble vorgebrachte These, dass der Ausschluss von Frauen aus der westlichen Wissenschaft und der ehefeindliche Diskurs der Gelehrten auf den prägenden

26) Marc BLOCH, *Pour un histoire comparée des sociétés européennes*, in: *Revue de synthèse historique* 46 (1925), S. 15–50.

Einfluss der katholischen Kirche und das nachhaltige Erbe des priesterlichen Zölibats zurückzuführen seien²⁷⁾. Um diese These zu überprüfen, bietet es sich unter anderem gerade an, die nordwesteuropäische Entwicklung mit Kulturen zu vergleichen, die den religiös sanktionierten Zölibat nicht kennen, also mit jüdischen und islamischen Gemeinden²⁸⁾.

Darüber hinaus dient der Vergleich dazu, den Bereich des historisch Denkbaren zu erweitern, damit das, was tatsächlich geworden ist, nicht ohne weiteres unbeabsichtigt als die einzig denkbare und mögliche Option erscheint. Der Vergleich ermöglicht eine Erweiterung des Spektrums historisch bezeugter und nicht bloß erdachter Optionen zur Gestaltung des Gelehrtenlebens – wodurch auch die sich abzeichnenden Modelle, die sich in Nordeuropa im 15. und 16. Jahrhundert formierten, schärfere Konturen gewinnen sollen.

Der im Folgenden unternommene Vergleich ist keineswegs ausgewogen; er ist deziert eurozentrisch und wird von Fragen geleitet, die sich vor allem aus der Beschäftigung mit dem Wandel der Lebensweise der Humanisten im deutschsprachigen Raum ergeben. Nicht die vollständige, gleichmäßige Behandlung der unterschiedlichen Traditionen wird angestrebt, sondern die Gewinnung qualitativer Aspekte zur Erforschung des nordwesteuropäischen Falles mittels eines kontrollierten, begrenzten Vergleichs. Darüber hinaus muss der Vergleich schief bleiben, sowohl zeitlich als auch im Hinblick auf die betreffenden Gruppen von Gelehrten, die jeweils ins Gesichtsfeld kommen. Da es sich um eine *histoire-problème* handelt, in der in erster Linie nach den Implikationen der Einbettung des Gelehrtenlebens in Familienhaushalten gefragt wird, werde ich nicht zölibatäre christliche Gelehrte des Hochmittelalters mit zeitgenössischen verheirateten Rabbinern und *'ulamā'* vergleichen; hier ist der klare Gegensatz offensichtlich und scheint wenig ergiebig. Vielmehr werde ich die erst im Verlauf des 15. und 16. Jahrhunderts sich entwickelnde Lebensform der verheirateten Humanisten im Hinblick auf strukturell analoge Lebensformen in Gelehrtenfamilien in jüdischen und islamischen Gesellschaften betrachten. Nur eine breite Definition der Gelehrten kann es ermöglichen, islamische *'ulamā'*, jüdische Schriftgelehrte und christliche Humanisten unter ein Dach zu bringen – und dies nur deshalb, weil die Frage nach der Lebensform, nicht nach den Inhalten von Gelehrsamkeit im Zentrum steht²⁹⁾. Es ist dabei eine große Hilfe, dass die

27) David F. NOBLE, *A World without Women. The Christian Clerical Culture of Western Science*, New York 1992.

28) Daneben bietet sich auch der Vergleich zwischen reformierten und katholischen Gebieten Westeuropas an; siehe ALGAZI, *Scholars in Households* (wie Anm. 1), S. 14–16.

29) Dies gilt auch für die der gesamten Untersuchung zugrunde liegende Definition der Gelehrten, die der spezifischen Fragestellung entspricht: Nicht Bildungsstand allein, sicherlich nicht wissenschaftliche Leistungen, aber auch nicht der soziale Status an sich entscheidet, wer im folgenden als ›Gelehrter‹ in den Blick kommt, sondern die Lebensweise – gelehrte Tätigkeit als auch die damit verbundenen weiteren Komponenten einer *forma vitae*.

glückliche Begriffsbildung von Jacques Verger uns erlaubt, ganz allgemein von *gens de savoir* im inklusiven Sinne zu sprechen³⁰⁾.

4. ISLAMISCHE GESELLSCHAFTEN: AHL AL-‘ILM UND AHL AL-ḤIKMA

a) Islamische Gelehrte (*ahl al-‘ilm*)

Die *‘ulamā’* – die islamischen Gelehrten, die sich mit religiösen Geboten und Traditionen, mit der Wiedergabe der autoritativen Texte und deren Interpretation befassten, waren keine abgegrenzte Gruppe mit erkennbarem Lebensstil oder festen institutionellen Bindungen³¹⁾. Unter ihnen befanden sich auch Kaufleute und Beamte, sogar Krieger. Manche wandten sich dem Studium erst spät im Leben zu – und auf jedem Fall war die Beschäftigung mit den islamischen Studien mit sozialer, politischer und ökonomischer Betätigung und sicherlich mit Familiengründung völlig vereinbar.

Die islamische *madrasa* war weder eine Universität, noch streng genommen eine Schule; ihr fehlte nicht nur ein einheitliches Curriculum, sondern auch die institutionelle Autorität, das Studium zu organisieren und eine *licentia docendi* zu erteilen. Jeder Gelehrte konnte seinem Schüler die Erlaubnis geben, bestimmte Traktate – die er bei ihm gehört hatte – zu tradieren und zu interpretieren. Die entscheidende Rolle kam dabei der Lehrer-Schüler-Beziehung, dem informellen Studienzirkel (*Ḥalqa*) und dem Symposium im islamischen Gewand (*majlis*) zu. Trotz wiederholter Versuche, für mittelalterliche Institutionen der Gelehrsamkeit Äquivalente in islamischen Gesellschaften zu finden³²⁾, insistiert die neuere Forschung auf dem informellen und persönlichen Charakter der Wissensvermittlung in islamischen Gemeinden und stellt fest, dass die Familie die zentrale Instanz der Wissenstradierung blieb.³³⁾ Die mit einer *madrasa* verbundenen Lehrer waren selbstverständlich verheiratet; es wird ohne weiteres berichtet, dass sie auf

30) Jacques VERGER, *Les gens de savoir en Europe à la fin du Moyen Âge*, 2. Aufl. Paris 1998.

31) Ira LAPIDUS, *Muslim Cities in the Later Middle Ages*, Cambridge, Mass. 1967, S. 108–111; Roy P. MOTTAHEDEH, *Loyalty and Leadership in Early Islamic Society*, Princeton, NJ 1980, S. 135–150, besonders S. 13–138, 142–143; Jonathan BERKEY, *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo*, Princeton, NJ 1992, S. 95.

32) Vgl. George MAKDISI, *Muslim Institutions of Learning in Eleventh-Century Baghdad*, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 24 (1961), S. 1–56; DERS., *Madrasa and University in the Middle Ages*, in: *Studia Islamica* 32 (1970), S. 255–264; DERS., *The Rise of Colleges. Institutions of Learning in Islam and the West*, Edinburgh 1981, S. 270–272.

33) BERKEY, *Transmission of Knowledge* (wie Anm. 32), S. 86; Michael CHAMBERLAIN, *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190–1350*, Cambridge 1994, besonders S. 69–90; Daphna EPHRAT, *A Learned Society in a Period of Transition. The Sunni ‘ulamā’ of Eleventh-Century Baghdad*, New York 2000, S. 78–80, 85–86, S. 191, Anm. 34, Appendix A, S. 155–169 (Gelehrtentendenzien).

ihre Posten zugunsten von Söhnen oder Verwandten verzichteten und regelrechte Dynastien bildeten³⁴).

Statt eines ständigen Dualismus von Institution und Familie finden wir im islamischen Fall eine klare Dominanz der Familie als *lieu de savoir*. Sie diente gleichzeitig als Ort der Wissenstradierung und der sozialen Reproduktion ohne erhebliche innere Spannung zwischen den beiden Funktionen, da der gesellschaftlichen Organisation des Geisteslebens der entgegengesetzte, institutionelle Pol mit seinen formellen, unpersönlichen Regeln, weitgehend fehlte. Dieses strukturelle Merkmal hatte Implikationen auch auf den Zugang von Frauen zu sozial hoch anerkanntem Wissen und auf seine geschlechtsspezifische Kodierung. Töchter islamischer Gelehrter, sofern sie als legitime Erbinnen des Familienbesitzes galten, begegnen uns nicht nur als Stifterinnen für religiöse Zwecke und Mäzeninnen der Gelehrsamkeit, sondern ebenfalls als Erbinnen des Wissens ihrer Väter³⁵. Söhne wurden zwar regelmäßig bevorzugt, doch Töchter wurden keineswegs ausgeschlossen. Hunderte von Überlieferinnen islamischer Traditionen werden in den großen Sammlungen namentlich erwähnt und zitiert³⁶. Einschränkend muss hinzugefügt werden, dass ihre Zahl im Verlaufe des 12. und 13. Jahrhunderts abnimmt, ihr Anteil und die Anerkennung ihrer Rolle bleiben dennoch im Vergleich zu jüdischen und christlichen Gesellschaften erstaunlich. Es liegt ferner auf der Hand, dass dieses Phänomen teilweise mit der Beschaffenheit des betreffenden Wissens zusammenhängt – es handelt sich ja um traditionelles Wissen im vollen Sinne, vor allem um Traditionen über das Leben, die Sprüche und die Ansichten des Propheten und seines Gefolges (*Ḥadīth*), angeblich mündlich tradiert und durch die Person der Überlieferer verbürgt. Dennoch bleibt dieser Tatbestand bemerkenswert, da wir genug Beispiele für mündlich – genauer: *face-to-face* – überliefertes traditionelles Wissen haben, von dem Frauen völlig ausgeschlossen wurden.

