

GESPRÄCHE ÜBER HAUS UND FAMILIE

Dynamiken des ökonomischen Diskurses im italienischen Dialog der Renaissance: von Alberti bis Tasso

Von
Christina Schaefer

HARRASSOWITZ VERLAG

Harrassowitz Journals
nur zum persönlichen Gebrauch / keine unbefugte Weitergabe

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Episteme in Bewegung

Beiträge zu einer transdisziplinären Wissensgeschichte

Herausgegeben von Gyburg Uhlmann
im Auftrag des Sonderforschungsbereichs 980
„Episteme in Bewegung.
Wissenstransfer von der Alten Welt
bis in die Frühe Neuzeit“

Band 32

2023
Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Christina Schaefer

Gespräche über Haus und Familie

Dynamiken des ökonomischen Diskurses im italienischen Dialog der Renaissance: von Alberti bis Tasso

2023
Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Die Reihe „Episteme in Bewegung“ umfasst wissensgeschichtliche Forschungen mit einem systematischen oder historischen Schwerpunkt in der europäischen und nicht-europäischen Vormoderne. Sie fördert transdisziplinäre Beiträge, die sich mit Fragen der Genese und Dynamik von Wissensbeständen befassen, und trägt dadurch zur Etablierung vormoderner Wissensforschung als einer eigenständigen Forschungsperspektive bei.
Publiziert werden Beiträge, die im Umkreis des an der Freien Universität Berlin angesiedelten Sonderforschungsbereichs 980 „Episteme in Bewegung. Wissenstransfer von der Alten Welt bis in die Frühe Neuzeit“ entstanden sind.

Herausgeberbeirat:
Mira Becker-Sawatzky (FU Berlin)
Anne Eusterschulte (FU Berlin)
Kristiane Hasselmann (FU Berlin)
Andrew James Johnston (FU Berlin)
Jochem Kahl (FU Berlin)
Klaus Krüger (FU Berlin)
Christoph Markschies (HU Berlin)
Miltos Pechlivanos (FU Berlin)
Christian Vogel (FU Berlin)

Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) – Projektnummer 191249397 – SFB 980.

D 188

Eingereicht als Habilitationsschrift 2020 am Fachbereich Philosophie und Geisteswissenschaften der Freien Universität Berlin.

Abbildung auf dem Umschlag:
Adelsfamilie (König Karl IX. von Frankreich mit Familie?), anonyme Zeichnung nach einem Kirchenfenster der Chapelle Saint-Eustache von Saint-Étienne de Beauvais („Vie de Saint-Eustache“), 16. Jahrhundert © alamy.com

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über https://dnb.dnb.de abrufbar.

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek
The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available on the internet at https://dnb.dnb.de.

Informationen zum Verlagsprogramm finden Sie unter
https://www.harrassowitz-verlag.de

© Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden 2023
Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und für die Einspeicherung in elektronische Systeme.
Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.
Druck und Verarbeitung: Memminger MedienCentrum AG
Printed in Germany

ISSN 2365-5666
eISSN 2701-2522
ISBN 978-3-447-12036-4
eISBN 978-3-447-39405-5

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Zum Geleit

Andrew James Johnston und Gyburg Uhlmann

Der an der Freien Universität Berlin angesiedelte Sonderforschungsbereich 980 „Episteme in Bewegung. Wissenstransfer von der Alten Welt bis in die Frühe Neuzeit", der im Juli 2012 seine Arbeit aufgenommen hat, untersucht anhand exemplarischer Problemkomplexe aus europäischen und nicht-europäischen Kulturen Prozesse des Wissenswandels vor der Moderne. Dieses Programm zielt auf eine grundsätzliche Neuorientierung wissensgeschichtlicher Forschung im Bereich der Vormoderne ab. Sowohl in der modernen Forschung als auch in den historischen Selbstbeschreibungen der jeweiligen Kulturen wurde das Wissen der Vormoderne häufig als statisch und stabil, traditionsgebunden und autoritätsabhängig beschrieben. Dabei waren die Stabilitätspostulate moderner Forscherinnen und Forscher nicht selten von der Dominanz wissensgeschichtlicher Szenarien wie dem Bruch oder der Revolution geprägt sowie von Periodisierungskonzepten, die explizit oder implizit einem Narrativ des Fortschritts verpflichtet waren. Vormodernen Kulturen wurde daher oft nur eine eingeschränkte Fähigkeit zum Wissenswandel und vor allem zur – nicht zuletzt historischen – Reflexion dieses Wandels zugeschrieben. Demgegenüber will dieser SFB zeigen, dass vormoderne Prozesse der Wissensbildung und -entwicklung von ständiger Bewegung und auch ständiger Reflexion geprägt sind, dass diese Bewegungen und Reflexionen aber eigenen Dynamiken unterworfen sind und in komplexeren Mustern verlaufen, als es eine traditionelle Wissensgeschichtsschreibung wahrhaben will.

Um diese Prozesse des Wissenswandels fassen zu können, entwickelte der SFB 980 einen Begriff von ‚Episteme', der sich sowohl auf ‚Wissen' als auch ‚Wissenschaft' bezieht und das Wissen als ‚Wissen von etwas' bestimmt, d. h. als mit einem Geltungsanspruch versehenes Wissen. Diese Geltungsansprüche werden allerdings nicht notwendigerweise auf dem Wege einer expliziten Reflexion erhoben, sondern sie konstituieren sich und werden auch reflektiert in Formen der Darstellung, durch bestimmte Institutionen, in besonderen Praktiken oder durch spezifische ästhetische oder performative Strategien.

Zudem bedient sich der SFB 980 eines speziell konturierten Transfer-Begriffs, der im Kern eine Neukontextualisierung von Wissen meint. Transfer wird hier nicht als Transport-Kategorie verstanden, sondern vielmehr im Sinne komplex verflochtener Austauschprozesse, die selbst bei scheinbarem Stillstand iterativ in Bewegung bleiben. Gerade Handlungen, die darauf abzielen, einen erreichten

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Wissensstand zu tradieren, zu kanonisieren, zu kodifizieren oder zu fixieren, tragen zum ständigen Wissenswandel bei.

Gemeinsam mit dem Harrassowitz Verlag hat der SFB die Reihe „Episteme in Bewegung. Beiträge zu einer transdisziplinären Wissensgeschichte“ ins Leben gerufen, um die Ergebnisse der Zusammenarbeit zu präsentieren und zugänglich zu machen. Die Bände, die hier erscheinen, werden das breite Spektrum der Disziplinen repräsentieren, die im SFB vertreten sind, von der Altorientalistik bis zur Mediävistik, von der Koreanistik bis zur Arabistik. Publiziert werden sowohl aus der interdisziplinären Zusammenarbeit hervorgegangene Bände als auch Monographien und fachspezifische Sammelbände, die die Ergebnisse einzelner Teilprojekte dokumentieren.

Allen ist gemeinsam, dass sie die Wissensgeschichte der Vormoderne als ein Forschungsgebiet betrachten, dessen Erkenntnisgewinne von grundsätzlichem systematischen Interesse auch für die wissensgeschichtliche Erforschung der Moderne sind.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Für J und M

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Inhalt

Dank XIII

1 Einleitung 1
1.1 Fragestellung und Grundthesen 1
1.2 Ansatz und Methodik 12
1.3 Begriffe 16
1.4 Korpus 19
1.5 Dialog und Oeconomia 23
1.6 Ökonomie und Literatur: aktuelle Forschungstendenzen 29

2 Grundlagen frühneuzeitlicher Oeconomia 39
2.1 Die frühneuzeitliche Oeconomia zwischen Kontinuität und Wandel 39
2.2 Häusliche Text- und Lebenswelten 42
2.3 Zur Rezeption antiker Modelle in den Renaissance-Ökonomiken 45
2.4 Rekurrente Themen der Oeconomia und die Spielräume ihrer Aushandlung in der Renaissance 47

3 Zwischen Handel und Gelehrsamkeit: Zur Reinterpretation der Oeconomia im Quattrocento 57
3.1 Quattrocento-Ökonomiken im Kontext: Dominici, Caldiera, Ivani, Alberti 57
3.2 Zur Bedeutung von Albertis *Libri della famiglia* 66

4 Die Oeconomia im Zeichen humanistischer Gelehrsamkeit: Formen häuslichen Sprechens in Albertis *Libri della famiglia* (1433–41) . 71
4.1 Einleitung 71
4.2 Das Ideal der innerfamiliären Wissensvermittlung 74
4.3 Formen und Funktionen gelehrten Sprechens in der Familie 76
4.3.1 Der häusliche Lehrvortrag und das Ideal des *giusto mezzo* 77
4.3.2 Die häusliche Disputation und das Ideal familiärer *utilità* 79
4.4 Fazit 86

5 *Oeconomia mercantile:* Zur ‚Merkantilisierung' des ökonomischen Diskurses bei Leon Battista Alberti und Benedetto Cotrugli 87
5.1 Einleitung 87

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

5.2 Die Sorge des Händlers für irdisches und himmlisches Glück: Benedetto Cotruglis *Il libro de l'arte de la mercatura* (1458) 88
5.3 Vom Nutzen des Handels für Staat und Familie: Zu Albertis Lob der *mercatura* 93
5.4 „Si vuole osservare il tempo": Zu Albertis Ökonomie der Zeit 97
5.5 Fazit 105

6 Oeconomia und *experientia:* Zur Vermittlung praktischer Erfahrung in Albertis *Libri della famiglia* 107
6.1 Einleitung 107
6.1.1 Zum Lob der Erfahrung in Oeconomia und Moralphilosophie 108
6.1.2 Erfahrungswissen als elusives Wissen 114
6.2 Zur Diskursivierung von Erfahrungswissen in Albertis *Libri della famiglia* ... 116
6.2.1 Giannozzo und der Umgang mit alten Leuten 116
6.2.2 Piero und das Erzählen von Anekdoten 119
6.2.3 Adovardo und die Entwicklung einer erfahrungsbasierten Lehre über die Freundschaft 124
6.3 Die Vermittlung von Erfahrungswissen und das Potential der Dialogfiktion 131

7 Ökonomiken des Cinquecento im Überblick 135

8 Die Oeconomia des Philosophen: Sperone Speronis *Dialogo della cura della famiglia* (1542) 141
8.1 Einleitung 141
8.2 Der *Dialogo della cura della famiglia* (1542): Struktur und Synopse 144
8.3 Zum Forschungsstand 149
8.4 Die Perspektive des Vaters und Philosophen: Zum Verhältnis von Theorie und Praxis in *Della cura della famiglia* 152
8.5 Zur potentiellen Infragestellung von Gewissheiten: Das Beispiel der Körper-Seele-Metaphorik 160
8.6 Zu Speronis Vermittlung von Philosophie und Literatur 166

9 Im Zeichen der Reformation: Die Ökonomiken von Antonio Brucioli und Paolo Caggio 173
9.1 Einleitung 173
9.2 Reminiszenzen an Erasmus: Antonio Bruciolis *Dialogo del governo della famiglia* (1526/37/44) 179
9.2.1 Antonio Brucioli und der *Dialogo del governo della famiglia* 179
9.2.2 Bruciolis *Del governo della famiglia*: Kompilation und Aktualisierung .. 182

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

9.3 Allusionen und Ambivalenzen: Spuren des Glaubenskonflikts in Paolo Caggios *Iconomica* (1552) 186
9.3.1 Paolo Caggio und die *Iconomica* 186
9.3.2 Zum Forschungsstand 188
9.3.3 Religion, Reformation und Häresie in der *Iconomica* 190
9.3.4 Zum Einsatz literarischer Schutzstrategien nach dem Modell Aretinos 202
9.4 Fazit 203

10 Dialog und Komödie: Gattungsfragen am Beispiel von Paolo Caggios *Iconomica* (1552) und *Flamminia prudente* (1551) 205
10.1 Einleitung 205
10.2 Caggios *Iconomica* im Zeichen des literarischen Agons 206
10.2.1 Literarische Referenzen und ihre (Re)Funktionalisierung in der *Iconomica* 207
10.2.2 Diskussionen zur zeitgenössischen Literatur: Der Eintritt in den literarischen Agon 217
10.2.3 „Dall'agio del mio studietto": Praxisdefizit und Lob des Bücherwissens 224
10.2.4 Zwischenbilanz 229
10.3 Weibliche *prudentia* auf der Bühne: Ökonomische Aspekte in Caggios *Flamminia prudente* (1551) 231
10.3.1 *Flamminia prudente*: Das Stück 231
10.3.2 „A commun diletto degli amici": Petrarkismus-Parodie und Literatensatire 234
10.3.3 Formen weiblicher *prudentia* und ihre Funktionalisierung 238
10.3.4 Die zwei Publika der *Flamminia prudente* 246
10.3.5 Ökonomische Normen zwischen Affirmation und Wandel 248
10.4 Fazit 250

11 *Terra, abitazione, guadagno:* Zu den materiellen Aspekten des Hauses in Giacomo Lantieris *Della economica* (1560) 251
11.1 Einleitung 251
11.2 Giacomo Lantieri und *Della economica* (1560): Zu Autor und Werk 252
11.3 Zur Materialität des Hauses: Bauweise, Architektur und Ausstattung 256
11.4 „Esser nobile per guadagno": Lantieris Lob des Gewinnstrebens in Handel und Landwirtschaft 262
11.4.1 Zum Handel als potentieller Einkommensquelle des Adels 262
11.4.2 *Utile* und *guadagno*: Vom Nutzen und Gewinn in der Landwirtschaft . 267

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

11.5 Stadt und Land: Literarische und politische Dimensionen der *vita in villa* 274
11.6 Fazit 280

12 Oeconomia und allgemeine Verhaltenslehre: Zum Konzept der ‚häuslichen Konversation' in Stefano Guazzos *La civil conversazione* (1574/79) 283
12.1 Einleitung 283
12.2 Stefano Guazzo und sein Werk 286
12.3 Die *Civil conversazione* als Verhaltenslehre für den *gentiluomo* 288
12.3.1 Verbindung von Ethik und Rhetorik: Zum Begriff der *conversazione* .. 288
12.3.2 Zum Status der *conversazione domestica* 293
12.4 Guazzos Integration von Oeconomia und allgemeiner Verhaltenslehre 297
12.4.1 Oeconomia im Wandel: Zur Variabilität und Historizität der *costumi* . 297
12.4.2 Der Hofmann als Diener: Zur Verbindung von Oeconomia und höfischem Diskurs 301
12.4.3 Innen und Außen: Zu den Schwellen privater und öffentlicher Konversation – am Beispiel des *padre avaro* und des *convito di Casale* ... 309
12.4.4 Vom Streit zwischen Brüdern: Guazzos Porträt der Gonzaga-Herzöge und die Verweigerung des dichterischen Enkomions für Guglielmo Gonzaga 317
12.4.5 Der Autor als Arzt: Zur heilsamen Wirkung der literarischen Konversation (sowie zum sprachlichen Aspekt der Konversation in der Performanz des Dialogs) 322
12.5 Fazit 332

13 Höfliches Schweigen: Zum Wandel der Oeconomia in Torquato Tassos *Il padre di famiglia* (1580) 335
13.1 Einleitung 335
13.2 Tassos *Il padre di famiglia*: Genese und Synopse 336
13.3 Schweigen und Dissens 338
13.4 Die *lacuna* der „cura della famiglia reale" und Tassos *Discorso della virtù feminile e donnesca* 349
13.5 Fazit 353

14 Schluss: Ökonomische Dialoge des Quattro- und Cinquecento zwischen Stabilisierung und Dynamisierung 355

Bibliographie 365

Namensregister 403

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Dank

Diese Studie stellt die leicht überarbeitete Fassung meiner Habilitationsschrift dar, die ich im Juni 2020 am Fachbereich Philosophie und Geisteswissenschaften der Freien Universität Berlin eingereicht habe. Sie wäre ohne die Unterstützung und Hilfe von vielerlei Seite nicht zustande gekommen. Mein Dank gilt zuvorderst Ulrike Schneider und Klaus W. Hempfer, die mich nach der Promotion ermutigt haben, die wissenschaftliche Karriere weiterzuverfolgen und mich an entscheidenden Punkten gefördert haben. Eine unersetzliche Ansprechpartnerin war mir stets Anita Traninger, die mir bei allem, was mir fachlich oder anderweitig auf dem Herzen lag, wertvollen Rat gab. Von den unzähligen Kolleg:innen, die mich bei der Arbeit an diesem Buch inspiriert und ebenso freundschaftlich wie kritisch begleitet haben, seien nur erwähnt: die Teilnehmer:innen des Oberseminars Schneider/Hempfer am Institut für Romanische Philologie der Freien Universität Berlin, insbesondere Şirin Dadaş, Bernd Häsner und Marie Jacquier, sowie die Mitglieder des Sonderforschungsbereichs 980 „Episteme in Bewegung", insbesondere Mira Becker-Sawatzky, Isabelle Fellner und Simon Zeisberg. Dem Sonderforschungsbereich 980 bin ich generell zu großem Dank verpflichtet, denn er hat meine Arbeit immer wieder gefördert, nicht zuletzt durch die Aufnahme des Titels in die vorliegende Reihe und die Finanzierung des Druckkostenzuschusses. Für die wertvolle Unterstützung beim Korrektorat sowie ihre unendliche Geduld und Flexibilität danke ich sehr herzlich Jasmin Garavello, Silvia Majstrak und Willi Schaefer. Schließlich sei all jener gedacht, die mich über die Jahre begleitet haben und ohne die ich es, in der einen oder anderen Situation, nicht geschafft hätte: Brigitte und Willi Schaefer, Daniel Schaefer, Johanna und Marie Hübinger, Andreas Hübinger, Stefanie Rentsch und Katharina N. Piechocki. Ihnen allen und vielen anderen – hier ungenannten – Freund:innen, Kolleg:innen, Kritiker:innen und Wegbegleiter:innen gilt mein tiefer Dank und Respekt.

Christina Schaefer — Berlin, im August 2023

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

1

Einleitung

1.1 Fragestellung und Grundthesen

Die vorliegende Studie untersucht die Dynamiken des ökonomischen Diskurses der Renaissance am Beispiel italienischer Dialoge des 15. und 16. Jahrhunderts sowie weiterer Schriften, die der Oeconomia, d.h. der Haus- und Familienführung, gewidmet sind. Sie setzt sich kritisch mit der Annahme auseinander, dass vormoderne Texte zur Haus- und Familienführung ein primär bewahrendes Schrifttum seien, das sich von der Antike bis zur Frühen Neuzeit kaum verändere. Schenkt man der textuellen Faktur der Dialoge mehr Beachtung, so zeigen sich in den oberflächlich so stabil erscheinenden ökonomischen Wissensbeständen und ihrer Darstellung bemerkenswerte Veränderungen, Risse und Verschiebungen. Angesichts der häufig literarisch-rhetorisch komplexen Struktur der Texte wählt die Studie einen Ansatz, der literaturwissenschaftliche, diskurs- und wissensgeschichtliche Perspektiven vereint. Ein besonderer Fokus liegt dabei auf jenen Dynamiken, die durch die spezifische Integration von konventionell als distinkt wahrgenommenen bzw. sich zeitgenössisch ausprägenden oder besonders dynamisch entwickelnden Diskursen und Wissensbeständen zustande kommen; beispielsweise der gelehrte, poetologische oder religiöse Diskurs, bestimmte politische Entwicklungen oder auch praktisches Handlungs- und Erfahrungswissen.

* * *

Der häusliche Lebensraum und die Familie als primärer Ausdruck seines sozialen Gefüges sind seit jeher ein zentrales Thema der europäischen Literatur, Wissenschaft und Kultur. Familiäre Beziehungen boten und bieten Stoff für Schriften und Kulturgüter weit über die Grenzen von Disziplinen und Gattungen hinweg, füllen wissenschaftliche Untersuchungen, Zeitschriften, Ratgeber, Romane, Theaterstücke, Filme und Fernsehserien gleichermaßen. Ob sozioökonomische, politische, psychologische oder literarische Texte – das Verhältnis von Ehemann und -frau, Eltern und Kindern, Herr- und Dienerschaft interessiert gewissermaßen immer und zu jeder Zeit.

Im vormodernen Europa verbindet sich die Beschäftigung mit dem Haus qua sozioökonomischer Einheit mit einer eigenen literarischen[1] Tradition: der der *oi-*

1 Ich verwende hier (und im Folgenden) einen nichtemphatischen Literaturbegriff, der ‚Literatur' im vormodernen Sinne als (gelehrtes) Schrifttum versteht.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

konomika bzw. Ökonomiken. Hintergrund ist, dass das Haus – im vormodernen Sinne zu verstehen als ein komplexes Konzept des häuslichen Zusammenlebens, in dem sich personale, dingliche und räumliche Aspekte überlagern –[2] den Gegenstand einer eigenen Disziplin bildet: der Lehre vom Haus (*oikos*), auch *oikonomia*, Oeconomia oder Ökonomie genannt. Diese vormoderne Ökonomie, für deren Bezeichnung ich im Folgenden vorrangig den lateinischen Begriff der Oeconomia verwende,[3] unterscheidet sich von der modernen Ökonomie insbesondere durch ihre Fokussierung auf die Hauswirtschaft bzw. Hausverwaltung sowie ihre ganzheitliche Betrachtung des Hauses. Sie befasst sich entsprechend nicht nur mit den wirtschaftlichen, sondern auch und vor allem mit den sozialen Dimensionen jenes häuslichen Mikrokosmos, für den Otto Brunner den Begriff des ‚ganzen Hauses' geprägt hat.[4] In der vormodernen Lehre vom Haus geht es also nicht nur um den Umgang mit materiellen und finanziellen Gütern (also wirtschaftliche Aspekte im modernen Sinne), sondern im Mittelpunkt stehen vor allem die sozialen Beziehungen zwischen den Familienmitgliedern, wobei der Begriff ‚Familie' hier im weiten Sinne von lat. *familia* (Hausgenossenschaft) zu verstehen ist und damit alle Personen umfasst, die gemeinsam ein Haus bewohnen und bewirtschaften: neben der Verwandtschaft also auch die Dienerschaft (lat. *familiares*).

Die vormoderne Disziplin der Haushaltsführung bzw. *oikonomia* wird von Aristoteles neben Politik, Heerführung u.a. unter die „praktischen Wissenschaften" (*praktikai tōn epistemōn*) subsumiert.[5] Xenophon beschreibt sie als vergleichbar mit der Heilkunst, Schmiedekunst oder Baukunst: als ein „Fachwissen[]" (*epistēmē*) bzw. „Fachgebiet[]", in dem das Wissen zur Anwendung komme (*technē*).[6] Seit der Antike korrespondierte der Oeconomia qua Disziplin die schriftliche Tradition der *oikonomika* bzw. Ökonomiken. Entsprechend der strikt hierarchischen Struktur ihres Gegenstands, des vormodernen Hauses, an dessen Spitze der *pater familias* qua Vater und Hausherr steht, kreisen diese Ökonomiken wesentlich um zwei Fragen: Wie soll der *pater familias* seine Frau, Kinder und Diener[7] behandeln, und wie soll er die materiellen Güter seines Hauses verwalten?

Die Ökonomiken, die von der Antike bis in die Frühe Neuzeit in Traktat- oder Dialogform verfasst sind, erleben, nicht zuletzt aufgrund der humanistischen Beschäftigung mit dem antiken Schrifttum, in der italienischen Renaissance eine

2 Zur vormodernen Konzeption des ‚Hauses' vgl. genauer unten Kap. 2.4 Rekurrente Themen der Oeconomia und die Spielräume ihrer Aushandlung in der Renaissance. Sofern nicht anders vermerkt, ist im Folgenden mit Haus dieses sozioökonomische Gesamtkonstrukt ‚Haus' gemeint. Ich verzichte daher fortan auf die Verwendung der einfachen Anführungszeichen.

3 Zur Begriffsverwendung vgl. auch unten Kap. 1.3 Begriffe.

4 Vgl. Brunner 1950, S. 118.

5 Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, I, 1, 1094b4 (Aristoteles 2013, S. 44).

6 Xenophon 1992, S. 31.

7 Ich verwende in der vorliegenden Studie grundsätzlich das generische Maskulinum, d.h. weibliche und diverse Genderidentitäten sind mitgemeint. Sofern es um spezifische Geschlechtergruppen oder -identitäten geht, weise ich gesondert darauf hin.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

neue, geradezu unvergleichliche Blüte.[8] Diverse bekannte Schriftsteller räumen dem Thema Haushaltsführung – im Italienischen *governo della casa, cura famigliare, cura della famiglia* o.ä. – einen nicht unwichtigen Platz in ihrem Werk ein: so beispielsweise Leon Battista Alberti in seinen *Libri della famiglia* (1433–41), Sperone Speroni in seinem *Dialogo della cura della famiglia* (1542) oder Torquato Tasso in *Il padre di famiglia* (1580). Alle rekurrieren dabei mehr oder weniger offen auf antike Modelltexte, insbesondere Xenophons *Oikonomikos*, die Pseudo-Aristotelische *Ökonomik* und die Aristotelische *Politik*, daneben jedoch, vor allem wenn es um die Ehe, die Rechtfertigung des Handels oder das Lob der Landwirtschaft geht, auch auf Plutarchs *Coniugalia praecepta*, Ciceros *De officiis* und die römischen *auctores rei rusticae* Cato, Varro und Columella.

Diese Renaissance-Ökonomiken des Quattro- und Cinquecento sind es, die im Zentrum der vorliegenden Untersuchung stehen, genauer: jene, die in der Gattung des Dialogs vorliegen und damit die Lehre vom Haus in Form von fingierten mündlichen Gesprächen präsentieren. Oftmals sind die solchermaßen inszenierten Gespräche dabei selbst im familiären Ambiente eines Privathauses situiert und setzen Sprecher in Szene, die sich im Rahmen eines häuslich-familiären Sprechens – bei Alberti: *ragionare domestico e famigliare* – wechselseitig über ökonomische Belange belehren.

Dass die bedeutendsten Ökonomiken der italienischen Renaissance ausgerechnet in der Gattung des Dialogs verfasst sind, ist in doppelter Hinsicht kein Zufall. Zum einen lag mit Xenophons *Oikonomikos* eines der zentralen antiken Modelle als Dialog vor, zum anderen stellte gerade der Dialog in der Renaissance eine besonders florierende Gattung dar, die sich thematisch wie formal als außerordentlich vielfältig erwies.[9] Zwar gibt es daneben (und zunehmend ab Ende des 16. Jahrhunderts) auch zahlreiche Ökonomiken, die dem Aristotelischen Modell folgen, also als Traktat verfasst sind, doch ist es angesichts der generellen Konjunktur des Renaissance-Dialogs kaum verwunderlich, dass so namhafte Schriftsteller wie Alberti, Tasso oder Speroni die *cura famigliare* vorzugsweise im Genre des Dialogs verhandeln.

Weshalb aber wenden sich die Literaten der italienischen Renaissance überhaupt der Oeconomia zu? Neben der starken Orientierung an antiken Modelltexten ist hierzu festzustellen, dass das Thema des *governo della casa* generell für

8 Einen Überblick über die literarische Tradition der Ökonomiken gibt Irmintraut Richarz, die in ihrer breit angelegten, von der Antike bis in die Gegenwart reichenden Monographie über die ‚Lehre vom Haushalt' auch auf einige italienische Ökonomiken eingeht, darunter die Leon Battista Albertis, Giacomo Lantieris, Torquato Tassos, Silvano Razzis und Giovan Battista Assandris (vgl. Richarz 1991, S. 57–73). Richarz' Darstellung gibt jedoch vor allem die Sicht einer Sozialwissenschaftlerin wieder, und obwohl sie die Texte keineswegs undifferenziert betrachtet und den italienischen Ökonomiken einen besonderen Facettenreichtum attestiert (vgl. ebd., S. 72), bleibt die Analyse der Einzeltexte fast zwangsläufig kursorisch und insofern an vielen Stellen unbefriedigend.

9 So das Resümee von Häsner 2004, S. 13. Über die Merkmale des Renaissance-Dialogs informieren Jones-Davies 1984; Zorzi Pugliese 1995; Spranzi Zuber 1998; Honnacker 2002; Heitsch/Vallée 2004; Kushner 2004 sowie die weiter unten in Anm. 85 angeführte Forschungsliteratur.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

viele Zeitgenossen von großer Wichtigkeit war: nicht zuletzt, weil die Institution des Hauses, der *casa*, in der damaligen italienischen Gesellschaft eine erhebliche soziale, politische und ökonomische Bedeutung hatte. Erinnert sei in diesem Zusammenhang nur an den Einfluss großer Adels- und Kaufmannsgeschlechter wie der Medici auf die regionale und überregionale, ja letztlich europäische Politik und Wirtschaft. Die Herkunft aus bzw. Verbindung zu einer mächtigen *casa* war, zumindest für die oberen Schichten der Ständegesellschaft, immer auch Garant und Definiens des sozialen Status. Hinzu kam, dass in Zeiten hoher bis sehr hoher Sterblichkeit die Pflege der Genealogie, also Aufzucht und Erziehung wohlgeratener Nachkommen, nicht minder überlebenswichtig war als der Erhalt und die Mehrung materieller Besitztümer – damit waren genuin ökonomische Fragen rund um Eheschließung, Kinderzeugung und -erziehung berührt. Eine Familie, die die Tugenden der Oeconomia nicht zu pflegen verstand, war – wie Alberti im Proöm der *Libri della famiglia* notiert – gegen die Schläge Fortunas schlecht gewappnet. Nicht zuletzt galten die Sorge um die Nachkommenschaft sowie die sozialen und finanziellen Investitionen in die *casa* stets auch als probate Mittel zur Immortalisierung des eigenen Namens.[10]

Die vorliegende Untersuchung unterzieht die ökonomischen Dialoge des Quattro- und Cinquecento erstmals einer umfassenden literaturwissenschaftlichen Gesamtbetrachtung. Anhand einer Reihe von exemplarischen Einzeltextanalysen versucht sie dabei, jenseits der üblicherweise mit der vormodernen Oeconomia assoziierten Konstanten und Kontinuitäten, gerade auch jene Aspekte zu beleuchten, die auf einen offenen oder subkutanen Wandel des ökonomischen Diskurses hindeuten.

Die Fokussierung solcher, teilweise nur subtiler Dynamiken und Veränderungen ist nicht nur aus literaturwissenschaftlicher, sondern auch wissensgeschichtlicher Perspektive interessant, wirft sie doch ein neues Licht auf zwei eng mit der Ökonomie-Geschichte verbundene Narrative: das des Bruchs und das der Stabilität. Das Bruchnarrativ besagt, dass der Übergang von vormoderner zu moderner Ökonomie als Bruch oder Umbruch zu denken ist. Das Stabilitätsnarrativ besagt, dass alles, was *vor* diesem Übergang liegt, über Jahrhunderte oder gar Jahrtausende hinweg stabil und im Wesentlichen unverändert blieb. Wichtig ist, dass sich diese beiden Narrative nicht ausschließen, sondern komplementieren. Das Bruchnarrativ reguliert die Beschreibung des Übergangs von antiker zu moderner Ökonomie teilweise bis heute,[11] obwohl es in der Geschichtswissenschaft bereits seit

10 Dass die Bedeutung des Namens und damit der Genealogie in der italienischen Renaissance kaum zu überschätzen ist, hat Christiane Klapisch-Zuber in zahlreichen Studien nachgewiesen. Vgl. Klapisch-Zuber 1990.

11 So spricht etwa Rosa Reuthner von einem „Grabenbruch" (Reuthner 2018, S. 14). Auch die literaturwissenschaftliche Forschung zum Diskursfeld ‚Literatur und Ökonomie' zeigt sich nachhaltig vom Bruchnarrativ bzw. der Idee eines ‚Endes der alten Ökonomie' im 17. und 18. Jahrhundert geprägt. Joseph Vogl beispielsweise setzt den Wandel der Ökonomie und die „Auflösung der alten hausväterlichen Ökonomik" ab Ende des 17. Jahrhunderts an (Vogl 1997, S. 471). Nach Verena Lobsien ist das „Ende der alten Ökonomik" noch früher zu veranschla-

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

einer Weile kritisch hinterfragt wird. Mehr und mehr hat sich, vor allem in der jüngeren Haus-Forschung, die Überzeugung durchgesetzt, dass der große Wandel der Ökonomie eher als ein kontinuierlicher Prozess denn als Bruch vorzustellen ist.[12] Schon zu Beginn der 1980er Jahre hat Reinhart Koselleck auf entsprechende Kontinuitäten aufmerksam gemacht und am Beispiel Preußens und der (von der Französischen Revolution initiierten) Abschaffung der *domesticité* (i.e. der ‚Hausherrschaft' des *pater familias* über das Gesinde qua Eigentum) gezeigt, wie traditionelle häusliche Strukturen auch dort latent weiterwirkten, wo sie formal-rechtlich bereits reformiert oder abgeschafft waren. So habe der preußische Staat zu Beginn des 19. Jahrhunderts „tief […] in das altständische Institut des Hauses eingegriffen […], um alle Mitglieder eines Hauses als Individuen freizusetzen", zugleich aber „nicht umhin[gekonnt], auf alte hausherrliche Gewalten zurückzugreifen", u.a. im Bereich der Polizei.[13] „Die ständische Rechtsordnung", so Koselleck, „ließ sich nicht auf juristischem Wege durch einen Federstrich beseitigen. Die ökonomischen und sozialen Voraussetzungen selber mußten sich ändern, und das taten sie nur auf langsame und langfristige Weise".[14]

Die Infragestellung des Bruchnarrativs in der aktuellen Forschung hat nun allerdings nicht dazu geführt, dass das Stabilitätsnarrativ in gleicher Weise revidiert oder zumindest relativiert worden wäre. Da die vorliegende Studie zentral auf die – ebenfalls fällige – kritische Hinterfragung dieses zweiten Narrativs zielt, sei dieses hier etwas eingehender erläutert.

Dem Stabilitätsnarrativ zufolge handelt es sich bei den Ökonomiken um ein stark bewahrendes Schrifttum, das vorwiegend stabile Wissensbestände tradiert und in seinem Verlauf von der Antike bis in die Frühe Neuzeit in seinen Grundzügen nur sehr wenig variiert: Verhandelt werden in diesen Schriften scheinbar nichts anderes als die immer gleichen Normen und Regeln. Diese Vorstellung von einer stabilen, geradezu statisch anmutenden vormodernen Oeconomia wurde nicht zuletzt von Otto Brunners einflussreichen Arbeiten zur ‚alteuropäischen Ökonomik' geprägt. Brunner zufolge beginnt sich erst „[i]m 17. Jahrhundert ein erheblicher Wandel abzuzeichnen",[15] der dann im 18. und 19. Jahrhundert in zeitlicher Koinzidenz mit dem „Übergang der Adelswelt zur industriellen Gesellschaft" dazu führe, dass „die alte Ökonomik [unter]geht".[16] Vor ihrem ‚Untergang' jedoch habe sich diese „sehr alte[] Denkweise" ihre „Kontinuität durch die Jahrtausende" bewahrt und „die Grundkategorien des ‚ganzen Hauses' lebendig erh[alten]".[17] Obgleich Brunners Ansatz in der Folge umfassend kritisiert worden

gen: Schon im elisabethanisch-jakobäischen Theater eines Shakespeare oder Middleton sei der „Systemwechsel […] zu einem marktwirtschaftlich strukturierten Kapitalismus" „bilanziert", also vollzogen (Lobsien 2018, S. 189f.).

12 So etwa bei Maifreda 2012; Schmidt-Voges 2015; Thorup 2016.

13 Koselleck 1981, S. 110.

14 Ebd.

15 Brunner 1949, S. 259.

16 Ebd., S. 245.

17 Ebd., S. 248 und 260.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

ist,[18] findet die Stabilitätshypothese noch in neueren Studien ihren Widerhall. So relativiert zwar Germano Maifreda in *From Oikonomia to Political Economy* (2012) das Bruchnarrativ, indem er in höchst differenzierter Weise Übergänge von vormoderner Oeconomia zu moderner politischer Ökonomie schon ab dem 16. Jahrhundert nachweist, zugleich jedoch beschreibt er die gesamte Oeconomia *vor* diesem Übergang als etwas, das seit Jahrtausenden („for millenia") stabil gewesen sei.[19] Auch Rosa Reuthner hebt die Kontinuität der Oeconomia von der Antike bis ins 19. Jahrhundert hervor; sie bleibt zudem dem Bruchnarrativ verhaftet, nennt sie die Wende zur Moderne doch einen – durch die Industrialisierung bedingten – „Grabenbruch".[20]

Die Stabilitätshypothese ist zu Recht bereits 1985 von Daniela Frigo in ihrer grundlegenden Monographie zu den Ökonomiken des Cinque- und Seicento kritisiert worden. Anstatt sich die Oeconomia wie einen ‚Sack voller unveränderlicher Kenntnisse und Normen' („un bagaglio di conoscenze e di norme immutabili") vorzustellen, müsse man in Rechnung stellen, dass sie trotz ihrer *longue durée* jederzeit flexibel genug gewesen sei, sich den Normen und Werten der jeweiligen Epoche anzupassen.[21] Ähnlich hat eine Reihe von jüngeren deutschsprachigen Geschichtswissenschaftlern unlängst hervorgehoben, dass „von einer ‚alteuropäischen' Einheit des Denkens über das Haus keineswegs die Rede sein" könne, und zwar nicht nur, weil Mittelalter und Renaissance die antiken Haus-Konzepte nur partiell rezipiert und zudem im Rahmen „aktive[r] Aneignungsprozesse" modifiziert hätten, sondern auch, weil in der Frühen Neuzeit selbst „[d]ie Vorstellungen vom Haus […] nicht konstant" geblieben seien.[22] Hinzu kommt freilich, dass schon die antike Oeconomia weit entfernt von jeder Uniformität war: Nicht nur unter-

18 Vgl. etwa Troßbach 1993; Opitz 1994; Groebner 1995; Derks 1996. Letzterer diskutiert auch Brunners Nähe zum Nationalsozialismus im Rahmen der sog. ‚Deutschen Ostforschung' (vgl. ebd., S. 232f.).

19 Maifreda 2012, S. 11. Ähnlich notiert auch Hans Derks in seinem Resümee der Geschichte des Hauses, dass „Aristoteles' Unterscheidung der drei Stände und Gesellschaften im Haus […] *für zwei Jahrtausende* die Kategorien der europäischen Gesellschaftsphilosophie abgegeben" habe (Derks 1996, S. 223, Herv. C.S.).

20 Reuthner 2018, S. 14. Die These, dass der Wandel der Ökonomie „zeitlich genau mit dem Übergang […] zur industriellen Gesellschaft zusammenfällt", vertritt bereits Otto Brunner (Brunner 1949, S. 245). Im Unterschied zu ihm, der vor allem die Etablierung der Marktwirtschaft und das Aufkommen der Volkswirtschaftslehre verantwortlich macht, erklärt Reuthner den ‚Untergang der alten Ökonomik' allerdings wesentlich damit, dass die „immer rasantere Verlagerung eines großen Teils der traditionell innerhalb der Häuser geleisteten Arbeiten in die industrielle Fertigung" der weiblichen Hausarbeit jene „hohe Anerkennung" und „Wertschätzung" entzogen habe, die sie zuvor, „über die Jahrhunderte", genossen habe (Reuthner 2018, S. 14). Dass die letztgenannte Annahme eine verklärende Sicht auf die Rolle der Frau im vormodernen Haus darstellt, zeigen freilich Reuthners eigene Quellen nur allzu deutlich: Anerkennung und Wertschätzung genoss das weibliche Engagement im Haus eben gerade nicht uneingeschränkt, sondern nur unter sehr spezifischen, patriarchalen Bedingungen, die die weiblichen Aktionsräume – auch im Haus – stark bis sehr stark einschränkten.

21 Frigo 1985, S. 8.

22 Hahn 2015, S. 646.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

schied sich die griechische *oikonomia* signifikant von der römischen Vision der Haushaltsführung,[23] sondern bereits innerhalb der griechischen *oikonomia* zeigen sich bei näherem Hinsehen höchst unterschiedliche Akzentsetzungen.[24]

An dieser Stelle setzt die vorliegende Untersuchung an und nimmt die Wandlungsprozesse des ökonomischen Diskurses *vor* (bzw. an der Schwelle zu) dem allmählichen Übergang zur modernen Ökonomie, also noch innerhalb der vormodernen Oeconomia, in den Blick. Leitend ist hierbei die Hypothese, dass gerade am italienischen Beispiel paradigmatisch nachvollziehbar wird, wie sich der ökonomische Diskurs an politische, soziale, wirtschaftliche, kulturelle und insbesondere diskursive Gegebenheiten seiner Zeit anpasst und insofern deutlich dynamischer ist, als es auf den ersten Blick scheinen mag. Der Fokus auf die Integration von (konventionell als distinkt wahrgenommenen) Diskursen ist hierbei deswegen von besonderer Bedeutung, weil, wie so häufig in dem von *imitatio* geprägten literarischen System, Bezüge von Texten auf andere Texte bzw. von Diskursen auf andere Diskurse ausgesprochen wichtig sind. Signifikant ist nicht zuletzt die Wahl der Gattung. Ein und derselbe Autor konnte in verschiedenen Gattungen oder diskursiven Kontexten völlig konträre Positionen vertreten, was zeigt, dass es für ihn häufig mehr um die Demonstration des eigenen rhetorischen Könnens, um seine Teilhabe am ‚Spiel' und literarischen Agon ging als um die Exposition seiner persönlichen Überzeugungen.[25] Vor diesem Hintergrund wird ein Fokus der vorliegenden Untersuchung auf der Frage liegen, inwiefern die Variationen des ökonomischen Diskurses damit zusammenhängen, dass er konventionell distinkte oder sich zeitgenössisch erst ausprägende Diskurse und Wissensbestände in den Bereich der Oeconomia integriert. Es gilt beispielsweise herauszufinden, wo und wie die Ökonomiken Elemente des gelehrten, des theologischen, des philosophischen oder poetisch-poetologischen Diskurses aufgreifen und inwiefern diese Rekurse Reaktionen auf spezifische historische Umstände darstellen.

Im Unterschied zu Daniela Frigo, die zwar grundsätzlich die Spezifika der *economica nobiliare* (so ihre Bezeichnung der Ökonomiken des 16. und 17. Jahrhunderts) in Abgrenzung zu anderen Epochen zu fassen versucht, sich dabei aber vor allem auf die Gemeinsamkeiten der von ihr betrachteten Ökonomiken konzent-

23 Vgl. Habenstein 2015.

24 Vgl. Burkhardt/Spahn/Oexle 1992, S. 513–526.

25 Virginia Cox hat dies am Beispiel von misogynen und philogynen Schriften des Cinque- und Seicento illustriert: Diese dürfe man nicht als „faithful reflections of ‚actual' gender perceptions of gender relations", sondern als Teil eines literarischen Spiels („sophisticated rhetorical scenario") verstehen, in dem der Autor problemlos zwischen misogynem und philogynem ‚Lager' wechseln könne und dem Leser damit geschmeichelt werde, dass ihm zugetraut werde, die Topoi des Diskurses korrekt zu verstehen (Cox 2008, S. 193f.). Eines von Cox signifikantesten Beispielen ist Giuseppe Passi, der innerhalb kürzester Zeit sowohl den misogynen Diskurs (in *I donneschi difetti*, 1599) als auch den philogynen Diskurs (in *Dello stato maritate*, 1602) bedient, und zusätzlich die Laster der Männer attackiert (in *La monstruosa fucina delle sordidezze de gl'huomini*, 1603). Dazu Cox: „Passi's relative ease in moving from one querelle camp to another is a useful reminder of the rhetorical character of the debate" (Cox 2008, S. 176).

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

riert, versucht die vorliegende Studie die Frage nach den Differenzen und Dynamiken ein Stück weiterzutreiben, indem sie auch die Unterschiede *zwischen* den Texten des Korpus in den Blick nimmt.[26] Dabei wird zu sehen sein, dass es gerade die Beachtung der rhetorisch-textuellen Faktur der ökonomischen Texte (und speziell: Dialoge) ist, die ein solch differenzierteres Bild unterstützt und einen neuen Blick auf die oberflächlich stabil wirkenden ökonomischen Wissensbestände zulässt. Erst in ihr zeigt sich die Bandbreite der teilweise subtilen Veränderungen des ökonomischen Diskurses, und es wird klar, dass es auch dann zu diskursiven Verschiebungen kommt, wenn es so aussieht, als würde die Tradition nur bestätigend aufgegriffen und – vermeintlich unverändert – weitergegeben.

Eine gezielte literaturwissenschaftliche Analyse, die zwischen den verschiedenen Aussageebenen von Dialogen (z. B. zwischen Autor und Sprecher, narrativem Rahmen und dialogischen Binnenstrukturen) differenziert und die fiktionalen und medialen Eigenheiten der Gattung Dialog beachtet, kann so beispielsweise zeigen, dass der Eindruck von Stabilität in den ökonomischen Schriften häufig selbst erzeugt wird: Das in den Dialogen verhandelte Wissen wird *textuell* als eines inszeniert, das vermeintlich unverändert – ‚so wie es ist und immer war' – von einer Generation zur nächsten tradiert wird. Diese Figur der intergenerationellen Weitergabe von Wissen findet sich bereits in Xenophons *Oikonomikos*, wo „eine fiktive Kontinuität über fünf Generationen hinweg erzeugt [wird]": „[v]on Ischomachos' Vater über Ischomachos, Sokrates, Kritobulos bis zu Xenophons Rezipienten, denen Xenophon im allerersten Satz ankündigt, er werde berichten, was er einst ‚gehört habe' (ἤκουσα)".[27] In den rinascimentalen Ökonomiken wird diese Figur der Wissenstradierung dann häufig als eine Praxis der ‚verbalen Vererbung' innerhalb der Familie selbst in Szene gesetzt: In Albertis *Libri della famiglia* sind es stets die älteren Familienmitglieder, die ihr ökonomisches Wissen an die jüngeren weitergeben; in Speronis *Della cura familiare* unterrichtet ein Vater seine Tochter anlässlich ihrer Hochzeit über ihre künftigen Pflichten als *mater familias*;[28] in Tassos *Il padre di famiglia* wird die Stabilität der ökonomischen Doktrin zusätzlich dadurch verbürgt, dass sie vom Großvater an den Vater und von diesem an die Kinder nicht nur mündlich, sondern auch in Form eines ‚kleinen Büchleins' („picciol libretto") weitergereicht wird, wobei die Schriftlichkeit des *libretto* als Zeichen für die Unveränderlichkeit des Wissens dient.[29] Das Postulat der intergenerationellen Weitergabe ist mithin als eine typische Figur der Ökonomiken und damit in ihrer Rhetorizität zu reflektieren. Klar wird, dass der Eindruck der Stabilität

26 Dabei erkennt Frigo durchaus die Diversität der Cinquecento-Ökonomiken untereinander an und räumt ein, es seien „scritti non sempre omogenei fra loro" (Frigo 1990, S. 122). In ihrer Darstellung spielt dieser Aspekt dann aber keine weitere Rolle. Der Facettenreichtum speziell der italienischen Ökonomiken wird im Übrigen auch von Richarz erwähnt (vgl. Richarz 1991, S. 72).

27 Hinsch 2019, S. 361.

28 Ein ähnliches Szenario wird in Teil II von Giacomo Lantieris *Della economica* (1560) evoziert, wenn die Mutter die Tochter anlässlich ihrer Hochzeit belehrt: Die „eshortatione" „dalla […] Matre" wird von der Tochter im Wortlaut zitiert (Lantieri 1560, S. 131).

29 Tasso 1991a, S. 156.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

des ökonomischen Wissens in den Texten nicht ‚umsonst' entsteht, sondern das Resultat einer gezielten rhetorisch-textuellen Strategie ist, mit der in ökonomischen Dialogen wiederholt gearbeitet wird. Ist die Strategie erst einmal als solche erkannt, lässt sich auch die von ihr generierte Stabilitätsanmutung hinterfragen, historisieren und letztlich als Oberflächenphänomen entlarven, deren Funktion wesentlich in der – kontinuierlich zu erneuernden – Legitimierung jener Institution bestehen dürfte, um die es in den Texten zentral geht: die zeitgenössische patriarchale Familie.

Hintergrund hierzu ist die Annahme, dass Institutionen[30] generell „konservatorisch agieren[de]" „Habitualisierungsinstanzen" sind, deren „ureigenstes Interesse" darin besteht, ihre „Permanenz und Perseveranz" zu garantieren, und die zu diesem Zweck – und nicht zuletzt auf symbolischer Ebene – alles daransetzen, ihren Wandel zu verschleiern und ihre Stabilität zu betonen.[31] Dies gilt auch (und vielleicht in besonderem Maße) für die patriarchale Familie, die aus Sicht der *longue durée* zu den beharrlichsten Institutionen des Okzidents zählen dürfte. Gleichwohl gilt auch für die Familie, wie für alle Institutionen, dass sie zwar „Erhaltung zum Ziel" hat, aber „zugleich Wandel als Effekt [erzeugt]", und zwar auch *in* ihren Stabilisierungsbemühungen.[32]

Bei genauerem Hinsehen zeigt sich in der Tat die Brüchigkeit der Stabilitätsanmutung: Es wird klar, dass das ökonomische Wissen selbst dort, wo es nur bestätigend aufgegriffen zu werden scheint, stets im Wandel ist. Theoretisch fassen lässt sich dieses Phänomen mit dem Begriff der Iteration, der zu verstehen ist als nichtidentische Wiederholung, die im und durch den Akt des Wiederholens immer – und durchaus auch unintendiert – Neues hervorbringt. Der Iterationsbegriff ist von der jüngeren Wissenschaftsgeschichte, u.a. in Anknüpfung an Jacques Derrida, Gilles Deleuze und Judith Butler, speziell für die Beschreibung *vormoderner* Wissenstransfers produktiv gemacht worden.[33] Für die Anwendung auf vormo-

30 Ich knüpfe hier an den von Eva Cancik-Kirschbaum und Anita Traninger vorgeschlagenen Institutionenbegriff an, wonach „Institutionen […] soziale Konfigurationen [sind], die aus menschlicher Interaktion hervorgehen und programmatisch auf Dauer gestellt sind. Um diese Permanenz zu etablieren, gründen sie sich auf habitualisierte und repetitive Praktiken, die, so formulieren es Berger und Luckmann, sicherstellen sollen, ‚that the action in question may be performed again in the future in the same manner and with the same economical effort'." (Cancik-Kirschbaum/Traninger 2015, S. 4).

31 Ebd., S. 3. Cancik-Kirschbaum und Traninger verweisen in diesem Kontext u.a. auf eine Formulierung Peter Strohschneiders, demzufolge „[d]as Institutionelle" dazu tendiert, „seinen eigenen Verlaufscharakter" zu verbergen: „[E]s suggeriert Stabilität, Dauer und fortwährende Geltung gerade über den scheinbaren Ausschluß von Wandel" (Strohschneider 2001, S. 5).

32 Cancik-Kirschbaum/Traninger 2015, S. 4.

33 Zum Konzept der Iteration im Kontext der Analyse vormodernen Wissenswandels vgl. ebd., S. 6f. Die Idee von Iteration als nicht-identischer Wiederholung ist vorgeprägt in Gilles Deleuzes *Différence et répétition* (1968) und Judith Butlers *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of „Sex"* (1993), wobei Butler praktisch durchgängig den Begriff „reiteration" verwendet. Vgl. Butler 1993, S. 2, 10 und passim. Hans-Jörg Rheinberger hat den Begriff von Jacques Derrida übernommen und in die Wissenschaftstheorie eingeführt. Er versteht Iteration als „[h]art-

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

derne Szenarien scheint er dadurch passend, weil sich die Transfers hier häufig nicht bruchhaft, sondern im Rahmen eines ostentativen Wiederholens, Nachahmens und Imitierens vorhandener Modelle und Traditionen ereignen, also innerhalb des Bemühens um Stabilisierung selbst, welches das Aufgegriffene zugleich jedoch unweigerlich modifiziert. Auch für das ökonomische Wissen der Frühen Neuzeit heißt dies, dass es – gewollt oder ungewollt – schon im Wiederaufgreifen und Iterieren verändert wird.

Was in der Iteration zugleich beständig erneuert und bestätigt wird, ist die Institution, auf die sich ökonomisches Wissen und ökonomischer Diskurs beziehen: also das Haus und die (patriarchale) Familie. Dies gilt für seine realen Ausprägungen, also die historische Lebensrealität zeitgenössischer Familien, ebenso wie für ihre diskursiven Darstellungen, wobei das Interesse der vorliegenden Untersuchung klar auf Letzteren liegt. Schon Brunner hat auf den Zusammenhang zwischen „Konstanten" der ökonomischen „Denkweise" und der „Kontinuität der Sozialstruktur", also der patriarchalen Familie, hingewiesen.[34] Hier wird die Funktion der erwähnten Stabilitätsanmutung noch einmal ersichtlich: Sie dient der Stabilisierung der Institution Haus. Was Brunner freilich übersieht, ist, dass auch die Kontinuität der Institution in ihrer sozialen Realität vor allem ein *Anschein* von Kontinuität ist: etwas, das sich die Institution und die sie tragenden Gesellschaftsstrukturen *durch beständig wiederholte, immer wieder erneuerte Zuschreibung* selbst geben. Unter der Oberfläche der zur Schau gestellten Kontinuität und Stabilität unterliegt aber auch die Institution der Familie einem Wandel: und zwar keineswegs nur trotz und jenseits ihrer Stabilisierungsbemühungen, sondern auch *in* ihnen, also in ihren iterativen Praktiken der Selbstaffirmation.[35] Dass die Institution der Familie von der Antike bis in die Frühe Neuzeit keineswegs so stabil blieb, wie Brunner und andere suggerieren, hat u.a. die Forschung zur ‚Verwandtschaft' in den vergangenen Jahrzehnten verschiedentlich dargelegt. Zum einen wurden die Dispositive der Deszendenz und Allianz, also der „Abstammungs- und Heiratsverwandtschaft", beim Übergang zum Mittelalter durch „eine Vielzahl paralleler Sozialformen wie Gilden, Bruderschaften, Gemeinden (O.G. Oexle), Grundherrschafts- und Lehensbeziehungen (M. Mitterauer) oder später Universitäten (G. Algazi)" ergänzt und „entlastet"; zum anderen sind im Zuge der Christianisierung „sämtliche Reparaturmechanismen des biologischen Zufalls (Scheidung, Polygynie und Konkubinat, Adoption) verschwunden, ein umfassendes System von Hei-

näckig Wiederkehrendes und irreversibel Differenzierendes", das „sich zu einer historischen Spur" verbindet (Rheinberger 2005, S. 8).

34 Brunner 1949, S. 248. Zum Problem von Brunners ebenso politisch gefärbtem wie ahistorischem Strukturbegriff, der mit dem Versuch verbunden ist, eine spezifische ‚Strukturgeschichte' zu schreiben, vgl. Derks 1996, S. 235.

35 Inwiefern Institutionen gerade in ihren Stabilisierungsbemühungen dynamisch sind, zeigen die Beiträge in Cancik-Kirschbaum/Traninger 2015a.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

ratsverboten etabliert und die Wiederheirat massiv pejorisiert worden bei gleichzeitiger religiöser Prämierung der asketischen Witwenschaft".[36]

Festhalten lässt sich also, dass wir es im Fall der Institution Haus einerseits und dem ökonomischen Diskurs andererseits mit einer Figur wechselseitiger Stabilisierung zu tun haben. So wie die Familie im Diskurs als Garantin für die kontinuierliche Weitergabe des ökonomischen Wissens erscheint und so auch für die Stabilität des Diskurses sorgt,[37] dient der ökonomische Diskurs seinerseits der Stabilisierung des Hauses als sozialem und wirtschaftlichem Mikrokosmos, dessen Legitimität er unter Berufung darauf, dass alles ‚immer schon so gewesen' sei, unablässig rechtfertigt. Der ökonomische Diskurs und das durch ihn vermittelte Wissen beziehen mithin ihre – dem Anspruch nach – kontinuierliche Geltung aus eben jener Stabilität, die dem Haus als Institution des *ordo* zugeschrieben wird.

Dies als (ideologischen) Hintergrund zu erkennen, ist zentral: Das Haus gilt zeitgenössisch als irdisches Pendant zum göttlichen *ordo*, als Raum einer ebenso perfekten wie notwendigen Ordnung, die neben der *concordia*, also dem harmonischen Miteinander der sozialen Gruppen, insgesamt das Funktionieren des ganzen Hauses und insofern das Überleben der Familie garantiert. Auch in diesem Ideal des perfekt geordneten Haushalts, in dem nicht nur jedes Ding seinen und jede Person ihren festen Platz hat, manifestiert sich die Stabilitätszuschreibung. Dies zeigen die in den ökonomischen Dialogen entfalteten Szenarien deutlich: Stets wird dort die perfekte Ordnung des Hauses nicht nur als lobenswert und nützlich (*utile*), sondern notwendig (*necessario*) für den Fortbestand der *casa* ausgewiesen.

Insofern der ökonomische Diskurs als Stabilisator der Familie fungiert, ist er mit den damit verbundenen Herrschafts- und Geltungsansprüchen, also insbesondere seiner patriarchalen Grundstruktur, verknüpft. Immer legt der Diskurs damit auch Zeugnis ab von dem strikt hierarchisch organisierten Machtgefüge des Hauses, das nicht nur in erheblichem Maße auf der Zuweisung von Autorität und Gehorsam beruht (wobei es eine klare Verteilung zwischen Ehemann und -frau, Eltern und Kindern, Herr- und Dienerschaft gibt), sondern auch in der von Genderrollen. Letztere strukturieren keineswegs nur das Verhältnis von Ehemann und Ehefrau, sondern auch die gesamte Kindererziehung und das Verhältnis zur Dienerschaft, für die ebenfalls männliche und weibliche Sphären strikt unterschieden werden. Bei der Hinterfragung der Stabilitätshypothese geht es also immer auch um die Dekonstruktion der darin implizit wirkenden Macht- und Genderdispositive. Die behauptete Stabilität als eine diskursiv erzeugte zu erkennen, heißt dann immer auch, die Stabilität der damit assoziierten und ebenfalls nur scheinbar stabilen Macht- und Geschlechterverhältnisse zu dekonstruieren und auf ihre vorhandenen und nichtvorhandenen Spielräume zu befragen. So macht

36 Jussen 2008, S. 164.

37 Zum Haus als Wissensmetapher mit stabilisierender Wirkung vgl. Hahn 2015, S. 644 (unter Rekurs auf eine Position von Peter Blickle). Allgemein zur wechselseitigen Stabilisierung von Institutionen, nicht zuletzt über Analogien (zur Natur, zum Universum o. Ä.) vgl. Douglas 1986, insb. S. 46.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

es beispielsweise einen Unterschied, ob in zwei Dialogen, die oberflächlich höchst ähnliche Konzepte einer idealen *mater familias* entwerfen, diese Konzepte durch den Mund einer männlichen oder einer weiblichen Sprecherfigur artikuliert werden. Es sagt implizit etwas über die verhandelten Genderrollen und -hierarchien aus, ob eine Frau in einem ökonomischen Dialog eine Stimme erhält, also das zeitgenössische Ideal weiblicher Schweigsamkeit erfüllt oder eben nicht erfüllt.[38]

Abschließend ist anzumerken, dass die rinascimentalen Ökonomiken in der Literaturwissenschaft, anders als in der Geschichtswissenschaft, bislang eine höchstens marginale Rolle spielen.[39] Ein nicht unwesentlicher Faktor dieser geringen Aufmerksamkeit dürfte abermals die Stabilitätshypothese sein, das präjudizierte Urteil also, dass es in diesen Texten ‚nichts Neues' zu entdecken gebe. Hinzu kommt, dass einige Dialog-Ökonomiken aus der Feder bekannter Literaten wie Tasso oder Speroni als ungewöhnlich und letztlich nicht repräsentativ für das Gesamtwerk ihrer Verfasser gelten, weil sie anders als andere Dialoge strukturiert sind: oberflächlich weniger kontrovers und tendenziell ‚monologisch' – und damit, so die implizite Wertung der heutigen Forschung, weniger interessant. Dies ist jedoch – wie die nachfolgenden Untersuchungen zeigen sollen – ein verengter, letztlich von den Prämissen moderner Literatur verstellter Blick auf die frühneuzeitlichen Ökonomie-Dialoge. Es wird also nicht zuletzt darum gehen, zu zeigen, dass diese Texte gerade in ihrer vermeintlichen Exzeptionalität und scheinbaren ‚Langweiligkeit' überaus charakteristisch, ja geradezu typisch für zumindest *eine* Ausprägung frühneuzeitlicher Literatur sind.

1.2 Ansatz und Methodik

Von der vorhandenen Forschung hebt sich die vorliegende Studie zum einen dadurch ab, dass sie die ökonomischen Dialoge des Quattro- und Cinquecento erstmals in einem Gesamtzusammenhang betrachtet. Zum anderen verfolgt sie einen dezidiert literaturwissenschaftlichen Ansatz, d.h. sie greift auf Methoden, Analyse- und Interpretationsverfahren zurück, die von der Literaturwissenschaft erarbeitet worden sind, um besonders komplexen Textstrukturen Rechnung tragen zu können. In der bisherigen, überwiegend geschichtswissenschaftlich ausgerichteten Forschung ist die textuelle Faktur und teilweise komplizierte Aussagestruktur der Dialog-Ökonomiken fast durchgängig vernachlässigt worden. Dies hat

38 Zur Spezifik weiblicher Stimmen im Dialog der Renaissance vgl. Cox 2000; Smarr 2005; Cox 2013.

39 Für die spätmittelalterliche Literatur liegt mit Margarete Zimmermanns Monographie von 1989 eine historisch ausgerichtete literaturwissenschaftliche Studie vor, die neue Blicke auf didaktische (*Mesnagier de Paris*, um 1393), satirische (*Les quinze joyes de mariage*, um 1400) und novellistische Texte (*Les cent nouvelles nouvelles*, um 1460) wirft und dabei die teilweise latenten Dynamiken aufzeigt, die das Spätmittelalter in seinem „allmählichen Übergang[]" zur Renaissance charakterisieren (Zimmermann 1989, S. 17). Dabei wird, wie Winfried Wehle anmerkt, unter anderem deutlich, dass der Wandel vom Mittelalter zur Renaissance einen „Wandel in Kontinuität" darstellt (Wehle 1989, S. 331).

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

teilweise zu beträchtlichen Missverständnissen geführt. Am deutlichsten zeigt sich dies an der vielfach unhinterfragt applizierten ‚Sprachrohr-Hypothese', bei der die Aussagen fiktionaler Sprecherfiguren unkritisch als Aussagen des Autors gewertet werden: Wie die neuere literaturwissenschaftliche Dialogforschung deutlich gemacht hat, ist genau dies aber in der Gattung Dialog – aufgrund ihrer grundsätzlichen fiktionalen Struktur und der Überlagerung verschiedener Aussageebenen – nicht ohne Weiteres möglich.[40] Darüber hinaus kommt es in der Forschung zu den ökonomischen Dialogen immer wieder zu grundlegenden Missverständnissen auf einer basalen Ebene des Textverständnisses, weil der fiktionalen Ausgestaltung der Charaktere und dem narrativen Substrat der Dialoge zu wenig Beachtung geschenkt wird. Dies sei im Vorgriff auf die nachfolgenden Analysen an einem Beispiel illustriert: Die vorliegende Forschung geht bislang in weiten Teilen davon aus, dass es sich bei den Sprechern von Paolo Caggios *Iconomica* um Vater und Sohn handelt, obwohl es tatsächlich ein Mönch und sein Schützling sind, die sich aufgrund ihrer spirituellen Verwandtschaft gegenseitig als ‚Vater' bzw. ‚Sohn' titulieren.[41] Dies zu erkennen, ist für das Verständnis von Caggios Ökonomik alles andere als irrelevant. Vor allem die im Dialog rekurrente antiklerikale Kritik erscheint in gänzlich anderem Licht, wenn sie aus dem Mund eines Mönchs und Kirchenvertreters kommt.

Eine literaturwissenschaftliche Interpretation der Dialog-Ökonomiken erscheint insofern nicht nur eine überaus sinnvolle Ergänzung zu den vorliegenden Untersuchungen, sondern geradezu geboten angesichts der hohen Komplexität der Texte, die bei Dialogen schon gattungsbedingt gegeben ist. Bekanntlich nimmt der Dialog unter den Gattungen des theoretisch-argumentativen[42] Diskurses eine

40 Zur Begründung sowie einer grundlegenden Kritik an der Sprachrohr-Hypothese vgl. Häsner 2004, S. 14–17. Zu einem reflektiert-modifizierten ‚Revival' der Sprachrohr-Hypothese vgl. Kushner 2004a. An der Sprachrohr-Hypothese krankt letztlich auch Frigos wichtige Monographie zu den italienischen Ökonomiken des 16. und 17. Jahrhunderts (vgl. Frigo 1985). Selbst wenn letztlich unklar bleibt, inwiefern zeitgenössische Leser die Polyperspektivik und teilweise hochkomplexe rhetorische Faktur der Dialogtexte reflektiert (oder auch nur zur Kenntnis genommen) haben, existieren doch Quellen und Zeugnisse, die zeigen, dass die Zeitgenossen zumindest grundsätzlich in der Lage waren, die Disjunktion von Autor und Sprecherfigur zu erkennen. So weisen Erasmus und Speroni in ihren apologetischen Schriften explizit auf die Notwendigkeit einer entsprechenden Differenzierung der Sprechinstanzen hin. Zudem ist nicht auszuschließen, dass die Missachtung dieser Differenzierung selbst eine rhetorische Strategie gewesen sein könnte, die manche Zeitgenossen bei der Interpretation und Aushandlung von Geltungsansprüchen innerhalb spezifischer Machtgefüge gezielt einsetzten (z.B. im Rahmen von Zensurmaßnahmen). Dafür, dass die Unterscheidung von Autor und Sprecher (zumindest für Autoren) nicht völlig gleichgültig war, mag indirekt auch die große Beliebtheit und Verbreitung von Genera wie der Deklamation oder dem Dialog sprechen, die die Sprachakte des theoretischen Diskurses fiktiven Charakteren in den Mund legen bzw. die Argumentation an eine oder mehrere *persona(e)* delegieren bzw. distribuieren. Zu den diesbezüglichen Charakteristika der Gattungen Dialog und Deklamation vgl. Traninger 2012.

41 Vgl. Natoli 1896, S. 28; Ratto 1974, S. 140; Frigo 1985, S. 157; Frigo 1998, S. 104, Anm. 1.

42 Wenn ich im Folgenden nur noch kurz vom ‚theoretischen' Diskurs bzw. dem Dialog als einer ‚theoretischen' Gattung spreche, so ist ‚theoretisch' im Sinne eines schwachen Theorie-

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Sonderstellung ein. Er ist ein fiktionales Genre und unterscheidet sich genau hierin von anderen theoretischen Gattungen. Er weist „die spezifische Aussagestruktur einer fiktionalen schriftlichen Textgattung au[f], die ein mündliches Kommunikationsgeschehen darstellt", also die Fiktion mündlicher Rede entwirft. Aufgrund der Fiktionalität kommt es im Dialog zu einer „Überlagerung" bzw. „Interferenz von Aussageebenen", die es in konkurrierenden Gattungen wie Traktat, *discorso*, Kommentar oder Essay so nicht gibt (bzw. nicht geben kann).[43] Der Dialog entwirft stets eine ‚Welt', führt dem Leser Dinge in ihrer Prozessualität ‚vor Augen', ist also ein „im Vergleich mit anderen Textformen eminent ‚performative[s]' Genre" und kann dadurch Funktionen – etwa des *self-* und *community-fashioning* – erfüllen, die anderen theoretischen Gattungen dergestalt versagt bleiben.[44] Gerade diese ‚performativen' Funktionen der Gattung Dialog sind es nun aber, die im Hinblick auf die (textuelle) Darstellung von besonderem Interesse sein können, denn das Haus als sozialer Mikrokosmos wird nicht nur von Regeln und Normen, sondern auch zahlreichen – ungeschriebenen – Praktiken regiert. Die Relevanz von solch tradierten Praktiken, der *costumi* und *usanze*, ist in den rinascimentalen Ökonomiken selbst ein wiederkehrendes Thema. Im ‚performativen' Modus des Dialogs wird ihre Darstellung auf geradezu plastische Weise anschaulich, denn sie erscheinen gebunden an fiktionale, aber gleichwohl konkrete, in einem Handlungszusammenhang agierende Charaktere. Die Dialoge erinnern so mit ihrem Entwurf einer fiktionalen ‚Welt' auf ihre spezifische Weise daran, dass die ‚Regierung des Hauses', wie die Oeconomia zeitgenössisch auch genannt wird, vor allem auch eine praktische Kunst ist. Auch vermögen sie in diesem Zuge auf etwaige Diskrepanzen aufmerksam zu machen: zwischen ökonomischer Theorie und Praxis allgemein, aber auch zwischen (theoretischen) Stabilitäts- und Geltungsansprüchen und (praktischen) Dynamiken. Für die Analyse fiktionaler Textstrukturen hat die Literaturwissenschaft ein ebenso effizientes wie differenziertes Instrumentarium entwickelt. Ähnliches gilt für die Analyse von Handlungssubstrat, das in Dialogen zumindest rudimentär, meist aber durchaus in größerem Umfang gegeben ist. Dieses bietet sich für eine erzähltheoretisch gestützte literaturwissenschaftliche Interpretation an.[45] Geschult in der Analyse und Interpretation komplexer fiktionaler Texte, kann die Literaturwissenschaft ihre spezifischen Kompetenzen gerade bei der Interpretation von Dialogen ausspielen und ihr an Fiktionstheorie, Erzähltheorie etc. entwickeltes, differenziertes Handwerkszeug zur Anwendung bringen. Sie kann hierbei zudem auf die Ergebnisse einer in den letzten Jahrzehn-

Konzeptes zu verstehen, wie Bernd Häsner es erläutert hat (vgl. Häsner 2004, S. 19). Häsner optiert später für den Begriff des ‚argumentativen' Genres, der vielleicht treffender, aber weniger griffig ist (vgl. Häsner 2009).

43 Häsner 2004, S. 14 und 18. Zur Abgrenzung von anderen theoretischen Gattungen der Zeit vgl. ebd., S. 19f.

44 Vgl. ebd., S. 48–59, Zitat auf S. 54.

45 Dass Dialoge über ein wie auch immer geartetes Handlungssubstrat verfügen, gilt insbesondere, aber keineswegs nur für die sogenannten narrativen Dialoge. Vgl. ebd., S. 28.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

ten stark vorangetriebenen Forschung zum Renaissancedialog zurückgreifen, die zahlreiche grundlegende Einsichten in Strukturen, Funktionen und Möglichkeiten des Genres, nicht zuletzt vor dem Hintergrund der jeweiligen historischen Bedingungen und Kontexte, hervorgebracht hat.[46]

Die vorliegende Studie ist an der Schnittstelle von Literaturwissenschaft und Wissensgeschichte situiert und erlaubt sich daher Rekurse auf unterschiedliche Ansätze und Methoden. So kann es sein, dass sie, wenn der Gegenstand es erlaubt bzw. erfordert, auf narratologische, diskursanalytische und dekonstruktivistische Verfahren ebenso zurückgreift wie auf geschichtswissenschaftliche, medientheoretische oder kulturwissenschaftliche Modelle. Ebenso erlaubt sie sich, Modelle und Verfahren für ihre Belange zu adaptieren und nach Bedarf um anderweitige Perspektiven zu ergänzen, sofern dies für die Untersuchung fruchtbar erscheint.

Anschließen lässt sich beispielsweise auch an das, was die jüngere interdisziplinäre Forschung – sowohl zur Oeconomia als auch zur Frühen Neuzeit allgemein – wiederholt hervorgehoben hat: an ein Denken in dynamischen Wechselverhältnissen, welches literarische Texte nicht nur als bloße Reflexionen oder Kritik gegebener ökonomischer Theorien, Praktiken oder Diskurse liest, sondern der Tatsache Rechnung trägt, dass die Texte die besagten Theorien, Praktiken und Diskurse immer auch mitmodellieren, die Wirkung also reziprok ist.[47] Entsprechend betont beispielsweise die interdisziplinäre Forschergruppe „Ökonomie/Oikonomia" um Iris Därmann:

> […] literary texts do not merely reproduce economic theories and practices in the sense of naively reflecting prior facts, nor do they necessarily, or merely, act as a critique of an economic discourse: on the contrary, in interaction with them they are able to modify, if not change, them by themselves – and thus potentially also the cultural practices articulated by them and described or prescribed in them. The relationship between (literary) text and context is neither static nor unidirectional (in the sense of a simple re-presentation or reflection) but rather one of transformation.[48]

Den hier angesprochenen Aspekt von pluridirektional wirkenden Dynamiken greift die vorliegende Untersuchung auf und erkennt methodische Anknüpfungspunkte vor allem in einigen neueren wissensgeschichtlichen Zugängen, die in den vergangenen Jahren speziell zur Beschreibung von Wissenskulturen der Vormoderne erarbeitet worden sind.[49] Zur Verfügung steht damit ein differenziertes Begriffsinstrumentarium, das es erlaubt, Literatur und Ökonomie als dynamische Elemente eines pluridirektional wirkenden Netzwerks personaler und dinglich-

46 Vgl. dazu unten Kap. 1.5 Dialog und Oeconomia.

47 Zur Abgrenzung von anderweitiger Forschung zu ‚Literatur und Ökonomie' vgl. unten Kap. 1.6 Ökonomie und Literatur: aktuelle Forschung.

48 Därmann u. a. 2016, S. 320.

49 Verwiesen sei in diesem Zusammenhang auf die Arbeit des Sonderforschungsbereichs 980 „Episteme in Bewegung".

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

materialer Akteure zu beschreiben, das – auch unterschwellig – von den verschiedensten Faktoren beeinflusst und permanent restrukturiert wird: als ein Geflecht von Personen, Dingen und Diskursen, das selbst bei größten Stabilisierungsbemühungen ständiger Dynamik unterliegt und unablässiger Veränderung ausgesetzt ist.[50]

1.3 Begriffe

Oeconomia. In der Forschung existiert kein einheitlicher Gebrauch der Begriffe *oikonomia*, Oeconomia, Ökonomie und Ökonomik. Sie alle werden verwendet, um die vormoderne Praxis oder Lehre der Hausverwaltung (bzw. Teile derselben) zu bezeichnen.[51] Wenn ich im Folgenden auf den lateinischen Begriff Oeconomia und seine volkssprachlichen Entsprechungen (*governo della casa, cura famigliare* etc.) rekurriere, greife ich damit bewusst auf die in der Frühen Neuzeit gebräuchlichen Termini zurück. Auf den griechischen Begriff *oikonomia* hingegen verzichte ich, um auf den einleitend angesprochenen Wandel *innerhalb* der vormodernen Ökonomie hinzuweisen, also um zu signalisieren, dass das ökonomische Denken eben nicht „durch die Jahrtausende"[52] stabil geblieben ist und es hier um ein spezifisch frühneuzeitliches Verständnis der Haushaltskunst geht, das zwar auf antike Konzepte rekurriert, diese jedoch – auch in der Iteration – stets transformiert, adaptiert bzw. sich aneignet. Auf der anderen Seite dient der Begriff Oeconomia dazu, eine Abgrenzung zu modernen Ökonomie-Konzepten vorzunehmen, die in die Mechanismen der modernen Marktgesellschaft und des Wettbewerbs- und Rentabilitätsdenkens eingebettet sind.[53] Zugleich signalisiert der Begriff die Abgrenzung von einem, u. a. in der jüngeren literatur- und kulturwissenschaftlichen, aber auch wissensgeschichtlichen Forschung gebräuchlichen *metaphorischen* Ökonomie-Begriff, wie er etwa in der Rede von ‚Affekt-Ökonomien' oder ‚Wissensoikonomien' zum Tragen kommt.[54]

Während Otto Brunner recht deutlich zwischen vormoderner „Ökonomie" im Sinne von (praktischer) „Hauswirtschaft" einerseits und „Ökonomik" im Sinne

50 Ich vermeide es gezielt, im Hinblick auf diese Netzwerke den in Teilen der neueren Forschung aufgekommenen Begriff der ‚Wissensoikonomien' zu verwenden, um mit einem solchen metaphorischen Gebrauch den von mir verwendeten Oeconomia-Begriff nicht zu verunklaren. Zum Konzept der Wissensoikonomien vgl. Schmidt/Pissis/Uhlmann 2021.

51 Im anglophonen Bereich gibt es eine Tendenz, den griechischen Begriff *oikonomia* auch für die Frühe Neuzeit zu verwenden. Vgl. exemplarisch Maifreda 2012.

52 Brunner 1949, S. 248.

53 Im Sinne der eingangs formulierten Grundthesen ist an dieser Stelle zu betonen, dass mit den erwähnten begrifflichen Differenzierungen nicht behauptet wird, es gebe keine Kontinuitäten (manifester oder latenter Art) in der Entwicklung von der Antike bis zur Frühen Neuzeit oder von Vormoderne zu Moderne. Vgl. dazu oben Kap. 1.1 Fragestellung und Grundthesen.

54 Zum metaphorischen Gebrauch des Ökonomie-Begriffs vgl. auch unten Kap. 1.6 Ökonomie und Literatur: aktuelle Forschung. Zur Abgrenzung vom Konzept der Wissensoikonomie vgl. oben Anm. 50.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

der (schriftlichen) „Lehre vom Hause" andererseits differenziert,[55] hat die Forschung in der Folge häufig nicht klar zwischen der *technē* und ihrer schriftlichen Überlieferung unterschieden.[56] Für eine Differenzierung, wie sie Brunner vornimmt, spricht allerdings die Wortgeschichte von gr. *oikonomia*, die Peter Spahn wie folgt skizziert: Der griechische Begriff *oikonomia* geht auf *oikonomos* zurück, wobei *nomos* hier „nicht die Bedeutung des gleichlautenden Substantivs [hat], […] also nicht ‚Sitte', ‚Brauch' oder gar ‚Gesetz'" meint, sondern auf das Verb *nemein*, also ‚ver-' und ‚zuteilen', ‚weiden', ‚nutzen', ‚genießen' sowie ‚ordnen' und ‚(ver-) walten', zurückgeht.[57] *Oikonomia* bedeutet also im ursprünglichen Sinn nur Haus*verwaltung* (im Sinne einer Praxis), nicht schon die *Lehre* von derselben. In bewusster Differenz zur Etymologie verstehe ich hier unter Oeconomia nicht nur die (praktische) Hausverwaltung, sondern auch die Lehre von derselben, und zwar unabhängig davon, ob diese kodifiziert ist oder nicht. Oeconomia meint dann das *Wissen* von der Hausverwaltung, mit Wissen in einem umfassenden Sinne, wie es sich nicht nur explizit (etwa in schriftlichen Normen- und Regelsammlungen), sondern auch implizit manifestiert: in Texten jeder Art, Bildern, Bauwerken, aber auch Praktiken. In jedem Fall unabdingbar für die Erschließung dieses historischen Wissens ist, dass mediale Träger und Zeugnisse dieses Wissens vorliegen, auf die sich eine Analyse stützen kann. Historische Praktiken müssen also, wie auch immer, durch Texte oder andere Medien zugänglich sein.

Ökonomik. Von der Oeconomia als einem Wissen von der Hausverwaltung unterscheide ich sodann die *textuelle* Überlieferung dieses Wissens, für die ich den Begriff der Ökonomik verwende. Diesen Terminus reserviere ich dabei für ökonomische Schriften *im engeren Sinne*, also Texte aus dem Spektrum des theoretisch-argumentativen Diskurses (im Regelfall Traktate und Dialoge), in denen ökonomische Aspekte den *primären* Gegenstand bilden. In vielen Fällen tragen die fraglichen Schriften den Begriff Oeconomia (oder eines seiner Derivate bzw. ein vernakuläres Äquivalent) bereits im Titel. Die gebräuchlichsten italienischen Begriffe lauten: *economia*, *economica*, *governo della casa*, *governo della famiglia*, *cura famigliare* etc. Daneben gibt es zahllose Texte, in denen das Ökonomische ebenfalls eine Rolle spielt, doch nur als ein Aspekt unter anderen. Dies betrifft die unterschiedlichsten Gattungen und Schreibweisen, von der Komödie über Tagebücher, Briefe und andere Ego-Dokumente bis hin zu satirischen Texten.[58] Bei dem weit

55 Brunner 1949, S. 241 und 245.

56 Vgl. dazu exemplarisch die alternierende Begriffsverwendung bei Otto Gerhard Oexle, der die Termini ausdrücklich synonym verwendet und von „Ökonomie oder Ökonomik" (Burkhardt/Spahn/Oexle 1992, S. 526) spricht.

57 Burkhardt/Spahn/Oexle 1992, S. 514. Die irrtümliche etymologische Rückführung von *oikonomia* auf *nómos* (Gesetz) geht möglicherweise auf Rousseaus Artikel „Économie *ou* Oeconomie" in der *Encyclopédie* zurück, wo Rousseau als Begriffsherkunft „νόμος, *loi*" angibt (Rousseau 1755, Sp. 337a).

58 Eine ähnliche Unterscheidung von ökonomischen Schriften im ‚eigentlichen' Sinne und Texten, in denen das Ökonomische nur eine Rolle *unter anderen* spielt, nimmt Zimmermann vor: „In diesem Zusammenhang ist es hilfreich, zwei Formen der Präsenz von Ökonomiedenken

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

überwiegenden Teil der rinascimentalen Ökonomiken handelt es sich um Dialoge oder Traktate, da sich die Autoren bei der Gattungswahl an den großen antiken Modellen – Xenophon (Dialog) und Aristoteles (Traktat) – orientierten.[59]

Literaturbegriff. Sofern nicht anders markiert, wird hier ein Literaturbegriff angesetzt, der über das moderne Verständnis von Literatur hinausgeht und, wie zeitgenössisch üblich, alle Erzeugnisse der Buch- und Schriftkultur umfasst, mithin auch die dem theoretisch-argumentativen Diskurs zuzurechnenden Dialoge. Mit Literaten (*litterati*, *letterati*) sind, ebenfalls gemäß dem zeitgenössischen Usus, die Gelehrten und Gebildeten gemeint. Bevor sich das *volgare* neben dem Lateinischen als Gelehrtensprache durchsetzte, war der Begriff ‚Literat', namentlich im Quattrocento, meist synonym zu dem des ‚Lateinkundigen'.[60] Entsprechend ist davon auszugehen, dass der „idiota", als der sich der Haushälter Giannozzo in Albertis *Libri della famiglia* bezeichnet, kein Analphabet im heutigen Sinne, sondern bloß des Lateinischen nicht mächtig ist.[61] Er ist ‚ungebildet' im Sinne von ‚nicht studiert' – denn lateinkundig waren zeitgenössisch vor allem die Studierten.

Diskursbegriff. Der hier verwendete Diskursbegriff ist ein dezidiert philologischer, der auf all jene sprachlichen Phänomene und Praktiken zielt, in denen sich ökonomisches Wissen konkretisiert und materialisiert, in denen es *sprachlich Form annimmt*. Dabei ist es die konkrete sprachliche Form, die den Gegenstand der vorliegenden Analysen bildet. Insofern die so gefassten Diskurse sprachlicher Natur sind und Sprache ihrerseits immer auch eine Praxis – Sprachhandeln – ist, sind Diskurse stets als eingebunden in soziale, politische, kulturelle oder sonstige Kontexte zu konzipieren: also als eingebunden in Machtstrukturen. In diesen

zu unterscheiden. Auf einer ersten Ebene wären Ökonomie-Schriften im eigentlichen Verständnis zu situieren, als Regelwerke für das Funktionieren des alteuropäischen ‚Hauses', wie Konrad von Megenbergs *Yconomica*, der *Mesnagier de Paris*, Leon Battista Albertis *Della famiglia* mit seinem dritten, *Economicus* betitelten Teil oder Paolo Caggios *Iconomica*. Auf einer zweiten Ebene stünden dann Texte, die keine Ökonomieschriften sind, aber durchzogen von Elementen des mittelalterlichen oder frühneuzeitlichen Haus-Denkens. Zu dieser zweiten Gruppe gehören einige Werke Christines [de Pizan]" (Zimmermann 2018, S. 90). Im Unterschied zu Zimmermann betrachte ich Albertis *Libri della famiglia* insgesamt, also nicht nur Buch III, als Ökonomik, da alle vier Bücher nicht nur inhaltlich, sondern zudem durch Titel und Proöm als der *cura famigliare* zugehörig ausgewiesen werden, auch wenn nur Buch III als *Economicus* bezeichnet wird. Zur konzeptionellen Einheit von Albertis vier Büchern *Della famiglia* vgl. Furlan 2000, S. 427–431.

59 Gelegentlich finden sich auch in Traktatform verfasste Briefe, so etwa Antonio Ivanis *Del governo della famiglia civile: lettera* (1468), ein Brief, in dem der auf Reisen befindliche Autor seine Ehefrau über die Grundregeln der Haushaltsführung belehrt. Vgl. dazu genauer unten Kap. 3.1 Quattrocento-Ökonomiken im Kontext: Dominici, Caldiera, Ivani, Alberti. Bei solchen traktatartigen Briefen stellt sich immer auch die Frage, ob die pragmatische Einbettung (hier die Adressierung an die Ehefrau) nicht auch ein Figment sein könnte. Von diesen *lettere-trattati* zu unterscheiden sind ‚echte' Briefwechsel, in denen (praktische) ökonomische Fragen eine Rolle spielen: z. B. die Korrespondenz der Eheleute Francesco und Margherita Datini oder die der Alessandra Macinghi-Strozzi mit ihren Söhnen.

60 Vgl. Bartoli Langeli 2002. Zum allgemeinen Verhältnis des Lateinischen und den Volkssprachen qua Literatursprachen in Renaissance und Humanismus vgl. Huss 2014.

61 Alberti 1999, S. 300, Z. 3179. Vgl. auch ebd., S. 201, Z. 259 („io non so lettere").

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Kontexten und Strukturen sind Diskurse sowohl Mittel als auch Gegenstand von Aushandlungsprozessen, von denen sie in ihrer konkreten sprachlichen Form zugleich Zeugnis ablegen. Vom Foucault'schen Diskursbegriff, mit dem er über die Idee der Einbindung in Machtstrukturen verknüpft ist, unterscheidet sich der hier verwendete engere Diskursbegriff durch seine Bindung an die konkrete sprachliche Form. Angesetzt wird hier ein Diskursbegriff, der Diskurse an Äußerungen gebunden sieht, die es erlauben zu unterscheiden: zwischen Diskursen als von sprachlichen Manifestationen abstrahierten „System[en] des Denkens und Argumentierens"[62] einerseits und nichtsprachlichen (z.B. politischen) Institutionen, die von diesen Diskursen getragen oder (partiell) erst ins Leben gerufen werden, andererseits.[63]

1.4 Korpus

Das Korpus für die Untersuchung umfasst volkssprachliche Ökonomiken des Quattro- und Cinquecento, die der Gattung Dialog zuzurechnen sind. Eine Ausnahme bildet das Theaterstück *Flamminia prudente* von Paolo Caggio, das mit ins Korpus aufgenommen wurde, weil es zur unmittelbaren Gegenüberstellung mit dem ökonomischen Dialog desselben Autors dient und zur Erläuterung von Aspekten der Gattungswahl herangezogen werden kann.

Die zentralen Kriterien zur Eingrenzung und Zusammenstellung des Korpus lassen sich wie folgt erläutern und begründen. Untersucht werden:

a. Ökonomiken (im engeren Sinne). Zunächst sei noch einmal darauf hingewiesen, dass es in der vorliegenden Untersuchung – mit Ausnahme des genannten dramatischen Textes von Paolo Caggio – ausschließlich um Ökonomiken im engeren Sinne gehen wird. Ausgenommen sind damit Texte, in denen die Oeconomia nicht umfassend präsentiert wird, in denen also nur einzelne ökonomische Aspekte wie Ehe, Geschlechterstreit, Landwirtschaft oder Erziehung behandelt werden. Zu bedenken ist allerdings, dass Texte zu den vorgenannten Aspekten häufig eine große Nähe untereinander aufweisen. Unter den Vorzeichen von *imitatio* und *aemulatio* kommt es zwischen ihnen regelmäßig zu Überschneidungen. Insbesondere zur Eheliteratur, zum pädagogischen Schrifttum und zur Geschlechterdebatte weist die Ökonomie-Literatur größere Schnittmengen auf.[64] Um die Vergleichbarkeit der Texte des Korpus zu erhöhen, bleiben jedoch in den nachfolgenden Analysen

62 Titzmann 1989, S. 51. Wenn für Titzmann ein „‚Diskurs ein *System des Denkens und Argumentierens* [ist], das von einer Textmenge abstrahiert ist'", so ist, wie Klaus W. Hempfer ergänzt, dabei „jeder Diskurstyp […] charakterisiert durch einen gemeinsamen Redegegenstand, durch Regularitäten der Rede über diesen Gegenstand und Relationen zu anderen Diskurstypen" (Hempfer 1993, S. 24f.).

63 Es ist hier nicht der Ort, um auf die Probleme des Foucault'schen Diskursbegriffs einzugehen, die bekanntlich schon damit beginnen, dass er keineswegs einheitlich ist, sondern „zugleich Bedingungen des Redens, sei dies mit Bezug auf eine soziale Praxis oder nicht, wie Bedingungen dieser Praxis selbst" meint (ebd., S. 24).

64 Zur Relation von Ökonomie-Diskurs und Ehediskurs vgl. Schnell 2018, S. 30.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

solche ‚ökonomie-nahen' Schriften aus der Betrachtung ausgeklammert, darunter beispielsweise Lodovico Dolces *Dialogo della institution delle donne* (1545) und Bernardo Trottis *Dialoghi del matrimonio e della vita civile* (1578).

b. Dialoge. Auch die Einschränkung des Korpus auf Dialoge – und der damit einhergehende Ausschluss von Traktaten – dient der Vergleichbarkeit der Texte. Zudem scheint, wie bereits thematisiert, gerade für Dialoge eine literaturwissenschaftliche Herangehensweise nicht nur besonders förderlich, sondern fast notwendig: Fast immer weisen sie eine erhöhte strukturelle Komplexität auf, die u. a. aus ihrer Fiktionalität, dem Ausspielen der gattungsspezifischen performativen Potentiale, ihrer spezifischen Medialität (Stichwort ‚inszenierte Mündlichkeit') und ihrer narrativen Anteile resultiert.[65] Auch die mitunter intrikate und nicht selten durch paratextuelle Aussagen verkomplizierte Relation von Text und Lebenswelt bedarf einer detaillierten Betrachtung und Interpretation. Nichtsdestoweniger ist in Rechnung zu stellen, dass die zeitgenössischen Traktate zur Oeconomia als wichtige Referenzpunkte für die Untersuchung der ökonomischen Dialoge fungieren und als Folie bei den nachfolgenden Analysen mitzudenken sind. Zum einen können die Bezüge zwischen Dialog und Traktat im Einzelfall teilweise sehr konkret ausfallen: Alberti etwa spielt in den *Libri della famiglia* dezent auf die *Regola del governo di cura familiare* (1400–05) an, die Giovanni Dominici seinerzeit für Albertis Tante, Bartolomea Alberti, geschrieben hatte. Zum anderen bilden ökonomische Traktate einen allgemeinen Horizont für die Produktion ökonomischer Dialoge, der umso wichtiger wird, je größer der Anteil an Traktaten im Laufe des Cinquecento wird. Insgesamt hält sich zwar zwischen 1400 und 1650 die Zahl ökonomischer Dialoge und Traktate in etwa die Waage, doch nimmt die der ökonomischen Traktate im Laufe des Cinquecento stetig zu, die der Dialoge hingegen ab.[66]

c. Quattro- und Cinquecento: von Alberti bis Tasso. Die vorliegende Untersuchung beschränkt sich auf die Betrachtung von Texten des Quattro- und Cinquecento: Sie beginnt mit Albertis *Libri della famiglia* (1433–41), die einen ersten Meilenstein der rinascimentalen Ökonomie-Literatur darstellen, und endet mit Tassos *Il padre di famiglia* (1580), nach dem in Italien kaum noch relevante ökonomische Dialoge entstehen. Neben Albertis *Libri della famiglia* ist aus dem italienischen 15. Jahrhundert keine weitere Ökonomik von vergleichbarem Umfang und Gewicht überliefert. Zugleich bereitet der Text zentrale Entwicklungen der Cinquecento-Oeconomia vor oder nimmt sie vorweg.[67] Alberti schreibt den ersten ökonomischen Dialog im *volgare* und verbindet zudem erstmals ökonomischen und humanistisch-gelehrten Diskurs miteinander. Mit beiden Entscheidungen prägt er das – auch später immer wieder zitierte – *ragionare domestico e famigliare*, das ‚häuslich-familiäre Sprechen',

65 Vgl. Kap. 1.2 Ansatz und Methodik. Vgl. weiterhin Kap. 1.5 Dialog und Oeconomia.

66 Vgl. dazu unten Kap. 7. Ökonomiken des Cinquecento im Überblick.

67 Daniela Frigo behandelt Alberti im Kontext der *economia nobiliare* des Cinque- und Seicento nur beiläufig. Sie vergibt damit die Chance, auf die von Alberti ausgehenden Impulse für die späteren Ökonomiken einzugehen und den diesbezüglichen Kontinuitäten Rechnung zu tragen. Vgl. Frigo 1985, S. 29.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

ganz entscheidend mit. Alberti ist ferner der erste, der sich im Rahmen der Oeconomia offensiv mit dem Vorwurf der *usura*, also des Wuchers, auseinandersetzt.