Zwischen *abl al-‘ilm* und der islamischen städtischen Elite bestand geringe soziale und kulturelle Distanz: Die Gelehrten bildeten keinen *ordo*, weder im rechtlichen noch im sozialen Sinne. Vielmehr verkörperten die islamischen Gelehrten ein gemeinsam geteiltes Ideal der Lebensführung. Sie lebten wie jeder andere in ihrer sozialen Schicht – nur etwas richtiger, penibler bei der Einhaltung der Gebote, gemäßiger in ihrem sozialen Verhalten. Genau deshalb stellten die *‘ulamā’* ein Modell der ausgeglichenen Lebensführung dar, das auch anderen Mitgliedern der Elite erreichbar erschien. Nicht die klare,

34) BERKEY, *Transmission of Knowledge* (wie Anm. 31), S. 92–93, 109, 119, 123–124; zur Eheallianzen der Gelehrten siehe Joan E. GILBERT, *Institutionalization of Muslim Scholarship and Professionalization of the ‘ulamā’ in Medieval Damascus*, in: *Studia Islamica* 52 (1980), S. 105–134, hier S. 108; EPHRAT, *A Learned Society* (wie Anm. 35), S. 122–124, S. 201, Anm. 64; Richard W. BULLIET, *The Patricians of Nishapur. A Study in Medieval Islamic History*. Cambridge, Mass. 1971. Teil 2.

35) BERKEY, *Transmission of Knowledge* (wie Anm. 31), S. 161–181.

36) Ruth RODED, *Women in Islamic Bibliographical Collections. From Ibn Sa’d to Who’s Who*, Boulder 1994.

physisch sichtbare und institutionell gesicherte Separation der Gelehrten prägte ihre Lebensweise, vielmehr die Kultivierung eines Habitus, der sie zum sozialen Vorbild machte und mit der im christlichen Westeuropa geläufigen Polarität von *laici* und *clerici* nichts gemeinsam hatte.

Dasselbe scheint *mutatis mutandis* auch für jüdische Gelehrte im mediterranen Raum zu gelten. Was ihre Lebensweise und soziale Verortung angeht, so sind sie von ihren islamischen Kollegen kaum zu unterscheiden. Die *merchant-scholars*, die kaufmännische Tätigkeit und Pflege der Gelehrsamkeit vereinigten, welche Shlomo Dov Goitein in seinen klassischen Studien zur mittelalterlichen Welt der jüdischen Gemeinden des Mittelmeers porträtiert hat³⁷⁾, lassen sich ohne weiteres als typisch für jüdische und muslimische Gesellschaften in gleichem Maße konstatieren. Ganz anders jedoch, wie wir sehen werden, gestaltet sich die Organisation des Geisteslebens in den jüdischen Gemeinden Nordeuropas. Wenn diese unvermutete, zunächst nur angedeutete Beobachtung durch künftige Forschungen bestätigt wird, ergeben sich interessante Fragen zu möglichen Gemeinsamkeiten der Gesellschaften des Mittelmeers jenseits der religiösen Demarkationslinien – und vielleicht auch zu einigen Besonderheiten der christlichen Mittelmeergesellschaften³⁸⁾, vor allem die kaum diskutierte Frage des offensichtlich fehlenden Zölibats der Professoren in Italien und Spanien³⁹⁾.

37) Shelomo Dov GOITEIN, *A Mediterranean Society. The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*, Bd. V: *The Individual*, Berkeley 1988, S. 415–495. Die jüdische *Jeschiwa* im frühmittelalterlichen Irak scheint gelegentlich sogar institutionalisierter und formeller aufgebaut gewesen zu sein als die islamische *Madrasa*: Daphna Ephrat, Yaakov Elman, *Orality and the Institutionalization of Tradition. The Growth of the Geonic Yeshiva and the Islamic Madrasa*, in: *Transmitting Jewish Traditions. Orality, Textuality, and Cultural Diffusion*, hg. v. Yaakov ELMAN, Israel GERSHONI, New Haven 2000, S. 107–137.

38) Vgl. Richard M. SMITH, *The People of Tuscany and their Families in the Fifteenth Century. Medieval or Mediterranean?* in: *Journal of Family History* 6 (1981), S. 107–128; DERS., *Monogamy, Landed Property and Demographic Regimes in Pre-Industrial Europe. Regional Contrasts and Temporal Stabilities*, in: *Fertility and Resources*, hg. v. John M. LANDERS/Vernon REYNOLDS, Cambridge 1990, S. 164–188; DERS., *Geographical Diversity in the Resort to Marriage in Late Medieval Europe. Work, Reputation, and Unmarried Females in the Household Formation Systems of Northern and Southern Europe*, in: *Woman is a Worthy Wight. Women in English Society c. 1200–1500*, hg. v. Peter J. P. GOLDBERG, Phoenix Mill 1992, S. 16–59.

39) Schon Rashdall notierte, dass akademisches Zölibat in Italien und Spanien nie ganz durchgesetzt worden ist: Hastings RASHDALL, *The Universities of Europe in the Middle Ages*. Neue Edition, hg. v. Alfred B. EMDEN/Frederick M. POWICKE, Oxford 1987, Bd. III, S. S. 396–397; Bd. II, S. 88.

b) ›PHILOSOPHEN‹ (*ahl al-ḥikma*) im islamischen Kontext

Anders sieht das Bild aus, wenn wir uns denjenigen Gelehrten zuwenden, die in islamischen Gesellschaften – ich spreche vor allem von Irak und Syrien, Andalusien und Ägypten – der Philosophie und den Naturwissenschaften nach antik-griechischem Muster nachgingen⁴⁰). Sie wurden oft als *ahl al-ḥikma*, Menschen von Weisheit, *sapientia*, bezeichnet. Ihnen galt griechische ›Philosophie‹ in ihrem umfassendsten Sinne nicht allein als ein heterogenes Ensemble von Theorien und Forschungsansätzen, sondern stellte zugleich eine Lebenslehre dar, ein in Ehren gehaltenes Modell vom theoretischen Leben. In seiner Typologie von Zivilisationen, machte der Enzyklopädist al-Jāḥiẓ, der um 868/9 starb, die folgende Bemerkung:

Unser Anteil von Weisheit wäre wesentlich geringer und die uns zur Verfügung stehenden Mittel, Wissen zu erlangen, wären viel schwächer, hätten die Alten [Griechen] für uns nicht ihre wunderbare Weisheit bewahrt und ihre besondere Lebensweise aufgezeichnet⁴¹).

Jāḥiẓ schreibt demnach den Griechen nicht nur die Etablierung der Philosophie zu, der »wunderbaren Weisheit«, sondern auch die Erfindung einer Lebensweise – was historisch gesehen auch gut belegbar ist, wenn wir Werner Jäger oder Pierre Hadot folgen⁴²).

Über die Lebensumstände von Philosophen und Naturwissenschaftlern und deren sozialem Milieu in islamischen Gesellschaften haben wir nur spärliche Angaben und bleiben deshalb auf Anekdoten und Zufälle der Überlieferung angewiesen. Nimmt man aber die verstreuten Hinweise zusammen, ergibt sich im Hinblick auf unsere Fragestellung ein erkennbares Muster. Denn fast nur unter den Anhängern der griechischen Philosophie findet man Befürworter des Zölibats und der gelehrten Abgeschiedenheit gelegentlich auch Hinweise zum tatsächlichen Lebenswandel, die diesem Modell entsprechen. Dazu sollen hier nur wenige Beispiele angeführt werden. Im 10. Jahrhundert behauptete der Astronom Ibn Aʿlam al-Šarīf al-Baġhdādī, dass Philosophen sich zwi-

40) Dazu zuletzt Dimitri GUTAS, *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early ʿAbbāsid Society (2nd–4th/8th–10th Centuries)*, London 1998.

41) Abū ʿUthmān ibn Baḥr al-Jāḥiẓ, *Kitāb al-Ḥayawān*, hg. v. ʿABD AL-SALĀM MUḤAMMAD HĀRŪN, Bd. I, 2. Aufl. Kairo 1965, S. 85; siehe auch S. 72, 75 [Arabisch].

42) Werner JÄGER, *Über Ursprung und Kreislauf des philosophischen Lebensideals* (zuerst 1928), wiederabgedruckt in: *Scripta Minora*, Rom 1960, S. 347–393; Pierre HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris 1988; DERS., *Que'est-ce que la philosophie antique?* Paris 1995; Juliusz DOMÁNSKI, *La philosophie, théorie ou manière de vivre? Les controverses de l'antiquité à la Renaissance* (Vestigia 18), Fribourg, Schweiz 1996. Vgl. Floreal SANAGUISTIN, *Les philosophes arabes et le myth du sage conseiller des princes*, in: *Les intellectuels en orient musulman. Status et fonction*, hg. v. Floréal SANAGUISTIN, Kairo 1998. S. 53–66, S. 55–56.

schen einem ehrenvollen Leben in der Gesellschaft von Herrschern und einem jungfräulichen Leben unter Asketen entscheiden müssen⁴³). In seinem Buch *Al-Sa'āda wal-is'ād* (Von der Suche nach Glück und vom Glücklichmachen) erklärte Abū al-Ḥasan al-'Amīri (10. Jh.), dass Weisheit nur dann erlangt werden kann, wenn man sich ihr ausschließlich hingibt und sich von allen Dingen, die man für gut hält, trennt: Reichtum, Ehre, Macht, Bruderschaft, Familie, Kinder, und sogar Tugenden wie Mut, Mäßigkeit, Verwandtschaftsgefühl und Freundschaft. Allerdings stellte auch Al-'Amīri ihren Wert im gesellschaftlichen Leben – etwa im Namen eines radikalen Ideals philosophischer Entsagung – nicht in Frage: All diese Dinge sind an sich gut, schrieb er, aber nicht für den, der die Weisheit liebt, also für einen wahren Philosophen⁴⁴).

Diese und ähnlich lautende Quellen erlauben ein erstes Zwischenergebnis: gelehrte Askese war in diesem Fall nicht religiösen Ursprungs, eher eine Variante des antiken Ideals vom *bios theoretikos*. Der Vergleich ermöglicht es, nicht nur rein analytisch zwischen der spezifisch gelehrten Tradition der Lebensgestaltung und religiösen Geboten zu unterscheiden, sondern auch konkret und historisch. Dies wiederum wirft die Frage auf, ob dies in Westeuropa auch der Fall sein könnte. Dafür sprechen weitere Indizien, doch hier kann der Frage nicht weiter nachgegangen werden⁴⁵).

In islamischen Gesellschaften stand die philosophische Askese im Gegensatz zur vorherrschenden, religiös sanktionierten Lebensweise der Eliten. Folglich finden wir in den Quellen sowohl Auseinandersetzungen um diese Lebensform als auch abgeschwächte Formulierungen von der gelehrten Askese. Die dadurch zum Vorschein kommenden Spannungen bereichern den Vergleich: Sie schützen uns davor, die betreffenden Kulturen allzu homogenisierend und vereinfacht zu betrachten; wichtiger noch: sie machen es möglich, die Kräfte, die am Werk sind, schärfer zu erfassen – sowohl die Anziehungskraft der philosophischen Lebensweise als auch die Kräfte, die ihr entgegenstraten.

Wir werden uns mit einem Beispiel begnügen müssen. Die Figur des Sokrates erlebte in islamischen Traditionen bedeutende Modifikationen. Sokrates wurde als Asket (*zāhid*) dargestellt, wobei unterschiedliche Erzählungen antiker Herkunft vermischt wurden: Sokrates hatte demnach keine Kinder, mied die Gesellschaft von Herrschern, aß kein

43) Bernhard LEWIN, L'idéal antique du philosophe dans la tradition arabe. Un traité d'éthique du philosophe Baghdadien Ibn Suwār, in: *Lychnos* 16 (1955), S. 267–284.

44) Abū al-Ḥasan Muḥammad ibn Yūsuf al-'Amīri, *Al-Sa'āda wal-is'ād fi al-Sira al-insāniyya*, Wiesbaden 1957 [Arabisch].

45) Siehe ALGAZI, *Scholars in Households* (wie Anm. 1), S. 15–16; DERS., *For this boy I prayed* (wie Anm. 11), Abschnitt V (Anm. 72–76), VI (Anm. 117–118). Die möglichen Differenzen zwischen philosophischen Schulen, die auch unterschiedliche Auffassungen von der sich für einen Philosophen gezielten Lebensweise implizieren, werden hier außer Acht gelassen. Es ist dennoch auf die oft diskutierte Position von Abū Bakr ibn al-Ṣā'igh ibn Bājjā (gest. 1139) hinzuweisen; siehe Sarah STROUMSA, *Philosopher-King or Philosopher-Courtier? Theory and Reality in the Falāsifa's Place in Islamic Society*, in: *Identidades Marginales*, hg. v. Cristina DE LA PUENTE, Madrid 2003, S. 433–459, besonders S. 450–453.

Fleisch und trank keinen Wein⁴⁶). Dem entsprach aber nicht der Lebenswandel des bedeutenden Philosophen und sehr erfolgreichen Arztes Abū Bakr al-Rāzī (865?–925?), den man im lateinischen Mittelalter als Rhazes kannte und rühmte. Großer Reichtum und gutes Essen, Frau und Kinder – all das, behaupteten seine Kritiker, ziemt sich nicht für einen wahren Philosophen. Al-Rāzī sah sich veranlasst, über seinen philosophischen Lebensweg Rechenschaft abzulegen, doch von der eigenen Biographie ging er dazu über, das vorbildliche Leben des Sokrates neu zu interpretieren. Sokrates, schreibt al-Rāzī, vermied all dies nur in seiner Jugend, als er dabei war, sich feste Gewohnheiten anzueignen und seine philosophische Disposition zu festigen. Dann aber nahm er den gemäßigten Weg wieder auf; nun konnte er an gutem Essen, schönen Kleidern und sexuellen Beziehungen wieder Freude haben, ohne in Versuchung zu geraten. Die den Philosophen zugeschriebene extreme Askese verdankte eigentlich ihren übermäßigen Ruhm ihrer Beliebtheit als literarischer Stoff, erklärte al-Rāzī, doch nach seiner Auffassung stellte sie nur eine vorübergehende Lebensphase dar, ein probates pädagogisches Mittel zur Habitusbildung⁴⁷).

Jenseits des partikularen Kontexts der persönlichen Apologie ist hier die Akzentverlagerung von äußerer Askese zur Bildung innerer Dispositionen bedeutsam. Demnach kommt es vor allem auf Selbstbeherrschung und Mäßigung an – nicht auf die faktische Vermeidung von intimen familiären Bindungen, materiellem Besitz und sinnlichem Genuss. Gerade diejenigen, die in der Gesellschaft leben, Familien vorstehen und mit den Mächtigen auszukommen versuchen, praktizieren echte Askese (*zuhd*) – so argumentierte im 11. Jahrhundert der Philosoph Abū ‘Alī Miskawayhi⁴⁸). Solche Positionen wiederum verringerten die Distanz zwischen Anhängern der philosophischen Tradition und der anerkannten Lebensweise der ‘*ulamā*’ – zumal man aus den verstreuten Nachrichten doch den Eindruck gewinnt, dass auch muslimische Philosophen und Naturwissenschaftler verheiratet waren. Die Spannung zwischen philosophischem Lebensideal und religiös und sozial sanktionierten Normen bleibt bestehen, drückt sich aber nicht unbedingt in der Bildung einander entgegengesetzter und voll institutionalisierter Lebensweisen aus.

46) Ilai ALON, *Socrates in Mediaeval Arabic Literature*. Islamic Philosophy, Theology and Science (Texts and Studies 10), Leiden/Jerusalem 1991.

47) Abu Bakr al-Rāzī, *Rasā’il falsafīyya*, hg. v. P. KRAUS, Kairo, 1930, S. 99 [Arabisch]. Al-Rāzī vertritt sicherlich außergewöhnliche Positionen in seinen Schriften und zählt zu eigentlichen Freidenkern des islamischen Mittelalters. Siehe L. E. GOODMAN, *The Epicurean Ethic of Muammad ibn Zakariyā al-Rāzī*, in: *Studia Islamica* 34 (1971), S. 5–26; Sarah STROUMSA, *Freethinkers of Medieval Islam*. Ibn al-Rawandi, Abu Bakr al-Razi, and their Impact on Islamic Thought. Islamic Philosophy and Theology, 35. Leiden 1999.

48) Joel L. KRAEMER, *Humanism in the Renaissance of Islam. The Cultural Revival During the Buyid Age*, Leiden 1986, S. 232.

Die Akzeptanz der Ehe sogar im Milieu der *abl al-hikma* schlug sich anscheinend auch in dem Bild nieder, dass sie sich vom Eheleben ihrer philosophischen Ahnen machten. So erscheint etwa Xantippe, die im Westen bekanntlich für die in der Ehe zu ertragenden Leiden des Philosophen steht, in der islamischen Tradition in viel positiverem Licht⁴⁹⁾. Dem entspricht auch, dass der aus westeuropäischen mittelalterlichen Quellen bekannte, symbolisch aufgeladene Gegensatz zwischen Frauen und Büchern⁵⁰⁾, sein Gegenstück in gelehrter Folklore findet, doch machen sich die islamischen Quellen den misogynen Gesichtspunkt nicht eindeutig zu eigen. Ibn Khallikān (1211–1282) überliefert uns einen Spruch aus dem Munde der Frau des Rechtsgelehrten Ibn Shihāb al-Zuhri (gest. 742), der zuhause immer seine Bücher um sich herum zu legen pflegte und mit ihnen so sehr beschäftigt war, dass er alles Weltliche vergaß: »Mir wäre es lieber, wenn ich die Zweitfrau oder Drittfrau eines anderen gewesen wäre, als die einzige Frau eines Gelehrten zu sein.«⁵¹⁾ Die kulturelle Ambivalenz gegenüber der Hingabe verheirateter Gelehrter an ihre Studien drückt sich in den unterschiedlichen Fassungen solcher Geschichten aus. Ibn Qayyim al-Jawziyya (1292–1350) erklärte seinerseits, dass diejenigen, die das Wissen lieben, sprich: Philosophen, darin mehr verliebt sind als alle anderen Liebhaber; viele von denen würden sich nicht mal durch den Anblick der schönsten Person in der Welt ablenken lassen. Zur Illustration fügt er gleich hinzu: »Der Frau von al-Zubayr ibn Bakkār (gest. 869) wurde einmal gesagt: »Wieviel Glück du hast, dass es bei dir keine Zweitfrau (*darna*) gibt.« Sie entgegnete »Bei Gott, diese Bücher [von ihm] sind schlimmer als mehrere Zweitfrauen.«⁵²⁾

Dieselbe intime Spannung artikuliert die Racheszene, welche Ibn abī 'Uṣaybiyya (1203–1269) in der Vita von Al-Mubaššir ibn Fātiq (gest. 1053) überliefert. Al-Mubaššir, Arzt und Astronom galt als ein enthusiastischer Büchersammler, der auch eine Sammlung der Sprüche und Viten antiker Philosophen herausgab⁵³⁾; seine Frau war aristokratischer Herkunft. Als er starb, kam sie mit ihren Mägden in seine Schreine (*khazā'in*), ihr Herz voll Ressentiment gegen diese Bücher, in die ihr Mann zu ihrem Nachteil immer so vertieft gewesen war. Sie fing an, um ihn zu trauern und warf dabei zusammen mit ihren Mägden seine Bücher in ein großes Wasserbecken, das mitten im Hause lag⁵⁴⁾. Später

49) ALON, Socrates (wie Anm. 46), S. 54.

50) Richard de Bury, Philobiblion, hg. v. Antonio ALTAMURA, Neapel, 1954. Kap. IV.

51) Ibn Khallikān, Wafayāt al-a'yān wa-anbā' abnā' al-zamān, Kairo 1881, Bd. 2, S. 223 [= Hg. v. Muḥammad Muḥiy al-Dīn 'Abd al-Ḥamīd, Kairo 1970, Bd. 2, S. 75 (Nr. 226)].

52) Ibn Qayyim al-Jawziyya, Rawḍa al-muḥibbīna wa-nuzha al-muštāqīna, Beirut, o. J. S. 69; al-Khatīb al-Baghdādī, Ta'riḥ Baghdād, Kairo 1931, Bd. 8. S. 471; eine andere Fassung: Ibn Khallikān, Wafayāt (wie Anm. 51), Bd. 1, S. 236 [Arabisch].

53) Sein Buch ist ins Lateinische als »Liber philosophorum moralium antiquorum« übersetzt worden: FRANZ ROSENTHAL, Al-Mubashshir ibn Fātik. Prolegomena to an Abortive Edition, in: Oriens 13 (1960–1961), S. 132–158.