Tassos *Padre di famiglia* markiert zugleich einen Höhe- und Wendepunkt der ökonomischen Dialogliteratur in Italien. Der Text erscheint, wie häufig bei Tassos Schriften, als ein Werk des Übergangs. Er ist einerseits noch ganz der gelehrten humanistisch-rinascimentalen Kultur verpflichtet, die ihren Zenit, gerade in ihrer Ausprägung als höfische Kultur, gegen Ende des Cinquecento freilich bereits überschritten hat, weist andererseits aber bereits voraus auf Debatten und Entwicklungen, die im Übergang zum Seicento, u.a. im Rahmen der *Querelle des femmes*, virulent werden. Ein Dialog wie Niccolò Vito di Gozzes *Governo della famiglia* (1589), der knapp zehn Jahre später erscheint und die letzte überlieferte Dialog-Ökonomik des Cinquecento darstellt, hat dem wenig Neues hinzuzufügen.[68]

Neben Albertis und Tassos gewichtigen Ökonomiken werden folgende Texte in den Fokus genommen: Antonio Bruciolis *Dialogo del governo della famiglia* (1526/38), Sperone Speronis *Dialogo della cura della famiglia* (1542), Paolo Caggios *Iconomica* (1552) und *Flamminia prudente* (1551), Giacomo Lantieris *Della economica* (1560) sowie Stefano Guazzos *La civil conversazione* (1574/79). Guazzos Dialog über die ‚zivile Konversation' mag als Ganzes keine Ökonomik darstellen, enthält jedoch, was häufig übersehen wird, mit Buch III einen kompletten Ökonomie-Dialog, der mit Ausnahme der Güterverwaltung sämtliche ökonomische Themen systematisch verhandelt. Die Wahl dieses Korpus zielt darauf, die Bandbreite an zentralen Themen, Schwerpunkten und Diskursen der rinascimentalen Dialog-Ökonomiken paradigmatisch abzudecken. Zugleich wird es jedoch darum gehen, die Spezifik des jeweiligen Einzeltextes herauszuarbeiten. Neben den erwähnten Texten des Korpus entstehen im 16. Jahrhundert weitere, interessante Dialog-Ökonomiken, die im Rahmen der vorliegenden Studie jedoch keine Berücksichtigung finden können. Hierzu zählen insbesondere Aonio Palearios *Dell'economia o vero del governo della casa* (1555), Silvano Razzis *Economica christiana e civile* (1568) und Bernardino Carrolis Dialog über die Erziehung des Bauern, *Il giovane ben creato* (1581/83).[69]

d. Volgare. Die vorliegende Untersuchung schränkt ihr Korpus auf Ökonomiken in der italienischen Volkssprache ein, doch ist nicht zu vergessen, dass in Mittelalter und Früher Neuzeit zahlreiche Abhandlungen zur Oeconomia auch in lateinischer Sprache entstehen. Zu erinnern ist etwa an die *Yconomica* Konrads von Megenberg (entstanden zwischen 1348 und 1352)[70] oder die heute weitgehend vergessene *Oeconomia christiana* des Bartholomaeus Battus, die 1558 in Antwerpen erscheint.[71] Im Italien des 15. Jahrhunderts entsteht der Traktat *De veneta iconomia*

68 Niccolò Vito di Gozze, *Governo della famiglia nel quale brevemente, trattando la vera economia, s'insegna, non meno con facilità, che dottamente, il governo, non pure della casa tanto di città, quanto di contado; ma ancora il vero modo di accrescere, & conservare le ricchezze […]*, Venedig: Aldo, 1589.

69 Zu einer Kurzcharakterisierung der Ökonomiken von Caldiera und Dominici vgl. auch unten Kap. 7. Ökonomiken des Cinquecento im Überblick.

70 Zu Konrads *Yconomica* und ihrer Rezeption vgl. Drossbach 1997; Drossbach 2009.

71 Battus 1558.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

(ca. 1463/64) von Jo(h)annes Calderia (i.e. Giovanni Caldiera), der neben Albertis *Libri della famiglia* und Dominicis *Regola del governo di cura familiare* die bedeutendste italienische Quattrocento-Ökonomiken darstellt, die uns überliefert ist.[72] Aus dem italienischen 16. Jahrhundert sind beispielsweise Belisario Acquavivas Kommentar zur Pseudo-Aristotelischen *Ökonomik* (*Prefatio paraphrasis in Economica Aristotelis*, 1519)[73] und die *Philosophia economica divina atque christiana* (1540) des Chrysostomos Javellus (i.e. Grisostomo Giavelli) zu nennen.[74] Angesichts dieser lateinischen Tradition ist gleichwohl bemerkenswert, dass die Oeconomia schon früh in der vernakulären Schriftkultur verankert war.[75] Dies zeigt sich nicht nur in Italien, wo schon zwischen 1400 und 1405 Giovanni Dominicis *Regola della cura famigliare* entsteht, sondern auch in Frankreich, wo Nicole Oresme um 1372 unter dem Titel *Le livre de Yconomique d'Aristote* das erste und dritte Buch der Pseudo-Aristotelischen *Ökonomik* ins Französische überträgt.[76] Ebenfalls in Frankreich entsteht um 1393 der anonyme, einem nichtadligen Milieu entstammende Traktat *Le Mesnagier de Paris*.[77] Die Abfassung in der Volkssprache weist bei diesen spätmittelalterlichen Texten darauf hin, dass sie auf ein nichtgelehrtes, d.h. des Lateinischen unkundiges Publikum zielen. Dies gilt für die genannten Traktate ebenso wie für jene volkssprachlichen Didaxen des Spätmittelalters, in denen nur *einzelne* ökonomische Themen verhandelt werden: im Italienischen etwa die anonyme Regelsammlung *I dodici avvertimenti che deve dare la madre alla figliuola quando la manda a marito* oder Francesco da Barberinos *Reggimento e costumi di donna* (beide aus dem 14. Jahrhundert).[78] Ebenfalls aus Frankreich stammt das populäre Lehrgedicht *Le chastoiement d'un père à son fils*, bei dem es sich um eine anonyme Versbearbeitung von Petrus Alfonsis *Disciplina clericalis* (1106) handelt.[79] Die Abfassung in der Vernakularsprache dürfte seinen Grund in der Ausrichtung auf eine Leserschaft haben, die des Lateinischen nicht mächtig war, darunter auch Frauen, die sehr viel seltener als Männer in den Genuss des Lateinstudiums kamen.[80] Einige

72 Der Text ist in nur einer zeitgenössischen Handschrift tradiert und bis heute nicht ediert. Den Originalkodex hält die Bodleian Library in Oxford (Laud. Misc. 717). Die von mir eingesehene (moderne) Kopie dieses Kodex befindet sich in der Biblioteca Nazionale Marciana in Venedig (Lat. X.356 pars prima [3261], fol. 1–56r). Zu Caldieras Ökonomik vgl. ausführlich King 1972, S. 342–383 und Annex; King 1975.

73 Acquaviva 1519/1997.

74 Javellus 1540.

75 Allgemein zur mittelalterlichen Tradition der Oeconomia vgl. Danzi 2000.

76 Ediert von Albert D. Menut (Nicole Oresme 1957).

77 Zum *Mesnagier de Paris* vgl. Zimmermann 1989.

78 Die *Dodici avvertimenti* liegen in einer Edition von 1885 vor (Anonym 1885). Zu Barberinos *Reggimento* vgl. Zimmermann 1991.

79 Ediert ist das Gedicht in: Anonym 1971.

80 Zu den Bedingungen frühneuzeitlicher Frauen- und Mädchenbildung vgl. Sonnet 1991; Sonnet 2006; Kleinau/Opitz 1996. Auch Ausnahmen wie Isotta Nogarola, Laura Cereta und Cassandra Fedele, die höchst gebildete und im Lateinischen und teilweise auch im Griechischen versierte Literatinnen waren, bestätigen eher die Regel, dass Frauen üblicherweise kein Latein beherrschten. Zu diesen drei Humanistinnen vgl. Ross 2009. Auch jene Gelehrten, die sich für die Unterrichtung von Frauen und Mädchen im Lateinischen aussprachen, blieben

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

der genannten Texte wenden sich dabei ganz offensichtlich an Frauen, darunter Giovanni Dominicis *Regola del governo di cura familiare*, der *Mesnagier de Paris*, die *Dodici ammonimenti* und Francesco da Barberinos *Reggimento*. Erwähnenswert sind in diesem Kontext außerdem diverse Schriften der Christine de Pizan (z. B. *Le Livre des trois vertus*), die zwar keine Ökonomiken im engeren Sinne, aber vielfach stark von ökonomischem Gedankengut geprägt sind – und ganz zentral Frauen und Frauenthemen adressieren.[81]

1.5 Dialog und Oeconomia

Zweifellos hat die Gattung des Dialogs in der Renaissance, anknüpfend an die großen antiken Modelle Platons, Ciceros und Lukians, eine neue, später nicht mehr erreichte Blüte erlebt.[82] Fragt man nach den Gründen, so ist der Dialog als eine spezifische Ausprägung einer humanistisch-rinascimentalen Debattenkultur zu erkennen, die ihrerseits das Ciceronische Ideal des *in utramque partem disserere* zutiefst verinnerlicht hat. Diese gelehrte Streitkultur, die – teils in Anknüpfung an das scholastische Erbe des (mündlichen) Disputierens, teils in Erneuerung antiker (schriftlicher) Gattungen – auf das Argumentieren in Rollen bzw. *personae* zielte (der Verfasser also keineswegs zwingend ‚als er selber' sprach), fand eine ihrer idealen Realisationsformen im Genre des Dialogs, manifestierte sich aber auch in anderen Gattungen, etwa in der, ebenfalls von der Antike übernommenen und humanistisch modifizierten, Deklamation.[83] Die Renaissance war zugleich die Epoche, in der der Dialog als Gattung erstmals theoretisch reflektiert wurde, vor

in der Minderheit oder sprachen nur weibliche Minderheiten an. So plädiert etwa Leonardo Bruni in seinem an Battista Malatesta da Montefeltro gerichteten Traktat *De studiis et litteris liber* (entst. zw. 1422 und 1429) dafür, (adlige) Mädchen als erstes – anhand umfassender Lektüren klassischer Autoren – Latein beizubringen, da dies die Grundlage für jede weitere Bildung sei. Vgl. Bruni 1996, S. 250–252. Andere Gelehrte hingegen äußerten Vorbehalte: Die klassischen Sprachen waren generell alles andere als selbstverständlich in der Mädchenbildung der Frühen Neuzeit: Für gewöhnlich lernten Mädchen, anders als Jungen, kein Latein (vgl. King 1991, S. 172; Sonnet 1991, S. 11–13 u. 16). King zählt zwölf bis ca. dreißig Ausnahmen: humanistisch gebildete Frauen aus Adels- und Herrscherhäusern, die eine genuine lateinische (mitunter auch griechische) Bildung genossen, darunter insbesondere Isotta Nogarola, Laura Cereta, Cassandra Fedele und Olimpia Morata, Italienerinnen des Quattro- und Cinquecento (vgl. King 1991, S. 194). Später, im 17. Jahrhundert, empfiehlt François de Fénelon in *De l'éducation des filles* (1687) zwar den Erwerb von Lateinkenntnissen für Mädchen, allerdings ausdrücklich nur für Mädchen mit gefestigtem Charakter und zur Lektüre ganz ausgewählter Texte. Vgl. Fénelon 1885, S. 126.

81 Vgl. dazu Zimmermann 2018.

82 Zur Konjunktur, aber insbesondere auch den möglichen Gründen für den Niedergang der Gattung Dialog (im Vergleich mit dem Ende des 16. Jahrhunderts aufkommenden Essay) vgl. Häsner 2006.

83 Vgl. Traninger 2012.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

allem in den poetologischen Überlegungen von Carlo Sigonio, Sperone Speroni, Lodovico Castelvetro und Torquato Tasso.[84]

Speziell anhand des Renaissance-Dialogs hat die Dialogforschung der vergangenen Jahrzehnte zentrale Merkmale der Gattung Dialog herausgearbeitet.[85] Diese sind für die Analyse des vorliegenden Korpus überaus bedeutsam, weswegen ich die wesentlichen von ihnen nun kurz skizziere.

Nach heutigem Forschungsstand ist der Dialog, wie er hier untersucht wird, als eine *Gattung des theoretischen Diskurses* zu betrachten, die als solche zu differenzieren ist von anderen theoretischen Gattungen wie etwa Traktat, *discorso*, Kommentar, Essay oder Deklamation.[86] Zum anderen ist der Dialog qua Gattung als eine *im Modus der Schriftlichkeit inszenierte mündliche Kommunikation* abzugrenzen von:[87] a) Dialogen qua mündlicher Rede, wie sie etwa in Alltagsgesprächen vorliegt, b) dem Dialog als einem ‚dramatisch-theatralen' Modus der Figurenrede in Dramen, Epen, Romanen u. Ä.[88] und c) einem metaphorischen Begriff von Dialog, wie er 1.) alltagssprachlich für ein ‚In-Relation-Treten' bzw. eine Wechselbeziehung verwendet wird und 2.) von poststrukturalistischen Theorien der Intertextualität (u. a. von Julia Kristeva) anknüpfend an Michail Bachtins Begriff von ‚Dialogizität' weiterentwickelt wurde.[89] Nach Bachtin ist bereits jede Äußerung, ja jedes Wort *in sich* dialogisch, d. h. „auf vorhergehendes bzw. zukünftiges Sprechen bezogen".[90]

84 Zur zeitgenössischen Theoriediskussion rund um den Dialog vgl. Snyder 1989; Forno 1992, S. 21–90; Zorzi Pugliese 1995, S. 14–28; Godard 2001, S. 65ff.; Hempfer 2004.

85 Einen sehr guten Überblick über die zentralen Merkmale der Gattung gibt Häsner 2004. Vgl. auch Häsner 2009. Zu den wichtigsten Beiträgen der jüngeren Forschung zum italienischen Renaissancedialog zählen: Marsh 1980; Girardi 1989; Snyder 1989; Cox 1992; Forno 1992; Zorzi Pugliese 1995; Prandi 1999a; Haberl 2001; Honnacker 2002; Hempfer 2002a; Kushner 2004; Heitsch/Vallée 2004; Hempfer 2004a; Hempfer 2006; Hufnagel 2009; Hempfer/Traninger 2010. Eine umfangreiche Bibliographie raisonnée zu der zwischen 1980 und 2001 erschienenen Forschungsliteratur zum literarischen Dialog des Cinquecento findet sich in Appendix 1 von Honnacker 2002, S. 190–251. Ab 2010 erscheinen zum italienischen Renaissancedialog tendenziell weniger Monographien denn Aufsätze bzw. Studien, die einzelne Autoren oder spezifische Aspekte untersuchen: Vgl. exemplarisch Hufnagel 2014; Hufnagel 2014a; Steigerwald 2016 sowie die Beiträge in Høxbro Andersen/Toftgaard 2012 und Hausmann/Liebermann 2014.

86 Vgl. Häsner 2004, S. 19f. Eine umfassende Gegenüberstellung von Dialog und Essay unternimmt Häsner 2006. Zur Deklamation als einer zentralen Gattung des theoretischen Diskurses in der Renaissance vgl. Traninger 2012, insb. S. 193–214.

87 Vgl. Häsner 2004, insb. S. 18 und 23–27; Hempfer 2002, S. 1–10 (u. a. im Zusammenhang mit Platons Schriftkritik).

88 Auch neuere Forschungsbeiträge zum Dialog differenzieren nicht immer zwischen Dialog als Gattung und Dialog als Redeform. So ist beispielsweise der Sammelband von Hausmann/Liebermann 2014 neben dem Genre des Dialogs ausdrücklich auch ‚Gesprächsfiktionen' in anderen Gattungen gewidmet.

89 Zu diesen Differenzierungen vgl. Hempfer 2010, S. 9.

90 Lehmann 2007, S. 357. Zu Bachtins Begriff des Dialogischen und seiner Unbrauchbarkeit für die Analyse des Dialogs als Gattung vgl. Hempfer 2002, S. 10–19. In der neuesten Dialogforschung knüpft gleichwohl der Band von Piszczatowski (2018) explizit an Bachtin an (vgl. dazu das Vorwort, S. 7–10, passim).

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Wenn im Folgenden von Dialog die Rede ist, ist damit in der Regel die *Gattung* Dialog gemeint (zuweilen auch das in der Dialogfiktion dargestellte Gespräch zwischen den Sprecherfiguren).[91]

Schon Virginia Cox hat auf die proteische Form des Renaissance-Dialogs hingewiesen,[92] und in der Tat zeigt die Gattung eine große Vielfalt an Realisationsformen, auf die noch zurückzukommen ist. Bei aller Diversität bleibt der Dialog aber stets eines: schriftlich inszenierte mündliche Kommunikation und ist insofern ein „fiktionales Genus", in dem sich „die Textaussage als komplexe Funktion einer Überlagerung von Aussageebenen" konstituiert, „der eine Überlagerung von manifester Schriftlichkeit und fiktiver Mündlichkeit entspricht".[93] Die unhintergehbare Fiktionalität der Gattung ist für die Interpretation zentral. Sie macht es insbesondere notwendig, zwischen Autor (qua textexterner Kommunikationsinstanz) und Sprechern (qua textinternen Kommunikationsinstanzen) grundsätzlich zu unterscheiden.

Unterschieden werden in der Forschung üblicherweise ‚dramatische' (bzw. ‚mimetische') und ‚narrative' (bzw. ‚diegetische') Dialoge. Werden im Text nur die Repliken der Sprecher wiedergegeben (häufig wie im Drama eingeleitet durch die Nennung des Sprechernamens), so spricht man von ‚dramatischen' Dialogen. ‚Narrative' Dialoge etablieren im Text durch die Integration erzählender Passagen bzw. einer narrativen Rahmung eine zusätzliche Ebene, die es wiederum erforderlich macht, eine extradiegetische Ebene, von der aus die Erzählinstanz operiert, von einer intradiegetischen Ebene der Dialogsprecher zu unterscheiden.[94] Zusätzlich können Binnendialoge in den Dialog eingebettet sein, also Dialoge im Dialog vorliegen, bei denen ein Sprecher seinerseits zum Rezitator eines anderen Dialogs wird.[95] Komplexitätssteigernd erweisen sich häufig Paratexte, die, etwa in Form von Widmungsbriefen, Widmungsgedichten, Vorworten an den Leser o. Ä., rezeptionslenkend eingreifen und so die im Dialog vertretenen Positionen einordnen, bestätigen oder konterkarieren.[96] Eine weitere Unterscheidung betrifft die Wahl

91 Häsner (2009, S. 121) hat vorgeschlagen, für die Gattung den Begriff ‚Dialog', für den „darin dargestellten Kommunikationsvorgang" hingegen den des ‚Gesprächs' zu reservieren. Auch wenn eine solche begriffliche Differenzierung zwischen den beiden Ebenen einerseits wünschenswert ist, so scheint sie mir andererseits doch angesichts der etablierten Terminologie weder praktikabel noch nötig, denn in der Regel lässt sich problemlos anderweitig markieren bzw. kontextuell erschließen, ob von der Gattung oder der fiktiven Unterhaltung der Sprecher die Rede ist.

92 Vgl. Cox 2000, S. 387.

93 Häsner 2004, S. 18.

94 Vgl. ebd., S. 21f. Häsner hat darauf hingewiesen, dass der von der Forschung häufig als *genus mixtum* behandelte Fall eines Dialogs, der narrativ eingeleitet wird und dann in den dramatischen Modus wechselt, im Grunde keine eigene Kategorie darstellt, sondern (zumindest unter kommunikationstheoretischen Gesichtspunkten) dem Modell des narrativen Dialogs zu subsumieren ist. Vgl. ebd., S. 30.

95 Vgl. ebd., S. 22. Im vorliegenden Korpus ist dies etwa in Buch IV von Guazzos *Civil conversazione* der Fall.

96 Vgl. ebd., S. 32f.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

und Ausgestaltung der Sprecher: Während in mittelalterlichen Dialogen häufig allegorische Figuren oder bloße Typen (wie *magister*, *discipulus*, Philosoph u. Ä.) als Sprecher figurieren, tendieren die rinascimentalen Autoren zum platonisch-ciceronianischen Modell und besetzen die Sprecherpositionen mit referentialisierbaren Personen der Geschichte oder Zeitgeschichte.[97] Nicht selten handelt es sich um mehr oder weniger bekannte Zeitgenossen aus dem Umfeld oder Bekanntenkreis des Autors, und auch die Selbstinszenierung des Autors als Sprecher ist nicht ungewöhnlich. Gerade in letzterem Fall (wenngleich nicht nur hier) ist vor der Identifizierung von Sprecher und Autor (respektive ihrer jeweiligen Positionen) zu warnen: Bei der Figur, die den Namen des Autors trägt, handelt es sich um eine textuelle Selbstinszenierung, eine *figura auctoris*, die keinesfalls mit dem realen Autor gleichzusetzen ist.[98] Zugleich ist freilich anzuerkennen, dass derartige Realitätsreferenzen eine starke Bindung zum realen Entstehungskontext des Dialogs herstellen. Wie Bernd Häsner am Beispiel von Leonardo Brunis *Dialogus ad Petrum Paulum Histrum* demonstriert hat, ist die pragmatische Einbettung des Textes in den lebensweltlichen Kontext, seine Funktion im humanistischen Sozium, keinesfalls zu unterschätzen. Die Dialoge waren Teil des humanistischen *self-* und *community-fashioning* und als solche immer auch adressiert an jene Gelehrtengemeinschaft, die sie textintern porträtierten. Die Literaten nutzten dabei das Medium des Dialogs (ebenso wie das des Briefs), um sich und ihre *sodalitas* in einer Idealität darzustellen, die zugleich handlungsleitend für die Lebenspraxis werden sollte. So wie sich der Dialog als ‚Abbild' der Gemeinschaft gerierte, wurde dieses Bild zum Leitbild, das rekursiv die Gemeinschaft prägte.[99]

Nicht zuletzt vor diesem Hintergrund ist auch bei den hier untersuchten ökonomischen Dialogen stets die Adressatenfrage zu stellen. Wenngleich kein Zweifel daran bestehen kann, dass sich die Texte im Allgemeinen an ein literates Publikum richteten, ist doch zu differenzieren: Wenn in der Regel Adlige (*nobili*) adressiert und einfache Leute (wie etwa Bauern) als Zielpublikum ausgeschlossen wurden,[100] so ist damit noch nicht klar, wer im Einzelfall konret unter dem Begriff *nobili* subsumiert wurde. Unterschiedliche Haltungen zeigen sich diesbezüglich beispielsweise hinsichtlich der Kaufleute: deren Zugehörigkeit zu den *nobili* vari-

97 Vgl. ebd., S. 49. Cox unterscheidet diesbezüglich ‚fiktionale' von ‚(quasi-)dokumentarischen' bzw. ‚historischen' Dialogen (vgl. Cox 1992, S. 10; Cox 2000, S. 387 und 394); wobei der Begriff ‚fiktional' vor dem Hintergrund der grundlegenden Fiktionalität der Gattung freilich zu Missverständnissen führen könnte, da er insinuiert, es könne auch nichtfiktionale Dialoge geben. Zu einigen Spezifika des mittelalterlichen Dialogs vgl. Friedlein 2002 (zum Duecento); Föcking 2002 (zu Nikolaus von Kues).

98 „[D]ass aus Dialogen nicht beliebige Aussagen beliebiger Figuren extrapoliert und zu *der* Aussage *des* Autors hypostasiert werden dürfen", hat sich, so Hempfer, in der neueren Forschung als Auffassung durchgesetzt. Hempfer 2010, S. 11.

99 Vgl. Batkin 1981, S. 265–269; Häsner 2002; Häsner 2004, S. 48–52.

100 Eine Ausnahme bildet Bernardino Carrolis *Il giovane ben creato* (1581/83). Vgl. unten Kap. 7. Ökonomiken des Cinquecento im Überblick.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

ierte. Ebenso bleibt vielfach offen, inwiefern sich die Texte (zumindest auch) an ein weibliches Publikum richteten.

Im Zusammenhang mit solchen pragmatischen Fragen ist die Beachtung der Paratexte zentral: Vorworten, Widmungsbriefen, Untertiteln und Gattungsbezeichnungen kommt eine rezeptionslenkende Funktion zu.[101] Genau wie die Referenzen auf die Lebenswelt, die sich im Dialog in Namen, Orts- und Zeitangaben und sonstigen Indexikalisierungen finden, fungieren diese Paratexte häufig als ‚Mittler' zwischen der Welt des Autors (bzw. Lesers) und der Welt der Figuren, die es mit Bedacht und unter ständiger Vergegenwärtigung der fiktionalen Grundstruktur von Dialogen zu beachten gilt.

Auch unabhängig von Realitätsreferenzen sind Namen, Charaktere, Orte, Zeiten etc. zu interpretieren. So ist es etwa bei den ökonomischen Dialogen keineswegs gleichgültig, wo sie situiert sind, nämlich ausnahmslos in Privathäusern, also an genau jenem Ort, um den es auch inhaltlich geht. Schon hieran wird erkennbar, inwiefern der Dialog von den Autoren auch in seinem performativen Potential genutzt wird:[102] Das, worüber gesprochen wird – das Haus und seine Bewohner – wird dem Leser zugleich ‚vor Augen geführt'.[103]

Im Hinblick auf die Glaubwürdigkeit oder Überzeugungskraft von Argumenten spielt wiederum die Ausgestaltung der Sprecherfiguren eine zentrale Rolle. Als Charaktere, die sich zudem im zeitlichen Verlauf der Dialoghandlung entwickeln und verändern können, sind sie stets mit ihren (virtuellen) Körpern und Affekten in der Diegese präsent.[104] Die Verteilung der Sprecherrollen und Replikenanteile ist (nicht zuletzt im Hinblick auf Genderkriterien) dabei ebenso von Belang wie die Frage, ob und inwiefern am Ende des dargestellten Gesprächs dominante Positionen vorliegen, ob ein Konsens erzielt wird oder ob Aussagen ironisch unterlaufen werden.

Diese – keineswegs abschließende – Liste interpretationsrelevanter Aspekte soll an dieser Stelle genügen, um deutlich zu machen, dass die Analyse von Dialogen einer spezifischen Aufmerksamkeit für die literarische Gestaltung der Texte und der in ihnen dargestellten fiktionalen Welt bedarf. Genaueres werden die Einzeltextanalysen liefern.

Zurückzukommen ist nun auf die Formenvielfalt des Renaissance-Dialogs. Diese Vielfalt noch einmal gesondert zu betonen, scheint mir speziell im Kontext der Untersuchung von ökonomischen Dialogen angeraten. Mitunter tendiert nämlich selbst die literaturwissenschaftliche Forschung dazu, ökonomische Dialoge als untypisch oder ‚undialogisch' zu qualifizieren, offenbar weil sie einem bestimmten Erwartungsschema nicht genügen. Dieses Erwartungsschema geht mehr oder weniger explizit von der Prämisse aus, dass rinascimentale Dialoge

101 Zur Rolle der Paratexte als „konstitutive Elemente" von Dialogtexten vgl. Häsner 2004, S. 32f.
102 Zum Dialog „als einem im Vergleich mit anderen Textformen eminent ‚performativem' [sic] Genre" vgl. ebd., S. 52–59 (Zitat S. 54); Hempfer 2010, S. 19–22.
103 Zur Inszenierung von Räumen im Dialog des Quattrocento vgl. Föcking 2008.
104 Vgl. Häsner 2004, S. 34–37.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

geradezu zwingend ein agonales Moment ausspielen bzw. sich in Form eines Streitgesprächs (im engeren Sinne) darbieten müssen.[105] Genau dies ist aber nicht der Fall: Der Dialog zeigt sich auch in der Renaissance in großer Formenvielfalt und lässt sich nicht auf eine spezifische Ausprägung reduzieren. Wie Klaus W. Hempfer anmerkt, ist „der Dialog als Gattung weder notwendig auf Konsensbildung noch auf Ausstellen von Pluralität festzulegen" und kann sich prinzipiell „als ‚Agon', als Streitgespräch im engen Wortsinn genauso wie als katechetisches Lehrer-Schüler-Gespräch oder als zivilisierter Austausch unterschiedlicher, nicht aufeinander rückführbarer Meinungen konstituieren".[106] Selbst wenn die Gattung Dialog besonders geeignet scheint, unter den „spezifischen epistemologischen Voraussetzungen" der Renaissance ihr „Pluralitätspotential" auszuspielen und dies vielleicht auch relativ häufig tut, so heißt dies noch nicht, dass sie es immer tun *müsste*.[107] Mit anderen Worten kann es auch in der Renaissance Dialoge geben, die nicht oder weniger agonal strukturiert sind als andere zeitgenössische Dialoge. Die ökonomischen Dialoge liefern hierfür ein gutes Beispiel, enthalten sie doch nicht selten lange monologische Passagen und verfügen in fast allen Fällen über eine ausgeprägte Sprecherhierarchie, in der die Rollen von ‚Lehrer' und ‚Schüler' klar verteilt sind. Nicht gesagt ist damit, dass sich Aspekte der Pluralisierung oder Agonalität im Text nicht auch anderweitig, also jenseits von offenen Kontroversen, manifestieren können. Am Beispiel von Tassos *Il padre di famiglia* wird zu sehen sein, dass dies durchaus möglich ist.

Die Frage ist also nicht, ob ökonomische Dialoge ‚weniger dialogisch' sind als andere zeitgenössische Dialoge (denn das sind sie nicht), sondern vielmehr, ob sie aufgrund ihrer oberflächlich anderen Form tatsächlich weniger renaissancetypisch sind als andere, auf offenere Weise kontrovers erscheinende Dialoge. Zu bedenken ist dabei nicht nur, dass sich Tendenzen zur Pluralisierung, Veränderung und semantischen Verschiebung auch subkutan – unter einer nach außen gekehrten, demonstrativen Eindeutigkeit und Stabilität – zeigen können. Außerdem ist in Rechnung zu stellen, dass es in der Gelehrtenkultur der Frühen Neuzeit im Regelfall keineswegs – wie es im Rückblick von der Moderne aus betrachtet mitunter scheinen mag – darum ging, „unsicheres Wissen" zu produzieren oder gesichertes Wissen in Zweifel zu stellen.[108] Anita Traninger hat dies klargestellt, als sie darauf hinwies, dass das Ziel der Produktion und Weitergabe *gesicherten* Wissens frühneuzeitlich nie aus dem Blick verloren wurde, und zwar auch dann nicht, wenn es im Modus ostentativen Zweifelns geschah. Der Gestus des Zweifelns

105 Vgl. insbesondere Gerhard Regns Qualifizierung von Tassos *Il padre di famiglia* als „undialogische[n]", ja „negierte[n] Dialog", dem es an der notwendigen Kontroverse fehle. Regn 2010, S. 198.

106 Hempfer 2010, S. 10.

107 Dazu notiert Hempfer: „Und selbst wenn entsprechende epistemologische Voraussetzungen existieren, die aus dem Diskurssystem insgesamt ableitbar sind, müssen die einzelnen Exemplare der Gattung das plurale Potential der Gattung nicht ausschöpfen. Entscheidend ist nur, dass es Texte gibt, die eben dies tun." Ebd., S. 12.

108 Traninger 2020, S. 118.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

muss, so Traninger, als Teil des damaligen gelehrten Habitus begriffen werden, der selbst in der universitären *lectio* verankert war. Diese war keineswegs auf die Produktion von neuem, ‚revolutionärem' Wissen ausgelegt: „Wissen wurde erarbeitet, indem es in Zweifel gezogen wurde – und zwar obwohl es eigentlich außer Zweifel gestellt war".[109] Noch Montaignes *Essais* sind, wie Traninger darlegt, von diesem Doppelspiel aus ausgestelltem Zweifel und grundsätzlicher Affirmation geprägt: Selbst das neue Genre des *essai*, das den Gestus des Zweifelns kultiviert und die ‚unsichere', mäandernde, ja offene Form zu ihrem Aushängeschild macht, war nicht darauf angelegt, die Gültigkeit der *doxa* ernsthaft zu dementieren, sondern nur darauf, den Zweifel zur persönlichen Signatur des Autors zu machen.[110] Vor dem Hintergrund, dass auch die auf Uneindeutigkeit, Pluralität und Hinterfragung angelegten Texte und Formen *grundsätzlich* auf die Affirmation und Stabilisierung des traditionellen Wissensrepertoires zielten, relativiert sich der vermeintlich so ‚konservative' Charakter der ökonomischen Dialoge. Oberflächlich ‚bewahrende' und oberflächlich ‚erneuernde' Formen der Wissensdiskussion erscheinen bei genauerer Betrachtung sehr viel ähnlicher als gemeinhin angenommen. Dies hat Traninger am Beispiel Montaignes und der Kontrastierung der Gattungen *discours* und *essai* prägnant gezeigt. Vergleichbares könnte sich auch für die Dialog-Ökonomiken ergeben, die bei näherem Hinsehen weniger ‚bewahrend' wirken, als es zunächst den Anschein hat, und die sich damit in ein Gesamtsystem der Produktion und des Umgangs mit Wissen fügen, das, obwohl es immer im (zumindest latenten) Wandel begriffen ist, nicht oder höchstens in Ausnahmefällen auf eine grundlegende Infragestellung des Überlieferten abstellt.

1.6 Ökonomie und Literatur: aktuelle Forschungstendenzen

Die vorliegende Studie situiert sich im Umfeld der literaturwissenschaftlichen und wissensgeschichtlichen Forschung, die ihre Aufmerksamkeit dem Bereich von ‚Literatur und Ökonomie' widmet. In der literaturwissenschaftlichen Forschung gerade auch der vergangenen Jahre hat dieses Interesse für das Ökonomische (wie auch immer es im Einzelnen definiert sein mag) eine gewisse Konjunktur erlebt. Es liegt mittlerweile eine Fülle literatur- und kulturwissenschaftlicher Publikationen vor, die die Begriffe ‚Ökonomie' und ‚Literatur' korrelieren.[111] Wie Joseph Vogl und Burkhardt Wolf in ihrem *Handbuch Literatur & Ökonomie* resümieren, war die ältere Forschung zu ‚Literatur und Ökonomie' vor allem dem

109 Ebd.

110 Vgl. ebd.

111 Zu behaupten, dass „[d]ie Literaturwissenschaftler […] bislang wenig über Funktion und Bedeutung der Ökonomie für ihren Untersuchungsgegenstand, die Literatur, nachgedacht" hätten, scheint mir vor diesem Hintergrund unzutreffend (Urban/Schuchardt 2014, S. 10; identisch Urban 2018, S. 10). Selbst wenn man von der langen marxistischen und älteren literatursoziologischen Tradition absieht, reicht das Nachdenken über Literatur und Ökonomie doch mindestens bis in die 1970er Jahre zurück und hat speziell seit dem Ende der 1990er Jahre vermehrte Aufmerksamkeit erfahren.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Marxismus und der Literatursoziologie verpflichtet – zwei Ansätzen, die Literatur und Gesellschaft zusammenzudenken versuchten, aber heute als weitgehend erschöpft gelten.[112] Für die neuere Forschung, so Vogl und Wolf, lassen sich vor allem vier wichtige theoretisch-methodische Zugänge identifizieren: a. der New Economic Criticism, „der sich vor allem auf Homologien zwischen literarischen und ökonomischen Repräsentations- und Zirkulationsweisen konzentriert"; b. Semiotik und Dekonstruktion, „welche die *différance*, die fiktionalen und ökonomischen Zeichensystemen gemeinsame Dynamik und Zeitlichkeit thematisieren"; c. medienwissenschaftliche Ansätze, „die die Ko-Evolution ökonomischer sowie literarischer Produktion, Zirkulation und Konsumtion von ihren Leitmedien und Medienverbünden her beschreib[en]" sowie d. Diskursanalyse und Wissenspoetik, „die auf die wechselseitige Bedingtheit von Handlungs-, Wissens- und Darstellungsformen zielen".[113]

112 Vgl. Vogl/Wolf 2019, S. XIII. Beide Ansätze haben ihre gemeinsamen Wurzeln im 19. Jahrhundert und gingen bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts Hand in Hand (vgl. Breyer 2019, S. 18). Insofern die marxistischen Ansätze, gleich welcher Richtung, die Relation von Literatur und Ökonomie stets im Rahmen des Basis-Überbau-Schemas dachten, kamen sie letztlich nicht darüber hinaus, Literatur einseitig als Produkt der wirtschaftlichen Verhältnisse zu betrachten (vgl. Eiden-Offe 2019, S. 8). Dagegen löste sich die bis dahin oft marxistischen Theoremen verpflichtete Literatursoziologie in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts vom Basis-Überbau-Schema und widmete sich im Zuge neu entwickelter „funktions-, mentalitäts- und wirkungsgeschichtlicher Ansätze" nunmehr der ‚Sozialgeschichte der Literatur': Diese fragte sowohl nach den gesellschaftlich-institutionellen Bedingungen von literarischer Produktion und Rezeption als auch danach, „wie sich soziale Strukturen auf der Ebene von Stoffen, Motiven und ästhetischer Form niederschlagen" (Breyer 2019, S. 18f.). In diesem Kontext kam der Betrachtung wirtschaftlicher Strukturen (dem Buchmarkt, Verlagswesen u. Ä.) eine besondere Rolle zu: Zum einen wurde Literatur als Ware und Konsumgut untersucht, zum anderen der Blick darauf gerichtet, dass genau dieser Warencharakter sich in den Strukturen des literarischen Werks selbst manifestieren kann (vgl. ebd., S. 19). Galten literatursoziologische Ansätze zwischenzeitlich als „erschöpft", sind gleichwohl „in den letzten Jahren Wiederanknüpfungen an das Feld der Kunst- und Literatursoziologie" zu beobachten, ebenso „Ansätze, die das Verhältnis von Literatur und Ökonomie stärker auf sozialgeschichtliche Prozesse beziehen" (ebd., S. 31).

113 Vogl/Wolf 2019, S. XIII–XIV. Während Vogl und Wolf die Zugänge nach ihrer Zugehörigkeit zu Forschungsparadigmen kategorisieren, versuchen andere Forscher allgemeinere Unterscheidungen. So differenziert etwa Fulda (2005, S. 17) *thematologische*, *literatur- oder medientheoretische*, *repräsentationsgeschichtliche* und *funktionsgeschichtliche* Ansätze. Partiell ähnlich oder deckungsgleich damit nennen Citton/Poirson (2008, o. S.): 1. thematische Analysen („textes littéraires […] qui mettent en scène des comportements relevant explicitement ou implicitement de l'économie (vendre, acheter, échanger, produire, thésauriser, dépenser, spéculer, troquer, solder)"); 2. die Untersuchung literarischer Texte auf ihre kritische Funktion gegenüber der in ihnen dargestellten sozialen Wirklichkeit („la distance critique que prend (et donne) la représentation littéraire à l'égard des réalités sociologiques qu'elle dépeint"); 3. diskursanalytische Zugänge mit Literatur als „*une plate-forme d'indisciplinarité* sur laquelle peuvent se rencontrer, s'opposer, se compléter, s'entre-féconder les différents discours" bzw. als „une critique des différents discours tenus sur l'économie"; 4. Untersuchungen, die das (literarische) Kunstwerk selbst als ökonomisches Objekt in den Blick nehmen („le statut de l'œuvre d'art comme objet économique").

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Angesichts der derzeitigen Konjunktur des Forschungsfeldes ‚Literatur und Ökonomie' ist indes festzustellen, dass diese nicht zuletzt einem metaphorischen Gebrauch des Begriffs ‚Ökonomie' geschuldet ist: Gemeint ist mit Ökonomie dann zumeist eine – wie auch immer geartete – ‚Ordnung'. So ist in der aktuellen literatur- und kulturwissenschaftlichen Forschung z. B. häufig die Rede von der ‚Ökonomie der Literatur', der ‚Ökonomie der Erzählung', den ‚literarischen Ökonomien' oder den ‚Erzählökonomien'.[114] Gebräuchlich ist daneben aber auch die Rede von ‚Affektökonomien'.[115]

Bevor ich näher darauf eingehe, wie dieser metaphorische Ökonomie-Begriff mit der Idee des Wirtschaftens verbunden wird, seien folgende Überlegungen vorausgeschickt. Die metaphorische Verwendung von ‚Ökonomie' hat eine lange Tradition. Sie reicht zurück bis in die griechische Antike, wo *oikonomia* neben ‚Haushaltsführung' auch ganz allgemein die Bedeutung „‚Verwaltung', ‚Leitung', ‚(An-)ordnung' in den unterschiedlichsten Bereichen" annehmen konnte.[116] Keineswegs selten wurde der Begriff schon damals auf die Literatur angewandt und meinte dann „‚die richtige Anordnung der Teile' eines literarischen Werkes".[117] Das Lateinische hat diese Begriffsverwendung aufgegriffen und *oikonomia* „als Fremdwort […], sowohl in griechischer wie lateinischer Schreibweise" übernommen, und zwar „durchweg […] [in der] übertragene[n] Bedeutung von ‚richtiger Anordnung', meist im Bereich der Literaturtheorie und Rhetorik" und damit für das, was im Lateinischen als *dispositio, distributio, ordinatio* oder *dispensatio* bezeichnet wird.[118]

Begriffsgeschichtlich ist die metaphorische Verwendung des Ökonomie-Begriffs also völlig legitim. Wenn ich im Folgenden gleichwohl davon Abstand nehme, so nicht etwa, weil ich es für ausgeschlossen hielte, literarische und ökonomische Ordnungen sinnvoll aufeinander zu beziehen (beispielsweise lassen sich durchaus Homologien zwischen bestimmten ökonomischen und literarisch-textuellen Strukturen, Ordnungen, Verfahren, Organisationsweisen, Dispositionen, Funktionen etc. etablieren).[119] Mein Verzicht auf den metaphorischen ‚Ökonomie'-

114 Vgl. beispielsweise Schirg 2016 („Ökonomie der Dichtung"); Urban 2018 („Ökonomie der Literatur", S. 8); Nickenig 2018 („Erzählökonomie"); Heymann 2018 („literarische Ökonomien"); Ellerbrock 2018 („Erzählökonomie); Kuhn 2018 („Ökonomie der Erzählung"); Chihaia 2018 („Ökonomie der Tragödie").

115 Vgl. den Sammelband von Schlünder/Stahl 2018.

116 Burkhardt/Spahn/Oexle 1992, S. 515.

117 Ebd.

118 Ebd., S. 516.

119 So hat beispielsweise Daniel Fulda – in der Tradition des New Economic Criticism – eine „Strukturhomologie von Geldfunktion und Komödienhandlung" für deutsche Komödien des 18. Jahrhunderts herausgearbeitet (Fulda 2005, S. 22). Vgl. dort auch zur theoretischen Reflexion dieser Relationierung (ebd., S. 22–25). Während Urban (2018, S. 13f.) noch den Wert solcher Strukturhomologien hervorhebt, meint Breyer (2019, S. 31), dass mit dem „vorläufigen ‚Ende' der Sozialgeschichte" auch „starke Strukturhomologie-Thesen […] in den Hintergrund getreten" seien. Zu beobachten seien für die Relationierung von Literatur und Ökonomie stattdessen „Wiederanknüpfungen an das Feld der Kunst- und Literatursoziologie […] sowie Ansätze, die das Verhältnis von Literatur und Ökonomie stärker auf sozial-

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Begriff ist vielmehr darin begründet, dass nach meiner Auffassung bereits ausreichend literaturwissenschaftliche Begriffe zur Verfügung stehen, um die zu beschreibenden Phänomene nicht nur adäquat, sondern häufig auch differenzierter und unzweideutiger zu charakterisieren, als dies mit besagter Metapher möglich wäre. Gerade im Kontext des *Themas* Oeconomia scheint mir der metaphorische Begriffsgebrauch eher zu Verunklarungen zu führen oder, schlimmer noch, mitunter Strukturhomologien zu suggerieren, wo keine sind (z.B. zwischen der strikt hierarchischen Struktur eines *oikos* und der völlig anders gearteten Struktur bzw. *dispositio* eines Textes). Der Verzicht auf den metaphorischen Gebrauch des Ökonomie-Begriffs bedeutet also nicht, dass in der vorliegenden Studie nicht nach der „Spezifität literarischen Wissens" für die Oeconomia (und darüber hinaus) gefragt würde:[120] Im Gegenteil, gerade diese Spezifität steht mit der Betrachtung der sprachlich-textuellen Faktur der Texte im Zentrum (nicht zuletzt, weil diese Faktur bislang zu wenig Aufmerksamkeit erhalten hat).

Nun noch einmal zurück zur metaphorischen Begriffsverwendung in der aktuellen literatur- und kulturwissenschaftlichen Forschung: Wenn dort die Rede von der ‚Ökonomie der Literatur', der ‚Ökonomie der Erzählung', den ‚literarischen Ökonomien' oder den ‚Erzählökonomien' ist, verbindet sich dieser metaphorische Begriffsgebrauch regelmäßig mit einem Interesse dafür, welche Aussagekraft literarische Texte für das Ökonomische im Sinne eines finanziell-materiellen Wirtschaftens haben können.[121] Dieses Interesse hat möglicherweise auch mit einer, spätestens seit der Finanzkrise 2008, vermehrt kritischen Auseinandersetzung mit dem bislang ungebrochenen (Finanz-)Kapitalismus zu tun.[122]

Wenn sich literaturwissenschaftliche Studien sog. Affektökonomien zuwenden, zielen sie meist auf die Analyse von Affektpoetiken, die ihrerseits mit den oben erwähnten ‚literarischen' oder ‚erzählerischen Ökonomien' korreliert werden. Dabei wird die literarische Darstellung von Affekten fast immer in Relation

geschichtliche Prozesse beziehen" (ebd.). Zum *New Economic Criticism*, der in der Nachfolge Marc Shells (*The Economy of Literature*, 1978; *Money, Language and Thought*, 1982) der Frage nachging, inwiefern „das literarische Schreiben selbst genuin ökonomisch strukturiert" sei, vgl. Cuonz 2019, S. 34.

120 Urban 2018, S. 8.

121 Vgl. hierzu exemplarisch Urban (2018, S. 8), der die „‚Ökonomie der Literatur'" definiert als „de[n] ‚strukturelle[n] Haushalt' dichterischer oder literarischer Texte als auch ihr[en] spezifisch ‚interdiskursive[n]' Beitrag zur Herausbildung ökonomischen Wissens".

122 Besonders deutlich wird dies an Forschungen, die nun nicht mehr nur die Bezüge der Literatur zum Ökonomischen (Hempel/Künzel 2009), sondern nun auch umgekehrt das Ökonomische auf ‚literarische' Elemente untersuchen und sich etwa wie die Beiträge in Künzel/Hempel 2011 für den „fiktionale[n] Charakter bestimmter Aspekte der Finanzökonomie" interessieren (Künzel 2011, S. 11). Auch Joseph Vogl, auf den ich im Folgenden noch zurückkomme, hat in seinen neueren Arbeiten bekanntlich mehr die Finanzwirtschaft als die Literatur untersucht. Vgl. Vogl 2011; Vogl 2015. Diese literaturwissenschaftlichen Hinwendungen zur Ökonomie selbst stehen u.a. in der Tradition von Kurt Heinzelmans Version des *New Economic Criticism*, der bereits „nach der literarischen Form der ökonomischen Theorie" fragte (Cuonz 2019, S. 34).

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

zu bestimmten wirtschaftlichen Konzepten gesetzt, insbesondere zu Geld- und Warenwerten, Strukturen von Soll und Haben, Gewinn und Verlust, Zirkulation und Tausch, Wert und Gegenwert.[123]

Als Pionierarbeit auf dem Feld der Relationierung von Ökonomie, Literatur und Affekt gilt Joseph Vogls Studie *Kalkül und Leidenschaft. Poetik des ökonomischen Menschen* (2002), an die gerade im deutschsprachigen Bereich viele neuere Arbeiten explizit oder implizit anknüpfen.[124] Vogls literarischen Analysen liegt dabei die These zugrunde, dass der neuzeitliche *homo oeconomicus* ein ebenso „rationales" wie „besonders leidenschaftliches Subjekt" sei, ein Menschentyp, der nicht trotz, sondern gerade wegen seiner „maßlosen, nicht maßvollen Neigungen" „erfinderisch, listig und produktiv" werde und gerade in seiner „Unzuverlässigkeit" für das Gemeinwesen zu einer „zuverlässigen, kalkulierbaren Größe" werde.[125]

Ebenso wie Vogl widmen sich die meisten neueren Arbeiten schwerpunktmäßig einer im 18., frühestens 17. Jahrhundert beginnenden Moderne.[126] Schon im Hinblick auf die Epoche haben diese Studien somit einen anderen Fokus als das vorliegende Buch, das sich dem 15. und 16. Jahrhundert zuwendet. Sie haben es insofern in doppeltem Sinne mit einem anderen Gegenstandsbereich zu tun: Erstens untersuchen sie, ausgehend von einem modernen Literaturbegriff, literarische Texte im engeren, modernen Sinne (sog. ‚schöne Literatur'); diesen ist der Renaissance-Dialog insofern nicht zuzurechnen, als er qua Gattung dem theoretisch-argumentativen Schrifttum angehört.[127] Zweitens rücken sie, ausgehend von einem modernen Ökonomie-Begriff, finanzielle und materielle Aspekte (Geld, Reichtum, Warenwert, Kauf, Verkauf, Gewinnstreben etc.) des Ökonomischen in den Vordergrund.[128] Dies alles passt freilich zur Ausrichtung auf die Li-

123 Vgl. exemplarisch Lobsien 2015; Lobsien 2018 (insb. S. 195ff.); Därmann u. a. 2016, S. 321–325; Enderwitz 2018 sowie die Beiträge in den Sammelbänden *Affektökonomien. Konzepte und Kodierungen im 18. und 19. Jahrhundert* (Schlünder/Stahl 2018) und *Der Affekt der Ökonomie. Spekulatives Erzählen in der Moderne* (Hindemith/Stöferle 2018).

124 Vgl. Vogl 2004.

125 Vogl 2009, S. 26f.

126 Vgl. Wegmann 2002; Blaschke 2004; sowie die Sammelbände Hempel/Künzel 2009; Hindemith/Stöferle 2018; Schlünder/Stahl 2018. Der Band von Klettenhammer 2010 enthält zwar Beiträge zur Antike bis zur Gegenwart, der Schwerpunkt liegt aber eindeutig auf der Moderne und Gegenwart. Sofern die Vormoderne in den Blick kommt, so allein unter dem Aspekt von Geld und Reichtum (zu dieser Art von Verengung des Blicks vgl. meine Ausführungen weiter unten). Ähnliches gilt auch für die Beiträge in Wunderlich 1989, von denen zwar mehrere der mittelalterlichen Literatur gewidmet sind, dann jedoch vorrangig die Figur des Kaufmanns in den Blick nehmen – und damit jene Figur, in der Joseph Vogl den mittelalterlichen Vorläufer („erste Spuren") des sich im 17. und 18. Jahrhundert formierenden *homo oeconomicus* erblickt (Vogl 2009, S. 19). Zur Datierung der Entstehung des ‚ökonomischen Menschen' auf das 17. und 18. Jahrhundert vgl. ebd., S. 26 und 28. Sie entspricht Vogls Datierung des Wandels der Ökonomie auf die Zeit „seit Ende des 17. Jahrhunderts" (Vogl 1997, S. 471).

127 Vgl. dazu oben Kap. 1.5 Dialog und Oeconomia.

128 Den Aspekt des Geldes in der Literatur des vornehmlich 18. Jahrhunderts betonen beispielsweise Fulda 2005; Grewe 2018; Bolte 2018; Rempe 2018.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

teratur ab dem 18. Jahrhundert. Auffällig ist allerdings, dass auch in Bezug auf frühneuzeitliche Kontexte regelmäßig implizit ein moderner Ökonomiebegriff zugrunde gelegt zu werden scheint: Erkennbar ist dies noch nicht daran, dass auch hier schwerpunktmäßig materiell-finanzielle Aspekte untersucht werden, sondern daran, dass es unter Ausblendung der Tatsache passiert, dass Ökonomie zeitgenössisch *vor allem auch* auf die soziale Dimension des ‚Hauses' zielte und das Materielle und Finanzielle nur ein ökonomischer Aspekt unter anderen war. Dies bedeutet keineswegs, dass die materiell-finanzielle Dimension für die Untersuchung vormoderner Texte irrelevant sei, sondern nur, dass bei Ausblendung der sozialen Aspekte der Untersuchung etwas zu entgehen droht.[129]

Mitunter steht hinter der Ausblendung der sozialen Dimension des ‚Hauses', implizit oder explizit, ein Forschungsprogramm, das dazu tendiert, frühneuzeitliche Texte teleologisch im Hinblick auf den Wandel der vormodernen zur modernen Ökonomie zu lesen. Es ist völlig legitim, festzustellen, dass gewisse Phänomene, Konzepte, Praktiken (der Geldwirtschaft, des Gewinnstrebens o. Ä.) schon zu Zeiten existierten, als von einem Wandel zur Moderne noch nicht die Rede sein konnte.[130] Problematisch erscheint dies nur dann, wenn diese Feststellung bestimmte spätere Entwicklungen als ‚notwendig' setzt und sich dadurch selbst der Möglichkeit beraubt, das Vorgefundene auch anders, etwa im Licht zeitgenössischer Denkhorizonte, wahrzunehmen (beispielsweise als Auseinandersetzung mit der Überlieferung oder im Rahmen des frühneuzeitlich so zentralen *imitatio*-Prinzips). Zugespitzt formuliert, ist es ebenso problematisch, jedwede Form von vormodernem Gewinnstreben bereits als (Früh)Form des Kapitalismus zu begreifen, wie Dantes *Commedia* oder Petrarcas *Canzoniere* als Ausdruck eines ‚modernen Subjekts' zu werten,[131] denn während Gewinnstreben prinzipiell zu jeder Zeit und in allen möglichen Gesellschaften denkbar ist und noch nichts über seine jeweilige ideologische Einbindung sagt, implizieren Begriffe wie ‚Kapitalismus' und ‚Markt' eine bestimmte soziopolitische Ideologie, die historisch klar in der Moderne verankert ist.[132] Die entsprechende Problematik zeigt sich prägnant bei Urs Urban, der angibt, untersuchen zu wollen, „was die Literatur der Frühen Neu-

129 Dass es auch anders geht, zeigt Ruhe (2018) am Beispiel der französischen *Fabliaux*, in deren Darstellung des mittelalterlichen Haushalts das materiell-finanzielle Wirtschaften eng mit Fragen der Ehe und des ehelichen Gleichgewichts verbunden ist.

130 Wenn ich den Begriff der *Vor*moderne verwende, ist das ‚vor' mithin im chronologischen Sinne zu verstehen.

131 Zu einer entsprechenden Lektüre von Dante und Petrarca vgl. Geyer 2013. Zur Kritik an Geyers Thesen vgl. Huss 2015.

132 Derks (1996, S. 226) hat zu Recht angemerkt, dass im Kontext der vormodernen Ökonomie stets „ernsthaft gefragt werden muß, ob das unter diesem ideologischen Begriff ‚Markt' Subsumierte auch wirklich etwas zu tun hat mit marktmäßigen Verhältnissen, mit mobilen Lebensweisen, mit Angebot und Nachfrage bei Löhnen und Preisen, mit Geld- und Güterzirkulation oder mit Fluktuationen auf den Arbeitsmärkten. Meistens ist das nicht der Fall."

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

zeit […] über den Kapitalismus, genauer: den ökonomischen Menschen und die Modalitäten und Medien seines Handelns weiß".[133]

Nicht selten ist das Ökonomische, das von derartigen Studien in den Blick genommen wird, dasjenige, was zeitgenössisch nicht unter Ökonomie, sondern Chrematistik subsumiert wurde, also das (verpönte) Streben nach Besitz und Reichtum um des bloßen Reichwerdens willen. Auch dies ist sinnvoll und legitim, jedoch sollte man sich darüber im Klaren sein, dass man den Fokus damit mehr oder weniger klar verschiebt bzw. den Blick auf die Relation von Ökonomie und frühneuzeitlicher Literatur einschränkt.[134]

Die vorliegende Studie unterscheidet sich von den genannten Herangehensweisen dadurch, dass sie bewusst vom zeitgenössischen Verständnis von Oeconomia ausgeht – in der Überzeugung, dass ohne ein solches ein umfassendes Verständnis rinascimentaler Ökonomiken nicht gelingen kann. Im Zentrum stehen damit, neben dem Wirtschaften mit Geld und Gütern, ganz wesentlich auch die sozialen Dimensionen des Hauses. Anschließen kann sie dabei an eine Reihe von Untersuchungen, die differenziertere Blicke auf die vormodernen Relationen von Literatur und Ökonomie (bzw. Oeconomia) werfen und weder oeconomisch-haushälterische noch chrematistische Aspekte ausschließen und beides auf das spezifisch Literarische zu beziehen wissen. So zeigen beispielsweise Wolfram Kellers Untersuchungen zu Geoffrey Chaucer, wie man das Spannungsverhältnis zwischen Oeconomia und Chrematistik sowohl mit den zeitgenössischen Praktiken höfischer Haushaltsführung als auch mit verschiedenen Modellen dichterischer Praxis in Verbindung bringen kann.[135]

Abschließend möchte ich am Beispiel eines konkreten Forschungsbeitrags verdeutlichen, wie das Festhalten am einleitend kritisierten Bruch-Narrativ auch in der literaturwissenschaftlichen Betrachtung der Oeconomia weiterwirkt und zu entsprechenden Verzerrungen führt. In ihrer Einleitung zu dem 2011 unter dem Titel „Das Haus nach seinem Ende" erschienenen Themenheft der *Deutschen Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* vertreten die Herausgeber Nacim Ghanbari, Saskia Haag und Marcus Twellmann nicht nur die These, dass am Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert der Mikrokosmos ‚Haus' und

133 Urban 2018, S. 20. An anderer Stelle gibt Urban an, frühneuzeitliche Erzähltexte darauf zu untersuchen, wie sie „Wissensbestände über wirtschaftliche Zusammenhänge zur Sprache bringen, die sich wesentlich durch das Marktförmigwerden der zwischenmenschlichen Beziehungen auszeichnen und daher als Ausdruck einer Frühform des Kapitalismus gelten können". Ebd., S. 23. Ähnlich zielt ein von Urban und Schuchardt edierter Sammelband darauf, „den (historisch) blinden Fleck des [aktuellen] Diskurses über die Ökonomisierung der Gesellschaft in den Blick zu nehmen und die medienhistorischen Bedingungen für die Herausbildung des *homo oeconomicus* zu beschreiben", wobei die ‚Ökonomisierung der Gesellschaft' als eine Ausprägung des Kapitalismus verstanden wird (Urban/Schuchardt 2014, S. 9).

134 Vgl. etwa die der vormodernen Literatur gewidmeten Beiträge in Klettenhammer 2010.

135 Vgl. Keller 2014; Keller 2014a. Vgl. auch Keller 2017. Zu erwähnen ist ebenfalls Enderwitz (2018), die chrematistische Fragen mit den traditionell oeconomischen Fragen nach Status und Rolle der Ehefrau verhandelt.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

mit ihm die Gattung der Ökonomik untergehe, sondern sind zudem der Auffassung, dass mit dem „Untergang" der Gattung und dem „Ende des ‚Hauses'" eine spezifische literarische Entwicklung einhergehe: nämlich die „Transformation der älteren Hauswirtschaftslehre in schöne Literatur", vor allem in den Roman.[136] Damit übernehmen sie nicht nur unhinterfragt Otto Brunners These vom ‚Untergang der alten Ökonomik', sondern übersehen außerdem, dass aus dem – durchaus feststellbaren – Niedergang der Gattung Ökonomik noch nicht ohne Weiteres ein „Ende des ‚Hauses'" folgt. Unbeachtet bleibt darüber hinaus die Tatsache, dass ökonomische Themen nicht erst im Zuge des Niedergangs der Gattung Ökonomik in andere Gattungen migrieren, sondern immer schon in unterschiedlichen literarischen Genres beheimatet waren. Dass sich Ökonomisches im 18. und 19. Jahrhundert *auch* im Roman manifestiert, dürfte weniger daran liegen, dass das Ökonomische eine neue ‚Heimat' (bzw. Gattung) gesucht hätte, wie Ghanbari, Haag und Twellmann suggerieren, als daran, dass die Gattung Roman zu dieser Zeit ihren Höhenflug antrat und bekanntlich offen genug war, um die vielfältigsten Themen aufzunehmen – darunter auch jene, die, wie das häusliche Leben, traditionell den Stoff auch für niedere Gattungen abgaben (zumindest, wenn es sich mit der Darstellung des Alltäglichen und nichtadliger Haushalte verband). In seinem Beitrag zu Rousseau relativiert Twellmann dann zwar die These vom ‚Untergang' des Hauses, wenn er feststellt, dass im 19. Jahrhundert „ein Nachleben dieser abgeschafften Herrschaftseinheit zu beobachten" sei, doch wertet er dieses Nachleben – in starrem Festhalten am Bruch-Narrativ – als ein „Paradox".[137] Mehr noch, dieses vermeintliche Paradox glaubt er auch in der Literatur zu erkennen:

> Ein Nachleben des ‚Hauses' ist auch in anderer Hinsicht zu beobachten: Der von den Wirtschaftshistorikern beschriebene Umbruch des ökonomischen Denkens um 1750 ist der Anfang einer Literatur, die durch das Beiwort ‚Haus' treffend gekennzeichnet wäre. Die Oikonomik, so die im Folgenden zu vertretende These, geht nicht unter, sie wird transformiert in schöne Literatur.[138]

Die Rede vom ‚Anfang' einer Haus-Literatur ist freilich bezeichnend. Zwar räumt Twellmann ein, dass es „Vorläufer" für die von ihm angenommene „Transformation etwa in der italienischen Renaissance" gebe, insofern „Alberti und Tasso […] ihre oikonomischen Abhandlungen bereits fiktionalisiert bzw. zumindest fiktional gerahmt" hätten und auch Xenophons *Oikonomikos* bereits ‚literarische' Qualitäten habe.[139] Er hält gleichwohl an den Thesen des Bruchs, des „Aufkommen[s] der ‚Haus'-Literatur" erst ab 1750 sowie der ‚Ablösung' der „oikonomischen Fach-

136 Ghanbari/Haag/Twellmann 2011, S. 155f.
137 Twellmann 2011, S. 165.
138 Ebd., S. 166.
139 Diese Einschätzung ist freilich doppelt problematisch, beruht sie doch zum einen auf einer Fehlwahrnehmung der Gattung Dialog, die bekanntlich immer fiktional ist, zum anderen auf einem klar modern konturierten Begriff von Literatur, der in Bezug auf die besagten Dialoge irreführend ist.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

schriften" durch „‚Haus'-Romane" fest.[140] Zu illustrieren versucht er sie anhand von Rousseaus *Nouvelle Héloïse*. Dass dies nicht aufgehen kann, liegt zum einen daran, dass Rousseau bei weitem nicht der erste war, der Ökonomisches in der Literatur jenseits von ‚oikonomischen Fachschriften' verhandelt hat. Hinzu kommt aber vor allem, dass, wie Twellmann selbst notiert, „[b]ei Rousseau […] die [alte] Oikonomik […] durchaus nicht verabschiedet" ist, und zwar weder in der *Nouvelle Héloïse* noch im *Encyclopédie*-Artikel zur „Économie politique".[141] Entsprechend fragt sich, weshalb Twellmann überhaupt am Bruch-Narrativ und an der in der historischen Forschung überwundenen These vom ‚Ende des Hauses' und der ‚alten Ökonomik' festhält. Dass er dies tut, ist umso erstaunlicher, als er in seinen Rousseau-Analysen partiell durchaus „nach einer Kontinuität des Hauses über sein Ende hinaus" sowie „Kontinuitäten im Umbruch des ökonomischen Denkens" fragt.[142] Twellmanns eigene Ergebnisse weisen im Grunde auf die Notwendigkeit hin, die Bruch-Hypothese zu revidieren. Gerade am Beispiel Rousseaus lässt sich deutlich ablesen, dass sich der Wandel der Oeconomia zur Ökonomie nicht bruchhaft, sondern kontinuierlich vollzog, mit zeitweiligen Überlagerungen und Interferenzen von Begriffen, Konzepten und Manifestationsformen, die dazu führen, dass nicht alle Aspekte stets eindeutig einem entweder vormodernen oder modernen Paradigma zuordbar sind.

140 Ebd. „Erst im 18. Jahrhundert aber lösen ‚Haus'-Romane die oikonomischen Fachschriften ab" (ebd.) Vgl. dazu auch die Rede von den „umbruchartige[n] Veränderung[en] des Wirtschaftswissens", und dem „Umbruch des ökonomischen Denkens um 1750" (ebd.).

141 Ebd., S. 167. Vergleichbares ließe sich auch am Beispiel von *Émile ou De l'éducation* zeigen: Wie sehr Rousseaus Denken – bei aller Innovation – noch von Elementen der traditionellen Oeconomia durchzogen ist, manifestiert sich besonders deutlich in Buch V an den Konzeptionen der Ehefrau und der Mädchenerziehung.

142 Ebd., S. 177 und 184.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

2

Grundlagen frühneuzeitlicher Oeconomia

2.1 Die frühneuzeitliche Oeconomia zwischen Kontinuität und Wandel

Zu Beginn dieses Kapitels, das einen Überblick über zentrale Aspekte frühneuzeitlicher Oeconomia zu geben versucht, sei noch einmal an die Grundthese zum ökonomischen Wissenswandel erinnert, die die vorliegende Arbeit leitet.

Zweifelsohne durchläuft die vormoderne Oeconomia auf ihrem Weg zur modernen Ökonomie eine tiefgreifende Veränderung. Diese hängt mit dem Aufkommen des für die Moderne so prägenden Marktes zusammen, der von „rein erwerbswirtschaftlichen Gesichtspunkten her konzipiert" und auf „Rentabilität" ausgerichtet ist.[1] Dass dieser Wandel nicht in Form eines radikalen Bruchs, sondern eines allmählichen Übergangs zu denken ist, haben neuere Studien wiederholt betont.[2] Angesichts zahlreicher Kontinuitäten und Übergänglichkeiten kann weder von einem abrupten ‚Ende' bzw. ‚Untergang der alten Ökonomik' die Rede sein, wie die Forschung in der Nachfolge Otto Brunners lange suggeriert hat,[3] noch ist davon auszugehen, dass die moderne Ökonomie *ex nihilo* entstanden sei und mit der vormodernen Oeconomia kaum etwas zu tun habe – eine These, die sich beispielsweise in Joseph Schumpeters *History of Economic Analysis* (1954) findet, das partiell noch heute als Grundlagenwerk zitiert wird und vor einigen Jahren noch einmal neu aufgelegt wurde.[4] Vielmehr muss davon ausgegangen werden, dass alte häusliche Strukturen – offen oder verdeckt – in die Moderne hinein tradiert wurden. Eines der offensichtlichsten Beispiele hierfür ist die patriarchale Grundstruktur der Familie, die bis weit ins 20. Jahrhundert politisch, sozial und

1 Burkhardt/Spahn/Oexle 1992, S. 512.

2 Zur Kritik an der These einer stabilen vormodernen Oeconomia vgl. Schmidt-Voges 2015; Hahn 2015a, S. 53f.

3 Zu Brunners Einfluss und seinem Weiterwirken bis in die jüngere Forschung vgl. oben Kap. 1.1 Fragestellung und Grundthesen.

4 Hinsch (2019, S. 355) kritisiert in diesem Zusammenhang, dass Schumpeter zentral dazu beigetragen habe, die Verbindung zwischen vormoderner und moderner Ökonomie in der Wahrnehmung zu kappen. Schumpeter reduzierte das altgriechische Nachdenken über Wirtschaft auf eine „rudimentary economic analysis", die keinen unabhängigen Status („independent status or even a distinctive label") gehabt habe, auf eine bloße praktische Kenntnis der Haushaltskunst („practical wisdom of household management"), deren Kenntnis für die moderne Ökonomie im Grunde ohne Bedeutung gewesen sei (Schumpeter 2006, S. 50).

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

auch rechtlich abgesichert war.[5] Zudem waren gewisse, ‚marktrelevante' Aspekte und Strukturen schon lange vor dem besagten Wandel zu finden, dessen Beginn gemeinhin auf das 17. Jahrhundert datiert wird.[6] So trugen der Aufstieg der Kaufleute und die scholastischen Überlegungen zum Umgang mit Gewinn und Zinserträgen bereits im Mittelalter dazu bei, dass sich die lange als verwerflich gebrandmarkten Bestrebungen, Reichtum zu akkumulieren, emanzipierte.[7] Die „marktorientierte Denkform" wurzelt so gesehen tief in der Vormoderne, mag sie dort auch unter dem Begriff der Chrematistik weitgehend aus der Oeconomia ausgegrenzt worden sein.[8] Diese Ausgrenzung reicht weit zurück in die Antike. Sie beruht auf der Aristotelischen Differenzierung von *oikonomia* als dem legitimen Wirtschaften mit dem, was man zum guten Leben und dem Unterhalt der Familie braucht, und *chrematistike*, der Kunst, reich zu werden bzw. Reichtum ‚um seiner selbst willen' anzuhäufen, wobei die Chrematistik von Aristoteles als naturwidrig betrachtet wurde.[9] In seiner christlichen Variante wird das Gewinnstreben später in Form des Verbots des Wuchers (*usura*) diskreditiert.

Das Beispiel der Chrematistik macht zugleich deutlich, dass die vormoderne Oeconomia von der Antike bis in die Frühe Neuzeit trotz ihrer Stabilitätsanmutung keineswegs so monolithisch und undynamisch war, wie in der Forschung lange suggeriert wurde.[10] Die Differenzierung von Chrematistik und Oeconomia ist nämlich schon in der Antike keineswegs Konsens. Manche antiken Schriftsteller sehen das Gewinnstreben weitaus weniger problematisch als Aristoteles. Zu ihnen gehört etwa Hesiod, der nicht das Erzielen von Gewinn an sich kritisiert, sondern allein vor den damit verbundenen Risiken warnt.[11] Auch Xenophon stellt das ‚Mehren' des Besitzes in seinem *Oikonomikos* grundsätzlich als erstrebenswert dar, wenngleich er klarmacht, dass damit „nicht schrankenlose Profitmaximierung" gemeint sei.[12] Besonders aufgeschlossen gegenüber einem Rentabilitätsdenken zeigen sich schließlich die römischen *auctores rei rusticae*, allen voran Cato, der das Gewinnstreben in Landwirtschaft und Handel trotz harter Kritik am Zins-

5 Irmintraut Richarz hat zudem nachgezeichnet, inwiefern die Oeconomia zudem auf theoretischer Ebene, nämlich in den Haushaltswissenschaften des 19. und 20. Jahrhunderts, nachwirkte. Vgl. Richarz 1991, S. 181ff. (Teil B IV; Teil C).

6 So betont Hinsch (2019, S. 356) die Kontinuitäten zwischen vormoderner und moderner Ökonomie mit dem Hinweis, dass schon die antiken Autoren dem „wirtschaftlichen Aspekt der Haushaltsführung […] besondere Aufmerksamkeit" schenkten. Ganz allgemein vertreten Därmann u.a. (2016, S. 306) die Auffassung, „that the history of the formation and transformation of ancient oikonomia opens up paradigmatic access towards the understanding of European culture(s) and the modern economy".

7 Vgl. Burkhardt/Spahn/Oexle 1992, S. 512. Zur spätscholastischen Wirtschaftslehre vgl. Krauth 2010.

8 Burkhardt/Spahn/Oexle 1992, S. 512.

9 Vgl. ebd., S. 522.

10 Vgl. dazu die These von der ‚über Jahrtausende' währenden Stabilität der Oeconomia, die von Brunner bis Maifreda vertreten wird; vgl. oben Kap. 1.1 Fragestellung und Grundthesen.

11 Vgl. Spahn in Burkhardt/Spahn/Oexle 1992, S. 517.

12 Ebd., S. 524. Zur Gewinnorientierung bei Xenophon vgl. auch Hinsch 2019, S. 360f.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

wucher sehr befürwortet.[13] An diese Positionen konnten frühneuzeitliche Autoren anknüpfen, wenn sie die Kaufleute gegen den *usura*-Vorwurf verteidigen oder generell den Besitzerwerb loben wollten. Beliebt war in diesem Zusammenhang auch der Rekurs auf Ciceros Rechtfertigung des Großhandels in *De officiis*.[14]

Die antike *oikonomia* war also schon in sich differenziert, und Ähnliches gilt, wie noch ausführlich darzulegen sein wird, für die frühneuzeitliche Oeconomia. Hinzukommen die Differenzen, die sich in diachroner Perspektive und gerade auch in der *longue durée* zeigen: Von der Antike bis in die Frühe Neuzeit sind Entwicklungen zu verzeichnen, die die Oeconomia – trotz des oberflächlichen Anscheins von Stabilität im Normenregister – einem steten Wandel unterwarfen. Insbesondere die Rekontextualisierung, also die Einbettung bestimmter ökonomischer Elemente und Ideen in jeweils veränderte politische, soziale, wirtschaftliche, kulturelle oder ideologische Kontexte, spielt hierbei eine zentrale Rolle. Hierzu ein Beispiel: Wie die Forschung gezeigt hat, waren die griechischen Konzepte von *oikonomia* eines Aristoteles oder Xenophon eng verknüpft mit den sozialen und wirtschaftlichen Transformationsprozessen im Griechenland des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr., die u.a. zur Entwicklung der *agora* als einem städtischen Markt sowie einer „bis dahin in der Antike nicht erreichte[n] Ausweitung des Geldumlaufs und der Geldwirtschaft" führten (auf diese reagierten die Autoren dann unterschiedlich).[15] Diese historischen Kontexte sind nicht ohne Weiteres vergleichbar mit jenen, in die die mittelalterliche oder frühneuzeitliche Produktion und Rezeption von ökonomischen Schriften eingebettet war. Auszugehen ist insofern stets davon, dass jede ökonomische Schrift in einen spezifischen historischen Kontext eingebettet ist bzw. aus ihm resultiert und auf den sie, in welcher Weise auch immer, reagiert. Iris Därmann u.a. formulieren dies so: „post-antiquity writings on the household and its economic function […] reflected the specific issues of their respective society".[16] Ökonomischer Diskurs und ökononomisches Wissen sind vor dem Hintergrund der sich stets wandelnden Bedingungen und Kontexte als dynamisch wahrzunehmen.

Zu betonen bleibt, dass die Rede von Wandel, Dynamik und Veränderung keine Teleologie impliziert; gleiches gilt für den Begriff der Vormoderne. Wenn man also bestimmte Phänomene, die gemeinhin als ‚modern' gehandelt werden, in ähnlicher Form auch in der Frühen Neuzeit erkennt, so mögen sie aus heutiger Perspektive, d.h. *in der nachträglichen Rekonstruktion*, auf spätere Entwicklungen ‚hindeuten', doch ist zu beachten, dass sie dies unter anderen Bedingungen tun und deshalb stets in Rückbindung an ihren jeweiligen historischen Kontext zu reflektieren sind. Entsprechend lobt beispielsweise Xenophon die Landwirtschaft unter gänzlich anderen Prämissen als dies die Autoren der Renaissance tun, und

13 Vgl. Spahn in Burkhardt/Spahn/Oexle 1992, S. 525.
14 Hierauf greifen etwa Alberti und Lantieri zurück.
15 Spahn in Burkhardt/Spahn/Oexle 1992, S. 519. Vgl. auch Därmann u.a. 2016, S. 307–311.
16 Ebd., S. 311.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

ebenso erfolgt die Rechtfertigung der *usura* bei Alberti in den 1430er Jahren unter anderen Vorzeichen als bei Lantieri um das Jahr 1560.

2.2 Häusliche Text- und Lebenswelten

Wenn wir über Oeconomia und ökonomisches Schrifttum sprechen, ist grundsätzlich zwischen den häuslichen Lebensrealitäten einer Epoche einerseits und ihren textuellen Beschreibungen andererseits zu unterscheiden. Anhand der Analyse zahlreicher konkreter, lebensweltlicher Häuser und ihrer Spuren hat die historische Forschung nachgewiesen, dass „ein autarkes, autoritär-männliches ‚Ganzes Haus'-Modell", wie Brunner es ausgehend vom ökonomischen Schrifttum entwickelt hat, in der Realität gar „nicht existiert[e]".[17] Entsprechend sind die ökonomischen Schriften, von denen hier die Rede ist, keinesfalls als getreue Bilder einer zeitgenössischen Lebenswelt misszuverstehen. Vielmehr sind sie in ihrem normativen Anspruch zu erkennen – als Texte, die mehr auf die Präsentation handlungsleitender Ideale als auf die realitätsgetreue Porträtierung häuslicher Lebenswelten zielen. Dies trifft letztlich schon für die von Aristoteles und Xenophon verfassten Ökonomiken zu, die sich mit der Kritik an der Chrematistik gegen eine in der historischen Wirklichkeit bereits etablierte Tendenz zu exzessiven Geldgeschäften richteten, diesen historischen Umstand im Text aber an keiner Stelle erwähnten.[18] Auch in den hier behandelten rinascimentalen Ökonomie-Schriften ist das normative Moment meist deutlich ausgeprägt. Fast immer wird ein ökonomisches Regularium präsentiert und diskutiert, d. h. eine Figur legt die Normen und Ideale dar, nach denen ein Hausherr und Familienvater seine Frau, Kinder und Diener ‚regieren' und die Güter verwalten solle. Dass die textuell entworfenen häuslichen ‚Welten' nicht mit der historischen Lebensrealität in eins gesetzt werden können, gilt für die Gattung Dialog insofern noch einmal verstärkt, als es sich um eine fiktionale Gattung handelt. Schon aufgrund ihrer Fiktionalität entwerfen Dialoge stets ihre eigene ‚Welt'.

Es geht also in der vorliegenden Untersuchung, dies sei hier erneut betont, um die Interpretation von *Texten* und ihre *Darstellung* von Lebenswelten, nicht um eine Rekonstruktion der historischen Lebenswelten. Es geht, anders gesagt, um diskursiv erschaffene Realitäten. Gleichwohl sind freilich die Bezüge der besagten dialogischen Darstellung zur außertextuellen Realität keineswegs belanglos.[19] Die historische Forschung hat unendlich viel Wissenswertes über die Lebensweisen

17 Derks 1996, S. 241, unter Verweis auf D. W. Sabean, *Property, Production and Family in Neckarhausen 1700–1870*, Cambridge 1990.

18 Die antike Kritik an der Chrematistik bzw. ihr Ausschluss aus der Oeconomia war nach Einschätzung von Därmann u. a. (2016, S. 310) ganz bewusst ‚kontrafaktisch': „All three authors [sc. Aristoteles, Xenophon und Platon] assume that their normative teachings are *counterfactual*. In their opinion, their contemporaries are *indeed* excessively committed to money-making businesses."

19 Siehe dazu auch unten Kap. 1.5 Dialog und Oeconomia.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

von Familien im mittelalterlichen und frühneuzeitlichen ‚Haus' zusammengetragen, von denen das vorliegende Buch überaus profitiert hat: darunter zahlreiche Studien zum mittelalterlichen Haushalt,[20] zum Status der Frau in Haus und Gesellschaft,[21] zur Kindheitsgeschichte,[22] zu den schreibenden Kaufleuten (*mercanti scrittori*)[23] sowie zur Struktur und Funktionsweise toskanischer Familien in Spätmittelalter und Renaissance.[24] Die meisten dieser Forschungsbeiträge basieren auf der Auswertung umfangreicher Archivmaterialien, vom florentinischen Kataster (1427–30) bis hin zu den *libri di famiglia* und anderen Ego-Dokumenten, die davon zeugen, wie die Haushaltsvorstände mit Angehörigen und Dienerschaft umgingen und wie sie ihre Güter verwalteten.[25]

Wie wichtig die Vergegenwärtigung der realen Lebensbedingungen für die Rezeption der ökonomischen Schriften ist, sei anhand eines Beispiels verdeutlicht, welches zugleich demonstriert, wie sehr textuelle Norm und lebensweltliche Praxis auseinanderdrifften konnten. Das Beispiel entstammt einem *libro di famiglia* des 15. Jahrhunderts und führt besonders prägnant vor, welchen Stellenwert die Sorge um eine große Nachkommenschaft hatte – eine Sorge, die auch in zahlreichen rinascimentalen Ökonomiken immer wieder zum Ausdruck kommt. Es gewährt zudem tiefe Einblicke in die zeitgenössisch hohen Fertilitäts- und Mortalitätsraten, gerade unter Kindern, und zeugt schließlich von einer höchst nüchternen Sicht auf die Ehefrau, deren primäre Funktion häufig im Gebären von Kindern bestand. Es handelt sich um den Fall einer Frau namens Checha, die um 1416 im Alter von (höchstens) vierzehn Jahren mit Antonio Masi verheiratet wurde. Als Checca im Alter von 57 Jahren stirbt, zieht ihr Gatte in seinen *ricordi* die folgende Bilanz zu 43 Ehejahren. Seine Frau, schreibt er, habe ihm Ehre gemacht, so gut sie konnte; sie habe ihm 36 Kinder geboren, von denen 28 einer Amme übergeben wurden und, als sie starb, noch neun männliche am Leben waren:

20 Vgl. beispielsweise Herlihy 1985, insb. S. 112–156; Lett 2000.

21 Vgl. hier exemplarisch King 1991 sowie die Beiträge in den von Christiane Klapisch-Zuber, Natalie Zemon Davis and Arlette Farge edierten Bänden 2 und 3 der *Histoire des femmes en Occident*, insb. Frugoni 1991; Opitz 1991; Sonnet 1991; Vecchio 1991.

22 Seit Philippe Ariès' Studie *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien régime* (Ariès 1960) ist die Forschung zur Kindheit früherer Epochen, gerade auch in kritischer Distanznahme zu Ariès' mentalitätsgeschichtlichem Ansatz, beständig angewachsen. Als Standardwerk gilt noch immer Šûlammît Šahars *Kindheit im Mittelalter* (1991). Zu Ariès als „umstrittene[m] Begründer" der Kindheitsforschung (inkl. eines Überblicks über seine zentralen Thesen) vgl. Winkler 2017, S. 19–26. Für neuere Überblicksdarstellungen zu Kindheit(en) in Mittelalter und Früher Neuzeit vgl. ebd., S. 27–54; Ferraro 2013.

23 Vgl. Bec 1967.

24 Vgl. Herlihy/Klapisch-Zuber 1978; Klapisch-Zuber 1985; Klapisch-Zuber 1990; Chabot 2011; Chabot/Hayez/Lett 2006.

25 Klapisch-Zuber (2001, S. 107) definiert die *libri di famiglia* wie folgt: „Il est désormais convenu d'appeler ‚livres de famille' une gamme très variée d'écrits qui vont du carnet de poche ou du journal enregistrant pêle-mêle les *ricordi*, au livre de comptes en partie double comportant une partie de *ricordanze* et au livre mémorial où certaines seulement de ces notices tirées d'autres registres sont regroupées et réélaborées." Einen guten Überblick über die *libri di famiglia* geben nach wie vor Cicchetti/Mordenti 1984.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

> Morì la Checha figliuola fu di Duti di Filippo e donna di me Antonio di ser Tomaso Masi a dì XX di magio 1459. Fellesi honore quanto si pote. […] Avea la Checha quando morì anni 57 e mesi 7 e femi figliuoli 36 de' quali ne die a balia XXVIII e quando morì ne rimase di lei nove maschi.[26]

Das Beispiel macht nicht nur klar, wie sehr die Zeugung insbesondere männlicher Nachkommen im Zentrum ökonomischer Bemühungen stand, sondern es ist zudem bedeutsam im Hinblick auf die zeitgenössisch – auch in den Ökonomiken – immer wieder diskutierte Frage, ob man Kinder zu einer Amme geben solle oder nicht. Vor dem Hintergrund, dass das Engagement einer Amme – sofern man es sich leisten konnte – zeitgenössisch eine überaus gängige Praxis war, erscheinen die im ökonomischen und pädagogischen Schrifttum der Zeit immer wieder erneuerten Ratschläge, die Kinder ausschließlich von der Mutter stillen zu lassen, in einem spezifischen, normativ-ideologischen Licht. Norm und Praxis klafften offensichtlich beträchtlich auseinander, dies hat die Forschung wiederholt herausgestellt.[27] Die literarisch tradierte Norm war getragen von der Auffassung, dass über die Muttermilch (gute wie schlechte) Charaktereigenschaften an die Kinder weitergegeben würden, weswegen die Mutter einer Amme vorzuziehen sei; die einem niedrigeren Stand angehörende Amme stand stets im Verdacht, nicht ausreichend tugendhaft zu sein und entsprechend schlechte Eigenschaften schon auf die Säuglinge zu übertragen. Die Lebenspraxis hingegen war angesichts einer hohen Sterblichkeitsrate geprägt von dem Bedürfnis, eine möglichst große Zahl an Nachkommen zu zeugen, damit wenigstens einige von ihnen das Erwachsenenalter erreichten und so die Zukunft der Familie sichern konnten. Entsprechend sollte die Ehefrau nach der Niederkunft möglichst schnell wieder fruchtbar werden, und so entband man sie von der Bürde des Stillens und gab das Kind zur Amme.

Über diese (inzwischen gut dokumentierten) Erkenntnisse über die Sozialstruktur des frühneuzeitlichen Hauses hinaus, sind für die Rezeption der Renaissance-Ökonomiken auch die Tendenzen der jüngeren geschichtswissenschaftlichen Haus-Forschung wichtig: darunter die Ablösung der Idee des ‚ganzen Hauses' durch die des ‚offenen Hauses',[28] die Fokussierung der diversen ‚Materialitäten' des Hauses[29] sowie die Erforschung der Relation von häuslichen Strukturen einerseits und Formen der Gelehrsamkeit und Wissensproduktion andererseits.[30] Insbesondere die zuletzt genannten wissensgeschichtlichen Ansätze sind als Horizont der vorliegenden Arbeit von Bedeutung, nicht zuletzt weil sie die sozialen Produktionsbedingungen erhellen, unter denen die hier untersuchten

26 *Ricordi di Antonio di ser Tommaso Masi* (1455–1459), Archivio di Stato Firenze, Manoscritti 89, fol. 18r, zit. nach Klapisch-Zuber 2001, S. 115.
27 Vgl. Klapisch-Zuber 1983; King 2008.
28 Vgl. Eibach 2015.
29 Vgl. exemplarisch Sarti 2002 sowie die Beiträge von Harding, Sarti und Schmidt-Funke in Teil II (zu „Materialität und Wohnkultur") von Eibach/Schmidt-Voges 2015.
30 Vgl. Algazi 2003; Algazi 2010; Kühn 2011, S. 88–122; Harding 2014.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Texte potentiell geschrieben bzw. gelesen worden sind. Im Unterschied jedoch zu solchen geschichtswissenschaftlich fundierten Studien, die sich etwa den realen Lebens- und Arbeitsbedingungen von Gelehrten zuwenden, geht es der vorliegenden Untersuchung vorrangig um die *textuelle* Inszenierung und Darstellung von Gelehrsamkeit im ‚Haus'.

2.3 Zur Rezeption antiker Modelle in den Renaissance-Ökonomiken

Ein Blick auf die Überlieferungsgeschichte der antiken Modelltexte zur Oeconomia – insbesondere Xenophons *Oikonomikos*, die Pseudo-Aristotelische *Oikonomika* und die Aristotelische *Politik* – zeigt, dass das antike Schrifttum zur Oeconomia auf vielfältige Weise seinen Weg durch das Mittelalter in die Frühe Neuzeit gefunden hat und das griechische Gedankengut zur *oikonomia* nie ‚verloren' war. Zu verdanken ist dies nicht zuletzt der Vermittlung durch Cicero, der nach eigenen Angaben bereits in seiner Jugend Xenophons *Oikonomikos* ins Lateinische übertragen hatte.[31] Die Aristotelische *Politik* lag ihrerseits schon seit dem 13. Jahrhundert durch die Übersetzung Wilhelms von Moerbeke auf Lateinisch vor. Starke Impulse erhielt die Rezeption der antiken Oeconomia jedoch in der Folge vor allem durch die humanistische Hinwendung zu den Originaltexten, mit der eine Neurezeption sowohl der Aristotelischen als auch Xenophontischen Ökonomiken einsetzte. In Italien kommt hierbei erneut Leon Battista Alberti eine Schlüsselrolle zu. Das dritte Buch der *Libri della famiglia* ist als „Economicus" betitelt und wird im Vorwort von Alberti ausdrücklich als Xenophon-*imitatio* ausgewiesen. Dies dürfte insofern kein Zufall sein, als die humanistische Wiederentdeckung der Aristotelischen und Xenophontischen Modelltexte zeitlich mit dem Beginn von Albertis Karriere in den 1420er und 1430er Jahren koinzidiert. Nur wenige Jahre bevor Alberti die Niederschrift der ersten drei Bücher begann, wurde das griechische Original des *Oikonomikos* in Italien bekannt: Giovanni Aurispa brachte es 1427 von Byzanz kommend auf die Apennin-Halbinsel.[32] Noch bevor der Text um die Mitte des 15. Jahrhunderts durch Lampugnino Biraghi ins Lateinische übersetzt (und Papst Niccolò V. gewidmet) wurde, war es mithin Alberti, der Xenophons ökonomischen Dialog bekannt machte.[33] Einen Beitrag hierzu dürfte nicht zuletzt eine in den 1440er Jahren in Umlauf kommende anonyme *réécriture* von Albertis „Economicus" geleistet haben.[34] Noch vor dem *Oikonomikos* war die nicht minder einflussreiche Pseudo-Aristotelische *Ökonomik* in den Blick der Hu-

31 Cicero verweist in *De officiis* II, 87 auf diese Übersetzung des *Oikonomikos*: „Has res commodissime Xenophon Socraticus persecutus est in eo libro, qui Oeconomicus inscribitur, quem nos, ista fere aetate cum essemus, qua es tu nunc, e Graeco in Latinum convertimus" (Cicero 1984, S. 220). Zu den entsprechenden Fragmenten vgl. Garbarino 1984, S. 15–17 und 65–83.

32 Vgl. Baron 1938, S. 25.

33 Vgl. ebd.

34 Vgl. dazu unten S. 77.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

manisten geraten. Schon in den Jahren 1419–20 hatte Leonardo Bruni den Text für Cosimo de' Medici in eine viel gelesene lateinische Version gebracht und kommentiert.[35] Eine aus dem Jahr 1473 stammende anonyme Übersetzung ins *volgare* ist unter dem Titel *Libri Ichinomicorum Aristotilis* überliefert.[36] Die Übertragung des Xenophontischen *Oikonomikos* in die Volkssprache ließ hingegen noch bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts auf sich warten: Alessandro Piccolomini publizierte *La economica di Xenofonte, tradotta di lingua greca in lingua toscana* im Jahr 1540.[37] Diese *volgare*-Übersetzung könnte allerdings mit dazu beigetragen haben, dass die Abfassung von Ökonomiken in der Folge einen neuerlichen Schub erfuhr. Abgesehen von Brucioli, der seinen ökonomischen Dialog bereits 1526 veröffentlichte, wurde die Mehrzahl der Cinquecento-Ökonomiken in den Jahren nach Erscheinen von Piccolominis Übersetzung geschrieben bzw. publiziert: darunter zunächst diejenigen Speronis (1542), Caggios (1552), Palearios (1555) und Lantieris (1560), später dann die von Tasso und Tommasi (beide 1580) sowie von Gozze (1589). Nicht zu vergessen ist schließlich, dass Piccolomini selbst die Vulgarisierung des Xenophontischen Ökonomie-Denkens weiterhin dadurch beförderte, dass er 1542 in seinen vielbeachteten Traktat *De la institutione di tutta la vita de l'homo nato nobile e in città libera* ein Kapitel zur Oeconomia integrierte, das er für die überarbeitete Fassung von 1560 zu zwei großen, insgesamt fast 80 Seiten umfassenden Kapiteln erweiterte.[38]

35 Vgl. Baron 1938, S. 20. Genauer zur Genese der Übersetzung vgl. Soudek 1958. Zur Überlieferung der Pseudo-Aristotelischen *Ökonomik* vgl. Laurenti 1968.

36 Das Manuskript befindet sich in der Biblioteca Nazionale Marciana in Venedig (It. II.134 [5212]). Die Handschrift enthält neben der Ökonomik insbesondere auch eine volkssprachliche Adaption der Aristotelischen Ethik, die den weit umfangreicheren Teil des Kodex ausmacht und zusammen mit der Ökonomik und einem lateinischen Aristoteles-‚Extrakt' von einem anonymen Verfasser an einen gleichfalls anonymen Freund und Auftraggeber adressiert ist: a. Widmungsbrief inkl. Lebensbeschreibung des Aristoteles (im *volgare*, fol. 1r–2v), b. *Libri Etichorum sine moralium Aristotelis* in zehn Büchern (im *volgare*, fol. 2v–47v), c. *Libri Ichonomichorum Aristotelis* in zwei Büchern (im *volgare*, fol. 48r–61v), d. *Extractum Aristotilis librum de peccata peccatorum […]* (auf Latein, fol. 62r–65v). Den Hinweis auf die Existenz des Manuskripts verdanke ich der Datenbank *Vernacular Aristotelianism in Renaissance Italy Database (VARIDB)* (Refini 2013).