54) Ibn abī 'Uṣaybiyya, 'Uyyūn al-Anbā' fi Ṭabaqāt al-Aṭṭibba', hg. v. Imru AL-QAYS IBN A-TABBAN, Kairo 1882, Bd. 2, S. 98–99 [Arabisch].

wurden manche Bücher aus dem Wasser gerettet, aber die meisten von ihnen waren versunken. Dies, fügt der Verfasser sachlich hinzu, ist der Grund, warum so viele Seiten von Mubašširs Manuskripten verblichen sind. Der sterbliche Körper des Gelehrten, die von den gelehrten Lesern dieser Anekdote erwartete Trauer um die verloren gegangenen Bücher und ihre Furcht vor nachtragenden Ehefrauen werden in dieser Geschichte geschickt kombiniert. Es ist dennoch nicht zu übersehen, dass die Animosität der Witwe nicht als grundloser Groll dargestellt und sie selbst sachlich beschrieben wird. Islamische Gesellschaften verlegten die Spannung zwischen Hingabe zum Studium und sozialen Bindungen in die Familie hinein und projizierten sie auf die Geschlechterbeziehung.

5. JÜDISCHE GEMEINDEN

Wenden wir uns nun jüdischen Gemeinden zu, werden wir mit weiteren methodischen Schwierigkeiten konfrontiert. Hier haben wir es mit einem losen Bündnis lokaler Gemeinden zu tun, die über einen breiten Raum verstreut und in sehr unterschiedliche rechtliche und soziale Kontexte eingebettet waren. Sie teilten zwar einen gemeinsamen Ursprungsmythos und einen schriftlichen Kanon, doch die Variationen in Ritus wie Mores dürfen nicht unterschätzt werden. Es ist deshalb kaum zu erwarten, dass sie ein klar definiertes Repertoire zur Gestaltung des Gelehrtenlebens hervorbringen würden. Ich werde fernerhin meine Aufgabe nicht dadurch leichter machen, dass ich auf die aus der Spätantike tradierten Modelle zur Lebensgestaltung der jüdischen Gelehrten abhebe. Es wäre viel zu leicht, explizite Diskussionen im Talmud zu zitieren, etwa zu der Frage, wie lange Gelehrte ihre Frauen verlassen dürfen, um bei einem großen Lehrer zu studieren⁵⁵).

Es wäre zu verlockend, in diesem Zusammenhang die wunderschöne, höchst ambivalente Geschichte von dem großen Rabbi Akiva, der am Anfang des ersten Jahrhunderts nach Christus lebte, und seiner geliebten Frau Rachel zu analysieren – die arme, von ihrem reichen Vater enterbte Rachel, die 24 Jahre lang auf ihren Mann wartete, als er in der Ferne studierte. Die Schwierigkeit besteht nicht darin, dass diese Texte irrelevant wären, sondern vielmehr darin, dass sie von zu offensichtlicher Relevanz waren und in

55) Babylonischer Talmud, Traktat Ketubbot, fol. 61b–63a. Zur Interpretation dieser Serie: Yona FRAENKEL, *Scholars and their Households*, in: DERS., *Studies in the Spiritual World of the Agadda Story*, Tel-Aviv 1981, S. 99–115 [Hebräisch]; Daniel BOYARIN, *Carnal Israel. Reading Sex in Talmudic Literature*, Berkeley 1993, S. 134–166. Eine Rekonstruktion zentraler Aspekte der Familiengeschichte jüdischer Gemeinden in der Spätantike bietet nun Adiel SCHREMER, *Male and Female He Created Them. Jewish Marriage in the Late Second Temple, Mishnah and Talmud Periods*, Jerusalem 2003 [Hebräisch]. Eine mittelalterliche Apologie eines Gelehrten, der seine Familie lange Zeit verlassen hat: Josef SCHATZMILLER, *Minor Epistle of Apology of Rabbi Kalonymus ben Kalonymus*, in: *Sefunot* 10 (1966), S. 7–52 [Hebräisch.]

der Tat bis heute als mustergültige Exempla zur Arbeitsteilung zwischen frommen Frauen und ihren gelehrten Männern zitiert werden. Der Trugschluss besteht darin, jüdische Gemeinden als bloße Inkarnationen antiker normativer Texte zu sehen, und mit dem Glanz der alten rabbinischen Texte die fehlende Sozialgeschichte und den Mangel an zuverlässigen Quellen zu tatsächlichen Lebensverhältnissen zu überdecken⁵⁶).

a) Mittelalterliche jüdische Philosophen

Den besonderen Fall der mittelalterlichen jüdischen Philosophen – in Spanien, Provence und Nordafrika – muss ich ganz kurz anschnitten. Noch schärfer als ihre islamischen Kollegen zeigen sie die Anziehungskraft der philosophischen Askese, denn nur sie konnten sich erlauben, explizit Ehe und Kinder abzulehnen, in der jüdischen Tradition klar formulierte religiöse Gebote zur Vermehrung und Familiengründung für ungültig zu erklären⁵⁷) und sich einen frauen- und ehefeindlichen Diskurs, der demjenigen der christlichen Schulen nicht nachsteht⁵⁸), zu eigen zu machen. Ein prominenter Vertreter dieser Tendenz ist der provenzalische Philosoph und Bibelinterpret Joseph ibn Kaspi (ca. 1280–ca. 1340). Um sorgenfrei zu leben, schreibt dieser Anhänger von Aristoteles, in voller Abgeschiedenheit tags und nachts zu arbeiten, wie ich selbst das getan habe, soll der Philosoph Ehe und Kinderzeugung ganz vermeiden – soweit es ihm möglich ist, fügt er hinzu, wodurch er die Macht der sozialen Konventionen zugibt, denn Ibn Kaspi war selbst verheiratet und lebte offenbar darüber hinaus von dem Einkommen seiner Frau⁵⁹).

Statt weiterer Belege für diese Spannung zwischen religiösem Gebot und philosophischer Enthaltensamkeit anzuführen, möchte ich diesem Fall einen weiteren qualitativen Aspekt abgewinnen. Ibn Kaspi verweist auf das hoch umstrittene Urteil des größten jüdischen Philosophen des Mittelalters Maimonides, der Frau und Kind tatsächlich als Hindernis bei der Hingabe an das Studium beschreibt⁶⁰), kann aber kaum traditionelle

56) Der Fall jüdischer Ärzte und Ärztinnen wird hier ausgeklammert und verdient im Kontext unserer Fragestellung eingehend untersucht zu werden. Siehe Joseph SCHATZMILLER, *Jews, Medicine and Medieval Society*, Berkeley/Los Angeles 1994; DERS., *On Becoming a Jewish Doctor in the High Middle Ages*, in: *Sefarad* 43 (1983), S. 239–250.

57) Jeremy COHEN, »Be Fertile and Increase, Fill the Earth and Master it«. *The Ancient and Medieval Career of a Biblical Text*, Ithaca 1989.

58) Jakob ben Abba Mari ben Schimschon Anatoli, *Malmad ha-Talmidim*, Lyck 1866. Fol. 25b; siehe auch fol. 73a [Hebräisch]; Julia SCHWARTZMANN, *Was She Created in the Image of God? The Medieval Philosophical Interpretation of the Creation of Woman*, in: *Da'at* 39 (1997), S. 69–87 [Hebräisch].

59) Joseph ibn Kaspi, 'Asara Klei Kesef [= Zehn Schriften des R. Josef ibn Kaspi], hg. v. I. H. LAST, Preßburg 1903, Teil. I, S. 58–59; 213; DERS., *Tirat Kesef*, in: *Mishneh Kesef*, I. H. Last. Preßburg 1905, S. 90 [Hebräisch].

60) Moshe ben Maimon [Maimonides], *The Guide of the Perplexed*, Teil. I, Kap. 35, causa 5. Ein Versuch, der Komplexität der Position Maimonides gerecht zu werden, würde den Rahmen dieses Aufsatzes

jüdische *auctoritates* zur Untermauerung seiner Ansichten heranziehen. Eine davon soll dennoch unterstrichen werden. Ibn Kaspi zitiert die bekannte Stelle im Talmud, in welcher der brillante Gelehrte Schimon ben 'Azzai, der im 3. Jahrhundert nach Christus gelebt haben soll, insistiert, dass jeder Mann heiraten muss. Er selbst, hielt man ihm entgegen, folgte doch der Regel nicht, denn er blieb ledig. Ben 'Azzais Antwort ist sprichwörtlich geworden: »Was kann ich tun? Meine Seele beehrte das Studium.«⁶¹⁾

Es handelt sich um eine ungewöhnliche Position, die dem Konsens der Rabbiner keineswegs entspricht. Dennoch wurde sie wiederholt tradiert, zitiert und debattiert. Ben 'Azzais unbeherrschbares Begehren nach Weisheit brachte eine der rabbinischen Kultur inhärente Spannung zwischen Familienleben und Studium zum Ausdruck, die wiederholt zum Vorschein kam. Ebendiese Frage steht im Zentrum der Serie talmudischer Erzählungen, in denen der Widerspruch nicht aufgelöst wird – vielmehr werden unterschiedliche Varianten der Beziehung zwischen Hingabe zum Studium und Familienbeziehungen durchgespielt⁶²⁾. Daher ist es zu kurz gegriffen, führt man die gelegentlich anzutreffende Ablehnung von Familienleben bei jüdischen und islamischen Gelehrten auf äußeren ›griechischen‹ Einfluss zurück. Exakter wäre es, von der wiederholten Aneignung der als griechisch markierten Modelle der Lebensführung zu sprechen, um eine fundamentale Ambivalenz der Gelehrten weltlichen Sorgen und sozialen Verpflichtungen gegenüber zu artikulieren⁶³⁾.