37 Vgl. Xenophon/Piccolomini 1540. Speziell für die ‚christlichen Ökonomiken' wie die eines Silvano Razzi (1568) spielte die ebenfalls 1540, also parallel zu Piccolominis Xenophon-Übersetzung erschienene lateinische *Philosophia economica divina atque christiana* des Chrysostomos Javellus eine wichtige Rolle.

38 Vgl. Buch 10 in Piccolomini 1542, S. 216r–242v. In der erweiterten Fassung werden die ökonomischen Fragen in Buch 11 und 12 abgehandelt. Vgl. Piccolomini 1560, S. 481–521 und 522–559. Beide Bücher zusammen werden explizit als „appartenenti alle cose dell'Economica" bezeichnet (ebd., S. 557).

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

2.4 Rekurrente Themen der Oeconomia und die Spielräume ihrer Aushandlung in der Renaissance

Es seien nun einige rekurrente ökonomische Themen- und Problemfelder skizziert, in deren Rahmen sich die nachfolgenden Diskussionen der Einzeltexte bewegen. Die Darstellung fällt geradezu zwangsläufig verkürzend und schematisch aus. Die Aufzählung der in ihr evozierten Aspekte der Oeconomia ist keineswegs als abschließend zu verstehen. Diese und weitere Aspekte werden im Kontext der Einzeltextanalysen vertieft. Für eine Überblicksdarstellung zu den Grundzügen der Oeconomia im frühneuzeitlichen Italien sei auf Daniela Frigos grundlegende Studie zu den Ökonomiken des Cinque- und Seicento verwiesen.[39]

Zur Konzeption von ‚Haus'. Werfen wir dazu zunächst nochmals einen genaueren Blick auf den Begriff des ‚Hauses', wie er – von Antike und Mittelalter herkommend – in der Renaissance konturiert war. Das Haus muss entsprechend als eine, seit der Antike überlieferte grundlegende soziale Struktur gelten, die sowohl „dingliche, nämlich räumliche und materielle, als auch soziale und rechtliche Gegebenheiten und Verhältnisse"[40] umfasst. Dabei kann – mit kleineren Einschränkungen – für die frühneuzeitliche Auffassung vom Haus gelten, was Otto Gerhard Oexle für den mittelalterlichen Begriff des Hauses (lat. *domus*, *familia*) festgestellt hat: nämlich dass er „verschiedene Dimensionen [hat], die ineinander übergehen und die in ihrer Gesamtheit gemeint sind, wenn vom ‚ganzen Haus' (‚tota domus', ‚universa domus') gesprochen wird".[41] Demzufolge meint der Begriff ‚Haus' zum einen in räumlicher und dinglicher Hinsicht „das ‚Gebäude', die ‚Behausung' (‚habitaculum'), den ‚gesicherten' und ‚festen Sitz' (‚certa habitatio')".[42] In personaler und sozialer Hinsicht bedeutet er zudem die „im Haus ‚unter einem Dach' wohnende[], dem Haus zugeordnete[] Personengruppe, die als ‚familia' bezeichnet wird."[43] Hierbei kann *familia* sowohl „die Gesamtheit dieser Personen bezeichnen" als auch nur „einen Teil von ihnen": d.h. die Gemeinschaft aus „Eltern, Kinder[n] und nächste[n] Verwandte[n]" oder auch die Gesamtheit der Dienerschaft.[44] Wenn beispielsweise in den italienischen Ökonomiken davon gesprochen wird, dass die Ehefrau die „famiglia" beaufsichtigen solle, so ist mit *famiglia* die Dienerschaft gemeint, deren Anweisung und Kontrolle zu den primären Pflichten der Frau zählten. Drittens ist unter ‚Haus' „das wirtschaftliche Substrat des Zusammenlebens dieser Personengruppe(n)" zu verstehen, d.h. „alles, was zum Haushalt gehört, de[r] ‚Hausrat' und überhaupt das ganze Vermögen (substantia), die res familiares oder res domesticae, die aber auch ihrerseits als ‚domus' bezeichnet

39 Vgl. Frigo 1985.
40 Oexle 1988, S. 102.
41 Oexle in Burkhardt/Spahn/Oexle 1992, S. 526.
42 Ebd., S. 527.
43 Ebd.
44 Ebd.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

werden konnten."[45] Viertens kann sich der Begriff ‚Haus' auch auf die Genealogie beziehen, „insofern die im Haus und als Familie lebende Gruppe miteinander verwandter Personen durch ihre gemeinsamen Vorfahren definiert wird, also ein ‚Geschlecht' bildet, das ‚genus', ‚stirps', ‚progenies', ‚prosapia', ‚genealogia', aber auch ‚familia' und ‚domus' genannt werden konnte".[46] Hinsichtlich dieses vierten Aspekts ist zu ergänzen, dass sich die genealogische Idee der *casa* in den italienischen Ökonomiken keineswegs nur im Rückblick auf die Ahnengeschichte konkretisiert, sondern sich auch in der Projektion der Familie in die Zukunft ausdrückt. Die beständige Sorge um das Weiter- und Überleben des Geschlechts manifestiert sich dabei vor allem in der sozial und moralisch als notwendig erachteten Zeugung und Aufzucht der Nachkommen.

Wenn die genannten vier Dimensionen grundsätzlich nicht nur für das mittelalterliche, sondern auch das rinascimentale Konzept des Hauses zutreffen, so zeigen sich beim Übergang in die Volkssprache doch gewisse begriffliche Unterschiede. So differenziert beispielsweise Alberti die Begriffe *casa*, *famiglia* und *masserizia*, wobei er mit *casa* wahlweise das Gebäude, das Geschlecht oder die Personengemeinschaft bezeichnet, hingegen vom Hausrat nur als *masserizia* spricht.[47] Mit *famiglia* ist bei ihm stets die personale Gemeinschaft gemeint, wobei er mit dem Buch IV *De amicitia* der *Libri della famiglia* klarmacht, dass dabei auch Freunde und Gäste des Hauses eingerechnet werden.

Oeconomia und Chrematistik. Ein rekurrenter Problembereich ist die schon angesprochene Schnittstelle von Oeconomia und Chrematisik, die ab dem Spätmittelalter durch den Aufstieg der Kaufleute und der sukzessive wachsenden (faktischen und normativen) Akzeptanz von Handels- und Geldgeschäften eine neue Dynamik gewinnt und auch die rinascimentalen Ökonomiken prägt. Wie bereits angesprochen, war die Relation von *oikonomike* und *chrematistike* schon in der Antike keineswegs stabil, sondern wurde variabel beurteilt. Dies gilt für die Frühe Neuzeit nicht minder, in der die Kritik an der Chrematistik, also an Reichtum, Wucher und Zinsgeschäften, unter christlich-theologischen Vorzeichen reformuliert wurde. Gerade auch in vielen Regionen Italiens sorgte jedoch die seit dem Spätmittelalter zu großer Macht und Einfluss gekommene Kaufmannsschicht für starken sozialen Druck, der kirchliche wie weltliche Autoritäten dazu veranlasste, ihre Haltung zu Geldgeschäften zu überdenken. Dieses allmähliche Umdenken schlägt sich, wie zu sehen sein wird, auch in den ökonomischen Schriften nieder.

Ordo, utilitas, prudentia. Ein zentrales Element der frühneuzeitlichen Oeconomia ist die Konzeption des Hauses als *ordo*, der stets auch als irdisches Abbild des göttlichen *ordo* gedacht wurde: In Analogie zu dem vom göttlichen Willen geordneten Kosmos erscheint das Haus hier als – ebenso wohlgeordneter – Mikrokos-

45 Ebd.
46 Ebd.
47 Dies ist in Abgrenzung zu Oexle festzustellen, der hier partiell anderer Auffassung ist. Vgl. ebd., S. 540.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

mos.[48] Der häusliche *ordo* manifestierte sich auf verschiedenen Ebenen: zum einen in einer strikt hierarchisch organisierten personalen Ordnung, die jedem Mitglied einen bestimmten Platz in der sozialen Ordnung des Hauses zuwies. An der Spitze stand der *pater familias*, dessen Regiment sich die übrigen Hausbewohner zu fügen hatten. Zugleich spiegelte sich der *ordo* in der Ordnung der materiellen Dinge. Stets ordentlich gehalten werden mussten nicht nur Möbel, Einrichtung, Hausrat und Finanzen, sondern ‚geordnet' mussten bereits Anlage und Architektur des Hauses sein, d.h. adäquat im Hinblick auf die praktischen und repräsentativen Zwecke der Nutzung ausgerichtet. Was nicht in diesem Sinne ‚in Ordnung' war, das konnte, so die Überzeugung, die ihm obliegende Funktion nicht erfüllen. Diese Orientierung auf den Nutzen war im Kontext der Oeconomia essentiell und kulminiert in dem vielfach zitierten Begriff der Nützlichkeit (*utilitas*). Darin spiegelt sich die genuin praktische Ausrichtung der Kunst der Haushaltsführung, die schon von Aristoteles unter die sogenannten ‚praktischen Wissenschaften' subsumiert wurde. In den Kontext des häuslichen *utilitas*-Ideals gehört des Weiteren die *prudentia*, also jene handlungsbezogene Klugheit, die im Griechischen *phrónēsis* heißt und die dem *pater familias* seit der Antike als zentrale Tugend zugeschrieben bzw. abverlangt wird. Die *prudentia* wiederum steht in direktem Zusammenhang mit dem Lob der praktischen Erfahrung (*experientia*). Auch dieses ist in den frühneuzeitlichen Ökonomiken rekurrent und erscheint dort regelmäßig in Konkurrenz zum ‚bloßen' Bücherwissen. An der Schnittstelle von Lob der Praxis und Bücherwissen entstehen innerhalb einer solchen schriftsprachlich vermittelten Lehre gewisse Tensionen (die dann in den frühneuzeitlichen Texten unterschiedlich gehandhabt werden). Die Spannungen resultieren dabei daraus, dass das Lob der Praxis selbst in wesentlichen Teilen auf jenem Bücherwissen beruht, das es ostentativ schmäht. Das Lob der Praxis nämlich hat eine lange literarische Tradition: Schon Aristoteles setzt in der *Nikomachischen Ethik* praktisches Wissen und Erfahrung als notwendig für die praktischen Wissenschaften voraus, und ebenso ist Xenophons *Oikonomikos* ein Lob der Praxis eingeschrieben, denn der kluge Ischomachos tritt als praktisch erfahrener Haushälter auf, von dem sogar der weise Sokrates noch lernen kann.[49] Die Aufwertung des praktischen Wissens ist also selbst Teil der Schriftkultur und des Bücherwissens. In der von der programmatischen Hinwendung zum Bücherwissen geprägten humanistisch-rinascimentalen Kultur muss es daher zwangsläufig zu Interferenzen kommen, sobald dieses Bücherwissen im Zuge des topischen Lobs der Praxis abgewertet wird.[50]

Haus und Staat. Die ‚Ordnung des Hauses' wird seit der Antike nicht zuletzt rhetorisch stabilisiert, u.a. durch rekurrente, häufig naturalisierend wirkende Metaphern und Analogien. So wird die innerhäusliche Hierarchie zwischen Ehe-

48 Zur Verbindung mit dem Kosmos sowie dem Haus als *ordo* vgl. ebd., S. 526.

49 Vgl. dazu unten Kap. 6.1.1 Zum Lob der Erfahrung in Oeconomia und Moralphilosophie.

50 Zum Verhältnis von Lob der Praxis (bzw. praktischer Erfahrung) und Bücherwissen vgl. unten Kap. 6. Oeconomia und *experientia*: Zur Vermittlung praktischer Erfahrung in Albertis *Libri della famiglia*.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

mann und Ehefrau beispielsweise seit Aristoteles unter Verweis auf die (vermeintlich ähnlich geartete) Hierarchie von Leib und Seele gerechtfertigt. Des Weiteren wird das Haus in seiner Gesamtheit oft mit dem Staat parallelisiert. Schon Xenophon und Aristoteles verhandeln die Sorge des *pater familias* für die Familie in den Begriffen von (politischer) Regentschaft oder korrelieren sie anderweitig mit der Staatsführung.[51] Besonders deutlich zeigt sich dies bei Aristoteles, der auf das Verhältnis von Haus (*oikos*) und Staat (*polis*) gleich zu Beginn seiner *Politik* eingeht und den *oikos* als Grundlage und kleinste Einheit des Staates definiert.[52] Die drei innerhäuslich differenzierten Rechtsgemeinschaften von Ehemann und Ehefrau, Vater und Kindern sowie Herr und Sklave[53] werden in der *Nikomachischen Ethik* als Abbilder (*homoiōma*) bzw. Muster (*paradeigma*) der verschiedenen Staatsverfassungen beschrieben: Die Gemeinschaft von Mann und Frau gleiche der Aristokratie, die von Vater und Kindern der Monarchie und die von Herr und Sklave der Tyrannis. Hinzu kommt noch die Gemeinschaft der Brüder, die er mit einer Timokratie vergleicht.[54]

In den rinascimentalen Ökonomiken wird die Analogie von Haus und Staat durchweg übernommen. Die Idee der drei häuslichen Gemeinschaften (*societas coniugalis*, *societas patria* und *societas herilis*) wird auf die eheliche, väterliche sowie herrschaftliche (nun im Verhältnis zum Diener statt Sklaven) übertragen.[55] Der *padre di famiglia* wird als Fürst des Hauses – im Italienischen: *principe della casa* – stilisiert. Als höchste Tugend von Frau, Kindern und Dienern galt dabei der Gehorsam gegenüber dem *pater familias* als einer unhinterfragbaren Autorität. Allerdings waren die Handlungsspielräume der verschiedenen Gruppen von Hausbewohnern diesbezüglich ungleich – dies macht schon die oben zitierte Aristotelische Zuordnung zu unterschiedlichen politischen Herrschaftsformen deutlich. Die meisten Rechte dürfte die Ehefrau gehabt haben, gleichwohl wird ihre Rolle in den Texten immer wieder diskutiert und partiell unterschiedlich charakterisiert. Zwar wird die Frau seit der Antike als (Mit)Regentin des Hauses definiert,[56] doch

51 Zur antiken Relationierung von häuslicher und staatlicher Ordnung vgl. Habenstein 2015. Zu Xenophons Integration des Herrschaftsgedanken in die Oeconomia vgl. auch Hinsch 2019, S. 362f.

52 Aristoteles, *Politik*, I, 2, 1252b13ff. und I 3, 1253b1ff. (Aristoteles 2012, S. 5–7). Zur Rezeption der Aristotelischen *Politik* in Mittelalter und Früher Neuzeit vgl. die Literaturangaben in Schaefer/Zeisberg 2018, S. 10, Anm. 39.

53 Vgl. Aristoteles, *Politik*, I, 3, 1253b5ff. und III, 6, 1278b20ff. (Aristoteles 2012, S. 7f. und 96).

54 Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, VIII, 12, 1160b23–1161a6 (Aristoteles 2013, S. 271f.).

55 Zur frühneuzeitlichen Verknüpfung von Oeconomia und Politik, insb. vor dem Hintergrund aristotelischer Tradition, vgl. Becker 2015.

56 In der (Pseudo-)Aristotelischen *Oikonomika* heißt es etwa: „Eine gute Hausfrau soll über das gebieten, was sich innerhalb des Hauses befindet, indem sie sich, den geschriebenen Gesetzen entsprechend, um alles kümmert […]. Über diese Angelegenheiten also soll die Frau aus eigenem Antrieb und Ermessen besonnen herrschen, denn es gehört sich nicht, daß der Mann weiß, was innerhalb des Hauses geschieht. In allem anderen soll sie sich darum bemühen, dem Mann zu gehorchen […]." (140,6–141,1); „Wenn sie sich nun an diese Lebensweise [des Mannes] geduldig und demütig anpaßt, wird die Frau das Haus leicht regieren […]"

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

jenseits des allgemeinen Konsenses, der sie auf die Bewahrung der häuslichen Güter, die Überwachung der Diener sowie die Sorge für die Nachkommen festlegte, bestand keine Einigkeit darüber, mit welchen Rechten und Pflichten dies konkret verbunden war. Entsprechende Interpretationsspielräume offenbaren auch die rinascimentalen Ökonomiken: Das Spektrum reicht hier vom völligen Ausschluss der Frau aus ‚Männerangelegenheiten' (wie bei Alberti) bis hin zu stärker emanzipatorischen Haltungen, die die Idee der politischen Partizipation für das weibliche Geschlecht zumindest evozieren (wie bei Paleario). Oft muss man bei diesen Bestimmungen der Rechte und Pflichten der häuslichen ‚Untertanen' die Details beachten. Dies zeigt sich auch bei der frühneuzeitlichen Definition der Beziehung von Herr und Dienerschaft. Mag diese einerseits auch noch den antiken Empfehlungen im Umgang mit Sklaven verpflichtet – und insofern anachronistisch –sein,[57] so zeigt sie sich zugleich von zeitgenössischen Modellen politischer Herrschaft geprägt: In den hier untersuchten italienischen Ökonomiken wird beispielsweise das Verhältnis von Herr und Diener wiederholt mit dem von Fürst (*principe*) und Hofmann (*cortigiano*) analogisiert und vice versa. Derartige Analogien können in einen offenen oder latenten Konflikt mit anderen (insb. antiken) Modellen der Korrelation politischer und häuslicher Herrschaft geraten, da sie auf anderen Voraussetzungen beruhen.[58] Umgekehrt kann es aber ebenso vorkommen, dass frühneuzeitliche Autoren, die sich plakativ von der Antike abgrenzen, in zentralen Punkten doch an sie anknüpfen: Wie die neuere Forschung gezeigt hat, macht etwa Jean Bodin trotz seines affichierten Anti-Aristotelismus Aristoteles unter der Hand zur Basis seines staatstheoretischen Entwurfs.[59]

Mensch und Besitz; Erwerb und Bewahrung; männliche und weibliche Sphäre. Seit der Antike und insbesondere in der aristotelischen Tradition gab es eine Tendenz, die Oeconomia dichotomischen Gliederungen zu unterwerfen. Zu nennen ist zunächst die Zweiteilung des Hauses in ‚Mensch' und ‚Besitz' und die entsprechende Gliederung der Aufgaben des *pater familias* nach sozialen und materiellen Aspekten: in die, die den Umgang mit den Hausbewohnern und die, die die Güterverwaltung betreffen.[60] Vor diesem Hintergrund ist es freilich signifikant, wenn abweichend hiervon nur einer der beiden Aspekte verhandelt wird: etwa,

(141,10) (Aristoteles 2006, S. 39f.). In Xenophons *Oikonomikos* wiederum wird die Frau im Haus mit einer Bienenkönigin verglichen, die im Bienenstock bleibt, dort die Arbeiterbienen kontrolliert, die Anlage von Nahrungsvorräten sicherstellt und Sorge für die Nachkommen trägt (vgl. Xenophon 1956, S. 260–263).

57 Vgl. Traninger 2018a.

58 In offenen Konflikt mit der Aristotelischen Idee vom Haus als ‚Keimzelle des Staates' gerät etwa Niccolò Machiavellis Konzept der fürstlichen Beherrschung ökonomisch-politischer Partikularinteressen der Familien, aber auch Thomas Hobbes, der schon die Aristotelische Grundlage allen Zusammenlebens, nämlich die Natur des Menschen als einem sozialen Wesen (*zoon politikon*), leugnet (vgl. Hobbes, *De cive*, 1642/51, Kap. 1, § 2).

59 Vgl. Opitz-Belakhal 2018. Zu Bodins Rekurs auf Aristoteles (unter kritischer Hinterfragung seines Rufs als Anti-Aristoteliker) vgl. auch Becker 2014.

60 Vgl. Aristoteles, *Oikonomika*, I, 1343a18: „Die Bestandteile des Hauses aber sind der Mensch und der Besitz." (Aristoteles 2006, S. 15).

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

wenn bei Guazzo nur das Soziale und umgekehrt bei Lantieri nur das Materielle fokussiert wird. Doch auch dort, wo traditionell beide Säulen der Oeconomia behandelt werden, zeigt sich, dass die vermeintlich so klare Trennung der beiden Bereiche letztlich keine strikte sein kann. Faktisch ist der Umgang mit dem Materiellen von sozialen Fragen nicht zu trennen und umgekehrt. Erkennbar wird dies anhand diverser Diskussionen in der frühneuzeitlichen Ökonomie-Literatur: etwa darüber, inwieweit die Ehefrau Einblick in die häuslichen Finanzen haben dürfe, wie mit dem Erbe umzugehen sei, damit unter den Kindern kein Streit entstehe, oder wie man sich zur Frage der Mitgift für die Tochter verhalten solle, die sich je nach Kontext zu Unsummen steigern konnte.

Eine Zweiteilung prägt auch die häuslichen Aufgabenbereiche sowie die damit verbundenen Räume und ‚Herrschaftssphären' – und auch sie ist mit einer sozialen Dichotomie verbunden. Die seit der Antike gängige Untergliederung der Oeconomia in ‚Erwerb' und ‚Bewahrung' (ital. *acquisizione* und *conservazione*) ging mit einer durchweg gegenderten Aufgabenverteilung einher. Der Mann und Hausherr war zuständig für den außerhäuslichen Erwerb von Gütern, die Frau für deren sachgemäße häusliche Aufbewahrung. Als Sphäre des Mannes wurde daher diejenige ‚außer Haus' bestimmt, als Sphäre der Frau diejenige ‚im Haus' – so formuliert es schon Aristoteles: „Den Mann hat sie [sc. die Natur] kräftiger gemacht, die Frau schwächer, damit diese aufgrund ihrer Furchtsamkeit schutzbedürftiger, jener aber seiner Tapferkeit wegen zur Abwehr fähiger sei, und damit jener herbeischaffe, was von außen notwendig ist, diese aber das beschützt, was innen ist."[61] So kategorisch diese Einteilung in männliche und weibliche Sphäre in zahlreichen Ökonomiken propagiert werden mag, so unvermeidlich waren doch die Interferenzen zwischen den Sphären – und zwar nicht nur in der haushälterischen Praxis, sondern letztlich bereits in der theoretischen Perspektive, die die ökonomischen Texte einnehmen. Dass dies so ist, hat nicht zuletzt mit einer höchst ambivalent definierten Rolle der Frau im Haus zu tun, die sich ebenfalls bereits bei Aristoteles manifestiert: Die Frau wird einerseits als gleichberechtigte Gefährtin (*socia*) und ebenbürtige Mitregentin des Mannes konzipiert, die im Haus eigenverantwortlich handeln durfte, ja sollte; andererseits erscheint sie als der schwächere Part, der sich der männlichen Autorität gänzlich zu unterwerfen hatte.[62] Die Frau war mithin sowohl zu (eigen)verantwortlichem Handeln als auch zum Gehorsam gegenüber ihrem Mann verpflichtet. Wie dies konkret zu vereinbaren war, war eine Frage der Ausgestaltung – in der Praxis, aber auch in der Theorie. Die widersprüchliche, zwischen Gleichberechtigung und Unterwerfung oszillierende Konzeption der Ehefrau eröffnete den Autoren letztlich gewisse Spielräume für die Beschreibung der weiblichen Rolle im Haus. Sie konnten sie entweder mehr in Richtung ‚Autonomie' oder mehr in Richtung ‚Gehorsam' verschieben – dies freilich nur graduell, d.h. im Rahmen der Vorgaben des patriarchal-paternalistischen

61 Vgl. Aristoteles, *Oikonomika*, I, 1343b30–1344a2 (Aristoteles 2006, S. 17).
62 Vgl. hierzu ausführlich Schnell 2018.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Systems, welches von niemandem ernsthaft in Frage gestellt wurde. Dass das Patriarchat nicht zur Disposition stand, gilt es unbedingt zu vergegenwärtigen, wenn man sich mit Genderrollen in der frühneuzeitlichen Gesellschaft befasst. Auch sogenannte protofeministische Positionen loten meist lediglich Spielräume aus, bei denen es um ein Mehr oder Weniger an Autonomie für die Frau, nicht aber die Abschaffung des Patriarchats oder die Gleichberechtigung der Geschlechter im heutigen Sinne geht. Häufig führt das zu nur subtilen Verschiebungen innerhalb des Systems – was für die Rezeption der Texte bedeutet, dass auch Details in der literarisch-rhetorischen Darstellung signifikant werden können. In den Dialog-Ökonomiken ist beispielsweise relevant, ob und wie Frauen textuell in Szene gesetzt werden: ob sie als Sprecherinnen oder Statistinnen auftreten, wo und mit wem sie sich treffen, ob sie sprechen oder schweigen, erröten oder lachen etc.

Concordia, mediocritas. Die sozialen Verhaltensregeln für die Hausbewohner verfolgen im Wesentlichen ein Ziel, das zu den ökonomischen Kernanliegen gerechnet werden darf, die Wahrung des häuslichen Friedens. Auf das Ideal der Eintracht (*concordia*) waren dabei keineswegs nur die Eheleute verpflichtet, sondern es galt auch für die Relation von Eltern und Kindern, von Kindern untereinander sowie von Herr und Diener: Alle waren aufgefordert, Zwist und Zwietracht vom Haus fernzuhalten. Die Renaissance-Ökonomiken zeigen, dass das Ziel häuslicher Eintracht aus einem doppelten Grund verfolgt wurde. Zum einen galten Streit und Zwietracht in der Familie als äußerst rufschädigend und waren – auch weil sich die Adelszugehörigkeit zunehmend über Fragen des *decorum* und der Etikette bestimmte – ein gravierendes soziales Problem. Zum anderen drohte *discordia* die *casa* immer auch materiell und finanziell zu schwächen, etwa im Fall von Erbstreitigkeiten. Sowohl an der gesellschaftlichen Reputation als auch an der personellen und wirtschaftlichen Stärke aber bemaßen sich wesentlich Macht, Einfluss und Fortbestand einer *casa*. Zwietracht gefährdete beides.

Als weiteres wichtiges Ideal der rinascimentalen Oeconomia ist die *mediocritas*, das ‚mittlere Maß', zu nennen, das in der Antike und nicht zuletzt von Aristoteles im Kontext ethischer Überlegungen vorgeprägt worden ist.[63] Das rechte Maß durfte weder über- noch unterschritten werden. An der goldenen Mitte, der *aurea mediocritas*, hatte sich alles zu bewähren, Extreme galt es zu vermeiden. Vom *pater familias* der italienischen Renaissance wurden in den Ökonomie-Schriften entsprechend immer wieder Mittelmaß (*mediocrità*) und Mäßigung (*moderazione*) verlangt, sowohl beim Wirtschaften als auch im Umgang mit Ehefrau, Kindern und Dienerschaft. Weder zu streng noch zu nachlässig durfte er seine *casa* regieren, sollte stets den mittleren Weg (*mezzana via*) wählen. Mit dem Ideal der *mediocritas* verbanden sich spezifische Tugenden, allen voran die bereits erwähnte praktische Klugheit (*prudenzia*). Diese machte bestenfalls den Hausherrn zu einem klugen Haushälter (*economo prudente*) und befähigte die Hausherrin ebenso zum klugen

63 Zu Aristoteles' Ideal des *mesotēs* (gr. Mitte, das Mittlere) vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, II, 6–9, 1106b37–1109b27 (Aristoteles 2013, S. 85–93).

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Gehorsam gegenüber dem Ehemann wie zur angemessenen Kontrolle der Dienerschaft. Alle Hausbewohner hatten ein mittleres Maß beim Essen walten zu lassen, ihren jeweiligen Bedürfnissen und den (sozialen) Notwendigkeiten gemäß. *Mediocritas* musste speziell die Frau auch in ihrer äußeren Erscheinung wahren. Weder zu reich noch zu ärmlich, schon gar nicht nachlässig durfte sie sich kleiden, sondern stets dem Stand und *decorum* gemäß – was je nach Kontext durchaus Unterschiedliches meinen konnte. Stand und *decorum* mögen allgemein wichtige Anhaltspunkte für die Bestimmung der *mediocritas* gewesen sein, doch was das mittlere Maß konkret ausmachte, war immer das Resultat von (offenen und verdeckten) Aushandlungsprozessen und abhängig von unterschiedlichen personalen und situativen Faktoren, darunter Stand, Alter, Geschlecht, expliziten und impliziten Machtstrukturen, individuellen Akteurskonstellationen, institutionellen Logiken und nicht zuletzt auch Diskursstrukturen und literarischen Traditionen.

Variable Themen: Landwirtschaft, Kindererziehung, Dienerschaft. Als variabel erweisen sich die Renaissance-Ökonomiken hinsichtlich der Integration einiger etablierter ökonomischer Themenfelder wie Landwirtschaft, Kindererziehung und Dienerschaft. Sie werden zwar regelmäßig, aber keineswegs immer aufgegriffen oder breit entfaltet. Das traditionelle Lob der Landwirtschaft, das sowohl in der Xenophontischen als auch in der Pseudo-Aristotelischen *Ökonomik* verankert ist, tritt in den frühen humanistischen Ökonomiken in den Hintergrund: Fokussiert wird im Quattrocento und Primo Cinquecento eher die Oeconomia der Stadtbevölkerung (so etwa bei Alberti, Ivani, Speroni). Erst ab der Mitte des Cinquecento ist die *agricultura* wieder ein breiteres Thema für die Ökonomiken: Ein Hintergrund dürfte hier der *ritorno alla terra*, also die Rückkehr des Adels auf das Land, und der damit verbundene Boom der *villeggiatura*, des Baus von Landvillen, sein.[64]

Ein ebenfalls häufiges, aber nicht durchgängiges Thema der Ökonomiken ist die Kindererziehung. Die antiken Mustertexte verzichten durchweg auf die Diskussion konkreter Erziehungsfragen. Sie beschränken sich auf den Hinweis, dass es für die Altersvorsorge von Vorteil sei, anständige Nachkommen zu haben, und geben einige sehr allgemeine Ratschläge, welche Aufgaben Vater und Mutter bei der Kinderzeugung und -aufzucht zufallen. So hebt Xenophon hervor, dass die Frau vor allem für die Sorge für die Kleinkinder geeignet sei, und die Pseudo-Aristotelische *Ökonomik* erklärt, dass die Mutter für die Ernährung, der Vater für die Erziehung zuständig sei.[65] Die Sorge um die Nachkommen spielt in vielen rinascimentalen Ökonomiken eine große Rolle – was angesichts der zeitgenössisch hohen Kindersterblichkeit sowie dem allgemeinen Bemühen um den personellen

64 Daneben ist insbesondere ab dem 16. Jahrhundert eine Tendenz festzustellen, die agronomischen Fragen der Hauswirtschaft auszusondern und jenseits der Ökonomie-Literatur zu behandeln. Vgl. etwa Charles Estiennes und Jean Liébaults *L'agriculture et maison rustique* (1564/67/83) oder auch die differenzierte Behandlung von *economia* und *agricultura* in Buch II und III von Bernardino Carrolis *Il giovane ben creato* (1583).

65 Vgl. Xenophon, *Oikonomikos*, 7 (Xenophon 1956, S. 261); Aristoteles, *Oikonomika*, I, 1344a6f. (Aristoteles 2006, S. 17).

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Fortbestand der *casa* kein Zufall sein dürfte. Der allgemeine Hinweis, wie wichtig es ist, Nachkommen zu zeugen, wird entsprechend aus den antiken Vorlagen übernommen. Auffällig ist, dass zudem im Cinquecento vermehrt Erziehungsfragen im Rahmen der Oeconomia behandelt werden. Dies dürfte nicht zuletzt dem Einfluss der zeitgenössisch florierenden Ehe- und Erziehungsliteratur zu verdanken sein, insbesondere der Publikation von Juan Luis Vives' *De institutione feminae christianae* (1523/38) und der Eheschriften von Desiderius Erasmus (*Encomium matrimonii*, 1518; *Institutio christiani matrimonii*, 1526). An dieser ebenso wie an anderen Stellen wird deutlich, dass der ökonomische Diskurs flexibel genug war, um benachbarte Diskurse zu integrieren und dabei gleichwohl eigene Schwerpunkte zu setzen.

Ein dritter Themenkomplex, der in den einzelnen Renaissance-Ökonomiken mit jeweils unterschiedlicher Gewichtung aufgegriffen wird, ist der Umgang mit der Dienerschaft. Während die Frage nach dem Verhältnis zwischen Herr und Sklave in der Aristotelischen *Politik* noch im Zentrum steht und gleich zu Beginn abgehandelt wird, rückt die Relation von Herr und Diener frühneuzeitlich meist in der Systematik nach hinten: an die Stelle hinter die *societas coniugalis* und die *societas paternalis*. An der symbolischen ersten Stelle steht in der Renaissance, genau wie in den Xenophontischen und (Pseudo-)Aristotelischen Ökonomiken, fast immer das Verhältnis der Eheleute und damit zugleich freilich die Ehe als christliches Fundament der Hausgemeinschaft. Umso signifikanter ist es freilich, wenn die Themen Ehe und Ehefrau wie etwa in Giacomo Lantieris *Della economica* gar nicht aufgegriffen werden – eine *lacuna*, die es zu deuten gilt.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

3

Zwischen Handel und Gelehrsamkeit: Zur Reinterpretation der Oeconomia im Quattrocento

3.1 Quattrocento-Ökonomiken im Kontext: Dominici, Caldiera, Ivani, Alberti

Der Kontext, in dem im Quattrocento ökonomisches Schrifttum entsteht, ist zumindest partiell ein humanistischer, und dies ist, wie in den nachfolgenden Kapiteln gezeigt werden soll, entscheidend. Der Frühhumanismus wird die Oeconomia und das Genre der Ökonomiken nämlich nicht nur durch den Rekurs auf die antiken Quellen neu beleben, sondern sie – unter Anpassung an zeitgenössische Ideen und Gegebenheiten – auch neu interpretieren.

Insbesondere Leon Battista Alberti und seinen *Libri della famiglia* kommt dabei die Aufgabe zu, die Oeconomia umfassend in die Volkssprache zu ‚transponieren' und sowohl mit den Idealen humanistischer Gelehrsamkeit als auch denen kaufmännischer Geschäftstüchtigkeit anzureichern – ich komme darauf zurück. So singulär Alberti in gewisser Hinsicht auch scheinen mag, alleine ist er auf besagtem Feld der Oeconomia nicht. Er schreibt sich ein in einen Kontext, in dem sich an vielerlei Stellen Verknüpfungen von ökonomischen Themen und anderen humanistischen Interessensgebieten zeigen. So entstehen im Kontext des Frühhumanismus zahlreiche lateinische Texte, die sich der Ehe und insbesondere der Erziehung widmen – beides Themen, die seit jeher auch die Oeconomia tangieren und in Ökonomiken (im engeren Sinne von Traktaten und Dialogen, die sich ausschließlich ökonomischen Themen zuwenden) verhandelt werden. Zu nennen sind in diesem Zusammenhang Francesco Barbaros einflussreicher Traktat über die Ehefrau, *De re uxoria* (1405),[1] vor allem aber auch Schriften zum humanistischen Bildungsideal, insbesondere pädagogische Abhandlungen wie Pier Paolo Vergerios *De ingenuis moribus et liberalibus adulescentiae studiis liber* (ca. 1402/03), Leonardo Brunis *De studiis et litteris liber* (zw. 1422 und 1429), Aeneas Silvius Piccolominis *De liberorum educatione* (1450), Battista Guarinos *De ordine docendi et studendi* (1459)

1 Seit kurzem liegt der Text in neuer kritischer Edition mit italienischer Übersetzung vor. Vgl. Barbaro 2021. Eine Einführung gibt auch Margaret L. King in ihrer Einleitung zur englischen Übersetzung. Vgl. King 2015. Zu einem Vergleich der Ehethematik bei Barbaro und Alberti vgl. Tenenti 1993.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

oder Maffeo Vegios *De liberorum educatione et claris moribus libri VI* (1443).[2] Unter dem Oberbegriff *trattatisti della famiglia* hat Vittorio Lugli zu Beginn des 20. Jahrhunderts zudem eine Reihe weiterer Texte kommentiert, die ebenfalls ökonomische Themen behandeln: darunter Briefe, häusliche Chroniken, Memoiren und andere sogenannte *libri di famiglia*, die vornehmlich aus dem Kaufmannsmilieu stammen (von Giovanni Morelli, Francesco Datini, Donato Velluti und Alessandra Macinghi-Strozzi), ebenso aber die Predigten des Hl. Bernardino da Siena sowie Matteo Palmieris *Vita civile* (1432–34).[3] All diese Schriften sind aber keine Ökonomiken im engeren Sinne, also keine Traktate oder Dialoge, die ausschließlich der Oeconomia gewidmet wären. In Palmieris Dialog von der *vita civile* kommt Ökonomisches beispielsweise nur sehr punktuell zum Tragen, primär im Aspekt der Kindererziehung. Zudem wird dieser Aspekt nicht unter ökonomischen, sondern politischen Vorzeichen behandelt: Das von Palmieri exponierte Erziehungsideal zielt in der Nachfolge Platons vorrangig darauf ab, den Menschen zum perfekten Staatsbürger, einem „optimo cittadino", zu machen.[4]

Von den Ökonomiken im engeren Sinne sind aus dem 15. Jahrhundert nur sehr wenige überliefert. Neben dem von Johannes Calderia in lateinischer Sprache verfassten und deutlich an Aristoteles orientierten Traktat *De veneta iconomia* (1473) ragt vor allem ein Text heraus, auf dessen Bedeutung für die Oeconomia noch zurückzukommen ist und der zugleich als Meilenstein des frühen Vulgärhumanismus gilt: Albertis *Libri della famiglia*.

Schon drei Jahrzehnte vor Alberti hatte allerdings der Kardinal Giovanni Dominici eine Ökonomik in der Volkssprache vorgelegt: den als *Regola della cura famigliare* (ca. 1400–05) betitelten Traktat,[5] den möglicherweise auch Alberti gekannt hat, denn er ist seiner Tante, Bartolomea Alberti (der Gattin des Antonio Alberti), gewidmet.[6] Zu den Besonderheiten der *Regola* gehört, dass sie, wahrscheinlich auch im Hinblick auf die Widmungsträgerin, eine für den Anwendungsbereich der Frau konzipierte Oeconomia darstellt und, wohl damit zusammenhängend, einen Fokus auf die praktische Anwendbarkeit des Gesagten legt. Auch die auf-

2 Die Texte von Vergerio, Bruni, Piccolomini und Guarino liegen in zweisprachiger (lat.-engl.) Edition von Craig W. Kallendorf (2002) vor. Von Vegios und Piccolominis Schriften existieren zudem ältere deutsche bzw. englische Übersetzungen (Vegio 1889; Piccolomini 1940). Zu Vergerio und Vegio im Rahmen der *scritti della famiglia* des 15. Jahrhunderts vgl. Lugli 1909, S. 67–74.

3 Vgl. Lugli 1909.

4 Entsprechend erklärt der Hauptsprecher des Dialogs seinen Zuhörern zu Beginn: „[…] ritenete negli animi vostri che il nostro parlare sarà tutto in dimostrare quali debbono essere i costumi et le virtù d'uno optimo cittadino per tutta la vita mortale; et per non confondere nostro dire, […] piglieremo un fanciullino nuovamente nato et conducerenlo infino alla vechieza et termine di sua età, narrando quello che si confà a ciascuno virtuoso per ciascuna età, in qualunche grado o degnità si trovasse" (Palmieri 1982, S. 16). Zum Erziehungsideal vgl. ebd., S. 17ff.

5 Es existieren zwei ältere Editionen der *Regola*: Dominici 1860; Dominici 1927.

6 Zur Frage, ob Albertis Dialog eine intertextuelle Anspielung auf Dominicis *Regola* enthält, vgl. unten Kap. 5.4 „Si vuole osservare il tempo": Zu Albertis Ökonomie der Zeit.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

fällig frühe Wahl des *volgare* könnte damit zu tun haben, dass der Traktat auf eine nicht zuletzt weibliche Leserschaft zielt. Besonders auffällig ist aber, gerade im Vergleich mit Albertis *Libri della famiglia*, die ausgeprägte christliche Fundierung der *cura famigliare*: Die Rettung des Seelenheils steht in der *Regola* durchweg im Vordergrund.[7]

Neben Dominici und dem noch zu besprechenden Alberti ist insbesondere die lateinische Ökonomik *De veneta iconomia* des venezianischen Mediziners und Astrologen Giovanni Caldiera (ca. 1395–1474) erwähnenswert, ein um 1463/64 verfasster, bis heute unedierter Traktat in lateinischer Sprache.[8] In enger Anlehnung an einen christlich überformten Aristoteles[9] zeichnet dieser Text ein ebenso abstrakt-normatives wie ideales Bild der *domus* als häuslicher Gemeinschaft, die dem Staat nachgebildet und zugleich dessen Ursprung ist.[10] Im triadischen Modell von Caldieras Moralphilosophie, in der die Ökonomik (*De iconomia*) als Mittelteil zwischen Ethik (*De virtutibus*) und Politik (*De praestantia*) fungiert, bedeuten Haus und Oeconomia nur einen Schritt auf dem Weg vom Einzelnen hin zu Staat und Politik: Den Letzteren gebührt laut Caldiera ausdrücklich der höchste Stellenwert.[11] Bei aller Wertschätzung bleibt das Ökonomische damit dem Politischen stets untergeordnet.[12] In ihrer Gegenüberstellung von Caldiera und Alberti hat Margaret L. King auf Gemeinsamkeiten (etwa hinsichtlich der allgemein regulierenden Rolle, die *pater* wie *mater familias* im Haus einnehmen), aber auch Unterschiede hingewiesen: Beispielsweise sehe Caldiera ebenso wie Alberti den Vater für die geistig-intellektuelle Erziehung der Kinder verantwortlich, jedoch setze Alberti einen stärker humanistisch geprägten Bildungsbegriff an und lege entsprechend größeren Wert auf Rhetorik und die Lektüre klassischer Autoren

7 Zur Einordnung der *Regola* im Rahmen des ökonomischen Schrifttums des Quattrocento vgl. Lugli 1909, S. 45–59. In der aktuellen Forschung dominieren die Untersuchung von Dominicis Pädagogik und Frauenbild. Zu ersteren vgl. Battista 2002, zu letzterem vgl. Bornstein 1995; Debby 2002.

8 Der Text ist von Margaret L. King bereits in den 1970er Jahren eingehend kommentiert und erschlossen worden. Vgl. King 1972; King 1975.

9 Zu Augustinischen und Thomistischen Ideen bei Caldiera vgl. King 1975, S. 544, Anm. 27.

10 Vgl. ebd., S. 557, Anm. 57. Ich teile allerdings nicht die hier von King vertretene Auffassung, dass Caldiera diesbezüglich über Aristoteles hinausgehe. Die Idee der quasi-politischen Verfasstheit des Hauses findet sich auch schon bei Aristoteles, und zwar in der *Nikomachischen Ethik*, wenn er die verschiedenen ‚Regimenter' des Hauses mit politischen Herrschaftsformen vergleicht. Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, VIII, 12, 1160b23–1161a9 (Aristoteles 2013, S. 271f.). Die korrespondierende Stelle bei Caldiera zitiert auch King 1975, S. 557, Anm. 58.

11 „Policia ergo optima est tamquam ultimata omnium morum perfectio, in qua maxime omnium institutionum et legum apparet integritas."/„The polity, therefore, is the perfect and ultimate culmination of all morals, in which alone the integrity of all institutions and laws appears." Giovanni Caldiera, *De praestantia*, fol. 101, hier zit. nach King 1975, S. 543 (Übers. ebd.).

12 „Nam praeclare quidam sunt virtutes monasticae, praeclare magis si Iconomiae conveniant, praeclarissimae magis quae civitati adiudicantur."/„For the monastic virtues are excellent indeed, more excellent if they are adapted to a domestic system, and supremely excellent are those virtues which are directed to the city." Giovanni Caldiera, *De praestantia*, fol. 133v, hier zit. nach King 1975, S. 543 (Übers. ebd.).

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

wie Cicero, Sallust oder Livius.[13] Hinzuzufügen ist, dass es Caldiera fernzuliegen scheint, ein umfassendes Enkomion der eigenen Familie zu produzieren, wie Alberti es tut. Abgesehen von punktuellen Einsprengseln wie dem Lob der Tochter Cataruzza als Inbegriff weiblicher Tugend,[14] präsentiert er im Wesentlichen eine abstrakte Norm von Oeconomia, nicht das Porträt einer konkreten Familie. Am Beispiel Caldieras zeigt sich zudem erneut, dass die textuell propagierte Norm nicht mit den lebensweltlichen Überzeugungen bzw. biographischen Realitäten des Autors übereinstimmen muss: Offensichtlich geleitet von traditionellen Empfehlungen der Eheliteratur, rät Caldiera in seinem Traktat dazu, bei der Suche nach einer Ehefrau lieber eine Jungfrau als eine Witwe zu wählen, doch hat er selbst, offenbar schon in relativ jungen Jahren, eine Witwe geheiratet.[15] Als Besonderheit von Caldieras Ökonomik ist darüber hinaus sicherlich die Orientierung an den spezifisch venezianischen Gegebenheiten zu erwähnen, genauer: eine exklusive Ausrichtung an den Bedürfnissen der herrschenden Klasse der Serenissima, d.h. der mächtigen Patrizier und reichen *cittadini*.[16] Bemerkenswert ist im Übrigen die Einteilung von Frauen in folgende Gruppen: Ehefrauen, Nonnen, noch unverheiratete Jungfrauen, Witwen, Dienerinnen und Prostituierte.[17] Diese Differenzierung berücksichtigt und kombiniert christlich-eherechtliche (unverheiratet, verheiratet, verwitwet), ökonomische (Ehefrau, Dienerin) und außerhäusliche soziale Zuordnungen (Nonnen, Prostituierte). Insbesondere die Erwähnung der Nonnen sowie der (von Caldiera geschmähten) Prostituierten („meretrices")[18] verweist auf eine venezianische Bevölkerungspolitik, in der nicht nur ein besonders hoher Prozentsatz der weiblichen Bevölkerung (freiwillig oder unfreiwillig) ins Kloster geschickt wurde,[19] sondern die zugleich der Prostitution relativ liberal gegenüberstand.[20]

13 Vgl. King 1972, S. 380f.

14 „Quod nisi parentum laudes in filios amicosque suspecte haberentur, pro veritate dicerem, Quicquid divini sive humani tradi mulieribus potuit nostre Cataruciae fuisse largitum. Cuius laudes et omnes oratores atque poete pro ipsorum ingeniis atque doctrina publice decantarunt. Quamvis tamen ornatissima sua carmina gravissimis confecta sententiis, magis suam immortalitatem decanteret quam coeterorum proclamationes videantur posse sufficere."/„Which I would say in truth, if parents' praises of children or friends were not considered suspect, whatever human or divine virtues could be ascribed to women, would have been lavished on our Cataruzza. Whose praises all orators and poets with their genius and learning have publicly recited. Yet, though their most ornate songs were composed with the most profound thoughts, more was conveyed by her immortality than by the proclamations which they made." Giovanni Caldiera, *De veneta iconomia*, Laud. Misc. 717, fol. 84v, hier zit. nach King 1972, S. 349; engl. Übers. von King, ebd. (entspr. Biblioteca Nazionale Marciana Venedig, Lat. X.356 pars prima [3261], fol. 16r).

15 Vgl. King 1975, S. 555; King 1972, S. 33.

16 Vgl. King 1975, S. 551f.

17 Vgl. ebd., S. 556; King 1972, S. 365f. und S. 508.

18 Caldiera, BNM Venedig, Lat. X.356 pars prima (3261), fol. 44 (entspr. Bodleian Library, Laud. Misc. 717, fol. 95r).

19 Vgl. einführend Zarri 2006; Medioli 1994.

20 Zu weiteren Details des Vergleichs zwischen Alberti und Caldiera vgl. King 1972, S. 380–383.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Aus dem Jahr 1468 stammt ein kurzer Brieftraktat mit dem Titel *Del governo della famiglia civile* aus der Feder des Antonio Ivani (1430–1482), einem aus Sarzana stammenden Notar, Diplomaten und zeitweise *cancelliere* von Volterra, der mit vielen Fürsten und namhaften Gelehrten seiner Zeit in Kontakt stand.[21] Neben seinem Hauptwerk, der *Historia de Volaterrana calamitate* (1473), ist von Ivani eine umfangreiche Korrespondenz überliefert.[22] Zu dieser gehört auch der besagte ökonomische Brief, den Ivani am 8. Februar 1468 von Volterra aus an seine Ehefrau Maria schreibt. Der mit „Antonius Ivanus Mariae uxori suae carissimae" überschriebene Brief ist im Unterschied zu vielen anderen von Ivanis Episteln in der Volkssprache verfasst und adressiert die Ehefrau gleich zu Beginn in christlich-ökonomischen Termini als „tu, mia donna e compagna", greift also die Idee auf, dass die Frau immer auch *socia*, also Gefährtin, des Mannes im Haus sei.[23] Durch die pragmatische Situierung, d.h. Adressierung des Traktats an die Ehefrau, verortet Ivani den Text im Rahmen der Oeconomia. Er wolle ihr, schreibt er, die nützlichsten Lehren zum Thema „governo e cura famigliare" zusammenfassen, welche er aus den Schriften lateinischer Autoren extrahiert habe.[24] Damit sie sie besser verstehe, schreibe er in der Volkssprache, „in volgare a tua maggiora intelligenza".[25] Der Brief erscheint bei Ivani also als Teil der patriarchalen Pflicht, die Ehefrau in der Haushaltsführung zu unterweisen.

Darüber hinaus verfolgt Ivani aber auch das Ziel, mit dem Verfassen des Textes seine Mußestunden, lat. *otium*, sinnvoll zu nutzen. Ganz im Geiste des Humanismus ist er also bemüht, das Angenehme mit dem Nützlichen zu verbinden. An der Nützlichkeit (*utilitas*) ist seit jeher auch die Oeconomia interessiert, doch kritisiert sie das *otium* traditionell als nutzlosen Müßiggang und vertane Zeit, assoziiert es also mit etwas Negativem. Zahlreiche Renaissance-Ökonomiken tragen Spuren dieses negativen *otium*-Konzepts und empfehlen, *di non stare ozioso*, also nicht müßig – oder gar faul – zu sein. So wird beispielsweise in Albertis *Libri della famiglia* der *ozio* durchgängig mit dem *vizio* (Laster) assoziiert. Seine exemplarische Verkörperung findet dieser Zusammenhang von Müßiggang und Laster im „giovane ozioso e solo", dem jungen Mann, bei dem die Mischung aus Müßiggang und Einsamkeit zwangsläufig ins Laster mündet, ja ihn zu einem „uomo alcuno cattivo", einem schlechten Menschen, macht: „Diventasi adunque così per solitudine coniunta con ozio, pertinace, vizioso e bizzarro."[26] Dass dies regelhaft so sei, bestätigt sich durch die Evokation jenes Sprichworts, nach dem der Müßiggang aller Laster Anfang sei: „Antiquo detto e molto frequentato da' nostri: ‚l'ozio si è balia de'

21 Zur Biographie Ivanis vgl. Simonetta 2004.
22 Der *epistolario* umfasst über siebenhundert Briefe. Vgl. ebd.
23 Ivani 1872. Vgl. dazu Lugli 1909, S. 125f.
24 Ivani 1872, S. 21f. Er wählt dabei explizit nur das aus den besagten Schriften aus, was er als standesgemäß für seine Familie erachtet: „quelle parti, che più mi sono parute convenienti al grado nostro" (ebd., S. 22).
25 Ebd., S. 21.
26 Alberti 1999, S. 58, Z. 1243, 1245 und 1253f.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

vizii'."[27] Vor diesem Hintergrund wird die „ottima madre di famiglia" von Ivani ermahnt, darauf zu achten, dass kein Hausbewohner jemals müßig sei: „Moglie mia, reputa tuo officio porre modo e ordine in casa che niuno mai stia ozioso."[28]

Die negative Sicht auf das *otium* im Rahmen der – humanistisch geprägten – Oeconomia ist insofern bemerkenswert, als sie in einem Spannungsverhältnis mit jenem anderen – positiven – Bild des *otium* steht, das ebenfalls von zahlreichen Humanisten propagiert wurde. In der Nachfolge der Antike (und insbesondere Ciceros) hob man mit diesem positiven Bild auf „die tätige, aktive Natur dieser Muße" ab:[29] Das *otium* galt als Zeit des Studiums und der Bildung, der man sich in seiner freien Zeit widmete, in jenen Stunden also, die nicht dem *negotium*, d.h. dem Geschäft im Sinne der Sicherung des (materiellen) Lebensunterhalts, gehörten.

Vor dem Hintergrund der Tatsache, dass schon die Antike das positive *otium* im Sinne von einer Muße, die zur nötigen und sinnvollen Reflexion genutzt wird, vom verwerflichen Müßiggang und der Faulheit abgrenzt, ist in den humanistisch geprägten Quattrocento-Ökonomiken eines Alberti und Ivani folgende Tendenz festzustellen: Der positiv geprägte Begriff von *otium* tritt neben und in Konkurrenz zum negativ besetzten *otium*-Begriff der Oeconomia auf und tendiert (möglicherweise im Lauf der Zeit zunehmend) dazu, diesen offen oder unterschwellig zu verdrängen. Hieraus resultiert die erwähnte Spannung: Während das *stare ozioso* bei Alberti immer wieder explizit angeprangert wird, sind die *Libri della famiglia* zugleich de facto eine Apotheose des Studiums und der Gelehrsamkeit, kurz: ein Produkt dessen, das ohne das entsprechende *otium* schlicht nicht denkbar wäre.

Umso bezeichnender ist es, dass der *ozio* bei Alberti auch im Kontext der Bildung ausdrücklich negativ konnotiert und als Laster dargestellt wird. Wenn es in Buch II darum geht, das sogenannte *ragionare domestico e famigliare* als eine private Version gelehrten Diskutierens einzuüben, so tun die Sprecher dies explizit mit dem Ziel, auch bei Zusammenkünften in der Familie und unter Freunden ‚nicht müßig' zu sein: „per non stare tra gli amici ozioso e muto".[30] *Otium* ist in dieser Argumentation noch nicht gleichgesetzt mit dem *studium*; vielmehr wird zum Zwecke der Vermeidung des lasterhaften *otium* (qua Müßiggang) auf das *studium* zurückgegriffen. Das Studium erscheint insofern als nützlich im Sinne des durchweg propagierten ökonomischen Ideals der *utilità*. Faktisch läuft es aber freilich auf dasselbe hinaus: Die freie Zeit, so wird deutlich, ist mit Bildung zu füllen.

Vergleicht man dies mit Ivanis Ökonomik, so fällt auf, dass darin – rund 30 Jahre nach der Entstehung der *Libri della famiglia* – bereits gänzlich auf jede explizite Kritik am Müßiggang verzichtet wird. Stattdessen hebt Ivani allein den Wert des „ozio" sowie die daraus resultierende Freude („piacere") am Studieren hervor:

27 Ebd., S. 93, Z. 2253f. Zu Albertis Konzept des *otium* vgl. Vitullo 2014.
28 Ebd., S. 281, Z. 2623–2625.
29 Hutchinson 2016, S. 97.
30 Alberti 1999, S. 102, Z. 39. Zu gelehrten Formen häuslichen Sprechens bei Alberti vgl. unten Kap. 4.3 Formen und Funktionen gelehrten Sprechens in der Familie.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

> […] ritrovandomi dunque ieri sera in ozio, e per piacere, e passar tempo leggendo certe operette così filosofiche, e come anco di uomini santi, nelle quali diffusamente si tratta del governo e cura famigliare, cavandone quelle parti, che più mi sono parute convenienti al grado nostro, e riducendole in sustanzia, e brevità più che mi è stato possibile, trovai, che il marito, e la moglie, sono li primi, e, principali membri della casa, e che ciascuno di loro debba essere all'altro in ogni caso, e bisogno grande aiuto e conforto, finchè la vita dura.[31]

Ivani charakterisiert sein Werk als Produkt jener gefälligen Mußestunden, in denen er sich am Abend, offenbar nach getaner Arbeit (*negotium*), dem Lesen und Schreiben hingibt. Auch hier ist das Studium, wie es typisch für die Oeconomia ist, ganz unmittelbar dem Nützlichen (*utile*) verpflichtet. Es dient Ivani zur Belehrung seiner Ehefrau in ökonomischen Dingen.[32] Dabei beschränkt er sich bemerkenswerterweise nicht darauf, seine Frau nur in den praktischen Belangen des Haushaltens zu unterweisen, sondern notiert explizit, dass er seine Frau mittels des an sie adressierten Briefes an seinen eigenen Studien und Lektüren partizipieren lassen möchte – ja, er betrachtet dies sogar als seine Pflicht: „[…] intendo essere mio debito, che così come partecipo con esso teco e delle cose pertinenti alla conservazione di questa nostra umana vita, ti abbia anco a fare qualche parte degli studi miei".[33] Generell erweist sich Ivani als recht aufgeschlossen gegenüber weiblicher Bildung (und zeigt sich darin näher an Leonardo Brunis als an Albertis Position).[34] In ausdrücklicher Anerkennung der weiblichen Klugheit und des „sottile intelletto" seiner Ehefrau, die Belehrungen eigentlich gar nicht nötig habe, räumt er ein, dem edlen Geist seiner Frau („la nobiltà dell'animo tuo") mit dem Traktat etwas Gutes tun zu wollen („fare cosa grata").[35]

Generell zeigt sich Ivani, gemessen an zeitgenössischen Positionen, vergleichsweise liberal hinsichtlich des Umgangs mit der Ehefrau. So notiert er beispielsweise, die Frau solle insgesamt keinesfalls zu streng behandelt werden und insbesondere das Haus verlassen dürfen, um in den Genuss ehrenhafter Vergnügungen („piaceri") zu kommen.[36] Während andere Gelehrte die Auffassung vertraten, eine Frau solle möglichst selten das Haus verlassen,[37] mahnt Ivani, die Ehefrau nicht von der

31 Ivani 1872, S. 21f.

32 Eine ähnliche Funktion hat das Studium auch bei Alberti: Die Belehrung der eigenen Familienmitglieder ist bei ihm programmatisch und betrifft auch die Vermittlung von Gelehrsamkeit. Vgl. dazu genauer unten Kap. 4.2 Das Ideal der innerfamiliären Wissensvermittlung und 4.3 Formen und Funktionen gelehrten Sprechens in der Familie.

33 Ivani 1872, S. 21.

34 Siehe dazu Brunis Traktat *De studiis et litteris liber*, in welchem er empfiehlt, Mädchen auch Latein, Geschichte, Rhetorik und (hohe) Dichtung lernen bzw. lesen zu lassen. Vgl. Bruni 2008, S. 570 (Latein), S. 590 (Geschichte), S. 592 (Rhetorik) und S. 592–606 (Dichtung). Zu Albertis Position zur Frauen- und Mädchenbildung vgl. unten.

35 Ivani 1872, S. 21f.

36 Ebd., S. 23.

37 Vgl. dazu die Position von Juan Luis Vives, der in *De institutione feminae christianae* (1523/38) rät, dass unverheiratete Frauen und Mädchen das Haus möglichst selten verlassen sollten,

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Welt fernzuhalten, damit sie nicht unwissend bleibe und den Eindruck erwecke, sie sei ‚im Wald aufgewachsen' oder ‚lange ins Gefängnis gesperrt gewesen':

> […] le donne non debbono essere tenute sì ristrette, nè rimote da onesti e convenevoli piaceri, che paiano allevate in una selva, e si abbiano poi a maravigliare d'ogni cosa che vedano, come stupefatte, e tenute lungamente in prigione.[38]

Dass es speziell im Hinblick auf die Frage der Frauenbildung auch deutlich strengere Positionen gibt, zeigt ein Blick auf Albertis *Libri di famiglia*, in denen der Ehefrau (in der Nachfolge Xenophons und Aristoteles') zwar die Rolle der Stellvertreterin des Mannes im Haus bzw. der Regentin über die dortigen ‚kleinen Dinge' („cose minori", „faccenduzze di casa")[39] zugeschrieben, aber zugleich jeder Kontakt mit Büchern und Schriften untersagt wird. Die Frau, so der Sprecher Giannozzo, solle alles im Haus kennenlernen, auch den geheimen Aufbewahrungsort von Wertgegenständen wie Silber, Edelsteinen, Gobelins und teuren Gewändern: „[…] volsi niuna delle preziose mie cose fosse alla donna mia occulta."[40] Jedoch sei sie von den ‚Schriften' und ‚geheimen Angelegenheiten' des Mannes („mie scritture o mie secrete faccende")[41] strikt fernzuhalten, denn diese beträgen ‚außerhäusliche Dinge, Dinge des Mannes oder anderer Männer' („e' fatti fuori di casa o del marito o degli altri uomini").[42] In die gleiche Kategorie wie Geheimnisse gehören also laut Giannozzo auch die Bücher und Schriften des Mannes. Wie ein Heiligtum („quasi cosa sacrata e religiosa")[43] habe er sie stets in seinem Studierzimmer, dem *studio*, gehütet und so gut weggeschlossen, dass seine Frau sie nicht lesen könne, ja nicht einmal zu Gesicht bekomme („in modo rinchiuse che mai la donna le potesse non tanto leggere, ma né vedere").[44] Das Studierzimmer habe seine Frau nicht einmal in seiner Anwesenheit betreten dürfen, und darüber hinaus habe er angeordnet, dass sie jedes Schriftstück, das ihr in die Hände falle, unverzüglich abliefere. Hier noch einmal die Passage im Zusammenhang:

---

und wenn sie es täten, dann nur in Begleitung der Mutter oder einer Sittenwächterin; auch zu Hause solle eine tugendhafte Frau über die Keuschheit der Jungfrau wachen (vgl. Buch I, 9: *De solitudine virginis*/*Über die Einsamkeit der Jungfrau*; Vives 1996, S. 102f., § 74f.). Noch strenger sind die Vorschriften für verheiratete Frauen, die aus Vives' Sicht noch seltener in der Öffentlichkeit zu sehen sein sollten als unverheiratete, da sie den Ehemann, den erstere noch suchten, bereits besäßen. Auch sollten Ehefrauen in der Öffentlichkeit stets verschleiert sein, nicht nur um nicht gesehen zu werden, sondern auch um selbst niemanden (und insbesondere keine Männer) zu sehen (vgl. Buch II, 8: *De publico*/*Über das Benehmen in der Öffentlichkeit*; Vives 1998, S. 112–115, § 93).

38 Ivani 1872, S. 23.

39 Alberti 1999, S. 266, Z. 2157 und S. 268, Z. 2211. Bei den ‚kleinen Dinge' des Haushalts handelt es sich insbesondere um die Sorge, dass alles an seinem Platz ist, sowie um Anweisung und Kontrolle von Kindern und Dienerschaft.

40 Ebd., S. 269, Z. 2254f.

41 Ebd., Z. 2265f.

42 Ebd., Z. 2267f.

43 Ebd., Z. 2261. Vgl. dazu die Rede von der „santa masserizia", dem ‚heiligen Hausrat' (ebd., S. 203, Z. 312).

44 Ebd., S. 269, Z. 2258f.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

> Tutte le mie fortune domestiche gli apersi, spiegai e monstrai. Solo e' libri e le scritture mie e de' miei passati a me piacque e allora e poi sempre avere in modo rinchiuse che mai la donna le potesse non tanto leggere, ma né vedere. Sempre tenni le scritture non per le maniche de' vestiri, ma serrate e in suo ordine allogate nel mio studio quasi come cosa sacrata e religiosa, in quale luogo mai diedi licenza alla donna mia né meco né sola v'intrasse, e più gli comandai, se mai s'abattesse a mia alcuna scrittura, subito me la consegnasse. E per levarli ogni appetito se mai desiderasse vedere o mie scritture o mie secrete faccende, io spesso molto gli biasimava quelle femmine ardite e baldanzose, le quali danno troppo opera in sapere e' fatti fuori di casa o del marito o degli altri uomini […].[45]

Bezeichnenderweise spricht Giannozzo an dieser Stelle nicht nur von seinen eigenen, sondern auch den Schriften seiner Vorfahren („e' libri e le scritture mie e de' miei passati").[46] Diese Formulierung deutet darauf hin, dass hier nicht zuletzt die damals gerade auch in italienischen Kaufmannsfamilien sehr verbreiteten ‚Familienbücher' (*libri di famiglia*) gemeint sind, die zeitgenössisch u.a. mit dem Begriff *ricordi* belegt wurden.[47] In diese Familienbücher notierte der *pater familias* üblicherweise neben finanziellen und kaufmännischen Daten (wie Einnahmen und Ausgaben) genealogisch relevante Ereignisse wie Geburten, Todesfälle, Heiraten, Höhe von Mitgiften u.Ä. Nach seinem Tod wurden diese Bücher gesammelt an die männlichen Nachfahren weitergegeben und stellten insofern einen Teil des Familienerbes dar. Dies erinnert daran, dass der gute *pater familias* nicht nur verpflichtet war, den Reichtum seiner *casa* zu mehren, sondern auch, seinen Nachfahren das Andenken der Familie zu vermitteln. Wenn nun, wie bei Alberti, Frauen vom Zugang zu diesen Büchern und Schriften abgehalten werden sollten, ging damit folglich nicht nur ein (zumindest normativer) Ausschluss von Frauen von finanziell-kaufmännischen Diskurs- und Wissensbereichen einher,[48] sondern auch eine Exklusion von der Sorge um die Genealogie. Hier bestätigt sich auf normativer Ebene, was repräsentative Studien zu den toskanischen *libri di famiglia* der Renaissance, bereits gezeigt haben: Pflege und Weitergabe genealogischen Wissens galten im zeitgenössischen Italien als Sache der Männer.[49]

45 Ebd., Z. 2255–2268.

46 Ebd., Z. 2256f.

47 Vgl. Cicchetti/Mordenti 1984.

48 Neuere Studien haben zu zeigen versucht, dass es die Lebenswirklichkeit hier zumindest partiell von diesen normativen Vorstellungen abwich, insofern es durchaus Frauen gab, die in die kaufmännischen Tätigkeiten ihrer *casa* involviert waren und teilweise zentral zum Erhalt der *casa* beitrugen. Dies war bekanntlich insbesondere bei Witwen der Fall, die teilweise komplett die Geschäfte ihrer verstorbenen Ehemänner übernahmen. Der vielleicht berühmteste Fall aus dem rinascimentalen Florenz ist wohl Alessandra Macinghi Strozzi. Vgl. Crabb 2000. Ähnlich konnten Frauen aber auch in die Geschäfte involviert sein, wenn der Mann auf Reisen oder anderweitig bedingt abwesend war, wie etwa im Fall des Ehepaars Margherita und Francesco Datini. Vgl. Crabb 2015.

49 Von den 172 *libri di famiglia*, die die Historikerin Christine Klapisch-Zuber für ihre Studien gesichtet hat, stammen nur sechs aus Frauenhand. Vgl. Klapisch-Zuber 1990, S. 6, Anm. 4.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

3.2 Zur Bedeutung von Albertis *Libri della famiglia*

Vor dem Hintergrund der generellen Bedeutung von Autor und Werk ist es angemessen, Alberti und die von seinen *Libri della famiglia* ausgehenden Impulse für den ökonomischen Diskurs der Renaissance separat zu würdigen. Generell, so meine Hypothese, dürften die *Libri della famiglia* einen größeren Einfluss auf die Renaissance-Ökonomiken ausgeübt haben, als bislang vermutet wurde. In der Forschung galt der Dialog bisher als wenig rezipiert und über lange Zeit vergessen.[50] Verwiesen wird in diesem Kontext zum einen auf die eher überschaubare Anzahl überlieferter Manuskripte,[51] zum anderen auf die Tatsache, dass der Text erstmals Mitte des 19. Jahrhunderts gedruckt wurde.[52] Es gibt nun allerdings Hinweise, dass der Text in der Renaissance durchaus stärker rezipiert worden sein könnte, als vielfach suggeriert wird. Weder für das 15. noch das 16. Jahrhundert kann, so scheint mir, davon die Rede sein, dass er vollkommen in Vergessenheit gewesen sei, denn er zirkulierte zumindest in Teilabschriften. Hinzu kommen Erwähnungen wie diese, die eine gewisse Verbreitung von Albertis Dialog (oder einzelner Teile aus ihm) bezeugen: Francesco Tommasi notiert im Vorwort zu seiner umfangreichen Ökonomik *Reggimento del padre di famiglia* (1580), er sei einer kleinen Abhandlung über die Familie ansichtig geworden, die von einem Florentiner der Casa Alberti verfasst sei: „Hebbi veduto un trattato della famiglia d'un Fiorentino delli Alberti, ma è piccolo".[53] Der geringe Umfang des „trattato" deutet darauf hin, dass es sich dabei um eine jener Einzelabschriften des als *Economicus* (‚Der Haushälter') betitelten dritten Buches der *Libri della famiglia* handelt, die uns heute noch in fünf Kodizes überliefert sind.[54] Hinzu kommt, dass Ideen und Thesen dieses *Economicus* auch indirekt, über Rezipienten und Nachahmer, divulgiert worden sein dürften: Sehr früh schon, schätzungsweise gegen Ende 1443, geriet nämlich eine anonyme *réécriture* von Buch III in Umlauf, die in der Folge nochmals zu einem eigenständigen Dialog ausgebaut und erweitert wurde. Dieses zweite *rifacimento* des „Economicus" geht auf einen bis heute unbekannten Verfasser zurück, wurde aber im 18. und 19. Jahrhundert vorübergehend irrtümlich einem florentinischen Zeitgenossen Albertis, Agnolo Pandolfini (1363–1446), attribuiert.[55] Dieser unter dem Titel *Trattato del governo della famiglia* bekannt gewordene Text liegt in einer vergleichsweise hohen Zahl überlieferter Manuskripte vor: Dies deutet darauf hin, dass er schon im 15. Jahrhundert große Resonanz gefunden hat.[56]

50 Vgl. exemplarisch Furlan 2003, S. 157–165.
51 Zu den insgesamt sechzehn überlieferten Kodizes, die oft nur Teile von *Della famiglia* enthalten, vgl. Furlan 1999, S. 431–436.
52 Die *editio princeps* von Buch III (*Economicus*) stammt von 1843, die aller vier Bücher von 1844.
53 Tommasi 1580, „Prefazione" (o.S.).
54 Vgl. dazu Furlan 1999, S. 431–436. Insgesamt liegt Buch III in zwölf Manuskripten vor. Vgl. ebd., S. 452.
55 Vgl. Ravenscroft 1974.
56 Überliefert sind zehn Manuskripte. Vgl. ebd. und Furlan 1999, S. 435f. (dort auch Anm. 2). Auch im 18. und 19. Jahrhundert wurde der Pseudo-Pandolfini zunächst stärker rezipiert als

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Obwohl der Text Albertis Verfasserschaft vollständig unterschlägt, dürfte dieser Pseudo-Pandolfini mit dazu beigetragen haben, dass ein nicht unbeachtlicher Teil von Albertis Vorstellungen von der Oeconomia im 15. und 16. Jahrhundert tradiert worden ist.[57]

Wichtig ist die Frage nach der Rezeption nicht zuletzt deswegen, weil Albertis *Libri della famiglia* auch als Meilenstein des Vulgärhumanismus sowie ein Höhepunkt der Renaissance-Ökonomiken gelten. Durch Albertis Dialog erhält der ökonomische Diskurs in den 1430er Jahren zahlreiche wichtige Impulse, die später – und gerade im Cinquecento – ein vielfältiges Echo finden. So ist Alberti nicht nur der erste der Humanisten, der die Oeconomia wieder, nach antikem Vorbild, im Genre des Dialogs verhandelt. Er ist zugleich derjenige, der die Oeconomia ebenso eindrücklich wie nachhaltig in die Volkssprache transferiert und damit das einfache ‚häusliche Sprechen', das *ragionare domestico e famigliare*, entscheidend aufwertet: Das ‚gewöhnliche', vulgärsprachliche Sprechen wird durch Alberti mit dem (bis dahin dominant lateinischen) humanistisch-gelehrten Diskurs verknüpft bzw. in ihn integriert – mit dem Effekt, dass die Volkssprache zu einer Gelehrten- und Literatursprache erhöht wird.

Es ist diese spezifische Verbindung von familiär-ökonomischem und gelehrtem Diskurs, der die *Libri della famiglia* zu einem der ersten großen Manifeste des Vulgärhumanismus macht. Wird die Verbindung von *volgare* und Literatur auch erst im 16. Jahrhundert zur Reife kommen, setzt doch bereits Alberti die entscheidende doppelte Bewegung in Gang: Mit der Öffnung für die Volkssprache beugt sich die humanistische Hochkultur auf die Ebene des Volkes hinab, und im Gegenzug wird die Oeconomia durch die Anreicherung mit Elementen des gelehrten Diskurses (wieder) nobilitiert. Somit wird das häusliche Sprechen zu einer spezifischen Form des gelehrten Sprechens und die Oeconomia erneut, wie schon in der Antike, zu einer grundlegenden praktischen Wissenschaft.[58]

Als Pionier zeigt sich Alberti auch bezüglich der Art und Weise, wie er in den *Libri della famiglia* bei aller Wertschätzung für Studium und Gelehrsamkeit zugleich ein breites Lob auf die praktische Erfahrung (*esperienza*) anstimmt: Unter Rekurs auf das antike Lob der Praxis wird das Erfahrungswissen dabei nicht

Albertis Originaltext. Bereits 1734, also deutlich vor den *Libri della famiglia*, wurde er erstmals gedruckt; im 19. Jahrhundert wurde er vielfach neu aufgelegt.

57 Diese Tradition von Albertis ökonomischen Ideen ist freilich eingedenk der Veränderungen zu sehen, die ein solcher ‚negativer Transfer' (hier: die Unterschlagung des Urhebers, das Um- und Überschreiben des Textes) unweigerlich mit sich bringt. Zugleich ist anzuerkennen, dass auch das Negieren (z.B. Verneinen, Vergessen, Überschreiben oder Überschreiten) produktive Aspekte entfaltet, die ihrerseits neues Wissen generieren. Zum produktiven Aspekt ‚negativer Wissenstransfers' vgl. Dadaş/Vogel 2021, S. 7f. Eine entsprechende Untersuchung des Pseudo-Pandolfini ist noch immer ein Desiderat.

58 Diese Vereinigung von literater und familiärer Kultur findet sich im Übrigen auch auf Ebene der Diegese: Literate und illiterate Mitglieder der Familie Alberti kommen (konstruktiv) miteinander ins Gespräch und bereichern sich mit ihren jeweiligen Wissenshorizonten und Kompetenzen wechselseitig. Vgl. dazu unten Kap. 4. Die Oeconomia im Zeichen humanistischer Gelehrsamkeit: Formen häuslichen Sprechens in Albertis *Libri della famiglia*.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

nur als essentieller Bestandteil der Oeconomia ausgewiesen, sondern zugleich in seinem Spannungsverhältnis zum sogenannten Bücherwissen präsent gehalten. Dabei wird höchst anschaulich, dass praktische Erfahrung ein elusives Wissen ist, welches sich stets an der Grenze diskursiver Mitteilbarkeit bewegt.[59]

Alberti ist zudem derjenige, der das Problem der *usura*, genauer: die Rechtfertigung des kaufmännischen Gewinnstrebens, erstmals offensiv im Rahmen der Oeconomia verhandelt. Dies ist für die vorliegende Arbeit von besonderer Bedeutung, denn damit liegt ein weiterer starker Beleg für die These vor, dass der Wandel des Ökonomieverständnisses sich nicht bruchhaft vollzieht und „[d]as im heutigen Sinne wirtschaftliche Nachdenken um Handel und Markt" nicht erst im 17. oder 18. Jahrhundert einsetzt, sondern bereits lange zuvor vorbereitet worden war – und zwar keineswegs nur von der „Preis- und Zinsdiskussion der Scholastik", sondern eben auch vom „Aufstieg des Kaufmanns".[60] Literarisch-textuell gelingt Alberti eine spezifische Verknüpfung von Oeconomia und Handel, indem er ökonomische Gespräche ins Innere einer Kaufmannsfamilie hineinverlegt und eine Rechtfertigung von Handel und *usura* damit geradezu unausweichlich macht. Er verhandelt also die Themen Handel, *usura* und Gewinnstreben innerhalb einer Haushaltslehre bzw., umgekehrt, lässt Letztere aus merkantiler Perspektive diskutieren.[61] Mit dieser ‚Merkantilisierung der Oeconomia' gelingt Alberti nicht weniger als eine Engführung der beiden Ursprünge des modernen Ökonomieverständnisses, die seit der Aristotelischen Ausgrenzung der Chrematistik aus der Oeconomia geschieden waren und die sich erst im 18. und 19. Jahrhundert zu einem Gesamtbegriff von Ökonomie formten, der auf den „im modernen Sinne wirtschaftlichen Bereich [zielt], der Produktions- und Tauschsphäre umfaßt und aufeinander bezieht": Haus und Markt.[62]

Nun mag die Rechtfertigung der kaufmännischen *usura* zeitgenössisch zwar innerhalb der Oeconomia neu gewesen sein – jenseits davon war sie es nur bedingt: Die Quattrocento-Humanisten, allen voran Leonardo Bruni, standen der Idee von Gewinnstreben und Erwerb von Reichtum generell aufgeschlossen gegenüber.[63] Alberti ist diesbezüglich also nur ein Repräsentant unter vielen. An anderer Stelle hingegen sticht eine gewisse Radikalität in Albertis Denken ins Auge. Insbesondere im direkten Vergleich mit einem anderen, ebenfalls der Kaufmanns-

59 Vgl. dazu unten Kap. 6. Oeconomia und *experientia*: Zur Vermittlung praktischer Erfahrung in Albertis *Libri della famiglia*.

60 Burkhardt u. a. 1992, S. 512.

61 Vgl. unten Kap. 5. *Oeconomia mercantile*: Zur ‚Merkantilisierung' des ökonomischen Diskurses bei Leon Battista Alberti und Benedetto Cotrugli.

62 Zur „zwiefachen Herkunft des modernen Wirtschaftsbegriffs", d.h. seiner Gründung in „Haus und Markt als getrennte[n] Bereiche[n]" bzw. zwei „parallele[n] Stränge[n]", vgl. Burkhardt u. a. 1992, S. 512.

63 Vgl. dazu Perrotta (2012, o.S.) „Nel 15° sec. Francesco Barbaro, Giannozzo Manetti e soprattutto Leonardo Bruni approvano il desiderio di arricchire e la ‚vita attiva', cioè dedita alle attività commerciali e imprenditoriali. Lo stesso faranno più tardi gli altri grandi umanisti di quel secolo, come Lorenzo Valla, Matteo Palmieri, Giovanni Pontano, Marsilio Ficino e via dicendo".

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

zunft entstammenden Zeitgenossen wie Benedetto Cotrugli, dem Verfasser des *Libro de l'arte de la mercatura* (1458), fallen bei Alberti gewisse prä-säkulare Tendenzen auf. Diese gehen weit über die übliche Klerikerschelte hinaus und reichen bis zu einer regelrechten Ausblendung des überspannenden theologisch-religiösen Horizonts, der zeitgenössisch unweigerlich als gesetzt galt. Auch (oder gerade) im Cinquecento suchen derartige Tendenzen ihresgleichen.[64]

Abschließend sei notiert, dass die *Libri della famiglia* auf eindrückliche Weise die Strategien des *self-* und *community-fashioning* vor Augen führen, die zwar generell den humanistischen Umgang mit der Gattung Dialog prägen, die Alberti jedoch in gesteigerter Weise für sich zu nutzen wusste. Die *Libri della famiglia* erscheinen zunächst (a) als Albertis Versuch, die zerstrittene Casa Alberti zu versöhnen und ihr nach Aufhebung der politischen Verbannung aus Florenz wieder zu Ansehen und Reputation zu verhelfen. Dies geschieht (b) auch in Albertis eigenem Interesse, inszeniert er sich doch in seinem Text selbst als ein besonders tugendhaftes Mitglied der Familie, um so seinen inner- wie außerfamiliären Status (qua illegitimer Sohn) zu verbessern. Zugleich positioniert er sich damit (c) auch im Rahmen der humanistischen Gemeinschaft, deren Anerkennung er, der noch am Beginn seiner Karriere steht, ganz eindeutig sucht, die er jedoch zugleich – nicht zuletzt mit der Wahl der Volkssprache – stets herausfordert. Alberti zeigt sich also in den *Libri della famiglia* – ebenso wie in seiner lateinischen *Vita* und anderen Werken – als wahrer Meister der Selbstinszenierung. Wie sich auch in seinem selbstgewählten Emblem, dem geflügelten Auge im Flug, andeutet, scheut er sich nicht, sich ‚aufzuschwingen' und letztlich sogar der Allmacht und Allwissenheit Gottes nachzueifern, die im Auge symbolisiert ist.[65] Dass er dabei auch vor „kühne[n] Umdeutung[en] von Traditionen im Sinne einer individuellen Konzeption" nicht zurückschreckt, gehört zu den Aspekten, die in den sich anschließenden Detailanalysen zu den *Libri della famiglia* ersichtlich werden sollen.[66]

64 Vgl. unten Kap. 5.4 „Si vuole osservare il tempo": Zu Albertis Ökonomie der Zeit.

65 Das Emblem, das zwischen 1435 und 1438 entstanden sein dürfte, ziert auch das Ende eines Manuskripts der *Libri della famiglia* (Biblioteca Nazionale Centrale, Florenz, 1438). Ulrich Pfisterer hat die Imprese u. a. unter Rekurs auf Dante gedeutet, der die Metapher der ‚Flügel des Auges' im Kontext der Gottesschau in seiner *Commedia* verwendet: „Das ‚geflügelte Auge' symbolisiert den lebenslangen Aufstieg des tugendhaften Menschen zu Gott bis hin zur (erhofften, freilich allein durch göttlichen Gnadenakt erreichbaren) *visio Dei*. In diesem Ziel verwirklicht sich die ‚Gottähnlichkeit', das Zusammenfallen beider Blicke und das *summum bonum* des Menschen – eine weit verbreitete Vorstellung, die Dante am konzisesten schildert." (Pfisterer 1998, S. 218). Horst Bredekamp hat dazu ergänzt, dass Albertis Auge in diesem Emblem nicht nur als sehendes, sondern auch fühlendes Sinnesorgan erscheint, welches in Erwartung des zu Sehenden bereits geradezu leidenschaftlich entflammt. Vgl. Bredekamp 2015, S. 321f.

66 Watkins 1959/60, S. 258.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

4

Die Oeconomia im Zeichen humanistischer Gelehrsamkeit: Formen häuslichen Sprechens in Albertis *Libri della famiglia* (1433–41)

4.1 Einleitung

Die *Libri della famiglia* des seit Jakob Burckhardt als *uomo universale* der Renaissance bekannten Humanisten, Schriftstellers und Baumeisters Leon Battista Alberti gelten in der italienischen Literaturgeschichte nicht nur als „der erste humanistische Dialog in Vulgärsprache", sondern zugleich als vorläufiger Kulminationspunkt des damaligen ökonomischen Schrifttums.[1] Das dritte der vier Bücher *Della famiglia* trägt den Titel *Economicus* und ist der „masserizia", so der von Alberti verwendete Begriff für die Haushaltskunst, gewidmet.[2] Alberti selbst gibt an, es nach dem Vorbild von Xenophons *Oikonomikos* modelliert zu haben. Im Proöm zu diesem Buch äußert er, er wolle darin „imitare quel greco dolcissimo e suavissimo scrittore Senofonte".[3] Doch auch die anderen drei Bücher des Dialogs kreisen um zentrale ökonomische Themen wie Ehe, Kinder, Besitzerwerb und Freundschaft.[4] Entsprechend lassen sich alle vier Bücher vor dem Hintergrund der ursprünglich antiken Tradition der Ökonomiken lesen. Die *Libri della famiglia* machen dabei deutlich, wie wichtig neben antiken auch (spät)mittelalterliche Einflüsse und Überformungen sind.[5] Wie bereits im vorigen Kapitel angesprochen, vereinen sich hier humanistische Bildungsideale und Antiken-*imitatio* mit den Interessen mittelalterlicher Kaufleute. Dies hat nicht zuletzt biographische Gründe.

1 Hausmann/Kapp 2007, S. 98. Zu Alberti als *uomo universale* der Renaissance vgl. Burckhardt 1989, S. 143–147. Zu den *Libri della famiglia* als „approdo" bzw. „punto conclusivo di tutta la precedente letteratura familiare" vgl. Frigo 1985, S. 29. Zur Rezeption und Editionsgeschichte von *Della famiglia* vgl. oben Kap. 3.2 Zur Bedeutung von Albertis *Libri della famiglia*.

2 Alberti 1999, S. 186, Z. 2464 und passim. Der ‚Haushälter' (für den *pater familias*) und die ‚Haushälterin' (für die *mater familias*) heißen entsprechend „massaio" und „massaia". Ebd., S. 197, Z. 138 und S. 274, Z. 2407.

3 Ebd., S. 191, Z. 122f.

4 Die Freundschaft gehört deswegen zum Thema Familie dazu, weil es bei ihr um die Pflege sozialer Beziehungen der Familie nach außen und letztlich die familiäre Reputation geht. Dies erläutern: Furlan 2000, S. 427–431; Danzi 2001, S. 109f.

5 Dies hat Danzi (2000) verdeutlicht.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Alberti, 1404 in Genua – unter dem Namen Battista – als illegitimer Sohn Lorenzo Albertis geboren und 1472 in Rom gestorben, stammte aus dem großen, im Trecento zu Macht und Reichtum gekommenen florentinischen Kaufmannsgeschlecht der Alberti, das vom Ende des 14. Jahrhunderts bis 1428 aus politischen Gründen aus Florenz verbannt war. Den Vornamen Leon gab er sich später selbst. In den *Libri della famiglia* inszeniert er sich als jugendlichen Sprecher, der unter seinem Taufnamen Battista auftritt. Nach Abschluss seines Jurastudiums erhielt der junge Alberti 1432 zwei Kirchenämter, die ihm einen gewissen Wohlstand sicherten und Zeit zum Schreiben ließen. Kurz darauf, um 1433–34, entstanden die ersten drei Bücher *Della famiglia*. Das vierte, einige Jahre später verfasste Buch über die Freundschaft veröffentlichte Alberti 1441 in Florenz anlässlich des *certame coronario*, des von ihm mitinitiierten Wettstreits zur Aufwertung des *volgare* als Dichtersprache. Gerade die Präsentation des Werks im Kontext des Wettbewerbs und seine Widmung ‚an den Senat und das Volk von Florenz' machen klar, dass Alberti keineswegs nur, wie er im Prolog suggeriert, auf einen familiären, sondern auch auf einen humanistischen Adressatenkreis zielt.[6] Dass er darüber hinaus ein breiteres, lateinunkundiges Publikum im Blick hat, belegt die Wahl des *volgare*, die er im Proöm zu Buch III auch explizit damit rechtfertigt, er wolle „essere util[e] a tutti" und „da tutti […] essere intes[o]".[7]

Der narrative Rahmen des Dialogs verlegt das Geschehen in die – vom Zeitpunkt der Redaktion der *Libri della famiglia* aus gesehen – jüngere Vergangenheit, kurz vor den Tod des Vaters Lorenzo (gest. 28.5.1421): In dessen Haus in Padua kommen verschiedene männliche Mitglieder der Familie Alberti zusammen, um sich nach dem kranken Lorenzo zu erkundigen, mit ihm testamentarische Angelegenheiten zu regeln oder seine Ermahnungen und Ratschläge entgegenzunehmen. Immer wenn Lorenzo sich ausruht, kommen die Verwandten in unterschiedlichen Konstellationen im Haus zu Gesprächen zusammen, die die Hauptteile der vier Bücher bilden. Die Hauptsprecher gehören verschiedenen Generationen an: Der siebzehnjährige Battista (Alter ego des Autors) vertritt zusammen mit seinem Bruder Carlo die Generation der Jugend, der knapp dreißigjährige Lionardo und der laut Text ‚etwas ältere' Adovardo repräsentieren die mittlere, Vater Lorenzo sowie Giannozzo und Piero die ältere Generation.

6 Im Prolog spricht Alberti die ‚jungen Alberti', d.h. seine eigene Verwandtschaft an. Zur Widmung „al Senato e al popolo fierentino [sic]" vgl. Furlan 1999, S. 434. Auf einen humanistischen Adressatenkreis deutet zudem die Wahl der bei den Humanisten beliebten Gattung Dialog.

7 Alberti 1999, S. 189, Z. 66 und S. 190, Z. 71. Mit dem Ziel, einen möglichst großen Adressatenkreis zu erreichen, unterscheidet sich Albertis Projekt klar von dem zeitgenössisch verbreiteten Genre der *libri di famiglia* (*ricordi, ricordanze, memorie di famiglia, cronache* etc.), d.h. jenen privaten, nicht zur Veröffentlichung gedachten und meist deutlich weniger philosophisch und literarisch-komplex angelegten Familienbüchern, in denen die Hausväter sowohl Finanziell-Ökonomisches (im modernen Sinne) als auch wichtige genealogische Fakten der *casa* notierten. Zu Formen und Funktionen dieser *libri di famiglia* vgl. Cicchetti/Mordenti 1984; Klapisch-Zuber 1990; Weiand 1993.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Im vorliegenden Kapitel wird es in einem ersten Schritt um die textuelle Inszenierung der Familie als ein Ort (humanistischer) Bildung und Gelehrsamkeit gehen, denn schon ein rascher Blick auf den Dialog macht klar, dass Alberti die Familie als eine Institution begreift, die jenseits von Schulen, Klöstern, Universitäten und humanistischen Zirkeln eine zentrale Funktion im Bereich von Bildung und Wissensvermittlung erfüllt.[8] Die Dialogsprecher selbst betonen regelmäßig, dass es bei ihren häuslichen Gesprächen vor allem um die innerfamiliäre Belehrung des Nachwuchses gehe. Vor dem Hintergrund dieses eminent didaktischen Anliegens hat in der Alberti-Forschung Francesco Tateo darauf hingewiesen, dass der Text nicht nur *letterati* und *illetterati*, also gelehrte und ungelehrte Familienmitglieder als Wissensträger, sondern zugleich auch verschiedene Arten von Wissen in Szene setzt: nämlich gelehrtes Wissen und Erfahrungswissen („dottrina" und „esperienza").[9] Was bei Tateo allerdings zu wenig Beachtung findet, ist die Tatsache, dass es neben verschiedenen Wissens*arten* auch verschiedene *Modi* familiärer Wissensvermittlung gibt. Diese werden in ihrer Diversität von den Sprecherfiguren teilweise selbst reflektiert, zum Beispiel, wenn sich die Sprecher darauf einigen, eine gewöhnliche Diskussion in den Modus einer gelehrten Disputation zu überführen (Buch I), wenn sie einen Vortrag ausdrücklich nach Art einer *oratio perpetua* gestalten (Buch II), wenn sie von einem gelehrten in einen ‚ungelehrten', erfahrungsbasierten Diskurs wechseln (Buch III) oder wenn sie beschließen, den Anekdoten von Piero, dem Hofmann der Familie, zu lauschen (Buch IV).[10]

In einem zweiten Schritt wird es daher darum gehen, zentrale Formen und Funktionen der verschiedenen Modi häuslichen Sprechens, des sogenannten „ragionare domestico e familiare",[11] genauer zu beleuchten. In den Blick genommen werden dabei im vorliegenden Kapitel die ‚gelehrten' Modi des Sprechens, wie sie die Gespräche der *letterati*, also der gebildeten Mitglieder der Familie (Lionardo, Adovardo und Battista) in Buch I und II prägen; auf die alternativen Diskursmodi der ‚Praktiker' der Familie (d.h. das erfahrungsbasierte Sprechen von Giannozzo und Piero) komme ich gesondert zurück.[12] Besondere Beachtung wird dabei die Tatsache verdienen, dass sich die gelehrten Sprechmodi zwar an bekannten

8 Alberti kann insofern als Paradebeispiel für das gelten, was die Frühneuzeit-Forschung in jüngerer Zeit insgesamt vermehrt festgestellt hat, dass nämlich Familie und Haushalt in der Frühen Neuzeit wichtige Orte für die Generierung und Vermittlung von Wissen waren. Vgl. beispielsweise MacDonald 1995 (insb. zum Übergang von mittelalterlicher zu frühneuzeitlicher häuslicher Bildung); Cooper 2006 (insb. zu naturwissenschaftlicher Wissensproduktion im Haushalt); Ross 2009 (insb. zu den Möglichkeiten weiblicher Bildung in Haus und Familie); Algazi 2003.

9 Vgl. Tateo 1967.

10 In der Alberti-Forschung hat allein der Modus der Disputation eine gewisse Aufmerksamkeit erfahren. Vgl. Danzi 2001, S. 110f.; Guérin 2000; Furlan 2003, S. 63–76. Furlan geht zusätzlich auf den Modus der *oratio perpetua* ein, äußert sich zu dessen Form und Funktion allerdings nicht vertiefend (vgl. ebd., S. 125).

11 Alberti 1999, S. 75, Z. 1765.

12 Vgl. unten Kap. 6. Oeconomia und *experientia*: Zur Vermittlung praktischer Erfahrung in Albertis *Libri della famiglia*.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Autoritäten und Diskursen orientieren, ihre Modelle aber im Hinblick auf den familiären Kontext entscheidend modifizieren.

4.2 Das Ideal der innerfamiliären Wissensvermittlung

Es gehört zu den Besonderheiten der *Libri della famiglia*, dass Alberti darin ausschließlich Mitglieder seiner eigenen Familie – und auch sich selbst – als Sprecher auftreten lässt.[13] In ihren Gesprächen machen die Figuren wiederholt deutlich, dass es zu den primären Aufgaben der Verwandtschaft gehört, sich um die Unterweisung und tugendhafte Erziehung des Nachwuchses zu kümmern. Schon zu Beginn von Buch I weist Lionardo darauf hin, dass Gelehrsamkeit im Hause Alberti stets hoch geschätzt worden sei und die Alberti seit eh und je sehr gebildet gewesen seien.[14] Es sei daher geradezu eine Pflicht, den Nachwuchs zu „dottrina e scienza" zu erziehen.[15] Der eigene Vater, so Lionardo an anderer Stelle, sei dabei der beste Lehrer für die Kinder, besser geeignet als jeder noch so gelehrte Literat.[16] An die Stelle des Vaters kann dann ersatzweise die übrige (männliche) Verwandtschaft treten, denn Lorenzo appelliert an Adovardo und Lionardo, nach seinem Tod für die tugendhafte Erziehung seiner Söhne zu sorgen, und an seine Söhne, stets dem Rat der Älteren zu folgen.[17] Battista schließlich gibt an, das Lernen von Verwandten bereite ihm größere Freude als das von Fremden. Zu Lionardo sagt er: „Gli altri udiamo noi volentieri come precettori; te ascoltiamo lietissimi come maestro ottimo, amico e fratello".[18] Dass zu den genuinen Aufgaben der Familie (bzw. des Familienvaters) auch die Weitergabe genealogischen Wissens gehöre, verdeutlicht Lorenzo, wenn er seine Söhne auffordert, künftig auch den eigenen Kindern und Kindeskindern das ruhmvolle Andenken ihrer Vorfahren zu übermitteln.[19]

Zugleich führt der Dialog anschaulich vor, wie die Sprecher all diese Regeln und Vorsätze in ihren Gesprächen in die Tat umsetzen. Der Leser wird somit Zeuge, wie sich die jüngeren von den älteren Alberti stets und auf allen Gebieten bereitwillig belehren lassen. Hierzu einige Beispiele: In Buch I preisen Adovardo und Lionardo der Jugend gegenüber den Wert der Bildung (*lettere*), indem sie vor ihren Augen disputieren;[20] in Buch II lernt Battista von Lionardo nicht nur das

13 Als Vorbild mag bis zu einem gewissen Grad Ciceros *De amicitia* gedient haben, in dem ebenfalls nur Mitglieder einer einzigen Familie (Laelius und seine Schwiegersöhne Fannius und Scaevola) auftreten. Jedoch setzte Cicero, anders als Alberti, nicht seine eigene Familie in Szene.

14 Vgl. u.a.: „Tutti e' nostri Alberti quasi sono stati molto litterati" (Alberti 1999, S. 84, Z. 1996f.).

15 Ebd., S. 85, Z. 2022.

16 „E più giova la fede, lo studio e la cura del padre in fare e' figliuoli suoi virtuosissimi, che non farebbe ogni maggior dottrina di qualunque altro litteratissimo" (ebd., S. 67, Z. 1534–1537).

17 Zur Bitte an Adovardo und Lionardo vgl. ebd., S. 32, Z. 497–501; zur Ermahnung der Söhne vgl. ebd., S. 24, Z. 264–271 und S. 26–28, Z. 308–369.

18 Ebd., S. 125, Z. 700–702.

19 „[…] apresso de' nipoti e di chi de' nipoti verrà memoria di voi, di vostri singulari detti e fatti e opere" (ebd., S. 32, Z. 489–491).

20 „E' mi giova lodare qui a questi giovani, Adovardo in tua presenza, le lettere" (ebd., S. 87,

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Disputieren, sondern auch einiges über die Ehe und den Besitzerwerb; in Buch III weiht der praktisch erfahrene Giannozzo die Jugend in die Geheimnisse des guten Haushaltens ein; in Buch IV erläutert Piero, wie man die Gunst großer Fürsten erringe, und Adovardo, nach welchen Regeln man Freundschaften knüpfen und pflegen solle.[21] Alle gemeinsam schließlich pflegen sie das Familiengedächtnis, indem sie regelmäßig die vorbildlichen Worte und Taten ihrer Vorfahren zitieren.[22]

Dass als Adressaten dieses didaktischen Unterfangens keineswegs nur die jungen Alberti der Dialogfiktion, sondern zugleich auch die zeitgenössischen Leser angesprochen sind und es somit auch auf Ebene des äußeren Kommunikationssystems um Unterweisung und Wissensvermittlung geht, macht Alberti im Prolog sehr deutlich. Dort spricht er mit den „giovani Alberti" direkt seine realen Verwandten an und fordert sie auf, den nachfolgenden Gesprächen ihrer exzellenten, hochgebildeten Vorfahren zu lauschen und ihre Lehren zu befolgen, um auf diese Weise Ruhm und Ehre der Casa Alberti zu mehren.[23]

Der Text ist insofern ganz offensichtlich als *community-fashioning* der Familie Alberti gedacht. Indem Alberti im Dialog nicht nur seine eigene Familie in Szene setzt, sondern zugleich versucht, das Handeln seiner realen Verwandten dadurch zu beeinflussen, operiert er ganz gezielt an der Schnittstelle zur historischen Wirklichkeit. Hintergrund mag hier die zeitgenössische familiäre Realität gewesen sein, die zumindest zum Zeitpunkt der Redaktion von *Della famiglia* deutlich weniger harmonisch gewesen zu sein scheint, als der Dialog suggeriert. In den 1430er Jahren wurde die Casa Alberti von einer finanziell-ökonomischen Krise und einem damit zusammenhängenden Familienzwist schwer erschüttert.[24] Und schon in den 1420er Jahren war Albertis Verhältnis zu seinen, nach dem Tod seines Vaters als Nachlassverwalter eingesetzten Cousins dadurch getrübt, dass diese ihm und seinem ebenfalls illegitimen Bruder Carlo ihr Erbe vorenthielten; 1435 kam es endgültig zum Bruch.[25] Vor diesem Hintergrund erscheinen Albertis Bücher *Della famiglia* nicht nur als ein (utopisches) Projekt der Familienversöhnung, sondern auch als *self-fashioning*-Strategie eines illegitimen Sohnes, der seinen prekären innerfamiliären Status zu verbessern sucht.[26]

Z. 2065f.).

21 Für eine ausführliche Zusammenfassung von Inhalt und Struktur des Dialogs vgl. Furlan 2003, S. 117–138.

22 Mit der Pflege des Familiengedächtnisses und der moralischen Belehrung der Nachkommen knüpft Alberti an typische Elemente der zeitgenössischen *libri di famiglia*-Tradition an.

23 „E così prego anche voi giovani Alberti meco, come fate, facciate; proccurate el bene, accrescete lo onore, amplificate la fama di casa nostra, e ascoltate a quello e' passati nostri Alberti, uomini studiosissimi, litteratissimi, civilissimi, giudicavano verso la famiglia doversi, e ramentavano si facesse" (Alberti 1999, S. 14, Z. 326–331).

24 Vgl. Boschetto 2000.

25 Vgl. dazu Tauber 2004, S. 8. Die anonyme, heute gemeinhin als autobiographisch gelesene *Vita* Albertis berichtet sogar von einem durch Verwandte angezettelten Mordanschlag auf den Autor, lässt die Hintergründe allerdings offen (vgl. Alberti 2004, S. 44–46). Zweifel, dass Alberti die *Vita* selbst verfasst hat, äußert Enenkel 2008.

26 Vgl. dazu Kuehn 1985; Schaefer 2017.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Alberti variiert hier also, mit Blick auf die (eigene) Familie, das typisch humanistische *self-* und *community-fashioning*, bei dem die Autoren das wirklichkeitskonstitutive Potential ihrer Schriften (und insbesondere das von Dialogen und Briefen) nutzen, um ein bestimmtes, ideales Bild ihrer Gemeinschaft nicht nur zu propagieren, sondern zugleich zu ‚realisieren'.[27] Ein humanistisches *community-* und *self-fashioning* des Autors sind die *Libri della famiglia* aber freilich *auch*, denn nicht zufällig stellt Alberti sich und seine Verwandten im Text als höchst literate, humanistisch gebildete Männer dar. Und ebenso wenig dürfte es dem Zufall geschuldet sein, dass er Buch IV im Kontext des *certame coronario* publiziert und sich damit der – nicht zuletzt humanistischen – Öffentlichkeit stellt.

Die Familie erscheint mithin bei Alberti als eine Instanz der Wissensvermittlung auf zwei verschiedenen Ebenen, innerhalb der Dialogfiktion, aber auch auf der Ebene des äußeren Kommunikationssystems. Belehren will Alberti demnach immer auch den Leser, speziell das familiäre, aber wohl nicht zuletzt auch das humanistische Publikum, dessen Diskurse und Wissen er, wie zu sehen sein wird, ebenfalls nicht nur darzustellen, sondern unmittelbar mitzuformen und -gestalten gedenkt.[28]

4.3 Formen und Funktionen gelehrten Sprechens in der Familie

Ähnlich wie das familiäre *community-fashioning* sich an humanistischen Vorbildern orientiert, so sind auch die Gesprächsmodi der *letterati* der Familie – Adovardo, Lionardo und Battista – in Buch I und II deutlich an bestimmte, durch Autoritäten und Institutionen abgesicherte Modelle angelehnt. Diese werden aber zugleich an den familiären Kontext angepasst und teilweise explizit in ein häuslich-familiäres Sprechen, ein *ragionare domestico e familiare*, überführt. Im Folgenden werde ich die beiden wichtigsten Formen gelehrter häuslicher Konversation, nämlich Lehrvortrag und Disputation, im Hinblick auf das Spannungsverhältnis von *imitatio* einerseits und Adaption an den häuslichen Kontext andererseits sowie auf ihre Funktionalisierung hin betrachten.

27 Zu dieser Art von humanistischem *community-fashioning* vgl. Bernd Häsners Untersuchung zu Leonardo Brunis *Dialogus ad Petrum Paulum Histrum* (Häsner 2002).

28 Diese Strategie scheint nicht oder nur bedingt aufgegangen zu sein. Glaubt man Albertis *Vita*, so haben die Verwandten, denen Alberti die ersten drei Bücher schickte, diese kaum gelesen, sondern Autor und Werk teilweise sogar verspottet (vgl. Alberti 2004, S. 48). Auch in Humanistenkreisen hat der Text offenbar wenig Erfolg gehabt und wurde insbesondere von Leonardo Bruni als Attacke auf die zeitgenössische humanistische Kultur empfunden. Vgl. Furlan 2005, S. 340. Von Albertis *Libri della famiglia* scheint, dies legt zumindest die geringe Zahl überlieferter Manuskripte nahe, allein Buch III ein mäßiger Rezeptionserfolg beschieden gewesen zu sein. Vgl. dazu die Übersicht über die überlieferten Manuskripte in Furlan 1999, S. 431–436.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

4.3.1 Der häusliche Lehrvortrag und das Ideal des *giusto mezzo*

Der erste Modus gelehrter häuslicher Konversation findet sich in dem Vortrag, den Lionardo in Buch II seinen jüngeren Zuhörern, Battista und Carlo, hält, nachdem diese ihn – ausdrücklich zu ihrer eigenen Belehrung („[per] renderci più dotti") – eingefordert haben.[29] Inhaltlich kreist dieser Lehrvortrag vor allem darum, wie man die Zahl seiner Familienmitglieder (durch die Wahl einer guten Ehefrau, die Zeugung und Gesunderhaltung der Kinder etc.) ebenso wie seinen Besitz vermehrt.[30] Formal orientiert er sich am Modell der *oratio perpetua* im Sinne der „ununterbrochenen Rede eines einzelnen", wie sie etwa aus Ciceros *Laelius* und *Cato maior*, aber auch vielen lateinhumanistischen Dialogen bekannt ist.[31] Auf diesen Modus der Belehrung einigen sich die Beteiligten vorab explizit, ja es ist Battista, der die *oratio perpetua* vorschlägt, nachdem Lionardo alternativ auch ein Frage-Antwort-Modell angeboten hatte:

> LIONARDO […] Ma come faremo? Avete voi che domandarmi? E io risponderò. O meglio vi pare che io perpetui senza interrompermi il corso del mio recitare?
>
> BATTISTA […] Tu continua el dir tuo. Noi t'ascolteremo.[32]

Der Stil des Vortrags ist dann allerdings ein bewusst familiärer. Ausdrücklich grenzt Lionardo sein Sprechen nach drei Seiten hin ab: vom Sprechen der Gelehrten („dotti"), von dem der Ungebildeten („ignoranti") und auch von dem der Humanisten, jener ‚überaus Gebildeten' („alquanto tinti di lettere"), die die geschliffenste und angenehmste Eloquenz („eloquenza elimatissima e suavissima") erwarteten.[33] Seine Rede, betont er, werde nicht allzu geschliffen ausfallen („senza alcuna esquisita e troppo elimata ragione di dire"), denn innerhalb ihres familiären Diskurses gehe es weniger um Anmut beim Sprechen („leggiadria di parlare") als um gute Inhalte („buone sentenze").[34] Unter Verweis auf die Spontaneität und Improvisiertheit seines Vortrags gestattet er sich zudem schon vorab eine gewisse Unordnung und Lückenhaftigkeit in seinen Ausführungen.[35]

---

29 Alberti 1999, S. 122, Z. 615.

30 Vgl. ebd., S. 127, Z. 771–779. Zwei weitere Punkte, die Lionardo sich vornimmt (die Pflege der Reputation sowie die von Beziehungen und Freundschaften), wird er in der Folge nicht ausführen: Sein Vortrag bricht mit dem Eintreffen Ricciardo Albertis unvermittelt ab (vgl. ebd., S. 186, Z. 2468f.).

31 Lausberg 1973, Bd. 1, S. 456f. (§ 920).

32 Alberti 1999, S. 125, Z. 720–725.

33 Ebd., S. 124, Z. 678–683. Lionardo greift damit auf, was er bereits im Kontext der im Dialog vorangegangenen häuslichen Disputation angemerkt hatte (vgl. dazu unten das Zitat in Anm. 54).

34 Ebd., S. 128, Z. 797–800.

35 Vgl. dazu: „Ma non aspettate da me se non quanto di cosa in cosa mi verrò ramentando. Solo reciterò e' perfettissimi e utilissimi documenti necessari" (ebd., S. 125, Z. 716–718); „L'un ragionamento alletta e tira l'altro" (ebd., S. 144, Z. 1255f.) sowie ebd., S. 140, Z. 1151–1157. – Dass es sich dabei nicht nur um eine Bescheidenheitsrhetorik handelt, wird deutlich, wenn Lionardo tatsächlich ‚vergessene' Aspekte nachträglich ergänzt (vgl. ebd., S. 141, Z. 1163–1174)

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Dies alles läuft am Ende darauf hinaus, dass sich die *letterati* der Familie hier gelehrt, aber *nicht übertrieben* gelehrt unterhalten. Ziel scheint zu sein, das dem häuslichen Kontext entsprechende *giusto mezzo*, also das rechte Maß an Gelehrsamkeit zu finden – wobei Verständlichkeit jeder Art von philosophischer oder rhetorischer Brillanz vorgezogen wird.[36] Entsprechend erlaubt Lionardo seinen Zuhörern explizit, ihn bei Bedarf zu unterbrechen; Battista macht hiervon zumindest in der ersten Hälfte des Vortrags auch Gebrauch.[37] Dahinter steht offensichtlich die Idee, dass man sein (familiäres) Publikum vollumfänglich erreichen muss. Auch die jüngeren und weniger gebildeten Zuhörer (bis hin zu den *illetterati*) müssen dem Vortrag also folgen können.[38]

Hier kommt nun ein Spezifikum der Institution Familie in den Blick. Anders als die Universität oder ein Humanistenzirkel ist die Familie gerade keine Wahl-, sondern eine Schicksalsgemeinschaft, deren Heterogenität hinsichtlich Alter, Bildungsgrad und Statusgruppenzugehörigkeit Rechnung getragen werden muss.[39] Vor diesem Hintergrund wird die von Lionardo beschworene Flexibiliät und Lenkbarkeit der Rede geradezu zur Pflicht. Der Redner kann nicht nur, er *muss* seine Rede lenken und im Hinblick auf die Zusammensetzung seines Publikums anpassen, denn es macht auch im familiären Kontext einen Unterschied, ob der Gesprächspartner alt oder jung, ledig oder verheiratet, gebildet oder ungebildet, männlich oder weiblich, Herr oder Diener ist. Von der Anpassung an ein heterogenes Publikum zeugen in den *Libri della famiglia* nicht zuletzt die Moduswechsel selbst: Je nach Figurenkonstellation wechselt das *ragionare domestico e familiare* das Register, variiert zwischen den in Buch I und II dominierenden gelehrten Kon-

---

oder andere weglässt (vgl. dazu oben Anm. 30). Gerade dieser Gestus des Vergessens zeigt seinerseits aber natürlich, dass die vermeintliche Improvisiertheit eine vom Autor bewusst gesetzte Figur ist. Im Zusammenhang mit dem im Folgenden diskutierten *giusto mezzo* sind Improvisiertheit und Kürze der Rede Indizien für das Streben nach einem, u.a. am rhetorischen *brevitas*-Ideal orientierten „langage moyen" (Lacroix 1989, S. 378).

36 Zur häuslichen Diskussion als Mittelweg zwischen der ‚Ignoranz der Massen' und den ‚Subtilitäten der Humanisten' vor dem Hintergrund von Albertis allgemeinem Ideal des Maßes („moderation") vgl. auch Marsh 1980, S. 89.

37 Zur Lizenz, den Vortragenden zu unterbrechen, vgl.: „voi, dove paresse d'andare più adagio, rattenetemi" (Alberti 1999, S. 126, Z. 726f.). Zu Battistas Unterbrechungen vgl. ebd., S. 139, Z. 1107–1122 und S. 141, Z. 1186–1189.

38 Angesichts dieser Öffnung nach unten, d.h. für die weniger Gebildeten, ist umso auffälliger, dass Frauen von Albertis *ragionare domestico e familiare* und dem darin vulgarisierten ökonomischen Wissen vollständig ausgeschlossen bleiben. Neben ihrem impliziten Ausschluss aus den Reihen des Dialogpersonals erfolgt auch ein expliziter Ausschluss durch Giannozzo, der ausdrücklich rät, die Ehefrau von den Büchern und Schriften des Mannes sowie von seinen sonstigen ‚geheimen' Angelegenheiten („mie scritture o mie secrete faccende") fernzuhalten (ebd., S. 269, Z. 2265f.). Auch medial betrachtet werden die Frauen damit vom ökonomischen Diskurs und Wissen doppelt ausgegrenzt: vom Gespräch ebenso wie von den Schriften. Vgl. dazu oben Kap. 3.1 Quattrocento-Ökonomiken im Kontext: Dominici, Caldiera, Ivani, Alberti.

39 Dass die Alberti eine Schicksalsgemeinschaft bilden, wird im Dialog immer wieder mit der Klage über das Exil und die politische Verbannung aus der Heimatstadt Florenz evoziert. In diesen Kontext gehört auch die von Alberti im Prolog formulierte Leitfrage der *Libri della famiglia*, wie es einer Familie gelingen könne, Schicksalsschläge zu überstehen (vgl. ebd., S. 11f.).

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

versationsformen (wie *disputatio* und Lehrvortrag) und den von den ‚Praktikern' der Familie präferierten Modi (wie Anekdote oder Exempelerzählung) in Buch III und IV. Dass in der Familie darüber hinaus auch auf persönliche Befindlichkeiten Rücksicht zu nehmen sei, demonstriert Lionardo, wenn er angibt, Adovardo beim Disputieren von allzu offener Widerrede verschont zu haben, weil er unlängst seine Brüder verloren habe und entsprechend sensibel sei.[40]

4.3.2 Die häusliche Disputation und das Ideal familiärer *utilità*

Als weiterer Modus gelehrten familiären Sprechens wird die häusliche Disputation als Modell aufgerufen. Eingeführt wird sie zunächst von Adovardo und Lionardo in Buch I. Später, in Buch II, wird sie aber auch von Lionardo und Battista praktiziert. Wie erklärt sich, dass die Sprecher ausgerechnet die *disputatio*, diese höchst spezifische universitäre Diskurstechnik, die in den Universitäten Teil der dialektischen Grundausbildung war, im Kontext ihres familiären Gesprächs aufgreifen? An einem bestimmten Punkt in der Diskussion um die Frage, ob es ein Glück oder ein Unglück sei, Kinder zu haben, beschließen Adovardo und Lionardo, ihren Streit im Modus der Disputation fortzusetzen. Hintergrund ist, dass Adovardo es satt hat, sich von Lionardo mit gelehrten Spitzfindigkeiten über etwas belehren zu lassen, das er als Familienvater aus Erfahrung besser zu wissen glaubt. Er verlangt, ebenfalls in den spitzfindigen Modus – gemeint ist: die Disputation – wechseln zu dürfen, um so den von Lionardo ‚begonnenen Tanz' auf Augenhöhe fortsetzen zu können:

> Così fai tu, Lionardo; a uno suono di parole tu insieme mi pruovi l'essere padre sia cosa dilettosa e dolce, e anche m'insegni come sieno fatti i veri buon padri. […] Seguiamo adunque questa tua incominciata, come dissi, danza. E io voglio, Lionardo, essere teco un poco malizioso, e come quegli che ne' cerchi voglino essere più che gli altri riputati, ogni non netto e atto detto apuntano.[41]

Dass hiermit die universitäre Praxis der *disputatio* als Modell evoziert wird, wird spätestens klar, wenn sich Lionardo mit den Worten einverstanden erklärt, sie wollten fortan so tun, als ob sie ‚in einer berühmten öffentlichen Schule disputierten': „come se noi in presenza di molti nelle pubblice e famose scuole disputassimo ove sogliono non meno curare di parere sottili e acuti d'ingegno, che copiosi di lettere e di dottrina".[42] Zugleich vereinbaren die beiden allerdings eine Lockerung der in der Disputation üblichen Regeln, und zwar mit der Begründung, dass es sich hier, unter ihnen („fra noi"), um ein „ragionare domestico e familiare", ein häusliches, privates Gespräch handele:

40 „Adunque non mi parse da negarli quello che lui giudicava per affezione più che per ragione. […] La fortuna iniqua più dì fa gli tolse i fratelli" (ebd., S. 103, Z. 53–66).
41 Ebd., S. 73f., Z. 1719–1730.
42 Ebd., S. 75, Z. 1759–1762.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

> Qui tra noi sia licito questo parlare più libero, non tanto pesato, non ridutto a sì ultima lima quanto forse altri desidererebbe. Già questo fra noi è stato uno ragionare domestico e familiare […].[43]

Mit dieser Lockerung der Regeln erfährt die für gewöhnlich streng reglementierte Praxis der *disputatio*, in der ein Opponent und ein Respondent eine These nach ganz bestimmten Regeln zu verteidigen bzw. widerlegen suchten, eine entscheidende Modifikation.[44] Verantwortlich ist hierfür der Transfer dieser gelehrten Praxis in den häuslichen Kontext. Daneben weisen freilich schon das „fra noi", welches Privatheit indiziert und so in Spannung zur erwähnten Schulöffentlichkeit gerät, und das konjunktivische „come se […] disputassimo" darauf hin, dass es sich beim häuslichen Disputieren nur um das *Als-ob* einer öffentlichen Disputation handelt.

Was es nun konkret heißt, dass sich die Sprecher erlauben, freier, weniger abgewogen und weniger ausgefeilt („più libero, non tanto pesato, non ridutto a sì ultima lima") zu disputieren, wird an einer späteren Stelle deutlicher: Dort werden die größeren Lizenzen nämlich mit Rekurs auf Cicero legitimiert. Da es, so Lionardo, laut Cicero nichts Flexibleres und Lenkbareres gebe als die Rede, könnten sie in ihrem häuslichen Gespräch darauf verzichten, wie die Philosophen jedem noch so kleinen Glied („ogni minimo membro") nachzugehen und jedes Detail zu klären.[45] Der Begriff „membro" zeigt an, worum es Lionardo geht: den Verzicht auf Syllogismen, mit denen das dialektische Argumentationsverfahren der scholastischen Disputation vorrangig operierte.[46] Erlaubt ist in der häuslichen Disputation mithin ein weniger technisches Sprechen als in der Schuldisputation.[47]

Gerade der Verweis auf Cicero macht darauf aufmerksam, dass für dieses relativ ‚freie' Sprechen noch ein zweites Modell Pate gestanden hat: die lateinhumanistische *disputatio* als eine vergleichsweise regellose Form humanistischen Debattierens, wie sie vor allem Leonardo Bruni unter Rekurs auf Ciceros weiteres

43 Ebd., Z. 1762–1766.

44 Für einen Überblick über die Regeln der Disputation vgl. Weijers 1999.

45 „Marco Cicerone […] giudica nessuna cosa essere più flessibile e duttibile quanto la orazione. Questa segue e viene dovunque tu la volgi e guidi, né il ragionare nostro, el quale come vedi è tra noi domestico, si richiede essere gastigato ed emendato quanto quello de' filosafi nelle loro oscurissime e difficillime questioni, e' quali disputando seguono ogni minimo membro, e della materia lasciano adrieto nulla non bene esplicato e molto aperto" (Alberti 1999, S. 102, Z. 27–36).

46 Zum Einsatz von Syllogismen in der klassischen Disputation vgl. Weijers 1999, S. 514.

47 Man vergleiche dagegen die formale Strenge der von Olga Weijers zitierten Beispiele für Schuldisputationen, bei denen sie eine ‚dialektische' und eine ‚scholastische' Variante unterscheidet (vgl. ebd., S. 512 und 515f.). Diese Schuldisputationen bezeichnet Weijers auch explizit als ‚technischere' Formen von Streitgespräch („disputes plus techniques") im Vergleich zu anderen Formen des Zwiegesprächs (vgl. ebd., S. 511). Da nach Weijers sowohl die ‚dialektische' als auch die ‚scholastische' Disputation an den Artistenfakultäten praktiziert wurde, fasse ich sie unter dem Begriff Schuldisputation zusammen (vgl. ebd., S. 516).

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Verständnis von *disputare* schon zu Beginn des Quattrocento geprägt hat.[48] Alberti geht nun allerdings insofern über Bruni hinaus, als er die Disputation zusätzlich ins *volgare* transponiert.[49] Die Wahl der Volkssprache unterstreicht nicht nur den informellen, familiären Charakter der häuslichen Disputation, sondern führt zugleich zu einer Vulgarisierung des humanistischen Diskursmodells im Wortsinne.[50] Dass Alberti damit gezielt ein breiteres, lateinunkundiges Publikum ansprechen will, macht er, wie schon einmal erwähnt, im Proöm zu Buch III klar: Wer möglichst viele Menschen erreichen wolle, müsse in einer Sprache schreiben, die von den Leuten verstanden werde; dies hätten schon die Römer gewusst und in der Sprache ihrer Zeitgenossen, Latein, geschrieben.[51] Er selbst, so Alberti weiter, wolle lieber von vielen verstanden werden, als nur einigen wenigen Gebildeten gefallen: „Più tosto forse e' prudenti mi loderanno s'io, scrivendo in modo che ciascuno m'intenda, prima cerco giovare a molti che piacere a pochi, ché sai quanto siano pochissimi a questi dì e' litterati".[52] Dies ist als klare Kritik am humanistischen Festhalten an der Prestige- und Gelehrtensprache Latein zu verstehen (und darüber hinaus natürlich eine Orientierung an der familiären Realität, in der volkssprachlich kommuniziert wurde). Vor diesem Hintergrund erscheint Albertis *ragionare domestico e familiare* nun insgesamt als ein Konkurrenzmodell zu einem elitären lateinhumanistischen Diskurs.[53] Davon zeugt auch Lionardos Bemerkung, es gehe im familiären Gespräch nicht darum, Lob für Einfallsreichtum oder Eloquenz zu heischen: „Tra noi el nostro ragionare non cerca laude d'ingegno, né ammirazione di eloquenza".[54] Darin liegt freilich ebenfalls eine Anspielung auf und zugleich Abgrenzung von typisch humanistischen Idealen.

Wenn nun aber weder philosophische Finesse noch humanistische Eloquenz Ziel und Zweck des häuslichen Disputierens sind, so fragt sich, was es dann sein könnte. Aufschlussreich ist diesbezüglich der Ausgang von Adovardos und Lionardos Disputation. Ganz nach den Regeln der klassischen *disputatio* gibt es auch hier einen Sieger und einen Verlierer.[55] Am Ende räumt Adovardo mit einem familiären Augenzwinkern seine Niederlage ein. Von Lionardo lasse er sich gerne be-

48 Zum Verhältnis von mündlicher Disputationspraxis und schriftsprachlichen humanistischen Gattungen wie Deklamation und Dialog vgl. Traninger 2012. Speziell zu Brunis Usurpation des *disputatio*-Begriffs vgl. ebd., S. 256–263, insb. S. 261f.

49 Vgl. dazu Guérin 2000, S. 500.

50 Dies gilt freilich für Albertis Dialog insgesamt, nicht nur die *disputatio*-Passagen. Vgl. dazu Marsh 1980, S. 78–99.

51 Vgl. Alberti 1999, S. 190, Z. 69–71.

52 Ebd., Z. 76–79.

53 Vgl. dazu auch Marshs Auffassung, dass Albertis ‚eigentlicher' Gegner diesbezüglich weniger die Scholastik als der Lateinhumanismus gewesen sei: „Alberti's volgare dialogues protest less against the rigid absolutism of theology in the Scholastic tradition than against the abstract idealism of humanist learning" (Marsh 1980, S. 89).

54 Alberti 1999, S. 102, Z. 35f.

55 Zu Sieg und Niederlage als den „zwei Perspektiven des Ausgangs" einer Disputation vgl. Traninger 2012, S. 70.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

siegen: „Da te mi lascio volentieri vincere, Lionardo".[56] Auch hier zeigt ein näheres Hinsehen, dass die Disputation an den häuslichen Kontext adaptiert ist, denn der Ausgang des Streitgesprächs wird von den Sprechern keineswegs, wie in der *disputatio* üblich, als irrelevant für die reale Lebenspraxis erachtet – dies wird sich zumindest am Ende des Buches zeigen. Zunächst allerdings scheint es noch, als gäbe es auch in der häuslichen Disputation jene lebensweltliche ‚Enthobenheit', die die universitäre Disputation charakterisiert: Dort schlüpfen die Kontrahenten in Rollen und können auf diese Weise im geschützten Raum gelehrter Streitpraxis problemlos Positionen vertreten, die gerade nicht ihren persönlichen, lebensweltlichen Überzeugungen entsprechen.[57] So plädiert auch hier der unverheiratete, kinderlose Lionardo *für*, der Familienvater Adovardo *gegen* das Kinder-Bekommen. Beide argumentieren also genau konträr zu ihrer jeweiligen lebensweltlichen Position. Im Unterschied zur Schuldisputation bleibt das Ergebnis ihres ‚Tanzes' jedoch gerade nicht folgenlos für ihr individuelles, lebensweltliches Handeln: Nachdem Lionardo den Sieg errungen hat, wird er nämlich von Adovardo aufgefordert, er möge nun aus der von ihm erfolgreich disputierten These die Konsequenzen ziehen und endlich heiraten, Kinder zeugen und so die Casa Alberti vergrößern.[58]

Lionardos Sieg auf Ebene der Gelehrsamkeit gerinnt ihm also zu einer Niederlage im ‚wahren' Leben. Er muss einräumen, nun tatsächlich kein Argument mehr an der Hand zu haben, weiterhin Junggeselle zu bleiben. Es sei, beschwert er sich, eine List von Adovardo gewesen, das Vaterdasein schlecht zu reden; Adovardo habe dies nur getan, um ihn zu bekehren und dazu zu bringen, all seine Ausflüchte über Bord zu werfen.[59] Und in der Tat erscheint der von Adovardo initiierte Wechsel in den Disputationsmodus im Rückblick als geschickter Schachzug, um den renitenten Lionardo an seine familiäre Pflicht, die Sicherung des Fortbestands und Vergrößerung der Familie („la procreazione de' successori eredi, l'accrescimento e amplificazione della famiglia") zu erinnern.[60] Aber auch für Adovardo bleibt das Gespräch nicht ohne praktischen Nutzen, da es ihn, wie Lionardo bemerkt, von seiner – den üblichen Vatersorgen geschuldeten – Melancholie befreit und daran erinnert habe, welch ein Segen Kinder seien.[61]

56 Alberti 1999, S. 92, Z. 2221.

57 Zu dem in der Disputation üblichen Einnehmen einer nicht persönlich vertretenen Position vgl. Traninger 2012, S. 70f.

58 „Ben son contento stare in quella tua sentenza ch'e' diligenti padri da' figliuoli ricevano vere allegrezze, ma questo più mi piacerà se io vederò che tu dia modo di tutte queste cose come con suttilissimi argomenti così ancora per lunga pruova poterne ragionare. E vuolsi, Lionardo, dare modo che tu e gli altri abbiate compagna e figliuoli, pigliate moglie, amplificate la nostra famiglia Alberta" (Alberti 1999, S. 99, Z. 2412–2418).

59 „Ma tutta l'astuzia grande è stata tua, che biasimandomi l'avere figliuoli, tu hai condottomi ch'io ho gittato e perduto ogni mia antica scusa al non tôr moglie, né ora m'è rimaso con che più potere schifare questa molestia" (ebd., S. 99f., Z. 2432–2436).

60 Ebd., S. 43, Z. 810–812. Insofern es sich hierbei um eine Aussage Lionardos handelt, belegt sie, dass er sich der genannten Pflicht durchaus bewusst ist. Alberti selbst ruft die Pflicht zum „fa[re] la famiglia populosa" im Proöm zu Buch III auf (ebd., S. 191, Z. 116).

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Diese Indienstnahme für den familiären Nutzen bildet, neben der Regellockerung, die zweite zentrale Modifikation, die die *disputatio* bei ihrem Transfer in den häuslichen Kontext erfährt. Die Disputationsthese ist, dies sei nochmal betont, nur vermeintlich von ihrer lebensweltlichen Relevanz suspendiert: Sie wird in der häuslichen Disputation gerade dazu verwendet, um lebensweltliches Verhalten zu korrigieren. Aus Sicht der familiären Gemeinschaft bedeutet Lionardos Niederlage also einen Sieg bzw. Gewinn. Genau hierin offenbaren sich Ziel und Zweck der häuslichen Disputation: Sie ist ein dem Nutzen der *casa* verpflichtetes didaktisches Instrument. In dem vom *utilitas*-Ideal durchdrungenen ökonomischen Kosmos mutiert die *disputato* qua dialektischer Schulübung hier zu einem nützlichen, moralphilosophisch refunktionalisierten Mittel innerfamiliärer Erziehung.[62] Bemerkenswert ist dabei, dass sich die häusliche Disputation auch dort noch als nützlich erweist, wo es *nicht* um moralische Korrektur oder die Vermittlung konkreter Thesen geht. Selbst wenn unter Verwandten und Freunden nur zum Zeitvertreib disputiert wird, dient dies immer noch dazu, dem Laster des Müßiggangs zu entgehen: „per non stare tra gli amici ozioso e muto".[63]

Dass das Disputieren mithin auch als Wissens*praktik* einen Wert hat, zeigt sich ebenfalls, wenn Lionardo und Adovardo angeben, sie wollten mit ihrer Disputation vor den Augen der Jugend die Bildung preisen („lodare qui a questi giovani […] le lettere").[64] Dabei geht es nämlich auch darum, dem Nachwuchs die Disputation als eine spezifische Diskurstechnik zu vermitteln, indem Carlo und Battista vorgeführt wird, *wie* man disputiert. Die Disputation kommt damit als eine spezifische Form praktischen Wissens, als ein *knowing how* in den Blick, das weniger durch das Explizieren von Regeln als vielmehr in der Performanz, durch Einübung und Ausführung, erlernt und erworben wird.[65]

Dies bestätigt auch die zweite Disputation, die sich in Buch II zwischen Battista und Lionardo entspinnt und die ausdrücklich als ‚Übung' für Battista fungiert.[66]

61 „[I]o a te ho levato dell'animo quelle malinconie quali dicevi essere a' padri" (ebd., S. 100, Z. 2439f.).

62 Damit grenzt sich Alberti erneut von den Humanisten ab, in deren protoakademischen Zirkeln des frühen Quattrocento vor allem „die *utilitas* rhetorischer Übung im Vordergrund" stand (Huss/Neumann/Regn 2004, S. 10). Um rhetorische Übung geht es bei Alberti zwar auch, jedoch ist ihr, wie noch zu sehen sein wird, die familiäre *utilitas* vorgeordnet. – Zur antiken Subsumtion der „Haushaltsführung" unter die „praktischen Wissenschaften" und damit unter die Moralphilosophie vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, I, 1, 1094b3f. (Aristoteles 2013, S. 44).

63 Alberti 1999, S. 102, Z. 39. Im Unterschied zu dem (in anderen humanistischen Kontexten) mit der *vita contemplativa* assoziierten, positiv konnotierten Konzept des *otium*, ist dieses in der Ökonomik als Laster des Müßiggangs verpönt. Zur wiederholten Kritik am *ozio* bei Alberti vgl. ebd., S. 58, Z. 1242–1254; ebd., S. 121, Z. 589; ebd., S. 159, Z. 1701f.

64 Vgl. oben Anm. 20.

65 Zur Disputation als *knowing how* vgl. Traninger 2012, S. 68; Traninger 2018.

66 Zum Übungscharakter vgl. den Hinweis, man wolle disputieren „per essercitarmi" bzw. „essercitarti" (Alberti 1999, S. 106, Z. 163 und S. 105, Z. 134f.). Dass es darüber hinaus freilich auch um die Vermittlung bestimmter Inhalte geht, zeigt nicht zuletzt der Umstand, dass die ‚vortrefflichen' Ideen von Carlo und Battista im Anschluss an das Gespräch noch einmal memoriert werden (vgl. ebd., S. 101, Z. 3–8).

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Anlass zum Wechsel in den Disputationsmodus ist an dieser Stelle Lionardos These, dass Freundschaft einen höheren Wert als Liebe darstelle. Da Battista dies bezweifelt, bittet er Lionardo, mit ihm zu disputieren. Lionardo willigt ein, nicht zuletzt, weil das Disputieren Geist und Gedächtnis schule: Im Disputieren („disputando") lerne man die Thesen des Gegenübers zu bestreiten („confutare"), mit den eigenen zu überzeugen („persuadere") und die in der Theorie („apresso i buoni scrittori") gelernten Argumente, Beispiele und Aussagen richtig anzuwenden.[67] Diese zweite häusliche Disputation scheint damit eine der klassischen Funktionen der Schuldisputation zu erfüllen, nämlich den Studenten Gelegenheit zu geben, die Kunst des Disputierens in der praktischen Übung zu erlernen. Dazu passt auch das klare Lehrer-Schüler-Verhältnis zwischen Lionardo und Battista, im Zuge dessen Lionardo zu Beginn noch einmal die zentralen ‚Spielregeln' des Disputierens, nämlich Setzung einer These und Gegenthese sowie rollenspielartiges Einnehmen von Positionen unabhängig von den tatsächlichen Überzeugungen der Sprecher, ins Gedächtnis ruft:[68]

> E acciò che la disputazione nostra sia più chiara, io così statuisco quello delle vere amicizie essere il più fermo che gli altri e il più possente amore. Tu ora ferma contro a me la tua qual sia opinione, e non peritare, imperoché per conferire sempre fu licito difendere qualunque opinione per falsa ch'ella fusse.[69]

In der Folge wird das aufgerufene Modell jedoch abermals durch den Transfer in den häuslichen Kontext modifiziert und refunktionalisiert – erkennbar diesmal an einem klaren Regelbruch auf der Verfahrensebene. Wie kommt es zu diesem Regelbruch?

Zunächst betont Battista, wie wichtig ihm die in der Disputation eröffnete Möglichkeit sei, von seinen lebensweltlichen Einstellungen abstrahieren und, wie Lionardo formuliert hatte, ‚jede noch so falsche Meinung verteidigen' zu dürfen: Die These von der Allmacht der Liebe, sagt er, wolle er ausschließlich zum Zweck der Übung vertreten, nicht weil er sie für wahr halte oder gar weil er verliebt sei.[70] Er stellt damit die Übung um der Übung willen in den Vordergrund, das Erlernen der Technik und des Verfahrens. Dies würde nach den klassischen Disputationsregeln ein Durchhalten der einmal eingenommenen Position bis zum Ende voraussetzen. Genau dies gelingt Battista aber nicht. Inmitten der Disputation fällt er aus der Rolle und gibt seine persönliche Meinung preis:

67 Vgl. ebd., S. 105, Z. 134–139.
68 Zum Lehrer-Schüler-Verhältnis in der Schuldisputation vgl. Weijers 1999, S. 513f.
69 Alberti 1999, S. 106, Z. 145–150.
70 „Oh! se io dicessi cosa da voi dottissimi non lodata, dirolla non tanto perché a me paia dire il vero, quanto per essercitarmi" (ebd., S. 106, Z. 161–163); „Renditi certo, Lionardo, io non amo" (ebd., S. 113, Z. 354).

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

> Io e per età e per ogni reverenza, Lionardo, non ardirei oppormi all'autorità e ragioni tue. […] io e dell'amicizia e dello innamoramento giudico e sento medesimo quel che tu, che mai l'innamorato sopra l'amico meriti lodo e fama.[71]

Obwohl er in der Folge noch ein paar Scheinargumente anführt,[72] bricht Battista die Verteidigung seiner These (und damit die Disputation) im Grunde mit dieser Preisgabe seiner lebensweltlichen Meinung und dem Einschwenken auf Lionardos Kurs (‚Liebe ist Wahnsinn, Freundschaft vernünftig') ab.[73]

Das damit zu Tage tretende Bemühen um Konsens, das der Schuldisputation vollkommen fernliegt, macht erneut das spezifisch familiäre Anliegen der häuslichen Disputation transparent.[74] In der Familie geht es nicht darum, eine beliebige Position bis zum Ende durchhalten und verteidigen zu können, sondern um Konsensbildung, Kontinuitätssicherung und letztlich Affirmation der Familienhierarchie. Indem sich Battista demonstrativ der Meinung Lionardos anschließt, tut er letztlich nämlich nichts anderes, als die Weisung seines Vaters, er solle stets auf den Rat der älteren Verwandten hören, in die Tat umzusetzen: Er fügt sich der familiären Hierarchie. Trotz – oder gerade wegen – seines Verstoßes gegen die formalen Regeln der klassischen Disputation erweist sich Battista damit als vorbildlicher Sohn und würdiger Alberti. Der didaktische Charakter der Disputation bleibt zwar erhalten, verlagert sich jedoch weg vom Erlernen der Technik hin auf die familiären Interessen bzw. häusliche *utilità*. Im Rahmen der in den häuslichen Kontext transferierten Disputation ist der ‚Verstoß' somit gar kein Verstoß – eben weil die Regeln und Prioritäten andere sind.

Albertis häusliche Disputation erweist sich also auf (wenigstens) drei miteinander interagierenden und sich wechselseitig stützenden Ebenen als nützlich für die Familie: Inhaltlich vermittelt sie Battista sowohl die moralisch vorbildlichen Ansichten der älteren Verwandten als auch die prestigeträchtige Kenntnis von *lettere* und klassischen Autoritäten; praktisch übt sich Battista mit ihr in der Kunst des Disputierens; und schließlich kann Battista (und mit ihm der Autor) in ihrem Rahmen die innerfamiliäre Machtstruktur stabilisieren und sich selbst als vorbildlicher Alberti stilisieren.[75]

---

71 Ebd., S. 118f., Z. 513–520.

72 Vgl. ebd., S. 119, Z. 522 ff.

73 Natürlich ist es kein Zufall, dass damit erneut die aus familiär-ökonomischer Sicht sinnvollste Position obsiegt: Die dem Affektiven verbundene, rational nur schwer kontrollierbare Liebe droht stets, die familiäre Ordnung aus den Fugen zu bringen und die *casa* zu schwächen. Dies zeigt das Beispiel Adovardos, das nicht zufällig den Ausschlag zum Disput gegeben hatte: Lionardo hatte in diesem Kontext darauf hingewiesen, dass sogar ein so kluger und erfahrener Mann wie Adovardo vom Affekt der Liebe (in diesem Fall der Liebe zu seinen kurz zuvor verstorbenen Brüdern) beeinträchtigt und zu irrationaler Argumentation verleitet werden könne: „giudicava per affezione più che per ragione" (ebd., S. 103, Z. 54 f.). Vgl. dazu auch ebd., Z. 61–68.

74 Zur Ausrichtung der Disputation auf Agonalität statt Konsens vgl. Traninger 2012, S. 70.

75 Zu dieser Selbststilisierung vor dem Hintergrund von Albertis innerfamiliär prekärer Stellung als illegitimer Sohn vgl. Kuehn 1985; Schaefer 2017.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Die Anlehnung an den gelehrten Modus der Disputation bewirkt zugleich, dass das familiäre Sprechen (um es in Anlehnung an die Terminologie Pierre Bourdieus zu sagen)[76] symbolisch aufgeladen und zu einem ‚kulturellen Kapital' wird, welches das ‚ökonomische Kapital' der Casa Alberti auf wertvolle Weise ergänzt.[77] Die Kaufmannsfamilie Alberti wird durch Zuschreibung dieses ‚kulturellen Kapitals' gewissermaßen humanistisch geadelt und kann ihre Einflusssphäre damit auch jenseits von Handel und Geldgeschäften, im Bereich der Bildung, markieren.[78]

4.4 Fazit

Die exemplarische Betrachtung der Disputation und des Lehrvortrags als den beiden prominentesten Formen gelehrter häuslicher Konversation in den ersten beiden Büchern von *Della famiglia* hat nicht nur gezeigt, dass es sich bei Albertis Dialog um ein eminent didaktisches Projekt handelt, sondern auch, dass in ihm die Familie als eine wichtige Institution der Vermittlung und Generierung von Wissen fungiert. Auf mehreren Ebenen wurden im Text Wissenstransfers in Szene gesetzt: zum einen in der intergenerationellen Weitergabe von Wissen *innerhalb der Familie*, bei der sich – idealerweise und nicht zuletzt durch den ständigen Rekurs auf die eigenen, als exemplarisch gelobten Vorfahren – der familiäre Wissensschatz von Generation zu Generation anreichert. Zum anderen erfolgte ein ‚Import' externen Wissens und externer Diskurse *in die Familie hinein*, bei dem sich dieses Wissen bzw. diese Diskurse modifizieren und familiär überformt wurden: Die gelehrten Diskurse wurden beim Transfer in den häuslichen Kontext an diesen adaptiert, sodass es – unter den Vorzeichen ökonomischer Ideale wie *utilità* und *giusto mezzo* – zu formalen, thematischen oder anderweitig aktualisierenden Anpassungen (z. B. Regellockerungen) kam.

Parallel zu der festgestellten ‚humanistischen Adelung' der Kaufmannsfamilie lässt sich in den *Libri della famiglia* eine ‚Merkantilisierung' des ökonomischen Diskurses ausmachen. Diese ist Gegenstand des folgenden Kapitels.

76 Vgl. Bourdieu 1983. Die Verwendung der Bourdieu'schen Begriffe ist freilich mit Vorsicht zu verwenden, insofern sie von Bourdieu anhand der Moderne entwickelt wurden und wo u. a. der Begriff des Kapitals eine Bedeutung trägt, die zu Albertis Zeit keine Entsprechung hat.

77 Man muss nicht so weit gehen wie Danzi und von der Erhebung des Familiendiskurses in den Stand einer „arte liberale" sprechen. Der Versuch einer bildungsökonomischen Aufwertung ist gleichwohl klar erkennbar (Danzi 2001, S. 115).

78 Als weitere Einflusssphäre der Casa Alberti wird in Buch IV mit der Einführung des *cortigiano* Piero auch der zeitgenössisch wichtige Kontext des Hofes markiert. Auch in diesem Kontext wird ein externer Diskurs in den familiären Kontext transferiert: das (höfische) Anekdotenerzählen, mit dem die *cena familiare* implizit zu einer Art höfischem *convito* aufgewertet wird.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

5

Oeconomia mercantile: Zur ‚Merkantilisierung' des ökonomischen Diskurses bei Leon Battista Alberti und Benedetto Cotrugli

5.1 Einleitung

Neben dem Umgang mit den Bewohnern des Hauses kennt die vormoderne Oeconomia traditionell ein zweites Kernthema: die Güterverwaltung bzw. der Umgang mit den materiellen Dingen, die zeitgenössisch oft weltliche Güter (ital. *beni di fortuna*) bzw. Reichtümer (ital. *ricchezze*) genannt werden.[1] Die Grundidee ist die, dass jeder *pater familias* dafür Sorge tragen muss, genügend Einkommen zu erwirtschaften, um die Ausgaben und Bedürfnisse seiner Familie decken zu können. Genau dieser Part seiner Aufgaben, die sogenannte *acquisizione*, fällt nun allerdings im Spätmittelalter unter theologischen Gesichtspunkten leicht unter den Verdacht der *usura*, des Wuchers, und zwar insbesondere dann, wenn – wie im Fall der Casa Alberti – besagtes Einkommen aus dem Handel bezogen wird.

Aus Sicht der mittelalterlichen Theologie war der Händler grundsätzlich ein Sünder, weil er Geld mit etwas verdiente, das ihm streng genommen nicht gehörte bzw. zustand: nämlich mit der Zeit, die als Eigentum Gottes (bzw. als Gemeingut) galt.[2] Dahinter steht die Idee, dass Händler Waren kaufen, einlagern und später, nach Ablauf einer gewissen Zeit, zu höherem Preis weiterverkaufen, also mit der Zeit einen Mehrwert erwirtschaften. Mit dem Vorwurf der *usura* musste sich der gesamte Berufsstand der Kaufleute auseinandersetzen, und dies trotz der Tatsache, dass die Kirche, nicht zuletzt angesichts des wirtschaftlichen Aufschwungs und Erstarkens der Händler im 13. Jahrhundert, ihre Regularien *in der Praxis* recht früh gelockert hatte: Mehr und mehr Ausnahmen wurden zugelassen, wenn es darum ging zu definieren, was *usura* war und was nicht; Zinsnahmen waren ab einem gewissen Zeitpunkt nicht mehr grundsätzlich verboten, sondern wurden nur noch dann inkriminiert, wenn die Gewinne nicht das überschritten, was – *non*

1 Der Gebrauch des Reichtums („l'uso della ricchezza") bildet nach Daniela Frigo das Kernprinzip des ökonomischen Schrifttums (Frigo 1985, S. 140).

2 Vgl. Le Goff 1960. Zur Zeit als ‚Gemeingut', dessen ‚Verkauf' sich verbietet, vgl. folgendes Diktum Bonaventuras: „se tu acquisti qualcosa per tua industria per mezzo di quel prestito, e io richiedo qualche cosa per esso, vendo il tempo che è comune e che non è lecito vendere" (zit. nach Barbieri 1958, S. 407).

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

lucrum sed vitatio damni – nicht als Gewinn, sondern Kompensation für Aufwand, Risiken und potentielle Schäden des Händlers, kurz: ‚Schadensersatz', durchgehen konnte.[3] Üblich waren auch institutionalisierte Praktiken, mittels derer sich die Händler von ihrer ‚Schuld' freikaufen konnten, beispielsweise durch regelmäßige Zahlungen zugunsten der Armen oder des Gemeinwohls. Dass die Kirche gegenüber dem einflussreichen Stand der *mercanti* gewillt war, ‚ein Auge zuzudrücken', zeigt sich auch daran, dass sich Kirchenrechtler bemühten, das kanonische Recht so auszulegen und anzupassen, dass es diese Praktiken zuließ. Gleichwohl haftete dem Berufsstand des Kaufmanns weiterhin der Makel der Gottlosigkeit an. Die Assoziation von Handel und *usura* grundsätzlich in Abrede zu stellen, wie Alberti dies in den *Libri della famiglia* tat, kam aus orthodoxer theologischer Sicht auch noch im 15. Jahrhundert einem fast häretischen Akt gleich.[4] Deutlich wird dies, wenn man sich die Rechtfertigung des Handels in Benedetto Cotruglis *Il libro de l'arte de la mercatura* (1458) ansieht: Diese steht noch ganz im Zeichen des *usura*-Vorwurfs – und seiner Akzeptanz. Zwar versucht Cotrugli unablässig, die Idee der Sündhaftigkeit des Händlerberufs zu relativieren, lässt jedoch keinen Zweifel daran, dass er sie vom Grundsatz her akzeptiert. Alberti hingegen lehnt schon diese Prämisse ab bzw. dementiert ihre Grundlage, indem er die Vorstellung infrage stellt, dass die Zeit alleiniges Eigentum Gottes sei. Betrachten wir aber zunächst Cotruglis Umgang mit dem Problem der *usura* etwas ausführlicher.

5.2 Die Sorge des Händlers für irdisches und himmlisches Glück: Benedetto Cotruglis *Il libro de l'arte de la mercatura* (1458)

Benedetto Cotrugli (1410–69) gehörte zu jenen gebildeten Händlern, die der italienischsprachigen Elite Ragusas, also des heutigen Dubrovnik, entstammten.[5] In der Einleitung seines Traktats über die Kunst des Handelns, dem *Libro de l'arte de la mercatura*,[6] bedauert er, dass er das von ihm so geliebte Studium habe abbrechen müssen, um das Handelsgeschäft seines Vaters zu übernehmen.[7] Das Buch, geschrieben im Jahr 1458 während seines Aufenthalts in Neapel und erschienen erstmals 1573 in Venedig unter dem Titel *Della mercatura e del mercante perfetto*,[8] schreibt Cotrugli aus der Perspektive desjenigen, der seine praktische Erfahrung mit dem

3 Vgl. Kaye 1998, S. 83.
4 Dass sich Alberti gleichwohl in ein genuin christliches Weltbild fügt, hat Tenenti 1997 erläutert.
5 Die Verbreitung der italienischen Sprache in Ragusa war durch seine Zugehörigkeit zur Republik Venedig von 1205 bis 1358 bedingt.
6 Im Folgenden wird zitiert nach der neuen, von Vera Ribaudo besorgten Ausgabe (Cotrugli 2016). Diese Neuedition basiert auf einer anderen Version des italienischen Textes als die von Ugo Tucci kurierte Ausgabe (Cotrugli 1990). Eine englische Übersetzung zum Text der Neuausgabe liegt ebenfalls vor (Cotrugli 2017).
7 Vgl.: „[…] possa che li fati e la fortuna permiseno che in sul più bello del nostro philosophare io fui raputo da lo studio e rimpiantato ne la mercatura" (Cotrugli 2016, S. 38).
8 Vgl. Cotrugli 1573.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Handel weitergeben möchte und sich hierzu der von ihm über alles geschätzten Kunst der *lettere* und des Schreibens bedient.[9]

Der Traktat besteht aus vier Teilen: Der erste handelt von den ‚Ursprüngen und Anfängen des Handels', der zweite von der ‚Religion des Händlers', der dritte vom ‚politischen Leben des Händlers' und der letzte von den ‚ökonomischen Tugenden des Händlers': *De origine et principio de la mercatura*, *De la religione che convene a lo merchante*, *De vita politica de lo mercante* und *De lo mercante circa le virtù icognomiche*.[10]

Zunächst erinnert Cotruglis Text daran, dass die Sorge für materielle Güter, mittels derer man sich und seine Familie ernährt, nicht nur die weltliche, sondern auch religiöse Pflicht eines jedes guten Christen darstellt. Der Haushälter, der seiner ökonomischen Pflicht zur materiellen Versorgung der Familie nicht nachkommt, geht ein doppeltes Risiko ein. Er droht nicht nur arm auf Erden zu werden, sondern zudem in der Hölle zu enden, denn wer nicht für seine eigene Familie sorge, der, so Cotrugli unter Berufung auf den Apostel Paulus, verleugne den Glauben und sei ‚schlimmer als die Ungläubigen' („è pegio d'infideli").[11] So gesehen wird der Erwerb von Geld und Besitztum zu einer religiösen Pflicht. Dies gilt auch für den Händler, dessen eigentliche Kunst und oberstes Ziel, wie Cotrugli immer wieder betont, im (moderaten) Akkumulieren von Reichtum besteht. Ein Händler ohne Geld, schreibt er, sei so nutzlos für seine Kunst wie ein Schmied oder Goldschmied ohne Beschläge („però che li mercanti sença dinari non vagliono in l'arte, come lo fabro e l'orefice sença feramenti").[12] Die rechte Ausübung des Händlerberufs („exercitare iusta mercantia come mercante") bedeute nun einmal, dass man Gewinn erziele: „che exerciti la sua arte, la qual cosa have loco quando questo è proprio sua mercantia, che per lo exercicio suo ricieve guadagnio".[13] An anderer Stelle heißt es, dass der Händler verloren sei, dem Kapital und materielle Grundlagen fehlten („vanno è lo mercante lo quale non à la capitania et fundamento").[14]

Schon die Tatsache, dass Cotrugli die Formel von der Notwendigkeit der kaufmännischen Gewinnerzielung in seinem Traktat so häufig wiederholt, zeigt im Grunde an, dass es ein Problem gibt – andernfalls bedürfte es dieser ständigen Rechtfertigung nicht. Das Problem besteht freilich im Vorwurf der *usura*, gegen den Cotrugli die Händler praktisch durchweg zu verteidigen sucht.[15]

Nicht zufällig ist das gesamte Buch II der Religion gewidmet, und der Primat des Religiösen wird bereits dadurch markiert, dass dieses Buch den beiden Bü-

9 Vgl. Cotrugli 2016, S. 37f.
10 Ebd., S. 41, 97, 123 und 157.
11 „La qual cosa non faciendo, l'è pegio d'infideli, però san Paulo disse, i Thimotei, v°: ‚Si quis suorum, et maxime domesticorum, curam non habet, fidem negavit et est infideli deterior'" (ebd., S. 157).
12 Ebd., S. 182.
13 Ebd., S. 114.
14 Ebd., S. 186.
15 Dass der gesamte Traktat von einer Verteidigung des Handels geprägt ist, zeigt schon das Vorwort („prefatio"), in dem Cotrugli sich bemüht, den Handel als etwas ‚Natürliches' und Unvermeidliches, als einen naturalisierten Brauch auszuweisen.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

chern III und IV über die politischen und ökonomischen Angelegenheiten des Händlers vorangestellt ist. Das Buch über die Religion (*De la religione che convene a lo merchante*) handelt von den Pflichten des Händlers als gutem Christenmenschen. Diese zielen ausnahmslos auf sein Seelenheil nach dem Tod („salute")[16] und umfassen erstens den Besuch der Heiligen Messe, zweitens das Gebet, drittens die Gabe von Almosen und viertens die sogenannten ‚Gewissensfragen', die die Grenze zwischen zulässig (*licito*) und unzulässig (*illicito*) umkreisen.[17] Das lange Kapitel über die Gewissensfragen („De casi de consciencia liciti et illiciti") behandelt nun nichts anderes als die *usura* und wie sie vermieden werden kann. Das Problem – die Sündhaftigkeit des Händlerdaseins – wird dabei zu Beginn recht klar benannt, wenn es heißt, dass die Kaufleute gemeinhin alles andere als strenggläubig, zudem weltlichen Dingen zugeneigt und moralisch verdorben seien, so dass es ihnen sehr schwer falle, nicht permanent zu sündigen: „[…] comunemente li mercanti sono homini inobservantissimi, mundani et coinquinati in modo che difficilissimamente possono vivere sensa continuo peccare".[18]

Um das Seelenheil der Kaufleute zu retten,[19] verhandelt Cotrugli dann detailliert den Unterschied zwischen ‚legitimen and illegitimen Verträgen' („contrati licitti et illiciti"), mithin das Problem der *usura*, die er wie folgt definiert:

> ‚Usura' se chiama guadagno facto de la pecunia per lo impresto fato per pacto o *per intencione*, è c. 1, 2 c. Consuluit, [x]iiii, q. iii, Si feneraveris. Et però quando tu impresti ad uno amico *con sperança ch'el te premiarà*, avegna che pacto expresso non sia, l'è usura, o sia de danari o d'altra cosa […].[20]

Er diskutiert in diesem Kontext eine ganze Reihe von Fällen, die zeigen, dass, egal ob es um Geld oder Waren geht, es stets die Intention ist, die zählt. Die Frage ist, mit welcher Absicht („intencione", „sperança") der Händler einen Mehrwert erzielt: ob er Reichtum anhäufen will oder nicht.

Besonders interessant ist hierbei der Fall dessen, was im Italienischen als *vendere a tempo* (wörtlich: Verkaufen auf Zeit) bezeichnet wird, also einer Form des Geldverdienens ‚mit der Zeit', die, wie Cotrugli erläutert, eine zeitgenössisch weitverbreitete Praxis war und bei der Kauf und Verkauf von Waren zeitlich verzögert stattfanden: „ogidì lo mundo è tanto acommodato a quisto trafecho e questo modo che quasi non si compra né vende se non al tempo".[21] Als Beispiel führt Cotrugli hierzu diejenigen an, die zur Erntezeit Getreide günstig einkaufen, es dann lagern und später teurer weiterverkaufen. Um zu unterscheiden, ob es sich hierbei um

16 Der Begriff „salute" wird in allen Fällen ausdrücklich genannt: vgl. ebd., S. 98, 100, 102 und 109.
17 Vgl. die Kapitel *De la messa, De oratione, De elemosina* und *De casi de consciencia liciti et illiciti* (in: ebd.).
18 Ebd., S. 109.
19 Vgl. „et però queste sono precedente regole per solemne rimedio a la conversione de lo mercante a lo ben fare, et per consequens a la salute loro" (ebd.).
20 Ebd., S. 109; Herv. C.S.
21 Ebd., S. 113.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Wucher und damit Sünde handele, unterscheidet Cotrugli fünf Fälle: in manchen sei es Sünde, in anderen nicht.[22] In vielen Fällen wird das *vendere a tempo* dann legitim. Nur wenn Habgier („avaricia") oder die Absicht, Warenknappheit auf dem Markt zu erzeugen („per fare caristia"), den Händler motivieren, handelt es sich für Cotrugli um *usura* und damit Sünde.[23] Unproblematisch hingegen, weil mit guten Absichten verbunden sei es erstens, wenn man diese Verkaufspraxis für das Allgemeinwohl anwende, etwa um das Volk in der Not versorgen zu können („per comune bene", „provedere al populo in tempo de la carestia").[24] Als zulässig gilt zweitens, die eigenen Bedürfnisse zu befriedigen und das Übrige zum Tagespreis zu verkaufen („per provederesi la casa per li suoi bisogni […] e non ne have bisongo e vende più caro, perchè tanto valeria ne lo mercato").[25] Drittens dürfe auch aus Nächstenliebe die Praxis des *vendere a tempo* angewandt werden, konkret: um den Gewinn den Armen zugute kommen zu lassen („per pietà, che de lo guadagnio provedi a li poveri").[26] Schließlich, und dies ist bemerkenswert, sei die Praxis aber auch schlicht dann legitim, wenn es darum gehe, den Beruf des Händlers ‚richtig auszuüben', d.h. ohne die Absicht, Knappheiten zu erzeugen, ‚seine Kunst auszuüben', und dies heiße nun einmal, Gewinn zu machen:

> […] per exercitare iusta mercantia come mercante, non che intenda indurre la carestia, ma che exerciti la sua arte, la qual cosa have loco quando questo è proprio sua mercantia, che per lo exercicio suo ricieve guadagnio.[27]

Speziell dieser letzte Fall demonstriert (gemeinsam mit dem ersten und zweiten Fall),[28] dass Cotruglis Argumentation im Grunde zirkulär ist: Gewinn zu machen ist für den Händler dann legitim, wenn er seinen Beruf korrekt ausübt, und seinen Beruf korrekt auszuüben, heißt wiederum nichts anderes, als Gewinn zu machen. Ähnlich zirkulär wirkt Cotruglis Aussage, es sei ‚die Pflicht der Händler, Reichtümer zu sammeln und anzuhäufen, denn dies sei das Ziel des Händlers' („l'officio de mercanti è ne l'adunare et congr[eg]are le divicie, e questo è lo fine del mercante").[29]

Selbst die religiöse Pflicht zur Sorge für die Familie erweist sich bei genauerem Hinsehen als unterminiert von weltlichem Interesse an materiellem Reichtum. Dabei kritisiert Cotrugli zwar zunächst jene Händler, die ‚nur Geld anhäuften', anstelle sich um die Familie zu kümmern und Häuser und Landbesitz zu erwer-

22 „Che diremo di quelli li qualli comprano lo grano in tempo de le ricolte a bon mercato per tenerlo e venderlo poi a bono preço? Respondo: questo se pò fare en cinque modi, et alcuna volta è peccato et alcuna volta no." (ebd., S. 114).
23 Ebd.
24 Ebd.
25 Ebd.
26 Ebd.
27 Ebd.
28 Schon im ersten Fall ist es schwer zu sagen, wo genau die Grenze verläuft zwischen der Provokation einer Warenknappheit und dem Zurückhalten von Waren für Notzeiten. Im zweiten Fall scheint vor allem die Definition der ‚eigenen Bedürfnisse' einigermaßen flexibel.
29 Ebd., S. 145.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

ben: Sie seien nichts als Spieler („hom[ini] de gioco di fortuna“).[30] Doch wird die Anhäufung von Reichtum hier nicht aus moralisch-religiösen Gründen, sondern innerweltlicher Risiken kritisiert. Wer nur in Geld (statt Immobilien) investiere, sei schlicht unvernünftig, da er sein Geld jederzeit verlieren und in Armut fallen könne. Ein vernünftiger Mensch („homo racionale“) investiere in stabile Werte („cose stabile“), also Immobilien:

> Però lo mercante, lo qual guadagna al continuo, deve trahere alcuna parte da lo suo guadagno et investire in cose stabile, perché, mercante mio, ogni homo racionale tute le cose che fa le dè fare ad qualche fine […].[31]

Zurückzukommen ist abschließend noch einmal auf den Aspekt der Zeit. Ich möchte dazu eine Stelle aus Cotruglis Traktat zitieren, aus der klar hervorgeht, dass seine Argumentation, trotz seines oberflächlichen Bemühens um Übereinstimmung mit den Normen der Kirche,[32] durchgängig von genuin merkantilen Interessen geprägt ist. Geld- und Gewinnstreben sowie die Sorge um das irdische Wohl stehen hier deutlich mehr im Fokus als die Vorsorge für das jenseitige Leben. Für den Händler, so heißt es in dieser Passage, seien der Verlust von Zeit und der Verlust von Geld ein und dasselbe: „al mercante lo perdere tempo et denari l'è una medesma cosa“.[33] Anders gesagt: Zeit ist für den Händler Geld. Diese Aussage ist bemerkenswert, legt sie doch nahe, dass die Zeit, entgegen der Auffassung der mittelalterlichen Theologie, nicht das Eigentum Gottes, sondern das des Menschen sei.

Was sich bei Cotrugli nur vorsichtig und bemäntelt von einer oberflächlichen Akzeptanz des *usura*-Vorwurfs andeutet, vertritt Leon Battista Alberti in seinen *Libri della famiglia* bereits rund ein Vierteljahrhundert zuvor offen, ja geradezu offensiv. Nicht nur ist bei ihm keine Rede mehr vom Seelenheil oder einem Leben nach dem Tod, sondern er geht in seiner Rechtfertigung von Handel und Gewinnstreben erst gar nicht mehr auf theologische Argumente ein.[34] Die Art und Weise, wie er den ökonomischen Nutzen (*utilità*) fokussiert und die Zeit als ‚Eigentum des Menschen' redefiniert, zeugt von einem geradezu prä-säkularen[35] Umgang mit der *usura*-Problematik. Auf diese Aspekte bei Alberti sei nun näher eingegangen.

30 Ebd., S. 158.
31 Ebd.
32 Um sicherzustellen, dass seine Einschätzung mit kanonischem Recht übereinstimmt („s'è tracto da *Corpore iuris canonici*“), rekurriert Cotrugli regelmäßig auf Autoritäten wie Thomas Aquinas und Ramon Llull. Ebd., S. 121.
33 Ebd., S. 65.
34 Dies notieren schon Romano/Tenenti (1969/1999, S. XVI): „È evidente che egli non si cura molto dell'aspetto teologico dell'usura – pur tanto vivo ancora al suo tempo […]“.
35 Es war Christian Bec, der in seiner einflussreichen Studie zu den *mercanti scrittori* den italienischen Händlern eine prä-säkulare (und prä-rationalistische) Mentalität attestiert hat: „Questi nuovi atteggiamenti mentali dei mercanti e dei loro parenti, alleati e collaboratori, si possono qualificare come prelaici e prerazionalisti.“ (Bec 1983, S. 271).

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

5.3 Vom Nutzen des Handels für Staat und Familie: Zu Albertis Lob der *mercatura*

Um mehr über Albertis Positionen zu Handel und *usura* zu erfahren, ist eine Rückkehr zu Lionardos Lehrvortrag aus Buch II der *Libri della famiglia* erforderlich.[36] Dieser Vortrag handelt thematisch von den Maßnahmen, die eine *casa* zur Vergrößerung von Familie und Besitz ergreifen sollte. Anders als Lionardo einleitend vorgibt, beschränkt er sich in der Folge aber keineswegs darauf, nur das Wissen antiker Autoritäten zu exponieren.[37] Vielmehr gibt er der *imitatio* eine ganz eigene Note, indem er seine Ausführungen in ein höchst bemerkenswertes Lob des Handels münden lässt. Dieses Lob der *mercatura* verbindet sich nämlich mit einem Lob der Alberti als einer in jeglicher Hinsicht vorbildlichen, moralisch unbescholtenen Händlerfamilie. Zweifellos bedient der Autor, Alberti, hiermit die spezifischen Interessen seiner *casa* und generell jener Schicht reicher und mächtiger italienischer Kaufleute, der die Alberti seit dem Trecento angehörten. Kurz gesagt, was Lionardo exponiert, ist eine Apologie der Casa Alberti und ihrer Kaufmannstätigkeit.

Wie genau kommt es zu diesem Lob des Handels, wie ist es textuell eingebunden? Feststellen lässt sich, dass Lionardo es fast unmerklich einleitet. Er beginnt mit einer langen Passage über die schädlichen Auswirkungen des Müßiggangs (*ozio*), die er allmählich in ein aristotelisch fundiertes Lob des tätigen Lebens übergehen lässt.[38] Nach längeren Ausführungen zum Tugendbegriff diskutiert er die Frage, worin eine gute, tugendhafte Betätigung bestehe. Dies führt ihn schließlich zu dem zentralen ökonomischen Problem, dass alle kaufmännischen Betätigungen, An- und Verkauf von Waren ebenso wie Geldverleih, als unmoralisch, niedrig und unehrenhaft („bassi e con poco lume di lode e autorità") verschrien sind.[39]

Gegen den damit evozierten Vorwurf der *usura* holt Lionardo nun allerdings zum Frontalangriff aus. Es sei, sagt er geradeheraus, ein Irrtum zu glauben, dass Handel und Geldgeschäften etwas Unehrenhaftes anhafte. Zwar gebe es höhere Tätigkeiten („essercizii maggiori"), doch sei der Erwerb von Reichtum keineswegs zu verachten, denn er sei sowohl für Staaten wie Familien überaus nützlich („utilissimo"):

> Ma costoro, quali così giudicano di tutti gli essercizii pecuniarii, a mio parere errano. Se l'acquistare ricchezza non è glorioso come gli altri essercizii maggiori, non però sarà da spregiar colui el quale non sia di natura atto a ben tra-

36 Vgl. oben Kap. 4.3.1 Der häusliche Lehrvortrag und das Ideal des *giusto mezzo*.

37 Zu Lionardos Aussage, er habe das von ihm Referierte verstreut bei antiken Autoren gefunden, vgl. Alberti 1999, S. 123, Z. 640–645. Zu seinen Quellen, die von Platon bis Seneca reichen, vgl. ebd., S. 124, Z. 670–673.

38 Zu Aristoteles' Vorstellung vom Glück als höchstem Gut, das durch gute Betätigung erreicht wird, vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, I, 6, 1097b–1098a19 (Aristoteles 2013, S. 54–57). Bei Alberti lauten die entsprechenden Passagen u. a.: „Adunque si può statuire così: l'uomo da natura essere atto e fatto a usufruttare le cose, e nato per essere felice" (Alberti 1999, S. 164, Z. 1844f.), „la felicità non si può ottenere sanza essercitarsi in buone opere, giuste e virtuose" (ebd., S. 165, Z. 1871f.).

39 Ebd., S. 173, Z. 2091.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

> vagliarsi in quelle molto magnifiche essercitazioni, se si trametterà in questo al quale essercizio conosce sé essere non inetto, e quale per tutti si confessa alle republice essere molto e alle famiglie utilissimo.[40]

Dieses bis auf Aristoteles rückführbare politisch-ökonomische Argument, dass das Haushalten nicht nur der Familie, sondern auch dem Staat und damit dem Allgemeinwohl nütze, aktualisiert Lionardo nun im Hinblick auf die italienische Zeitgeschichte.[41] Er erinnert daran, dass es nicht zuletzt der private Reichtum der Kaufleute sei, der die zur Verteidigung des Vaterlandes notwendigen Söldnerheere finanziere. So habe auch die Casa Alberti ihr Geld und ihren Besitz nicht nur stets auf völlig redliche, untadelige Weise erworben, sondern zudem in bedeutendem Umfang ins Vaterland investiert.[42] Ganz kaufmännisch nennt er hierzu eine Zahl. Vor der Verbannung hätten die Alberti regelmäßig ein Zweiunddreißigstel des gesamten florentinischen Staatsetats gestellt: „Gran somma!", betont er, aber noch größer sei ihre Liebe und Dienstbereitschaft gegenüber der Heimat („la volontà, affezione e prontitudine nostra verso la patria") gewesen.[43]

Bemerkenswert an dieser Passage ist, dass Lionardo den *usura*-Vorwurf nicht nur mit moralischen Argumenten (d.h. der Tugendhaftigkeit und Redlichkeit der Alberti und ihres Gelderwerbs), sondern vor allem auch mit ökonomischen und soziopolitischen Aspekten zu entkräften sucht. Diese leicht ‚schiefe' Argumentation, in der sich der Ökonom nur noch zum Schein auf das theologische Argument einlässt, spiegelt nicht zuletzt das ambivalente Prestige, das den *mercanti* in der im Umbruch befindlichen spätmittelalterlichen Gesellschaft anhaftet. Wie sich schon am Beispiel Cotruglis andeutete, sehen sich die Kaufleute noch immer wegen des Immoralitätsvorwurfs unter Rechtfertigungsdruck, doch zeugt die Art und Weise, wie sie dem Vorwurf begegnen, von einem – angesichts ihres sozioökonomischen Einflusses – gestiegenen Selbstbewusstsein. In Lionardos Argumentation steht die Casa Alberti jedenfalls *pars pro toto* für die ganze Klasse reicher italienischer Kaufmannsfamilien, die zu Macht und Einfluss gekommen waren und beides nicht nur im ökonomisch-politischen, sondern auch im kulturellen Bereich, in Bildung und Künsten, zu demonstrieren suchten.

Wie ausschließlich Lionardos Argumentation den Standpunkt der Kaufleute spiegelt, zeigt sich auch daran, dass er zwar erwähnt, es gebe neben dem Han-

40 Ebd., S. 173f., Z. 2104–2111.

41 Vgl. Aristoteles, *Politik*, I, 8, 1256b29f. (Aristoteles 1991, S. 23); zum Staats- und Privathaushalt vgl.: ders., *Oikonomika*, II, 1345b–1353b (Aristoteles 2006, S. 21–38). Der Handel erfährt außerdem in Ciceros *De officiis* eine Aufwertung (vgl. unten Anm. 47). Danzi hat darauf aufmerksam gemacht, dass auch andere Humanisten wie Salutati, Bracciolini und Bruni den Handel loben, dass ihre starke politische Akzentuierung des „senso ‚civile'" bei Alberti jedoch fehle. Vgl. Danzi 2001, S. 118f.

42 „Imperoché mai ne' traffichi nostri di noi si trovò chi ammettesse bruttezza alcuna. […] E sono e' nostri Alberti sempre a' bisogni della patria nostra stati non poco utilissimi" (Alberti 1999, S. 175, Z. 2139–2145).

43 Ebd., S. 175, Z. 2145–2149.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

del noch andere, gleichermaßen ehrenwerte wie gewinnträchtige Betätigungen („essercizii onestissimi e pecuniosissimi"), über diese dann jedoch kein Wort verliert.[44] Seine diesbezüglich geplanten Ausführungen zu Kriegshandwerk, Landwirtschaft, Wissenschaften und Künsten werden am Ende schlichtweg unterschlagen: Mit Eintreffen Ricciardo Albertis beendet Lionardo seinen Vortrag abrupt, und das Gespräch des Folgetags wird nicht mit diesem, sondern einem neuen Thema, dem des Haushaltens („masserizia"), fortgesetzt.[45] So kommt es, dass der Handel de facto als einzige (für die Alberti) infrage kommende Form des Besitzerwerbs ausführlich erörtert wird.[46] Gerechtfertigt wird er dabei im Übrigen nicht nur gegen moralische, sondern auch gegen ökonomische Einwände: Die von Lionardo durchaus eingeräumte Anfälligkeit des Handels gegen Schicksalsschläge führt bezeichnenderweise nicht dazu, dass er von ihm als Betätigungsfeld abrät, sondern im Gegenteil dazu, dass er zu noch größeren kaufmännischen Unternehmungen aufruft. ‚Gedeckt' ist diese Auffassung freilich durch die Autorität Ciceros, demzufolge der Großhandel im Unterschied zum Kleinhandel durchaus löblich sei.[47] Bezeichnenderweise ist bei Alberti das Argument dabei jedoch nicht (wie noch über hundert Jahre später bei Giacomo Lantieri),[48] dass sich der Kleinhändler ‚selbst die Finger schmutzig' mache und mithin einen niedrigen ‚mechanischen' Beruf ausübe, während der Großhändler die niederen Arbeiten von Angestellten ausführen lasse. Vielmehr ist es allein der materielle Nutzen und Gewinn, der zählt. Nur die großen Geschäfte, so Lionardo, brächten großen Gewinn: „in gran traffichi si truovano e' gran guadagni".[49]

Zugleich versucht Lionardo (und mit ihm Alberti) – zum Schutze der Moral – auch hier einen Mittelweg zu finden zwischen einer allzu defensiven Inschutznahme des Handels und seinem allzu offensiven Lob. Der Handel erscheint deswegen bei Alberti auch weder als gottlos noch als losgelöst von ethisch-moralischen Überlegungen. Dies zeigt sich zum einen in der ausführlichen ‚Herleitung' aus der Aristotelischen Idee vom Glück des tätigen Lebens, zum anderen in der Tatsache, dass Lionardo es nicht versäumt, Gott und die Gottgefälligkeit von Arbeit und Tun überschwänglich zu loben.[50]

Der Handel erscheint also keineswegs unmoralisch – dies wäre Albertis Argumentation höchst abträglich –, sondern eben nur an eine *andere* als an die herrschende Moral der mittelalterlichen Theologie (mit ihrer Verdammung der *usura*) gebunden. Das Kriterium, um Gut von Schlecht zu scheiden, ist dabei erneut das

44 Ebd., S. 177, Z. 2202 f.
45 Ebd., S. 186, Z. 2464.
46 Nicht zufällig ist daher wohl auch von den „traffichi e mercantie degni a una tanto nobile e onesta famiglia" die Rede (ebd., S. 181, Z. 2321 f.).
47 Vgl. Cicero, *De officiis*, I, 42, 151 (Cicero 1984, S. 130–133).
48 Vgl. unten Kap. 11. *Terra, abitazione, guadagno*: Zu den materiellen Aspekten des Hauses in Giacomo Lantieris *Della economica*.
49 Alberti 1999, S. 180, Z. 2307.
50 Vgl. zu Letzterem: „Ma sopra tutte lodo quella verissima e probatissima sentenza di coloro, e' quali dicono l'uomo essere creato per piacere a Dio" (ebd., S. 162, Z. 1786–1788).

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

giusto mezzo sowie die Aristotelische Differenzierung von Ökonomik (die der Bedarfsdeckung dient) und Chrematistik (die jenseits des reinen Bedarfs auf die Akkumulation von Reichtum zielt). Man brauche Besitz- bzw. Reichtümer, um keine Not zu leiden, beschließt Lionardo entsprechend seine Rede, doch derjenige, dem es an nichts mangele, sei reich genug: „Le ricchezze si vogliono per non aver bisogno, e troppo a me sarà colui ricco a chi nulla bisognerà".[51] Verwerflich sei nicht der Reichtum an sich, sondern nur der Überfluss: „Non, pertanto, si spregino le ricchezze, ma signoreggisi alle cupidità e nel mezzo della copia e abundanza delle cose".[52] Diese Position ist nun freilich problemlos vermittelbar mit dem, was seinerzeit von der Kirche in der Praxis in Bezug auf den Erwerb von Reichtum akzeptiert war.[53]

Man kann diese Ermahnung, dass das rechte Maß stets zu wahren sei, aber auch als Anspielung auf den priesterlichen Hang zu Geldgier und Ausschweifung interpretieren, der an anderen Stellen des Dialogs ganz offen angeprangert wird. Mit scharfen Worten kritisiert Giannozzo beispielsweise in Buch IV die Gier und Prunksucht der Priester: „e' preti ancora sono cupidissimi, […] vogliono tutti soprastare agli altri di pompa e ostentazione; […] sono incontinentissimi, e, senza risparmio o masserizia, solo curano satisfare a' suoi incitati apetiti".[54] Und Piero berichtet seinerseits, wie der Gegenpapst Johannes XXIII. (1370–1419) einst den Alberti aus reiner Habgier die legendäre Summe von 80.000 Goldstücken abpresste.[55] Die Inversion der Rollen ist offensichtlich: Während die Alberti ausnahmslos als tugendhafte Staatsbürger erscheinen, die ihren redlich erworbenen Reichtum im Sinne des Gemeinwohls investieren, werden die Kleriker als habgierig, ausschweifend und korrupt dargestellt.[56] Nicht die Kaufleute sind hier die habgierigen Wucherer, sondern die, die ihnen dies zu sein vorwerfen, nämlich die Kleriker selbst.

51 Ebd., S. 185, Z. 2453–2455.

52 Ebd., S. 183, Z. 2378–2380.

53 Joel Kaye hat darauf hingewiesen, dass seit dem 13. Jahrhundert die Kirche zunehmend bereit war, die Praxis der Zinsnahme zu akzeptieren, solange sie das Maß zum Wucher (*usura*) nicht überschritt, d.h. unter dem Motto „non lucrum sed vitatio damni" noch als Kompensationszahlung für ‚Schäden oder Ausfälle' gewertet werden konnte. Vgl. Kaye 1998, S. 83. Zur Veränderung christlicher Positionen gegenüber der *usura* vgl. ebenfalls Lane 1969 und Baron 1969.

54 Alberti 1999, S. 347f., Z. 693–703. Vgl. ähnlich ebd., S. 345, Z. 635–639.

55 Vgl. ebd., S. 344, Z. 603–612.

56 Sogar Gott selbst wird als Garant für die moralische Integrität der Alberti ins Feld geführt, wenn Lionardo ihren wirtschaftlichen Erfolg und ihre Tugendhaftigkeit nicht allein als Ergebnis menschlicher Klugheit, sondern als ‚Auszeichnung Gottes' („premio d'Iddio") preist. Ebd., S. 177, Z. 2193–2195.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

5.4 „Si vuole osservare il tempo“: Zu Albertis Ökonomie der Zeit

In theologischer Hinsicht gipfelt Albertis Attacke auf die kirchliche Verurteilung der *usura* in Buch III der *Libri della famiglia*. Dort wird nicht nur der Handel als ‚höchst pietätvolle Beschäftigung‘ („officio di grandissima pietà“) bezeichnet und damit explizit in den Rang des Weihevoll-Sakralen gehoben.[57] Zudem kommt es, wie bereits mehrfach angedeutet, zu einer Säkularisierung des Zeitkonzepts, in dem die Zeit nicht mehr als Eigentum Gottes, sondern als das des Menschen definiert wird – womit der theologischen Basis des *usura*-Vorwurfs der Boden entzogen wird.

Den Grundstein für Letzteres legt Giannozzo, der praktisch erfahrene Haushälter („sperto e pratico“)[58] und zugleich Hauptsprecher des dritten Buches, mit einer Redefinition des Eigentumsbegriffs. Drei Dinge, argumentiert er, könne der Mensch sein Eigen nennen: den Geist (*l'animo*), den Körper (*il corpo*) und die Zeit (*il tempo*). Nach längeren Ausführungen zu Geist und Körper präzisiert er, dass insbesondere die Zeit ein ‚höchst wertvolles Gut‘ („[c]osa preziosissima“) sei, welches *in jedem Fall* dem Menschen gehöre, vorausgesetzt, dieser *wolle* auch tatsächlich über sie verfügen: „non in modo alcuno può quella [i.e. die Zeit als „cosa preziosissima“] essere non tua, pure che tu la voglia essere tua“.[59] Nur wer die Stunden müßig und ohne ehrbare Beschäftigung verstreichen lasse, dem gingen sie verloren: „chi lascia transcorrere l'una ora doppo l'altra oziosa sanza alcuno onesto essercizio, costui certo le perde“.[60] Als wäre dies nicht genug, sichert Giannozzo diese aus orthodoxer theologischer Sicht prekäre Vorstellung zusätzlich durch die Berufung auf ausgerechnet eine kirchliche Autorität ab. Er habe, sagt er, diese Ideen von einem alten Priester („sacerdote vecchio“), der einmal im Hause Alberti zu Gast gewesen sei und sich lange über die besagten drei Arten des menschlichen Eigentums ausgelassen habe.[61] Dass der Priester anonym bleibt, kann verschiedene Gründe haben: Zum Beispiel mag es daran liegen, dass es sich um eine erfundene Autorität handelt, die Alberti zur Absicherung seiner durchaus originellen These benötigt. In der Evokation des ‚alten Priesters‘ könnte sich aber auch eine intertextuelle Anspielung verbergen: auf Giovanni Dominici und seine *Regola del governo di cura famigliare*, in deren drei ersten Teilen sukzessive *anima*, *corpo* und *beni temporali* behandelt werden. Dass Alberti Dominicis Text gekannt haben könnte, ist insofern eine durchaus naheliegende Annahme, als der Traktat seiner Tante, Bartolomea Alberti, der Ehefrau Antonio Albertis, gewidmet ist.

Wenn hier implizit auf Dominicis *Regola* referiert wird, so handelt es sich bei Giannozzos Wiedergabe des Begriffs ‚zeitliche Güter‘ (*beni temporali*) mit dem der ‚Zeit‘ (*tempo*) freilich um eine Fehlinterpretation. Diese Fehlinterpretation scheint aber ganz offensichtlich vom Autor intendiert zu sein und wird fiktionsintern wie

57 Ebd., S. 251, Z. 1709.
58 Ebd., S. 203, Z. 290–292.
59 Ebd., S. 207, Z. 429–434.
60 Ebd., S. 208, Z. 456–458.
61 Vgl. ebd., S. 212–214, Z. 593–624.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

folgt plausibilisiert: Giannozzo ist, wie er selbst im Laufe des Dialogs immer wieder betont, der *illetterato* der Casa Alberti und fühlt sich nach eigenen Angaben nicht in der Lage, die Ausführungen des alten Priesters korrekt wiederzugeben: „io non saprei racontare queste cose sì bene quanto colui le seppe con maraviglioso ordine dire".[62] Zudem macht er deutlich, dass es ihm aber auch gar nicht darauf ankomme, da er das Gesagte ohnehin für seine Bedürfnisse adaptiert habe. Er habe, erklärt er, die Aussagen des Priesters in eine Doktrin überführt, die auf seine eigenen lebenspraktischen Zwecke zugeschnitten sei und die die Menschen lehre, wie sie mit ihren drei Besitztümern – Körper, Geist und Zeit – haushalten sollten: „da me a me adussi que' suoi detti al mio proposito nel vivere".[63] Anders gesagt, der Haushälter Giannozzo hat sich also seine eigenen Gedanken zum richtigen Umgang mit Körper, Seele und Zeit bzw. den weltlichen Gütern gemacht. Damit ist nun nicht weniger gesagt, als dass die orthodoxe theologische Doktrin für Laien unverständlich und zur Anwendung in der Lebenspraxis ungeeignet sei, ja, dass sie der Anpassung bedarf. Für seine ökonomische Adaption theologischer Dogmen erntet Giannozzo den Beifall seiner Zuhörer. Ausdrücklich lobt Lionardo Giannozzos Ausführungen als nichtphilosophische, aber höchste, heiligste, geradezu apollinische Weisheiten, die in keinem Buch nachlesbar seien: „Mandate a memoria, Battista e tu Carlo, questi non detti de' filosofi, ma come oraculi d'Apolline ottimi e santissimi documenti, quali non troverrete in su' nostri libri."[64] Nebenbei bemerkt: In dieser metaliterarischen Aussage tritt ein Originalitätsanspruch zutage, den der Autor, Alberti, nicht nur für die besagte Stelle und Reinterpretation von Konzepten wie Zeit und Eigentum,[65] sondern auch mit seinem Gesamtprojekt der *Libri della famiglia* beanspruchen dürfte: einem Projekt, das in Anknüpfung an antike Weisheit die zeitgenössischen Philosophen (d.h. Scholastiker) übertrifft und zugleich etwas ganz Eigenes zu sein beansprucht, das weit über die übliche *imitatio* und *aemulatio* hinausgeht. Der Satz hat insofern die Qualität einer *mise en abyme*.[66]

Doch noch einmal zurück zu Giannozzos Adaption der priesterlichen Aussagen. Festhalten lässt sich, dass damit völlig ungeniert eine ursprünglich theologische Argumentation säkularisiert und von den Interessen einer Kaufmannsfamilie überformt wird – hieran lässt Giannozzo selbst keinen Zweifel. Implizit ist dies aber auch als Attacke auf Giovanni Dominicis *Regola della cura famigliare* zu

62 Ebd., S. 213, Z. 611–613.
63 Ebd., S. 214, Z. 623f.
64 Ebd., S. 208, Z. 470–473.
65 Zu Albertis origineller Behandlung von Konzepten wie Zeit, Geld u. Ä. vgl. bereits Romano/Tenenti 1969/1999, S. XI–XXII; Danzi 2001, S. 117–129.
66 Bestätigt findet er sich der Originalitätsanspruch im Vorwort zum Momus, wo Alberti erklärt, er wolle, wenn er schon nicht „neue und unerhörte Dinge" („res novas, inauditas") behandeln könne, doch zumindest derjenige sein, „der bereits bekannte und womöglich gar weitverbreitete Gegenstände mit neuen und überraschenden Darstellungsmitteln zu behandeln weiß" („qui cognitas et communes fortassis res novo quodam et insperato scribendi genere tractarit"). Alberti 1993, S. 4–7. Vgl. hierzu die Hinweise in Pfisterer 1998, S. 242, Anm. 79.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

verstehen, die klar christlich fundiert ist und im Textverlauf der Rettung des Seelenheils regelmäßig Priorität gibt. Zu vermuten steht, dass Dominici für Alberti generell als ein Antipode fungierte: Bis heute haftet dem Kardinal, nicht zuletzt wegen seines gegen Coluccio Salutati gerichteten Traktats *Lucula noctis*, der Ruf eines dezidierten Antihumanisten an.[67]

Eine weitere Überformung des Theologischen durch Kaufmannsinteressen zeigt sich in den Fürbitten Giannozzos, die ausgesprochen säkular anmuten. Giannozzo gibt an, er bitte Gott regelmäßig um dies: Gesundheit, langes Leben, Glück, eine große Familie, Reichtum sowie Ehre und Ansehen unter den Mitmenschen: „sanità, vita, e buona fortuna, bella famiglia, oneste ricchezze, buona grazia e onore tra gli uomini“.[68] Gegenstand der Fürbitten sind also ausschließlich weltliche Güter, *beni temporali*. Dass dies ungewöhnlich ist, deutet sich im Dialog selbst an. Es provoziert Adovardo zu der ungläubig-kritischen Nachfrage, ob dies tatsächlich die Bitten seien, die Giannozzo an Gott richte: „Sono queste le preghiere quali porgete a Dio?“[69]

Man könnte meinen, dass sich Albertis Text hier von einer fast humorvoll-ironischen Seite zeigt, doch darf dies nicht darüber hinwegtäuschen, dass dahinter ein ernstes Anliegen bzw. Problem steht: zum einen das Bemühen um Aufwertung und Rehabilitierung der Casa Alberti als Ganzes, u. a. durch die Rechtfertigung ihrer Kaufmannstätigkeit, zum anderen das individuelle Streben des jungen Alberti nach Anerkennung und Etablierung im Feld humanistischer Gelehrsamkeit. Zum ersten Punkt: Die Dementierung des *usura*-Vorwurfs war für die Casa Alberti insofern existentiell, als sie nach Aufhebung der Verbannung ihre Reputation wiederherzustellen und sich nicht nur wirtschaftliche Macht, sondern auch Zugang zu den politischen Ämtern und Schaltstellen der Macht in Florenz zu sichern trachtete.[70] Von daher ist es nicht zufällig Giannozzo, dem die Rolle des perfekten Haushälters zugeschrieben und den jungen Alberti als Erfolgsmodell präsentiert wird. Der reale Giannozzo Alberti war nämlich seinerzeit der reichste unter den nach Florenz zurückgekehrten Alberti, also derjenige, der seinen weltlichen Besitz am meisten mehren konnte.[71] Er war damit in doppelter – traditionell ökonomi-

67 Zu Dominicis Opposition zum Humanismus vgl. Denley 1981; Mésoniat 1984; Debby 2015.

68 Alberti 1999, S. 298, Z. 3126–3128.

69 Ebd., Z. 3129f.

70 Dieser Versuch der gesellschaftlichen Reintegration war umso bedeutsamer, als sich die Casa Alberti zur Zeit der Abfassung der *Libri della famiglia* in einer schweren familiären und unternehmerischen Krise befand. Vgl. dazu Boschetto 2000.