Das sorgenfreie Leben, ungestörte Muße zum Studium und Freiheit von als Hindernis empfundenen Beziehungsgeflechten bleibt eine indigene Utopie der Gelehrten. Sie wurde gelegentlich auf die Zukunft projiziert oder in der Vergangenheit gesucht – sogar bei protestantischen Gelehrten, welche sie in den nicht mehr bestehenden Klöstern verwirklicht sahen. Doch sie kommt auch bei jüdischen Gelehrten zum Ausdruck, die den Zölibat und die Abgeschiedenheit strikt ablehnten. Nur so kann ich eine übersehene Stelle in einem der populärsten Traktate des jüdischen Mittelalters erklären, in dem um die Mitte des 11. Jahrhunderts verfassten ›Buch von den Herzenspflichten‹. Hier porträtierte der Verfasser, Baḥya ibn Paqūda, eine Stadt der Abgeschiedenen: Alle in derselben Farbe gekleidet, um Besitz- und Rangunterschiede zu verwischen; die Gräber ganz nah bei den Häusern, damit sie an die Kürze des Lebens ständig erinnert werden – und ohne Frauen und Kinder, die zu einem benachbarten Ort verlegt wurden. Wenn einer »etwas

sprengen; siehe Lawrence KAPLAN, »I Sleep But My Heart Waketh«. Maimonides' Conception of Human Perfection, in: *The Thought of Moses Maimonides. Philosophical and Legal Studies*, hg. v. Ira ROBINSON/Lawrence KAPLAN/Julien. BAUER. Lewiston 1990. S 130–166.

61) Babylonischer Talmud, Traktat Yebamot, fol. 63b. Vgl. COHEN, »Be Fertile and Increase« (wie Anm. 57), S. 109–115, 135.

62) Babylonischer Talmud, Traktat Ketubbot, fol. 61b–63a. Vgl. die positive Darstellung der Geschichte von Rabbi Ḥama bar Bissa, der nach Jahren von Abwesenheit seinen Sohn nicht wiedererkannte: *Sefer Ḥasidim*, hg. v. Y. H. WISTINETZKI, Berlin 1891, Abschnitt 1074 [Hebräisch].

63) Vgl. David BIALE, *Eros and the Jews*, New York 1992.

von den Frauen braucht«, erklärt ein Sprecher, so geht er dahin und kommt zurück, denn die Anwesenheit von Frauen und Kindern ist die Ursache für Sorgen⁶⁴).

Folgerichtig fehlte es in jüdischen Gemeinden nicht an Entwürfen für Institutionen, welche den Gelehrten erlauben sollten, sich frei von ihren Familien, zusammen mit ihren Schülern dem Studium hinzugeben. Der bekannteste ist der anonyme, vermutlich in Prag verfasste Text aus dem 13. Jahrhundert, *Das Buch der Torah-Gesetze*. Hier wird ein Lehrhaus erdacht, in dem Gelehrte und ihre Studenten die Woche verbringen, um erst am Freitagabend zu ihren Familien zurückzukehren⁶⁵). Doch diese und ähnliche Pläne wurden durch das ganze Mittelalter hindurch und bis hinein in das 17. Jahrhundert allem Anschein nach nicht realisiert. Erst dann, in den reicheren, sozial stärker differenzierten und stabileren jüdischen Gemeinden Osteuropas entstand der *Klois* – eine *Jeschiwa*, die mit der nötigen materiellen Infrastruktur und Stiftergeldern ausgestattet, jüdischen Gelehrten eine künstlich geschaffene *familia* bieten konnte, in der sie sich während der Wochentage aufhalten konnten⁶⁶).

b) Familie und Jeschiwa in jüdischen spätmittelalterlichen Gemeinden

Damit sind wir zum Kern des Problems vorgedrungen. Wie wir sehen, war es nicht die Spannung zwischen Hingabe zum Studium und Familienleben, welche in jüdischen Gemeinden des Mittelalters fehlte, sondern die ökonomischen, sozialen und politischen Vorbedingungen für ihre effektive Institutionalisierung. Diesen winzig kleinen fragilen Gemeinden, oft aus wenigen Familien bestehend – sei es im England des Hochmittelalters oder in den spätmittelalterlichen deutschen Territorien – fehlten in der Regel sowohl die politischen Rahmenbedingungen als auch die Ressourcen für langfristige ökonomische Investitionen und zur Bildung dauerhafter Institutionen⁶⁷).

Unter diesen Bedingungen übernahmen Familien und Heiratsarrangements die Rolle, dem Geistesleben die nötige Infrastruktur zur Verfügung zu stellen – und zwar in einem hohen Maße, das sogar in islamischen Gesellschaften unbekannt war. Auf der einen Seite

64) Baḥya ben Joseph ibn Paqūda, *Torat Ḥovot ha-Levavot*. Übers. YEHUDA IBN TIBBON, hg. v. P. Y. LIBERMANN, Jerusalem 1968, S. 222–223, 230, 238; S. 336–337 [Hebräisch]. Neoplatonische oder sufische Einflüsse kann man hier nicht ausschließen; siehe Georges VAJDA, *La théologie ascétique de Baḥya ibn Paquda*. Paris 1947.

65) Textausgabe: Ephraim KANARFOGEL, *Jewish Education and Society in the High Middle Ages*, Tel Aviv 2003, Appendix A [Hebräisch].

66) Elchanan REINER, *Capital, Social Class and Torah Study. The Klois in East European Jewish Society from the Seventeenth to the Eighteenth Centuries*, in: *Zion* 58 (1993), S. 287–328 [Hebräisch].

67) Siehe Michael TOCH, *Siedlungsstruktur der Juden Mitteleuropas im Wandel vom Mittelalter zur Neuzeit*, in: *Juden in der christlichen Umwelt während des späten Mittelalters*, hg. v. Alfred HAVERKAMP/Franz-Josef ZIWES (*Zeitschrift für historische Forschung*, Beiheft 13), Berlin 1992, S. 29–39.

findet man daher dieselben Spannungen, die in arabischen Quellen bezeugt sind: eine analoge häusliche Opposition zwischen als mürrisch dargestellten Frauen und ihren in Büchern versunkenen Ehemännern und eine vergleichbare Tendenz zur Bildung einer milden, »innerweltlichen Askese«, welche die totale Absage der Gelehrten an Familienleben und intime Sorgen ablehnt und dafür die innere Zurückgezogenheit innerhalb eines gemeinsam geteilten Lebensraums empfiehlt⁶⁸). Auf der anderen Seite, ohne spezialisierte, wohldotierte und stabile Institutionen zur Absicherung des Geisteslebens, mussten Familienhaushalte als funktionales Äquivalent der nicht vorhandenen Institutionen dienen. Hier sollte eine »great tradition«⁶⁹) – ein komplexes Gewebe von Texten, gelehrten Diskussionen und Interpretationen, alle in alten Sprachen wie Althebräisch, Aramäisch und gelegentlich Arabisch unter Verwendung hochspezialisierter Terminologie verfasst – von »little communities« und Familienhaushalten getragen werden. Mitgiften, Erbschaften und Ehevereinbarungen, gespendete Mahlzeiten und irregulär fließende Büchergeschenke sollten den Platz von Pfründen, Kollegien, Stiften und Zehnten einnehmen.

Dies erklärt im Wesentlichen manche auffälligen Besonderheiten der Lebensweise und Familienstruktur jüdischer Gelehrter in spätmittelalterlichen Gemeinden⁷⁰). Das dabei entstandene Modell der Gelehrtenfamilie, wie Israel Yuval zu Recht hervorgehoben hat, ist in altjüdischen Quellen oder in jüdischen Gemeinden der Spätantike nicht bezeugt⁷¹). Es ist ein mittelalterliches Novum. Über die Beschaffenheit dieser Familienhaushalte vor dem 12. Jahrhundert wissen wir fast nichts⁷²); im 14. Jahrhundert begegnen sie uns voll ausgebildet, doch verstreute Hinweise erlauben es, ihre Entstehung schon im 13. Jahrhundert zu suchen⁷³).

68) Siehe dazu Moshe IDEL, *Hitbodedut as Concentration in Ecstatic Kabbalah*, in: *Jewish Spirituality from the Bible through the Middle Ages*, hg. v. ARTHUR GREEN, New York 1996, Bd. I, S. 405–438.

69) Robert REDFIELD, *Peasant Society and Culture*, Chicago 1956, S. 72.

70) Grundlegend: Jacob KATZ, *Marriage and Marital Relations at the End of the Middle Ages*, in: *Zion* 10 (1944–1945), S. 21–54 [Hebräisch]; DERS., *Family, Kinship and Marriage among Ashkenazim in the Sixteenth to Eighteenth Centuries*, in: *Jewish Journal of Sociology* 1 (1959), S. 4–22; Israel Jacob YUVAL, *Scholars in their Time. The Religious Leadership of German Jewry in the Late Middle Ages*, Jerusalem 1988, bes. S. 35–36, 46–47 [Hebräisch]; besonders aufschlussreich, auch wenn es eine spätere Periode betrifft: Immanuel ETOKES, *Family and Torah Study among the Lomdim in Lithuania in the Nineteenth Century*, in: *The Jewish Family. Metaphor and Memory*, hg. v. David KRAEMER, New York 1989, S. 153–178.

71) YUVAL, *Scholars in their Time* (wie Anm. 70), S. 35–36.

72) Siehe jedoch Kenneth R. STOW, *The Jewish Family in the Rhineland. Form and Function*, in: *American Historical Review* 92 (1987), S. 1085–1110, der allerdings zu einem negativen Ergebnis kommt.

73) Israel YUVAL, *The Financial Arrangements of Marriage in Ashkenaz in the Middle Ages*, in: *Religion and Economy – Connections and Interactions. Festgabe for Jacob Katz for his Ninetieth Birthday*, hg. v. M. BEN-SASSON, Jerusalem 1995, S. 191–207, hier: S. 206–207 [Hebräisch].

Im Folgenden sollen Lebenszyklus, Haushaltsgründung (*household formation rules* in der historischen Familienforschung)⁷⁴⁾, häusliche Arbeitsteilung und Verwandtschaftsstrukturen der Gelehrten kurz skizziert werden:

(1) *Heiratsalter*. Der babylonische Talmud schreibt vor, dass man erst einen Weinberg anlegen und ein Haus bauen soll – um dann zu heiraten. Davon wich die Praxis in spätmittelalterlichen jüdischen Gemeinden wesentlich ab. Künftige Gelehrte heirateten sehr früh, oft um 14–16 Jahre herum. Gegen Ende November 1414 etwa, als der sechzehnjährige Nathan Epstein aus Frankfurt am Main bei seinem Mainzer Rabbiner wohnte und studierte, auf seine Hochzeit ungeduldig wartend, war er schon seit zwei Jahren Witwer⁷⁵⁾. Der junge Nathan, Sohn einer reichen Familie und künftiger Rabbiner, verstrickte sich in einen Rechtsstreit um seine Ehe. In wenigen Tagen sollte er ein angesehenes gleichaltriges Mädchen in Frankfurt heiraten. An die bevorstehende Hochzeit erinnerte ihn ein Brief von seinem Vater. »Vor lauter Freude und Sehnsucht nach seiner Verlobten konnte er seine Gedanken nicht von der Verehelichung ablenken«, wie im detaillierten Urteil seines Falls nachzulesen ist. Als die vierzigjährige Hausmagd Rachel mit einer Summe Geld in das »kleine Winterhaus« hereinkam, wo er zusammen mit den anderen Studenten saß, bat der Junge seine Kommilitonen zu bezeugen, wie er das Ritual der Verehelichung mit ihr vollzieht – nur spaßeshalber, beteuerte er später. Vielleicht tat er das in Erwartung dessen, was auf ihn zukommen sollte, möglicherweise auch, um sie zu provozieren. Die Magd Rachel wurde tatsächlich zum Spott der Hausgenossen, worauf hin sie zunächst behauptete, dass dies auch ihr tatsächlicher Wille gewesen sei, sie seien auch damit verbindlich verehelicht worden. Unter dem Druck der besorgten Verwandten, die um die geplante Hochzeit des Jungen bangten, nahm sie ihre Behauptung zurück, aber als die Geschichte in der Stadt zu kursieren begann und ihr klar wurde, dass sie damit die in wenigen Tagen stattfindende Hochzeit, die schon ein Mal aufgeschoben werden musste, vereiteln und für ihre Scheidung gut kompensiert werden konnte – so zumindest wird ihr Handeln durch das ihr negativ gesonnene Responsum erklärt – bestand sie erneut und öffentlich darauf, dass die Ehe tatsächlich und rechtmäßig vollzogen worden war, bzw. dass die Rechtslage verbindlich geklärt werden müsste, denn wenn dies nicht geschähe, könnte sie selbst möglicherweise später nicht heiraten. Ihr zufolge widersetzte sie sich zunächst dem jungen Studenten, der auf seinem Willen bestand. So fuhr die ganze Familie samt Magd mit dem Schiff von Mainz nach Frankfurt, um Rechtsgutachten einzuholen. Das Urteil fiel zugunsten der besorgten Verwandten aus und die *mésalliance* wurde verhindert. Nathan Epstein ist tatsächlich ein angesehener Gelehrter

74) Siehe SMITH, Geographical Diversity (wie Anm. 38).

75) Ja'akov ben Mosche Mulin, Schut Maharil [=Responsa], Jerusalem 1980, Nr. 96 [Hebräisch]. Seitdem Israel Yuval auf dieses außergewöhnlich detaillierte Responsum hingewiesen hat, ist die Geschichte in der Forschungsliteratur mehrmals nacherzählt worden, bietet allerdings noch weiteren Stoff für eine sozialgeschichtliche Analyse über die folgende hinaus an. Vgl. YUVAL, Scholars in their Time (wie Anm. 70), S. 228–230.

geworden. Verfolgt man die Allianzen seiner Familie, so tritt die Verschränkung vom Wissen und Reichtum klar zu Tage⁷⁶). Zugleich gibt die Geschichte einen seltenen Einblick in die ambivalente Position eines jungen Witwers, der dabei war, erneut zu heiraten, der aber zugleich, wie seine Kommilitonen, im Hause seines Lehrers doch als ›Kind‹ galt, das sich leicht in einen Jungenstreich verwickeln lässt.

(2) *Haushaltsgründung und Ehevereinbarungen*. Heirat fiel aber bei jungen Gelehrten nicht mit der Gründung eines selbständigen Haushalts zusammen. Vielmehr schlossen sie sich nach der Ehe dem Haushalt ihrer Schwiegereltern an und blieben in diesem Familienhaushalt unter deren Obhut für mehrere Jahre. Die Eltern der Braut boten in der Regel dem viel versprechenden jungen Gelehrten die Möglichkeit an, zwei oder drei Jahre auf ihre Kosten zu leben und sich ganz dem Studium zu widmen; im Gegenzug musste sich der junge Gelehrte intellektuell erweisen und sich ihrer Autorität fügen. Dieses Arrangement, auf Jiddisch *kest* genannt (vom dem deutschen ›Kost‹), fand ich schon in einem Heiratsvertrag aus Norwich, der 1249 abgeschlossen wurde. Der Vater der Braut versprach nicht nur eine beträchtliche Mitgift, sondern auch das Paar mit Kleidern und Schuhen zu versorgen, sie ein Jahr lang in seinem Haus zu beherbergen, und darüber hinaus auch einen Lehrer für den Bräutigam anzuheuern⁷⁷). Spätere Quellen zur Zusammensetzung jüdischer Gelehrtenhaushalte bezeugen die Häufigkeit solcher Arrangements⁷⁸); aus dem 15. Jahrhundert sind auch Ehevereinbarungen bekannt, in denen sich der Schwiegervater ferner verpflichtet, dem jungen eingeheirateten Gelehrten eine Periode des Studiums fern von zuhause zu finanzieren – eine *Galut* (=Diaspora)-Zeit, wie sie manchmal hieß, während seine Frau bei ihren Eltern blieb. Die Nichteinhaltung solcher Verpflichtungen seitens der Eltern der Braut oder ihre Enttäuschung über ihren neuen Schwiegersohn oder seine Leistungen gaben zu vielen Rechtsstreitigkeiten Anlass⁷⁹).

76) Zu seiner Familie und Verwandten, siehe Dietrich ANDERNACHT, Michael LENARZ, Inge SCHLOTZHAUER, Frankfurt am Main. In: *Germania Judaica*, Bd. III: 1350–1519, Teilband 1: Ortschaftsartikel Aachen–Lychen, hg. v. A. MAIMON/Y. GUGGENHEIM, Tübingen 1987, S. 346–393, hier: S. 360, 362–366.

77) Myer David DAVIS, *Hebrew Deeds of English Jews before 1290*, London 1888; wiederabgedruckt Farnborough 1969, S. 32–35.

78) Zuverlässige serielle Daten sind bekanntlich kaum vorhanden; um so wichtiger ist deshalb die systematische Analyse bei Michael TOCH, *Die soziale und demographische Struktur der jüdischen Gemeinde Nürnbergs im Jahre 1489*, in: *Wirtschaftskräfte und Wirtschaftswege*. Festschrift für Hermann Kellenbenz, hg. v. Jürgen SCHNEIDER, Stuttgart 1981, Bd. V, S. 79–91, hier S. 83–86. Die quantitative Auswertung der späteren Zensusdaten der jüdischen Gemeinde zu Worms scheint im Allgemeinen die Präsenz des hier diskutierten Musters zu bestätigen, unterscheidet aber leider nicht zwischen der Anwesenheit von Schwiegersöhnen und Schwiegertöchtern im Familienhaushalt: Christopher R. FRIEDRICH, *Jewish Household Structure in an Early Modern Town. The Worms Ghetto Census of 1610*, in: *History of the Family* 8 (2003), S. 481–493 (siehe aber Häuser Nr. 20, 25).

79) Rabbi Meir ben Baruch von Rothenburg (ca. 1215–1293), *Schut Maharam*, Responsa, ed. Prag, Nr. 250–251 [Hebräisch]; Ders., *Schut Maharam*, hg. v. M. L. BLOCH, Berlin 1891, Nr. 81, S. 188–190; Ephraim E. URBACH, *Ba'alej Ha-Tosafot*, 2. Aufl. Jerusalem 1986, S. 412–415 [Hebräisch].

So etwa im Fall des jungen Gelehrten aus Rothenburg ob der Tauber, der im letzten Drittel des 13. Jahrhunderts ein Mädchen aus einem reichen Hause in Düren ehelichte. Wie vereinbart, lebte das junge Paar zunächst bei den Eltern der Braut, die für ihren Schwiegersohn auch einen Hauslehrer einstellten. Doch nach einem Jahr erkrankte der junge Gelehrte; er verließ Düren – zunächst mit der Zustimmung seines Schwiegervaters – und kehrte zu seinem Elternhaus zurück. Als seine Frau hörte, dass es ihm besser ginge, schickte sie nach ihm – er aber verweigerte und beharrte darauf, dass er in Rothenburg leben möchte und verlangte, dass sie zu ihm komme. Der große Rabbi Meir ben Baruch von Rothenburg (ca. 1215–1293) stellte sich auf seine Seite. Dem Bericht des der Ehefrau wohlgesonnenen Rabbiners aus Düren zufolge, schickte der Schwiegervater den kranken Jungen in Ehren nach Hause mit einem von ihm angeheuerten Lehrer. Er verteidigte die Rechte der Ehefrau – und ihres mächtigen reichen Vaters gegen gierige junge Männer. Anders beschrieb den Fall ein anderer Gelehrter, der ebenfalls um ein Urteil gebeten wurde: der Schwiegervater war demnach vom Format und Aussehen des eingehirateten jungen Gelehrten enttäuscht, befürchtete sogar, dass die Tochter seiner überdrüssig werde. Wie jung beide waren, lässt sich daran erkennen, dass der Schwiegervater sich entschied, den Schwiegersohn deshalb zu seinem Vater zu schicken »bis er groß wird«, und dass auch die Braut erst »groß geworden« sei, bevor sie nach ihrem Bräutigam verlangte.