71 Giannozzo di Tommaso Alberti war laut dem florentinischen Kataster von 1427 mit 31.455 Florin das reichste Mitglied der Casa Alberti, unmittelbar vor seinem Bruder Filippo di Tommaso Alberti (mit 30.470 Florin) sowie, in einem Abstand, dem gemeinsam Cousin Francesco d'Altobianco Alberti (mit 11.309 Florin), dem Buch III der *Libri della famiglia* gewidmet ist. Giannozzo befand sich damit auf Rang 20 der Liste der reichsten Florentiner seiner Zeit. Vgl. Herlihy u. a. 2002. Giannozzo hatte, gemeinsam mit seinen Brüdern Filippo und Antonio sowie dem Cousin Francesco d'Altobianco, bereits vor der endgültigen Aufhebung der Verbannung 1428 nach Florenz zurückkehren dürfen. Vgl. Boschetto 2000, S. 90. Auch in den *Libri della famiglia* selbst erwähnt die Figur des Giannozzo wiederholt, dass er Geld habe.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

scher und merkantiler – Hinsicht der vorbildlichste Ökonom der Casa: perfekter *pater familias* und zugleich erfolgreicher Kaufmann. Auch hier zeigt sich die Engführung von traditioneller Oeconomia und merkantilen Interessen. Zugleich wird Giannozzo spätestens Mitte der 1430er Jahre zum Inbegriff des politisch erfolgreichen, vollständig in seine Heimatstadt Florenz reintegrierten Alberti: Am 1. September 1435 übernahm er das Amt des *gonfaloniere di Compagnia*, eines der drei höchsten Ämter der Republik, und eröffnete damit, zumindest für seinen Familienzweig der Alberti, eine neue Ära politischer Fortüne.[72]

Wie bereits angedeutet, steht hinter der Überformung der theologischen Dogmen auch ein individuelles Anliegen des Autors, welches mit dem Streben nach Anerkennung des – seinerzeit noch jungen, am Anfang seiner Karriere stehenden – Leon Battista Alberti im Kreise der Humanisten zu tun hat.[73] Generell bemüht sich Alberti in seinem Dialog daher immer wieder, durch Referenzen auf antike Musterautoren zu glänzen. Vor diesem Hintergrund erstaunt es nicht, dass die (aus theologischer Sicht problematische) These, die Zeit sei Eigentum des Menschen, von antiken Autoritäten – insbesondere Seneca – gedeckt ist. Ganz allgemein ist die Forderung, die Stunden effektiv zu nutzen, autorisiert durch die traditionelle Kritik am Müßiggang, wie sie in der Oeconomia seit der Antike ebenso wie in der christlichen Tradition verankert ist.[74] Schon bei Xenophon gehören Mühe und Fleiß zu den zentralen Tugenden des Haushälters. Und kritisiert werden all jene, die zwar „die Kenntnisse und Fähigkeiten hätten, um ihr Hauswesen durch Mühe und Fleiß zu mehren, [jedoch] nichts durch ihr Wissen erreichen, weil sie nicht arbeiten wollen".[75] Diese in der Oeconomia mithin fest etablierte Kritik am *otium* findet sich auch in Albertis Dialog durchgängig und bildet kaum zufällig auch in Lionardos Argumentation in Buch II den Dreh- und Angelpunkt, von dem aus er schließlich das Lob des Handels entwickelt.[76]

Darüber hinaus scheint Alberti jedoch auf eine spezifische Vorstellung von der Zeit als Eigentum des Menschen zu referieren, wie sie in Grundzügen bei Seneca vorgeprägt ist.[77] Im ersten Brief an Lucilius schreibt Seneca, dass alle Dinge den anderen gehörten, nur die Zeit ganz unser eigen sei: „Omnia […] aliena sunt, tempus tantum nostrum est".[78] Man solle alle Stunden nutzen („omnes horas conplectere"), denn wenn man die Dinge aufschiebe, verrinne das Leben: „Dum differtur vita transcurrit".[79] Vor dem Aufschieben warnt Seneca auch in *De brevitate vitae*:

72 Vgl. ebd., S. 92.
73 Zu den diversen Strategien des *self-* und *family-fashioning*, die sich mit Albertis *Della famiglia* verbinden, vgl. Schaefer 2017.
74 Im Christentum findet sich die Kritik an den Müßiggängern beispielsweise bei Bonaventura. Vgl. dazu Barbieri 1958, S. 408f.
75 Xenophon 1956, S. 241.
76 Zum *otium* in den Quattrocento-Ökonomiken vgl. auch oben Kap. 3.1 Quattrocento-Ökonomiken im Kontext: Dominici, Caldiera, Ivani, Alberti.
77 Vgl. hierzu bereits Caye 2010, S. 143.
78 Seneca 2007, S. 8.
79 Ebd.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

> […] maxima porro vitae iactura dilatio est: illa primum quemque extrahit diem, illa eripit praesentia, dum ulteriora promittit. Maximum vivendi impedimentum est exspectatio, quae pendet ex crastino, perdit hodiernum. Quod in manu fortunae positum est, disponis, quod in tua, dimittis. Quo spectas? Quo te extendis? Omnia, quae ventura sunt, in incerto iacent: protinus vive.
>
> […] doch man verliert am meisten von seinem Leben durch Aufschub. Der nimmt einen Tag nach dem andern weg, der raubt uns die Gegenwart, indem er uns Hoffnung auf Künftiges macht. Das größte Lebenshemmnis ist das Warten, das sich ans Morgen klammert und das Heute verliert. Was in der Hand des Schicksals liegt, das verplanst du, was du selbst in der Hand hast, das läßt du fahren! Worauf starrst du? Wonach reckst du dich? Alles, was kommen soll, liegt im Ungewissen. Los, lebe sogleich![80]

Diesem Motto scheint auch Giannozzo zu folgen, denn er gibt an, Schlaf und Müßiggang zu fliehen und sich ständig beschäftigt zu halten: „fuggio il sonno e l'ozio, sempre faccendo qualche cosa“.[81] Doch nicht nur, *dass* er sich ständig mit etwas beschäftigt, sondern auch wie er es tut, ist aufschlussreich. In Giannozzo treffen eine ökonomische und eine kaufmännische Perspektive auf die Zeit zusammen, die eines gemein haben: Es handelt sich um säkulare Sichtweisen, die die Zeit nicht mehr als Eigentum Gottes (oder Gemeingut), sondern als Eigen- und Besitztum des Einzelnen betrachten.

Der haushälterische Blick auf die Zeit zeigt sich zunächst in der Rede von der „masserizia“, dem ‚Haushalten' mit der Zeit: Dieses betrifft sowohl ihre Bewahrung („serbare“, „conservare“) als auch ihren Gebrauch („usare“).[82] Nun ist die Zeit aber freilich ein höchst flüchtiges Gut, das sich nicht im traditionellen haushälterischen Sinne konservieren lässt – ein Problem, das Lionardo unmittelbar anspricht, wenn er Giannozzo nach seinem Haushalten mit der Zeit fragt: „E di questa [sc. die Zeit], Giannozzo, che masserizia ne fate voi? Il tempo al continuo fugge, né puossi conservare.“[83] Giannozzos Antwort hebt dann darauf ab, dass im Falle der Zeit die Bewahrung mit dem richtigen Gebrauch in eins fällt. Sie ‚gut zu nutzen' („bene adoperare“) heiße, sie nicht zu verlieren – anders gesagt, sie sich anzueignen: „Dissi io la masserizia sta in bene adoperare le cose non manco che in conservalle, vero? Adunque io quanto al tempo cerco adoperarlo bene, e studio di perderne mai nulla“.[84] Dieser kaufmännische Umgang mit der Zeit manifestiert sich dann auch in Giannozzos konkreter Empfehlung, sich die Dinge zeitlich einzuteilen, sich seinen Geschäften („faccende“) zu widmen und niemals auch nur

80 Seneca 2008, S. 574f.
81 Alberti 1999, S. 216, Z. 703f.
82 „Dissi che la masserizia stava in usare ancora e in serbare le cose. Parmi da investigare di queste tre, corpo, anima e tempo, in che modo s'abbino a conservare, e poi apresso s'abbino a usare.“ (ebd., S. 208, Z. 474–477).
83 Ebd., S. 216, Z. 690–692.
84 Ebd., Z. 693–696.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

eine Stunde zu verlieren: „si vuole osservare il tempo, e secondo il tempo distribuire le cose si vuole distribuire le cose, darsi alle faccende, mai perdere una ora di tempo".[85] Dass die Zeit hierbei quantifiziert und einem strikten, geradezu merkantilen Regime unterworfen wird, deutet sich schon darin an, dass Giannozzo jeder Tätigkeit vorab einen Zeitpunkt und eine maximale Dauer zuweist: „a ciascuna [cosa] assegno il tempo suo: questo stamane, quello oggi, quell'altra stasera"; „non spendo più tempo alle cose che ivi si richiegga a farle bene".[86] Nach Kaufmannsart bilanziert er zudem allabendlich seine zeitlichen Einnahmen und Ausgaben: Wenn er feststelle, bei einer Sache zu viel Zeit investiert zu haben (wörtlich: „negligente", nachlässig, gewesen zu sein), versuche er diese Zeit an anderer Stelle, im Zweifelsfall beim Schlafen oder Essen, einzusparen bzw. wieder aufzuholen („recuperare"); auf diese Weise komme er fast immer zu einer ausgeglichenen Bilanz; und falls nicht, so sei ihm dies eine Lehre, dass er die Zeit künftig nicht mehr dergestalt verschwende:

> La mattina ordino me a tutto il dì, il giorno seguo quanto mi si richiede, e poi la sera inanzi che io mi riposi ricolgo in me quanto feci il dì. Ivi, se fui in cosa alcuna negligente, alla quale testé possa rimediarvi, subito vi supplisco: e prima voglio perdere il sonno che il tempo, cioè la stagione delle faccende. Il sonno, il mangiare e queste altre simili posso io recuperare domane e satisfarle, ma le stagioni del tempo no. Benché, a me rarissimo aviene, – se io arò bene distribuito le faccende mie a ciascuno tempo e ordinato, né sarò stato dipoi negligente, – dico, rarissimo e quasi mai m'acade che io abbia ivi a perdere o sopratenere mia necessità alcuna. E se egli acade che io per allora nulla possa rimediarvi, vengo insegnando a me stessi come per l'avenire abbia non simile a perdere tempo.[87]

Giannozzo pflegt also einen durchkalkulierten Umgang mit der Zeit, arbeitet täglich eine Art Stundenplan ab und führt eine Einnahmen-Ausgaben-Rechnung über sein persönliches Zeitkonto. Senecas allgemeine Aufforderung an den Menschen, seine Stunden gut zu nutzen, wird hier noch einmal spezifisch kaufmännisch überformt.

Vor dem Hintergrund dieser Aufforderung zur beständigen Messung und Bilanzierung der individuell zur Verfügung stehenden Zeit erscheint Albertis Zeitkonzept, anders als Pierre Caye meint, keineswegs inkompatibel mit dem, was Jacques Le Goff die ‚Zeit der Händler' nennt, also eine mit der Uhr messbare, mechanische Zeit.[88] Im Gegenteil, es scheint gerade das Spezifikum von Albertis

85 Ebd., S. 217, Z. 726–728.
86 Ebd., S. 216f., Z. 710–712.
87 Ebd., S. 217f., Z. 731–744.
88 Vgl. Caye (2010, S. 143), der Le Goff vorwirft, das Alberti'sche Zeitkonzept ‚komplett missverstanden' („totalement mécompris") zu haben, weil er den Seneca-Bezug nicht erkannt habe, der eine mechanistische Zeitauffassung ausschließe. Zum Konzept der Zeit bei Alberti vgl. auch Romano/Tenenti 1969/1999; Lallis 2002; Sverlij 2013. Zu Le Goffs Gegenüberstellung von ‚Zeit der Kirche' („temps de l'Église") und ‚Zeit des Händlers' („temps de marchand") vgl. Le Goff 1960.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Vorstellung von Zeit zu sein, dass er Senecas Zeitauffassung ökonomisch-kaufmännisch reinterpretiert und in diesem Zuge mit einer neuen, mechanistischen Idee von Zeit verbindet, die die irdische Zeit als irreversibel und ontologisch selbständig denkt: als ein vom Menschen unabhängiges ‚Ding', das sich (wohl nicht zuletzt deswegen) vom Menschen durch seinen Gebrauch aneignen, in Besitz nehmen lässt.[89] Dabei ging, wie Krzysztof Pomian erläutert hat, die ‚Zeit der Händler' der ‚Zeit der Uhren' insofern voraus, als Händler, Bankiers und Geldwechsler gezwungen waren, die Zeit zu quantifizieren, lange bevor sich deren Messung mithilfe der Uhr verbreitete. Pomian hat anhand von Beispielen illustriert, dass Zeit und Geld im kaufmännischen Milieu schon ab dem 12., vor allem aber dann dem 13. Jahrhundert untrennbar miteinander verbunden waren.[90] Den Kaufleuten kam die Erfindung bzw. Verbreitung der Uhr besonders gelegen, denn die Uhr unterstützte sie bei dem, was sie ohnehin ständig zu tun pflegten: die Zeit messen und mit ihr kalkulieren.

Erinnert sei abschließend daran, dass Konzepte von Zeit nicht unabhängig von solchen des Raumes gedacht werden können. Entsprechend wäre Albertis Vorstellung von Zeit letztlich auch im Lichte seiner Auffassungen von Räumlichkeit, Sehen und Perspektive zu betrachten und mit seiner Malerei- und Architekturtheorie in Zusammenhang zu bringen. Schon Pierre Caye hat auf den Zusammenhang von Zeit- und Raumkonstruktion bei Alberti hingewiesen bzw. auf das, was er als „dialectique du temps et de l'espace qui passe par l'architecture“ bezeichnet:[91] Die Architektur sei für Alberti der Ort, an dem die Gegenwart in Dauer überführt werde, weil man in ihr – wie Alberti in *De re ædificatoria* ausführe – seine (Lebens-) Zeit verbringe, wo man studiere, seine Familie um sich habe, seine Tage mit *otii* und *negotii* fülle, kurz: seinen Lebensplan erfülle.[92] So bedeutsam diese praktische Verbindung von Zeit und Raum – das Zubringen von Zeit in einem (architektonisch gestalteten) Raum – sein mag, lässt diese Idee der lebensweltlichen Nutzung die stärker theoretischen Vorstellungen von Raum in Albertis Architektur- und Malereitheorie doch außer Acht. Anknüpfen ließe sich etwa an Konzepte, wie sie sich laut Marvin Trachtenberg in Albertis *De re ædificatoria* zeigen.[93] Trachtenberg hat u.a. die zeitgenössische Neuartigkeit der Alberti'schen Idee hervorgehoben,

89 Vgl. Schmitt 2000, S. 16f. Nach Le Goff (1981, S. 390) entsteht eine neue Auffassung von Zeit im 13. Jahrhundert durch die Vermischung von eschatologischer und irdischer Zeit, wobei letztere zunehmend nicht mehr zyklisch, sondern linear und in Abschnitte segmentiert erscheint. Als eine Ursache für die zunehmend lineare Wahrnehmung der profanen Zeit nennt Le Goff einen neuen Gebrauch des individuellen und kollektiven Gedächtnisses (vgl. ebd., S. 389). Zur traditionellen Auffassung der profanen Zeit als zyklischer Zeit bzw. als Konglomerat zyklischer (durch den Kalender und rituell-habituelle Wiederholungen gegliederter) Zeiten vgl. ebd.

90 Vgl. Pomian 1984, S. 259f.

91 Caye 2010, S. 142.

92 In *De re ædificatoria* heißt es: „Istic tibi rerum studia optimarum, istic tibi liberi et dulcis familia, istic ocii et negocii dies habebuntur, istic totius rationes consumentur“. Hier zit. nach ebd., S. 145.

93 Vgl. Trachtenberg 2005.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

dass bereits *vor* Baubeginn ein *perfekter* Entwurf für das zu errichtende Bauwerk vorliegen müsse, und zwar von einer Perfektion, die – beruhend auf vollendeter Harmonie und *concinnitas* – keinerlei Veränderung, d.h. kein Hinzutun oder Fortnehmen, mehr zuließ und, wie Trachtenberg formuliert, ‚in Unveränderlichkeit erstarrte' („froze to immutability").[94] Wenn man diesen Gedanken weiterdenkt, so scheint mir, dass nicht nur die Perfektion des Entwurfs, sondern letztlich die Zeit selbst darin erstarrte: Im Versuch, den perfekten, unveränderlichen architektonischen Entwurf zu schaffen, manifestiert sich, so meine ich, Albertis Wunsch, die Zeit an ihrem Ablauf, ihrem ‚Flüchten' zu hindern.[95] Alberti wäre aber wohl nicht er selbst, würde sich mit dem perfekten Entwurf nicht zugleich das Ziel eines ganz praktischen zeitlichen Nutzens verbinden: Der vorab angefertigte Entwurf, so notiert er in *De re ædificatoria* (Buch IX, 9), helfe dabei, Verzögerungen, Änderungen oder Umbauten am schon begonnenen Bauwerk zu vermeiden.[96] Anders formuliert: Der perfekte Entwurf spart Zeit – und damit Geld. Über beides ist sich Alberti, wie Trachtenberg betont, im Klaren: „In practical terms, the avoidance of ‚hesitation, change, or revision' implied speed of construction, which in turn meant adequate financing – full capitalization, in fact – and Alberti is explicit about both factors."[97] In dieser pragmatisch-berechnenden Sicht auf die flüchtende Zeit manifestiert sich mithin erneut Albertis kaufmännische Ader, wie wir sie bereits aus *Della famiglia* kennen. Weiterführend könnte auch ein Blick auf Albertis Überlegungen zur Perspektive interessant für die Untersuchung des Zusammenhangs seiner Zeit- und Raumvorstellung sein. Die Perspektive setzt nämlich eine Idee vom Raum als homogenes Kontinuum voraus, das es in der theologisch geprägten Auffassung von Raum seinerzeit so nicht gab. Mircea Eliade hat die These vertreten, dass der Raum für den religiösen Menschen nicht homogen, sondern diskontinuierlich sei, geprägt von Lücken und Brüchen, wobei sich die unterschiedlichen Abschnitte des Raumes qualitativ voneinander unterscheiden.[98] Genau dieser ‚sakrale Raum' sei aber nun nicht mehr der Albertis. Der von der Perspektive durchmessbare Raum Albertis erscheint, analog zu seinem profanen Zeitkonzept, als profaner Raum: homogen, gleichförmig und kontinuierlich – und damit messbar und verfügbar für die (rationale) Kalkulation und Gestaltung

94 „[A] perfection of design was possible, […] it was irrevocably final: it attained that state wherein ‚nothing may be added, taken away, or altered, but for the worse' – ever. In other words, once such plenary perfection was considered to have been attained in the design for the building, it instantly froze into immutability." Ebd., S. 124.

95 Es wäre also weniger der Stein des (realen) Bauwerks, in dem die Zeit gebannt und verewigt würde, sondern der mentale Entwurf (*disegno*): Dieser triumphiert insofern über die stets flüchtende Zeit, als er jederzeit, spätestens mit der mentalen Aktualisierung, aufs Neue – in unberührter Perfektion – präsent ist.

96 Die von Trachtenberg aus der englischen Übersetzung zitierte Stelle von *De re aedificatoria* besagt: „[…] we may determine in advance what is necessary and make preparations in order to avoid any hesitation, change, or revision after the commencement of the work […]". Ebd., S. 125.

97 Ebd. Alberti äußert sich in den Büchern II, 2 und II, 3 zum Zusammenhang von Finanzierung und Geschwindigkeit der Fertigstellung des Bauwerks. Vgl. ebd.

98 Vgl. Eliade 1965.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

durch den Menschen, sei dieser nun Architekt, Kaufmann oder Haushälter. Dies alles soll nicht heißen, dass bei Alberti Gott oder Glaube dementiert würden: Beide spielen bei ihm noch eine Rolle, bzw., anders gesagt, auch Alberti schreibt noch vor dem Hintergrund eines genuin christlichen Weltbildes.[99] Gleichwohl zeichnet sich bei ihm eine neuartige Trennung der Sphären – d.h. der göttlich-religiösen und der irdischen Sphäre – ab. Die menschliche Lebenswelt wird nun nicht mehr primär heilsgeschichtlich, sondern unter diesseitigen Gesichtspunkten betrachtet. Dies wiederum dürfte nicht zuletzt mit Albertis Zeit-Raum-Konzeption zusammenhängen, die ob ihrer Messbarkeit eine rational zugängliche Dimension erhält.

5.5 Fazit

Zu sehen war, mit welch subtilen rhetorisch-literarischen Strategien Alberti in seiner Attacke auf den *usura*-Vorwurf arbeitet. Grundsätzlich versucht er dem *usura*-Vorwurf dadurch den Boden zu entziehen, dass er an die von der Antike vorgeprägte ethische Refundierung von Handel und Besitz anknüpft, die ja teilweise durchaus mit der christlichen Doktrin vereinbar war und beispielsweise in der Kritik an Müßiggang (*acedia*) oder Habgier (*avaritia*) auf dasselbe, nämlich eine Kritik am Laster, hinauslief. Nur der Handel wurde damit nun eben nicht mehr als Laster definiert, sondern als anständige, gottgefällige Betätigung, welche Familie, Staat und Gemeinwohl diente. Alberti rekurriert also auf die *eine* Tradition (die antike Definition vom tätigen Leben), um eine *andere* Tradition (die christliche Kritik am Handel) zu subvertieren. Insofern ‚revolutioniert' Alberti die christliche Tradition nicht, sondern iteriert geschickt traditionelle Argumente unterschiedlicher Provenienz, montiert sie partiell gegeneinander und provoziert so eine punktuelle Verschiebung im ökonomischen Diskurs seiner Zeit.

Rhetorisch betrachtet, macht sich der Sprecher Lionardo bei der Neufundierung des Handels den Sprechmodus der *oratio perpetua* zunutze. Die hier tatsächlich völlig ununterbrochene Rede ermöglicht es Lionardo, seine aristotelisch fundierten Vorstellungen von Glück und Tugend über eine lange Strecke hinweg – im Text der zitierten Ausgabe sind es fast dreißig Seiten – ungehindert zu entwickeln.[100] Er schafft damit den moralischen Rahmen, in welchen er gegen Ende seiner Rede die Attacke auf den *usura*-Vorwurf und das Lob des Handels einbetten kann. Die lange einführende ‚Rahmung' wirkt dabei vorbereitend und gewissermaßen mildernd im Hinblick auf die Schärfe der Argumente: Die Ausführungen zum Ideal des tätigen Lebens und der *virtù* stellen nämlich von vornherein klar, dass es keineswegs um die Rechtfertigung von Unmoral geht, sondern nur um eine alternative moralische Fundierung. Nicht zu vergessen ist zudem, dass es erst der *familiäre Rahmen*, also das *ragionare domestico e famigliare* ist, das Lionardo die nötigen Lizenzen im Umgang mit der *oratio perpetua* gibt. Nur diese Lizenzen,

99 Vgl. Tenenti 1997.
100 Vgl. Alberti 1999, S. 158–186, Z. 1672–2465.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

insbesondere die zu Unordnung und Lückenhaftigkeit der Rede, erlauben es ihm, das Thema Handel überhaupt in der Weise einzubringen, wie er es tut.

Schließlich gehört Alberti mit seiner prä-säkularen Redefinition von Zeit, die Handel und kaufmännisches Gewinnstreben unter neue Vorzeichen stellt und legitimiert, zu denjenigen, bei denen sich der allmähliche Wandel der vormodernen *oikonomia* zur modernen Ökonomie bereits *in nuce* andeutet. Er tut dies aber freilich ganz und gar unter spätmittelalterlich-rinascimentalen Vorzeichen, d.h. tief verankert in der *imitatio*-Kultur, die sich dem Tradierten aufs Höchste verpflichtet zeigt und dieses zugleich im Rahmen der *aemulatio* kontinuierlich variiert und verändert.[101] Alberti ist insofern ein gutes Beispiel für das, was Forscher wie Germano Maifreda, Mikkel Thorup oder Inken Schmidt-Voges in der jüngeren Forschung herausgestellt haben: dass der Übergang von Vormoderne zur Moderne im Bereich der Ökonomie weniger als ein Bruch denn als eine sich ganz allmählich vollziehende Entwicklung betrachtet werden muss, die sowohl von Wandel als auch Kontinuitäten geprägt ist.[102]

Albertis Beispiel belegt nicht zuletzt, wie früh sich in Italien in der Verschränkung zweier Milieus, dem der Kaufleute einerseits und dem der Humanisten andererseits, bestimmte Ideen herausbildeten, die sozusagen Wasser auf die Mühlen einer sich formierenden neuen Haltung zum Umgang mit Reichtum und weltlichem Besitz sowie dessen sukzessiver Loslösung von religiös-theologischen Konzepten waren. Mögen diese Ideen insgesamt auch noch in ein generell religiös geprägtes Welt- und Gesellschaftsbild integriert gewesen sein (dies gilt auch noch für Alberti), so gewannen prä-säkulare Ansichten doch im Zuge sich wandelnder gesellschaftlicher Rahmenbedingungen zunehmend an Autonomie. Um die Mitte des 16. Jahrhunderts wird bereits eine offensivere Reklamation des Rechts auf *usura* anzutreffen sein, etwa bei Sperone Speroni und Giacomo Lantieri, doch, wie das Beispiel Speronis zeigt, sind diese auch zu jener Zeit noch keineswegs unproblematisch. Speroni wählt nicht umsonst für seinen *Dialogo della usura* (1542) die komplexe Figur des paradoxen Enkomions,[103] in dem es die allegorisierte Usura selbst ist, die als Sprecherin auftritt und im Zuge eines Selbstlobs die Wucherei in *beneficenzia* umkodiert.[104] Auf die Argumentation Lantieris, der die Rechtfertigung der *usura* im Rahmen der Oeconomia verhandelt, wird später noch ausführlich zurückzukommen sein.[105]

101 Darauf verweist letztlich schon Brunner. Alberti geht auch deutlich über das aus, was Vogl bei den „oberitalienische[n] Kaufleute[n] der Renaissance" als wegweisend bestimmt (Vogl 2009, S. 19).

102 Vgl. Maifreda 2012; Thorup 2016; Schmidt-Voges 2015.

103 Das paradoxe Enkomion, dessen sich bekanntlich auch Erasmus in seinem *Lob der Torheit* bedient, ist ‚paradox' in dem Sinne, dass es der damaligen herrschenden Meinung (*doxa*) widerspricht.

104 Vgl. Speroni 1740, S. 97–132.

105 Vgl. unten Kap. 11. *Terra, abitazione, guadagno*: Zu den materiellen Aspekten des Hauses in Giacomo Lantieris *Della economica*.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

6

Oeconomia und *experientia*: Zur Vermittlung praktischer Erfahrung in Albertis *Libri della famiglia*

6.1 Einleitung

Komplementär zu den bereits in Kapitel 4 diskutierten gelehrten Formen des Wissens sticht in Albertis *Libri della famiglia* die Evokation eines weiteren Wissensbereichs hervor: der der praktischen Erfahrung bzw. des Erfahrungswissens (lat. *experientia*, ital. *esperienza*). Dieses Wissen, das entweder aus allgemeiner Lebenserfahrung oder einer spezifischen (z.B. professionellen, handwerklichen, musischen oder körperlichen) Kompetenz resultiert,[1] gilt seit der Antike als besonders wichtig für den guten Haushälter. Entsprechend lohnt sich ein Blick auf den Stellenwert, den Erfahrung und Erfahrungswissen in Albertis *Libri della famiglia* haben.[2] Die Analyse wird sich vor allem auf die Bücher III und IV des Dialogs konzentrieren, da in ihnen vermehrt die ‚Praktiker' der Familie Alberti zu Wort kommen und aufgrund ihrer Erfahrung als Autoritäten innerfamiliärer Wissensvermittlung auftreten. Zur besseren Einordnung vorangestellt seien einige Bemerkungen zur (vormodernen) Konzeption von Erfahrung und Erfahrungswissen, einschließlich des Problems seiner Diskursivierbarkeit.[3] Wie zu sehen sein wird, wird nämlich im Dialog regelmäßig auch über die für das Erfahrungswissen typischen Grenzen der Diskursivierbarkeit, kurz: seinen elusiven Charakter, reflektiert, weswegen ein Schwerpunkt der Analyse auf diesem Aspekt liegen wird.

1 Zur heuristischen Differenzierung verschiedener Formen von Erfahrung(swissen) bzw. *experientia* in praktische Erfahrung, empirisch-experimentelle Erfahrung und religiös-spirituelle Erfahrung, vgl., speziell mit Blick auf die Wissensgeschichte der Frühen Neuzeit, Schaefer 2022a. Generell zur Begriffsgeschichte von *experientia* vgl. Veneziani 2002 und Esposito/Porro 2004.

2 Zum Verhältnis von gelehrtem Wissen und Erfahrungswissen (bzw. *dottrina* und *esperienza*; Wissen *per pruova* und *per coniettura*) bei Alberti vgl. Tateo 1967 und Furlan 2003, S. 143–153.

3 Die folgenden Ausführungen beruhen in einigen Passagen auf dem, was ich bereits in Schaefer 2019 formuliert habe. Weiterführende Überlegungen zu Aspekten des Erfahrungswissens (*experientia*) in der Frühen Neuzeit und insb. in der frühneuzeitlichen Romania finden sich u.a. in Schaefer 2022a sowie weiteren Beiträgen aus Fellner/Schaefer 2022.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

6.1.1 Zum Lob der Erfahrung in Oeconomia und Moralphilosophie

Dass Erfahrung[4] eine ganz spezifische Form von Wissen generiert oder generieren kann, stellt bereits Michel de Montaigne fest, der der Erfahrung (frz. *expérience*) das letzte, große Kapitel seiner *Essais* (1580), „De l'experience" (Buch III, 13), widmet. Aus Montaignes Sicht lehrt uns insbesondere die Erfahrung, die ‚wir selbst (mit uns) gemacht haben', alles, was wir brauchen: „l'experience […] que nous avons de nous mesme […] [est] certes suffisante à nous instruire de ce qu'il nous faut".[5] Ja, sie gilt ihm als Quelle der Weisheit: „De l'experience que j'ay de moy je trouve assez de quoy me faire sage".[6] Montaigne schließt hier, freilich mit Fokus auf dem, was man ‚an und mit sich selbst' (und nicht zuletzt am eigenen Leib) erfahren hat, an jene aus der Antike überlieferten Sentenzen an, nach denen Erfahrung (*experientia* bzw. *usus*) die beste Lehrmeisterin sei.[7] Montaigne ist nun freilich nicht der erste, der den Wert der Erfahrung betont. Von der Antike bis in die Frühe Neuzeit wird die *experientia* im Sinne eines in der Praxis erworbenen Erfahrungswissens überaus geschätzt und gelobt, vor allem in der Moralphilosophie und nicht zuletzt in der Oeconomia, die schon Aristoteles zu den sogenannten ‚praktischen Wissenschaften' zählte. Ein kurzer Überblick über einige zentrale Positionen seit der Antike mag dies veranschaulichen.

Aristoteles definiert die Erfahrung (*empeiria*) in der *Metaphysik* als den Ursprung von Kunst/Handwerk (*technē*) und Wissenschaft (*epistēmē*).[8] Dabei sieht er den ‚Mehrwert' von Kunst und Wissenschaft darin, dass sie aus der Erfahrung verallgemeinern, sich eine „allgemeine Annahme über das Ähnliche" bzw. einen zugehörigen „allgemeinen Begriff (*logos*)" bilden.[9] Und er stellt ebenfalls klar, dass Erfahrung, zumindest zum erfolgreichen Handeln, unerlässlich sei:

4 Sofern nicht anders angegeben, ist hier und im Folgenden stets von Erfahrung im Sinne der praktischen Erfahrung die Rede. Vgl. dazu oben Anm. 1.

5 Montaigne 1950, S. 1204.

6 Ebd., S. 1205.

7 Vgl. etwa: „Est rerum omnium magister usus" (Caesar, *De bello civili*, 2, 8, 3), „Usus magister est optimus" (Cicero, *Pro C. Rabirio Postumo oratio* 9), „Experientia docet" (MA H. Walther 8521 b), hier zitiert nach: Kudla 2007, S. 239. – Von der Erfahrung (*uso*) als ‚Vater' der Weisheit spricht wenige Jahre vor Montaigne auch Stefano Guazzo in seiner *Civil conversazione* (1574/79): „'l padre della sapienzia è l'uso e la madre la memoria" (Guazzo 1993, Bd. 1, S. 26). Der Herausgeber, Amedeo Quondam, nennt als mögliche Quelle folgendes Aulus Gellius-Zitat: „Usus me genuit, mater peperit Memoria/Sophiam vocant me Grai, vos Sapientiam" (ebd., Bd. 2, S. 64, Anm. 133). – Zur synonymen Verwendung von *experientia* und *usus* vgl. unten Anm. 18 sowie Schaefer 2022a.

8 Vgl. Aristoteles, *Metaphysik*, I, 1, 981a4f. (Aristoteles 1994, S. 38): „Wissenschaft aber und Kunst gehen für die Menschen aus der Erfahrung hervor".

9 Ebd., 981a15. In Bezug auf die Kunst des Arztes heißt dies, dass dieser nicht nur Kranke zu heilen verstehe, sondern zudem „die Ursache kenn[e]" (ebd., S. 39, 981a26f.). Den Unterschied von Kunst/Handwerk (*technē*) und Wissenschaft (*epistēmē*) bestimmt Aristoteles dann in seiner Ethik u. a. darüber, dass der Gegenstand der Wissenschaft das Notwendige sei, weswegen die Wissenschaft sich mit Beweisen beschäftige, während Kunst qua Herstellungswissen (*poiēsis*) sich ebenso wie die Handlungsklugheit (*phronēsis*) auf etwas beziehe, was auch anders sein könne. Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, VI, 3–4, 1139b14–1140a24 (Aristoteles

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

> Zum Zweck des Handelns [*prattein*] steht die Erfahrung [*empeiria*] der Kunst [*technē*] an Wert nicht nach, vielmehr sehen wir, daß die Erfahrenen mehr das Richtige treffen als diejenigen, die ohne Erfahrung nur den allgemeinen Begriff (*lógos*) besitzen. Die Ursache davon liegt darin, daß die Erfahrung Erkenntnis des Einzelnen ist, die Kunst des Allgemeinen, alles Handeln und Geschehen aber am Einzelnen vorgeht.[10]

Er verdeutlicht dies am Beispiel des Arztes, der, wenn er nur abstraktes Wissen ohne Erfahrung besitze, kaum erfolgreich heilen werde.[11]

Doch nicht nur in der Medizin, sondern in allen „praktischen Wissenschaften" (*praktikai tōn epistemōn*), darunter auch die Oeconomia, kommt es laut Aristoteles auf das gute „Handeln" (*praxis*) an; und für dieses dürfe man nicht „unerfahren in der Praxis des Lebens" (*apeiros gar tōn kata ton bion praxeōn*) sein.[12] Was der gute Haushälter benötige, sei Handlungsklugheit bzw. praktische Vernunft (*phronēsis*).[13] Und diese praktische Form der Klugheit soll er offensichtlich durch Erfahrung erwerben.[14]

Auch bei Xenophon manifestiert sich der Zusammenhang von Oeconomia und Erfahrungswissen. Zu Beginn seines *Oikonomikos* beschreibt er die Haushaltsführung zunächst als eine praktisch orientierte Disziplin: als ein Fachwissen (*epistēmē*) bzw. Fachgebiet, in dem das Wissen zur Anwendung komme (*technē*) und insofern vergleichbar sei mit der Heilkunst, Schmiedekunst oder Baukunst.[15] Keineswegs zufällig lässt sich sein Sokrates (i.e. der Sprecher des Dialogs) die Grundregeln der Haushaltsführung dann von einem erfahrenen Praktiker, Ischomachos, erklären.[16] Die Weisheit des Sokrates, der selbst in der Haushaltsführung

---

2007, S. 240–245). Zum Verhältnis von *empeiria*, *technē* und *epistēmē* bei Aristoteles vgl. auch Rese 2014, S. 30–35.

10 Aristoteles, *Metaphysik*, I, 1, 981a12–17 (Aristoteles 1994, S. 38).

11 „Wenn nun jemand den Begriff besitzt ohne Erfahrung und das Allgemeine weiß, das darin enthaltene Einzelne aber nicht kennt, so wird er das rechte Heilverfahren oft verfehlen; denn Gegenstand des Heilens ist vielmehr das Einzelne" (Aristoteles, *Metaphysik*, I, 1, 981a20–24; ebd.). Damit ist die Kritik am bloßen Bücherwissen, auf die noch zurückzukommen ist, schon bei Aristoteles angelegt.

12 Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, I, 1094b4 und 1095a3f. (Aristoteles 2007, S. 11 und 13).

13 Zur Handlungsklugheit (*phronēsis*) als Eigenschaft des guten Haushälters vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, VI, 5, 1140b10f. und VI, 8, 1141b30–34 (ebd., S. 247 und S. 253). Zur *phronēsis* bei Aristoteles vgl. Rese 2003, S. 103–140, hier insb. S. 130–140 (zur Relation von *phronēsis* und Erfahrung).

14 Zum Verhältnis von praktischem Wissen bzw. praktischer Klugheit (*phronēsis*) und Erfahrungswissen (*empeiria*) bei Aristoteles vgl. Rese 2014, S. 35–46.

15 Xenophon 1992, S. 31.

16 Vgl. den Dialog zwischen Sokrates und Ischomachos ab Kap. 6 von Xenophons *Oikonomikos* (ebd., S. 54ff.). Ischomachos wird eingeführt als „schöner und guter" Mann (ebd., S. 59): Damit ist an dieser Stelle der gute Haushälter gemeint, der, insofern er die Götter ehrt und sich gut um sein Haus und Vermögen kümmert, zeitgenössisch als Inbegriff eines ‚schönen und guten' Mannes (*kaloskagathos*) galt. Vgl. dazu die Anmerkung des Herausgebers und Übersetzers (ebd., S. 123, Anm. 9).

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

unerfahren ist, manifestiert sich also darin, dass er die Autorität des in der Praxis Erfahreneren Ischomachos anzuerkennen bereit ist.

Auch Cicero stellt in *De officiis* fest, dass es allgemein, insbesondere aber in praktischen Berufen wie denen des Arztes, des Feldherrn oder des Rhetors – und man könnte ergänzen: des Haushälters – nicht genüge, nur die „Vorschriften des Faches" („artis praecepta") zu kennen, sondern dass es zusätzlich der „Erfahrung und Übung" („usu et exercitatione") bedürfe.[17] In dem von Cicero verwendeten Begriff des *usus*, der auch frühneuzeitlich durchgängig synonym zu *experientia* gebraucht wurde,[18] klingt die Idee einer zeitlichen Dauer an, derer es bedarf, um Erfahrungswissen aufzubauen. Dies passt zur Assoziation von Erfahrung mit Alter, Reife und Dauer, wie sie sich bei Aristoteles manifestiert. In der *Nikomachischen Ethik* notiert er: „Ein junger Mensch kann aber diese Erfahrung nicht haben (denn sie entsteht nur in langer Zeitdauer)."[19] Anders als die Jungen verfügten die Alten über ‚das Auge der Erfahrung': Man müsse, schreibt er, „die ohne Beweise vorgetragenen Behauptungen und Meinungen der Erfahrenen, Älteren und Klugen nicht weniger beachten als das Bewiesene. Denn weil sie das Auge der Erfahrung [*to tēs empeirias omma*] haben, sehen sie richtig".[20] Erfahrungswissen ist in dieser Perspektive also etwas, das sich über lange Zeit, in der Praxis des Lebens und Handelns – im (Ge)Brauch (*usus*) – ausgebildet hat. Es ist bezeichnend, dass Aristoteles dem Erfahrungswissen eine ganz eigene Gültigkeit zuschreibt, die keiner weiteren Beweise bedarf. Ebenso ist bemerkenswert, dass diese Gültigkeit die „Behauptungen und Meinungen" (und nicht etwa die körperlichen Kompetenzen) der Alten und Erfahrenen betrifft, denn dies zeigt, dass es hier im Wesentlichen um die Fähigkeit eines guten Urteilsvermögens geht. Weil die Jungen diesbezüglich von den Alten stets lernen können, rät Cicero zur Nachahmung lebendiger Beispiele. Jungen Männern empfiehlt er, sich „häufig in [d]er Nähe" älterer vorbildlicher Männer aufzuhalten, um so zu ihren „Ebenbilder[n]" zu werden.[21] Für Albertis *Libri della famiglia* wird diese Idee nicht unerheblich sein.

Im Mittelalter wird der Wert der *experientia* keineswegs negiert. Sie ist nicht nur in der Naturphilosophie (qua Sinneserfahrung), sondern auch in ihrer Bedeutung als praktische Erfahrung in diversen Disziplinen präsent.[22] In der Naturphiloso-

17 Cicero, *De officiis*, I, 60 (Cicero 1984, S. 54f.).

18 So korreliert beispielsweise Montaigne „experience" und „usage" (Montaigne 1950, S. 1208 und 1212), Guazzo „sperienza", „uso" und „prattica" (Guazzo 1993, Bd. 1, S. 26; vgl. dazu auch Amedeo Quondams Anmerkung in: ebd., Bd. 2, S. 71, Anm. 163). Zu weiteren Belegen vgl. Schaefer 2022a.

19 Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, IV, 9, 1142a15f. (Aristoteles 2007, S. 255).

20 Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, VI, 12, 1143b12–14 (Aristoteles 2007, S. 261).

21 Cicero, *De officiis*, II, 46 (Cicero 1984, S. 183).

22 Zu Beispielen mittelalterlicher Reflexion von *experientia* vgl. Kintzinger 2012 (u. a. zu Albertus Magnus, Thomas von Aquin und Konrad von Megenberg), Hamesse 2002 und Busa SJ 2002. Einen allgemeinen Überblick zur Begriffsverwendung von *experientia* im Mittelalter gibt Hamesse 2002.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

phie verweist etwa Albertus Magnus regelmäßig auf die *experientia*.[23] Dabei bleibt aber das Erfahrungswissen generell der Vernunft (*ratio*) als Mittel zur Erkenntnis der Wahrheit untergeordnet: Im Vergleich mit der (göttlichen) Vernunft gilt das der menschlichen Sinneswahrnehmung (und damit dem Irdischen) verhaftete Wissen als trügerisch.[24] Rekurse auf die praktische Erfahrung finden sich unter anderem im Bereich des politisch-juridischen Denkens: etwa in Marsilius von Paduas Staatskonzept des *Defensor pacis* (1324), das nicht mehr auf einem präetablierten Wertesystem, sondern erfahrungsbasierten Gesetzen basiert;[25] ebenso bei dem Rechtsgelehrten Bartolo da Sassoferrato (1314–57), der die *experientia* in seinem *Tractatus testimoniorum* als Voraussetzung juristischer *prudentia* betrachtet.[26] Für den vorliegenden Kontext ist vor allem Wilhelm von Ockham (ca. 1285–1349) interessant, der sich im Rahmen seiner philosophischen Überlegungen der Aristotelischen Auffassung anschließt, die praktische Erfahrung sei hilfreicher als ein ausschließlich theoretisches Wissen.[27] An ihm zeigt sich exemplarisch, dass, wie die Forschung bereits herausgestellt hat, auch spätscholastische Autoren der späteren, humanistischen Revalorisierung von Erfahrung den Weg geebnet haben.[28]

23 Vgl. Draelants 2011. Zur *experientia* in der spätmittelalterlichen Naturphilosophie (vor dem Hintergrund der Aufwertung des empirischen Wissens im Kontext der Scientific Revolution) vgl. auch Sarnowsky 2012. Zur Bedeutung von *experientia* in der Naturphilosophie der Frühen Neuzeit vgl. Dear 2008; Ponzio 2004; Crisciani 2004. Auf die Relation von *experientia* und *observatio* (bzw. das in der Frühen Neuzeit aufstrebende beobachtungsbasierte Wissen) geht Pomata 2011 ein. Eine der zentralen Referenzen für die frühneuzeitliche Naturphilosophie ist Aristoteles' *Analytica posteriora*, in deren Schlusskapitel Erfahrung (*empeiria*) als Grundlage wissenschaftlicher Beweisführung verhandelt wird. Vgl. Aristoteles, *Analytica posteriora*, II, 19, 100a3–9 (Aristoteles 1993, S. 83). Einen Überblick über die variierende(n) Bedeutung(en) von Erfahrung (*empeiria*/*experientia*) als wissenschaftliches Beweisverfahren gibt Spinosa 2002.

24 So formuliert etwa Hugo von Sankt Viktor (ca. 1096–1141) mit Bezug auf die Wissenschaften, dass man der physischen Welt, in der alle Erfahrung Täuschung sei, nicht vertrauen könne. Vertrauenswürdig sei allein die Vernunft („non in actibus rerum, ubi fallax experimentum est, sed in sola ratione, ubi inconcussa ueritas manet"); doch habe die Vernunft (im Gewand von Logik und Mathematik) die Aufgabe, in die physische Welt (d. h. zur Physik) hinabzusteigen und der (Sinnes)Erfahrung den Weg zu weisen. Hugo von Sankt Viktor 1939/2010, S. 36, Z. 19. Zu dieser Textstelle vgl. Bénatouïl/Draelants 2011, insb. S. 5, Anm. 5. Auch Albertus Magnus siedelt die Vernunft höher an. Vgl. Draelants 2011, S. 93.

25 Vgl. Marsilius von Padua 1958, Bd. 1, S. 102–109 (= Teil I, Kap. XI, § 3).

26 Vgl. Segoloni 1979, S. 70f.

27 Vgl. King 2003.

28 Auf die diesbezügliche Rolle von Ioannes Duns Scotus und Wilhelm von Ockham verweist auch Keßler 2012, S. 61f. Es wäre vor diesem Hintergrund verfehlt, hinsichtlich des der Erfahrung beigemessenen Werts eine starre Opposition zwischen scholastischem Mittelalter einerseits und Humanismus bzw. Renaissance andererseits zu sehen. Die frühneuzeitliche Umwertung des Erfahrungsbegriffs – mit dem Aufkommen eines neuen, *observatio*-gelenkten Verständnisses von empirischem Wissen, das zur Grundlage der modernen Naturwissenschaften werden wird – ist generell als ein sich langsam und allmählich vollziehender Prozess zu betrachten, in dem zeitweilig verschiedene Begriffe nebeneinander bestand hatten. Vgl. Friedrich 2007, S. 52–57. Vgl. dazu auch Kintzinger 2012, insb. S. 104–116. Zu (weiteren) Kontinuitäten zwischen Scholastik und Humanismus vgl. auch Traninger 2012.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Unter den spätmittelalterlichen Autoren, die sich auf die praktische Erfahrung berufen, sticht Christine de Pizan (1364–ca. 1430) besonders hervor, denn sie eröffnet um 1400 einen eigenen, frauenemanzipatorischen Strang des *experientia*-Diskurses. In ihrer Kritik an den misogynen Schriften männlicher Kollegen argumentiert sie ganz zentral mit der Erfahrung, genauer: ihrer eigenen Erfahrung als Frau. Dies zeigt sich in ihren Beiträgen zur Debatte um den Rosenroman,[29] aber auch im *Livre de la cité des dames* (1405), wo es heißt, die Erfahrung zeige deutlich, dass die Wahrheit genau im Gegenteil dessen bestehe, was behauptet werde, wenn den Frauen alle Laster zugeschrieben würden: „l'expérience démontre clairement que la vérité est tout le contraire de ce que l'on affirme en cherchant à charger les femmes de tous les maux".[30] Frauen wird daher geraten, sich weniger auf das Urteil anderer, als auf ihre eigene Erfahrung zu verlassen („de s'en référer à sa propre expérience") und auf diese ihr eigenes Urteil („jugement") zu gründen.[31]

In Christines Berufung auf die eigene Erfahrung (und nicht mehr nur auf einen abstrakten Wert menschlicher Erfahrung) lässt sich ein Hinweis auf das sehen, was in der Forschung als „humanistische Wende zur Erfahrung" bezeichnet und insbesondere mit Francesco Petrarca (1304–74) assoziiert worden ist.[32]

Petrarca, so Eckhard Keßler, sei es gewesen, der, aufgrund seiner Einsicht, dass es kein „allgemein verbindliches, von einer Wesensdefinition des Menschen abgeleitetes Lebensziel geben [könne]", der individuellen wie historischen Erfahrung einen neuen Wert beigemessen habe: Jeder Mensch müsse „das seiner individuellen Natur angemessene Ziel" selbst finden, und zwar auf Basis seiner eigenen oder aus der Geschichte gewonnenen Erfahrung.[33] Im Anschluss an Aristoteles und Cicero erklärt Petrarca die Erfahrung zur Grundlage der Künste und zur „sicherste[n] Lehrmeisterin der Dinge" („certissima magistra rerum"); das in der *historia* gefundene *exemplum*, das aus der Geschichte großer Männer gewählte Vorbild, wird ihm dabei zum geeigneten Mittel, sich selbst und die eigenen Handlungsoptionen zu ergründen.[34]

29 Gegen das von Jean De Meung im *Roman de la rose* propagierte negative Frauenbild argumentiert Christine: „[E]t tant comme voirement suis femme, plus puis tesmoingnier en ceste partie que cellui qui n'en a l'experience, ains parle par devinailles et d'aventure." (‚Und da ich wirklich und wahrhaftig weiblichen Geschlechts bin, kann ich in dieser Angelegenheit mit größerer Berechtigung Zeugnis ablegen als jemand, dem es an eigener Erfahrung gebricht und der stattdessen auf der Grundlage von Vermutungen einfach aufs Geratewohl losredet.'). Christine de Pisan u. a. 1996, S. 19; dt. Übersetzung: Zimmermann 2002, S. 64.

30 Ebd., S. 39.

31 Ebd. Zu Christine de Pizans Argumentation Rekurs auf die Erfahrung vgl. genauer Schaefer 2022.

32 Keßler 2012, S. 62.

33 Ebd., S. 65. Zu Petrarcas Quellen, insb. Aristoteles, vgl. ebd., S. 64, Anm. 20.

34 „Me quidem nichil est quod moveat quantum exempla clarorum hominum. Iuvat enim assurgere, iuvat animum experiri an quicquam solidi habeat, an generosi aliquid atque adversus fortunam indomiti et infracti, an sibi de se ipse mentitus sit. [4] Id sane, preter experientiam que certissima magistra rerum est, nullo melius modo fit, quam si eum his quibus simillimus esse cupit, admoveam"/„Mich aber beflügelt nichts so sehr wie die Vorbilder herrlicher

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Auf der Folie dieses auf „praktische[] Nützlichkeit“ und „moralische Handlungsorientierung“ ausgerichteten Ideals beleben zahlreiche Humanisten in der Nachfolge Petrarcas das antike Lob der Praxis neu und messen der lebensweltlichen Erfahrung neue, entscheidende Bedeutung zu.[35] Davon zeugt nicht zuletzt die zunehmende, häufig satirische Kritik an jenen Gelehrten, die nur über Bücherwissen ohne Praxis- und Lebenserfahrung verfügen.[36] Diese Klage über die Weltfremdheit und Lebensuntauglichkeit gewisser Scholaren weist ihrerseits auf den sich verändernden gesellschaftlichen Kontext und das sich im Zuge des Aufstiegs der Städte und Höfe herausbildende neue Adelsideal hin, in dem gewisse Formen des *knowing how*, insbesondere die Beherrschung bestimmter Formen des gesellschaftlichen Umgangs und der Etikette, immer wichtiger werden. Verwiesen sei in diesem Zusammenhang nur auf die europaweit breite Rezeption der Hofmannstraktate und -dialoge, allen voran von Castigliones *Libro del cortegiano* (1528).[37] In dieser sich transformierenden Gesellschaft der Frühen Neuzeit kommt es zu einem Aufstieg neuer, ‚praktischer‘ Experten, die den studierten Experten (Kleriker, Universitätsgelehrte) zunehmend Konkurrenz machen.[38] Zu diesen ‚Praktikern‘, deren Expertise immer größere gesellschaftliche Anerkennung findet, zählen neben Chirurgen, Rechtskundigen, Apothekern, Astronomen und Reisenden auch Kaufleute, Hofmänner und Diplomaten.[39] Im Zusammenhang mit Alberti werden vor allem die Kaufleute und Hofmänner interessant sein.

Zuvor jedoch sind einige theoretische Überlegungen zum Status von Erfahrungswissen als elusivem Wissen angebracht. Nur vor diesem Hintergrund erklärt sich, warum in Albertis *Libri della famiglia* die Sprecher dergestalt über Erfahrung sprechen, wie sie es eben tun.

Menschen. Nützlich ist, sich aufzurichten, nützlich, seine Gesinnung zu erforschen, ob an ihr etwas Festes sei, auch etwas Edles, das dem Schicksal standhält, ohne zu brechen, oder ob sie vielleicht sich selber belogen habe. 4. Das aber kann (ausser dank der Erfahrung, welche die zuverlässigste Lehrerin in allem ist) auf keine Art besser geschehen, als indem man sie an andere heranrückt, denen sie möglichst ähnlich sein möchte“ (Petrarca, *Rerum familiarium*, VI, 4, § 3f. [Petrarca 2002a, S. 291]; dt. Übers. von Berthe Widmer in: Petrarca 2005, S. 328).

35 Keßler 2012, S. 63. Zur humanistischen Aufwertung der Erfahrung in der Nachfolge Petrarcas, die so weit geht, auch den Irrtum (*error*) von seiner heilsgeschichtlichen Assoziation mit der Sünde zu lösen und als durchaus nützliche Form menschlicher Erfahrung (*experientia*) zu fassen, vgl. Föcking 2010, S. 198.

36 Die Kritik am weltfremden, praxisuntauglichen Gelehrten trifft insbesondere die Juristen, aber auch die Theologen und Mediziner (vgl. Rexroth 2008). Sie hat eine lange Tradition und reicht vom Mittelalter bis in die Neuzeit. Ihre antike Grundlage findet die Kritik am praktisch unerfahrenen Mediziner in Aristoteles’ *Metaphysik* (vgl. oben Anm. 11). – Speziell zur Gelehrtensatire in der Frühen Neuzeit vgl. Füssel 2012; zur humanistischen Gelehrtenkritik in der Nachfolge Petrarcas vgl. Roick 2012.

37 Zur Rezeption des *Cortegiano* vgl. Burke 1995.

38 Zum Aufstieg der ‚Praktiker‘ vgl. Röckelein 2012, S. 4. Laut Rexroth fand der Begriff Experte (*expertus*, *peritus*) zeitgenössisch sowohl auf Studierte wie Nichtstudierte Anwendung (vgl. Rexroth 2012, S. 40).

39 Vgl. Röckelein 2012, S. 4; Roick 2012, S. 81f. Zum Diplomaten als Träger von Erfahrungswissen vgl. Frigo 2008, S. 15–34, insb. S. 24.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

6.1.2 Erfahrungswissen als elusives Wissen

An dieser Stelle ist erneut auf Montaigne zurückzukommen. Schon bei ihm nämlich macht sich eine Schwierigkeit bemerkbar, mit der auch die Figuren Albertis ringen: die Schwierigkeit, Erfahrung in Sprache zu fassen. Montaigne verwendet an einer Stelle seiner *Essais* die folgende, aufschlussreiche Formulierung: *„Je ne sçay qu'en dire, mais il se sent par experience* que tant d'interprétations dissipent la verité, et la rompent".[40] Das Problem, das sich hier andeutet, ist das der Vermittel- und Kommunizierbarkeit von (praktischer) Erfahrung: Was man aus Erfahrung weiß, weiß man, weil man es selbst erfahren, nicht weil man es gesagt bekommen oder gelesen hat. Es ist dieses Vermittlungsproblem, das Erfahrungswissen zu einer spezifischen Form elusiven Wissens[41] macht: Es ist, darin ist sich die Forschung über die Fächergrenzen hinweg einig, nicht restlos objektivierbar bzw. nicht ohne Verluste in ein regelfähiges bzw. propositionales Wissen umwandelbar.[42] Anders gesagt: Erfahrungswissen ist nicht ohne Weiteres von seinem Träger, dem Subjekt der Erfahrung, ablösbar und auf andere Personen oder in (propositionale) Sprache transferierbar.[43] Hierzu sind einige weiterführende Bemerkungen angebracht.

Durch seine Herkunft aus und Bindung an die Praxis rückt das Erfahrungswissen in die Nähe dessen, was Gilbert Ryle als *knowing how* beschrieben hat: als ein praktisches Wissen, das sich nur im Vollzug aktualisiert und nur in der Ausfüh-

40 Montaigne 1950, S. 1197, Herv. C.S.

41 Zu Begriff und Konzept des elusiven Wissens vgl. Schneider 2018 und Schneider 2021.

42 Zur Nichtpropositionalität und Nichtobjektivierbarkeit von Erfahrung vgl. Schildknecht 1996, S. 42–44; Wieland 1999, S. 230–235. Zur „linguistic incommunicability" von Erfahrung vgl. Lewis 1990, S. 515 (unter Rekurs auf ein Zitat von Laurence Nemirow). Zum Problem, „Erfahrung zu erzählen" vgl. Kablitz 2016. Zur nichtvollständigen Überführbarkeit von Erfahrungswissen in „objektivierbare[s] Wissen" vgl. Böhle 2003, S. 171. Zu gewissen „vorsprachliche[n]" und insofern nichtpropositionalen Momenten von Erfahrung vgl. Rese 2014, S. 271. – Uneins ist sich die Forschung darüber, inwieweit die nichtpropositionalen Anteile von Erfahrungswissen *endgültig* nicht zu propositionalisieren sind: Lewis geht von einer prinzipiellen sprachlichen Unkommunizierbarkeit von Erfahrung aus, und Wieland betrachtet Erfahrung als grundsätzlich „nicht objektivier[bares]" und „nichtpropositionales Wissen" (Wieland 1999, S. 230 und 224). Rese hingegen bezweifelt genau dies (vgl. Rese 2014, S. 39 und 50f., Anm. 82). Unter Rekurs auf Aristoteles postuliert sie eine genuin begriffliche und sprachliche Struktur von Erfahrungswissen: Dieses sei zwar „schwer" mitteilbar, aber es *sei* mitteilbar, weil es im Unterschied zu Wahrnehmungswissen auf dem Vermögen des Denkens und Urteilens beruhe und dieses seinerseits immer schon vom *logos*, also begrifflich bzw. sprachlich geprägt sei (vgl. ebd., S. 50, Anm. 82). Sie lässt aber offen, worin die von ihr erwähnte ‚Schwierigkeit' der Mitteilung von Erfahrungswissen konkret besteht. Damit darf es weiter als fraglich gelten, dass die Propositionalisierung, wie Rese behauptet, verlustlos vonstatten geht. – Zur These, dass Erfahrungswissen unter bestimmten Voraussetzungen und insbesondere durch Narrativierung „durchaus kommunizierbar" sei (Böhle 2003, S. 167), vgl. unten Kap. 6.2.2 Piero und das Erzählen von Anekdoten.

43 Wenn jeder Transfer immer schon eine Restrukturierung, Rekontextualisierung und insofern Wissensveränderung bedeutet, so ist diese Veränderung im Fall von Erfahrungswissen nun allerdings offenbar so grundlegend, dass das, was Erfahrungswissen ausmacht, zumindest partiell verloren geht.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

rung und Einübung, nicht durch Lernen von Regeln erworben wird.[44] Nach Ryle entzieht sich ein *knowing how* der Propositionalisierung, d.h. der Überführung in ein *knowing that* zwar nicht grundsätzlich, aber es geht darin – qua praktisches Wissen – nicht auf: Die durchaus (nachträglich) formulierbaren Regeln versetzen den Wissensträger schlicht noch nicht in die Lage, die gewünschte Tätigkeit auch tatsächlich auszuführen.[45] Genau in dieser Fähigkeit zur Ausführung aber besteht das *knowing how*. Besonders evident ist dies in Bereichen, in denen körperlich-sinnliche Erfahrung bzw. praktische Übung eine wichtige Rolle spielen, z.B. beim Sport oder beim Spielen eines Musikinstruments. Selbst wenn man theoretisch *weiß*, wie die Bewegung der Finger am Klavier oder die Schwimmbewegung ablaufen, heißt das noch nicht, dass man Klavierspielen oder Schwimmen *kann*.[46] Dasselbe gilt für scheinbar so ‚unkörperliche', ‚regelgeleitete' Tätigkeiten wie das Schachspielen, das Ryles Paradebeispiel ist: Einen guten Schachspieler erkennt man nicht daran, dass er sämtliche Regeln des Schachs aufsagen kann, sondern dass er fähig ist, in der jeweiligen Spielsituation einen guten Zug zu machen.[47] Auch im Bereich situativer und sozialer Kompetenzen, d.h. menschlicher Interaktion und gesellschaftlichen Verhaltens, geht es offensichtlich ganz wesentlich um *knowing how*. Ryle zitiert nicht zufällig das „[knowing how to] behave at funerals" als Beispiel.[48] Dass bei all diesen Beispielen von praktischem Wissen eine gewisse Körperlichkeit, d.h. eine körperliche Aktivität oder die physische Präsenz eines Gegenübers, eine Rolle spielt, scheint ebenfalls kein Zufall zu sein. In Michael Polanyis Konzept des praktischen Wissens, genauer: des *tacit knowing*, spielt der körperliche Aspekt sogar eine ganz zentrale Rolle.[49] Beim *tacit knowing* handelt es sich nach Polanyi um ein jeglichem Erkenntnisvorgang implizites Wissen, das sprachlich nicht fassbar ist, weil es an unterschwellige Wahrnehmung (*subception*) und ein körperliches Moment von Erkenntnis gekoppelt ist. *Tacit knowing* ist, so

44 „When a person knows how to do things of a certain sort (e.g., make good jokes, conduct battles or behave at funerals), his knowledge is actualised or exercised in what he does. It is not exercised (save *per accidens*) in the propounding of propositions or in saying ‚Yes' to those propounded by others" (Ryle 1945/46, S. 8; Herv. im Original).

45 „When a person knows how to do things of a certain sort (e.g., cook omelettes, design dresses or persuade juries), his performance is in some way governed by principles, rules, canons, standards or criteria. […] It is always possible in principle, if not in practice, to explain why he tends to succeed, that is, to state the reasons for his actions. […] But his observance of rules, principles, etc., must, if it is there at all, be realised in his performance of his tasks. […] *In short the propositional acknowledgement of rules, reasons or principles is not the parent of the intelligent application of them; it is a step-child of that application*" (ebd., S. 8f.; Herv. C.S.). Die Bezeichnung als ‚Stiefkind' ist in diesem Zusammenhang freilich bezeichnend, denn sie verweist auf den sowohl nachträglichen als auch optionalen Charakter der Propositionalisierung.

46 Ryle nennt auch „dancing gracefully" als Beispiel (ebd., S. 3).

47 Vgl. ebd., S. 5.

48 Ebd., S. 8.

49 Vgl. Polanyi 1983. Zu einigen grundlegenden, hier aber zu vernachlässigenden Differenzen zwischen Ryles und Polanyis Ansätzen (insb. dazu, dass es Polanyi um einen spezifischen Aspekt jeglicher Erkenntnis geht, während Ryle mit *knowing how* und *knowing that* zwei verschiedene Formen von Wissen differenziert), vgl. Jung 2012, S. 30f.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Polanyi, ein vom Körper ‚interiorisiertes', ein ‚inkorporiertes', ‚einverleibtes' Wissen.[50] Mit Polanyi lässt sich entsprechend argumentieren, dass die ‚schwere' Kommunizierbarkeit vieler Formen von Erfahrungswissen (ähnlich wie beim praktischen Wissen) nicht zuletzt mit einer körperlichen Dimension dieses Wissens zu tun hat – und insofern damit, dass sich körperliche Erfahrung nur bedingt versprachlichen lässt.

Dass all dies die Menschen zu keiner Zeit daran gehindert hat, Erfahrung zumindest versuchsweise zu versprachlichen, davon zeugen auch Albertis *Libri della famiglia*. Wie die ‚Praktiker' der Familie Alberti darin beständig bemüht sind, ihre Erfahrung an die jüngere Generation weiterzugeben und mit welchen Schwierigkeiten der Vermittlung sie dabei konfrontiert sind, ist Thema des kommenden Abschnitts. Dabei wird auch zu sehen sein, wie sich das frühneuzeitliche Lob der *experientia* mit einer Polemik gegen das Bücherwissen verbindet, in welcher Letzteres als praxisfremd geschmäht wird – dies ungeachtet der Tatsache, dass das (in den Schriften vermittelte) Lob der *experientia* selbst Teil des geschmähten Bücherwissens ist. Zugleich wird die Opposition von Bücherwissen und Erfahrungswissen dadurch relativiert, dass Erfahrung und Erfahrungswissen frühneuzeitlich regelmäßig (und geradezu selbstverständlich) diskursiviert und schriftlich vermittelt wird. Wie schon das Beispiel Petrarcas zeigt, ging man offensichtlich davon aus, dass bestimmte Gattungen und Textsorten (u.a. Exempla, Sentenzen und Sprichwörter) besonders zur Tradierung und Vermittlung von Erfahrungswissen geeignet waren.[51]

6.2 Zur Diskursivierung von Erfahrungswissen in Albertis *Libri della famiglia*

6.2.1 Giannozzo und der Umgang mit alten Leuten

Während in den beiden ersten Büchern von *Della famiglia* die Gespräche zwischen Adovardo, Lionardo und Battista und damit die der Gebildeten, der *letterati*, der Familie Alberti dominieren, tritt mit dem alten Giannozzo in Buch III ein erster unstudierter ‚Praktiker' auf, der den anwesenden jüngeren Alberti seine Ratschläge zum guten Haushalten darlegt. Giannozzo selbst weist wiederholt darauf hin, dass er nicht belesen, aber dafür praktisch umso erfahrener sei. Sein Leben lang, sagt er, habe er sich bemüht, die Dinge mehr aus eigener Erfahrung als aus den

50 Vgl. Polanyi 1983, S. 16f.

51 Vgl. dazu auch meine Ausführungen in Schaefer 2022a, S. 20–22. Auffällig ist, dass sich insbesondere bei Schriftsteller*innen* (im Kontext der *Querelle des femmes*) ein partiell anderer Umgang mit dem Verhältnis Erfahrungs- und Bücherwissen abzeichnet, insofern sie sich der Abwertung der Büchergelehrsamkeit grundsätzlich verweigern und Erfahrungswissen und Bücherwissen gleichermaßen loben. Hintergrund ist dabei – von Christine de Pizan über Marie de Gournay bis Madame d'Épinay – die Forderung nach einem offeneren Zugang von Frauen zu Büchern und Bildung. Vgl. Schaefer 2022.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Aussagen anderer zu lernen, und nicht zufällig bezeichnet er dieses Erkennen aus eigener Erfahrung („conoscere […] colla pruova mia") als ein Erkennen der Wahrheit („verità"): „Tu sai, Lionardo, che io non so lettere. Io mi sono in vita ingegnato conoscere le cose più colla pruova mia che col dire d'altrui, e quello che io intendo più tosto lo compresi dalla verità che dall'argomentare d'altrui".[52] Er macht zudem deutlich, dass sein Urteilsvermögen dem eines *letterato* in nichts nachstehe: Ob eine Behauptung glaubhaft sei, sei für ihn davon abhängig, ob man Beweise liefere, nicht ob man gelehrte Autoritäten zitieren könne.[53] Aufgerufen ist damit freilich das traditionelle, mit der Kritik am bloßen Bücherwissen verbundene Lob der praktischen Erfahrung, wie es in der praktischen Philosophie seit der Antike etabliert ist. Die Figur des Giannozzo verkörpert hier also ganz den *prudente massaio*, den aus Erfahrung klugen Haushälter, dessen Autorität – nach Xenophontischem Vorbild – auch von den *letterati* der Familie anerkannt wird.[54] Selbst der höchst gebildete Lionardo lobt Giannozzo ausdrücklich als einen Experten und Praktiker („sperto e pratico"), dessen Wissen in den Dingen der Welt um ein Vielfaches wertvoller sei als das eines ungehobelten Literaten: „O Giannozzo, quanto giova più nelle cose di questo mondo uno simile sperto e pratico che uno rozzo litterato!"[55] Giannozzo verkörpert damit genau jene Handlungsklugheit (*phronēsis*), die nach Aristoteles neben dem Staatsmann auch den guten Haushälter auszeichnet, aber weder Kunst oder Handwerk (*technē*) noch Wissenschaft (*epistēmē*) ist, sondern „ein mit richtiger Vernunft verbundenes handelndes Verhalten [*alēthous meta logou praktikē*] […] im Bezug auf das, was für den Menschen gut oder schlecht ist".[56]

Auf den ersten Blick scheint es nun, als sei Giannozzos Expertise problemlos in Sprache zu bringen, ja propositionalisierbar, denn er legt sein haushälterisches Ideal – i.e. das rechte Maß von Ausgaben und Sparsamkeit – in klaren Regeln dar:

> GIANNOZZO […] Sa' tu quali mi piaceranno? Quelli i quali a' bisogni usano le cose quanto basta e non più, l'avanzo serbano; e questi chiamo io massai.

52 Alberti 1999, S. 201f., Z. 259–262.

53 „E perché uno di questi i quali leggono tutto il dì, a me dicesse ‚così sta', io non gli credo però se io già non veggo aperta ragione, la quale più tosto mi dimonstri così essere, che convinca a confessarlo. E se uno altro non litterato mi adduce quella medesima ragione, così crederrò io a lui senza allegarvi autorità, come a chi mi dia testimonianza del libro, ché stimo chi scrisse pur fu come io uomo" (ebd., S. 202, Z. 262–269). Dazu, dass sich ein ‚echter' Experte auf sein eigenes Urteil verlässt, vgl. Füssel 2012, S. 285.

54 Zur (Selbst-)Bezeichnung Giannozzos als „prudente" vgl. ebd., S. 197, Z. 125. Zum Xenophontischen Modell (d.h. Sokrates' Anerkennung der Autorität des Praktikers) vgl. oben Kap. 6.1.1 Zum Lob der Erfahrung in Oeconomia und Moralphilosophie.

55 Alberti 1999, S. 203, Z. 290–292.

56 Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, VI, 5, 1140b5f. (Aristoteles 2007, S. 245). Während Aristoteles die Handlungsklugheit (*phronēsis*) hier von der Wissenschaft (*epistēmē*) abgrenzt, gehe ich davon aus, dass praktische Klugheit (lat. *prudentia*) durchaus Teil eines mit Geltungsansprüchen verbundenen Wissens (und insofern von ‚Episteme') sein kann, sofern man dieses Wissen als eines definiert, das sich *auch* in nichtdiskursiven (z.B. gewissen medialen, ästhetischen oder eben an Praktiken gebundenen) Manifestationsformen zeigen kann.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

LIONARDO Ben v'intendo, quelli che sanno tenere il mezzo tra il poco e il troppo.
GIANNOZZO Sì, sì.
LIONARDO Ma in che modo si conosce egli quale sia troppo, quale sia poco?
GIANNOZZO Leggermente, colla misura in mano.
LIONARDO Aspetto e desidero questa misura.
GIANNOZZO Cosa brevissima e utilissima, Lionardo, questa. In ogni spese prevedere ch'ella non sia maggiore, non pesi più, non sia di più numero che dimandi la necessità, né sia meno quanto richiede la onestà.[57]

Trotz dieser klar formulierten Regeln macht Giannozzo schon eingangs an seinem eigenen Beispiel deutlich, dass Erfahrungswissen nur sehr bedingt auf diese Weise vermittelbar ist. Er selbst sei, sagt er, erst im Laufe der Zeit zu einem guten Haushälter geworden und habe als junger Mann keinerlei Verständnis für die Sparsamkeit seiner Verwandten gehabt. Geradezu verhasst („odiosi") seien sie ihm gewesen, wenn er das Gefühl gehabt habe, sie verböten ihm gewisse Dinge wie die Teilnahme an Turnieren aus bloßer Sparsamkeit.[58] Als Grund für seine einstige Uneinsichtigkeit nennt er sein damals noch jugendliches Alter: „in quelli tempi era giovane, spendeva e largheggiava".[59] Erst jetzt sei er klug („prudente") und wisse, dass derjenige, der sein Hab und Gut verschwende, verrückt sei: „Testé, Lionardo mio, sono io prudente, e cognosco chi getta via il suo essere pazzo".[60] Bezeichnenderweise schreibt Giannozzo es nun bestimmten Erfahrungen zu, dass er im Laufe der Zeit zur Einsicht gekommen sei. Niemand, sagt er, könne den Wert von Geld und Besitz wirklich schätzen, wenn er nicht selbst die Erfahrung von Armut, materieller Abhängigkeit oder der Mühsamkeit des Besitzerwerbs gemacht habe:

> *Chi non ha provato* quanto sia duolo e fallace a' bisogni andare pelle mercé altrui, non sa quanto sia utile il danaio. E *chi non pruova* con quanta fatica s'acquisti, facilmente spende. E chi non serva misura nello spendere, suole bene presto impoverire. E chi vive povero, figliuoli miei, in questo mondo soffera molte necessità e molti stenti, e meglio forse sarà morire che stentando vivere in miseria. Sicché, Lionardo mio, quello proverbio de' nostri contadini, *credi a me come a chi in questo possa per pruova e conoscimento non più esserne certo*, così comprendo che gli è verissimo: ‚Chi non truova il danaio nella sua scarsella molto manco il troverrà in quella d'altrui'.[61]

57 Alberti 1999, S. 202, Z. 275–289.
58 Ebd., S. 197, Z. 118.
59 Ebd., Z. 122f.
60 Ebd., Z. 125f.
61 Ebd., Z. 126–138; Herv. C.S.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Aus Giannozzos Sicht genügt es nicht, die von ihm aufgestellten Regeln zu kennen, sondern man müsse gewisse Erfahrungen erst selbst gemacht haben, um bestimmte Dinge zu verstehen. Er erkennt damit, dass das aus der Erfahrung resultierende *knowing how* nicht ohne Verluste transferierbar ist, sondern in spezifischer Weise an den Wissensträger gebunden bleibt. Damit wird das Problem der Vermittelbarkeit von Erfahrungswissen thematisch.

Freilich gibt sich Giannozzo damit nicht zufrieden und versucht dennoch, seinen jungen Verwandten guten Rat zu geben. Um am schnellsten in Kenntnis lebenspraktischer Expertise zu kommen, empfiehlt er, sich regelmäßig in der Gesellschaft alter Leute aufzuhalten, sie zu befragen, ihnen zuzuhören und zu gehorchen („assiduo trovarsi apresso de' vecchi, domandarli, udirli e ubidilli").[62] Pate gestanden haben mag hier Cicero, der, wie schon erwähnt, den jungen Männern rät, sich „in [d]er Nähe" vorbildlicher Männer aufzuhalten und ihnen ähnlich zu werden.[63] Die Betonung der physischen Anwesenheit („trovarsi apresso") ist signifikant, denn sie deutet darauf hin, dass es auch um eine sinnlich-körperliche Dimension des Lernens und damit um ein *knowing how* geht, das erst im Kontakt mit handelnden Menschen erworben wird.

Gleichwohl weist Giannozzo aber auch hier wieder durch die Erwähnung des Faktors Zeit auf die Grenzen der Vermittelbarkeit von Erfahrung hin. Die Zeit als Meisterin aller Dinge („ottimo maestro delle cose"), sagt er, sei es, die die Alten zu solch guten Kennern und Handelnden („buoni conoscitori e operatori") in den für ein angenehmes Leben notwendigen Dingen mache.[64] Er evoziert damit die Aristotelische Idee, dass es die Alten sind, die das ‚Auge der Erfahrung' besitzen und deswegen ‚richtig sehen'. In der Konsequenz heißt dies freilich, dass auch der Umgang mit den vorbildlichen Alten nur ein Hilfsmittel sein kann und erst die Zeit die Jugend zu Experten in der Lebenspraxis reifen lassen wird. Auch der Umgang mit lebendigen Vorbildern kann den Weg dorthin höchstens verkürzen. Giannozzo spricht in diesem Zusammenhang nicht umsonst von der „via brevissima", dem kürzesten Weg.[65] Die eigentliche Meisterin bleibt aber die Zeit.

6.2.2 Piero und das Erzählen von Anekdoten

In Buch IV, *De amicitia*, setzt sich das von Giannozzo begonnene Lob der *esperienza* in den Redebeiträgen gleich mehrerer Figuren fort, nun in Bezug auf die Freundschaft, deren Gewinnung und Pflege ebenfalls zu den Pflichten einer gut funktionierenden *casa* gehört. Einleitend betont der Diener Buto auf humorvolle Weise den Wert des praktischen Wissens über Freundschaft und tut die diesbezüglichen Meinungen der Schriftsteller als bloße Märchen („favole") ab.[66] Auch hier wird praktische Erfahrung also über Bücherwissen gestellt. Anschließend charakte-

62 Ebd., S. 262, Z. 2050f.
63 Cicero, *De officiis*, II, 46 (Cicero 1984, S. 183).
64 Alberti 1999, S. 262, Z. 2051–2055.
65 Ebd., Z. 2049.
66 Ebd., S. 322, Z. 38.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

risiert auch Ricciardo Alberti die Freundschaft als etwas, das mit Worten nicht auszudrücken sei:

> Ma guardate non in prima forse sia necessaria non tanto virtù e ricchezza, *quanto certa non so come la nominare cosa*, quale alletta e vince ad amare più questo che quello, posta non so dove, nel fronte, occhi e modi e presenza, con *una certa leggiadria e venustà* piena di modestia. *Nollo posso con parole esprimere*; […].[67]

Ricciardo evoziert hier mit dem *non so che* eine der zentralen Kategorien elusiven Wissens, die das paradoxale Moment des Elusiven – das Sagen-dass-man-es-nicht-sagen-kann – auf besonders eindringliche Weise veranschaulicht.[68] Ricciardos Versuch, das ‚Unsagbare' trotz aller Widerstände ‚doch zu sagen', führt hier bezeichnenderweise dazu, dass er bloß zwei weitere Kategorien elusiven Wissens, „una certa leggiadria e venustà", aufruft. Er mündet also in eine Strategie der tentativen Umkreisung und Annäherung, bei der sich diverse Kategorien elusiven Wissens zunächst wechselseitig ‚erklären', um schließlich mit dem Eingeständnis, dass man es mit Worten nicht sagen könne zu enden: „Nollo posso con parole esprimere".[69] Damit fungiert diese Stelle gewissermaßen als *mise en abyme* aller im Dialog dargebotenen Versuche, elusives Wissen zu diskursivieren. Bezeichnend ist gleichfalls, dass *leggiadria* und *venustà* hier unmittelbar mit der Tugend der *modestia* korreliert werden, was zeigt, wie sehr sich Ethik und Ästhetik in den Kategorien elusiven Wissens überlagern.[70]

Piero, der alte, erfahrene *cortigiano* der Familie, holt anschließend das Gespräch auf den Boden praktischer Nützlichkeit zurück. Er erzählt, wie es ihm „per uso ed esperienza" gelang, sich die Freundschaft dreier großer Fürsten, des Herzogs Gian Galeazzo Visconti von Mailand, des Königs Ladislaus von Neapel und von Johannes XXIII., zu sichern.[71] Anders als Giannozzo stellt er keine allgemeingültigen Regeln auf, sondern bedient sich eines anderen Modus, um sein Erfahrungswissen zu präsentieren: das Erzählen von Anekdoten.[72] Dass er damit

67 Ebd., S. 327, Z. 173–178; Herv. C.S.

68 Zum *non so che* (bzw. *je ne sais quoi*, *no sé qué*, *gewisses Etwas*) und weiteren ästhetischen Kategorien vor dem Hintergrund der Diskursivierung elusiven Wissens in der frühneuzeitlichen Romania vgl. Schneider 2013; Schneider 2018; Schneider 2021.

69 Zum tentativen Nähern und Umkreisen elusiven Wissens vgl. ebd., S. 53.

70 Von der Überlagerung ethisch-sozialer und ästhetischer Dimensionen zeugt bekanntlich sehr prominent auch Castigliones *Cortegiano*, wo ästhetische Kategorien wie *grazia*, *leggiadria* und *sprezzatura* zum zentralen Bestandteil höfischer Etikette und damit zu Strukturelementen des sozialen Raumes avancieren.

71 Alberti 1999, S. 329, Z. 231.

72 Ich wähle hier den Begriff der Anekdote, obwohl es Pieros Erzählungen an der heute gemeinhin mit der Anekdote assoziierten Pointe mangelt. Die Erzählungen entsprechen jedoch dem, was Melanie Möller und Matthias Grandl unlängst (aus altphilologischer Sicht) als charakteristisch für die Anekdote herausgestellt haben: Es handele sich „[i]n der Regel […] um ein narrativ aufbereitetes Wissenssegment, das oftmals eine biographische Nuance trägt und sich in die Geschichte des großen Ganzen gleichsam einschleicht" (Möller/Grandl 2021, S. 5). Verwiesen werden kann im Zusammenhang mit dem Biographischen auf Cicero, der

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

einen narrativen Modus wählt, passt zu der in der aktuellen Forschung zum Erfahrungswissen verbreiteten These, dass Narrativierung bzw. das Erzählen von Geschichten bei der schwierigen intersubjektiven Vermittlung von Erfahrungswissen hilfreich sein kann.[73] Speziell die Anekdote, die sich scheinbar beiläufig in die großen Erzählungen ‚einschleicht',[74] weist aber offenbar eine Struktur auf, die der Präsentation von Erfahrungswissen besonders zuträglich ist: Dies scheint nicht nur an ihrer Affinität zum Biographischen zu liegen, sondern auch daran, dass sie oft als das ‚Andere' des Großen, offiziellen und sich ‚seriös' gebenden Wissens auftritt.[75] Dieses Signum der Alterität teilt sie mit dem Erfahrungswissen, das nicht selten als ein ‚anderes Wissen', d.h. das ‚Andere' des propositionalen Wissens, auftritt. Die Anekdote präsentiert ihr Wissen zugleich von vornherein als etwas Ausschnitthaftes, Unvollendetes. Auch dies kommt der Vermittlung von Erfahrungswissen entgegen, denn es entspricht gewissermaßen den ‚natürlichen' Grenzen der Vermittelbarkeit von Erfahrung. Diese werden abermals deutlich, wenn Piero schon einleitend darauf hinweist, dass seine Erzählung unangemessen lang zu werden drohe, da er im Grunde seine gesamte Lebensgeschichte und die Entwicklung seiner Gewohnheiten darlegen müsse, um seine Erfahrung angemessen wiederzugeben: „Costì arei io da recitarvi una mia istoria e quasi progresso della mia vita e costumi, qual sarebbe lungo e forse non in tutto adattato a questi vostri ragionamenti."[76] Da Pieros Erfahrung demnach nicht leicht zu resü-

---

den griechischen Begriff *anekdoton* (wörtlich: nicht herausgegeben, unveröffentlicht) in den Atticus-Briefen in Bezug auf seine noch unfertigen Memoiren und damit auf seine eigene Lebensgeschichte anwendet: „Librum meum illum ἀνέκδοτον nondum, ut volui, perpolivi"/ „An meine Memoiren habe ich noch nicht die letzte Hand gelegt, wie ich es beabsichtigte". Cicero, *Epistulae ad Atticum*, XIV, 17, 6 (Cicero 1980, S. 952f.) (Für den Hinweis auf diese Stelle danke ich Melanie Möller). Zur historischen Variabilität der Anekdote und Problematik ihrer Abgrenzung zu anderen kürzeren Formen (u.a. dem Exemplum) vgl. Möller 2019, S. 6. Möller notiert, dass sich letztlich „nicht verhindern [lasse], dass sich diverse kleine Bau- und Erzählformen nicht scharf von der Anekdote unterschieden [sic] lassen, nicht in systematischer Hinsicht, und schon gar nicht mit Blick auf ihre historische Breite. In der Praxis lässt sich allenthalben die Tendenz zu *ex-negativo*-Verfahren beobachten; was die Anekdote oder ihre Nachbarform *nicht* ist, lässt sich offenbar leichter ausmachen als das, was sie bestimmt (in deskriptiver wie normativer Hinsicht)" (ebd.). Zu einigen gängigen Charakteristika der Anekdote aus moderner Sicht vgl. dagegen Grothe 1984, S. 14; Schäfer 1982.

73 Vgl. Rese 2014, S. 316–339; Böhle, 2003, S. 167, Anm. 9; Porschen 2008, S. 160–166 und 204–208; Kauppert 2010; Reinmann 2005. – Zur mittelalterlichen Verbindung von Erfahrungsvermittlung und Erzählen vgl. Müller 1986, S. 311.

74 Vgl. dazu das Zitat von Möller/Grandl oben in Anm. 72 sowie die weitere Definition in Möller/Grandl (2021, S. 4), die neben der „relativen Kürze der Anekdote" insbesondere „ihre Beiläufigkeit" hervorhebt. Daneben wird erwähnt: ihre „Pointiertheit, ihr Oszillieren zwischen dem öffentlichen und privaten Raum; ihre Fokussierung auf eine meist bekannte, in jedem Falle aber als typisch einschätzbare Person; ihre Affinität zum Geheimen und Obskuren" und „ihre Kompaktheit" (ebd., S. 4f.).

75 Vgl. dazu ebd., S. 5: „Besonders gerne richtet sich die Anekdote, nicht selten mit dem Anspruch einer *mise-en-abyme*, in den ‚Randzonen' von Makroerzählungen ein (z.B. in der […] Biographie bzw. in jeder Form von dem Anschein nach ‚seriöser' Berichterstattung)."

76 Alberti 1999, S. 329f., Z. 233–235.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

mieren ist, sondern sich in der Zeit entfaltet, scheint ihr am ehesten ein sprachlicher Modus zu entsprechen, der, wie die narrative Form der Anekdote, progressiv voranschreitet und sukzessive die Etappen der Erfahrung des Subjekts ausbreitet. Im Unterschied zu einer allgemein oder als Regel formulierten propositionalen Aussage bindet Pieros Ich-Erzählung das Erzählte zudem strukturell an das Aussage-Subjekt zurück, markiert mit der Indizierung der Ich-Origo ihren Ursprung in einem konkreten Individuum und weist dem Gesagten damit implizit immer schon den Status des subjektiv Erlebten und insofern eines Einzelfalls zu.[77]

Lehrreich ist dieser Einzelfall jedoch gerade in seiner Exemplarität. Denn auch wenn Pieros Anekdoten, anders als angekündigt, eher kurz ausfallen und keineswegs eine ausführliche Lebensbeschreibung darstellen, fällt doch auf, dass Piero alle drei Fälle mit einer sorgfältigen Auswahl an Details schildert: Auf jeden einzelnen der fürstlichen Charaktere, jedes Kennenlernen und jede einzelne der von ihm eingesetzten Strategien geht er ein.[78] Zutage treten so neben den Gemeinsamkeiten auch die Unterschiede: Den Mailänder Herzog, der den Alberti aufgrund der Feindschaft zwischen Mailand und Florenz tendenziell skeptisch gegenübersteht, aber tüchtige, redliche Männer schätzt, nimmt Piero für sich ein, indem er durch geduldiges, aber entschlossenes Abwarten zunächst das Vertrauen eines Vermittlers aus dem Umfeld des Herzogs gewinnt und schließlich sein Ansehen beim Herzog selbst von Tag zu Tag steigert. Den wesentlich offeneren Charakter von König Ladislaus von Neapel gewinnt er für sich, indem er – auch dies wohlkalkuliert – den König bei der Jagd vor einem Bären rettet und in der Folge jeden moralischen Fehltritt meidet. Den geldgierigen Gegenpapst Johannes XXIII., der den Alberti 80.000 Goldstücke abpresst, muss Piero hingegen überlisten: Indem er ihn bei seiner größten Schwäche, der Habsucht, packt und ihm regelmäßig Geschenke schickt, macht er sich den Feind zum Freund und schafft es schließlich, für sich und die Casa Alberti Vorteile zu erwirken.

Bemerkenswert ist, dass das in den drei Episoden Geschilderte am Ende als eine Reihe exemplarischer Einzelfälle stehen bleibt. Piero präsentiert keine abschließende Erkenntnis oder universelle Regel, die man aus den drei Beispielen ableiten könnte (stattdessen mündet die dritte Anekdote unvermittelt in Giannozzos Schmährede auf die Habgier der Geistlichen). Er verbleibt damit, aristotelisch gesehen, unterhalb der Erkenntnisstufe von Kunst (*technē*) und Wissenschaft (*epistēmē*), weil er ausgehend von seinen Beispielen keine „allgemeine Annahme über das Ähnliche" bildet, nicht in Besitz des „allgemeinen Begriff[s] (*logos*)" kommt.[79]

77 Laut Rese eignen sich Erzählungen zusätzlich auch deshalb zur Darstellung von Erfahrung, weil in ihnen „Erfahrungen nicht nur konfiguriert" werden und „auf diese Weise eine bestimmte Gestalt [erhalten], sondern in Erzählungen […] Erfahrungen auch reflektiert" werden können (Rese 2014, S. 334).

78 Vgl. dazu und zum Folgenden Alberti 1999, S. 331–347, Z. 262–681.

79 Aristoteles, *Metaphysik*, I, 1, 981a15 (Aristoteles 1994, S. 38). Vgl. dazu auch oben Kap. 6.1.1 Zum Lob der Erfahrung in Oeconomia und Moralphilosophie.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Eines lässt sich gleichwohl mit Sicherheit aus Pieros Beispielen ableiten: dass es der Menschenkenntnis bedarf, um einen Fürsten richtig einzuschätzen und die passende Strategie im Umgang mit ihm zu wählen. Pieros Anekdoten scheinen zudem insofern nützlich, als sie drei Beispiele präsentieren, die in ihrer Ähnlichkeit und gleichzeitigen Diversität ein Bild liefern, das zwar keine Allgemeingültigkeit, aber immerhin Exemplarität beansprucht, und diese verweist ihrerseits auf das Singuläre wie Allgemeine gleichermaßen.[80] Die Anekdoten sind daher hier in ihrer Funktion als Exempla zu betrachten.[81]

In diesem Zusammenhang sei zunächst daran erinnert, dass es eine lange Tradition gibt, Exemplum und Erfahrungswissen zu assoziieren. Das Exemplum wird dabei begriffen als ein Kondensat praktischer, historischer Erfahrung, das als solches wegweisend für die Vermittlung von Erfahrungswissen wird. Man vergleiche dazu nur das folgende (auch von Montaigne angeführte) Manilius-Zitat: „per varios usus artem experientia fecit: exemplo monstrante viam", was in etwa so viel heißt wie: Durch vielerlei Gebrauch brachte Erfahrung die Wissenschaft hervor, indem sie durch das Beispiel den Weg wies.[82] Zu einem solchen wegweisenden Erkenntnismittel wird das Exemplum offenbar durch seinen Einsatz in der Induktion (*epagōgē*), die Aristoteles (neben der Deduktion/*syllogismos*) als eine der beiden Möglichkeiten zur Gewinnung wissenschaftlicher Erkenntnis (*epistēmē*) nennt.[83]

Die Tatsache, dass Piero genau diese Induktionsleistung aber eben nicht vollbringt, erklärt, warum Adovardo seine Rede später als „pieno di prudenza", d.h. als ein in Bezug auf das praktische Handeln kluges Sprechen, lobt, zugleich aber klarmacht, dass ihm diese Art des Zugriffs auf die Materie nicht genüge: „Ma

80 Diese Ambivalenz des Beispiels, sein Partizipieren sowohl am Singulären wie am Allgemeinen, hat Mirjam Schaub so beschrieben: „Das Beispiel selbst ist ein zwittrig' Ding: […] Ein Besonderes soll es sein, um *durch sich selbst* ein Allgemeines auszusagen – singulär und exemplarisch zugleich. Es *sagt* das eine, aber *zeigen* soll es das andere" (Schaub 2010, S. 11f.; Herv. im Original). Zwar fokussiert Schaub in ihrer Arbeit das Beispiel in der Moderne, die hier zitierten Aspekte scheinen mir aber auf die frühneuzeitlichen Exempla übertragbar.

81 Die bisherige Bezeichnung als Anekdoten schließt keineswegs aus, Pieros Erzählungen zugleich als Exempla (oder Exempelerzählungen) zu bestimmen, denn das Exemplum wird „seit der Antike primär als Funktions- und nicht als Gattungsbegriff bestimmt" und kann entsprechend auch in Form einer Anekdote (oder einer anderen Gattung) auftreten (Engler/Müller 1995, S. 10). Zum Auftreten des Exemplums in Form der Anekdote vgl. auch Tubach 1968, S. 25. Dass im Grunde sogar „[j]ede Anekdote […] als Exemplum dienen [kann]", meint Peter von Moos (Moos 1988, S. 173). Zur Exempelerzählung als „eine[r] erweiterte[n] Form des Exemplums" vgl. Kapp 1995, S. 100.