Auf eben diese Diskussion beruft sich im ersten Drittel des 15. Jahrhunderts der berühmte Maharil (Ja'akov ben Mosche Mulin, 1375–1427) aus Mainz. Ihm wird ein Fall der Frau eines Gelehrten vorgetragen, deren Mann ohne ihre Erlaubnis zum Zwecke des Studiums das Haus verlassen wollte, nachdem die Eheleute schon mehrere Jahre im Hause der Brauteltern verbracht hatten. Maharil insistiert auf das Recht des Gelehrten, wegzugehen. Wenn der Ehemann kein großer Geist ist, wie seine Frau ihn beschreibt, soll er soweit schaffen, wie er halt kann; sogar wenn es in ihrer Stadt eine angesehene *Jeschiwa* und ausgezeichnete Lehrer gibt, so schreibt er in seinem Responsum, darf der junge Gelehrte sich Lehrer anderswo suchen und in die Ferne ziehen, denn nicht von jedem kann man lernen und es ist der Brauch derjenigen, die studieren wollen, zu wandern. Ich selbst, schreibt Maharil, wurde früher von meinen Verwandten getadelt, weil ich mich zu lange in fernen *jeshivas* aufhielt. Doch hier zeigt sich nicht nur die Virulenz der im Talmud diskutierten Frage, wie lange Gelehrte ihre Frauen verlassen dürfen, sondern auch weitere, sonst nicht so klar artikulierten Beweggründe der Wandernden: Es ist der Brauch bei Gelehrten, ihr Haus zu verlassen, schreibt er, um den häuslichen Sorgen zu entfliehen; mit diesem Klotz am Bein würden sie zu Hause nicht studieren können⁸⁰.

Im Rahmen des sogenannten europäischen Heiratsmusters ist es sicherlich nicht außergewöhnlich, wenn junge Menschen ihre sekundäre Sozialisation außerhalb ihres

80) Ja'akov ben Mosche Mulin, *Schut Maharil ha-Chadaschot* [=Neue Responsa], hg. v. Y. SATZ, Jerusalem, 1977, Nr. 187 [Hebräisch]; Vgl. *Tosafot* zum Babylonischen Talmud, Traktat Schabbath, 9, 2.

Elternhauses abschließen – sei es als Dienstmädchen, Knechte, Pagen oder Lehrlinge. Ebendies macht die Differenzen sichtbar: junge jüdische Gelehrter schlossen sich nicht nur vorübergehend einem anderen Haushalt an, sondern heirateten tatsächlich in diese Familie ein. Sie übernahmen die ambivalente Position viel versprechender Schwiegersöhne mit ebenso jungen Ehefrauen, standen formell einer Familie vor, unterstanden dabei aber nicht nur ihrem Schwiegervater sondern auch ihrer sprichwörtlich gewordenen Schwiegermutter. Prägte das Leben der verheirateten christlichen Gelehrten nach der Kristallisierung ihrer neuen Lebensmuster eine lange Phase vom sozial obligatorischen Zölibat (nicht der sexuellen Enthaltbarkeit) bis zur Selbstetablierung und Eheschließung, so war der Lebenszyklus jüdischer Gelehrter wesentlich anders strukturiert: Auf eine überaus kurze Jugendzeit folgte eine widersprüchliche Phase von Verheiratetsein ohne Selbstständigkeit. Dabei waren sie auch wichtige Bindeglieder sozialer Allianzen, denn dauerhafte Verwandtschaftsbeziehungen zwischen den Schriftgelehrten und der ökonomischen Elite, die den angehenden Gelehrten *kest* anbieten konnte, waren die strukturelle Folge dieses Heiratsmusters.

(3) *Häusliche Arbeitsteilung*. Nachdem sie ihr Elternhaus verlassen und einen eigenen Haushalt gegründet hatten, wurde von jüdischen Frauen erwartet, dem Haushalt ökonomisch vorzustehen und Geld zu verdienen, während ihre gelehrten Männer sich vor allem dem Studium in der Gesellschaft ihrer männlichen Studenten widmen sollten. Zinsgeschäfte wurden oft von verheirateten Frauen betrieben und dienten als Grundlage der prekären, mit Mühe gesicherten Muße jüdischer Gelehrter⁸¹. Dieses Muster scheint älter als die anderen, komplexeren bisher skizzierten Ehearrangements zu sein; es kann auch mühelos mit alten normativen Vorstellungen zum Geschlechterverhältnis in Einklang gebracht werden, die in der talmudischen Geschichte über die exemplarische Ehe des armen, hervorragenden Rabbi Akiva mit Rachel, der Tochter einer reichen Familie nachhaltig zum Ausdruck kamen. Es wäre aber unvorsichtig, es in quellenarmen Zeiten ohne weiteres zu extrapolieren. Dennoch scheint diese geschlechtsspezifische Arbeitsteilung in Texten aus dem 12. und 13. Jahrhundert schon klar durch. So beschrieb etwa El'azar ben Judah aus Worms (ca. 1165–1238) seine ermordete Frau Dolce in Prosa und Dichtung als perfekte Verkörperung weiblicher Tugenden. Sie soll nicht nur seinen Haushalt geführt und die Familie durch Zinsgeschäfte versorgt haben, wodurch ihr Mann sich dem Studium hingeben konnte, sondern sorgte auch für die von ihm geleitete *Jeschiwa*, kaufte Milch für die Studenten, heuerte Lehrer an, beteiligte sich an der Anfertigung von Büchern und wies Frauen der Gemeinde in rituelle Fragen ein⁸².

81) YUVAL, Financial Arrangements (wie Anm. 71); Michael TOCH, Die jüdische Frau im Erwerbsleben des Spätmittelalters, in: Zur Geschichte der jüdischen Frau in Deutschland, hg. v. Julius CARLEBACH, Berlin 1993, S. 37–48.

82) El'azar ben Judah von Worms, Schirat ha-Roqeah. Piyyute Rabbi El'azar mi-Vermaiza, hg. v. Y. MAIZLISH, Jerusalem 1983, S. 226–232 [Hebräisch]. Siehe: Ivan MARCUS, Mothers, Martyrs, and Moneymakers. Some Jewish Women in Medieval Europe, in: Conservative Judaism 38, Nr. 3 (1986), S. 34–

Diese geschlechtsspezifische Arbeitsteilung verband männliche Gelehrsamkeit und weibliche ökonomische Tätigkeit in den Familienhaushalten der jüdischen Gelehrten auf eine andere Weise als bei ihren christlichen Äquivalenten. Frauen wurden in diesem Fall mit der Versorgung materieller Bedürfnisse und ökonomischer Betätigung viel eindeutiger und stärker assoziiert als in Humanistenfamilien. Wie verwurzelt dieses Modell war, lässt sich daran erkennen, dass wir es sogar in Interpretationen der Erschaffung von Adam und Eva im Buch Genesis widergespiegelt finden. Jaakov ben Abba Mari Anatoli (ca. 1194–1256), der griechischer Philosophie zugeneigte Gelehrte, welcher durch seine Übersetzungstätigkeit bei der Vermittlung islamischer Wissenschaft eine maßgebliche Rolle spielte⁸³), behauptete, dass die Ungleichheit von Mann und Frau, die ihm zufolge bei den Tieren keine Entsprechung hat, dazu diene, den Mann seine höhere Berufung verwirklichen zu lassen, sich die Muße zum Studium zu garantieren⁸⁴). Diese schärfere Polarisierung der Geschlechterrollen in jüdischen Gelehrtenhaushalten hat die Wissens-tradition nachhaltig geprägt. Es liegt etwa auf der Hand, dass das Phänomen der gelehrten begabten Tochter – in islamischen Gesellschaften durch die klare Dominanz von Familienstrukturen wiederholt anzutreffen, bei Humanisten wegen der Porosität familiärer Räume und der Zufälle der Demographie seltener, doch wiederholt bezeugt⁸⁵) – in jüdischen Gemeinden Nordeuropas kaum möglich war. Das Vorkommen weniger, zweifelsohne außergewöhnlicher Fälle legitim anerkannter lehrender Frauen in jüdischen Gemeinden des Mittelmeerraums könnte man dagegen mit der bereits skizzierten andersartigen Artikulation von Familie und Studium vielleicht in Zusammenhang bringen. Die folgenden kurz skizzierten spektakulären, doch immerhin denkbaren, Fälle verweisen nicht auf häufig anzutreffende Verhältnisse, deuten aber an, was die gegebenen Struk-

45; Stow, *Jewish Family* (wie Anm. 72), S. 1085–1086; Judith R. BASKIN, *Dolce of Worms. The Lives and Deaths of an Exemplary Medieval Jewish Woman and her Daughters*, in: *Judaism in Practice. From the Middle Ages through the Early Modern Period*, hg. v. Lawrence FINE, Princeton 2001, S. 429–437; DIES., *Dolce of Worms. Women Saints in Judaism*, in: *Women Saints in World Religions*, hg. v. Arvind SHARMA, Albany 2000, S. 39–69, hier S. 47–60.

83) Colette SIRAT, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, Cambridge 1985, S. 224–228.

84) ANATOLI, *Mamad ha-Talmidim* (wie Anm. 57), fol. 73a; siehe auch fol. 73b [Hebräisch]. Ich möchte mich bei Gad Freudenthal bedanken, der mich auf diese Stelle hingewiesen hat; LEVI BEN GERSHOM (Gersonides), *Bibelkommentar zu Genesis*. Jerusalem 1992, S. 52 [Hebräisch]. Eine verwandte Position, doch ohne Bezug zu häuslicher Arbeitsteilung bei R. DAVID KIMCHĪ (1160–1235): *Bibelkommentar*, Jerusalem 1970, S. 50 [Hebräisch].

85) Siehe Margaret L. KING, *Book-Lined Cells. Women and Humanism in the Early Italian Renaissance*, in: *Beyond their Sex. Learned Women of the European Past*, hg. v. Patricia LABALME. New York 1980, S. 66–90; *Her Immaculate Hand. Selected Works by and about Women Humanists of Quattrocento Italy*, hg. v. Margaret L. KING/Albert RABIL JR., Binghamton, NY 1983; Lisa JARDINE, ›O Decus Italiae virgo‹ or The Myth of the Learned Lady in the Renaissance, in: *The Historical Journal* 28 (1985), S. 799–819; DIES., Isotta Nogarola. Women Humanists – Education for what? in: *History of Education* 12 (1983), S. 231–244.

turen im Extremfall erlauben konnten. Von der Tochter von Schmu'el ben 'Eli im Bagdad des 12. Jahrhunderts wurde berichtet, dass sie in der *Jeschiwa* ihres Vaters unterrichtet hätte⁸⁶). Im Kurdistan des 16. Jahrhunderts stand Osnath Barazani nach dem Tod ihres Gatten der *Jeschiwa* ihres Vaters vor. Da ihr Vater keine Söhne hatte, schrieb sie, war sie unter Gelehrten aufgewachsen und er hatte ihr selbst Unterricht gegeben. Als sie heiratete, bat sie ihren Mann, der ihrem Vater als Vorsteher der *Jeschiwa* folgte, sie nicht mit Haushaltssorgen zu belasten: »Mein Mann war so sehr in sein Studium vertieft und hatte keine Zeit, die Studenten zu unterrichten, und deshalb half ich ihm, indem ich sie statt seiner unterrichtete.«⁸⁷).

(4) *Distanz und Nähe*. In diesen geschlechtspolarisierten Haushalten war die Kombination von Interdependenz und Trennung zwischen den männlichen Trägern höheren Wissens und ihren Frauen noch früher bezeugt, schwieriger zu gewährleisten und oft sichtbarer und virulenter als bei Humanistenfamilienhaushalten. Jüdische Gelehrte wurden wiederholt ermahnt, nicht ständig zuhause bei ihren Frauen wie die Hähne zu hocken, die in engen Räumen schwer zu leistende rituelle Trennung zwischen Büchern und Ehebetten zu festigen, und wenn möglich die Wochentage mit ihren männlichen Studenten, und nur den Samstag mit Frauen und Kindern zu verbringen⁸⁸). Solche strikte Trennung konnten die kleinen, unterbemittelten *Jeschiwas* äußerst selten garantieren; Studenten studierten in der Regel im Hause ihrer Lehrer⁸⁹), doch gelegentlich hören wir von solchen Strukturen, etwa im Falle des berühmten Maharil (Ja'akov ben Mosche Mulin, 1375–1427) aus Mainz. Aus einer beiläufig erzählten Tradition geht hervor, dass er in einem separaten Hause mit seinen Studenten wohnte, nicht weit von dem Hause seiner Frau und Kinder⁹⁰). Bei den Humanisten wurde der Zölibat als permanente Kondition aufgegeben und nur als verlängerte Phase im Lebenszyklus beibehalten; verheiratete jüdische Gelehrte versuchten ihrerseits, ihre Frauen und Kinder während der Wochentage zu meiden, und oszillierten ständig zwischen den entgegengesetzten Polen ihrer Existenz – zwischen Familienleben und ihrem Lehralltag mit ihren Studenten.

Gegen Ende des 16. Jahrhunderts scheinen sich die Modelle zur Organisation des Geisteslebens in christlichen und jüdischen Gemeinden einander anzunähern. Ein äuße-

86) Avraham GROSSMAN, *Pious and Rebellious. Jewish Women in Europe in the Middle Ages*, Jerusalem 2001, S. 283–284 [Hebräisch].

87) Uri MELAMMED, Renee LEVIN-MELAMED, Rabbi Osnath – Head of a *yeshiva* in Kurdistan, in: *Pe'amim* 82 (1990), S. 163–178 [Hebräisch]; zu Mädchenerziehung, siehe auch SHLOMO DAVID GOITEIN, *The Education of Daughters, Teachers, and Students*, in: *Sidre H'inukh (1961–1962)*, S. 63–74 [Hebräisch].

88) In Anlehnung an den Spruch im Babylonischen Talmud, Traktat Berachot, fol. 22a; zum empfohlenen Rhythmus, vgl. Babylonischen Talmud, Traktat Ketubbot, fol. 62b.

89) Mordechai BREUER, *On the Typology of Western Yeshivas*, in: *Chapters in the History of Jewish Society, dedicated to Prof. J. Katz*, Jerusalem 1980, S. 45–55 [Hebräisch].

90) *Minhagei Maharil*, hg. v. Shlomo SPITZER, Jerusalem 1989 (Hanukka-Bräuche). Die Lebensdaten nach YUVAL, *Scholars* (wie Anm 70), S. 236.

res Indiz dafür ist etwa das Aufkommen von Studierzimmern in den Häusern jüdischer Gelehrter – und auch in diesem Fall ist die Innovation daran ablesbar, dass diese neuen Räume wiederum noch lange keinen eigenen Namen hatten: Das Studierzimmer wird ›ein Zimmer zum Studium‹ (Maharil)⁹¹⁾, oder ›das kleine Zimmer für Bücher und Gebet‹ (Ascher Levi)⁹²⁾ genannt, oder gelegentlich einfach ›die kleine warme Stube‹. Gegenseitiger Einfluss wäre keine hinreichende Erklärung; eine Konvergenz von Entwicklungsprozessen aus unterschiedlichen Ausgangspunkten heraus scheint mir den Sachverhalt zutreffender einzufangen. Wenn bei den Humanisten die Familie auf Kosten von universitären Gemeinschaften an Bedeutung zunimmt, so scheint sich – das sei mit großer Vorsicht gesagt – bei den zeitgenössischen jüdischen Gelehrten ein Prozess in der umgekehrten Richtung anzudeuten: ökonomische und soziale Differenzierung erlauben es, besonders in Osteuropa, erst zaghaft, doch allmählich verstärkt, künstliche Lerngemeinschaften an der Seite der Familie zu schaffen, etwa die schon kurz erwähnte *Klois*.

6. SCHLUSSBEMERKUNGEN

Mehrere historisch bezeugte Optionen, Familienleben und soziale Reproduktion mit der Tradierung von höherem Wissen und gelehrter Dispositionen zu kombinieren, sind sichtbar geworden. Jede dieser Optionen hatte mannigfaltige Implikationen – für die tägliche Organisation des Gelehrtenalltags, für die Zugangschancen von Frauen zur Gelehrsamkeit, für Familienleben und Verwandtschaftsstruktur der Gelehrten, und somit für ihre soziale Stellung und das jeweilige Gewicht der Habitusbildung in der Konstitution ihrer sozialen Identität. Vier Punkte sollen hervorgehoben werden:

(a) Der Vergleich mit muslimischen und jüdischen Gemeinden macht deutlich, dass der Ausschluss von Frauen aus der Wissenschaft und die Ablehnung des Familienlebens nicht ohne Weiteres mit der Vorherrschaft eines religiösen Ethos erklärt werden können. Die Traditionen der Gestaltung des Gelehrtenlebens haben ihre Eigenständigkeit, können in manchen Fällen im Gegensatz zu klar formulierten religiösen Geboten stehen, wie der Fall jüdischer und muslimischer Philosophen deutlich macht. Analytisch unterscheidbar, können sich Modelle der Organisation von Gelehrtenleben mit religiösen Traditionen und konfessioneller Identität verschränken und beharrliche kulturelle Gebilde entstehen lassen. Der Vergleich scheint ferner zu suggerieren, dass die gelehrte Askese als eine Variante des Ideals der vollständigen Selbsthingabe anzusehen wäre – und auf einen Reflex priesterlicher Ehelosigkeit nicht zu reduzieren ist.

91) Zalman von St. GOAR, *Sefer Maharil*. Minhagim, hg. v. Shlomo SPITZER, Jerusalem 1989, Nr. 86.

92) Ascher Levy, *Die Memoiren des Ascher Levy aus Reichshofen im Elsass (1598–1635)*, hg. v. Moses GINSBERGER, Berlin 1913, S. 32.

(b) Während das sich im 16. Jahrhundert bei den Humanisten abzeichnende Modell die Endogamie unter Gelehrten favorisiert, scheint das jüdische Modell den ständigen Austausch zwischen Gelehrtenfamilien und den Mitgliedern der ökonomischen Elite nahe zu legen – oder ihre volle Integration als eine heterogene Führungsschicht spätmittelalterlicher und frühneuzeitlicher jüdischer Gemeinden in Nordeuropa. Weltliche Macht und kulturelle Autorität gingen auf diese spezifische Art und Weise ständig intime Bündnisse ein, waren oft in derselben Familie vereint, gelegentlich unter Brüdern und Schwiegersöhnen verteilt. In dieser Hinsicht repräsentierte das stark polarisierte Gefüge jüdischer Gelehrtenhaushalte im Kleinen Grundstrukturen der Gesellschaft und reproduzierte sie zugleich.

(c) Der Zölibat wurde in islamischen Gesellschaften generell verneint; die Vorherrschaft der Familie rührt aber auch daher, dass sie mit formellen Institutionen der Gelehrsamkeit kaum zu konkurrieren hatte. Komplexer gestaltete sich die Lage bei jüdischen und christlichen Gemeinden des späten Mittelalters, denn in beiden Fällen finden wir eine strukturelle Spannung zwischen Familienleben und Gelehrsamkeit, zwischen sozialer Integration und Hingabe zum Studium. Gerade die relative Schwäche dieser Institutionen im jüdischen Falle bürdete den Gelehrten die Einhaltung ritueller Trennung auf; damit wies sie dem Gelehrtenhabitus eine besonders markante Rolle zu. Im Falle der Humanisten folgt daraus, dass es irreführend wäre, einen dieser Pole aus den Augen zu verlieren, sei es dadurch, dass wir die Familienhaushalte ignorieren, und unser Augenmerk allein auf akademische Institutionen, Akademien und Sozietäten richten, sei es dass wir von der alleinigen Dominanz von ›Haushaltswissenschaft‹ ausgehen: konstitutiv für die Gelehrtenkultur war deren Zusammenspiel.

(d) Am Beispiel der Gelehrten lässt sich zeigen, dass der Habitus historisch wandelbar ist, von Gruppen gelegentlich auch bewusst kultiviert und in spezifischen Konstellationen eingesetzt wird. In diesem Sinne hat er auch eine Geschichte, kann aber nur schwer als alleinige Achse, geschweige denn als Träger einer eigenständigen ›Habitusgeschichte‹ fungieren. Er scheint plastischer und widersprüchlicher, als er etwa bei Pierre Bourdieu dargestellt wird, ein nicht einheitliches Bündel von Dispositionen und kulturellen Repertoires; seine relative gesellschaftliche Stellung und sein Gewicht bei der Konstituierung von Gruppen variieren stark nach sozialhistorischem Kontext und stellen keineswegs eine überzeitliche Konstante dar; schließlich scheint sein Wandel nur im Verhältnis zu sozialen Figurationen (etwa Familienformen), materiellen Bedingungen (beispielsweise Besoldungsarten) und institutionellen Strukturen (in diesem Fall, diejenige der Gelehrsamkeit) nachvollziehbar zu sein. Demnach ist er als wichtige Dimension einer Lebensweise anzusehen, einer *forma vitae*, deren Geschichte noch zu schreiben ist.