82 Manilius, *Astronomica*, Buch 1, V. 61f. (Manilius 1979, S. 20). Bei Montaigne findet sich das Zitat zu Beginn von „De l'experience" (Montaigne 1950, S. 1194). – Auch Peter von Moos sieht den Konnex von Erfahrung und Exemplum in der Ausrichtung des letzteren „auf menschliche Tätigkeit in einer bestimmten geschichtlichen Situation" begründet, darin, dass sie „von der Annahme aus[gehen], daß dem Tätigen Erfahrungen anderer eher weiterhelfen als allgemeine Prinzipien" (Moos 1988, S. 37f.).

83 Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, VI, 3, 1139b25–30 (Aristoteles 2007, S. 243). Von Moos spricht in diesem Kontext auch von der „induktiv-pragmatische[n] Grundfunktion" des Exemplums (Moos 1988, S. 37).

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

parmi in questa materia già fra me non so che più desiderarvi altro filo e testura".[84] Offenbar fehlt es ihm bei Piero genau an jener Abstraktion, die vom Einzelfall zum Allgemeinen führt. Verharrt man, wie Piero, bei der bloßen Kumulation von Exempla, bleibt das Problem, dass sie der Bandbreite möglicher Fälle nie auch nur annähernd gerecht werden. Man kann, anders gesagt, die Beispiele noch so sehr vermehren, es wird ihnen doch stets an Allgemeingültigkeit mangeln. Gerade die Tatsache, dass Piero drei Anekdoten statt nur einer erzählt, deutet darauf hin, dass die Exempla am Ende nicht mehr sind als bloße Annäherungen: Das Allgemeine wird hierbei über die Breite einzuholen versucht; Quantität soll kompensieren, was letztlich doch als Defizit bestehen bleiben muss. Man muss sicher nicht so weit gehen, im Beispiel *keinen* Verweis auf das Allgemeine zu sehen, doch scheint die Generalisierbarkeit des Exemplums nur bedingt gegeben.[85]

Mit diesem Problem ist auch Adovardo konfrontiert, wenn er Pieros Ausführungen zur Fürstenfreundschaft im zweiten Teil von Buch IV um allgemeinere Überlegungen zum Thema Freundschaft ergänzt. Auch er rekurriert auf Exempla, integriert diese aber, wie nachfolgend zu sehen sein wird, in eine von ihm selbst aufgrund seiner eigenen Erfahrung induktiv entwickelte Lehre.

6.2.3 Adovardo und die Entwicklung einer erfahrungsbasierten Lehre über die Freundschaft

Zunächst fällt auf, dass auch Adovardo, allen als „litteratissimo" bekannt,[86] das praktische Wissen der Erfahrung aufs Höchste preist und das von Lionardo zu Beginn der Diskussion gelobte Bücherwissen wegen seiner mangelnden Anwendungsbezogenheit harsch kritisiert. Die Bemerkungen der antiken Philosophen zum Thema Freundschaft seien nichts als Schuldefinitionen („scolastice e diffinizioni e descrizioni"), erquicklich vielleicht für müßig in der dunklen Stube sitzende Gelehrte, aber letztlich nicht mehr als ein Vorspiel („preludio") für den praktischen Gebrauch („uso").[87] Das wenige, was man bei diesen Autoren zum Thema Freundschaft finde, sei, resümiert er, weder besonders subtil noch nützlich im Leben („né molto suttili, né assai al vivere utilissimi detti"); und dass Tugend („virtù") Freundschaften erhalte oder Wohltätigkeit beliebt mache, sei nichts, was man nicht ohnehin aus eigener Erfahrung wisse.[88]

84 Alberti 1999, S. 349f., Z. 738–742.

85 Zu der Annahme, dass Beispiele „regellos bis zur Ungebärdigkeit" sind (sowie einem entgegen aller Widerstände unternommenen Versuch der Systematisierung) vgl. Willer/Ruchatz/Pethes 2007, S. 7.

86 Alberti 1999, S. 102, Z. 38.

87 Ebd., S. 351, Z. 796–798.

88 Ebd., S. 354, Z. 860–865. Was nütze es im Leben („che utile porge in vita"), fragt Adovardo, wenn man erfolgreich zu disputieren verstehe, dass ehrbare Freundschaften dauerhafter seien als jene, die auf Nutzen oder Genuss basierten (ebd., S. 350, Z. 777). Und was helfe es, dass Pythagoras sage, Freunde sollten ihren Besitz teilen; man finde dadurch nicht mehr Freunde (ebd., S. 351, Z. 796–798). Auch seien die eigenen Freunde nicht treuer, nur weil Zeno den Freund als unser Alter ego bezeichne oder Aristoteles zwei Freunde als seeleneins beschrei-

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Schließlich bringt er es auf den Punkt: Wissen über die Freundschaft erwerbe man nicht allein aus Büchern, sondern auch aus den Erfahrungen, die man auf Plätzen, in Theatern oder im privaten Kreis mache:

> Né puossi bene averne dottrina solo dai libri muti e oziosi. Conviensi in mezzo alle piazze, entro a' teatri e fra e' privati ridutti averne altra essercitazione e manifesta esperienza.[89]

Erneut ist es also der Umgang mit Menschen, der das für Freundschaften relevante Wissen – Menschenkenntnis – generiert. Im Unterschied zu Piero sagt Adovardo dies explizit und macht zudem klar, dass genau dies, der Erwerb dieses Wissens, das Problem darstellt – sowohl weil die Sache selbst schwierig sei, denn es sei keineswegs leicht, gute von schlechten Menschen zu unterscheiden,[90] als auch, weil sich diese Art von *knowing how* nicht ohne Weiteres vermitteln lasse: Menschenkenntnis lerne man nicht allein aus Büchern, sondern vor allem unter Menschen. Verständlich wird vor diesem Hintergrund, warum Adovardo nach einem Praktiker („pratico alcuno uomo") verlangt, der ihm beibringen solle, wie man Freundschaften tatsächlich knüpfe und nutze, wie man sie erwerbe, mehre, beende, zurückgewinne und erhalte, anstatt sie nur gelehrt zu beschreiben:

> […] i' desidero pratico alcuno uomo, da cui io sia più in fabricarmi e usufruttarmi l'amicizie, che in descriverne e quasi disegnarle fatto ben dotto. Così adunque vorrei dell'amicizia m'insegnassero acquistarla, accrescerla, descinderla, recuperarla, e perpetuo conservalla.[91]

Bezeichnenderweise ist dann Adovardo selbst dieser Praktiker, der (in Ermangelung einer anderen Autorität und auf Bitten Lionardos) die von ihm geforderte ‚praktische' Lehre der Freundschaft exponiert. Er selbst tritt also nicht nur als *letterato*, sondern, wie schon in Buch I, zugleich als Praktiker im Dialog auf.[92]

Sieht man sich vor diesem Hintergrund an, wie er dem praktischen Aspekt konkret Rechnung zu tragen versucht, ist insbesondere jener ‚vorzügliche Trick' („ottima astuzia") aufschlussreich, mit dessen Hilfe man einen Menschen auf

---

be. Ebenso wenig helfe Platons Differenzierung in ‚natürliche', ‚auf Gleichheit beruhende' und ‚gastfreundliche' Freundschaften in der Praxis weiter (vgl. ebd., S. 351, Z. 779–795).

89 Ebd., S. 354, Z. 873–876. Es ist bezeichnend, dass Adovardo hier *dottrina* gerade nicht in Opposition zu *esperienza* setzt, sondern an sie gebunden sieht: *Dottrina* scheint für ihn ohne *esperienza* gar nicht zu haben zu sein. Dies deutet darauf hin, dass die von Francesco Tateo ins Spiel gebrachte Opposition von *dottrina* und *esperienza* in dieser strikten Gegenüberstellung nicht zu halten ist. Vgl. Tateo 2003.

90 „Non truovo io sì facile conoscere que' buoni a chi solo piaccia la virtù" (Alberti 1999, S. 354, Z. 876f.).

91 Ebd., S. 352, Z. 819–823.

92 In Buch I hatte Adovardo in der Doppelrolle von *letterato* und erfahrenem Familienvater den ‚Bücherwurm' Lionardo in der familiären Disputation über das Kinderhaben auf praktisch-moralischer Ebene besiegt. Vgl. dazu oben Kap. 4.3.2 Die häusliche Disputation und das Ideal familiärer *utilità*.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

seine Gesinnung und Eignung als Freund prüfen können soll.[93] Adovardo rät in diesem Kontext, seinem Gegenüber eine wahre oder erfundene Geschichte zu erzählen und dann seine Einstellungen aus seiner mimischen, gestischen und sprachlichen Reaktion abzulesen („notare ogni suo movimento di volto, di gesti, e in ogni risposta quanto appruovi e quanto biasimi").[94] Es geht also darum, die Gesten, Worte, Gepflogenheiten des Anderen richtig zu deuten: „comprendere ne' gesti, parole, uso e conversazioni altrui, di che ciascuno si diletti, di che s'atristi, qual cosa el muova a cruccio, ad ilarità, a favellare, a tacere".[95]

Das Problem an diesem ‚praktischen' Ratschlag ist freilich, dass er offenlässt, wie das besagte Deuten genau funktioniert, d.h. aus welcher Beobachtung auf welche Einstellung zu schließen ist. Genau dazu braucht es das *knowing how* der Menschenkenntnis, das sich aber offenbar nicht zuletzt deswegen nicht einfach propositionalisieren lässt, weil in ihm ein bestimmter Aspekt von Körperlichkeit bzw. physischer Präsenz eine Rolle spielt, der in den praktischen Umgang mit Menschen stets mit hineinspielt, in Sprache aber medial bedingt nicht transferierbar ist. Dies bestätigt die Hypothese, dass Erfahrung genau dann nicht restlos propositionalisierbar ist, wenn sie ein an somatische Momente gebundenes *knowing how* oder *tacit knowing* betrifft. Nicht zufällig erläutert Polanyi sein Konzept des *tacit knowing* am Beispiel eines bekannten Gesichts, welches wir unter Tausenden von Gesichtern wiederkennen würden, ohne dass wir sagen könnten, *wie* wir dies tun.[96] Es ist genau dieses in einem Gesicht oder Körper ‚Lesen-Können', das letztlich auch für das von Adovardo evozierte *knowing how* zentral ist. Weil dieses aber nicht ohne Weiteres zu versprachlichen ist, ist das, was Adovardo seinen Zuhörern bis zu dieser Stelle vermittelt hat, letztlich nur ein *knowing that*. Er versucht dieses Defizit gleichwohl zu kompensieren, und zwar dadurch, dass er zwei Exempla als Illustration und Beleg hinzufügt. Das eine ist der römischen Geschichte, das andere der Familiengeschichte der Alberti entnommen: Die Verschwörer Brutus und Cassius fanden, indem sie ihre Gesprächspartner zu ihrer Meinung über die Tyrannei befragten, heraus, dass sie ihnen nicht vertrauen konnten; und Benedetto Alberti erkannte bei einem seiner scheinbar tadellosen Angestellten einen Hang zur Spielsucht daran, dass er nach dem Essen mit Brotkrümeln spielte, als ob es Würfel wären.[97]

Dieses Hinzufügen von Exempla muss vor dem Hintergrund der bereits erwähnten Tradition, Beispiele als Kondensat praktischer Erfahrung aufzufassen, als ein Versuch verstanden werden, dem praktischen Aspekt bzw. Erfahrungsaspekt Rechnung zu tragen. Insofern Adovardos Beispiele, wie diejenigen Pieros, konkrete Fälle schildern, in denen Menschen von ihrem Erfahrungswissen Gebrauch machten, liefern sie zumindest zwei exemplarische Handlungsmuster.

93 Alberti 1999, S. 368, Z. 1237.
94 Ebd., S. 369, Z. 1246–1248.
95 Ebd., S. 368, Z. 1233–1235.
96 Vgl. Polanyi 1983, S. 4.
97 Vgl. Alberti 1999, S. 369f., Z. 1248–1279.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Mit anderen Worten, die Exempla reichen zwar an das „lebende Beispiel" bzw. das eigene Erleben schon aufgrund ihrer sprachlichen Verfasstheit nie heran und können deshalb immer nur eine Annäherung an das Erfahrungswissen sein,[98] versuchen aber gleichwohl aufgrund ihrer Konkretheit ein adäquateres Mittel zur Vermittlung von Menschenkenntnis zu sein als eine allgemein formulierte Regel. Ihr Hauptproblem bleibt nichtsdestoweniger ihr Mangel an Allgemeingültigkeit.

Diesem Problem war Lionardo schon zu Beginn der Diskussion mit dem Argument begegnet, die Historie sei ein schier unerschöpfliches Reservoir von Beispielen und Erfahrung. Die Geschichte bewahre die Klugheit und Lebensweisheit („prudenza e ragione del vivere") von Jahrhunderten auf; wenn Erfahrung zu Erkenntnis führe, so habe die Geschichte davon weit mehr, als einem Einzelnen je zuteilwerden könne:

> Se l'avere udito, veduto, provato molte cose porge cognizione e cauta astuzia, la istoria e vide e conobbe e cagioni ed effetti, e più a numero e più maravigliosi, con maggiore autorità e dignità, che qual si sia mai diligente padre di famiglia in vita.[99]

Lionardo folgt hier der Position Petrarcas, der neben der eigenen Erfahrung (als der sichersten Methode) als zweitbeste Möglichkeit das Studium der Geschichte (*historia*) bzw. der Beispiele großer, nachahmenswerter Männer („exempla clarorum hominum"), nennt, um sich zu entwickeln und sein Lebensziel zu erreichen.[100] Deutlich zeigt sich hier, dass Erfahrung aus frühneuzeitlicher Sicht nicht unbedingt selbst erworben sein muss, sondern auch indirekt, aus der *historia* und anderen (schriftlichen) Quellen, Exempla bezogen haben und insofern *fremde* Erfahrung sein kann.[101] Adovardo jedoch gibt sich damit nicht zufrieden und hält dem entgegen, die historischen Beispiele seien zwar sehr nützlich und auch zahlreich vorhanden, aber gleichwohl unzulänglich.[102] Beispiele seien nämlich immer nur der Anfang („introito") jeder weiteren Erkenntnis.[103]

Er versucht das Defizit an Allgemeingültigkeit daher anderweitig, nämlich durch die Formulierung eines allgemeinen Regelwerks zu lösen, in welches er die Exempla einbettet. Einer klaren Systematik folgend (er behandelt nacheinander Erwerb, Vergrößerung, Lösung, Wiederherstellung und Bewahrung von Freundschaften), legt er seine erfahrungsbasierte Lehre („dottrina") der Freundschaft

98 Schaub 2010, S. 433.
99 Alberti 1999, S. 355, Z. 897–905.
100 Vgl. Petrarca, *Rerum familiarium*, VI, 4, § 3f. (Petrarca 2002a, S. 291).
101 Zu dieser für mittelalterlich-frühneuzeitliche *experientia*-Diskurse geradezu typischen Nennung der Historie als Quelle von Erfahrung, die sich noch in Diderots und d'Alemberts *Encyclopédie* nachweisen lässt, vgl. Schaefer 2022a.
102 „Così qui ora que' tutti essempli e sentenze, quali affermo sono apresso gli ottimi scrittori utilissimi e copiosissimi, non però prestano quanto aiuto ci bisogna" (Alberti 1999, S. 361, Z. 1046–1049).
103 Ebd., Z. 1044.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

dar.[104] Dabei versucht er, Exempla und allgemeines Regelwerk in ein ausgewogenes Verhältnis zu setzen, sodass sie sich wechselseitig ergänzen. Diese *dottrina* geriert sich als doppelt erfahrungsbasiert: zum einen durch den Rekurs auf Exempla, zum anderen dadurch, dass ihre Regeln aus seiner eigenen Erfahrung gewonnen sind. Adovardo gibt an, Ursache und Funktionsweise, ja das ‚Gesetz' der Freundschaft auf Basis eigener Beobachtungen, Überlegungen und Schlüsse erkannt zu haben: „E ramentami in questo pensiero e investigazione qualche volta meco iscorsi non le cagioni solo onde nascessero le amicizie, ma e ancora el modo e quasi legge d'intrarvi".[105] Offensichtlich geht es darum, mittels Induktion zu einer höheren Form von Erkenntnis zu gelangen, von Einzelfällen und Beobachtungen zu abstrahieren und Regelmäßigkeiten aus ihnen abzuleiten. Dieser Prozess der Erkenntnis manifestiert sich auch auf Ebene der sprachlichen Beschreibung. Diese schreitet vom Sehen („vidi") und Erkennen („conobbi") zum Verstehen („meco compresi") fort, wenn Adovardo erklärt, wie er allmählich, Stück für Stück, das Gesetz der Freundschaft erkannte:

> E *vidi* nascere l'amicizia, o per nostra industria, o per opera di chi noi quasi invitati coniugniamo a darceli benivoli e cupidi dello onore e utile suo. Intesi quanto conferia a così farsi chiedere, el sapere porgersi onesto, modesto, facile, affabile, iocondo, astinente, officioso, mansueto, e animoso ancora e constante, e chiaro di buona fama e nome. *Vidi* quanto allettava darci a qualunque lodati e buoni, quasi come refuggio e porto, dove truovino fedel consiglio, pronta opera, presto aiuto, e in ogni loro cosa diligente cura, molto e assiduo officio. *Conobbi* la liberalità, osservanza, munificenza, gratitudine, fede, religione, e in tutti buona speranza di noi e buona espettazione, queste essere ottimi interpetri della amicizia. E *meco compresi* bisognarci varie arti, vario ingegno, e non poca prudenza, e molto uso a legarsi gli animi degli uomini, quali sono, quanto nulla più, volubili, leggieri, facili a ogni impeto a quale e' sieno incitati; minima favilla in loro incende grandissimo odio, minimo lustro di virtù gli abbaglia ad amarci.[106]

Hinter diesem Zusammenwirken von Erfahrung und daraus abstrahierter Regelhaftigkeit ist unschwer eine Reminiszenz an Aristoteles zu erkennen, bei dem die Erfahrung die Basis und Grundlage der in der Hierarchie der Erkenntnis höher angesiedelten Wissensformen der Künste und Wissenschaften bildet.[107] Das

104 Lionardo spricht explizit von Adovardos „dottrina" (ebd., S. 372, Z. 1341).

105 Ebd., S. 361, Z. 1050–1052. – Passend dazu, dass Adovardos Lehre als selbstentwickelt dargestellt wird, wird wiederholt ihre Neuartigkeit betont. Vgl. dazu Lionardos Kommentar, Adovardos Lehre habe er in Büchern nicht gefunden („tua dottrina utilissima e ne' nostri libri da me non prima intesa", ebd., S. 372, Z. 1341f.), und Adovardos Rede von etwas ‚Niegehörtem' („cosa utilissima e forse non altrove udita", ebd., S. 417, Z. 2543).

106 Alberti 1999, S. 361, Z. 1052–1070; Herv. C.S.

107 Vgl. dazu das Stufenmodell in Aristoteles' *Metaphysik* (I, 1, 980b29–981a7): „Aus der Erinnerung nämlich entsteht für die Menschen Erfahrung; denn die Vielheit der Erinnerungen an denselben Gegenstand erlangt die Bedeutung einer einzigen Erfahrung, und es scheint die

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Erkennen von Regelmäßigkeiten ist das, was schon für Aristoteles das Wesen jeglicher *empeiria* ausmacht.[108] Während Piero bei den Einzelfällen stehen bleibt, reklamiert Adovardo mit seiner Doktrin ein (im Sinne des Aristotelischen Stufenmodells) ‚höheres' Wissen. Dabei ist ihm die Erfahrungsbasiertheit seiner Theorie deswegen so wichtig, weil sie den Unterschied zu praxisfernem Bücher- bzw. Gelehrtenwissen markiert. Adovardo lehnt Theorie nicht grundsätzlich ab, sondern nur praxisferne Theorie. Anders gesagt: Echte *dottrina* ist für ihn, ganz aristotelisch, ohne *esperienza* nicht zu haben:[109] Eine gute Theorie bzw. Lehre wird anhand praktischer Erfahrung und Beobachtung gewonnen und ist insofern *theōria*, Schau, Betrachtung im Wortsinne.

Zu fragen ist nun noch nach dem Status der historischen Exempla im Verhältnis zu jenen, die auf (von Adovardo) Selbsterlebtes zurückgehen. Auch hierin zeigt sich die Aufwertung des praktischen Wissens gegenüber dem Bücherwissen, denn offensichtlich siedelt Adovardo die historischen Exempla qua Bücherwissen auf niedrigerer Hierarchieebene an als die Beispiele seiner eigenen Erfahrung.[110] Erstere dienen ihm nur als nachträgliche und zusätzliche Belege bzw. Illustration für das, was er, wie er sagt, ohnehin zuvor schon aus eigener Erfahrung erkannt habe. Man vergleiche dazu jene Stelle, an der er zunächst drei historische Beispiele aus der Feder Plutarchs zitiert (Timon von Athen, Alexander der Große, Marcus Cato d.Ä.) und dann hinzufügt, diese bestätigten ihm nur, was er bereits als junger unbelesener, jedoch ‚von der Natur belehrter' („dotto dalla natura") Mann erkannt habe, dass nämlich Menschen, die einander ähnelten, eher Freundschaft schlössen.[111] Als Beleg hierzu führt er eine Episode aus seiner eigenen Jugend an: Er berichtet, wie er sich einst als junger Mann in Genua durch einen Trick Zugang zu einem Kreis edler junger Männer verschaffte. Indem er so tat, als sei er in ein gewisses Mädchen verliebt, machte er sich diesen an Liebesdingen höchst interessierten jungen Männern vermeintlich ähnlich:

Erfahrung beinahe der Wissenschaft (*epistēmē*) und der Kunst sich anzunähern. Wissenschaft aber und Kunst gehen für die Menschen aus der Erfahrung hervor; denn ‚Erfahrung schuf die Kunst', sagt Polos mit Recht, ‚Unerfahrenheit den Zufall'. Die Kunst entsteht dann, wenn sich aus vielen durch die Erfahrung gegebenen Gedanken eine allgemeine Annahme über das Ähnliche bildet." (Aristoteles 1994, S. 38).

108 Vgl. Für Aristoteles konstituiert Erfahrung stets ein Wissen darüber, wie sich Menschen und Dinge üblicherweise, im Regelfall, verhalten. Die Erfahrung ‚sammelt' stets das Allgemeine an den einzelnen Dingen oder Ereignissen und filtert es als Regelmäßigkeit heraus. Die Kunst wiederum formt daraus eine „allgemeine Annahme über das Ähnliche", wie es in der korrespondierenden Stelle in der *Metaphysik* heißt (vgl. oben Anm. 107). Für Aristoteles ist *empeiria* stets eine Abstraktionsleistung im „Übergang von der Kenntnis des Einzelnen zur Kenntnis des Allgemeinen", wie Wolfgang Detel in seinem Kommentar zu *Analytica posteriora*, II, 19, 100a4–10 formuliert (Aristoteles 1993, S. 832f.).

109 Vgl. dazu oben Anm. 89.

110 Auch dies ist letztlich noch konform mit Petrarca.

111 „Per quali tutte cose ben conosco quello testé che giovanetto e in queste lettere non tanto erudito, ma dotto dalla natura discerneva, ogni ancora forse dislodata similitudine conciliare fra' mortali pari amicizia" (Alberti 1999, S. 366, Z. 1177–1180).

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

> E provai ne' miei primi anni in Genova molto a me giovò questa astuzia, che giunto ivi e solo di conoscenze, finsi amare una quale fra l'altre stava in bellezza e gentilezza celebratissima fanciulla; e con questa licenza me tragittai fra gli altri nobili giovani dati in quella età all'ozio amatorio, appresso de' quali principai notizia e familiarità a me e a' miei fino in questa età utilissime.[112]

Das Anführen dieser Anekdote ist in mehrfacher Hinsicht bezeichnend. Zum einen ist es verblüffend, dass eine Ähnlichkeit auch auf Grundlage einer Fiktion (vorgetäuschte Liebe; vgl. „finsi amare") erzeugt werden kann und damit offenbar der bloße Schein genügt, um auch langfristig den gewünschten Effekt, hier: freundschaftliche Beziehungen, zu erzielen. Dies wirft freilich nochmals ein besonderes Licht auf das hier verhandelte Konzept von Freundschaft. Wie schon das letzte Wort des Satzes („utilissime") verdeutlicht, steht Freundschaft hier ganz im Zeichen der *utilità*. Zum anderen deutet die Tatsache, dass es eine gezielt eingefädelte List („astuzia") war, die Adovardo zum Ziel führte, darauf hin, dass es keineswegs erst die geschilderte Begebenheit war, die ihn erkennen ließ, dass eine (vermeintliche) Ähnlichkeit mit den *giovani* seine Chancen bei diesen erhöhen würde, sondern dass er über diese Erkenntnis bzw. dieses Wissen schon zuvor verfügt haben muss. Die Anekdote belegt also letztlich nicht, was sie belegen soll (nämlich, wie Adovardo durch eigenes Erleben zu besagter Erkenntnis über die Freundschaft kam), sondern nur, dass er Dinge erlebt hat, die ihm eine schon vorhandene Vorstellung über das Funktionieren von Freundschaft bestätigten.

Von diesen, für das Freundschaftskonzept sowie andere Kontexte aufschlussreichen Aspekten einmal abgesehen, zeigt das Erzählen dieser Anekdote für unser Thema eines ganz klar: Für Adovardo zählt die eigene Erfahrung mehr als die historischen Exempla. Letztere bilden für ihn nur mediatisierte Erfahrung, die an das lebendige Beispiel und die eigene Anschauung nicht heranreicht. Ihr Wert scheint gleichwohl darin zu bestehen, dass sie einen Kontrapunkt in der ansonsten nur auf seiner eigenen, subjektiven Erfahrung basierenden Lehre setzen, indem sie sie um Beispiele *fremder* Erfahrung ergänzen und damit einer allzu subjektiven Prägung entgegenwirken. Mag es den Beispielen selbst an Generalisierbarkeit mangeln, so bilden sie – gut gewählt – doch die Grundlage dafür, dass der Theorie ein zumindest erhöhter Grad an Allgemeingültigkeit zukommt.[113]

Fasst man noch einmal zusammen, so besteht Adovardos ‚Lösung' für das Problem der Vermittlung von Erfahrungswissen darin, auf Basis *eigener* Erfahrung *allgemeine* Regeln zu formulieren, die dann mit historischen Exempla qua Kondensat *fremder* Erfahrung zusätzlich belegt werden. Das Besondere seiner Doktrin ist also, dass sie gezielt verschiedene Wissensarten integriert. Hinter diesem Ideal der Integration von Theorie und Praxis, von Erfahrungs- und Bücherwissen

112 Ebd., Z. 1180–1187.

113 Dass solche „Belegbeispiel[e]" eine Theorie immer nur punktuell illustrieren, nie aber verifizieren (sondern höchstens falsifizieren), betonen Willer/Ruchatz/Pethes 2007, S. 9.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

scheint nicht nur das Aristotelische Modell der Erkenntnisformen auf, sondern es passt zugleich perfekt zu dem in *Della famiglia* geradezu omnipräsenten Ideal des rechten Maßes, des *giusto mezzo* bzw., wie Adovardo sagt, der *mediocrità*. Auch hier geht es darum, das rechte Maß zu finden zwischen dem Rekurs auf die *auctores* einerseits und die eigene Erfahrung andererseits.[114] Man solle, so Adovardo, „tenere quella mediocrità qual tanto piace a' peripatetici filosofi, che nulla da noi sia superchio, né si pecchi verso el troppo, né verso el poco".[115]

Diese Formulierung, die eine ständige Suche nach dem Gleichgewicht, ein permanentes Abwägen zwischen Zuviel und Zuwenig evoziert, mag daran erinnern, dass es hier, im Kontext der Diskursivierung von Erfahrungswissen, letztlich doch immer nur um eine Annäherung geht und gehen kann. Ebenso wie die Suche nach dem rechten Maß ähnelt der Versuch der Vermittlung von Erfahrung einer nicht enden wollenden Bewegung, einem Oszillieren und permanenten Umkreisen des Phänomens, das mit den Mitteln der Sprache nie restlos einholbar ist, weil kein Exemplum, keine Anekdote an das lebendige Beispiel, an das eigene Erleben und Erfahren heranreicht.

6.3 Die Vermittlung von Erfahrungswissen und das Potential der Dialogfiktion

Zu sehen war, dass sich die Figuren in Albertis *Libri della famiglia* der begrenzten Vermittelbarkeit von Erfahrungswissen durchaus bewusst zeigen, sich damit aber gleichwohl nicht zufriedengeben und verschiedene Strategien der Diskursivierung erproben, um die Grenze zu überwinden bzw. sich ihr so weit wie möglich zu nähern – ein im Kontext der Verhandlung elusiven Wissens geläufiges Verfahren, das häufig in ein Umkreisen des Phänomens mündet.

Auffällig ist, dass alle drei Strategien auf den Modus des Beispielhaft-Exemplarischen setzen, welches selbst bereits zwischen dem Singulären und Allgemeinen oszilliert. Dabei manifestiert sich die Ambivalenz bzw. die Grenze des Unterfangens in den von den Figuren gewählten Vermittlungsstrategien selbst: Giannozzo *praktiziert* zwar sein Ideal vom Umgang zwischen Jung und Alt, wird selbst zum Vorbild für die jungen Alberti, indem er seine Erfahrung mit ihnen teilt, verweist aber mit seiner Begründung zugleich darauf, dass die Jugend bestimmte Erfahrungen erst selbst machen muss. Piero versucht, verschiedene Optionen und Strategien im Umgang mit Fürstengunst mithilfe von Anekdoten aus seinem Leben zu exemplifizieren. Die dazu notwendige Menschenkenntnis kann er jedoch, weil sie in den Bereich des *knowing how* fällt, nicht vermitteln. Dieses Problem hat auch Adovardo, wenn er empfiehlt, den Charakter eines Menschen aus seinem Gesicht, seinem Körper, seinem Sprechen zu lesen: Wie dies genau geschieht bzw. nach

114 Zum angestrebten Gleichgewicht von Autoritätenrekurs und Erfahrungsdiskurs vgl. Danzi 2001, S. 115. Zum Ideal des *giusto mezzo* vgl. oben Kap. 4.3.1 Der häusliche Lehrvortrag und das Ideal des *giusto mezzo*.

115 Alberti 1999, S. 365, Z. 1155–1157.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

welchen Regeln, muss notwendig offenbleiben. Und auch Adovardos Versuch, mittels Exempla die ‚Praxis-Defizite' seiner Theorie der Freundschaft zu beheben, findet seine Grenze darin, dass die – sprachlich vermittelten – Exempla weder die eigene Erfahrung vollständig ersetzen noch problemlos verallgemeinerbar sind. Erfahrungswissen bleibt also auch im Modus des Exemplarischen bis zu einem gewissen Grad unvermittelbar.

Gleichwohl scheint Adovardo mit seinem aristotelischen Modell einer praxisbasierten Lehre am ehesten Albertis Ideal zu entsprechen. Dass es Alberti auf die richtige Mischung von Theorie und Erfahrungswissen ankommt, zeigt auch der Dialog in seiner Gesamtstruktur: Auch auf der Ebene der Kommunikation zwischen Autor und Leser wird eine Kombination von allgemeinem Regelwerk und Exempla erkennbar. Dabei sind es nun die Dialogfiguren selbst, die für den Leser als (in der Fiktion) lebendige Beispiele auftreten und als solche Erfahrung ‚verkörpern'. Die oben analysierten figuralen Diskursivierungsstrategien von Giannozzo, Piero und Adovardo sind also ihrerseits eingebettet in eine übergeordnete Struktur des Exemplarischen, die aus dem Beispiel der Familie Alberti eine allgemeinere Lehre über die Aufstiegs- und Erfolgsstrategien einer großkaufmännischen *casa* im Italien des Quattrocento konfiguriert und dann durch Exempla ergänzt.

Dabei ist es eine ganz entscheidende Leistung der Dialogfiktion, das *Als ob* eines lebendigen Gesprächs und damit eine Verkörperung des figuralen Erfahrungswissens zu evozieren.[116] Dieser Dialogfiktion kommt mithin im Hinblick auf das transferierte Wissen ein zeigendes Moment zu, das die Grenzen des Diskursiven überschreitet.[117] Indem die Fiktion das Gesagte an konkrete (zudem historisch verbürgte) Personen, ihre Charaktere, Erfahrungen, Einstellungen, ja ihren Lebenshorizont, rückbindet, gewinnen die dargestellten Gespräche und Handlungen für den Leser an ‚Realität'.[118] Die narrative Rahmung, die alles Gesagte vor dem Hintergrund von Lorenzos Krankheit und nahendem Tod situiert, verleiht ihnen zudem zusätzliches moralisches Gewicht und Beispielcharakter. Der Dialog (wie im Grunde auch die Anekdote) vollbringt hier damit qua Gattung eine „Vergegenwärtigungsleistung[]", die, wie Gottfried Gabriel in Bezug auf Kunst und Literatur im Allgemeinen sagt, in der Lage ist, „uns mit Grundsituationen des Menschen *imaginativ* bekannt zu machen": Sie leistet ein im „übertragenen Sinne ‚Vor-Augen-Stellen'", bei dem eine „*[w]irkliche* Bekanntschaft im Sinne der Präsenz" zwar ausgeschlossen ist, uns aber, positiv gesehen, „auch erspart" bleibt.[119] Dahinter steht die Idee, dass uns „[ä]sthetische Vergegenwärtigung" zu „kognitive[r] Empathie"

116 Im Unterschied etwa zu Traktaten inszenieren Dialoge stets die „Subjektgebundenheit und damit Affektkontaminiertheit und letztlich […] ‚Leiblichkeit' propositionaler Akte" mit (Hempfer/Häsner/Müller/Föcking 2001, S. 74).

117 Dieser zeigende Modus gehört insofern zu jenen nichtdiskursiven Manifestationsformen von Wissen, die bereits oben in Anm. 56 Erwähnung fanden. Zur Spezifizierung des zeigenden Modus im Kontext der Verhandlung elusiven Wissens vgl. Schneider 2018, S. 102f.; Schneider 2013.

118 Gemeint ist hier freilich ein Realitätseffekt.

119 Gabriel 2010, S. 47f.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

befähige, dass uns die „imaginative Vergegenwärtigung der Situation eines anderen, in der wir unsere eigene Situation wiedererkennen", dabei helfen könne, diese Situation reflexiv zu erfassen und damit letztlich zu bewältigen.[120]

Wenn dies zuträfe, so handelte es sich hierbei um eine weitere, von Giannozzo so treffend als „via brevissima" bezeichnete Möglichkeit, um lebensklug, ja weise zu werden. Auch Gabriel lässt aber keinen Zweifel daran, dass dieser Vergegenwärtigung Grenzen gesetzt sind: „Eine Situation imaginativ adäquat zu vergegenwärtigen, führt aber nicht dazu, dass der andere wirklich *weiß, wie* es ist, sich in dieser Situation zu befinden."[121] Offensichtlich muss man Erfahrungen zumindest bis zu einem gewissen Grad eben doch selbst machen, um das damit verbundene *Wissen-wie*, das *knowing how*, zu erwerben. Anders gesagt, auch den kürzesten Weg muss man immer noch selbst gehen.

120 Ebd., S. 48.
121 Ebd.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

7

Ökonomiken des Cinquecento im Überblick

Für das 16. Jahrhundert ist eine vermehrte Produktion volkssprachlicher Ökonomiken zu verzeichnen, die im Kontext der allgemeinen Entwicklungen der literarischen Szene, insbesondere der Etablierung des Buchdrucks und der in dieser Folge stetig anwachsenden Zahl von Publikationen sowie dem Aufstieg des *volgare* zur Literatursprache, zu sehen ist. Während volkssprachliche Ökonomiken in der ersten Jahrhunderthälfte noch vorrangig in der Gattung des Dialogs verfasst werden (u.a. von Brucioli, Speroni und Caggio),[1] nimmt in der zweiten Jahrhunderthälfte die Zahl der Traktate mehr und mehr zu. Mit Ausnahme von Silvano Razzis Dialog *Della economica christiana e civile* (1568), zählen hierzu beispielsweise zwei gegenreformatorische Ökonomiken: insbesondere der mit knapp 650 Seiten fast enzyklopädisch anmutende Traktat *Reggimento del padre di famiglia* (1580) von Francesco Tommasi,[2] aber auch die heute nahezu in Vergessenheit geratenen *Discorsi intorno al governo domestico* (1566/83) von Bernardino Bombini.[3] Aus dem Seicento sind Ökonomiken dann fast ausschließlich in Traktatform überliefert, darunter Giovanni Pietro Giussanos *Instruttione a' padri, per saper ben governare la famiglia loro* (1603), Giovan Battista Assandris *Della economica, overo disciplina domestica* (1616), Bartolomeo Frigerios *L'economo prudente* (1629) und Leone Zambellis *Il savio industrioso nella economia* (1635).[4]

Zahlreiche wichtige Ökonomiken des Cinquecento sind jedoch in Dialogform verfasst, darunter Sperone Speronis *Della cura della famiglia*, Antonio Bruciolis *Dialogo del governo della famiglia*, Paolo Caggios *Iconomica*, Aonio Palearios *Della economia ovvero del governo della famiglia*, Giacomo Lantieris *Della economica* und Torquato Tassos *Il padre di famiglia*.

1 Die lateinischen Ökonomiken von Acquaviva (*Prefatio paraphrasis in Economica Aristotelis*, 1519) und Javellus (*Philosophia economica divina atque christiana*, 1540) wählen hingegen die Traktatform.

2 Zu Tommasis Werk vgl. Frigo 1985, S. 40f. und 71–74; Casali 1979.

3 Bernardino Bombini, *Discorsi intorno il governo della guerra et governo domestico. Theorica dell'agricoltura. Regimento regio. Il Tiranno. Et l'eccellentia dell'humano genu*, Neapel: Raimondo Amato & Giovan du Boy compagni, 1566. Eine zweite Edition erschien 1583 in Venedig (bei Francesco De Franceschi). Bombinis *Discorsi* sind derzeit nur in wenigen Exemplaren in einigen italienischen Bibliotheken zugänglich und meines Wissens von der Forschung bislang nicht bearbeitet worden. Auch bei Frigo (1985) bleiben sie unerwähnt.

4 Zu Giussano vgl. Casali 1982. Zu Assandri, Frigerio und Zambelli vgl. Frigo 1985. Zu Assandri vgl. zudem Richarz 1991, S. 70–72.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Fragt man allgemein nach Kontinuitäten und Unterschieden zwischen den Quattro- und Cinquecento-Ökonomiken, zeigt sich, dass die Valorisierung humanistischer Gelehrsamkeit zwar alle untersuchten Dialoge strukturiert, besonders prägnant jedoch bei Alberti, Ivani und Caggio zutage tritt. Das Spannungsverhältnis von Oeconomia und chrematistischem Gewinnstreben (bzw. *usura*) wiederum spielt nicht nur bei Alberti, sondern auch Giacomo Lantieri eine wichtige Rolle: In seinem Dialog *Della economica* wird zur Legitimierung von Handel und Reichtum explizit auf Speronis Rechtfertigung der *usura* verwiesen, was zeigt, wie relevant die Verteidigung gegen den *usura*-Vorwurf für einen guten *economicus* auch im Secondo Cinquecento noch war.[5] Das Lob der praktischen Erfahrung hingegen wird vor allem bei Alberti und Speroni prominent verhandelt. Weniger deutlich als Alberti knüpfen die Autoren des Cinquecento, mit Ausnahme Speronis, an Xenophon an. Bei ihnen, und insbesondere Brucioli und Tasso, ist dagegen die Anbindung an Aristotelische Positionen deutlich ausgeprägter.

Zu den Spezifika der Cinquecento-Ökonomiken zählt auch eine gewisse Tendenz zur ‚Ausdifferenzierung': Zunehmend scheint sich nun der ökonomische Diskurs mit Spezialdiskursen seiner Zeit zu verbinden und punktuell Elemente des philosophischen, literarischen oder religiösen Diskurses aufzunehmen. Dies führt zu mehr oder minder offensichtlichen Neuakzentuierungen der Oeconomia. Hierzu einige Beispiele, die in den nachfolgenden Kapiteln dann im Detail erörtert werden: In Speronis Ökonomik werden beispielsweise Verknüpfungen zur Philosophie qua Disziplin hergestellt und Philosophie und Oeconomia auf durchaus komplexe Weise miteinander verschränkt. Von den religiösen Spannungen der Epoche, namentlich Reformation und Gegenreformation, zeugen dagegen die Dialoge Bruciolis und Caggios. Diese legen zugleich Zeugnis davon ab, wie subtil Allusionen auf bestimmte, zeitgenössisch als problematisch empfundene Positionen ausfallen konnten, wenn es das Ziel war, der drohenden Zensur zu entgehen. Am Beispiel von Caggio zeigen sich zudem zwei weitere Problemfelder: zum einen, wie ökonomisches Wissen in anderen Gattungen (in diesem Fall der Komödie) verhandelt wird, zum anderen, und letztlich damit zusammenhängend, Genderfragen. In Lantieris *Della economica* wird das seit der Antike in der Oeconomia verankerte Thema der Landwirtschaft sowie, damit zusammenhängend, das cinquecenteske Lob des Landlebens und der *villeggiatura* virulent. Als wegweisend kann schließlich die Entscheidung Guazzos gelten, die sozialen von den materiellen Aspekten der Oeconomia zu trennen und in seine Lehre der ‚zivilen Konversation' zu integrieren. Diese wird sich in der Folge, und nicht zuletzt durch ihren Transfer in den französischen, englischen und weiteren europäischen Kontext, zu einem wirkmächtigen Regulativ für die Ideale der Höflichkeit und des sozialen Umgangs im Allgemeinen entwickeln.

5 Vgl. unten Kap. 11. *Terra, abitazione, guadagno*: Zu den materiellen Aspekten des Hauses in Giacomo Lantieris *Della economica*.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Formal machen die Ökonomiken, wie sie im Mittelpunkt der vorliegenden Untersuchung stehen, in vielerlei Hinsicht von den Möglichkeiten der Gattung Dialog Gebrauch. Das Spektrum reicht vom eher monologischen Brief-Dialog Speronis bis zum stark narrativ gerahmten Dialog Tassos, vom kurzen, nüchternen Dialog Bruciolis über den partiell komödienhaft anmutenden Dialog Caggios bis zum langen, systematisch aufgebauten und zugleich reich ornamentierten Dialog Guazzos. Manche Cinquecento-Dialoge zeichnen sich dadurch aus, dass sie kürzer und Teil von umfangreicheren Dialogsammlungen sind. Zu beobachten ist dies etwa bei den Ökonomiken von Antonio Brucioli und Sperone Speroni, bei denen diese Einbindung mit dem Anspruch eines umfassenden *volgarizzamento* der vorliegenden Wissensbestände einhergeht. Aber auch Tassos *Il padre di famiglia* fügt sich ein in eine ganze Sammlung von Dialogen.

Da in dieser Studie nicht alle Dialog-Ökonomiken des 16. Jahrhunderts ausführlich gewürdigt werden können, seien die drei bemerkenswertesten – Aonio Palearios *Dell'economia o vero del governo della casa* (1555), Silvano Razzis *Economica christiana e civile* (1568) und Bernardino Carrolis *Il giovane ben creato* (1581/83) – an dieser Stelle kurz charakterisiert.

(1) Aonio Palearios *Dell'economia o vero del governo della casa* wurde um 1555 geschrieben, blieb zeitgenössisch jedoch unveröffentlicht.[6] In der Forschung wird vermutet, dass Paleario (1503–1570) möglicherweise mit der Publikation kein Risiko eingehen wollte, da er zum damaligen Zeitpunkt bereits wegen anderer Schriften der Häresie beschuldigt war. Verschont blieb er, der als der bedeutendste italienische Erasmianer gilt,[7] von der Verfolgung durch die Inquistion dennoch nicht. Er wurde 1570 in Rom als Ketzer hingerichtet. Im Kontext des Dialogs *Dell'economica* hat Salvatore Caponetto darauf verwiesen, dass der einzig erhaltene Kodex eine saubere, wahrscheinlich für den Druck vorbereitete Abschrift darstelle, deren Publikation zur Zeit der unter Papst Paul IV. forcierten Häretikerverfolgung einer Selbstanklage („autoaccusa") gleichgekommen wäre.[8] An *Dell'economica* ist, abgesehen von gewissen erasmianischen Aspekten,[9] ebenfalls bemerkenswert, dass es sich um den ersten ökonomischen Dialog handelt, in dem ausschließlich Frauen die Sprecherrollen bekleiden.[10] Aus dem Cinquecento sind generell nur wenige volkssprachliche Dialoge überliefert, die, so wie dieser, rein weiblich besetzt sind.[11] Für die Oeconomia gilt dies noch einmal verstärkt: Frauen

6 Palearios Dialog wurde erstmals im Jahr 1983 in einer von Salvatore Caponetto besorgten und bei Olschki in Florenz erschienenen Edition gedruckt. Vgl. Paleario 1983.

7 Salvatore Caponetto spricht von „il più coerente, e, forse, il più grande degli erasmiani italiani". Caponetto 1983, S. 8.

8 Ebd., S. 21.

9 Vgl. hierzu ebd., S. 8.

10 Vgl. dazu bereits ebd., S. 10.

11 Cox (1995, S. 570, Anm. 154) nennt neben Paleario nur Marcantonio Piccolominis *Se e da credersi che [la] donna […] sia prodotto dalla natura o a sorte o pensatamente* (1538; zeitgenöss. unveröff.), Cristoforo Zabatas *Ragionamento di sei nobili fanciulle genovesi* (1583) und Niccolò Vito di Gozzes Dialoge *Della bellezza* und *Dell'amore* (1581). Außen vor lässt sie dabei allerdings

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

traten in ökonomischen Dialogen üblicherweise nicht als Sprecherinnen auf, passend dazu, dass der ökonomische Diskurs die Frau (anders als etwa der höfische wie etwa der eines *Libro del cortegiano*) traditionell in die unpolitische Sphäre des Haus-Inneren verbannte und sie dem Ideal des Schweigens unterwarf.[12] Wenn also Paleario erstmals einen Ökonomie-Dialog rein weiblich besetzt, transgrediert er damit gewissermaßen das Schweigegebot für die Frau und schreibt sich damit, gewollt oder ungewollt, in die zeitgenössische *Querelle des femmes* ein.[13] Ähnlich wie in Moderata Fontes Dialog *Il merito delle donne*, der ein halbes Jahrhundert später, im Jahr 1600, erscheint, fungiert auch bei Paleario die Abwesenheit von Männern als Voraussetzung dafür, dass die Frauen überhaupt zu sprechen anheben.[14] Dass sie unter sich sind, ist die Grundbedingung dafür, dass die Sprecherinnen sich erlauben, über die Oeconomia zu diskutieren und zudem vergleichsweise große Freiheiten für Frauen und Mädchen zu reklamieren: in der Regentschaft des Hauses (und damit der traditionell weiblichen Sphäre) und implizit sogar im Bereich der politischen Herrschaft, die üblicherweise den Männern vorbehalten war. Das Eindringen der Frau ins Politische ist generell, besonders aber im Rahmen der Oeconomia als Tabubruch zu werten, beruht doch die gesamte Hauslehre aristotelischer Provenienz auf der strikten Scheidung von häuslicher und politischer Sphäre, wobei allein erstere den Frauen zugebilligt wird.[15]

(2) Erwähnenswert ist des Weiteren der Dialog, den der Kamaldenser-Mönch Silvano Razzi (1527–1611) im Jahr 1568 unter dem Titel *Economica christiana e civile* publiziert. Er gehört zu den gegenreformatorischen Ökonomiken, die in Italien unter den Begriff *Oeconomia christiana* subsumiert werden und die einen dezidiert christlich-theologischen Schwerpunkt setzen. Anknüpfend an Chrysostomos Javellus' lateinische *Philosophia economica divina atque christiana* (1540) ist der erste

ausdrücklich „erotic dialogues like Pietro Aretino's *Ragionamento* and *Dialogo* or Alessandro Piccolomini's *Raffaella*" (Cox 1995, S. 570, Anm. 154). Zu ergänzen wäre zudem der zweite Teil von Lantieris *Della economica*, der drei Frauen als alleinige Sprecherfiguren in Szene setzt. Einen lateinischen Vorläufer haben die weiblichen Ehe-Diskussionen freilich in Erasmus' Colloquium „Uxor μεμφίγαμος sive coniugium"; vgl. Erasmus 1967. Zu Zabata, der seine sechs Sprecherinnen die Pros und Contras der Ehe diskutieren lässt, vgl. Cox 1995, S. 569–575.

12 Zum Schweigen der Frau in außerhäuslichen, d.h. politischen Dingen vgl. schon die Pseudo-Aristotelische *Ökonomik*: „Eine gute Hausfrau soll über das gebieten, was sich innerhalb des Hauses befindet […]. […] In allem anderen soll sie sich darum bemühen, dem Mann zu gehorchen, indem sie nichts von öffentlichen Dingen hören will" (Aristoteles, *Oikonomika*, III, 140,6–141,2; Aristoteles 2006, S. 39).

13 Vgl. Caponetto 1983.

14 Bei Fonte betonen die Sprecherinnen eingangs ausdrücklich, dass sie nur unter der Bedingung frei reden können, dass keine Männer anwesend sind: „Di ciò ridendosi Cornelia disse; lodato sia Dio, poiché pur possiamo dire delle piacevolezze così per rider tra noi e far ciò che più ne aggrada, che qui non è chi ci noti, ò chi ci dia la emenda. Apunto respose Leonora, che se per caso qualche uomo ci sentisse ora à contar queste si fatte burle quante beffe se ne farebbe egli? Non potressimo vivere." Fonte 1600, S. 12f.

15 Schon Erasmus von Rotterdam fordert freilich diese Prämisse heraus, indem er in seinem Colloquium „Senatulus sive Γυναικοσυνέδριο" (1529) halb ironisch, halb ernst einen Frauensenat inszeniert. Vgl. Erasmus 1947.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

und zugleich längste Teil von Razzis Dialog der sogenannten ‚christlichen Ökonomie' und damit primär der Erlangung des Seelenheils gewidmet.[16] Nur der zweite, weitaus kürzere Teil handelt von der sogenannten ‚zivilen Ökonomie', also der weltlichen Oeconomia im Sinne von Haus- und Familienführung. Doch auch in diesen Teil fließt immer wieder die Perspektive eines Mönchtums ein, das sich, wie der Kamaldenser-Orden, der Askese und Einsamkeit verschrieben hat. Sichtbar wird dies unter anderem an der ausschweifenden Rechtfertigung eines – in der Oeconomia üblicherweise verpönten – Lebens in Einsamkeit. Generell sticht bei Razzi die sehr ‚literarische', in vielerlei Hinsicht an Castigliones *Libro del cortegiano* und Boccaccios *Decamerone* erinnernde Rahmengeschichte hervor. In dieser Geschichte tritt Benedetto Varchi in der Rolle des Hauptsprechers auf, der als Gastgeber eine *nobile brigata* aus Florenz im Medici-Palast von Fiesole empfängt und diese edle Gesellschaft auf deren Wunsch hin mit einem Gespräch über die Oeconomia unterhält. Die hohe Literarizität des Textes manifestiert sich nicht zuletzt in den wiederholt rezitierten Gedichten, die aus der Feder namhafter Autoren, von Petrarca bis Varchi, stammen.

(3) Unter die gegenreformatorischen Ökonomiken lässt sich schließlich das zweite Buch von Bernardino Carrolis Dialog über die Erziehung des Bauern, *Il giovane ben creato* (1581/83), subsumieren. Die ökonomische Doktrin ist bei Carroli in eine allgemeine Verhaltenslehre integriert, die darauf zielt, aus dem „rozzo villano" einen „contadin[o] costumat[o]", also aus dem ungesitteten einen gesitteten Bauern zu machen.[17] Entsprechend zeigt die Dialoghandlung einen jungen Halbpächter (*mezzadro*) namens Matteo, der in Buch I die Grundlagen des christlichen Lebens („vivere christianamente"),[18] in Buch II die Regeln der Haus- und Familienführung („come si deve governar la famiglia")[19] und in Buch III die Kunst der Landwirtschaft („arte dell'agricoltura") erlernt.[20] Mit dem Bauernstand adressiert Carroli – was zeitgenössisch ungewöhnlich ist – eine gesellschaftlich niedrig angesiedelte Schicht: Dies unterscheidet seinen Entwurf fundamental von anderen Cin-

16 Allgemein zu den Grundlagen der ‚christlichen Ökonomik' in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit vgl. den Handbuch-Artikel von Scheuer 2019.

17 Carroli 2004, S. 191. Die erste Ausgabe erschien 1581 unter dem Titel *Instrutione de il giovane ben creato*, die zweite 1583 unter dem Titel *Il giovane ben creato*, beide in Ravenna bei Cesare Cavazza.

18 Die ‚christliche Unterweisung' besteht in der systematischen Erläuterung der Zehn Gebote (ebd., S. 92–123), der sieben Tugenden (ebd., S. 123–135), der karitativen Werke (ebd., S. 135–151), der sieben Todsünden (ebd., S. 151–158), der zentralen Kirchenregeln (ebd., S. 159–164) und der fünf Sinne (ebd., S. 164–169); anschließend folgt die Vermittlung der wichtigsten Gebete (ebd., S. 170f.).

19 Ebd., S. 171. Der in Buch II als Lehrer fungierende Maestro Pietro Biancoli wird – wie es für die Oeconomia typisch ist – als ‚erfahren in den Dingen der Welt', als „costumato", „prudente" und „savio" beschrieben. Ebd., S. 172.

20 Vgl. dazu den vollen Titel: *Il giovane ben creato di Bernardino Carroli da Rauenna, diviso in tre libri, nel primo de' quali si contiene come si deue viuere christianamente, nel secondo, come si deue gouernar la famiglia, & che buoni costumi debba tenere, & osseruare, nel terzo, s'impara tutto quello, che s'appartiene all'arte dell'agricoltura, libro vtile, & necessario ad ogni persona* (Carroli 1583).

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

quecento-Ökonomiken, die sich durchgängig an den Adel richten.[21] Wie die Bauern zeitgenössisch vom Kreis der *gentiluomini* ab- und ausgegrenzt wurden, führt exemplarisch Stefano Guazzos *Civil conversazione* vor Augen: Durch die dem Bauern stereotyp vorgeworfene Ungeschliffenheit (*rozzezza*) erscheint er als Gegenmodell zum *gentiluomo* – und insofern ungeeignet als Protagonist einer *economica nobiliare*, wie sie die anderen Ökonomiken des Cinquecento durchweg verkörpern.[22]

21 Zur Singularität von Carrolis Adressierung des Bauerntums vgl. Casali 2004, S. 29f.

22 Zu Guazzo vgl. unten Kap. 12. Oeconomia und allgemeine Verhaltenslehre: Zum Konzept der ‚häuslichen Konversation' in Stefano Guazzos *La civil conversazione* (1574/79), Anm. 8. Mit dem Begriff der Adels-Oeconomia greife ich Daniela Frigos Bezeichnung *economica nobiliare* auf, die ich an späterer Stelle noch einmal kritisch diskutiere. Vgl. unten Kap. 9. Im Zeichen der Reformation: Die Ökonomiken von Antonio Brucioli und Paolo Caggio.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

8

Die Oeconomia des Philosophen: Sperone Speronis *Dialogo della cura della famiglia* (1542)

8.1 Einleitung

Sperone Speroni degli Alvarotti gehört neben Antonio Brucioli zu den ersten *letterati* des Cinquecento, die der Oeconomia in ihren thematisch breitgefächerten Dialogsammlungen einen festen Platz einräumen. Hinter diesen Sammlungen steht bei Speroni, ebenso wie bei Brucioli, das großangelegte Projekt einer *volgarizzazione del sapere*, also der Versuch, die vorhandenen philosophisch-moralischen Wissensbestände in die Volkssprache zu transferieren.[1] Wie Brucioli behandelt auch Speroni das Thema der *cura famigliare* gleich zu Beginn seiner 1542 unter dem Titel *Dialogi* erschienenen Sammlung. Diese weist im Vergleich zu der Bruciolis eine neue thematische Ordnung auf.[2] Bei Brucioli ist die Positionierung der Oeconomia gleich zu Beginn der Sammlung noch strikt aristotelisch begründet: Das Haus wird als Grundlage und Keimzelle des Staates definiert; entsprechend geht das Ökonomische dem Politischen voraus. Die ökonomischen Dialoge sind bei Brucioli daher dem Dialog über die Republik vorgeordnet. Speroni hingegen lässt seinen *Dialogo della cura della famiglia*[3] an vierter Stelle hinter den Dialogen *D'amore*, *Della dignità delle donne* und *Del tempo del partorire delle donne* folgen; mit diesen teilt er eine gewisse weibliche Perspektive. Speroni präsentiert seine ökonomische Doktrin nämlich als eine, mit der ein Vater seine Tochter adressiert.[4] Auf den *Dia-*

1 Speroni skizziert dieses Projekt u.a. im *Dialogo delle lingue* (Speroni 1740, S. 166–201). Einführend zu diesem wohl bekanntesten von Speronis Dialogen vgl. die Einleitung von Helene Harth in der von ihr kuratierten Ausgabe des *Dialoge delle lingue* (Speroni 1975).

2 Es bleibt allerdings offen, inwiefern Speroni selbst die Dialoge so angeordnet hat, da die *editio princeps* seinerzeit von Daniele Barbaro besorgt wurde.

3 Dies ist der in der Manuskript-Fassung verwendete Titel. In der Erstausgabe von 1542 wurde der Dialog hingegen unter dem Titel „Della cura famigliare" gedruckt. Vgl. Speroni 1542, fol. 55r–70v. Ich zitiere im Folgenden aus der auf Basis der Manuskripte erstellten Edition von 1740 (= Speroni 1740) unter Verwendung der Sigle ‚Sp'.

4 Dass Speroni seine Oeconomia an eine weibliche Person adressiert, mag verschiedene Gründe haben. Zum einen war der Dialog ein Geschenk für die junge Cornelia Cornaro (vgl. dazu unten). Zum anderen mag Speroni selbst, als Vater von vier Töchtern, ein spezifisches Interesse am Thema der Mädchenerziehung gehabt haben. Zu Speroni als *pater familias* und seinen Töchtern – Lucia Cristina Adriana (geb. 1533), Diamante (geb. 1535), Giulia (geb. 1537 oder 1538) und die uneheliche Angelica – vgl. Loi 1989.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

logo della cura della famiglia folgen die Dialoge *Della usura* und *Della discordia*,[5] was insofern kein Zufall sein mag, als das Problem des Wuchers (*usura*), wie bereits bei Alberti zu sehen war, für einen *pater familias* zu einem nicht unerheblichen Problem werden konnte. Auch auf den Dialog über die *discordia* bereitet *Della cura della famiglia* implizit vor, gilt doch die Vermeidung von häuslicher Zwietracht traditionell als wichtiges Anliegen jeder guten Haus- und Familienführung und spielt insofern auch im *Dialogo della cura della famiglia* eine Rolle.[6]

Zwei Jahre bevor Speroni den – möglicherweise bereits um 1535 entstandenen –[7] *Dialogo della cura della famiglia* veröffentlicht, war ein wichtiges anderes Werk der Oeconomia erschienen: die erste volkssprachliche Übertragung von Xenophons *Oikonomikos*, die Alessandro Piccolomini erstellt und bei Andrea Arrivabene in Venedig in den Druck gegeben hatte.[8] Speroni und Piccolomini kannten sich spätestens seit Gründung der Paduaner *Accademia degli Infiammati* im Jahr 1540 sehr gut, hatten sie doch beide in den Jahren 1541–42 nacheinander die Funktion des *principe* der Akademie inne.[9] Wenngleich es im Bereich des Spekulativen bleibt, inwieweit Speroni schon frühzeitig von Piccolominis Arbeit an der Xenophon-Übersetzung wusste oder gar in Details derselben eingeweiht war, ist nicht völlig auszuschließen, dass er gegebenenfalls zusätzliche Motivation für die Redaktion bzw. Publikation des *Dialogo della cura della famiglia* bezogen haben könnte.

Was Speronis Text mit Sicherheit zeigt, ist eine gewisse Nähe zu Xenophons Modell, wobei die offensichtlichste Übereinstimmung darin besteht, dass ein Philosoph als Hauptsprecher des Dialogs auftritt: Bei Xenophon ist dies Sokrates, bei Speroni Peretto, der als Alter ego des zeitgenössischen Aristotelikers Pietro Pomponazzi auftritt. Damit nimmt Speronis Dialog eine außergewöhnliche Position unter den Renaissance-Ökonomiken ein, in denen sich die Oeconomia-Experten für gewöhnlich von Philosophen und Büchergelehrten sorgsam abgrenzen. Dies gilt für Alberti, aber auch noch für Guazzos *Civil conversazione* (1574/79), wo mit dem Sprecher Annibale zwar ein ‚Arzt und Philosoph' das Wort führt, dieser aber wiederholt betont, gerade nicht als Philosoph zu sprechen.[10] Dieser Ausschluss der Philosophen aus dem ökonomischen Diskurs bzw. ihr Ausweis als unzuhin-

5 Der *Dialogo d'amore* hat schon durch das Auftreten der Sprecherin Tullia (d'Aragona), in deren Haus in Venedig die Dialoghandlung spielt, einen Bezug zum weiblichen Geschlecht.

6 Zu den wesentlichen Facetten und Traditionen der „Concordia im Haus" vgl. Schnell 2018.

7 Vgl. Pozzi 1978, S. 1182f.; Fournel 1990, S. 37. Grundlage dieser Datierung ist Speronis unsichere Aussage in der *Apologia dei dialogi* (1574), den Dialog über die *cura famigliare* – ‚sofern er sich recht erinnere' – vierzig Jahre zuvor geschrieben zu haben: „Il qual dialogo già quaranta anni, *se ben ricordo*, scrissi in Vinegia a una sorella dello Illustrissimo e Reverendissimo Cardinal Camerlingo, novella sposa del Clarissimo Sig. Piero Moresini […]" (Speroni 1740c, S. 314; Herv. C.S.).

8 Vgl. Xenophon 1540.

9 Zu Speronis Beziehungen zur *Accademia degli Infiammati* vgl. Bruni 1967; Sgarbi 2019.

10 Vgl. dazu unten Kap. 12. Oeconomia und allgemeine Verhaltenslehre: Zum Konzept der ‚häuslichen Konversation' in Stefano Guazzos *La civil conversazione* (1574/79).

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

reichend kompetent ist schon bei Xenophon angelegt: Ausdrücklich erklärt dort Sokrates seinem Gesprächspartner Kritobulos, dass er selbst kein guter Lehrmeister in ökonomischen Fragen sei, weil es ihm an praktischer Erfahrung mangele, weswegen er auf das zurückgreife, was er sich darüber von ‚tüchtigeren Männern', namentlich Ischomachos, habe sagen lassen.[11] Er zitiert daraufhin ein Gespräch, in dem er sich von dem vorbildlichen Haushälter Ischomachos über die Oeconomia belehren lässt.[12] Ein solches Vorgehen, das Einholen des Rats eines Praktikers, hat Speronis Protagonist, Peretto, hingegen offenbar nicht mehr nötig: Er nämlich ist nicht nur Philosoph, sondern zugleich Vater von zwei Töchtern und insofern selbst ein erfahrener Praktiker der Haushaltsführung.

Neben Xenophon ist Aristoteles bzw. der Aristotelismus für den *Dialogo della cura della famiglia* zentral, denn hinter dem Philosophen ‚Peretto' verbirgt sich, wie schon erwähnt, kein anderer als Speronis Lehrer Pietro Pomponazzi (1462–1525). Dieser war seinerzeit ein angesehener Aristoteliker und Vertreter der sogenannten Paduaner Schule und erlangte zeitgenössisch nicht zuletzt aufgrund seiner umstrittenen Schrift *De immortalitate animae* Berühmtheit, in der er die Unsterblichkeit der Seele anfocht.[13] Pomponazzi tritt unter dem Namen Peretto in zahlreichen von Speronis *Dialogi* als Sprecher auf.[14]

Die nachfolgende Interpretation des *Dialogo della cura della famiglia* ist davon geleitet, dass Peretto seine ökonomische Doktrin in der Doppelfunktion eines Vaters und Philosophen präsentiert, was u.a. die Frage nach dem Verhältnis von Theorie und Praxis in den Fokus rückt. Dabei wird auch die Frage Berücksichtigung finden, inwiefern Speroni mit diesem Dialog überlieferte (ökonomische) Gewissheiten infrage stellt und sich dadurch in eine bestimmte, von Pluralisierung geprägte rinascimentale Episteme einschreibt. Zunächst folgen eine Kurzvorstellung des Textes sowie einige Bemerkungen zum Forschungsstand.

11 „[Kritobulos:] ‚Was hindert nun, daß auch du etwas davon verstehst?' [– Sokrates:] ‚Das Gleiche, bei Gott, was auch jemand hindern würde, etwas vom Flöteblasen zu verstehen, wenn er selbst niemals eine Flöte besessen hätte und niemand anders ihm eine leihen würde, um darauf zu lernen. So geht es auch mir mit der Hausverwaltung. Denn ich könnte weder mir selbst das nötige Material zum Lernen verschaffen, noch hat mir jemals ein anderer das seine zur Verwaltung anvertraut […]. Ich werde dir also Männer zeigen, mein lieber Kritobulos, die in den Dingen, die du jetzt von mir lernen willst, viel tüchtiger sind als ich […]'." (Xenophon 1956, S. 244f.).

12 Vgl. ebd., S. 258.

13 Pietro Pomponazzi erhielt seine philosophische Ausbildung bei Nicoletto Vernia in Padua, wo er selbst ab 1488 und mit Unterbrechungen bis 1509 unterrichtete. Er beschäftigte sich vorrangig mit der Aristotelischen Naturphilosophie und Seelenlehre. Nach vorübergehendem Aufenthalt am *Studio ferrarese* in den Jahren 1509–10 ging er 1511 nach Bologna, wo er bis zu seinem Tod unterrichtete und einige seiner bekanntesten Werke verfasste. Vgl. Leinkauf 2017, Bd. II, S. 1597f.; Cuttini 2010.

14 Pomponazzi wurde von seinen Zeitgenossen auch „Peretto Mantuano" genannt.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

8.2 Der *Dialogo della cura della famiglia* (1542): Struktur und Synopse

Obgleich Sperone Speroni zu den wichtigsten Literaten des Cinquecento zählt, wartet sein Werk, trotz einiger jüngerer Studien, noch immer auf eingehende Erforschung.[15] Speroni wurde 1500 als Sohn eines bekannten Arztes in Padua geboren, erhielt seine Ausbildung ebendort sowie in Venedig.[16] Schon mit 18 Jahren übernahm er den Lehrstuhl für Logik am *Studio padovano*, unterbrach seine universitäre Karriere jedoch 1523, um bei Pietro Pomponazzi in Bologna zu studieren. Nach dem Tod seines Lehrers im Jahr 1525 kehrte Speroni nach Padua zurück, wo er nunmehr auch als außerordentlicher Professor für Philosophie für drei weitere Jahre lehrte. Im Jahr 1528 legte er seine Lehrtätigkeit nieder, um sich nach dem Tod seines Vaters den Familienangelegenheiten zu widmen.[17] Der für seine außerordentlichen rhetorischen Fähigkeiten in ganz Italien bekannte Philosoph und Literat gehörte zu den zentralen Mitgliedern diverser Akademien, insbesondere der *Accademia degli Infiammati* (Padua, 1540–ca. 1545), der *Accademia degli Elevati* (Padua, 1557–59) und der *Accademia delle Notti vaticane* (Rom, 1562–65).[18] Speroni zählte zu den Verfechtern des *volgare* und pflegte Kontakt zu vielen namhaften Zeitgenossen, darunter Pietro Aretino, Bernardo und Torquato Tasso, Benedetto Varchi, Alessandro Piccolomini, Gasparo Contarini, Jacopo Mazzoni und Papst Pius IV. Neben den *Dialogi*, die als sein Hauptwerk gelten, sind von ihm diverse Traktate und Briefe sowie eine Tragödie, die *Canace* (1546), überliefert. Speroni starb 1588 in Padua. Für die Geschichte des Cinquecento-Dialogs gilt Speroni aus verschiedenen Gründen als Schlüsselfigur:[19] zum einen wegen des Umfangs seines Dialogwerks und seiner jahrzehntelangen Arbeit daran, zum anderen, weil er in seinen Dialogen und seiner Dialogpoetik, wie sie sich aus der *Apologia dei dialogi* (1574) ergibt, beständig die Grenze von Literatur und Philosophie auslotet.[20]

Die *Dialogi* wurden erstmals 1542 – gegen den Willen des Autors und unter der Ägide seines Freundes Daniele Barbaro – in Venedig publiziert.[21] Wie aus den

15 Zum derzeitigen Stand der Edition von Speronis Schriften sowie zum Forschungsstand vgl. Katinis 2018, S. 2f.

16 Zu Speronis Biographie vgl. Pozzi 1978a; Piantoni 2018.

17 Zu Speroni als *pater familias* vgl. Loi 1989.

18 Zu Speronis Aktivitäten in der *Accademia degli Infiammati* vgl. Bruni 1967. Zu seiner Mitgliedschaft in weiteren Akademien vgl. den Eintrag „Speroni degli Alvarotti, Sperone" in der *Database of Italian Academies* (o.J.).

19 Vgl. Prandi 1999, S. 277.

20 Entsprechend schreibt Prandi: „l'opera dello Speroni si dimostra uno dei più interessanti momenti di elaborazione teorica per quanto riguarda il problema del rapporto tra scrittura letteraria e filosofica" (ebd., S. 281). Haberl setzt eine solche Gratwanderung auf der Grenze von „*poesia* (Dichtung/Rhetorik)" und „*scienza* (Wissenschaftlichkeit/Logik)" gar für die Gattung Dialog generell an: In Anknüpfung an Speroni und Tasso sei die Gattung des Dialogs „als zwischen Dichtung und Wissenschaft stehend" zu begreifen; sie sei als „semitheoretisch[e]" Gattung eine „Gattung des ‚theoretischen' Diskurses" (Haberl 2001, S. 17).

21 Vgl. Piantoni 2018.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

ersten Zeilen hervorgeht, war der *Dialogo della cura della famiglia* ein Hochzeitsgeschenk für Cornelia Cornaro, deren Firmpate Speroni 1533 gewesen war.[22] Formal handelt es sich um einen „dialogo-lettera",[23] also einen Brief, in den der Dialog im engeren Sinne eingebettet ist. Bei diesem eingebetteten Dialog handelt es sich genau genommen um einen Monolog, den Peretto an seine durchgängig schweigende Tochter richtet.[24] Speroni eröffnet den Dialog mit einer direkten Anrede Cornelia Cornaros, in welcher er erklärt, ihr anstelle von Wertgegenständen lieber den nachfolgenden Dialog als Hochzeitsgeschenk überreichen zu wollen, denn dieser lehre sie, im Frieden mit ihrem Ehemann zu leben („il vivere in pace col suo marito", Sp 76). Anschließend folgt die Wiedergabe der ökonomischen Lektion, die Peretto seiner fünfzehnjährigen Tochter am Tag vor ihrer Hochzeit gehalten habe.[25] Ebenso wie Speronis Brief-Dialog für Cornelia Cornaro präsentiert sich auch Perettos Rede für die Tochter als intellektuelle Mitgift, die ihr nützlicher sein solle als materielle Gaben.[26] Es mag sein, dass diese Art von immaterieller Mitgift für junge Frauen auf eine zeitgenössische lebensweltliche Praxis verweist,[27] doch ist sie bei Speroni (bzw. Peretto) vor dem Hintergrund eines gelehrten Kontextes und theoretischen Diskurses zu sehen, der in einer gewissen Diskrepanz zu den realen Praktiken der Zeit steht. Angesichts von realiter exorbitant steigenden Mitgiften, die zeitgenössisch für die Verheiratung von Töchtern aufgebracht werden mussten, zeigt sich eine gewisse Realitätsferne, die ihrerseits darauf hindeutet, dass sich Speronis Dialog auch, wenn nicht sogar primär, an ein (humanistisch) gebildetes Publikum und weniger an eine junge Frau richtet.[28] Die Idee des Dialogs

22 Vgl. Sp 75, Anm. 1: „Cornelia […] fu tenuta a cresima dallo Speroni nel 1533, a' 21. di Maggio, come apparisce dal suo giornal Ms." – Cornelia Cornaro war die Schwester der Kardinäle Luigi Cornaro und Federico Cornaro. Sie heiratete Pietro Morosini und war die Mutter des späteren Kardinals Giovan Francesco Morosini (1537–96). Vgl. Bonora 2012.

23 Prandi 1999, S. 283.

24 Nach der Definition von Prandi (1999, S. 283) ist es ein „dialogo-orazione di fronte ad un interlocutore silenzioso".

25 Perettos Rede lässt sich auf die Jahre zwischen 1511 und 1515 datieren, insofern er anmerkt, er müsse sich angesichts des Todes seiner zweiten Frau eine neue Gattin suchen (vgl. Sp 78). Dies gilt zumindest, wenn man den realen Hintergrund als Maßstab ansetzt: Im Jahr 1511 starb Pomponazzis zweite Frau, 1515 heiratete er seine dritte. Vgl. Perrone Compagni 2015.

26 Prandi (1999, S. 283) spricht von einem „distillato precettistico offerto dal Pomponazzi alla figlia".

27 Vgl. die anonyme mittelalterliche Regelsammlung *I dodici avvertimenti che deve dare la madre alla figliuola quando la manda a marito* aus dem 14. Jahrhundert (Anonym 1885). Denkbar ist in dem Zusammenhang, dass die Tochter mit der Gabe einer rein intellektuellen Mitgift nicht nur an ihre Pflicht zur Bewahrung ihrer (ebenfalls immateriellen) Tugendhaftigkeit erinnert wurde, sondern zugleich an ihre künftige Verpflichtung, in ihrer Rolle als *mater familias* das ökonomische Gebot der Sparsamkeit im Umgang mit materiellen Gütern zu befolgen. Beides, Tugendhaftigkeit wie Sparsamkeit, waren zeitgenössisch freilich nicht zu unterschätzendes ‚symbolisches Kapital', das gewissermaßen ‚mit Gewinn' in die Ehe eingebracht werden konnte und entsprechend ein auf dem Heiratsmarkt relevantes Kriterium war.

28 Die Idee vom Dialog als ‚intellektueller Gabe' lässt sich freilich auch mit Bezug zu diesem humanistischen Adressatenkreis interpretieren: als Gabe innerhalb einer gelehrten Tausch-Gemeinschaft.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

als intellektuelle Mitgift erscheint letztlich eher als eine Figur des theoretischen Diskurses als ein Ratschlag für die Lebenspraxis. Sie bewegt sich auf einer Ebene mit der Empfehlung bestimmter humanistischer Ehelehren, die Tugendhaftigkeit der künftigen Ehefrau höher zu bewerten als ihre Mitgift und im Zweifelsfall auf letztere ganz zu verzichten – eine Empfehlung, wie sie etwa von Francesco Barbaro in *De re uxoria* (1415) propagiert wurde.[29]

Die vorrangig intellektuelle Ausrichtung von Speronis Dialog ist auch auf anderer Ebene nicht zu übersehen. Wie Alberti stellt auch Speroni die innerfamiliäre Weitergabe ökonomischen Wissens als eine Szene ‚häuslicher Gelehrsamkeit' dar, in der gelehrter Diskurs und häusliches *ragionare domestico e famigliare* miteinander verschmelzen. Mag seine Tochter auch Perettos primäre Adressatin sein und mag deren Belehrung auch in Perettos Privathaus stattfinden, so ist doch ebenfalls eine (unbekannte) Anzahl befreundeter Schüler anwesend: Bei diesen „amici discepoli" (Sp 77), die hier Perettos sekundäre Zuhörerschaft bilden, handelt es sich vermutlich um Schüler, die, wie es zeitgenössisch nicht unüblich war, von Peretto zu Hause unterrichtet wurden.[30] Damit schreibt Speroni Albertis Projekt der Integration von gelehrtem und häuslichem Diskurs nicht nur fort, sondern treibt es noch einen Schritt weiter: Zum einen tritt Peretto in der Doppelrolle des Vaters und Philosophen auf, zum anderen spricht er zu einem doppelten Publikum, seiner Tochter und den Schülern. Die Schüler- und Lehrerrolle(n) sind dabei klar verteilt: Peretto fungiert als einziger Sprecher und ist damit die unangefochtene Autorität, während die namenlose Tochter, wie schon erwähnt, stumm bleibt. Die Schüler intervenieren nur einmal ganz kurz zu Beginn der Rede. Als Peretto sie auffordert, im Anschluss über das von ihm Gesagte zu urteilen, denn es könne sein, dass er aufgrund seiner väterlichen Liebe zur Tochter nicht unvoreingenommen spreche, loben die Schüler die Bescheidenheit ihres Lehrers.[31] Es wird bei dieser kurzen enkomiastischen Intervention der Schüler bleiben; das von ihnen geforderte Urteil bleibt am Ende aus. Sie sind insofern keine ernstzunehmenden Dialogpartner, sondern nur Zuhörer und dienen offensichtlich mehr als Anlass, um auf Perettos persönliche Verquickung mit seinem Gegenstand hinzuweisen. Der Dialog endet mit Perettos Hinweis, es sei Zeit aufzuhören, da bereits die Freundinnen seiner Tochter einträfen, um ihr den traditionellen letzten Besuch vor der Hochzeit abzustatten.[32]

29 „Derart werden wir bei der Gattin Klugheit [*prudentia*] so hoch werten, daß wir, wenn es unsre Güter erlauben, das Geld der Frau außer acht lassen, oder darüber hinaus ihrer Dürftigkeit etwas beisteuern, um so des Hauses Ehre und Frieden zu gewinnen." (Barbaro 1933, S. 24).

30 Zur frühneuzeitlichen Praxis des häuslichen Unterrichtens von Schülern durch Professoren und Gelehrte vgl. Harding 2014, S. 109ff. So ist beispielsweise von Philipp Melanchthon bekannt, dass er regelmäßig eine gewisse Anzahl von Schülern in seinem Privathaus in Wittenberg unterrichtete und diese auch an den Mahlzeiten der Familie teilnahmen.

31 Die Intervention der Schüler wird bezeichnenderweise nicht im Wortlaut, sondern narrativierter Rede wiedergegeben: „Quivi lodando i discepoli l'infinita modestia del loro maestro, soggiunse il Peretto […]" (Sp 77).

32 Der Dialog endet, ohne zum Briefformat, d.h. Speronis Rede an Cornelia Cornaro, zurückzukehren.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Dies also ist der Rahmen, in den Perettos Monolog mit der ökonomischen Unterweisung seiner Tochter eingebettet ist. Peretto selbst fasst die Doktrin in zwei Hauptregeln („due precetti") zusammen, die die traditionelle Pflicht der Ehefrau zu wahrer Liebe zu ihrem Mann sowie den Erhalt von Ordnung und Sorgfalt im Haus betreffen: „non è altro il governar la sua casa, che vero e sincero amor della donna verso il marito; e nelle cose della famiglia ordine e diligenzia" (Sp 91).

Die Argumentationsschritte lassen sich grob wie folgt resümieren. Peretto eröffnet seine Rede mit dem Postulat der Natürlichkeit der Ehe. Er folgt dabei der Aristotelischen Argumentation, dass sich Mann und Frau nicht wie die Tiere nur um der Fortpflanzung willen zusammentun sollen, sondern um treue, einander helfende Gefährten zu sein.[33] Als vernunftbegabtes Wesen sei es die Aufgabe des Menschen, nicht nur beliebig zu existieren („essere"), sondern *gut* zu leben („bene esser[e]", Sp 78). Daher sollten sich Ehemann und -frau wie rechte und linke Hand gegenseitig helfen, denn keiner von beiden könne einen Haushalt alleine führen: Die Frau sei hierzu nicht fähig, für den Mann hingegen sei es unschicklich. Um diese, auf wechselseitiger Hilfeleistung und Arbeitsteilung basierende Konzeption weiter zu naturalisieren und dabei zugleich das eheliche Geschlechterverhältnis zu spezifizieren, rekurriert Peretto auf die christlich-aristotelische Körper-Seele-Metaphorik, die traditionell dazu dient, die Unterordnung der Frau unter den Mann zu rechtfertigen.[34] Um die häusliche *concordia* zu wahren, müsse die Frau insbesondere ihren Mann aufrichtig lieben. Mehrfach heißt es, schon der bloße Verdacht („sospizione", „sospetto", „dubbio", Sp 82f.), sie sei keine gute Ehefrau, genüge, um Unfrieden zu schaffen. Egal ob berechtigt oder unberechtigt, auf keinen Fall dürfe beim Mann der Eindruck entstehen, dass seine Frau ihn nicht liebe, ihm nicht gehorche, ihn betrüge oder hintergehe. *Discordia* zwischen den Eheleuten habe schreckliche Folgen für das Haus und insbesondere für die Frau selbst, die nicht nur Gefahr laufe, von ihrem Mann misshandelt zu werden, sondern auch ihre Ehre aufs Spiel setze. Allzu schnell verbreite sich die Nachricht vom häuslichen Unfrieden durch Gerüchte und üble Nachrede („romore e mala voce del vulgo", Sp 80) und schädige so den Ruf der Frau – und zwar unabhängig davon, ob sie sich tatsächlich etwas zuschulden habe kommen lassen oder nicht.[35]

33 Vgl. Aristoteles, *Oikonomika*, I, 1343b8ff. (Unterschied zu den Tieren: „Hilfeleistungen, gegenseitiges Wohlwollen und Zusammenarbeit") und III, 143,27–144,16 (Ehe als ehrenhafte und treue Lebensgemeinschaft) (Aristoteles 2006, S. 16 und 42).

34 Zu Aristoteles' Sicht auf das Geschlechterverhältnis vgl. Horowitz 1976; dabei speziell zur Verwendung der Körper-Seele-Metapher für die Eheleute, ebd., S. 210ff.; hiervon zu trennen ist Aristoteles' Diskussion der Potenzen der männlichen respektive weiblichen Körper und Seelen, vgl. dazu ebd., S. 194ff. Zur Rezeption der Aristotelischen Positionen in der Renaissance (inklusive ihrer Amalgamierung mit christlichen Positionen) vgl. Maclean 1980. Zur bereits mittelalterlichen Synthese aristotelischer und christlicher Positionen bezüglich der Imperfektion der Frau (u.a. bei Thomas Aquinas) vgl. ebd., S. 8f. Zur spezifischen Tradition, die Unterordnung der Frau aus ihrer ‚Herkunft' aus der Rippe Adams herzuleiten, vgl. Schnell 1998.

35 Diese Warnung der Frau vor der *mala fama* ist zeitgenössisch in Oeconomia und Eheschriften

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Wie Peretto betont, hasse Gott nichts mehr als ‚eheliche Aufstände' („maritali sedizioni", Sp 81), und es gebe keine schlimmere Sünde als Zwietracht zwischen Mann und Frau. Es folgt eine Reihe von Ratschlägen, wie sich die Tochter ihrem künftigen Gatten gegenüber zu verhalten habe. Sie solle sich den Stimmungen des Mannes anpassen, ihre Liebe in Worten und Taten zeigen und stets auf Ehre („onore") und Nützlichkeit („utilità", Sp 86) achten. Schmuck und wertvolle Kleider solle sie daher nur in Maßen tragen und sich vor allem nicht schminken, um den Mann nicht zu verärgern. Der schönste Schmuck sei der Schmuck der Seele, also Tugendhaftigkeit, und zwar in Form von Klugheit („prudenzia"), Keuschheit („castità"), Gerechtigkeit („giustizia"), Geduld („pazienzia") und Liebe („carità", Sp 87). Auch um die Diener solle sich die Frau in angemessener Weise kümmern, indem sie darauf achte, dass diese weder faul noch hungrig seien, und indem sie sie pflege, wenn sie krank seien, denn dadurch gewinne man ihre Loyalität.

Nach diesen höchst allgemeinen Ratschlägen, die schon im antiken Schrifttum zu Ehe und Haushalt (u. a. bei Aristoteles, Xenophon und Plutarch) fest verankert sind, bricht Peretto die Aufzählung ab und merkt an, dass er die *konkreten* Regeln hingegen nicht vermitteln könne, denn die Sitten („costumi familiari", Sp 88), die im Haushalt herrschten, in den die Tochter einheirate, müsse sie von ihrem Bräutigam und dessen Familie lernen. Überleitend zum nächsten Aspekt fügt Peretto hier hinzu, der Wert einer Ehefrau bemesse sich vor allem daran, dass sie zu befehlen verstehe („saper comandare", Sp 89). Gemeint ist damit, dass die Frau die Haushaltsmitglieder an ihre Pflichten erinnern und hinsichtlich der Güter und Gegenstände dafür sorgen solle, dass alles zur rechten Zeit am rechten Platz sei („a loco e tempo secondo il bisogno", Sp 89).[36] Hiermit ist die Ordnung des Haushalts aufgerufen, also die zweite zentrale Pflicht der Ehefrau, die ihr laut Peretto nicht nur Nutzen („utile"), sondern auch Ruhm („gloria", Sp 91) einbringe. Gleich zu Beginn warnt er jedoch davor, sich hinsichtlich des Begriffs von Ordnung vom äußeren Schein trügen zu lassen und führt dazu das Beispiel eines deutschen Tuchhändlers an, den er einmal in Venedig in dessen sehr beengten Räumlichkeiten besucht habe. Dieser Händler habe es auf beeindruckende Weise verstanden, sehr viele Dinge auf engstem Raum perfekt zu ordnen: „sape[va] ottimamente in piccol loco molte cose ordinare" (Sp 89). Es folgt ein ausführliches Lob der Ordnung, die Peretto als Form und Perfektionierung aller Dinge („forma e perfezion d'ogni cosa", Sp 90) bezeichnet. Im Anschluss resümiert Peretto noch einmal die beiden Hauptregeln (Liebe zum Ehemann; Ordnung im Haus), bevor er eindringlich vor dem Müßiggang („ozio", Sp 92) warnt. Schließlich erteilt er den Ratschlag, sich gegen Schicksalsschläge wie etwa eine schwere Erkrankung des Mannes oder seinen Zorn und Hass ausreichend zu wappnen. Sollten sie die Frau treffen, solle sie sie mit Würde ertragen. Peretto beendet seine Lektion mit dem Lob einer

weit verbreitet. Vgl. dazu exemplarisch Vives, *De institutione feminae christianae*, II, 6 „De zelotypia"/Über die Eifersucht (Vives 1998, S. 96, § 78).

36 Zur gängigen Auffassung von der Frau als ‚Regentin' des Hauses, die Dienern und Kindern befiehlt und selbst nur dem Ehemann zu gehorchen hat, vgl. Maclean 1980, S. 59.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

anonymen Venezianerin, der er selbst einst begegnet sei. Mit ihrer Schönheit und Tugend habe sie das von ihm zuvor beschriebene Ideal perfekt verkörpert. Ihr Bild sei es gewesen, sagt er, das ihm beim Sprechen stets vor Augen gestanden habe.

8.3 Zum Forschungsstand

Die Tatsache, dass Peretto im *Dialogo della cura della famiglia* in einer Doppelrolle als Philosoph und Vater auftritt, hat in der vorliegenden Forschung bislang keine Beachtung gefunden. Ähnliches gilt für die Frage, wie Theorie und Praxis im Dialog relationiert werden. In seiner Monographie zu Speronis *Dialoghi* hat Jean-Louis Fournel den *Dialogo della cura della famiglia* als Sonderfall unter Speronis Dialogen dargestellt. In ihm, so Fournel, zeichne sich nicht die für Speroni übliche Suche nach einer zweifelhaften Wahrheit ab, sondern es gehe allein um die Vermittlung universell gültiger, unangreifbarer Wahrheiten für den *pater familias*, denn er gebe praktisch nur Gemeinplätze der antiken Literatur wieder („des lieux communs tirés des lectures d'Aristote et, surtout, de Xénophon et de Plutarque").[37] Anzumerken ist an dieser Stelle, dass ein ganz ähnlicher Befund in der Forschung für einen weiteren ökonomischen Dialog des Cinquecento vorliegt – und zwar ebenfalls ein Dialog aus der Feder eines Literaten, der ansonsten als besonders kritischer Geist gilt: Die Rede ist von Torquato Tassos *Il padre di famiglia*, der aus vergleichbaren Gründen als ‚Sonderfall' unter Tassos Dialogen gehandelt wird. Wie ich in einem späteren Kapitel zu zeigen versuche, ist dies eine verkürzte, wenn nicht gar irreführende Klassifizierung.[38] Ähnliches lässt sich bereits für Speronis Dialog sagen: Die Tatsache nämlich, dass Peretto sich in seiner Argumentation immer wieder auf antike Prätexte bezieht, bedeutet keineswegs, dass seine ökonomische Doktrin, wie Fournel meint, ‚unwandelbare ökonomische Wahrheiten' exponiert. Im Gegenteil scheint er mir – jenseits der Affirmation einiger Grundregeln – gerade die Wandelbarkeit der ökonomischen Praxis ins Zentrum der Aufmerksamkeit zu rücken. Ähnliches gilt für Perettos fiktionsinternen Verweis auf die Traditionalität des Gesagten, genauer: seine Aussage, seine Lehren entsprächen mehr den Argumenten der antiken Philosophen als den zeitgenössischen Sitten („costumi moderni", Sp 95). Diese Bemerkung ist als Teil einer Gattungstradition zu erkennen: Zur Legitimierung des häuslichen *ordo* wird in Ökonomiken gerne auf die (vermeintliche) Unveränderlichkeit, Stabilität und Natürlichkeit ihres Wissensrepertoires verwiesen. Solch explizite Rekurse auf die Autoritäten der Antike sind auch als eine Strategie der Selbstautorisierung zu werten, die dem eigenen Spre-

37 Fournel 1990, S. 40. Die Rede ist von „les vérités du père de famille", „fondamentales pour Speroni" (ebd.). Er beschreibt sie als universell und überzeitlich gültig: „les principes énoncés par Peretto sont valables quels que soient les circonstances, le moment et l'homme qui les présente" (ebd.). Die Ausführungen über weibliche *utilità* und *onestà* seien nur eine ‚christianisierte Lektüre der antiken Traktate' (ebd., S. 41).

38 Vgl. unten Kap. 13. Höfliches Schweigen: Zum Wandel der Oeconomia in Torquato Tassos *Il padre di famiglia* (1580).

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

chen Geltung verleihen soll. Sie besagen noch nicht, dass dieses Sprechen die antiken Modelle tatsächlich unverändert reproduziert; zu Veränderungen kommt es in jeder Iteration. Dies zeigt sich auch bei Speroni, bei dem es trotz – oder gerade mittels – der Iteration traditioneller Elemente zu Neuakzentuierungen kommt. Entsprechend wird zu untersuchen sein, inwiefern hieraus, intendiert oder unintendiert, am Ende vielleicht doch wieder eine wie auch immer geartete Form von ‚zweifelhafter Wahrheit' resultiert, wie sie für Speroni typisch wäre.

Dabei wird man allerdings darauf achten müssen, in Speronis Dialog keine ‚Innovationen' hineinzulesen, die dort nicht sind. Es wäre schlicht verfehlt, im *Dialogo della cura della famiglia* revolutionäre, stark von der zeitgenössischen Norm abweichende ökonomische Thesen zu erwarten. Damit würde man weder dem Text noch Speroni gerecht.[39] Entsprechend problematisch ist es, dem Text (proto)feministische Tendenzen zu unterstellen, wie dies in Teilen der Forschung geschehen ist.[40] Ein Vergleich mit anderen Cinquecento-Ökonomiken und auch der Eheliteratur zeigt, dass Speroni bei der Beschreibung des ehelichen Geschlechterverhältnisses keineswegs ‚progressiv' über das zeitgenössisch Übliche hinausgeht, wie Marina D'Amelia suggeriert, wenn sie Speroni in diesem Kontext eine „sottigliezza emotiva" attestiert.[41] Wenig überzeugend ist auch die These von Speronis „Chaotisierung des ökonomischen Diskurses",[42] die Christiane Haberl aus vermeintlichen Widersprüchen und Inkohärenzen im Text ableitet. Diese Widersprüche und Inkohärenzen lösen sich nämlich bei näherer Betrachtung und Inrechnungstellung gewisser ökonomischer Traditionen schlicht auf.[43] Völlig un-

39 Auch Fournel (1990, S. 49) bestätigt, dass Speroni an den überlieferten Prinzipien nicht rütteln wolle und könne, da dies ansonsten seine soziale und intellektuelle Stellung gefährde.

40 Vgl. etwa Francesco Sberlati (1997, S. 158), der in Anknüpfung an Marina D'Amelia (1980) formuliert: „Nel *Dialogo* di Speroni l'innesto dell'elemento femminista, proveniente dai territori culturali d'avanguardia, all'interno della tradizionale cerchia chiusa della donna vergine-sposa-madre, si risolve perlopiù in una apologia celebratoria della moglie".

41 „Il *Dialogo* si avventura ben oltre i suoi contemporanei e spesso li sopravanza per sottigliezza emotiva" (D'Amelia 1981, S. 76). Dagegen lässt sich zum einen einwenden, dass die Anerkennung der Notwendigkeit der wechselseitigen Liebe der Ehegatten, auf die D'Amelia in diesem Kontext verweist, nichts Neues ist, sondern vielmehr ein in der Renaissance gängiges, aus der antiken Oeconomia ebenso wie aus der christlichen Ehelehre überliefertes Gebot (vgl. Maclean 1980, S. 59). Hinzu kommt, dass eine Frau, laut Perettos Beschreibung, keineswegs vor Beleidigungen, Wutausbrüchen oder Misshandlungen des Ehemannes sicher ist (vgl. Sp 84).

42 Haberl 2001, S. 92.

43 Dies sei an zwei Beispielen demonstriert. Als „problematisch" bezeichnet Haberl Perettos Rat, die Frau solle stets die Stimmungen ihres Mannes spiegeln, also lachen, wenn er lacht, und trauern, wenn er trauert (ebd., S. 94). ‚Unterlaufen' werde dieser Rat durch die Forderung, die Frau solle ihrem Mann gegenüber die Liebe nicht nur vortäuschen, sondern wahrhaftig empfinden (ebd., S. 94f.). Zeitgenössisch sind diese beiden Dinge aber nicht als Widerspruch empfunden worden: Weder die eine noch die andere Forderung galt als ‚problematisch'; beide zählten zu den üblichen Ratschlägen der Eheliteratur. Zur Frau als Stimmungsspiegel des Mannes vgl. exemplarisch Erasmus' Colloquium *Uxor μεμφίγαμος, sive Coniugium*: „Quemadmodum enim speculum, si probum est, semper reddit imaginem intuentis: ita decet matremfamilias ad affectum mariti congruere, ne sit alacris illo moerente, aut hilaris illo commoto."/„Wie ein Spiegel nämlich, wenn er gut ist, immer das Bild dessen wiedergibt, der

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

plausibel scheint mir beispielsweise Haberls These, Peretto gebe seiner Tochter absichtlich falsche Ratschläge, um ihren künftigen Haushalt ins Chaos zu stürzen.[44] Aus welchem Grund sollte Peretto seiner Tochter dies antun? Eine solche Lesart würde für einen ironisch-parodistischen Text Sinn ergeben. Für das Vorliegen eines solchen gibt es hier jedoch keinerlei Anhaltspunkte.[45] Hinter Haberls These der Widersprüche und Inkohärenzen verbirgt sich letztlich ihre Suche nach Bestätigung für eine These, wie sie im Anschluss an Klaus W. Hempfer von einem (insbesondere deutschsprachigen) Zweig der Renaissance-Forschung vertreten worden ist. Die These ist die einer Pluralisierung der Episteme in der Renaissance, die sich wesentlich in der „fundamentale[n] Relativierung des Wahrheitskonzepts" spiegelt.[46] Haberl vernachlässigt nun allerdings Hempfers Hinweis, dass es „zeitgenössisch unterschiedliche Lösungsmöglichkeiten für das Pluralitäts- bzw. Heterogenitätsproblem [gab]" und dass neben dem „expliziten Gegeneinanderstellen des Nichtvermittelbaren" durchaus auch eine „harmonisierende[] Vermittlung, [die] *discorde concordia*", eine Möglichkeit darstellte, in der sich das episte-

hineinschaut, so ziemt es sich für die Hausfrau, sich nach der Stimmung des Mannes zu richten, und sie sei nicht ausgelassen, wenn jener betrübt, oder heiter, wenn er erregt ist." (Erasmus 1967, S. 154f.). Zu weiteren Beispielen, etwa bei Alessandro Piccolomini und Pietro Belmonte, vgl. Jordan 1990, S. 145. Vor dem Vortäuschen von Gefühlen warnt seinerseits Juan Luis Vives im Kapitel *De concordia coniugum* (‚Über eheliche Eintracht') von *De institutione feminae christianae* II (vgl. Vives 1998, S. 62, § 51). Haberls zweites Beispiel für eine sich ‚selbst unterlaufende Argumentation' (Haberl 2001, S. 95) betrifft Perettos Kritik am Schminken, genauer: seine Exempla. Als abschreckendes Beispiel wird zunächst eine kranke Frau genannt, die mittels Schminke Gesundheit vortäuscht, sodann eine (gesunde) junge Frau, die sich durch Schminken hässlich macht, und schließlich eine alte Frau, die ihr Alter mithilfe von Schminke zu verhehlen sucht, sich dadurch aber nur lächerlich macht. Als ‚widersprüchlich' und ‚inkohärent' empfindet Haberl hierbei, dass Schminke in einem Fall schöner, in einem anderen hässlicher mache bzw. die Täuschung einmal gelinge, das andere Mal nicht. Dies macht aber die Beispiele noch keineswegs ‚widersprüchlich': Sie sind vielmehr Ausdruck der Vielfalt und Variabilität der Praxis: Alle drei Beispiele exemplifizieren (anhand verschiedener Situationen und Lebensalter) die Grundregel, der zufolge Schminken verwerflich ist, wenn es der Täuschung dient.

44 Ähnlich problematisch ist Haberls Deutung des Tuchhändler-Exemplums, das sie als ein „scheiter[ndes]" Beispiel liest, weil sich die Ordnung des Händlers „bei genauerem Hinsehen recht eigentlich [als] ein großes Durcheinander" erweise (Haberl 2001, S. 97). Damit verkehrt Haberl Perettos Argumentation ins Gegenteil, denn in dieser erweist sich die Ordnung keineswegs als Durcheinander. Vielmehr wird gerade umgekehrt das, worin nur ‚auf den ersten Blick' („nel primo aspetto") nichts zu erkennen war, allmählich als Ordnung identifiziert (Sp 90). Peretto rät seiner Tochter also nicht, ihren künftigen Haushalt zu ‚chaotisieren', wie Haberl meint, sondern demonstriert, dass man selbst auf engstem Raum optimal Ordnung schaffen kann. Bezeichnenderweise führt Haberl selbst das literarische Vorbild für dieses Exemplum an, nämlich Xenophons Beispiel eines Schiffes, wo auf engstem Raum alles seine Ordnung hat. Unklar bleibt, warum Haberl (2001, S. 98, Anm. 91) die Parallele zwischen Speronis und Xenophons Exemplum leugnet.

45 Auch vor dem Hintergrund, dass der Dialog seinen ‚Sitz im Leben' hat, also in einen Gebrauchskontext eingebunden ist, macht Haberls Lektüre keinen Sinn: Was sollte Cornelia Cornaro daraus lernen?

46 Hempfer 1993, S. 36. Zur Rezeption dieses Konzepts vgl. Haberl 2001, insb. S. 7–24; Föcking/Huss 2003; Nelting 2007; Mehltretter 2010; Zwierlein 2010, S. 3, Anm. 1.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

mologisch Diskrepante realisierte.[47] Anders gesagt, ein Diskurs muss keineswegs explizit widersprüchlich sein, um Teil der Renaissance-Episteme zu sein; er kann das Widersprüchliche und Unvereinbare durchaus auch zu harmonisieren und in Ausgleich zu bringen versuchen. Für den *Dialogo della cura della famiglia* würde das bedeuten, dass sich eine potentielle Infragestellung überlieferter Gewissheiten in anderer Weise und an anderer Stelle manifestieren müsste, als Haberl vermutet. Dem wird im Folgenden nachzugehen sein – stets vor dem Hintergrund der Frage, wie eine solche etwaige Infragestellung mit der grundsätzlichen Affirmation der ökonomischen Doktrin zusammenpasst.

8.4 Die Perspektive des Vaters und Philosophen: Zum Verhältnis von Theorie und Praxis in *Della cura della famiglia*

Bemerkenswert ist zunächst eine Aussage, die Speroni in der *Apologia dei dialogi* (1574) vorbringt, jenem Text, mit dem er seine Dialoge gegen die Vorwürfe der Inquisition verteidigt.[48] Ausdrücklich betont er dort, dass Peretto im *Dialogo della cura della famiglia* nicht als Prediger auftrete („non confessore o predicatore"),[49] sondern als Weiser, der zugleich Vater *und* Philosoph sei und der, wenn er ‚klug auf aristotelische Weise' spreche, seine Grenzen nicht überschreiten wolle: Peretto sei „un savio, il quale è *padre e filosofo*, e che parlando *prudentemente alla Aristotelica*, non vuol uscir de' suoi termini".[50] Perettos Doppelrolle als Vater und Philosoph wird damit von Speroni ausdrücklich erwähnt. Verdeutlichen wir uns kurz den Hintergrund der zitierten Aussage in der *Apologia*: Sie ist die Antwort auf den Vorwurf des Inquisitors, Speroni habe das Sündenregister nicht korrekt wiedergegeben, als er Peretto im *Dialogo della cura della famiglia* sagen ließ, die Zwietracht unter Eheleuten sei die schlimmste aller Sünden.[51] Die Zwietracht (*discordia*) zählte zu den Lastern, nicht aber zu den Kardinallastern (*vitia cardinalia*). Speroni hält dagegen, dass es Peretto, weil er hier als Vater spreche, nicht um theologische Korrektheit gehe, sondern um rhetorische Überzeugungskraft, denn er wolle seine unerfahrene Tochter vom Ehebruch („adulterio") und anderen Sünden abhalten.[52] Zu diesem Zweck verwende er eine Übertreibung („iperbole"), die insofern ein

47 Hempfer 1993, S. 36.

48 Zur *Apologia dei dialogi,* die weit mehr als eine bloße Selbstrechtfertigung, sondern eine komplexe Dialogtheorie darstellt, vgl. Cox 1992, S. 70ff. Deutlich mehr auf das apologetische Moment stellt dagegen Snyder (1989, S. 89–133) ab. Zu Speronis Dialogtheorie vgl. auch Fournel 1990; Zorzi Pugliese 1995, S. 7–51.

49 Speroni 1740c, S. 315.

50 Ebd.; Herv. C.S. Die Weisheit Perettos hatte Speroni zuvor schon durch einen Vergleich mit Platons Sokrates unterstrichen (vgl. ebd., S. 314).

51 Perettos Äußerung lautet wörtlich: „Ma qual nostro peccato più offende Domeneddio della discordia, che è tra 'l mario e la moglie?" (Sp 81).

52 Speroni 1740c, S. 315. Vgl. ebd.: „generalmente di non peccar li [sc. die Kinder] ammonisca".

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Stilmittel und keine Abweichung von der Wahrheit sei.[53] Schon Paulus habe sich der Hyperbel bedient. Ihre Verwendung mache aus Peretto noch keinen Lügner.[54]

Zwei Dinge sind an Speronis Argumentation besonders bemerkenswert: Zum einen der Verweis auf die rhetorisch-literarische Qualität des Dialogs, zum anderen die Erinnerung daran, dass es im Genre des Dialogs keineswegs gleichgültig ist, wer was und aus welcher Motivation heraus sagt.

Betrachten wir vor diesem Hintergrund den *Dialogo della cura della famiglia*. Dass Peretto mehr als Vater denn als Philosoph, mehr als Praktiker denn als Theoretiker spricht, wird verschiedentlich deutlich. Er selbst betont, dass es ihm bei seiner Rede nicht um den eigenen Ruhm als Gelehrter, sondern um den Nutzen der Tochter gehe.[55] Die väterliche Sorge zeigt sich zudem in der rhetorisch aufwändigen Schilderung der drastischen Konsequenzen, die ein Ehebruch und letztlich bereits der Verdacht der Untreue für eine Frau mit sich brächten.[56] Für unsere Fragestellung interessant ist jedoch insbesondere Perettos nachdrückliche Weigerung, seiner Tochter die Regeln ihres künftigen Haushalts („'l loro uso") beizubringen und sein diesbezüglicher Verweis auf die Familie des Gatten: „Costoro [i.e. il marito o li parenti di lui] adunque, il cui volere appo di te dee aver loco di legge, ti mostraranno in effetto tutto ciò che a bello studio io ti ho voluto celare" (Sp 88). Hinter dieser Weigerung, die auf den ersten Blick der ausgeprägten Praxisorientierung von Perettos Argumentation zu widersprechen scheint, steht offensichtlich ein doppeltes Problem: zum einen die Tatsache, dass die *costumi familiari* von Haushalt zu Haushalt so sehr variieren, dass es angesichts ihrer Vielfalt unmöglich scheint, sie auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen. Das zweite Problem besteht indes darin, dass die *costumi* ein weitgehend praktisches, erfahrungsgebundenes Wissen binden, dessen Diskursivierung und Theoretisierung, wie schon im Kontext von Albertis *Libri della famiglia* gesehen,[57] nicht ohne Verluste vonstattengehen würden. Häusliche Sitten und Bräuche bilden zumindest partiell ein, oft auch an körperlich-somatische Momente gebundenes, *knowing how*, und dieses lernt man

53 Vgl. ebd.: „quale altra cosa poteva dirle il buon vecchio, che a padre e figlia si convenisse, più che questa una divota iperbole, la qual dal vero non si torcendo, lei fanciulla inesperta tutto ad un tempo potesse ungere e pungere, e spaventare ed ammaestrare?".

54 Vgl. ebd., S. 316.

55 „Queste poche di molte cose […] brievemente e quasi in somma t'ho voluto raccogliere: che a te utile, non a me gloria ne procurai" (Sp 95).

56 Habe sich ein solcher Verdacht erst einmal im Kopf des Ehemanns festgesetzt, so Peretto, sei er kaum mehr daraus zu tilgen. Er sei wie ein verfluchter, von den Furien aus dem Höllenschlund emporgetragener Keim, gegen dessen Auswüchse kein Mensch etwas auszurichten vermöge: „[…] con ciò sia cosa che dalle furie infernali, che dall'abisso il portarono, con tal privilegio fosse piantato tra noi sì maladetto virgulto, che ove egli nasce e fiorisce una volta, indi giammai per nullo umano provedimento non si potesse sterpare" (Sp 83f.). Wut („rabbia") und Tod („morte") ließen der Frau keine ruhige Minute mehr („giammai una sola ora di vita, non dirò lieto ma riposata", Sp 84).

57 Vgl. oben Kap. 6. Oeconomia und *experientia*: Zur Vermittlung praktischer Erfahrung in Albertis *Libri della famiglia*.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

vor allem in der Praxis selbst.[58] Für die Vermittlung solcherart praktischen Wissens sieht sich Peretto daher, weitsichtig wie er ist, nicht zuständig. Dumm wäre er, sagt er, wenn er sich wortreich darüber auslassen würde, wie die Tochter beispielsweise ihren kranken Ehemann zu pflegen habe: „Certo sciocco sarei, se io m'allargassi in parole a volerti mostrare con quai modi in qualunque sua malattia tu l'ajutassi e servissi" (Sp 94).

Zurückzukommen ist aber noch einmal auf das erstgenannte Problem: die Vielfalt der Dinge. Auch diese korreliert nämlich mit einem praktischen, erfahrungsgebundenen Wissen. Dies hat zeitgenössisch schon der Historiker und Politiker Francesco Guicciardini (1483–1540) festgestellt, als er in seinen *Ricordi* (1513–39) notierte, jeder Versuch, die *varietas* der Dinge auf eine allgemeine Formel oder Regel zu bringen, sei zum Scheitern verurteilt.[59] Stattdessen brauche es Differenzierung („distinzione") und Betrachtung des Einzelfalls („eccezione"):

> È grande errore parlare delle cose del mondo indistintamente e assolutamente e, per dire così, per regola; perché quasi tutte hanno distinzione e eccezione per la varietà delle circunstanze, le quali non si possono fermare con una medesima misura: e queste distinzione e eccezione non si truovano scritte in su' libri, ma bisogna le insegni la discrezione.[60]

Die Fähigkeit zu differenzieren („discrezione"), dies macht Guicciardini hier deutlich, lerne man nicht aus Büchern, sondern durch das Unterscheiden selbst, kurz: in der Praxis und durch Erfahrung („esperienzia").[61]

Hinter Perettos Weigerung, der Tochter konkrete *costumi* zu vermitteln, steckt also letztlich ebenfalls eine Praxisorientierung, genauer: ein Ernstnehmen des praktischen Wissens als das ‚Andere' der diskursiven Vermittlung. Hierin zeigt sich im Grunde bereits der weise Philosoph in Peretto, der sich, wenn es um die Vermittlung von praktischem Wissen geht, der Unzulänglichkeiten der Sprache bewusst ist und sich entsprechend darauf beschränkt, nur einige allgemeine Ratschläge („comuni ammonizioni", Sp 88) zu geben. Die Formulierung des Allgemeinen gehört zu den genuinen Aufgabenbereichen des Philosophen, und allein hierfür fühlt sich Peretto zuständig und kompetent. Angesichts der angestrebten, möglichst sauberen Trennung von Theorie und Praxis, beschränkt er sich also auf

58 Zum Erwerb des *knowing how* in der Ausübung und Praxis selbst vgl. Ryle 1945/46.

59 Guicciardini schrieb seine *Ricordi* (übersetzbar als ‚Ratschläge') zwischen 1513 und 1539. Sie waren ursprünglich nur für den Familiengebrauch, nicht zur Publikation bestimmt, wurden jedoch partiell in Editionen aus den Jahren 1576, 1582 und 1598 publiziert. Die erste vollständige Edition durch G. Canestrini erschien 1857 in Florenz. Vgl. Healey 2011, S. 134.

60 Guicciardini, *Ricordi* 6 (Guicciardini 1984, S. 12).

61 Die explizite Verbindung mit dem Begriff der *esperienzia* stellt Guicciardini an folgender Stelle her: „Non si può in effetto procedere sempre con una regola indistinta e ferma. […] Però e in questo e in molte altre cose bisogna procedere distinguendo la qualità delle persone, de' casi e de' tempi, ed a questo è necessaria la discrezione, la quale se la natura non t'ha data, rade volte si impara tanto che basti con la esperienzia; co' libri non mai." (*Ricordi* 186; Guicciardini 1984, S. 217).

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

die Präsentation eines Meta-Regulariums, das die Tochter überhaupt erst für das Erlernen konkreter *costumi* vorbereiten solle („disporti a bene apprendere gli altrui costumi", Sp 88). Seine Rolle vergleicht er dabei explizit mit der eines Malers, der zunächst nur die Grundierung anlegt und die Wand damit für den eigentlichen Anstrich vorbereitet.[62]

Fassen wir zusammen: Anstelle des üblichen, mehr oder weniger umfassenden Regelkatalogs präsentiert Peretto eine Meta-Ökonomik, die sich auf die Skizzierung einiger Grundregeln für das Gelingen der (weiblichen) Ehe- und Haushaltsführung beschränkt, für das Erlernen der konkreten *costumi* jedoch dezidiert auf die Praxis verweist. Die Absehung vom Konkreten ist, vor allem in dieser Reflektiertheit und Radikalität, für eine Ökonomik in diesem Kontext eher ungewöhnlich. Schon Xenophon lässt seinen Ischomachos ausführlich und anschaulich davon berichten, wie er seiner Frau ihre Rechte und Pflichten lehrte.[63] Ähnlich konkret lässt auch Alberti seinen Giannozzo über diverse Seiten hinweg von der Unterweisung der Ehefrau handeln.[64] Als höchst detailliert erweisen sich diesbezüglich ebenfalls die im Cinquecento weithin rezipierten Traktate *De institutione feminae christianae* (1523/38) von Juan Luis Vives und *Institutio christiani matrimonii* (1526) von Erasmus von Rotterdam. Vor dem Hintergrund, dass diese beiden Traktate als potentielle Referenzen für Speronis *Dialogo della cura della famiglia* in Betracht kommen, ist es vielleicht kein Zufall, dass Peretto ausgerechnet die Regeln zur Pflege des kranken Ehemannes verweigert. Hierbei könnte es sich um eine gezielte Replik auf Vives' Ausführungen zu diesem Thema handeln, die zeitgenössisch nicht unumstritten waren und unter anderem den Einspruch von Erasmus provozierten. In Anknüpfung an Aristoteles[65] führt Vives in Buch II, 3 der *Institutio* im Detail aus, dass der kranke Ehemann umsorgt werden müsse, als wäre er gesund und stark; die Frau dürfe keine Mühen scheuen, selbst einen mit Geschwüren überzogenen, syphilitischen Mann, zu pflegen.[66] Dagegen sprach

62 „[M]io officio si è non uscendo d'alcuni termini generali con mie comuni ammonizioni disporti a bene apprendere gli altrui costumi; non altramente che far soglia il buon dipintore, il quale unge primieramente ove poscia si colorisca e dipinga […]." (Sp 88).

63 Vgl. Xenophon, *Oikonomikos*, 7–10 (Xenophon 1956, S. 258–273). Detailliert wird beispielsweise beschrieben, wie die Frau die häuslichen Dinge zu ordnen lernte: „Zuerst legten wir die zusammen, die wir zum Opfer brauchten. Dann suchten wir den Frauenschmuck für festliche Gelegenheiten aus, dann die Männerkleidung für die Feste und den Krieg, Decken für das Frauengemach, Decken für das Männergemach, Frauensandalen und Männerschuhe. Dann kamen die Waffen an die Reihe, die Spinngeräte, die Werkzeuge für die Brotbereitung, für das Kochen, die Gegenstände zum Baden, zum Backen und für den Tisch. Und wir trennten voneinander, was man für den Alltag und für festliche Gelegenheiten braucht. Für sich legten wir auch, was jeden Monat verbraucht werden darf, getrennt von dem, was für das Jahr berechnet ist." Xenophon, *Oikonomikos*, 9 (Xenophon 1956, S. 269).

64 Vgl. Alberti 1999, S. 268–297, Z. 2213–3104.

65 Vgl. Aristoteles, *Oikonomia*, III, 141, 11–25 (Aristoteles 2006, S. 40).

66 Vgl. Vives 1998, S. 40–48, § 35–41: Die Frau solle ständig am Bett des Mannes weilen und ihm mit Worten und Pflege den Schmerz erleichtern. Sie solle auch Aufgaben wie Füttern, An- und Auskleiden oder das Reichen der Bettpfanne nicht scheuen. Ebenfalls solle sie sich nicht bei Banketten, Bekannten oder Freunden herumtreiben, sondern ihren Mann pflegen.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

sich Erasmus dafür aus, Syphilis und andere schwere Krankheiten als Ehehindernis anzuerkennen.[67] Peretto seinerseits lässt sich, wie erwähnt, auf die Diskussion derartiger Details, etwa zu bestimmten Krankheiten, gar nicht erst ein. Konsequent versucht er das, was in der Praxis unterschiedlich gehandhabt wird bzw. umstritten ist, auszublenden. Der Versuch der strikten Trennung von Theorie und Praxis hat nun freilich zur Folge, dass er sich gewissen Fragen, etwa der nach den Grenzen des Zulässigen, entzieht. Der Rat an die Tochter, sich den *costumi* im Haus ihres Ehemanns wie einem Gesetz („legge") zu beugen,[68] bedeutet damit nichts anderes, als das zu verheiratende Mädchen seinem Schicksal im Haus ihres Gatten zu überlassen: Wenn sie Glück hat, gerät sie an einen anständigen, wenn sie Pech hat, an einen schlechten Mann.

Bemerkenswert ist die Bewertung der Bräuche als ‚Gesetze' („leggi"). Speroni und Peretto nehmen sie an verschiedenen Stellen vor. So spricht Peretto von den „leggi, cioè costumi familiari", die die Haushalte anständiger Bürger regierten (Sp 88), während Speroni den in diesem Kontext einschlägigen Begriff der *usanza* (Sitte, Brauch, Brauchtum) programmatisch an Beginn und Ende seines Textes setzt. *Usanza* lautet das erste Wort des Dialogs, wodurch der Brauch in die symbolische Position der Basis, des Fundaments und Ausgangspunkts aller weiteren Überlegungen rückt: „Usanza è della nostra città, Signora Cornelia mia cara, i figliocci al battesimo ed alla cresima loro di alcun presente onorare" (Sp 75). Auch der Schluss wird vom Rekurs auf die *usanza* strukturiert: Wenn am Ende die Freundinnen der Tochter eintreffen, um ihr einen letzten Besuch vor der Hochzeit abzustatten, so tun sie dies „secondo la loro usanza" (Sp 96), also entsprechend ihres Brauchtums. Die *usanza* bildet also nicht nur den Anfangs-, sondern auch Ziel- und Endpunkt des Dialogs. Sie wird damit symbolisch als Alpha und Omega der Oeconomia ausgewiesen.

Interessant sind nun freilich die Spielräume, die Peretto hinsichtlich der Befolgung der von ihm als „leggi" bezeichneten *costumi* andeutet (Sp 88). Für die

Als Vorbild führt Vives seine Schwiegermutter, Clara Cervent, an, die ihren alten, schwer an Syphilis erkrankten Mann Bernardo Valdaura viele Jahre lang, auch als sie noch jung und schön gewesen sei, gepflegt habe. Klaglos habe sie alle Unannehmlichkeiten der Pflege (Gestank etc.) ertragen und ihren Schmuck verkauft, damit es ihrem Mann an nichts fehle. Er habe durch ihre Pflege noch zehn weitere Jahre gelebt, und sie habe ihm zwei Kinder geboren, ohne sich bei ihm anzustecken. Als er starb, habe sie sehr getrauert und, obwohl sie noch jung war, nicht wieder geheiratet. Vives schließt mit dem Hinweis, die Frau dürfe sich nicht von ihrem mit Pusteln und Geschwüren überzogenen Mann abwenden, wenn sie nicht das Gesetz Gottes und der Natur verletzen wolle: Sie und ihr Mann seien ein Fleisch („carne una") bzw., wie die Lateiner sagten, ein Mensch („homo unus") (ebd., S. 48, § 41). Als Ehefrau, untrennbare Begleiterin und Gefährtin des Mannes („coniunx, indicidua coniugis comes et socia") dürfe sie sich von ihm nicht in jenem Moment abwenden, in dem sie am stärksten mit ihm vereint („coniunctissimam") sein solle (ebd.).

67 Für eine Frau, so Erasmus, sei es schlimmer, mit einem Syphilis- oder Leprakranken als mit einem Sklaven verheiratet zu sein; niemals würde ein Mädchen freiwillig einen solch kranken Mann heiraten, wenn sie von seinem Leiden wüsste. Vgl. Erasmus 1999, S. 257f. und 326f.

68 Vgl. dazu nochmals: „il cui volere appo di te dee aver loco di legge" (Sp 88).

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

frisch gebackene Ehefrau besteht offenbar *prinzipiell* die Möglichkeit, die Sitten im Haus ihres Mannes zu ändern. Dies suggeriert zumindest die Aussage, dass sie die *costumi* mehr bestätigen als erneuern solle:

> così in molte case di cittadini ben regolate sono leggi, cioè costumi familiari, li quali novella donna sotto il suo reggimento più tosto dee confermare che rinovare; specialmente vivo essendo chi li formò. (Sp 88)

Ein gewisses Maß an Erneuerung scheint damit nicht ausgeschlossen, zumal wenn der ‚Gesetzgeber' (gemeint sein dürfte der Schwiegervater) bereits tot ist. Offen lässt Peretto dabei abermals, worin genau die Erneuerung bestehen könnte, liegt dies doch jenseits der allgemeinen Beschreibung und bleibt insofern Aufgabe der Praxis.

Besonders interessant wird die weitgehende Aussparung des Konkreten, wenn es um Exempla geht, denn das Exemplarische dient traditionell zur Überbrückung der Kluft zwischen dem Partikularen und Allgemeinen, indem auf konkrete Beispiele verwiesen wird, die als aussagekräftig bzw. repräsentativ für etwas Allgemeines erachtet werden.[69] Bemerkenswert ist die Aussparung zudem vor dem Hintergrund, dass im Rahmen der Oeconomia qua ‚praktischer Wissenschaft' mitunter empfohlen wird, sich beim Erwerb von Wissen und Erfahrung am lebendigen Beispiel zu orientieren. So legt u. a. Albertis Giannozzo seinen jüngeren Zuhörern nahe, die Gesellschaft erfahrener alter Leute zu suchen, von denen sie lernen könnten.[70] Ähnlich hebt auch Speroni den Wert des lebendigen Exemplums hervor, wenn er der Widmungsträgerin, Cornelia Cornaro, in Erinnerung ruft, sich ihrer Mutter, Adriana Morosini, als wahrem Vorbild („il vero esempio", Sp 76) zu vergewissern. Wieder aber vermisst man hier jede genauere Beschreibung jener ‚raren und lebendigen Tugenden' („rare e vive virtù"), die diese vorbildliche Frau nach Aussage Speronis gekennzeichnet haben sollen (Sp 76). Nur unwesentlich präziser wird Peretto in seinem Lob der anonymen Venezianerin, die er als Vorbild jedweder *mater familias* preist: „onde buoni e giovevoli esempi ne traggia fuora qualunque donna di bene oprar si consigliarà" (Sp 96). Erneut bleibt offen, was genau von dieser „donna rara, donna eccellente, donna di virtù e di onore" zu lernen ist – außer, dass weder ihre körperliche Schönheit noch ihr Reichtum diese Dame je auf Irrwege gelockt habe („nè bellezza di corpo, nè abbondanzia de' beni della fortuna, giusta il loro uso, non vi poterono trarre negli errori del mondo", Sp 96). Angesichts der nur sehr rudimentären Beschreibung der beiden exemplarischen *donne* dürfte die geforderte Nachahmung („imita[zione]", Sp 96)[71] also

69 Vgl. Schaub 2010 sowie oben Kap. 6. Oeconomia und *experientia*: Zur Vermittlung praktischer Erfahrung in Albertis *Libri della famiglia*.

70 Vgl. oben Kap. 6. Oeconomia und *experientia*: Zur Vermittlung praktischer Erfahrung in Albertis *Libri della famiglia*.

71 Die Empfehlung zur Nachahmung ergibt sich *ex negativo* aus der Überhöhung der vorbildlichen *donna* als ‚nicht vollständig nachahmbar': „chi verrà mai che le vostre doti possa a pieno non imitar ma ammirare?" (Sp 96).

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

schwierig werden für all jene, die sie nicht persönlich kannten. Cornelia konnte noch von ihrer Mutter lernen, doch die von Peretto evozierte anonyme Venezianerin hat allein er selbst erlebt und kennengelernt. Für alle anderen bleibt sie eine rein literarische und in ihrer Vorbildlichkeit vage Figur – nichts anderes als eine Projektionsfläche für das, was dann im Einzelfall als tugendhaft, exzellent etc. aufgefasst wird. An diesen Platzhalter-Exempla, die alles Konkrete aussparen, konkretisiert sich somit vor allem dies: die Meta-Perspektive des Philosophen, der versucht, aus dem allgemeinen Prinzip (hier: dem Lernen vom lebendigen Beispiel) das Konkrete so weit als möglich auszuscheiden. Perettos Lektion lautet also letztlich nicht: *Ahme diese oder jene Tugend dieser oder jener Frau nach*, sondern: *Suche dir ein lebendiges Vorbild, von dem du in der Praxis durch Nachahmung lernen kannst!*

Peretto beschränkt sich damit ganz darauf, was er allein als Aufgabe des Philosophen sieht: die Abstraktion vom Einzelfall und die Formulierung einer allgemeinen Regel. Dass der Philosoph hierbei gleichwohl auf das Konkret-Gegenständliche angewiesen ist, weil jede Abstraktion ihren Ausgang vom Partikularen nehmen muss, macht Peretto klar, indem er darauf hinweist, dass seine Doktrin letztlich aus der Anschauung des konkreten Beispiels, genauer: aus der Erinnerung an die Venezianerin, erwachsen sei. Es sei das Bild dieser *donna* gewesen, das ihm während des Sprechens permanent vor Augen gestanden habe: „mentre io ti ragionai, quasi sempre mi stette innanzi una bellissima e giovane donna" (Sp 95f.). Aus dem offenbar tief in Perettos Gedächtnis verankerten Erinnerungsbild – seine mentale Präsenz bzw. *enargeia* sprechen für sich – erwächst folglich eine ganze Doktrin. Dies illustriert zum einen, wie das Selbsterlebte und (sinnlich) Erfahrene zu einer Quelle von Wissen und Erkenntnis werden kann. Ausdrücklich merkt Peretto an, dass er all das Gesagte *wisse*, weil er die Perfektion der Venezianerin *gesehen* und *erfahren* habe: „sì lo so io, che io l'ho veduto e provato" (Sp 96). Zum anderen macht die Episode deutlich, dass die Generalisierungs- bzw. Abstraktionsleistung ohne das konkrete Beispiel nicht möglich gewesen wäre. Erst aus der Anschauung des erinnerten Beispiels vermochte Peretto die allgemeinen Regeln für die gute *mater familias* zu entwickeln. Die Erkenntnis des Allgemeinen nimmt, so die Botschaft, stets ihren Ausgang in der Betrachtung und Analyse des Partikularen.

Genau dies korrespondiert aber nun auch mit zentralen erkenntnistheoretischen Positionen des realen Philosophen Pietro Pomponazzi.[72] Wie Thomas Leinkauf resümiert, geht Pomponazzi davon aus, „dass der Intellekt ausschließlich Einzelnes erkenne (quidquid intelligit est singulare) und dass wir uns nichts Allgemeines ‚vorstellen' können (imaginari), ohne dass wir es unter bestimmten hic-et-nunc-Bedingungen vorstellen bzw. denken".[73] Pomponazzi halte die „Mate-

72 Generell zum Einfluss Pomponazzis auf Speroni vgl. Davi 1989.

73 Leinkauf 2017, Bd. II, S. 1606, unter Rekurs auf folgende Stelle aus Pomponazzis *Quaestio utrum anima rationalis sit immortalis* (1504/05): „et dico […] quod ipse intellectus non intelligit universaliter et abstracte. Sed quidquid intelligit est singulare, cum hic et nunc etc.; unde si imaginari volumus universale, ut hominem, semper imaginamur ipsum universale esse in aliquo angulo et in alique parte etc." (hier zit. nach: ebd., Anm. 633).

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

rialität bzw. […] Materie-Gebundenheit der Intellektseele" dafür verantwortlich, dass „der Intellekt […] grundsätzlich das Allgemeine (universale) nur im Einzelnen und nicht an sich und schlechthin erkennen" könne.[74] Demnach erfolge für Pomponazzi die Erkenntnis der Welt in einem Zusammenspiel von Beobachtung der Vielfalt der Einzeldinge sowie ihrer Bewertung bzw. Abstraktion:[75] „Der angemessene Zugang zum natürlichen Seienden in seiner zunächst unüberschaubaren Mannigfaltigkeit und permanenten Veränderung besteht in der Verknüpfung von eigener Betrachtung (Autopsie) der Sache selbst und deren kategorialer Bestimmung (Urteile, Einteilungen etc.) und induktiven Schlüssen".[76]

Es ist diese Betrachtung des konkreten, lebensweltlichen Beispiels sowie die Abstraktionsleistung, die ausgehend vom Beispiel zum Allgemeinen führt, die Peretto in Speronis Dialog evoziert, wenn er aus der Anschauung des (mentalen) Bildes der Venezianerin das abstrakte Regularium für eine gute *mater familias* ableitet. Der Hinweis, dass er während seiner gesamten Rede das Bild dieser vorbildlichen *donna* vor Augen hatte, weist diese Rede nachträglich als Realisierung dieser Abstraktionsleistung aus. Damit – und unter Berücksichtigung des performativen Potentials der Gattung Dialog – wird Perettos Monolog letztlich zu einer Demonstration dessen, was es heißt, zu philosophieren. Was Speroni in seinem ökonomischen Dialog (mit)inszeniert, ist also die Praxis des Philosophierens selbst. Peretto tritt eben nicht nur in der Rolle eines Vaters, sondern auch in der eines Philosophen auf: und zwar des Philosophen *qua Praktiker*. Indem Speroni Perettos philosophische Abstraktionsleistung *in actu* vorführt, zeigt er den Philosophen in dem, was er in der philosophischen Praxis tut: im Prozess des abstrakttheoretischen Denkens, das vom konkreten Exemplum ausgeht, dieses jedoch in der Formulierung des Abstrakten und Allgemeinen hinter sich lässt.

Die von Speroni in der *Apologia* gewählte Formulierung zur Charakterisierung von Perettos Doppelrolle wirkt vor diesem Hintergrund noch einmal auf besondere Weise treffend. Dass Peretto ‚klug auf aristotelische Weise spricht' („parlando prudentemente alla Aristotelica"),[77] heißt nichts anderes, als dass er als Vater mit ökonomischer *prudentia* seine Tochter instruiert, aristotelisch aber in der Rolle des Philosophen spricht, für den die Frage der Erkenntnis der Dinge bzw. die Abstraktion von den Einzelphänomenen alles andere als ein banaler, sondern im Gegenteil ein theoretisch hochreflektierter Prozess ist. Parallel zur ökonomischen Unterweisung seiner Tochter erteilt Peretto damit seinen ebenfalls anwesenden Schülern (sowie den Lesern) eine Lektion über die Praxis des Philosophierens selbst.

All dies ist nun allerdings nur möglich, weil Speroni die Potentiale der Gattung Dialog literarisch geschickt zu nutzen versteht. Dies betrifft insbesondere die Wahl und Ausgestaltung der Sprecherrolle(n), denn, wie immer bei Dialogen, sind die Persönlichkeit des Sprechers und seine situative Einbindung in einen

74 Leinkauf 2017, Bd. II, S. 1607.
75 Leinkauf spricht in diesem Kontext von einer „kontrollierten Empirie" (ebd., S. 1609).
76 Ebd.
77 Speroni 1740c, S. 315.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Äußerungskontext bei der Interpretation seiner Aussagen zentral. Durch die Bindung der Redeinhalte an Peretto werden diese Inhalte doppelt – ökonomisch und philosophisch – perspektiviert. Da Peretto als Vater *und* Philosoph zu einem doppelten Publikum, seiner Tochter *und* seinen Schülern, spricht, erscheint das Gesagte sowohl als ökonomisches *parlare prudentemente* als auch als *filosofare alla Aristotelica*. Speroni gelingt es auf diese Weise, wichtige Aussagen sowohl über die Oeconomia als auch das Philosophieren zu treffen: Die Oeconomia wird insbesondere erkennbar als eine praktische Wissenschaft, die, abgesehen von einigen Grundregeln, vor allem in der Praxis selbst erworben wird, da in ihr die *usanza*, das überaus vielfältige Brauchtum, das oberste ‚Gesetz' ist. Die Philosophie hingegen wird einerseits ausgewiesen als Theorie und das ‚Andere' der Praxis, das der Vielfalt der Praxis nicht wirklich gerecht zu werden vermag, andererseits aber als die Disziplin markiert, die sich aufgrund ihres Reflexionsgrades auf eine Meta-Ebene begeben und sogar selbst *als Praxis* denken kann. Speroni zeigt die Philosophie also in einer Art rekursiver Schleife: Im Nachdenken über die ökonomische Praxis weist sich die Philosophie als ‚bloße' Theorie (Theorie der Oeconomia) und zugleich doch als Praxis (Praxis des Philosophierens) aus.

In der Verbindung beider Disziplinen, Oeconomia und Philosophie, liegt das Besondere an Speronis Ökonomik. Kein anderer Literat seiner Zeit legt eine solch philosophische Reflexion der Oeconomia vor – eine Reflexion, die, bei aller Valorisierung der Philosophie, der Haushaltskunst ihre Praxisbezogenheit aber nicht abspricht, sondern sie in ihrer Andersartigkeit und ihrem Eigenwert vollständig anerkennt.

8.5 Zur potentiellen Infragestellung von Gewissheiten: Das Beispiel der Körper-Seele-Metaphorik

Was heißt das Gesagte nun für die Frage, ob Speroni in seinem *Dialogo della cura della famiglia* überlieferte ökonomische Gewissheiten problematisiert? Und in welcher Relation wäre das Ergebnis zur These einer Pluralisierung der Episteme in der Renaissance zu sehen? Dies sei im Folgenden anhand von Perettos Gebrauch der Körper-Seele-Metaphorik exemplifiziert.

Schon zu Beginn seines Monologs setzt Peretto das Verhältnis von Ehemann und Ehefrau mit dem von Körper und Seele gleich. Zwar ist die Verwendung der Körper-Seele-Metapher für die eheliche Beziehung (und nicht zuletzt die Unterordnung der Frau unter den Mann) in der vormodernen Ehe- und Ökonomie-Literatur allgemein sehr verbreitet. Auffällig ist hier jedoch, dass Peretto die Metapher in mehreren Varianten anführt, und zwar im völligen Bewusstsein von deren Inkompatibilität. Die Frage ist zunächst, ob dieses Nebeneinander inkompatibler Varianten als Infragestellung der These, die damit illustriert werden soll (d.h. die Rolle der Frau im Haus bzw. ihre Unterordnung unter den Ehemann), verstanden werden kann. Sollte dies der Fall sein, wäre weiter zu fragen, für welche Varianten ein Geltungsanspruch erhoben wird und für welche nicht. Zur Beantwortung

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

dieser Fragen bedarf es eines genaueren Blicks auf die Art und Weise, wie die Körper-Seele-Metaphorik von Peretto verwendet wird.

Eingeführt wird die Metapher zu Beginn über eine Parallelisierung von Leben und Familie: So wie das Leben vor allem aus Seele und Körper („anima e corpo") bestehe, bestehe die Familie aus Ehemann und Ehefrau („moglie e marito").[78] Angespielt wird damit zum einen auf die unverbrüchliche eheliche Gemeinschaft von Mann und Frau, zum anderen aber auch auf die innereheliche Hierarchie. Aufgerufen ist hier nämlich implizit Aristoteles' *Politik*, die im Kontext der Diskussion um die Herrschaft im Haus sowohl die Herrschaft der Seele über den Körper als auch die Herrschaft des Mannes über die Frau evoziert.[79] Vermittelt über diesen Aristoteles-Rekurs wird auch bei Speroni der Mann mit der herrschenden Seele, die Frau hingegen mit dem beherrschten Körper assoziiert. In der Folge kommt es zu einer Reihe von Variationen dieser Metapher. Eine erste Variante zeigt sich, wenn Peretto im Anschluss nicht mehr Körper *und* Seele (bzw. Mann *und* Frau), sondern nur noch den Körper allein mit dem Haus assoziiert, während er die Frau als ‚Seele des Hauses' metaphorisiert: So wie die Seele im Körper wohne, so wohne die Frau im Haus, das sie von innen heraus durch ‚Befehlen und Handeln' versorge („comandando ed operando", Sp 79).[80] Ist es hier also das *Haus* (als Bauwerk, aber auch als soziale Einheit), das mit dem Körper analogisiert wird, so macht Peretto in seiner nächsten Variation den *Mann* zum Analogon des Körpers, während die Frau weiterhin die Rolle der Seele übernimmt. So wie die blinde Seele auf die Sinne des Körpers angewiesen sei, um die Dinge zu erkennen, sagt er, so sei der Mann Herz, Augen und Zunge der Frau, die ihr ‚diktierten', was sie sagen und denken solle:

> Ora procedendo più avanti con la sembianza già cominciata, così come l'anima nostra priva da se di figura e di carne, quella prende dal corpo, e con le membra di quello tratta e conosce le cose sue; così è ragione, che 'l tuo marito sia il cor tuo, gli occhi tuoi, e la lingua tua; in maniera che quello appunto dica e pensi il tuo animo, che il tuo marito ti detterà. (Sp 79)

78 „[…] così come la nostra vita principalmente non è altro che anima e corpo, similmente di due sole persone, cioè moglie e marito son composte le nostre famiglie." (Sp 79).

79 Vgl. Aristoteles, *Politik*, I, 5, 1254a34–b15: „(Wir wollen aber mit dem) Lebewesen (beginnen): Es ist aus Seele und Körper zusammengesetzt, von denen jene von Natur herrscht, dieser beherrscht wird. […] Ferner ist im Verhältnis (der Geschlechter) das Männliche von Natur das Bessere, das Weibliche das Geringerwertige, und das eine herrscht, das andere wird beherrscht." (Aristoteles 1991, S. 17).

80 „Ora se nel tuo vivere famigliare brami all'anima assomigliarti in quel modo medesimo, che essa anima invisibile ed impalpabile da se siede ed opera dentro del corpo; tu [sc. die Tochter] similmente chiusa e celata nella tua casa, comandando ed operando a' suoi bisogni provederai" (Sp 79). Baldi (2003, S. 70) hat zu Recht darauf hingewiesen, dass die Analogisierung von Frau und Seele nicht als feministisch missverstanden werden dürfe, da die Frau in der Rolle der Seele allein auf die Funktion einer „matrice vegetativa" des Hauses reduziert sei.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Dass Peretto diese Passage mit der Bemerkung einleitet, er wolle mit der bereits begonnenen Analogie fortfahren und sie weiterentwickeln („[o]ra procedendo più avanti con la sembianza già cominciata"), macht klar, dass es sich bei der Reihung diverser, untereinander inkompatibler Varianten weder um einen Irrtum noch ein Versehen, sondern um ein bewusstes Procedere handelt. Hinzu kommt, dass die Variation an dieser Stelle noch keineswegs ende. Mit dem ausdrücklichen Zusatz, dass er die Ordnung nun umkehre – „l'ordine rivolgendo" (Sp 80) –, vergleicht Peretto im Anschluss die *Frau* mit dem Körper und den Mann mit der Seele:

> Ma acciocchè meglio e più chiaramente la vera imagine della tua vita ti s'appresenti dinanzi, *l'ordine rivolgendo, compariamo la donna nel reggimento della famiglia non all'anima solamente, ma al corpo* […]. (Sp 80; Herv. C.S.)

Damit schließt er inhaltlich klar an Aristoteles an. Dies bestätigt sich erneut, wenn er nachfolgend das Aristotelische Argument zur Unterordnung der Frau unter den Mann vorbringt. Die Frau solle dem Mann gehorchen, wie der Körper der Seele gehorche, da sie, wie der Körper von der Seele, vom Mann abhängig sei:

> Bene hai veduto figliuola mia, in qual modo ogni corpo dalla sua anima abbandonato, freddo e secco si giace senza lena e senza favella. Altrettanto farai, qualunque volta il voler del marito sarà discosto dal tuo, e senza che tu ne cerchi il perché, come a lui parerà, il quale è l'anima tua, così ad oprare ti moverai. (Sp 80)

Dass die Metaphernvariationen ausgerechnet mit der Aristotelischen Position enden, dürfte kein Zufall sein. Nicht nur spricht Peretto, wie wir wissen, ‚auf Aristotelische Weise' („alla Aristotelica"),[81] sondern es handelt sich allgemein um die vielleicht meistzitierte Position zum Verhältnis von Mann und Frau, die in der frühneuzeitlichen Eheliteratur und im Rahmen der *Querelle des femmes* immer wieder aufgerufen wird.[82] Diese Position wird von Peretto schließlich als diejenige markiert, die das ‚wahre Bild' („la vera imagine") vom Verhältnis der Ehepartner ‚am besten und klarsten' („meglio e più chiaramente") wiedergebe (Sp 80). Diese Formulierung ist aufschlussreich, markiert sie doch einerseits, welche Variante Peretto für die überzeugendste hält, macht andererseits aber deutlich, dass auch für die anderen Varianten ein Geltungsanspruch erhoben wird: Sie sind weniger klar, aber nicht falsch. Alle präsentieren offenbar für Peretto auf ihre je eigene Weise ein ‚wahres Bild' der Ehe. Dass die letzte Variante als die treffendste ausgewiesen wird, heißt dann eben nicht, dass die anderen dadurch ungültig würden.

81 Speroni 1740c, S. 315.

82 Zur Vorstellung, der Mann entspreche der Seele und die Frau dem Körper, wobei die Seele befehlen und der Körper dienen müsse, vgl. zeitgenössisch beispielsweise Vives, *De institutione feminae christiana* II: „In coniugio enim, ut in homine, vir est pro animo, mulier pro corpore; illum imperare, hoc servire oportet, si victurus est homo" (In der Ehe steht also, wie beim Menschengeschlecht, der Mann für die Seele, die Frau für den Körper; jener muss herrschen, diese dienen, wenn der Mensch überleben soll) (Vives 1998, S. 32, § 25). Vgl. ähnlich auch Erasmus 1999, S. 343 (unter Rekurs auf Aristoteles, *Oikonomika,* III, 1).

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Dies bestätigt sich nochmals, wenn Peretto an Ende sagt, er wolle die Frau nicht nur mit der Seele, sondern auch mit dem Körper vergleichen („compariamo la donna […] non all'anima solamente, ma al corpo", Sp 80). Hier wird der Vergleich mit der Seele nochmals erneuert und bestätigt, dass dieser *neben* dem Vergleich mit dem Körper Bestand habe. Das Nebeneinander der verschiedenen Varianten wird also keineswegs aufgelöst.

Gerade die Hinweise, dass die Metapher ‚fortgesponnen' und die ‚Ordnung umgekehrt' werde („procedendo più avanti", „l'ordine rivolgendo"), deuten darauf hin, dass der Eindruck der Diversität, Variabilität und Umkehrbarkeit der Metaphorik intendiert ist. Dies wiederum lässt vermuten, dass möglicherweise erst in dieser sich komplementierenden Diversität das erwähnte ‚wahre Bild des Lebens' („la vera imagine della […] vita", Sp 80) entsteht. Dies würde auch zu jener *diversitas* der lebensweltlichen Phänomene passen, die nach Auffassung Pomponazzis erst in ihrem Zusammenwirken ein vollständiges, in sich harmonisches Ganzes ergeben. In *De immortalitate animae* spricht Pomponazzi von einer „commensurata diversitas", einer ausgeglichenen, harmonischen Ungleichheit unter den Menschen, ohne die die Menschheit untergehe oder zumindest nicht angemessen lebe.[83] Auf ähnliche Weise ist nun offenbar die Diversität der Metaphernvarianten in ihrer Relation zum ehelichen Geschlechterverhältnis zu denken, welches sie veranschaulichen sollen: Erst in ihrer Zusammenschau ergeben die Varianten ein vollständiges Bild von den Pflichten der Ehefrau: vom Gehorsam gegenüber dem Mann („il tuo marito ti detterà") bis hin zur Sorge für das Haus („a' suoi [i.e. la casa] bisogni provederai", Sp 79).

Dass bei der Variation der Metapher das Nichtwiderspruchsprinzip zugunsten einer Demonstration von Diversität aufgegeben wird bzw. schlicht keine Rolle spielt, lässt sich ebenfalls in Bezug zu Pomponazzis *De immortalitate animae* interpretieren. Der Mensch, so Pomponazzi in seiner Interpretation der Aristotelischen Seelenlehre, verfüge über drei Formen des Intellekts: den „theoretischen" Intellekt (*intellectus speculativus*), den „praktischen oder auf das Handeln ausgerichteten" Intellekt (*intellectus practicus seu operativus*) sowie den „auf das Herstellen ausgerichteten" Intellekt (*intellectus factivus*).[84] Die Kenntnis des Nichtwiderspruchsprinzips

83 „Haecque inaequalitas si tolleretur, aut genus humanum periret, aut non commode constaret. […] Necque inaequalitas inter homines, commensurata tamen, debet discordiam parere: Immo sicut in symphonia vocum commensurata diversitas concentum delectabilem facit, sic commensurata diversitas inter homines perfectum, pulchrum, decorum et delectabile generat […]."/„Wenn diese Ungleichheit aufgehoben würde, ginge das Menschengeschlecht entweder zugrunde, oder es existierte nicht auf angemessene Weise. […] Ferner darf die Ungleichheit unter den Menschen – freilich eine Ungleichheit in gehörigem Maß – keine Disharmonie erzeugen; im Gegenteil: Wie bei der Symphonie die Verschiedenheit der Stimmen in gehörigem Maß eine Genuß bereitende Harmonie hervorruft, so läßt auch unter den Menschen die Verschiedenheit in gehörigem Maß das Vollkommene, Schöne, Stimmige und Erfreuliche entstehen […]." (Pomponazzi 1990, S. 168–171). Vgl. dazu Cuttini 2010, S. 264.

84 Pomponazzi 1990, S. 171. Es handelt hierbei um eine „nicht originär-aristotelische[] Theorie", so Burkhard Mojsisch in seiner Einleitung (ebd., S. XXIX, Anm. 52).

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

gehöre zu den Fähigkeiten des theoretischen Intellekts, über den aber nur wenige weise Menschen verfügten.[85] Wenn vor diesem Hintergrund Peretto im *Dialogo della cura della famiglia* auf das Nichtwiderspruchsprinzip verzichtet, so deutet dies darauf hin, dass es hier weniger auf Schlüssigkeit und Folgerichtigkeit im Sinne der Logik ankommt, als auf die illustrative und persuasive Kraft der Metapher. Dies wiederum erinnert daran, dass die Gattung des Dialogs traditionell der Ort ist, an dem nicht Wahrheiten (im Sinne der *scientia*), sondern (anerkannte) Meinungen (*endoxa* bzw. *doxa*, lat. *opiniones*) verhandelt werden.[86] Speroni selbst hat dies in den dialogpoetischen Passagen seiner Schriften wiederholt festgehalten. So bemerkt er etwa im Proöm zum *Dialogo della vita attiva e contemplativa*, dass er zwar die „verità" über alles schätze, selbst jedoch den Weg der „opinioni" wähle, die ‚nur Schatten und Anschein des Wahren' („ombra solo e sembianza del vero aspetto") seien: Nicht ohne Grund seien daher alle seine Schriften Dialoge: „Dunque non senza cagione i miei scritti […] sono tutti dialogi".[87] Denn, wie er später in der *Apologia dei dialogi* ausführt, die Meinung bilde sich im Dialog: „la opinione […] si genera nel dialogo".[88]

Ebenso wenig wie seine übrigen Dialoge zielt Speronis *Dialogo della cura della famiglia* auf wissenschaftliche Wahrheit, sondern zeugt von der, wie Valerio Vianello sagt, ‚ungewissen Kraft des Wortes, das gleichwohl fähig ist, das wandelbare Bild des Realen zum Ausdruck zu bringen' („l'incerto potere del *verbum*, capace, però, di esprimere l'immagine mutevole del reale").[89] Es geht mithin nicht um die Vermittlung einer feststehenden Wahrheit, wie sie sich im wissenschaftlichen Beweisverfahren bzw. „[per] la strada delle ragioni dimostrative" ergibt.[90] Und dies gilt für den *Dialogo della cura della famiglia* umso mehr, als mit der Oeconomia eine ‚praktische Wissenschaft' berührt ist, in der es, wie in der Ethik generell, nicht auf theoretisch-spekulative, sondern eben praktische Fähigkeiten ankommt. Auch damit greift Speroni Pomponazzi auf, der die Führung eines tugendhaften Lebens in Anknüpfung an Aristoteles als oberstes Ziel und Glück des Menschen definiert und dabei notiert, dass es zur Erreichung dieses Ziels nicht des theoretischen, sondern nur des praktischen Intellekts bedürfe.[91] Für die Metaphernvarianten in Speronis Dialog heißt dies, dass es bei ihnen nicht um Kohärenz oder logische

85 Vgl. ebd., S. 172.

86 Zu den Meinungen (*opiniones, doxa*) als Verhandlungsgegenstand des Renaissance-Dialogs sowie ihrer Verbindung zu den Aristotelischen *endoxa*, d.h. anerkannten Meinungen, vgl. Hempfer 2013. Nach Aristoteles sind *endoxa* Meinungen, „die entweder von allen oder den meisten oder den Weisen und von diesen entweder von allen oder den meisten oder den bekanntesten und anerkanntesten für richtig gehalten werden" (Aristoteles, *Topik* I, 1, 100b21–23; Aristoteles 2002, 1. Halbbd., S. 257).

87 Speroni 1740b, S. 2f.

88 Speroni 1740c, S. 281.

89 So Vianello (1993, S. 115) über die *Dialoghi d'amore* und *Della dignità delle donne.*

90 Speroni 1740b, S. 2.

91 Pomponazzi gibt generell der Ethik den Vorrang vor der Logik, und zwar auf Basis der Annahme, dass es der *intellectus practicus* sei, der exklusiv dem menschlichen Wesen eigne. Der *intellectus speculativus* hingegen sei vorrangig (wenn auch nicht ausschließlich) göttlicher Natur,

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Richtigkeit geht, sondern um das, was sie gemeinsam, in ihrer sich komplementierenden Unterschiedlichkeit illustrieren: nämlich die herrschende *doxa* zur Rolle der Frau im Haus, insbesondere die Unterordnung der Frau unter den Mann bzw., um Perettos Wortwahl aufzugreifen, das „ubbidire al marito" (Sp 89).[92]

Dass alle Varianten gleichermaßen für gültig erachtet werden, bestätigt sich schließlich auch darin, dass Peretto angibt, er habe seine beiden Töchter in häuslichen Dingen so erzogen, dass sie Körper *und* Seele gleichermaßen ähnlich wurden: „avendo io ambidue voi in questa vita familiare con sembianza assai convenevole all'anima e al corpo agguagliato" (Sp 82). Dass er dies aufgrund seiner praktischen, nicht seiner theoretischen Fähigkeiten vermocht hat, markiert er, indem er sich in diesem Kontext mit einem Arzt („ottimo medico", Sp 82) vergleicht,[93] dessen Qualität, wie schon Aristoteles notiert, sich nicht primär an seiner Kenntnis der Theorie, sondern an seinen praktischen Kompetenzen, d.h. der Heilung von Kranken, bemisst.[94]

Die Verwendung der Metaphernvariationen bestätigt damit, was wir schon für das Verhältnis von Praxis und Theorie festgestellt haben: Die Diversität der Phänomene stellt die allgemeine Regel (hier: ökonomische Norm) nicht infrage. Festhalten lässt sich damit, dass Speronis Dialog die überlieferten ökonomischen Normen nicht infragestellt, jedoch eindringlich demonstriert, dass es Spielräume bei der praktischen Umsetzung von Normen gibt. Hier zeigt sich eine Parallele zu Speronis Dialog über den Sprachenstreit: So wie es im *Dialogo delle lingue* in der Kontroverse zwischen Peretto und Lascari nicht darum geht, die Autorität des Aristoteles anzuzweifeln, sondern darum, wie dessen angemessene Nachahmung aussehen soll,[95] geht es in *Della cura della famiglia* nicht darum, die traditionellen *officii* der

---

und den *intellectus factivus* finde man auch im Tierreich. Vgl. Pomponazzi 1990, S. 172–174. Zu dieser ‚Radikalisierung' der Aristotelischen Ethik durch Pomponazzi vgl. Cuttini 2010, S. 265.

92 Auch Baldi (2003, S. 72 und 75) kommt zu dem Ergebnis, dass, ungeachtet der Permutationen der Metapher, doch eines immer gleich bleibe, nämlich die Behauptung der Dominanz des Mannes über die Frau, und dass trotz des ersten Eindrucks, hier könnte eventuell einer Gleichberechtigung von Mann und Frau das Wort geredet werden, am Ende die Unterwerfung der Frau nur umso mehr bestätigt werde.

93 Peretto führt die Krankheitsmetaphorik im Folgenden weiter aus. Er spricht u.a. von den Heilmitteln („rimedii virtuosi"), die zur Wiederherstellung der ehelichen *concordia* (Sp 82) geeignet seien. Den Zweifel des Ehemannes an der Treue seiner Frau vergleicht er mit einem Fieber („febbre"), das Zunge und Geschmack kontaminiere (Sp 83f.), bzw. mit einem giftigen Stachel („stecco velenoso"), der Herz und Blut vergifte (Sp 84). Stefano Guazzo wird die Krankheitsmetapher in seiner *Civil conversazione* aufgreifen und mit Annibale einen Philosophen inszenieren, der zugleich Arzt ist; zudem wird er den Autor zum Arzt des Lesers erklären. Vgl. unten Kap. 12. Oeconomia und allgemeine Verhaltenslehre: Zum Konzept der ‚häuslichen Konversation' in Stefano Guazzos *La civil conversazione* (1574/79).

94 Aristoteles, *Metaphysik*, I, 1, 981a15–24 (Aristoteles 1994, S. 38). Vgl. oben Kap. 6. Oeconomia und *experientia*: Zur Vermittlung praktischer Erfahrung in Albertis *Libri della famiglia*.

95 Vgl. Robert (2010, S. 64f.): „[N]irgends wird die Autorität des Aristoteles angezweifelt. […] Vielmehr entzündet sich die Kontroverse an seiner rechten *Lektüre*, an der Frage einer *Hermeneutik* wissenschaftlicher Texte"; „Strittig ist mithin nicht das buchförmig tradierte Wissen der antiken Philosophie, sondern der Status des Mediums Sprache".

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Ehefrau infrage zu stellen, sondern darum, auf die Spielräume ihrer praktischen Umsetzung hinzuweisen. Wenn man daher vor dem Hintergrund der Annahme einer „Pluralisierung von Wahrheit" (bzw. von Autoritäten) in der Renaissance[96] nach Anzeichen dafür sucht, dass auch in Speronis Ökonomie-Dialog „die Problematik einer verbindlichen Wahrheit thematisch" wird,[97] so findet man diese nicht in einer etwaigen Gegenüberstellung widersprüchlicher Positionen, sondern im Verweis auf die *varietas* der Praxis und ihre Abhängigkeit von der *usanza*: Letztere wird zwar als Quasi-‚Gesetz' bezeichnet, zugleich jedoch in ihrer Modellierbarkeit und historischen Wandelbarkeit – mithin als alles andere als eine verbindliche Wahrheit – ausgewiesen. Noch einmal anders gesagt, wird hier demonstriert, dass die Oeconomia qua praktische Wissenschaft im Partikularen und Konkreten verankert ist und dass von diesem Partikularen und Konkreten schlussendlich auch die Erkenntnisleistung des Philosophen nicht unabhängig ist.

8.6 Zu Speronis Vermittlung von Philosophie und Literatur

Wenn ein Ergebnis der vorangegangenen Analyse war, dass die ökonomische Norm trotz der Diversität der Phänomene im *Dialogo della cura della famiglia* unberührt bleibt, so lässt sich dieses Ergebnis auch zur literarischen Form des Dialogs in Bezug setzen. Keine andere Dialog-Ökonomik der italienischen Renaissance erweist sich nämlich als so stark monologisch gestaltet wie diejenige Speronis. Selbst der Dialog, der ihm diesbezüglich am nächsten kommt, nämlich Torquato Tassos *Il padre di famiglia*, zeigt sich bei näherer Betrachtung von deutlichen Dissens-Strukturen unterminiert, weil der narrative Rahmen, in den der Monolog eingebettet ist, die Thesen keineswegs völlig unkommentiert und unwidersprochen lässt.[98] Hiervon ist Speronis Text weit entfernt. Er setzt, anders als alle anderen Dialog-Ökonomiken der Renaissance, mit Peretto nur einen einzigen Sprecher in Szene, dessen Autorität durchweg unangefochten bleibt. Der *Dialogo della cura della famiglia* ist, wie Speroni selbst in der *Apologia dei dialogi* hervorhebt, ein Dialog, in dem niemand widerspricht: „un dialogo, il quale è senza opposizione".[99] Dass keiner der fiktionsinternen Zuhörer widerspricht oder das Gesagte auch nur kommentiert, unterscheidet den Text von anderen, polyperspektivisch angelegten Dialogen Speronis. Zu diesen gehört auch der *Dialogo delle lingue*, in dem am Ende keine der Positionen als richtige ausgewiesen wird. Stattdessen wird in der Pluralität kontroverser Stimmen die „möglicherweise sektoriale[] Validität jeder [einzelnen] Position" markiert und damit die „Zurückweisung des Absolutheitsanspruchs sämtlicher Positionen" (einschließlich der „Aporie des Sprachenstreits"

96 Hempfer 1993, S. 36. Zur These einer rinascimentalen Pluralisierung von Autoritäten vgl. auch Föcking/Huss 2003; Stempel/Stierle 1987; Nelting 2007.

97 Hempfer 1993, S. 30.

98 Vgl. unten Kap. 13. Höfliches Schweigen: Zum Wandel der Oeconomia in Torquato Tassos *Il padre di famiglia* (1580).

99 Speroni 1740c, S. 313.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

selbst) performativ vorgeführt.[100] Was der Dialogautor nach Speronis eigener Definition in der *Apologia* in dieser ‚offenen', stark ‚dialogisch' angelegten Art von Dialog[101] in Szene setzt, ist ein Spiel von „varii nomi e costumi" bzw. „novi e varii ragionamenti".[102] Eine solche Vielfalt kontroverser Stimmen gibt es im monologisch angelegten *Dialogo della cura della famiglia* nun gerade nicht. Eine Relativierung von Absolutheitsansprüchen kann es in ihm also zumindest auf dieser Ebene nicht geben. Gleichwohl macht Speroni in ihm, genauso wie im *Dialogo delle lingue*, deutlich, dass „es […] überhaupt nicht um Wahrheit geht".[103] Beständig wird der Leser an die Mannigfaltigkeit und Variabilität der ökonomischen Praxis erinnert, die sich diskursiv nicht in Gänze einholen lässt und die allein dem ‚Gesetz' der *usanza* gehorcht. In diesem permanenten Verweis auf die Andersartigkeit der Praxis manifestiert sich nun insofern ein Moment der Pluralisierung, als damit die Theorie als Wahrheitsdiskurs problematisiert wird: Die übergeordneten, auf das Abstrakte und Allgemeine zielenden Erklärungs- und Ordnungsmodelle der Theorie (und Philosophie) werden als abhängig von der Erkenntnis der Einzelphänomene markiert. Ihre Gültigkeit erweist sich damit als kontextabhängig und historisch variabel.

Speroni ist zugleich weit davon entfernt, die am göttlichen *ordo* orientierte Ordnung des Hauses infrage zu stellen. Dies erklärt sich nicht zuletzt damit, dass zeitgenössisch kaum jemand ernsthaft die Institution Haus in ihren Grundfesten, d.h. ihrer hierarchisch-patriarchalen Organisation, zu erschüttern gedachte. Stabilität geht – so der allgemeine Konsens, an dem auch Speroni partizipiert – in der Oeconomia prinzipiell über Veränderung: Selbst wenn es punktuell einer Anpassung an die jeweiligen Umstände bedarf, gilt es nach zeitgenössischer Auffassung doch stets, am Bewährten festzuhalten. Verkörpert aber wird das Bewährte in der *usanza*, dem Brauchtum: verstanden als etwas, was sich in der Praxis (im Sinne des ‚Funktionierens') bewährt hat und schon deswegen nicht völlig falsch sein kann.

Speroni fügt sich damit in die generelle Tendenz der Oeconomia ein, für die die Bewahrung des traditionellen häuslichen *ordo* Priorität hat. Ja, er scheint sogar von den hier untersuchten Renaissance-Ökonomiken am stärksten das bewahrende und stabilisierende Prinzip zu verkörpern, das sich die Oeconomia selbst so häufig auf die Fahnen schreibt. Denn er zeigt, dass die tradierte häusliche Ordnung auch angesichts der schier unermesslichen *varietas* der ökonomischen Praxis zu wahren ist. Das Modell, dass er hierzu anbietet, ist das der Pomponazzi'schen *diversitas commensurata*.

100 Hempfer 2002, S. 26 und 33.

101 Cox (1992, S. 71) nennt diesen Dialogtypus den „‚dialogical' or ‚open' dialogue" im Unterschied zum „‚monological', ‚closed' dialogue". In der Forschung wurde wiederholt darauf verwiesen, dass Speroni den dialogischen Typus vorziehe, weil dieser es dem Autor leichter mache, hinter seinen Figuren zurückzutreten und die eigene Perspektive zurückzuhalten. Vgl. Pignatti 2001, S. 135; Cox 1992.

102 Speroni 1740c, S. 274.

103 Hempfer 2002, S. 27.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Damit illustriert Speronis Dialog besonders nachdrücklich, was in der jüngeren Forschung als ‚Epochensignatur der Renaissance' diskutiert worden ist: eine Reinterpretation der Spannung von *ordo* und *varietas*, in deren Zuge Ordnungen als menschengemachte Strategien zur Bewältigung der Vielfalt und Heterogenität der Phänomene ersichtlich werden.[104] Ob dies nun tatsächlich für die Renaissance generell gelten kann, mag dahingestellt bleiben. Zumindest für Speronis *Dialogo della cura della famiglia* lässt sich aber feststellen, dass er die Konstruiertheit von Ordnung(en) aufdeckt. Dies wird in einer Passage besonders deutlich: Peretto nimmt darin den Umstand, dass Ordnung immer schon als tragende Säule der Oeconomia fungiert, zum Anlass, um an die Vielfalt der Ordnungen bzw. Ordnungsmöglichkeiten selbst zu erinnern. Ordnung, erläutert er, finde man in der Schönheit („bellezza"), der Harmonie der Töne („armonia"), der Aufstellung des Heeres („esercito"), der Klugheit („prudenzia"), der Vernunft („ragione"), der Ehre („onestà"), den Künsten („arti"), den Wissenschaften („scienzie"), dem Erkennen der Wahrheit („cognizion della verità"), in den Sternen, ja, in Gott als Ordner aller Dinge („ordinator d'ogni cosa") selbst – und eben auch im Haus (Sp 90f.). Dabei bedeutet Ordnung jeweils höchst Unterschiedliches: Im Fall der Schönheit sei es die stimmige Zusammenfügung der Teile zu einem Ganzen („ordinanza di molte membra e di diverse ricchezze, le quali arte o natura con maestrevole mano in uno congiunga"),[105] im Fall der Klugheit sei es Affekt- und Triebkontrolle („ordina e regge tra noi i disiderii del corpo, affetti mortali"), in der Musik sei es die Konsonanz von Tönen („ordinamento di molti suoni") und im Heer die strategisch geordnete Aufstellung der Truppenteile (Sp 90).

Wenn nun aber das Neue an Speronis *Dialogo della cura della famiglia* nicht auf der Ebene der vermittelten ökonomischen Normen oder Sitten zu suchen ist, die im Grunde stabil bleiben,[106] wo ist es dann zu finden? Die Antwort findet sich auf der Ebene der Darstellung, also der literarischen Gestaltung des Textes. Es ist insbesondere die Tatsache, dass der Dialog (mit den Mitteln der Dialogfiktion) den Philosophen beim – häuslichen – Philosophieren, also *in actu* zeigt, die Speronis Ökonomik so speziell, ja einzigartig macht. Anders als andere Dialog-Ökonomiken setzt er die Oeconomia nicht nur aus der Perspektive eines *padre prudente*, sondern auch aus der eines Philosophen in Szene – und sagt damit ebenso viel über die Tätigkeit des idealen Philosophen wie über die des idealen *pater familias*. Damit bestätigt sich für den *Dialogo della cura della famiglia* erstens was die Forschung auch für

104 Vgl. Föcking/Huss 2003, S. XI. Zum Spannungsfeld von *varietas* und *ordo* bzw. Pluralisierung und Autorität vgl. ebenfalls Nelting 2007, S. 9–19 und Huss 2007.

105 Zu dieser zeitgenössisch verbreiteten Begründung von Schönheit als *concinnitas* sowie den Traditionen, aus denen sie sich speist, vgl. Schmitt 2007; Schneider 2013.

106 Für andere Texte Speronis mag dies partiell anders sein. So zeigt beispielsweise Constance Jordan (1990, S. 152–154) für den *Dialogo della dignità della donna*, wie Speroni die Rolle der Frau gegenüber dem Ehemann dadurch aufwertet, dass er häusliche Standards für den Umgang der Geschlechter u.a. mit literarischen (petrarkistischen) Normen überschreibt und der Frau so die Möglichkeit einräumt, ‚Inspiration' für den Mann zu sein und ihn zu beeinflussen und zu ‚regieren'.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

diverse andere von Speronis Dialogen festgestellt hat: dass Speroni in ihnen eine spezifisch philosophische Sicht auf die Dinge entwirft.[107] Vor diesem Hintergrund ist Mario Pozzis Einschätzung, Perettos ökonomische Doktrin ‚entspräche den Meinungen und Gepflogenheiten der Zeit' zwar nicht falsch, greift aber zu kurz.[108]

Hinzu kommt, dass der *in actu* präsentierte Philosoph eben nicht nur als Philosoph, sondern als Philosoph und Vater auftritt, bzw., genauer noch: als ein Weiser („savio"),[109] der sich über die disziplinären Differenzen von Philosophie und Oeconomia bewusst ist, sie aber gleichwohl selbst *in seiner Person* und Reflexion vereint und verkörpert. Genau diese Vereinigung der Disziplinen ist dergestalt – im Rahmen eines Textes – nur möglich im Genre des Dialogs: Allein im sprachlichen Fiktionsraum des Dialogs vermag die ‚Verkörperung' des Sprechers mit der Verbalisierung seiner Reflexionen eins zu werden.

Der Dialog als sprachlich-textueller Raum ist mithin der Ort, an dem sowohl die Vielfalt der ökonomischen Praxis als auch das Abstrakt-Allgemeine der Philosophie zu ihrem Recht kommen. Wenn dabei die *oratio* (gleich ob monologisch oder dialogisch, mündlich oder schriftlich) die ökonomische Praxis (i. e. die *costumi*) ausschließt, so bleibt ihr nichts übrig, als – in Anerkennung der Andersartigkeit der Praxis – genau dies und die daraus erwachsenden Probleme zum Thema zu machen. Gezeigt wird daher in Speronis Dialog, was die Philosophie mit der Konstruktion eines *ordo* an Komplexitätsreduktion zu leisten vermag – und was nicht.

Bezeichnenderweise erscheint das Philosophieren dabei nicht in seiner schulphilosophischen, sondern seiner häuslichen Variante. Eingebettet in den praktischen Kontext des Hauses, tritt es selbst als eine Praxis – als Praxis des Philosophierens – in Erscheinung. Auch dazu passt das Genre des Dialogs, denn mit ihm kann Speroni an die Modelle der antiken Philosophen anknüpfen, deren Texte das Philosophieren häufig ebenfalls in diesem spezifischen Modus inszenierter Mündlichkeit präsentieren und deren Modus des Philosophierens sich damit von der Schulphilosophie zu Speronis Zeit unterscheidet.[110] Entsprechend erscheint Peretto bei Speroni nicht als Philosoph am Katheder, sondern als in der Praxis verankerter Weiser („savio"), der auch im Modus des *ragionare domestico e familiare* zu philosophieren versteht und für den praktischer Intellekt und tugendhaftes Handeln vor dem Theoretisieren der Philosophen (*speculativi*) rangieren. Dies entspricht dem Ideal, das Pomponazzi in *De immortalitate animae* formuliert. Jeder Mensch solle demnach „den praktischen Intellekt […] auf vollkommene Weise be-

107 Vgl. Prandi (1999, S. 285) zu den ‚amorösen' Dialogen (*Dialogo d'amore, Dialogo della dignità delle donne, Dialogo delle laudi del Cataio, Dialogo di Panico e Bichi, Dialogo in lode delle donne*); Fournel (1990, S. 45–48) zum *Dialogo del tempo del partorire delle donne*. Zu konkreten Aspekten, mit denen Speroni unmittelbar an Pomponazzi anknüpft, vgl. Sgarbi 2019, S. 411.

108 Vgl.: „le idee che il Pomponazzo espone alla figlia corrispondono alle opinioni e al costume del tempo" (Pozzi 1978a, S. 498). Vgl. ähnlich auch Pozzi (1989, S. 209), der von Ideen spricht, „[che] non sembrano diverse da quelle allora correnti".

109 Speroni 1740c, S. 315.

110 Zum universitären Modus der *disputatio* vgl. Weijers 1999.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

sitzen", denn tugendhaft und möglichst frei von Lastern zu sein, trage dazu bei, „daß das Menschengeschlecht in rechter Weise erhalten bleib[e]": Für die anderen Intellekte gelte dies nicht und sei auch „dem Menschengeschlecht nicht zuträglich: Die Welt ginge nämlich unter, wenn jeder Mensch ein Theoretiker [*speculativus*] wäre; ja nicht einmal der Theoretiker selbst würde überleben […]".[111]

Selbst der Philosoph bzw. *speculativus* muss demnach zuvorderst im Praktischen verankert sein; erst danach kommt das Philosophieren. Genau dies demonstriert Speroni mit seinem Peretto und nutzt dabei umfänglich das Evidenzialisierungspotential der Gattung Dialog. Qua Gattung steht der Dialog – nach der von Speroni selbst in der *Apologia* formulierten Dialogpoetik – der Dichtung und insbesondere der Komödie nahe.[112] Ohne diese quasi-dramatische Funktion des Dialogs, der das Gesagte durch die Bindung an Sprecherfiguren gleich mehrfach perspektiviert darstellen kann, wäre es nicht möglich, dem Leser beides zugleich vor Augen zu halten: das Spannungsverhältnis von Philosophie und Oeconomia, Theorie und Praxis, *speculativus* und *pater familias* einerseits und ihre enge Korrelation, Komplementarität und Interdependenz andererseits.

Mag sich Speroni selbst auch primär als Philosophen gesehen haben,[113] und mag für ihn in der Nachfolge Pomponazzis die Ethik auch zur *prima philosophia* werden,[114] so erweist er sich in seinen Dialogen doch nicht zuletzt als versierter Literat, dem es, wie auch Valerio Viannello bemerkt, weniger um ein „approfondimento filosofico" als eine Vermittlung von (lateinischer) Hoch- und (volkssprachlicher) Breitenkultur geht.[115] Der *Dialogo della cura della famiglia* stellt einen Teil dieses literarischen Unternehmens dar, insofern er, unter Rekurs auf antike Muster, Oeconomia und Philosophie miteinander korreliert und ihre Unterschiede ebenso wie ihre Kreuzungspunkte durch einen Fokus auf das Praktisch-Ethische zur Geltung bringt. Speroni erweist sich damit gewissermaßen als Prototyp jener „Hybridisierung von ‚Literatur' und ‚Wissenschaft'", wie sie in der jüngeren For-

111 „Verum quantum ad intellectum practicum, qui proprie hominis est, quilibet homo perfecte debet habere. Ad hoc enim, ut genus humanum recte conservetur, quilibet homo debet esse virtuosus moraliter, et, quantum possibile, est, carere vitio […]. De aliis autem intellectibus non est necessarium, immo neque possibile. Neque convenit generi humano: Non enim constaret mundus, si quilibet esset speculativus; immo neque ipse […]". Pomponazzi 1990, S. 176f. Zu Pomponazzis Priorisierung der *vita activa* gegenüber der *vita contemplativa* vgl. Leinkauf 2017, Bd. I, S. 705; Sgarbi 2019, S. 407f.

112 Vgl. Speroni 1740c, S. 267–279.

113 Vgl. Fournel 1990, S. 45.

114 Vgl. dazu: „In Speroni, attraverso un'estremizzazione della filosofia pomponazziana, l'etica diviene la filosofia prima per l'uomo perché è l'unica in cui può realizzare veramente se stesso." (Sgarbi 2019, S. 411). Sgarbi verweist in diesem Kontext u.a. auf den *Dialogo della vita attiva e contemplativa*, wo ein Sprecher das tugendhafte Handeln („operar virtuosamente") als höchstes Ziel des Menschen definiert und die *vita activa* über die *vita contemplativa* stellt: „a vivere umanamente siccome uomini che noi siamo, più tosto dovemo operar civilmente che contemplare né speculare" (Speroni 1740b, S. 14f.).

115 Vianello 1993, S. 114.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

schung generell als Charakteristikum der Gattung Dialog festgestellt wurde.[116] Als ein solches Hybrid ist sie auch in Speronis Dialogpoetik selbst verankert, wo er notiert, dass die Lehre, die man aus Dialogen ziehen könne, zwar nicht Wissenschaft im engeren Sinne („scienzia dimostrativa"), wohl aber ihr Porträt und der Wissenschaft insofern ähnlich sei : „la dottrina, la quale in essi [sc. den Dialogen] impariamo, non è scienzia dimostrativa, ma di scienzia ritratto, il quale ad essa si rassimiglia".[117]

116 Hempfer 2010, S. 10.
117 Speroni 1740c, S. 280.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

9

Im Zeichen der Reformation: Die Ökonomiken von Antonio Brucioli und Paolo Caggio

9.1 Einleitung

Es kann als unbestritten gelten, dass Reformation und Gegenreformation in der Oeconomia einen gewissen ‚Theologisierungsschub' ausgelöst haben, in dessen Zuge bekannte ökonomische Konzepte noch einmal christlich reperspektiviert worden sind.[1] Doch auch wenn die Reformation als ein Initiationsmoment für die ‚Christianisierung des Hauses' gelten kann, wäre es verfehlt anzunehmen, sie sei vor allem ein protestantisches oder, umgekehrt, gegenreformatorisches Phänomen gewesen, wie die Forschung teilweise suggeriert. Während die deutschsprachige Forschung dazu neigt, bestimmte Phänomene erst mit dem Protestantismus beginnen zu lassen,[2] tendiert die italienische Forschung mitunter dazu, die christliche (Re)Interpretation ökonomischer Konzepte allzu einseitig der Gegenreformation zuzuschreiben. So unterscheidet beispielsweise Daniela Frigo zwischen einer ‚adligen' Oeconomia („economica nobiliare") einerseits und einer ‚religiösen', ‚christlichen' bzw. ‚posttridentinischen' Oeconomia („[economica] religiosa", „cristiana", „post-tridentina") andererseits,[3] übergeht dabei aber die Tatsache, dass eine solche trennscharfe Kategorisierung dergestalt gar nicht möglich ist. Zum einen sind schon die Texte innerhalb der Kategorien nicht homogen, sodass es problematisch scheint, alles ‚Religiöse' per se mit ‚posttridentinisch' bzw. gegenreformatorisch zu identifizieren. Wie in diesem Kapitel zu sehen sein wird, gibt es auch in Italien Ökonomiken, die unter reformatorischen Auspizien stehen bzw. Spiel- und Toleranzräume im Umgang mit heterodoxen Positionen offenbaren. Zum anderen erweisen sich die Übergänge zwischen den beiden Kategorien bei näherer Betrachtung als fließend, denn in vielen Texten, die Frigo der *economica nobile* zurechnet, werden grundsätzlich dieselben (auch christlichen) Werte wie

1 Zur reformatorischen Bewegung im Italien des 16. Jahrhunderts vgl. Caponetto 1992; Caponetto 2004; Seidel Menchi 1993; Seidel Menchi 2013; Firpo 2008; Firpo 2015.

2 Vgl. dazu exemplarisch Thomas E. Kuhns These, Luthers „Hausbegriff" sei „für die Frühe Neuzeit prägend" gewesen und die bereits antike Idee der *oeconomia christiana* habe „erst" mit Justus Menius' *Oeconomia christiana* (1529) „ihr ganzes innovatives Potenzial" entfaltet. Vgl. Kuhn 2015, S. 726 und 728.

3 Frigo 1997, S. 314f.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

in den sogenannten ‚religiösen' Ökonomiken propagiert. So ist beispielsweise der Rat, den *pater familias* nicht völlig uneingeschränkt herrschen zu lassen, kein Spezifikum ‚religiöser' Ökonomiken (wie Frigo suggeriert), sondern als Argument schon bei Aristoteles angelegt und dadurch in der Ökonomie-Literatur generell rekurrent.[4] Genauso wenig ist die Ehe als ökonomisches Thema erst im Zuge von Reformation und Gegenreformation aufgegriffen worden,[5] sondern in der Oeconomia seit der Antike präsent.[6]

Hinzu kommt, dass die Oeconomia neben der antik-paganen eine lange, weit vor die Glaubensspaltung zurückreichende christlich-religiöse Tradition kennt. Neben den christlichen Ehelehren paulinischer und patristischer Herkunft[7] sind hier die moraltheologischen Lehren der jüdisch-christlichen Weisheitsliteratur der Antike (insb. des Buchs *Jesus Sirach*) ebenso zu nennen wie heilstheologische Oeconomia-Modelle in der Tradition von Paulus' Epheserbrief (Eph. 1,9f.) sowie der alexandrinischen Patristik, in denen Gott als kluger Haushälter und Verwalter von Schöpfung und Heil figuriert.[8] Diese Traditionen werden dann in der frühneuzeitlichen Oeconomia-Literatur transkonfessionell aktualisiert, d.h. von katholischen wie protestantischen Diskursen gleichermaßen aufgegriffen, fortgeschrieben und adaptiert.[9]

Gab es schon vor der Glaubensspaltung eine gewisse Verflechtung von christlich-religiösen mit antik-paganen Diskursen, so löst sich diese im Zuge von Reformation und Gegenreformation keineswegs auf. Es ist daher nicht so, dass gewisse ökonomische Topoi, Figuren und Positionen jeweils eindeutig einer bestimmten Konfession zugeschrieben werden könnten. Mag man dies auch für die Verfasser von Ökonomiken gelegentlich sagen können, so erscheinen die Texte selbst hinsichtlich ihrer konfessionellen Markierung relativ offen: Häufig bündeln sie viele verschiedene, konfessionell nicht eindeutig zuordenbare Traditionen und Elemente ökonomischen Wissens in sich. Für die italienischen Ökonomiken des 16. Jahrhunderts heißt dies, dass der Rekurs auf biblische und generell religiöse

4 Vgl. Frigo 1997, S. 311.

5 Vgl. ebd. Als (protestantisches) Beispiel ließe sich die Hauskatechese erwähnen, die keineswegs erst mit der Reformation in die Oeconomia einzog, sondern schon in katholischen Texten des Mittelalters nachweisbar ist. Vgl. Paul 1993, S. 267–275; Schmitz-Stuhlträger 2009, S. 161–163.

6 Dies gilt für antike Modelltexte wie Xenophons *Oikonomikos* und Aristoteles' *Oikonomika* ebenso wie für mittelalterliche oder rinascimentale Ökonomiken wie *Le Mesnagier de Paris* oder Albertis *Libri della famiglia*.

7 Einen Überblick über die „Oeconomia patrum" gibt Scheuer 2019, S. 374f. Die Schnittstellen von Oeconomia und christlicher Ehelehre erläutert, ausgehend vom Aspekt der ehelichen *concordia*, Schnell 2018.

8 Vgl. Richter 2005.

9 Dass es hier insbesondere im protestantischen Bereich zur partiellen „Neubewertung" (Kuhn 2015, S. 727) älterer Modelle und ihrer Anpassung an veränderte theologische Auffassungen kommt, sei unbestritten. Zur Absorption des traditionellen, insb. aristotelischen Modells der Familie und der damit verbundenen *virtutes* in den italienischen Texten der Gegenreformation vgl. Frigo 1997, S. 310f.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Autoritäten im Vergleich zu früheren Texten quantitativ möglicherweise gar nicht unbedingt zunimmt. Zu erinnern ist in diesem Kontext an die genuin christliche Ökonomik des Giovanni Dominici (*Regola del governo della famiglia*, 1400–05) sowie an Benedetto Cotruglis Ökonomik des Händlers (in *Il libro de l'arte de la mercatura*, 1458), die theologische Quellen in großem Umfang zitiert.[10]

Gleichwohl bedeutet die Reformation ein Initiationsmoment und eine Veränderung für die Oeconomia. Dies zeigt sich zum einen daran, dass in Reaktion auf sie nun Texte entstehen, die sich – unter Rekurs auf durchaus bekannte ökonomische Konzepte – eine dezidiert christliche Perspektive schon nach außen hin auf die Fahnen schreiben und sich unter dem Rubrum einer ‚christlichen Oeconomia' präsentieren. Während die *Oeconomia christiana* im deutschsprachigen Raum seit der Publikation von Justus Menius' gleichnamigem Traktat aus dem Jahr 1529 eine genuin protestantische Ausrichtung hat,[11] entspringen italienische Texte zur ‚christlichen Oeconomia' durchweg einem gegenreformatorischen Milieu. Dies zeigt sich beispielsweise in der *Economica christiana e civile* (1568) des Kamaldenser-Mönchs Silvano Razzi.[12] In diesem Dialog macht der erste Teil zur *economica christiana* schon quantitativ den größten Teil seiner Schrift aus. Doch auch die wesentlich kürzer abgehandelte ‚zivile Ökonomik' (*economica civile*) steht bei Razzi unverkennbar unter christlichen Vorzeichen. Gezeigt werden soll nämlich, wie es explizit heißt, um wieviel besser die zivile Haushaltsführung sei, wenn sie sich nicht an den Regeln der Philosophen und weltlichen Weisen, sondern an göttlichem Gesetz orientiere:

> Economica, cioè scienza di quello che al governo d'una casa e famiglia appartiene, e mediante questa fanno i padri e le madri le loro case e famiglie a cui soprastanno reggere, conservare, et ottimamente disporre come al presente sopra essa *christianamente* discorrendo vedremo, *mostrando apertamente di quanto maggiore eccellenza e grandezza essa scienza del reggimento della casa e famiglia, formata secondo la santa nostra divina legge, che quella che da i filosofi e savi del mondo fu ritrovata et insegnata*.[13]

Im Abschnitt zur *economica civile* wird dann u. a. die in der Oeconomia ansonsten gemeinhin verpönte *vita solitaria* gerechtfertigt. Das Leben in Einsamkeit sei ausnahmsweise zulässig, wenn es ‚dem Wunsch nach einem perfekteren als dem gesellschaftlichen Leben', einem Leben ‚im Dienste des Herrn' entspringe („per disiderio […] di più perfetta vita che la sociale", „al servigio di nostro Signore Dio").[14]

10 Inwiefern Alberti diesbezüglich eine Ausnahme darstellt, habe ich oben in Kap. 5. *Oeconomia mercantile*: Zur ‚Merkantilisierung' des ökonomischen Diskurses bei Leon Battista Alberti und Benedetto Cotrugli zu zeigen versucht.

11 Zu Menius' *Oeconomia christiana* vgl. einführend Gause/Scholz 2012.

12 Silvano Razzi, *Della economica christiana e civile i due primi libri. Ne i quali da una nobile brigata di Donne, et huomini si ragiona della cura, e governo famigliare: secondo la legge christiana, e vita civile*, Fiorenza: Bartolomeo Sermartelli, 1568.

13 Razzi 1568, S. 214; Herv. C.S.

14 Ebd., S. 232.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Hinter dieser – für die Oeconomia höchst ungewöhnlichen Argumentation – steht nichts anderes als die Rechtfertigung des mönchischen Rückzugs in die Einsamkeit, dem speziell der für Askese und Eremitentum bekannte Kamaldenser-Orden stark verpflichtet war. Neben Razzis Dialog zählen zu den gegenreformatorischen Ökonomiken des Cinquecento auch Francesco Tommasis *Reggimento del padre di famiglia* (1580)[15] und Bernardino Bombinis *Discorsi intorno al governo domestico* (1566/83).[16] Der gegenreformatorische Impuls zeigt sich bei Bombini beispielsweise in seiner expliziten Adressierung ‚katholischer' Herrscher[17] und seiner tridentinisch informierten Kritik an den Häretikern („Eretic[i]").[18] Wie Daniela Frigo festgestellt hat, besteht ein zentrales Merkmal dieser gegenreformatorischen Ökonomiken darin, die Aufgabe des *pater familias* nicht mehr primär darin zu sehen, die soziale Reputation der Familie, sondern die Glaubenstreue der Familienmitglieder zu sichern.[19] Dies wird beispielsweise deutlich bei Francesco Tommasi, der den *pater familias* als ‚Gehilfen Gottes' („ministro di Dio") definiert, dessen oberste erzieherische Sorge gegenüber seinen Kindern dem Glauben gelten müsse: „La principal sollecitudine del padre verso i figliuoli deve esser della fede".[20] Aus ähnlichem Grund steht bei Razzi im langen ersten Teil seines Dialogs eine christliche Tugendlehre im Zentrum, bevor abschließend kurz die zivile Haushaltsführung erörtert wird. Auch Bernardino Carrolis Erziehungsbuch für den jungen Bauern, *Il giovane ben creato* (1583), behandelt vorrangig und sehr ausführlich das „vivere christianamente" (Buch I), bevor Oeconomia und Landwirtschaft in den Büchern II und III thematisiert werden.

Spuren der Glaubenskonflikte zeigen sich aber durchaus auch in Ökonomiken, die weniger religiösen als humanistisch gelehrten Kreisen entspringen. Bei den in posttridentinischer Zeit erschienenen Ökonomiken dominieren, wenig überraschend, die (beiläufige) Betonung der Kirchentreue sowie Distanzierung von Häretikern. Als Beispiel lässt sich hier Stefano Guazzo anführen, in dessen *Civil conversazione* (1574) sich die Sprecher einmal als ‚wahre Katholiken' („veri catolici") ausweisen, ein anderes Mal das ‚Gift der Häresie' („il veleno dell'eresie")

15 Francesco Tommasi, *Reggimento del padre di famiglia*, in Fiorenza: nella Stamperia di Giorgio Marescotti, 1580.

16 Die erste Auflage von Bernardino Bombinis *Discorsi intorno al governo domestico* erschien 1566 in: *Discorsi intorno il governo delle guerra et governo domestico. Theorica dell'agricoltura*, Neapel: Raimondo Amato & Giovanni De Boy, 1566, fol. 147v–159r. Eine zweite Auflage erschien 1583 unter dem Titel *Discorsi intorno il governo della guerra, et governo domestico*, Venedig: Francesco de Franceschi, 1583.

17 „Alli catolici et serenissimi Imperatori. & Rè Christiani" (Bombini 1566, fol. A[1r]).

18 Häretiker werden von Bombini als Personen definiert, die die Auffassung, Gott belohne die Menschen für ihre guten Taten mit dem ewigen Leben, in Abrede stellten: „Onde il canone. 26. fatto in Trento l'Anno 1547. Vuole, che sia Eretico, & scommonicato colui ilquale dicesse, che il giusto per le sue buone opere perseverate infono all'ultimo di sua vita, non espettasse da Iddio eterno premio" (ebd., fol. 157v).

19 Vgl. Frigo 1997, S. 112.

20 Tommasi 1580, S. 5 und 136. Vgl. Casali 1979, S. 558; dort auch weitere Beispiele aus anderen Ökonomiken. Zu Tommasi vgl. auch Frigo 1985.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

verurteilen und schließlich in der Kindererziehung die Vermittlung ‚katholischer Lehren' („precetti catolici") fordern.[21] Diese Art von Einsprengseln scheinen eher der Absicherung gegen Kritik als der Vermittlung religiöser Botschaften zu dienen, denn, abgesehen von den gängigen Hinweisen, dass man ein gottesfürchtiges Leben führen müsse oder dass „impietà" gegenüber den Eltern ‚größte Sünde' („maggior peccato") sei,[22] spielt das Religiöse in der *Civil conversazione* keine signifikante Rolle.

Weniger eindeutig zu identifizieren bzw. einzuordnen sind die religiösen Positionierungen in den Ökonomiken, die vor oder während des Tridentinischen Konzils entstanden sind. Wenn überhaupt, zeigen sie sich als mehr oder weniger subtile Anspielungen auf den Glaubenskonflikt, ohne dass immer klar wäre, ob hier eine Parteinahme vorliegt. Für einige Texte aber ist keineswegs auszuschließen, dass sie reformatorisches Gedankengut aufgreifen bzw. zugunsten der Reformatoren Position beziehen. Gerade diese Fälle sind es, die besonders interessant sind, denn hier arbeiten die Autoren oft mit geschickten rhetorisch-literarischen Verschleierungsmechanismen, um der Zensur zu entgehen.[23] Die Interpretation dieser Texte erfordert daher eine besonders detailfokussierte Lektüre sowie eine Dechiffrierung von teilweise voraussetzungsreichen Argumentationsstrukturen.

Exemplarisch lässt sich dies anhand zweier Ökonomiken des Primo Cinquecento zeigen: Antonio Bruciolis *Dialogo del governo della famiglia* (1526/37/44) und Paolo Caggios *Iconomica* (1552). Beide Texte sind im Umfeld zweier folgenreicher Ereignisse entstanden: zum einen der 1542 von Papst Paul III. (Alessandro Farnese) eingesetzten Heiligen Römischen Inquisition (*Sacra Congregazione della romana e universale inquisizione*), zum anderen dem (mit Unterbrechungen) von 1545 bis 1563 tagenden Tridentinischen Konzil.[24] Diese Ereignisse sind bekanntlich aufs Engste mit der zunehmend strikten Häretikerverfolgung verknüpft und markieren, speziell in Italien, Höhe- bzw. Wendepunkte des Glaubenskonflikts: Zahlreiche heterodoxe Italiener trieb es in ihrer Folge in den Untergrund oder ins Exil, und nicht wenige von ihnen wurden von der Inquisition mit schweren Strafen, bis hin zum Tode, belegt. So wurde beispielsweise Antonio Brucioli für seine (partiell an Erasmus orientierte) volkssprachliche Bibelübersetzung zu lebenslangem Hausarrest verurteilt und Aonio Paleario 1570 in Rom hingerichtet.

Im Unterschied zu Brucioli, der eindeutig auf Seiten des Protestantismus verortet werden kann, ist es für den Sizilianer Paolo Caggio schwer zu sagen, wie weit seine Sympathien für die Reform der Kirche genau gingen. Die einzigen Anhalts-

21 Guazzo 1993, Bd. I, S. 162 (2 A216a), S. 216 (3 C110) und S. 218 (3 C115).
22 Ebd., S. 234 (3 A154l).
23 Inwieweit der Dialog im 16. Jahrhundert gerade in gegenreformatorisch geprägten Ländern von der Zensur bedroht war und welch vielfältige Strategien Autoren der Zensur zu entgehen versuchten, zeigen für Spanien und Portugal die Beiträge in Vian Herrero/Vega/Friedlein 2016.
24 Das Tridentinum kannte folgende Tagungsperioden: die erste Tagungsperiode in Trient (1545–47), die Bologneser Tagungsperiode (1547–49), die zweite Tagungsperiode in Trient (1551–52), die dritte Tagungsperiode Trient (1562–63).

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

punkte hierzu finden sich in eher ambivalenten Anspielungen in seinen Texten. Caggio, der zumindest in der älteren Forschung als ‚guter Katholik' betrachtet wurde, bleibt insofern schwer klassifizierbar. Mit einiger Sicherheit kann er in der katholischen Reformbewegung verortet werden, könnte aber, wie zu sehen sein wird, auch Sympathien für die ‚Lutheraner' gepflegt haben.

Inhaltlich wird der reformatorische Einfluss in den italienischen Ökonomiken vor allem im Bereich der Ehelehre spürbar. Kaum zu unterschätzen ist hierbei der Modellcharakter von Erasmus' Eheschriften, dem *Encomium matrimonii* und der *Institutio christiani matrimonii*. Erkennbar wird dies beispielsweise bei Aonio Paleario, der als einer der bedeutendsten Erasmianer Italiens gilt,[25] aber ebenso bei Antonio Brucioli, der, wie ich argumentieren werde, nicht nur in seinem Dialog *De matrimonio* Erasmus' Kritik am Priesterzölibat uneingeschränkt übernimmt, sondern zudem auch in seinem ökonomischen *Dialogo del governo della famiglia* auf Erasmus rekurriert. Wie die Forschung hinlänglich gezeigt hat, waren Bezugnahmen auf Erasmus spätestens ab 1530 in Italien nicht mehr unproblematisch. Schon zu dieser Zeit galt Erasmus in Kirchenkreisen als suspekt.[26] Seine Schriften waren bereits lange vor ihrer Indexierung (im Jahr 1557) bei den Kirchenoberen in Verruf. Schon 1536 wurden sie auf dem *Consilium delectorum cardinalium de emendanda ecclesia*, das gemeinhin als Beginn der katholischen Reformbewegung angesetzt wird, als ketzerisch verurteilt und in den Folgejahren immer wieder von einzelnen Autoritäten verboten, so beispielsweise 1548 in Siena.[27]

Vor diesem Hintergrund dürfte es kein Zufall sein, dass sich gewisse lutherische und erasmianische Einflüsse ausschließlich in Ökonomiken aus der Zeit *vor* Abschluss des Tridentinums bzw. vor Intensivierung der Häretikerverfolgung zeigen. Gleichwohl lässt sich nicht sagen, ab wann *genau* etwas als ‚nicht mehr sagbar' galt, da es sich bei den Glaubenskonflikten freilich um einen viele Jahre währenden, komplexen historischen Prozess handelte. Viele Faktoren wirkten zusammen, wenn es darum ging, ob und wie offen jemand Sympathien für reformerisch-reformatorische Ideen zum Ausdruck bringen konnte. Dass es hier einer – kontext- und personenabhängigen – Einzelfallbetrachtung bedarf, mögen die Beispiele Paolo Caggios und Aonio Palearios illustrieren. Während Caggio, unter dem Schutz seines einflussreichen Förderers, Bischof Ottaviano Preconio, im Jahr 1552 ebenso ungeniert wie ungestraft latente Sympathiebekundungen für die Reformatoren in den Druck gibt, beschließt Paleario, der bereits wegen seiner theolo-

25 Vgl. Caponetto 1983, S. 8.

26 Vgl. dazu Seidel Menchi (1979, S. 574): „Almeno a partire dal 1530 il suo [sc. Erasmus] nome fu circondato da un alone di sospetto e di diffidenza. Scrivergli, richiamarsi a lui o celebrarlo non era senza rischi. Una pubblica professione di sentimenti filoerasmiani avrebbe precluso molte vie a un giovane letterato aspirante a una decorosa sistemazione all'ombra di qualche patrono, specialmente se ecclesiastico. Viceversa uno scritto di polemica antierasmiana rappresentava una buona raccomandazione e una chiave d'accesso a influenti centri di potere e di vita culturale […]."

27 Vgl. Seidel Menchi 1993, S. 166f.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

gischen Schriften im Fadenkreuz der Inquisition steht, seinen um 1555 entstandenen Dialog *Dell'economia o vero del governo della casa* lieber nicht zu veröffentlichen.

Im Folgenden wird zunächst die Ökonomik Bruciolis einer genaueren Analyse unterzogen; in einem zweiten Schritt komme ich dann zu Paolo Caggio.

9.2 Reminiszenzen an Erasmus: Antonio Bruciolis *Dialogo del governo della famiglia* (1526/37/44)

9.2.1 Antonio Brucioli und der *Dialogo del governo della famiglia*

Der als Häretiker verfolgte Schriftsteller, Übersetzer, Kommentator und Drucker Antonio Brucioli wurde 1487 in Florenz geboren, er starb 1566 in Venedig.[28] In seinen Florentiner Jahren war er mit Luigi Alamanni befreundet und stand in engem Kontakt zum Kreis der *Orti Oricellari*. Wegen Beteiligung an der aus diesem Kreis hervorgegangenen Verschwörung gegen Giulio de' Medici wurde Brucioli 1522 aus dem Medici-Florenz verbannt. Sein Exil führte ihn über Urbino und Venedig nach Lyon und Paris bis nach Deutschland – Aufenthalte, die für seine religiöse Entwicklung prägend wurden. Nach der Reetablierung der Republik kehrte er Ende der zwanziger Jahre nach Florenz zurück, floh jedoch nach einer Anklage wegen lutherischer Umtriebe im Jahr 1529 erneut nach Venedig, wo er gemeinsam mit seinen beiden Brüdern, Francesco und Alessandro, eine Druckerei eröffnete. Zweimal wurde ihm von der Inquisition der Prozess gemacht: 1548, nachdem verbotene Bücher in seiner Druckerei konfisziert worden waren, und 1555, wegen des Vorwurfs der Häresie, was ihn zum Widerruf zwang. Im Jahr 1558 wurde er erneut verhaftet und zu lebenslangem Hausarrest verurteilt. Brucioli wurde zeitgenössisch durch seine Übersetzungen antiker Autoren wie Aristoteles, Cicero und Plinius sowie seine Editionen italienischer Autoren bekannt. Als einziges ‚eigenständiges' Werk gelten seine mehr als hundert *Dialogi*. Berühmtheit aber erlangte er vor allem mit seiner volkssprachlichen Bibelübersetzung – 1530 vollendete er das Neue Testament, 1532 das Alte Testament – sowie seinen Bibelkommentaren.[29] Vor allem die teilweise an Erasmus orientierte, in Italien bis zu ihrem Verbot weit verbreitete und bis Ende der 1550er Jahre immer wieder gedruckte Bibelübersetzung war der Kirche ein Dorn im Auge.[30] Bruciolis Schriften wurden 1555 verbrannt, ab 1557 standen sie auf dem Index verbotener Bücher.[31]

Der *Dialogo del governo della famiglia*, anhand dessen ich im Folgenden zeigen will, wie erasmianisches Gedankengut in die Oeconomia diffundiert, gehört zu

28 Die ausführlichste Darstellung von Bruciolis Leben und Werk bietet noch immer Spini 1940a. Einen guten Überblick gibt Aldo Landi in seiner „Nota critica" in Brucioli 1982, S. 553–558. Für eine neuere Darstellung, die auch den aktuellen Forschungsstand berücksichtigt, vgl. Dalmas 2011.

29 Vgl. Brucioli 1982, S. 577f.

30 Vgl. Dalmas 2011, S. 22.

31 Vgl. Brucioli 1982, S. 557.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

einer kleinen Serie von ökonomischen Dialogen, die Bruciolis *Dialogi della moral filosofia*, den ersten Teil von Bruciolis insgesamt fünfteiliger Dialogsammlung, eröffnen.[32] Die *Dialogi* insgesamt sind im Kontext eines umfassenden humanistischen Projekts der Vulgarisierung antiken und zeitgenössischen Wissens zu sehen.[33] Sie waren zeitgenössisch ein Publikumserfolg und wurden nicht nur wiederholt aufgelegt, sondern auch vielfach übersetzt.[34] In den *Dialogi della moral filosofia*, die 1526 erstmals und dann vom Verfasser selbst in überarbeiteter Version 1537 und erneut 1544 publiziert wurden, folgt gleich auf den Eröffnungsdialog zur *condizione dell'uomo* die besagte Serie ökonomischer Dialoge. Der erste handelt von der Ehe (*Del matrimonio*), der zweite von den Aufgaben der Ehefrau (*Dello ufficio della moglie*), der dritte von der Haus- und Familienführung im engeren Sinne (*Del governo della famiglia*), der vierte von der Kindererziehung (*Del modo dello instruire i figliuoli*). Passend zur Aristotelischen Vorstellung, dass das Haus die kleinste Einheit und Grundlage des Staates sei,[35] folgen im Anschluss die politischen Dialoge: *Della Repubblica*, *Delle leggi della repubblica* und *Del giusto principe*. Da in diesen u.a. Niccolò Machiavelli als Sprecher auftritt, haben sie in der Forschung relativ viel Beachtung gefunden.[36] Generell sind die Sprecherrollen der *Dialogi della moral filosofia* ab der zweiten Fassung von 1537 regelmäßig mit den Namen bekannter Zeitgenossen besetzt: Neben Machiavelli treten etwa auch Luigi Alamanni und Giangiorgio Trissino auf.[37] In der Erstfassung fungierten hingegen meist fiktive Figuren mit antikisierenden Namen als Sprecher.[38]

Vor dem Hintergrund von Bruciolis Protestantismus hat sich die Forschung bereits den religiösen Aspekten einiger Dialoge zugewendet.[39] Dies gilt auch für drei der vier genannten ökonomischen Dialoge, für die bereits gezeigt wurde, dass sie teilweise eng an Erasmischen Schriften orientiert sind: So sind der *Dialogo del matrimonio* und der *Dialogo dell'ufficio della moglie* beispielsweise textnahe Bearbeitungen von Erasmus' *Encomium matrimonii* und seines Colloquiums *Uxor*

32 Die fünf Teile sind: 1. *Dialogi della moral filosofia*, 2. *Dialogi della natural filosofia*, 3. *Dialogi della metafisicale filosofia*, 4. *Dialogi della natural filosofia umana*, 5. *Dialogi faceti*. Zur Editionsgeschichte der *Dialogi* allgemein vgl. Spini 1940a, S. 137–139; zu einer vergleichenden Betrachtung der drei, vom Autor selbst überarbeiteten Editionen vgl. Leushuis 2009.

33 Vgl. Spini 1940a; Landi (in: Brucioli 1982, S. 561); Leushuis 2009, der die These vertritt, dass hinter Bruciolis *Dialogi della moral filosofia* (und der Entwicklung der Sprecherrollen) das Projekt der Stiftung einer kulturellen Identität für die gebildete Elite Italiens stand.

34 Vgl. Leushuis 2009, S. 43.

35 Vgl. Aristoteles, *Politik*, I, 1–2, 1252a1–1252b35 (Aristoteles 1981, S. 1–4).

36 Zur Bruciolis Referenzen auf Machiavelli vgl. Fachard 2008.

37 In der Forschung sind die Dialoge daher oft unter zeithistorisch-politischen Aspekten betrachtet und mit Bruciolis Kontakten zu gelehrten und politischen Kreisen in Verbindung gebracht worden.

38 Zu den Gründen und Konsequenzen der Umbesetzung von Sprecherrollen vgl. Leushuis 2009.

39 Zum *Dialogo della sapientia et della stultitia* als *réécriture* von Erasmus' *Lob der Torheit* vgl. Seidel Menchi 1979, S. 578ff.; zu antiklerikalen Tendenzen im *Dialogo delle leggi della repubblica* vgl. Spini 1940, S. 300f.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

μεμφίγαμος sive coniugium,[40] während der *Dialogo del modo dello instruire i figliuoli* diverse Referenzen auf Erasmus' Deklamation über die Kindererziehung (*Declamatio de pueris statim ac liberaliter instituendis*, 1529) enthält.[41] Diese Rekurse sind umso bemerkenswerter, als Brucioli dabei auch so kühne Positionen wie die Kritik am Zölibat und Erlaubnis der Priesterehe übernimmt.[42]

Einzig der *Dialogo del governo della famiglia* hat bislang keine entsprechende Aufmerksamkeit erfahren, da er, oberflächlich betrachtet, aus dem Muster herauszufallen und keine derartigen Referenzen zu enthalten scheint. Zumindest auf den ersten Blick scheint er kaum mehr als ein Mosaik zusammengewürfelter Passagen aus Aristoteles' *Ökonomik* und *Politik* zu sein. Hierzu ein paar Zahlen: In der modernen Edition referieren von insgesamt 292 Zeilen, in denen der Hauptsprecher Teocrate monologartig seine ökonomische Doktrin exponiert,[43] insgesamt 244 Zeilen, also 84%, auf die genannten Aristotelischen Prätexte; komplementiert werden diese Referenzen einzig an einer Stelle durch einen Verweis auf Platons *Gesetze*.[44] Dennoch erweist sich, wie ich zeigen möchte, auch dieser Dialog bei genauerem Hinsehen als von Erasmischen Positionen zur Ehe ‚kontaminiert' – und greift insofern den *Dialogo del matrimonio* wieder auf (als dessen Fortsetzung er übrigens auch anderweitig erscheint).[45]

40 Vgl. Seidel Menchi 1993, S. 228–233; zum *Ufficio della moglie* vgl. auch Seidel Menchi 1979, S. 576–578. Bei „Uxor μεμφίγαμος sive coniugium" handelt es sich um einen Dialog zwischen einer unglücklichen Ehefrau und ihrer Freundin, die ihr rät, gegenüber ihrem Ehemann nachsichtig und liebenswürdig zu sein, um ihn zu bessern. Vgl. Erasmus 1967.

41 Zu den Referenzen im *Dialogo del modo dello instruire i figliuoli* vgl. Brucioli 1982, S. 76 (Anm. 15), 80 (Anm. 25), 81 (Anm. 27) und 91 (Anm. 48). Bruciolis Orientierung an Erasmischen Schriften ist teilweise so eng, dass Silvana Seidel Menchi von ‚Übersetzungen' spricht. Vgl. Seidel Menchi 1979, S. 576 („in sostanza fa l'ufficio del traduttore") und Seidel Menchi 1993, S. 230 („eine recht geglückte und zumeist wörtliche Übersetzung des Textes von Erasmus").

42 Dies zeigt Seidel Menchi am *Dialogo del matrimonio*. Vgl. ebd., S. 228–231.

43 Vgl. Brucioli 1982, S. 60–69, Z. 32–324. Teocrates Rede wird nur dreimal kurz von Fragen des Gesprächspartners Lorenzo unterbrochen.

44 Vgl. dazu die Anmerkungen des Herausgebers, Aldo Landi, zum *Dialogo del governo della famiglia*, in: ebd., S. 60–69, Anm. 5–13 und 15–18.

45 In der überarbeiteten Fassung von 1537 erscheint der *Dialogo del governo della famiglia* recht offenkundig als ‚Fortsetzung' von *Del matrimonio*, denn die Sprecherrollen sind teilweise gleich besetzt. So entsteht der Eindruck, als würde die ‚Geschichte' von Zanobi Buondelmonte und Jacopo Alamanni im zweiten Dialog fortgeschrieben: In *Del matrimonio* hatte Zanobi Jacopo noch von der Ehe zu überzeugen versucht, in *Del governo della famiglia* tritt Jacopo dann als verheirateter und bereits erfahrener („espertissimo") *pater familias* auf, dem die Aufgabe zufällt, den unverheirateten Battista della Palla über die *cura famigliare* aufzuklären (ebd., S. 59, Anm. 4). Dass Jacopo in *Del governo della famiglia* verheiratet ist, bedeutet freilich, dass Zanobis *persuasio* in *Del matrimonio* erfolgreich gewesen ist. Anzumerken ist, dass diese Kontinuität in der finalen Version von 1544 getilgt ist. Die Sprecher tragen hier neue Namen: Der Sprecher Jacopo Alamanni wird zu Teocrate, Zanobi Buondelmonte zu Giovanni di Nale, Battista della Palla zu Lorenzo Pitti, Jacopo Nardi zu Vincenzo Capello.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

9.2.2 Bruciolis *Del governo della famiglia*: Kompilation und Aktualisierung

Der Frage nach den potentiellen Reminiszenzen an Erasmus im *Dialogo del governo della famiglia* gehe ich im Folgenden anhand der finalen Fassung von 1544 nach, in denen die Hauptsprecher die Namen Teocrate, Giovanni di Nale, Lorenzo Pitti und Vincenzo Capello tragen. Zu Beginn seiner Ausführungen rechtfertigt Teocrate die Ehe mit dem – vermeintlich bei Hesiod geborgten – Argument, dass die Frau nützlich („utile") für die Fortpflanzung sei: „Laonde era solito di dire Esiodo che la prima cosa faceva di bisogno a tal cura il domicilio, la moglie e il bue che arassi, perché questo era utile al vivere e quella alla procreazione de' figliuoli" (Daher pflegte Hesiod zu sagen, dass das erste, was es für die Haushaltsführung brauche, Ehefrau und Rind sei, denn jenes sei nützlich für das Leben, jene dagegen für die Fortpflanzung).[46] Anders als der Sprecher hier suggeriert, ist das Argument der Fortpflanzung nun aber gerade kein antikes. Es stammt weder von Hesiod noch aus der (Pseudo-)Aristotelischen *Ökonomik*, die hier implizit ebenfalls aufgegriffen wird. Bei Hesiod heißt es nämlich: „Erst ein Haus und dann eine Frau, zum Ackern den Pflugstier […]".[47] Bei Aristoteles: „So daß nach Hesiod vorhanden sein müßten ‚ganz als Erstes ein Haus und eine Frau'. Denn jenes ist das Wichtigste für den Lebensunterhalt, diese (das Wichtigste) unter den Menschen."[48] Gegenüber Hesiod ergänzt Brucioli also die Aristotelischen Begründungen des Nutzens, gegenüber Aristoteles das von Hesiod erwähnte Rind („bue"). Insbesondere fügt er aber das Argument der Fortpflanzung hinzu, das dergestalt weder bei Hesiod noch Aristoteles zu finden ist,[49] sehr wohl hingegen bei Erasmus, der im *Encomium matrimonii* durchgängig die Fortpflanzung als Hauptzweck der Ehe propagiert.[50] Hier zeigt sich, dass auch den Dialog *Del governo della famiglia* ein

46 Ebd., S. 60, Z. 34–36.

47 Hesiod 2012, S. 115.

48 Aristoteles, *Oikonomika*, I, 1343a20–22 (Aristoteles 2006, S. 15).

49 Zwar sieht auch Aristoteles die Fortpflanzung grundsätzlich als nützlich an (vgl. Aristoteles, *Oikonomika*, I, 1343b20), betont aber ausdrücklich, dass das männliche und das weibliche Geschlecht nicht „nur um der Kindererzeugung willen" füreinander geschaffen wurden, sondern um sich mit „Hilfeleistungen, gegenseitige[m] Wohlwollen und Zusammenarbeit" wechselseitig „ein menschenwürdiges Leben" zu ermöglichen (ebd., 1343b8–19; Aristoteles 2006, S. 16).

50 Vgl. dazu exemplarisch folgende Stellen bei Erasmus: „ad te unum spem stirpis tuae redisse"/„alle Hoffnung auf einen Stammhalter ruhe nun auf dir" (Erasmus 2015, S. 6f.), „ut crescerent, ut multiplicarentur, ut terram implerent"/„dass sie fruchtbar sein, sich mehren und die Erde erfüllen sollten" (ebd., S. 10f.), „Quod si lex damnat sterile matrimonium, caelibes multo amplius damnavit"/„Wenn das Gesetz schon eine kinderlose Ehe verurteilt, so verurteilte es die Ehelosen noch viel mehr" (ebd., S. 16f.); „Tolle matrimonium, perpaucis annis universum hominum genus funditus intereat necesse est"/„Beseitige die Ehe, und in wenigen Jahren geht das gesamte Menschengeschlecht notwendigerweise restlos unter" (ebd., S. 48f.); „at homini hanc unam propagandi viam natura esse voluit, ut mutua mariti uxorisque opera mortalium genus ab interitu vindicaretur"/„beim Menschen aber wollte die Natur nur diesen einen Weg der Fortpflanzung, nämlich dass durch das gemeinsame Bemühen des Gatten und der Gattin das Menschengeschlecht vor dem Untergang bewahrt wird" (ebd., S. 50f.); „Cur igitur praelata est virginitas? cur honorata, si exitium adfert mortalibus?"/„Welchen Vorzug verdient also

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

‚gewisser erasmianischer Hauch' („qualche soffio erasmiano") durchweht, den Giorgio Spini schon 1940 für Bruciolis Gesamtwerk konstatierte: Unter dem Eindruck eines furchtbar oberflächlichen Vielschreibers („un terribile superficiale"), so Spini, trete dem Leser ein religiöser Rebell („ribelle religioso") entgegen.[51] Spini liefert dazu allerdings keine konkreten Textstellen.

Es lohnt, sich noch einmal zu vergegenwärtigen, auf welche Art und Weise Brucioli die Erasmus-Reminiszenz an der zitierten Stelle in den *Dialogo del governo della famiglia* einschleust: nämlich eingehüllt in ein – wohlgemerkt modifiziertes – Aristoteles-Zitat, also unter dem Deckmantel einer Antikenreferenz. An diesem Beispiel wird deutlich, dass es weder dem Zufall noch schlechter Handarbeit eines vermeintlich oberflächlichen Kompilators[52] zuzuschreiben ist, wenn, wie Leushuis konstatiert, Brucioli ‚seine Quellen falsch zitiert, missversteht oder falsch zuschreibt'.[53] Vielmehr bedient sich Brucioli offenbar souverän verschiedener Quellen, die er geschickt miteinander verschneidet und neu formt. Man denke hier noch einmal an die Erwähnung des Hesiod'schen „bue", die indiziert, dass Brucioli an dieser Stelle keineswegs einfach nur Aristoteles kopiert, sondern den Hesiod'schen Hypotext noch einmal mit restituiert und das Ganze am Ende noch einmal erasmianisch überformt. Mit dem Rekurs auf Erasmus aktualisiert Brucioli seine Ehedoktrin und passt sie an zeitgenössische Gegebenheiten an.

Zu dieser Aktualisierung gehört auch das Einrücken der Oeconomia in einen christlichen Kontext, der sich deutlich von dem unterscheidet, was man etwa bei Alberti oder auch Speroni vorfindet. Deutlich wird dies in jener Passage von Teocrates Rede, die ganz offensichtlich nicht auf Aristoteles oder andere antike Modelle referiert:[54] In ihr wird an die christliche Pflicht zur Gottesliebe ebenso erinnert wie daran, dass Gott in der Hierarchie derer, die man lieben solle, an erster Stelle stehe, also noch vor Ehefrau, Kindern und Eltern („a colui che vive in questo mondo conviene la prima cosa riguardare a Dio, di poi a gli uomini, e fra questi grandissimamente alle mogli, a' figliuoli, a' padri e alle madri loro sempre").[55] Insbesondere die Regeln zur Erziehung und Verheiratung der Kinder, die bereits

die Jungfernschaft? Warum steht sie so hoch im Kurs, wenn sie der Menschheit den Garaus macht?" (ebd., S. 50–53); „Caeteri enim puritati studuisse videbuntur, tu generis parricida iudicaberis, quod cum honesto coniugio propagare potueris, turpi caelibatu passus sis interire"/ „Denn die anderen wird man als Verfechter der Reinheit betrachten, dich aber als Mörder deiner Familie, weil du es zugelassen hast, dass sie durch deine schmähliche Ehelosigkeit ausgelöscht wird, obwohl du sie mit einer ehrenvollen Ehe hättest fortführen können" (ebd., S. 52f.).

51 Spini 1940, S. 298 und 301.

52 Als solcher wurde Brucioli in der Forschung wiederholt gesehen. Vgl. Spini und Landi, die Brucioli einen „pasticcione" nennen; hier zit. nach Leushuis 2009, S. 43. Landi resümiert, Brucioli sei „un vero e proprio volgarizzatore", doch „l'apporto originale del Brucioli come pensatore è ben poca cosa" (Brucioli 1982, S. 561 und 563).

53 Brucioli „misquotes, misunderstands, or wrongly attributes his source material". Leushuis 2009, S. 43.

54 Brucioli 1982, S. 65f., Z. 188–236. Der Großteil dieser Passage ist von Brucioli erst in der Fassung von 1537 eingefügt worden. Vgl. ebd., Z. 192–230.

55 Ebd., S. 65, Z. 190–192.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

zum nachfolgenden Dialog über die Kindererziehung überleiten, wirken mehr an zeitgenössischen Regeln als an antiken Modellen orientiert: So solle der kluge *padre di famiglia* alles tun, um von den Kindern ‚geliebt und gepriesen' zu werden („[la] buona educazione de' figliuoli, da' quali farà ogni sforzo di essere amato e magnificato"); auch solle er sie nicht höher zu verheiraten suchen, als es seinem Stand angemessen sei („vegga quel padre, al quale viene il pensiero di maritare i figliuoli, di non volere più nobilitarsi che si convenga al grado suo").[56] Christlich fundiert erscheint zudem die Verurteilung von Spielen, Festen, Gesang, reichhaltigem Essen und anderen Vergnügungen („delizie") sowie die Verdammung von Reichtum und Luxus als Gift, das die Kraft der Tugend mindere: „il lusso della casa, la varietà delle ricche masserizie, i molti ornamenti e culti sieno da fuggire come veleni della vita, perché rompono e spezzano tutta la forza della virtù".[57] Ganz ähnliche Kritik von Vergnügen und Luxus findet sich auch bei Erasmus und Vives.[58]

Vielleicht mehr als alle anderen Autoren von Cinquecento-Ökonomiken verbindet Brucioli das humanistische Anliegen einer Vulgarisierung des antiken Wissens mit einer christlich-reformatorischen Überformung dieses Wissens. Zusätzlich zu dieser Synthese, die bereits in ihrer Originalität anzuerkennen ist, setzt Brucioli auch inhaltlich gewisse eigene Akzente. Dies sei abschließend anhand einer weiteren Textstelle illustriert, in der der Pseudo-Aristotelische Prätext neuerlich variiert wird: Dabei kommt es zu einer subtilen ‚Gleichstellung' von Mann und Frau, welche in der Aristotelischen Ökonomik nicht vorgesehen ist und die auch über zeitgenössische Auffassungen, wie etwa die eines Erasmus oder Vives, hinausgeht.

In der Passage, in der Teocrate die Aufgabenteilung im Haus bespricht, formuliert er zunächst – in völliger Übereinstimmung mit den Aristotelischen Vorgaben – die Grundregel, dass der Mann für die außerhäuslichen, die Frau für die innerhäuslichen Dinge zuständig sei. Hinsichtlich etwaiger Ausnahmen von dieser Regel weicht er dann allerdings von Aristoteles ab. Letzterer hierarchisiert nämlich klar zwischen Mann und Frau, wenn er notiert: „[E]s gehört sich nicht, daß der Mann weiß, was innerhalb des Hauses geschieht", aber es ist „weniger ungehörig […], wenn der Hausherr in innerhäuslichen Angelegenheiten etwas (nach seinen Vorstellungen) durchsetzt, als wenn die Hausfrau Außerhäusliches in Erfahrung bringen will".[59] Aus Teocrates Mund hingegen erscheint die Einmischung des Mannes in innerhäusliche Angelegenheiten als ebenso unangemessen wie die

56 Ebd., S. 66, Z. 226f. und 230–232.

57 Brucioli 1982, S. 65, Z. 202–205 und 212.

58 Erasmus rät in der *Institutio christiani matrimonii*, wilde Feste, Singen, Tanzen und dumme Spiele im Haus zu vermeiden, da sie mit Lust, Zügellosigkeit, Müßiggang und Extravaganz einhergingen und gewissermaßen Unzucht innerhalb der Ehe provozierten. Kritisiert werden an anderer Stelle auch bestimmte frivole, ja obszöne Formen von Musik. Vgl. Erasmus 1999, S. 387 und 426f. Zu Vives' Kritik an Genuss, Luxus, Banketten und eitlem Zeitvertreib vgl. exemplarisch Vives 1998, S. 130, § 107 („[…] non facile deliciis, conviviis et intempestivinis aut vanis lusionibus occupabitur").

59 Aristoteles, *Oikonomika*, III, 140,20 und 141,5–7 (Aristoteles 2006, S. 39).

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

der Frau in außerhäusliche: „*come non picciolo inconveniente* pare che l'uomo cerchi quelle cose che si fanno nella casa e di quelle mescolarsi, *così è inconveniente non picciolo* che la moglie di quelle di fuori si impacci o sappia".[60] Eine Relativierung, wie sie bei Aristoteles zu sehen ist, erfolgt hier nicht. Was auf den ersten Blick als eine bloß oberflächliche Formulierungsfrage erscheinen mag, bedeutet in der Konsequenz für das häusliche Geschlechterverhältnis eine durchaus signifikante Modifikation, denn ohne Einschränkungen werden hier die Herrschaftsbereiche von Mann und Frau auf eine Ebene gestellt. Die daraus resultierende – zumindest funktionale – Gleichrangigkeit von Mann und Frau wird zusätzlich betont durch die sprachliche Formulierung, die kaum zufällig für die männliche wie weibliche Seite die gleichen Worte verwendet und diese chiastisch präsentiert: „non picciolo inconveniente" vs. „inconveniente non picciolo". Während die chiastische Verkehrung das Komplementär-Gegensätzliche der Geschlechter zum Ausdruck bringt, wird die Wortgleichheit zum Zeichen für die Gleichheit der Geschlechter bzw. ihrer Funktionen. Gerade der stilistische Feinschliff dieses Satzes deutet darauf hin, dass es sich nicht um eine von Brucioli unvollständig oder gar schlecht übersetzte Stelle handelt, sondern um eine Setzung.[61] Diese erscheint umso signifikanter, als sie sich nicht mit Erasmischen (oder anderen zeitgenössischen) Positionen deckt. Zum Vergleich: Erasmus zeigt sich hinsichtlich der innerhäuslichen Aufgabenverteilung wenig generös gegenüber der Frau. Auch innerhalb des Hauses, schreibt er in der *Institutio christiani matrimonii*, solle der Mann der Frau die Herrschaft nur in ganz bestimmten Fällen überlassen, nämlich wenn es entweder um unbedeutende Dinge (beispielsweise den Schnitt eines Kleides) oder genuine ‚Frauenangelegenheiten' (wie Kochen, Einkaufen, Kleinkindbetreuung oder die Anleitung der Dienerinnen) gehe.[62] Vor diesem Hintergrund wird man festhalten können, dass die erwähnte Setzung und Positionierung im Hinblick auf das Geschlechterverhältnis Brucioli selbst zuzuschreiben ist.

Auf andere Weise geht Paolo Caggio mit dem Glaubenskonflikt in seiner Ökonomik um. Bei ihm zeigt sich vor allem ein Spiel mit Allusionen und Ambivalenzen.

60 Brucioli 1982, S. 62, Z. 91–94; Herv. C.S.

61 Die hier suggerierte Gleichrangigkeit von Mann und Frau in ihren jeweiligen Funktionsbereichen gerät freilich in Konflikt mit der an anderer Stelle postulierten Autorität des Mannes über die Frau: Die Frau, heißt es dort, müsse sich in inner- wie außerhäuslichen Dingen ‚zwingen, dem Ehemann zu gehorchen' („sforzisi di obedire al marito", ebd., Z. 89f.). Zu diesem, in Ehelehren und Ökonomiken rekurrenten und schon bei Aristoteles angelegten Widerspruch vgl. Schnell 2018.

62 Vgl. Erasmus 1999, S. 369.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

9.3 Allusionen und Ambivalenzen: Spuren des Glaubenskonflikts in Paolo Caggios *Iconomica* (1552)

Die 1552 in Venedig publizierte *Iconomica* des sizilianischen Literaten Paolo Caggio ist ein Text, in dem religiöse Aspekte eine stärkere Rolle spielen, als in der Forschung bislang wahrgenommen. Der Dialog zeugt in besonderer Weise von dem seinerzeit in einem höchst dynamischen Prozess befindlichen Glaubenskonflikt und von der Frage, wie sich Autoren im Spannungsfeld von Reformation und Gegenreformation positionieren (bzw. gerade einer genauen Positionierung entziehen). Die nachfolgend diskutierten Textstellen werfen die Frage auf, inwiefern Caggio mittels doppeldeutiger Aussagen und Anspielungen auf die Reformation gezielt mit dem zeitgenössisch brisanten Thema des Glaubenskonflikts spielt.

9.3.1 Paolo Caggio und die *Iconomica*

Paolo Caggio wurde im ersten Viertel des 16. Jahrhunderts in Palermo geboren.[63] Er gilt als einer der wichtigsten Literaten des damaligen Sizilien und vehementer Verfechter der toskanischen Sprache und Kultur. Letztere kannte er allerdings nur aus Lektüren und Korrespondenzen, da er Sizilien bis zu seinem Tod, 1562 in Palermo, offenbar nie verlassen hat.[64] Nach dem Studium der Rechte wurde er 1545 Sekretär des Senats von Palermo, 1549 zudem Notar der *Corte Pretoriana*, also des palermitanischen Gerichtshofs, bevor er 1554 in den Dienst des Herzogs von Bivona eintrat und fortan an verschiedenen Orten Siziliens tätig war.[65] Im Jahr 1549 gründete er unter der Schirmherrschaft des Vizekönigs Don Juan de Vega mit der *Accademia dei Solitari* die erste literarische Akademie Siziliens,[66] die allerdings zu Caggios Bedauern ihre Tätigkeit schon im Mai 1554 wieder einstellen musste.

Als Caggios Hauptwerke gelten zwei Dialoge: die um Fragen der politischen Herrschaft kreisenden *Ragionamenti* (Venedig 1551) sowie die *Iconomica*, in welcher der Klosterbruder Apollonio seinen Schützling Monofilo über die Kunst der Haus- und Familienführung belehrt. Überliefert ist zudem ein Theaterstück mit dem Titel *Flamminia prudente* (1551), zwei Akademie-Vorlesungen über Petrarca (*Lezzioni sul Petrarca*, 1553), ein unveröffentlichter Diskurs über die Gerechtigkeit (*Discorso della giustizia*), einige petrarkistische Gedichte sowie diverse Briefe, u.a. an Pietro Aretino, den Caggio offenbar überaus bewunderte und in seinen Schriften regelmäßig zitiert.[67]

63 Zum Leben und Werk Caggios vgl. Santangelo 1973; Natoli 1896; Ratto 1974; Ratto 1980 und Ratto 1987.

64 Vgl. Ratto 1987, S. 18.

65 Vgl. ebd., S. 15–17. Als Sekretär des Senats von Palermo überarbeitete Caggio die *Consuetudines*, d.h. die Regeln für den palermitanischen Handel, die 1547 erschienen.

66 Vgl. Montoliu [o.J.].

67 Die *Lezzioni sul Petrarca* sind abgedruckt in: Ratto 1974, S. 145–197. Für die Gedichte vgl. Caggio 1553. Die Briefe an Aretino (1550/1551) finden sich in Aretino 1875, S. 269–279. Fünf weitere Briefe sind abgedruckt in Ratto 1980, S. 158–170. Caggios Verhältnis zu Aretino untersucht

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Die *Iconomica* wurde erstmals im Venedig des Jahres 1552 bei Andrea Arrivabene gedruckt.[68] Ermöglicht wurde dies offenbar nicht zuletzt durch die Unterstützung Ottaviano Preconios, dem damaligen Bischof von Monopoli und Caggios Freund und Förderer,[69] dem der Autor bereits zuvor seine *Ragionamenti* sowie seine *Flamminia prudente* gewidmet hatte.[70]

Die Handlung lässt sich wie folgt zusammenfassen: Der auf jede narrative Rahmung verzichtende Dialog beginnt mit dem Treffen der beiden Sprecher, Monofilo und Apollonio, auf einer Straße Palermos. Apollonio, ein älterer Mönch, will seinen jugendlichen Schützling besuchen, um mit ihm eines ihrer unterhaltsamen Gespräche zu führen, die so rar geworden seien, seit Monofilo sich der Welt zugewandt habe. Er fürchte, so Apollonio, dass Monofilo ihn und die Religion, die dem Jungen doch stets so am Herzen gelegen habe, hierüber vergessen haben könnte. Nachdem das Gespräch auf Monofilos Unwillen zu Heiraten kommt („sento un certo bisbiglio di voler tor moglie", Ic 88), schickt Apollonio sich an, den Jungen von der Ehe zu überzeugen und ihn in diesem Zuge allgemein über den „governo famigliare" (Ic 90) zu belehren. Die diesbezüglichen Gespräche finden anschließend an zwei heißen Sommertagen in Monofilos Haus in Palermo statt, in einem Zimmer mit Blick aufs Meer, dessen leichte Brise die von der Hitze ermüdeten Redner erfrischt (Ic 91).

Der Dialog gliedert sich in zwei Teile: Am ersten Tag wird vornehmlich über die Ehe, die Wahl, Aufgaben und Behandlung der Ehefrau, sodann die Pflichten des Ehemannes sowie die Erziehung der Kinder gesprochen (Ic 87–129). Der zweite Teil beginnt mit einem Lob der Freundschaft, erläutert den Umgang mit Dienern und Sklaven[71] und leitet über zu einem Lob der Landwirtschaft (qua bester Form des Besitzerwerbs); anschließend geht es um Erwerb und Bewahrung von Besitz im Allgemeinen, dann um Ratschläge für den Hausbau (u.a. die Wahl des Orts und architektonische Anlage des Hauses), bevor der Dialog mit einem neuerlichen Lob der Landwirtschaft und des Hirtenlebens schließt (Ic 129–171).

Procaccioli 2010. Nicht überliefert ist ein Dialog mit dem Titel *Rodomonte Sanese*, den Caggio in einem Brief an Aretino erwähnt. Vgl. Caggio 1875, S. 274.

68 Der vollständige Titel der *editio princeps* (Venedig 1552) lautet: *Iconomica del Signor Paolo Caggio gentil'huomo di Palermo, nella quale s'insegna brevemente per modo di dialogo il governo famigliare, come di se stesso, della moglie, de' figliuoli, de' servi, delle case, delle robbe, & d'ogn'altra cosa à quella appartenente*. – Zitiert wird im Folgenden unter Verwendung der Sigle ‚Ic' nach der Edition: Paolo Caggio (1987), *Iconomica*, hg. von Giovanna Ratto, Neapel: Istituto nazionale di studi sul Rinascimento meridionale.

69 Der Franziskanerminorit Ottaviano Preconio (1502–68) war Bischof von Monopoli (1545–61), Bischof von Ariano Irpino (1561–62) und schließlich Erzbischof von Palermo (1562–68). Vgl. Costa 1987, S. 260. Zu Preconio vgl. auch Rotolo 1995, S. 44–46; Granà 2007.

70 Preconio unterstützte Caggio u.a. mit Empfehlungsschreiben an Aretino. Drei von Preconio im Jahr 1551 an Aretino gerichtete Briefe sind abgedruckt in: Aretino 1875, S. 332–339. Zum Briefwechsel zwischen Caggio und Aretino vgl. Procaccioli 2010.

71 Zum Thema der Sklaverei, die im damaligen Sizilien noch Realität war, vgl. Ratto 1987, S. 47f.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

9.3.2 Zum Forschungsstand

In der älteren Forschung dominiert die Vorstellung, Caggio sei ein ‚authentischer Katholik' gewesen.[72] So betont Luigi Natoli gegen Ende des 19. Jahrhunderts, Caggio sei in keiner Weise „un mezzo partigiano della Riforma", sondern durch und durch „cristiano e cattolico", einer, der an den Triumph der Kirche über die Reformation glaube: „ha fede nel trionfo della Chiesa sulla Riforma" – Belege bleibt er allerdings schuldig.[73] In jüngerer Zeit wird diese Einschätzung zunehmend revidiert. Giovanna Ratto, die die *Iconomica* Ende der 1980er Jahre ediert hat, hält zwar grundsätzlich an der Auffassung fest, Caggio sei „autenticamente cattolico" gewesen, relativiert diese Aussage dann jedoch dadurch, dass sie dem Sizilianer bescheinigt, ein Anhänger der katholischen Reformbewegung („riforma cattolica") gewesen zu sein und Sympathien mit den Ideen der nordeuropäischen Reformatoren gehabt zu haben: „per quanto autenticamente cattolico, dimostra di essere attratto dalle forme di spiritualità e della cultura dei riformisti eterodossi d'oltralpe".[74] Der Geist des Evangeliums, so Ratto, sei in der *Iconomica* ebenso wie in den *Ragionamenti* deutlich spürbar; auch hier fehlen aber weitergehende Belege.[75] Dass Caggio ein Anhänger der katholischen Reformbewegung war und reformatorischem Gedankengut nicht unaufgeschlossen gegenüberstand,[76] ist auch insofern naheliegend, als sein Mäzen, Bischof Ottaviano Preconio, als wichtiger Vorreiter auf diesem Gebiet gelten kann. Preconio war sehr engagiert auf dem Tridentinischen Konzil, wobei sein Engagement darauf zielte, die Einheit der Kirche zu wahren – und zwar durch deutliche Zugeständnisse an die Reformatoren.[77] Diese große Offenheit für reformatorische Ideen ging der Mehrheit der Konzilteilnehmer allerdings zu weit: Preconios Vorschläge stießen auf Ablehnung (darunter beispielsweise auch die Idee einer stärkeren Beteiligung von Laien in der Kirche).[78]

72 Vgl. ebd., S. 76.
73 Natoli 1896, S. 24.
74 Ratto 1987, S. 75f.
75 Ebd., S. 75. Zu Caggios *Ragionamenti* vgl. allgemein Lorenzini 2003.
76 Da das Spektrum innerkatholischer Reformbemühungen groß war und von der Forderung nach Intensivierung der Repressionsmaßnahmen gegen Häretiker bis hin zur Übernahme reformatorischer Ideen reichte, ist es wichtig, auf die Aufgeschlossenheit gegenüber den Forderungen der Reformatoren hinzuweisen. Vgl. Firpo 2008, S. 17. Zu dem proreformatorischen Flügel innerhalb der Kirche zählte insbesondere der Zirkel der *spirituali* um die Kardinäle Pole und Morone.
77 Preconio zählte zu den aktivsten Teilnehmern auf dem Konzil. Vgl. Costa 1987, S. 261. Zu Preconios Interventionen beim Konzil vgl. auch Varesco 1949, S. 134–136. Aufgrund seiner guten Verbindungen zu Kaiser Karl V. war sein religiöses Engagement auf dem Konzil zugleich auch ein politisches. Vgl. Granà 2007, S. 567f.
78 Vgl. ebd., S. 568. Nicht angenommen wurden auch Preconios Änderungsvorschläge für das Dekret über die *libri proibiti* im Rahmen seiner seit 1562 ausgeübten Mitgliedschaft in der Kommission zur Erstellung des *Index librorum prohibitorum*. Vgl. Ehses 1964, S. 328 (zur Mitgliedschaft), 313 und 338f. (zu den Änderungsvorschlägen). Zu Preconios generell toleranter Einstellung gegenüber Häretikern vgl. den noch Anfang 1562 – nach seiner Ernennung zum Erzbischof von Palermo – geäußerten Wunsch, die Häretiker dadurch zum rechten Glauben zu bekehren, dass man die Kirche selbst reformiere und interne Missstände beseitige (vgl.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

In der neueren Forschung hat nun Paolo Procaccioli angeregt, die bisherige Einschätzung von Caggio als ‚gutem Katholiken' zu überdenken, und zwar schon deswegen, weil er seine Schriften in Venedig bei Andrea Arrivabene drucken ließ – einem Drucker, der bekanntlich enge Kontakte zu Häretikerkreisen pflegte und als Unterstützer proreformatorischer Haltungen galt.[79]

Zusammen mit den (zu diskutierenden) Anspielungen auf die Reformation in Caggios Text selbst, kann dies als Indiz dafür gesehen werden, dass, wie auch Procaccioli suggeriert, Caggio deutlich mehr auf Seiten der Häretiker zu verorten ist, als die Forschung bislang vermutet hat. Um diesbezüglich zu einem abschließenden Ergebnis zu kommen, ist es vielleicht noch zu früh. Tatsache ist, dass die Glaubensspaltung zur Zeit der Entstehung der *Iconomica* (um 1550) bei weitem noch nicht abgeschlossen war und innerkirchlich sehr große Dynamiken wirkten, die die Spielräume dessen, was (noch) sagbar bzw. nicht (mehr) sagbar war, fluide machten. Feststellen lässt sich in diesem Kontext, dass Caggios Texte, trotz einiger riskanter Anspielungen, langfristig unzensiert geblieben sind. Dies mag zum einen daran gelegen haben, dass Bischof Preconio seine schützende Hand über sie und ihren Verfasser hielt. Es mag zum anderen aber auch an der spezifischen Faktur der Texte selbst gelegen haben, denn diese operieren auf geschickte Weise mit Ambivalenzen und Allusionen und entziehen sich so einer klaren Zuordnung.

Bevor ich hierauf genauer eingehe, sei kurz an die historische Situation im Sizilien am Ende der 1540er Jahre (der mutmaßlichen Zeit der Abfassung der *Iconomica*)[80] erinnert. Ratto hat darauf hingewiesen, dass diese Zeit eine in Glaubensfragen noch vergleichsweise liberale Phase darstellte, in der Sympathiebekundungen für die Reformatoren noch möglich gewesen seien.[81] Auf der anderen Seite ist zu bedenken, was die historische Forschung nun schon seit längerem herausgearbeitet hat: Proreformatorische Äußerungen und Sympathiebekundungen mit Luther, aber auch Erasmus waren in Italien schon früh, spätestens aber ab 1530, problematisch: Es kam zum Verbot von Schriften sowie zur Verfolgung von Autoren seitens kirchlicher und politischer Autoritäten, sodass die ‚Abtrünnigen' schon früh gezwungen waren, Strategien zur klandestinen Verbreitung häretischer Ideen zu entwickeln.[82] Die Häretikerverfolgung nahm zwar erst ab 1558 unter dem römischen Großinquisitor Michele Ghislieri, dem späteren Papst Pius V. (1566–72), radikale Züge an,[83] doch das Klima hatte sich bereits mit der Einsetzung

ebd., S. 313, Anm. 2). Zu Preconios Versuchen, zwischen den Extremen zu vermitteln, zählt auch seine Intervention beim Aufstand von Neapel im Jahr 1547, die indirekt dazu beitrug, die vom Vizekönig Don Pedro de Toledo geplante Einführung der (repressiven) spanischen Inquisition in Neapel zu verhindern. Vgl. Granà 2007, S. 564–567.

79 Vgl. Procaccioli 2010, S. 92, Anm. 32. Zu Arrivabene vgl. [Anon.] 2013; Saccocci 1997.

80 Vgl. Ratto 1987, S. 26, Anm. 50.

81 Vgl. ebd., S. 75f.

82 Vgl. dazu zusammenfassend Seidel Menchi 1979, S. 573–575. Seidel Menchi notiert u. a., dass protestantische Schriften (z. B. Luthers Katechismus) im Italien der 1530er Jahre teilweise unter Erasmus' Namen zirkulierten.

83 Vgl. Schwerhoff 2006, S. 96–110, insb. S. 99.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

der Römischen Inquisition 1542 spürbar gewandelt. Dies gilt auch für Caggios Sizilien: Dies bezeugen unter anderem das am 28.1.1543 in Palermo verkündete Häresieverbot des Inquisitors und Bischofs von Patti, Arnaldo Albertini, die Exkommunikation Bartolomeo Spadaforas im Jahr 1547 sowie zahlreiche weitere Repressionen, die sich gegen Geistliche ebenso wie Laien wandten.[84]

9.3.3 Religion, Reformation und Häresie in der *Iconomica*

Festzustellen ist zunächst, dass das Religiöse für Caggios ökonomischen Dialog generell eine größere Rolle spielt, als dies bislang in der Forschung zur Kenntnis genommen wurde. Apollonio, der als Hauptsprecher und Experte der Haushaltsführung fungiert, ist nämlich ein Geistlicher. Er wird von seinem Gesprächspartner, dem jungen Monofilo, durchgängig als „padre" angesprochen, aber nicht etwa, weil es sich um seinen Vater handelte (wie manche Kritiker meinen), sondern weil er ein Mönch („buon religioso", Ic 90) ist,[85] der praktisch sein ganzes Leben im Kloster verbracht hat (vgl. Ic 91, 99). Wenn Monofilo seinerseits von Apollonio „figliuolo" (Ic 87) genannt wird, wird er als spiritueller Sohn adressiert. Die Besetzung der Sprecherrollen mit spirituellen Verwandten ist im Kontext einer Ökonomik bemerkenswert. Caggio dehnt damit nämlich die für die Renaissance-Ökonomiken typische intergenerationelle Belehrung, die üblicherweise innerhalb der Blutsverwandtschaft (*consanguinitas*) oder Schwägerschaft (*affinitas*) stattfindet, auf die spirituelle Verwandtschaft (*cognatio spiritualis*) aus. Im frühneuzeitlichen Kontext galt die spirituelle Verwandtschaft, die etwa das Verhältnis von Täufling und Taufpate, aber auch das von Pfarrer und Gemeindemitglied umfasste, als gleichwertig zu den beiden anderen Verwandtschaftsverhältnissen.[86]

Indem er einen Kleriker als ökonomische Autorität einsetzt, verändert Caggio das gängige Muster der Ökonomiken insofern grundlegend, als er dem Dialog eine unhintergehbare religiöse Ebene einzieht, die über die traditionelle Verflechtung von ökonomischem Diskurs und christlichem Ehediskurs hinausgeht. Zum einen wird mit der Ersetzung des *pater familias* durch einen Mönch der (traditionelle) Anspruch der Kirche auf Mitspracherechte in häuslichen Belangen (noch einmal neu) reklamiert.[87] Zugleich wirft dies die Frage auf, was den Mönch hier

84 Vgl. Caponetto 1956, S. 242f. (zu Albertini) und S. 281ff. (zu Spadafora). Zum Wirken der Inquisition in Sizilien vgl. auch Garufi 1978.

85 Sowohl Natoli, Ratto als auch Frigo meinen irrtümlich, es handele sich bei Apollonio und Monofilo um Vater und Sohn. Vgl. Natoli 1896, S. 28; Ratto 1974, S. 140; Frigo 1985, S. 157.

86 Zu den drei Verwandtschaftsverhältnissen vgl. Jussen 2008, S. 168. Speziell zur spirituellen Verwandtschaft vgl. Iung 1937; Alfani 2009 (zum Cinquecento vgl. insb. S. 67–90).

87 Durch ihre Reglementierung der Ehe hat die Kirche indirekt immer schon auf ökonomische Fragen Einfluss genommen. Im Cinquecento, und insbesondere in dessen zweiter Hälfte, gehen allerdings diverse Geistliche (darunter die Bischöfe Gabriele Paleotti, Carlo Borromeo und Agostino Valier) ausdrücklich in spezifischen Schriften auf ökonomische Fragen, insbesondere die Pflichten der Ehefrau, ein. Vgl. exemplarisch Agostino Valiers *Della Istruzione delle Donne Maritate* (1575) sowie den Abschnitt „Per li Padri, et Madri di famiglia, et tutti li cappi di casa" in Carlo Borromeos *Ricordi* (Borromeo 1578, fol. 22r–29r).

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

überhaupt zum Sprechen über das Haushalten autorisiert, da ihm die – im ökonomischen Diskurs hochgeschätzte – Erfahrung als Ehemann, Vater und Haushaltsvorstand ja gänzlich fehlt.

Die religiöse Dimension von Caggios Dialog wahrzunehmen, ist vor allem auch deswegen wichtig, weil bestimmte Repliken der Sprecher in einem neuen Licht erscheinen, sobald man in Rechnung stellt, dass sie einem Gespräch mit einem Geistlichen entstammen: Anspielungen auf Religion, Glaubenskonflikt und Reformatoren erhalten dann eine ganz andere Brisanz. Mit diesen Anspielungen meine ich nun nicht jene allgemeinen Klagen über die Sittenlosigkeit des Klerus, die zeitgenössisch generell weit verbreitet waren und von denen auch die *Iconomica* diverse enthält (etwa in Form von Kritik an den weltlichen Lektüren von Nonnen).[88] Das Anprangern von Missständen in Kirche und Klöstern war in der zeitgenössischen Literatur so ‚normal', sodass es nur bedingt aussagekräftig ist im Hinblick auf die Frage nach der Nähe zu reformatorischen Ideen.[89]

Daher wird es mir im Folgenden um jene Textstellen in Caggios Dialog gehen, die konkret auf die Reformation oder reformatorisches Gedankengut referieren, sei es, dass sich die Sprecher (a) explizit zu den Reformatoren nördlich der Alpen äußern oder (b) ihre eigene Rede als prekär ausweisen und auf drohende Zensur oder Exkommunikation hinweisen. Zudem verdienen (c) jene Passagen Aufmerksamkeit, die theologisch ungewöhnlich erscheinen und sich potentiell als Infragestellung orthodoxer katholischer Lehren lesen lassen.

Luther, Melanchthon und die italienischen Häretiker

Ein expliziter Verweis auf die Reformatoren findet sich in jener Passage von Caggios Dialog, die mit einer Kritik am Sittenverfall des sizilianischen Klerus anhebt. Monofilo beklagt dabei zunächst, dass sich angesichts des gravierenden Lehrermangels in Palermo zahlreiche Priester („preti") in den Haushalten ein gutes Leben machten: Eingestellt als Privatlehrer („pedanti"), seien sie oftmals dumm („ignoranti") und faul („balordi") und zögen nicht nur den Hausherrn das Geld aus der Tasche, sondern vergingen sich zudem auf schändliche Weise an Ehefrauen, Kindern und Dienern (Ic 122).[90] Apollonio stimmt ein und macht die Pedanten zu-

88 Mit Rittergeschichten und Liebeslyrik („gesti di paladini e […] amori dei poeti") vertrieben sie sich die Zeit, lieber läsen sie „alcune rime del Furioso" oder verstrickten sich in „belle dispute sopra il Petrarca", als ihrer Pflicht nachzukommen, den Namen des Herrn zu loben („lodare […] il nome del Signore", Ic 149f.).

89 Zu dieser allgemeinen antiklerikalen Kritik vgl. Natoli 1896, S. 27; Firpo 2008, S. 7.

90 „Eglino, per sodisfare al disonesto delle lor viglie, non avrebbono rispetto agli angeli che albergarono in casa del nipote di Abraam, non che ai giovanetti che paiono d'alabastro converso in latte e in sangue"; „quei preti che ancor sogliono menar le madonne per le mani nelle strade e nelle chiese"; „avevano il soldo dai padroni in iscambio di dote, per moglie i figliuoli, le fanti, i paggi, le schiave e, più delle volte, le Madonne" (Ic 122). Anspielungen wie diese auf eine als ‚unnatürlich' qualifizierte Sexualität der Hauslehrer war zeitgenössisch nicht unüblich.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

dem für den Niedergang der italienischen *lettere* (mit)verantwortlich.[91] Ihre Ruchlosigkeit sei es, schimpft er, die viele edle Geister davon abgehalten habe, *letterati* zu werden. Seit einer Weile schon sei in Italien die Gelehrsamkeit so verhasst, dass sie geflohen sei und Schutz im ‚unchristlichen Deutschland' gesucht habe. Daher lebten im vormals barbarischen Deutschland nun hochgebildete Leute, die es an Eloquenz mit Cicero aufnehmen könnten:

> In questi tempi ch'io dico, le lettre erano così odiate da ognuno, che fu bisogno ch'elle si partissero dalla Italia per ricovrarsi nella scristianata Alemagna; e già si vede che dove prima erano barbari, teutonici, al presente ci sono uomini che competono in eloquenza con Marco Tullio. (Ic 123)

Die ins Exil abgewanderten *lettere* stehen hier freilich metonymisch für ihre Träger, die als Häretiker verfolgten und nach Norden geflohenen italienischen Gelehrten. Dies bestätigt sich im Folgesatz, in dem Apollonio diese ‚modernen' Gelehrten („questi moderni") mit Erasmianern, Ciceronianern und namentlich Philipp Melanchthon identifiziert. Damit ist eindeutig das Lager der Reformatoren gemeint. Von Melanchthon heißt es dann, er sei beredter als der Teufel selbst. Er sei entweder ein ‚großer Rhetor' oder ein ‚großer Gelehrter', der ‚große Dinge' wisse:

> E sono così gli erasmici, come i ciceronici; et or veggio che v'entra un tal Filippo Melantonio, che il diavolo non parlò mai con tanto arteficio come favella costui, o egli è il grande oratore, o egli è il gran litterato e sa di gran cose fra questi moderni. (Ic 123)

Nur bei sehr oberflächlicher Betrachtung kann man diese Aussagen für Häretikerkritik halten. Die Bezeichnung ‚unchristliches Deutschland' („scristianata Alemagna"), der Vergleich Melanchthons mit dem Teufel und die unbeantwortete Frage, ob Melanchthon nun ein großer Redner *oder* ein großer Gelehrter sei – all diese Formulierungen können nicht darüber hinwegtäuschen, dass hier ein Lob auf die nördlichen Reformatoren und ihre großen Thesen („gran cose") angestimmt wird.[92] Im Kontext der vorangestellten Klage über die aus Italien geflohenen *lettere* wird klar, dass das einst gottlose Deutschland hier positiv, als neue Heimat der Gelehrsamkeit, gewertet wird. Betrachtet man weitere Stellen, entsteht der Eindruck, dass Caggio gezielt mit ambivalenten Formulierungen operiert.

Dies gilt beispielsweise für die nachfolgende Replik, in der Monofilo wünscht, die Kirche möge am Ende, nach all ihren Schiffbrüchen, über die unmoralischen Heuchler („scandalosi ippocriti") triumphieren, welche mit Sicherheit ins Feuer wanderten:

91 Zur Pedantenkritik bei Caggio vgl. bereits Ratto 1987, S. 69–71; Natoli 1896, S. 18–20; Di Venuta 2002, S. 13.

92 Dass es sich um ein Lob bzw. eine positive Wertung handelt, meinen auch Ratto (1987, S. 76) und Procaccioli (2010, S. 92).

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

> Facci quel che vuole che la Chiesa di Cristo, dopo tanti naufragi, non potè mai più sommergersi e sempre si va essaltando, a onta delli scandalosi ippocriti, che anderanno al fuoco senz'altro. (Ic 123)

Bei genauerer Betrachtung lässt dieser Satz offen, wer eigentlich mit den „scandalosi ippocriti", den unmoralischen Heuchlern, gemeint ist, die ihre Sünden im Höllenfeuer büßen müssen. Gemeint sein könnten die Häretiker qua Opponenten der Kirche. Doch letztlich könnten es ebenso die sittenlosen *pedanti* sein, die ja von den Sprechern für die Vertreibung der heterodoxen Italiener verantwortlich gemacht werden. In diesem Fall wären es sittenlose Kirchenangehörige selbst, die die „Chiesa di Cristo" allererst besiegen müsste – ein reformerischer, wenn nicht reformatorischer Gedanke. Die gesamte Passage erscheint so als ein doppelbödiges Spiel mit der Grenze des Sagbaren und Nichtsagbaren, bei dem Sympathiebekundungen für die Reformatoren (bzw. für eine Erneuerung der Kirche) oberflächlich eingehüllt und gegen Zensur gewappnet werden. Unter den ambivalenten Formulierungen verbirgt sich ein „sincero desiderio di riforma e di rigenerazione della Chiesa", wie Giovanna Ratto formuliert.[93]

Einen ähnlichen Eindruck der Doppelbödigkeit hinterlässt auch Apollonios Beschreibung der Gelehrten am Hof eines römischen Kardinals, bei dem er im Winter zuvor zu Gast gewesen sei.[94] Neben ökonomischen Lehren (vgl. Ic 99) habe er von diesen Weisen („sapienti") die wunderlichsten Dinge des ‚heutigen Lebens' gelernt: „sentii dire a quei sapienti che tenea il monsignor nella sua corte le più stupende cose che si potessero mai imaginare intorno il viver d'oggidì" (Ic 100). Als Beispiele nennt er unter anderem die theologischen Debatten dieser Gelehrten: In diesen sei es angesichts des ständigen Lärmens der Reformatoren (die übrigens erneut als „questi moderni" bezeichnet werden) um alle möglichen Dogmen gegangen, angefangen mit den Sakramenten über den freien Willen und das Fegefeuer bis hin zu ‚tausend anderen Dingen'. Stets aber hätten sie mit einer Verurteilung der Lutheraner geendet, resümiert er, sodass die Kirche auch weiterhin in ihrer ‚unschuldigen Wahrheit', ‚schön und rein' wie am Tag ihrer Geburt, verbleiben könne:

> Così un da un parlar in un altro s'entra nella teologia e nelle scritture sacre, ora per esservi il continuo rumore che fanno questi moderni, e quivi si disputa dei sacramenti, del libero arbitrio, della predestinazione, dell'opera, della giustificazione, del purgatorio, della confessione auriculare, delle religioni, delle ima-

93 Ratto 1987, S. 74.

94 Es bleibt spekulativ, doch stellt sich vor dem Hintergrund von Caggios ausgeprägten literarischen Interessen die Frage, ob an dieser Stelle nicht möglicherweise auf den römischen Kardinal Alessandro Farnese (1520–89, Kardinal seit 1534) angespielt wird. Dieser zählte, ebenso wie sein Großvater, Papst Paul III., zu den größten Mäzenen des damaligen Rom, pflegte enge Kontakte zur *Accademia della Virtù* und der ihr nachfolgenden *Accademia dello Sdegno* und spielte bei den Verhandlungen um das Tridentinische Konzil eine wichtige politische Rolle. Vgl. Andretta 1995.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

> gini e di mill'altri articoli; e conchiudendosi sempre contra i seguaci di Martino, la Chiesa si resta bella e pura nel candido della sua verità, com'ella nacque. (Ic 100)

Die Schlussformulierung, der Verbleib der Kirche in ihrer ‚unschuldigen Wahrheit', muss vor dem Hintergrund der an anderen Stellen kritisierten Unmoral der Kleriker sowie der ‚Schiffbrüche' der Kirche (Ic 123) ironisch wirken. Satirisch aufs Korn genommen wird hier die ebenso einfältige wie ignorante Haltung gewisser Prälaten, sich jeglicher Kritik zu entziehen und jeder Reform zu verweigern: Dass die Kirche sich stets im Besitz der Wahrheit wähnt und gegenüber ihren Kritikern stets Recht behält, ist präjudiziert – und wird als heuchlerisch erkennbar.

Dass es hier um eine satirische Attacke auf die Argumentationsweisen orthodoxer Kirchenkreise geht, zeigt auch das von Apollonio angeführte Beispiel einer theologischen Disputation: Einer der römischen Gelehrten habe ‚mit unwiderlegbaren Argumenten' sowohl das Pro als auch das Contra bewiesen für die Frage, ob beim Erheben vom Gebet der Hausherr den übrigen Hausbewohnern oder aber umgekehrt diese ihm einen guten Abend wünschen sollten.[95] Ironisiert wird hier sowohl die theologische Irrelevanz der Diskussionen als auch die Beliebigkeit der Argumentation. Dass dieses Beispiel darauf angelegt ist, die Leserschaft zu irritieren, wird spätestens klar, wenn das Beispiel dialogintern genau diese Irritation auslöst. Monofilo erkundigt sich in Reaktion auf Apollonios Bericht ungläubig, ob solche Dinge tatsächlich an den Höfen Roms verhandelt würden: „Di queste materie si tratta nelle corti di Roma?" (Ic 100).[96] Hier wird der Leser auf die Absurdität der besagten Debatten geradezu gestoßen.

Drohende Exkommunikation und Zensur

Betrachtet man nun die Passagen, in denen sich die Sprecher, wie bereits angedeutet, metadialogisch über ihr eigenes Gespräch äußern, so zeigt sich in nochmals anderer Weise, dass der Text voller Ambivalenzen steckt und von Caggio möglicherweise gezielt als eine Art Spiel mit dem Feuer konzipiert worden ist. Die Sprecher selbst heben nämlich wiederholt die prekäre Dimension des von ihnen Gesagten hervor.

Auffällig ist in diesem Zusammenhang zunächst Apollonios Mahnung, Monofilo möge das zuvor Besprochene für sich behalten: Zwar habe er nur gesagt, was sein Verstand („ingegno") ihm diktiert habe und was er am Hof des römischen

95 „[…] e fra gli altri fu uno che disputava con argomenti irrefragabili per una parte e per l'altra se, sonando l'Ave Maria, nel levarsi suso dall'orazione, il padrone dovesse dar della buona sera alle brigate de casa, o quelle dovessero dire buona sera abbia vostra Signoria al Signore" (Ic 100).

96 Anders als die theologischen Debatten werden die ökonomischen Lehren der römischen Gelehrten von Apollonio nicht problematisiert. Dies erklärt sich vor dem Hintergrund, dass er als Quellen „diversi eccellentissimi filosofi" (Hesiod, Xenophon und vor allem Aristoteles) nennt und angibt, diese im Nachgang zu den Gesprächen selbst studiert zu haben (Ic 100).

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Kardinals gehört und im anschließenden Bücherstudium vertieft habe, dennoch fürchte er, seine Lehren könnten nicht bei allen so gut angekommen sein wie bei Monofilo. Er sei daher beruhigt, dass sie den Raum nicht verließen:

> io ho detto quel che l'ingegno m'ha saputo dettare e quanto n'ho sentito in casa del cardinal e n'ho cavato per studio; non so però se le regole piacerebbono così ad ognuno, come piacciono a te che mi porti affezzione; ma pur che ti aggradino, non mi importa; già non usciranno di questa camera. (Ic 131)

Neben der Aufforderung zur Verschwiegenheit deutet auch die Berufung auf den Verstand („ingenio") darauf hin, dass das Gesagte in irgendeiner Weise prekär sein muss. Wie nämlich das 1543 in Palermo durch den Inquisitor Arnaldo Albertini, Bischof von Patti, erlassene Häresieverbot zeigt, galten all jene als Häretiker, die mehr ihrem eigenen Verstand als der christlichen Offenbarung vertrauten: „persuni, li quali confidano più in loro ingenio chi in la veritati evangelica".[97] Wenn Apollonio sich also – im Zusammenhang mit der Angst, seine Lehren könnten Missbilligung finden – explizit auf seinen eigenen Verstand beruft, lässt sich dies als Anspielung auf die drohende Zensur und Verfolgung durch die Inquisition lesen. (Zugleich versucht er freilich das Risiko der Zensur zu minimieren, indem er den Hof eines anonymen römischen Kardinals als eine seiner Hauptquellen angibt.)

Greifbarer noch wird die Furcht vor Zensur in jener Passage, in der Monofilo das Gespräch, das er mit Apollonio führt, als in Sizilien nicht druck- und publikationsfähig ausweist. Er erwähnt, ihr Gespräch wäre praktisch schon auf dem Weg in den Druck, wenn es auf dem italienischen Festland und von zwei gewitzten Schwindlern, wie es sie dort zuhauf gebe, geführt würde.[98] Mit zwei Sizilianern als Protagonisten, so Monofilo, stehe hingegen zu befürchten, dass derjenige, der ihr Gespräch aufzuschreiben wage, exkommuniziert würde, oder aber, dass das Heft ‚in die Gewürzhandlungen (Apotheken)' wandere:

> In fine, se questi ragionamenti nostri fossero stati fra due furfantissimi ciurmatori, di quei che sogliono essere nell'Italia, credo che in un tratto sarebbono consecrate alle stampe. Ma perché passano fra due ciciliani dubito che, se alcuno avesse ardire di scrivergli a penna, non fosse scommunicato, o che lo scartabello non se n'andasse alle speciarie. (Ic 115)

Mit dem Hinweis auf die Gefahr der Exkommunikation für den potentiellen (sowie implizit: den realen) Autor wird erneut auf die Unvereinbarkeit des Dialogs mit orthodoxen kirchlichen Positionen angespielt. Auch die Erwähnung der Gewürzhandlungen („speciarie") lässt sich in diese Richtung interpretieren. Zum einen könnte damit gemeint sein, dass das als Papier, auf dem der Dialog gedruckt ist, in der *spezieria* als Verpackungsmaterial ‚recycelt' wird. Es könnte zum ande-

97 Zitiert nach Caponetto 1956, S. 242.

98 Hierin steckt eine Anspielung auf die moralische Diskreditiertheit des Festlands (aus sizilianischer Sicht), zugleich aber auch ein Verweis auf die größere Sittenstrenge und drohende Zensur in Sizilien.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

ren aber auch eine Anspielung auf den Bologneser Gewürzhändler Girolamo Ranialdi sein. Dieser hatte sich von einem Lehrer ins Studium von Erasmus' *Novum Testamentum* einführen lassen und dann im Jahr 1543, auf Basis seiner gewandelten Glaubensauffassung, in Bologna eine öffentliche Rede gehalten – eine Rede, die ihm eine Ladung des städtischen Inquisitors einbrachte.[99] Vor diesem Hintergrund würde Monofilos Befürchtung, der Dialog könne in der Gewürzhandlung enden, bedeuten, dass die Schrift zur klandestinen, unter der Ladentheke gehandelten Lektüre von Häretikern würde.

Ambivalente Remodellierungen reformerisch-reformatorischer Konzepte

Abschließend soll es um die Frage gehen, inwiefern in Caggios Dialog bestimmte Ideen und Konzepte aufgegriffen werden, die auf reformerisches oder reformatorisches Gedankengut verweisen bzw. bestimmte Prätexte aus diesem Bereich remodellieren. Hierbei kommt, wie schon bei Brucioli, vor allem das exponierte Ehekonzept in den Blick. Bereits im Incipit des Dialogs wird klar, dass Caggio die pragmatische Situation von Erasmus' *Encomium matrimonii* aufgreift: Er setzt die persuasive Rede eines Geistlichen in Szene, der einen befreundeten jungen Mann von der Ehe zu überzeugen versucht. Erasmus' Deklamation bzw. *epistola suasoria*[100] dient dazu, einen Mann zur Eheschließung zu ermutigen. Schon Erasmus rekurriert dabei freilich auf eine gängige Figur der Eheliteratur, die spätestens mit Albertis *Libri della famiglia* auch Eingang in die italienischen Ökonomiken gefunden hatte. Im Unterschied zu Alberti und Brucioli ist es bei Caggio aber mit Apollonio ein Geistlicher, der sich als Verteidiger der Ehe erweist. Er schließt damit implizit an eine – zeitgenössisch nicht unübliche – Lesart des Erasmischen *Encomium matrimonii* an, die dessen fiktive Sprecherinstanz, gegen den ausdrücklichen Hinweis des Verfassers,[101] mit Erasmus selbst und damit einem Geistlichen identifizierte.[102] Vor dem Hintergrund dieser zeitgenössischen Identifikation von

99 Vgl. Seidel Menchi 1993, S. 73f.

100 Der ursprüngliche Titel des später als *Encomium matrimonii* bekannt gewordenen Exemplums für eine solche *epistola suasoria* lautete *Declamatio in genere suasorio de laude matrimonii*. Vgl. Erasmus 1985, S. 528f., Anm. 1.

101 Erasmus hatte betont, nicht er selbst, sondern ein Laie ergreife in seiner *epistula* das Wort. Mit dem Hinweis, im Text versuche ein von ihm fingierter Laie einen jungen Laien zu überzeugen („fingo laicum suadere iuveni laico"), verteidigt er seine Schrift in der *Dilutio eorum quae Iodocus Clithoveus scripsit adversus declamationem Des. Erasmi Roterodami suasoriam matrimonii* (1532). Explizit lehnt er die Identifikation dieser fiktiven *persona* mit sich selbst, Erasmus, ab: „Quum audis nos, ne imagineris Erasmum alteri loqui, sed laicum laico […]"/ Wenn du uns hörst, stelle dir nicht vor, Erasmus spreche zu jemand anderem, sondern ein Laie zu einem Laien (Erasmus 1968, S. 81f.).

102 Gegen eine solche identifikatorische Lektüre spricht, dass es sich um einen fiktiven Brief handelt, den Erasmus als Modelltext für den Rhetorikunterricht verfasst hat. Dass gleichwohl davon ausgegangen werden kann, dass die Zeitgenossen die fiktive *persona* mit Erasmus identifiziert haben, legen zeitgenössische Reaktionen, Wiederauflagen und nicht zuletzt Erasmus' eigene apologetische Schriften zum *Encomium matrimonii* nahe. Signifikant ist in diesem Zusammenhang schon die Tatsache, dass es Erasmus überhaupt für nötig befindet, auf die Notwendigkeit der Unterscheidung von realem Verfasser und textinternem

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Autor und deklamatorischer *persona* erscheint die Figur des Apollonio in Caggios Dialog in neuem Licht. Er rückt in keine geringere Position als in die des Erasmus (bzw. seines textuellen Alter egos) im *Encomium matrimonii* – und damit in die Position eines Klerikers, der die Kirche von innen heraus scharf kritisiert und zur Reform ruft. Wenn Caggio dabei das, was Erasmus in der Gattung der Deklamation verhandelt, ins Genre des Dialogs transferiert, so spielt er damit ein Element aus, das in Erasmus' Ehelob (oder zumindest seiner erwähnten zeitgenössischen Interpretation) im Keim angelegt ist, aber letztlich nicht virulent wird. Gemeint ist die Tatsache, dass hier jemand über Ehe, Haushalt und Familie doziert, der, weil er als zölibatär lebender Geistlicher in der praktischen Haushaltsführung völlig unerfahren ist, gerade keinen Expertenstatus hat.[103] Dies ist insofern bemerkenswert, als in ökonomischen Dialogen seit Xenophon typischerweise erfahrene Praktiker als Hauptsprecher auftreten. Von Albertis Giannozzo über Bruciolis Teocrate, Speronis Peretto bis hin zu Tassos *padre di famiglia* – sie alle verkörpern das Ideal des praktisch erfahrenen Haushälters. Von Apollonio indes lässt sich dies nicht ohne Weiteres sagen. Dass die mangelnde Expertise des Mönchs ein Problem im Hinblick auf seine Autorität darstellt, ist auch den Sprechern bewusst. Woher Apollonio, der sein Leben lang im Kloster gelebt habe, eigentlich sein ökonomisches Wissen habe, will Monofilo wissen. Der Angesprochene nennt daraufhin als Quelle zunächst die Gespräche am römischen Kardinalshof, sodann das Bücherstudium, mit dem er anschließend sein Wissen vertieft habe. Letzteres ist auffällig, denn ungewöhnlicherweise wird hier einmal das vermittelte ökonomische Wissen als Bücherwissen ausgewiesen, das damit implizit gegenüber dem – in der Oeconomia üblicherweise gelobten Erfahrungswissen – aufgewertet wird. Die explizite Wertschätzung der Bücher, die in der Ökonomie-Literatur eher untypisch ist, passt zu Caggios Gesamtprogramm. Die Aufwertung der *lettere* ist ein generelles Anliegen des sizilianischen Autors – in seiner Akademie ebenso wie in seinen Schriften. Auch die *Iconomica* enthält zahlreiche Anspielungen auf literarische Texte und Schriftsteller, auf die ich im folgenden Kapitel gesondert eingehen werde. Apollonio wird zudem als Typ des umfassend gebildeten und weltläufigen Klerikers eingeführt, der nicht nur nach Rom reist, sondern sich auch für weltliche Dinge wie die Oeconomia interessiert und das dazugehörige pagane Schrifttum intensiv studiert hat. Wenn Monofilo an einer Stelle betont, dass er die Gesellschaft religiöser Gelehrter der der weltlichen vorziehe,[104] so ist dies nicht nur ein Lob genau dieses Typus von Kleriker, den Apollonio verkörpert. Die Bemerkung

Sprecher hinzuweisen. Zur Dissoziation von Autor und *persona* in der Deklamation sowie ihrer (wahrscheinlichen) zeitgenössischen Missachtung vgl. Erasmus 1985, S. 528f., Anm. 1; Traninger 2012, S. 168–175.

103 Bei Erasmus ist dies insofern kein Problem, als er nicht über praktische Dinge und Details spricht, sondern auf rein gelehrt-theologischer Ebene die Ehe als natürlich und vernünftig rechtfertigt.

104 Vgl.: „mi piace specialmente la prattica de' religiosi litterati più che quella de' secolari" (Ic 130).

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

weist zudem darauf hin, dass es ihm nicht nur um Gelehrsamkeit, sondern um ihre Kombination mit einer bestimmten, christlich fundierten Moral geht. Dies führt uns zurück zur Situierung des Dialogs im Kontext reformerischer Ideen. Es zeigen sich nämlich weitere Parallelen zu Erasmus' *Lob der Ehe*.

Zu erinnern ist daran, dass das *Encomium matrimonii* aus orthodoxer kirchlicher Sicht insbesondere wegen zweier Dinge als problematisch galt: zum einen wegen der Kritik am Priesterzölibat, zum anderen wegen der Höherwertung der Ehe gegenüber der Keuschheit.[105] Bei Caggio wird nun die Ehe von Apollonio durchgängig mit dem – auch bei Erasmus zentralen – Argument verteidigt, dass die Bindung von Mann und Frau etwas Natürliches sei, da sie, mithilfe der Fortpflanzung, das Überleben des Menschengeschlechts garantiere.[106] Monofilo führt in diesem Kontext die bekannte (aristotelische) Begründung für die Notwendigkeit der Ehe an: Er habe gehört, dass die Natur, weil sie sich nicht im Individuum verewigen könne, vom höchsten Wesen die Möglichkeit erhalten habe, sich in den Spezies fortpflanzen zu dürfen:

> […] ho inteso che la natura, non si potendo perpetuare in un soggetto, come a dire in uno individuo, Paolo, Girolamo o Francesco, ave impetrato dalle misericordie della suprema Intelligenza il potersi perpetuare nelle specie. (Ic 102f.)

Die Idee, dass die menschliche Fortpflanzung ein Zugeständnis an die Natur sei, die sich angesichts der Sterblichkeit des Individuums erhalten können soll, geht letztlich auf Aristoteles zurück; gleiches gilt für die Vorstellung von der ‚Natürlichkeit' der Verbindung von Mann und Frau.[107] Beides ist aber zugleich ein zentrales Argument in Erasmus' *Encomion matrimonii*, in dessen erweiterter Fassung es heißt, dass die Ehe mittels der Fortpflanzung auf künstliche Weise verleihe, was die Natur verweigere, nämlich Unsterblichkeit.[108] Ungewöhnlich ist an Monofilos Aussage nun vor allem eines: die Nennung der Eigennamen Paolo, Girolamo und Francesco in Apposition zu „individuo", und zwar vor allem deswegen, weil diese Namen funktionslos zu sein scheinen. Es gibt keinen Grund, weswegen hier Ei-

105 Zum Plädoyer für die Priesterehe vgl. das *Encomium matrimonii* (Erasmus 2015, S. 28–32) und die *Institutio christiani matrimonii* (Erasmus 1999, S. 283). Zur Kühnheit der These, dass die Ehe höher zu bewerten sei als die Keuschheit, vgl. Seidel Menchi 1993, S. 228.

106 Angeführt wird in diesem Kontext u.a., dass alles von Mutter Natur („[la] universal madre") Kommende auf den göttlichen Willen zurückzuführen sei („a noi conceduto dalla natura per volontà del Fattor del tutto", Ic 97). Auch die eheliche Verbindung von Mann und Frau wird in diesem Zuge als „principio naturale e necessario" konzipiert, da ihr ein natürlicher Fortpflanzungstrieb („natural desiderio") zugrunde liege (Ic 101). Auch die wechselseitige Verantwortung und Fürsorge von Kindern und Eltern wird nicht, wie üblich, unter Verweis auf die Moral, sondern auf eine „ragion naturale" und einen „tributo alla natura" (Ic 102) begründet.

107 Vgl. Aristoteles, *Oikonomika*, 1343b24–1344a7 (Aristoteles 2006, S. 16f.).

108 „Quid immortalitate felicius? Hanc natura negatam, matrimonium arte quatenus licet largitur Reipublicae. Cui non optabilis est apud posteros memoria? Haec nullis fornicibus, nullis pyramidibus, titulisue certius propagatur quam liberorum procreatione" (Erasmus 1971, S. 407, Variante zu Z. 5ff.).

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

gennamen genannt werden müssten – außer, man erkennt ihre allusive Funktion. Die (potentielle) Bedeutung der Namen Paolo, Girolamo und Francesco erschließt sich erst, wenn man sie als Anspielungen auf jene Kirchenautoritäten liest, die sich im Kontext christlicher Ehelehre für Keuschheit und Ehelosigkeit ausgesprochen haben, konkret: die Kirchenlehrer Paulus und Hieronymus sowie der heilige Franz von Assisi. Die Tatsache, dass Monofilo diese drei Autoritäten mit Individuen assoziiert, die die Fortdauer des Menschengeschlechts *nicht* sichern, ist freilich eine Provokation. Denn damit ist im Grunde nichts anderes gesagt, als dass sich die Kirchenautoritäten mit ihrer Misogamie der – natürlichen, gottgewollten – Fortpflanzung verweigern. Caggios Dialog erweist sich an dieser Stelle erneut konform mit Erasmus, denn dieser hatte Hieronymus und andere Kirchenväter im *Encomium matrimonii* explizit dafür kritisiert, dass sie die Keuschheit höher werteten als die Ehe.[109]

Ihren Gipfel erreicht die Provokation aber vielleicht mit einer – kurios anmutenden – Parallele, die Apollonio zwischen menschlicher und göttlicher Zeugung etabliert. Bereits zu Beginn des Dialogs war Apollonio als Befürworter der Ehe als ‚natürlicher Lebensform' („viver naturalmente") aufgetreten (Ic 88). Nun nennt er als weitere, gefälligere („che forse ti quadrerà più") Rechtfertigung, dass der natürliche Fortpflanzungstrieb des Menschen („questo natura[le] appetito") sein Vorbild in der Heiligen Dreieinigkeit habe (Ic 103): In der Trinität werde der Sohn durch den Vater und der Heilige Geist durch Vater und Sohn gezeugt. Wörtlich ist hier die Rede von der „generazione" des Sohnes durch den Vater sowie der „produzzione" des Heiligen Geistes durch Vater und Sohn:

> Dico che questo natural desio, qual è nelle creature, di produr sempre qualcosa, e che non si puote adempire senza la congiunzione dell'un sesso con l'altro, procede loro non per altra via se non perché ne vanno altere e tutte adorne del vestigio della Ternità santa. E perché in quella vi è la generazione del Figliuolo dal Padre e la produzzione dello Spirito santo e dal Padre e dal Figliuolo, pertanto (perchè ognuno si facci conforme alle opere della Divinità) ognuno per voler divino have in sé questo natura[le] appetito. (Ic 103)

Die Idee, dass die Heilige Dreieinigkeit das Urbild jeder kreatürlichen Zeugung darstellt, ist insofern nichts Neues, als man sie schon in der mittelalterlichen Theologie, etwa bei Thomas von Aquin, findet.[110] Gleichwohl wirkt der hier von Apol-

109 „Neque vero me clam est, magnis voluminibus priscorum patrum decantatas virginitatis laudes, quorum Hieronymus adeo miratur eam, ut non multum absit a contumelia matrimonii et ab episcopis orthodoxis ad palinodiam invitaretur"/„Es ist mir durchaus bewusst, dass in den umfangreichen Schriften der alten Kirchenväter das Lob der Jungfräulichkeit gesungen wurde; unter ihnen bewundert Hieronymus sie so sehr, dass er die Ehe beinahe verunglimpft und von den rechtgläubigen Bischöfen aufgefordert wird, das zu widerrufen" (Erasmus 2015, S. 32–35). Im Unterschied dazu folgt Vives Paulus und Hieronymus und bewertet die Keuschheit höher. Vgl. Vives 1998, S. 86–92 (§ 71–74) und S. 118–120 (§ 98).

110 Vgl. etwa Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I, quaestio 30, zu der der Übersetzer C. M. Schneider im Proöm resümiert: „Sodann hat eben Gott geschaffen wie Er ist, mag auch

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

lonio vorgebrachte Vergleich der wohlgemerkt geschlechtlichen Fortpflanzung des Menschen mit der göttlichen ‚Zeugung' ungewöhnlich, ja irritierend. In Betracht zu ziehen ist daher hier ein erneutes Anknüpfen an Erasmus. Diesem haftete nämlich aufgrund diverser kritisch-ambivalenter Bemerkungen zur Trinität der Ruf eines Arianers, also eines Leugners der Trinitätslehre, an.[111] Vor diesem Hintergrund lässt sich die Textstelle bei Caggio möglicherweise als Parodie auf die katholische Trinitätslehre und ihre Vorstellung vom Akt göttlicher Zeugung lesen. Nachweisbar ist dies kaum: Wie andere, zuvor besprochene Passagen entzieht auch diese Textstelle sich einer eindeutigen Interpretation. Sie bleibt – wohl bewusst – ambig. Im Fall, dass man sich gegen die Zensur verteidigen müsste, ließe sie sich auch als antireformatorische Polemik auslegen: Dann, so könnte man argumentieren, würde hier die protestantische Aufwertung der ehelichen Sexualität ins Lächerliche gezogen, indem sie – offensichtlich überspitzt – auf die Heilige Trinität übertragen würde.

Die Haltung zur ehelichen Sexualität mag als letztes Beispiel für eine Passage dienen, wo Caggios Dialog mit der Transgression orthodoxer kirchlicher Positionen spielt.[112] In dieser Passage scheint es zunächst, als stehe Apollonio vollständig hinter der in den kirchlichen Regelwerken vertretenen offiziellen Sexualmoral, die zu bestimmten Zeiten (etwa während der Schwangerschaft und Menstruation) den ehelichen Verkehr verbietet:

> Di questo [sc. die Regeln zum ehelichen Beischlaf] ne son piene tutte le somme e tutti gli scartabelli che vanno per li cantoni della Chiesa, e si sa ch'ella proibisce il debito del matrimonio in certi tempi […]. (Ic 106)

In seinem Resümee dieser Regeln nähert sich Apollonio dann jedoch reformerischen Konzepten an und lässt – wie Erasmus oder Luther – eine vergleichsweise liberale, ja geradezu lustfreundliche Einstellung in Bezug auf den ehelichen Sexualverkehr durchblicken.[113] Laut Erasmus' *Encomium matrimonii* ist der eheliche Verkehr ausdrücklich von jeder Sündhaftigkeit frei und darf den Ehepartnern ‚legitimen' Genuss („licita permissaque Venere") bereiten:

> Nec audio qui mihi dicat foedam illam pruriginem et Veneris stimulos non a natura, sed [a] peccato prefectam. Quid tam dissimile veri? Quasi vero matrimonium, cuius munus sine his stimulis peragi nequit, non culpam praecesse-

die geschöpfliche Natur unvermögend sein, die Beschaffenheit des inneren Willens Gottes zu zeigen. Immerdar hat Gott also als Dreieiniger geschaffen; und deshalb leuchten die Spuren von diesem Geheimnisse überall entgegen, wenn einmal Gott selbst das Innere der geschöpflichen Natur zeigt." (Thomas von Aquin 1886, S. 49). Für den Hinweis auf diese Stelle gilt mein Dank Stefania Salvadori.

111 Erasmus äußerte sich ambivalent bis kritisch zur katholischen Trinitätslehre. Vgl. Christ-von Wedel 2013, S. 111–124; Christ-von Wedel 2017, S. 54.

112 Dass Caggio eine „più aperta ed articolata etica di carattere sessuale nei rapporti coniugali" vertritt, meint auch Ratto (1987, S. 56).

113 Zur lutherischen Aufwertung der Ehe inkl. der Wertschätzung ehelicher Sexualität vgl. Breul 2018. Zu Luthers Eheverständnis allgemein vgl. Witt 2017 und Witt 2018.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

> rit. […] Alioqui si res non opinione vulgi, sed ipsa natura velimus expendere, qui minus foedum brutorum animantium more, edere, mandere, concoquere, excernere, dormire, quam licita permissaque Venere uti?
>
> Ich glaube auch keinem, der mir sagt, dass diese scheußliche Geilheit und die Triebe der Venus nicht auf die Natur, sondern auf die Sünde zurückzuführen seien. Das ist doch ganz unwahrscheinlich. Als ob die Ehe, deren Aufgabe ohne diese Triebe nicht erfüllt werden kann, nicht der Sünde vorausgegangen wäre. […] Wenn wir übrigens die Sache nicht nach der landläufigen Meinung, sondern nach der Natur selbst erwägen wollen, warum sollte es weniger scheußlich sein, wie stumpfsinnige Tiere zu essen, zu kauen, zu verdauen, auszuscheiden und zu schlafen, als eine erlaubte und gebilligte Liebe zu genießen.[114]

Bei Caggio zeigt sich die Lustfreundlichkeit zunächst bei Monofilo, der einleitend vom „diletto che ci dispensa il matrimonio", also dem Vergnügen, das uns die Ehe bereitet und das sich die Ehepartner wechselseitig („l'un l'altro") bereiten, spricht.[115] Apollonio greift dies auf und verwendet auffällig häufig die – positiv konnotierten – Begriffe „diletto", „voluttà", „piaceri" (Ic 106f.).[116] Negativ, als triebhafte Begierde („concupiscenza"), wird die Lust nur einmal thematisch, und zwar wenn es um das sexuelle Verlangen in Abwesenheit des Ehepartners bzw. der Ehepartnerin geht – nur dieses wird als sündhaft markiert (Ic 107). Apollonio plädiert im Übrigen dafür, kleine Irrungen („piccioli erroruzzi") beim Durchleben der Lust („trasandar della voluttà") zu verzeihen, sofern nur insgesamt Maß gehalten werde (Ic 106). Die eheliche Sexualität steht hier deutlich im Zeichen wechselseitiger Liebe („amore") der Ehepartner (Ic 107). Es ähnelt darin auch jenem Konzept von Ehe, wie es u.a. in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts in Eheratgebern und Ehepredigten des Luthertums nachweisbar ist.[117] Betont werden bei Caggio die Pflicht zum Gebrauch von „temperanza", „modestia" und „one[re]", aber ebenso der Aspekt des Süßen, Sanften, Freudigen der ehelichen Sexualität: Der Mann solle seiner Frau mit „parole più dolci che lascive, tutto fedele, tutto giocondo della grazia in che t'ha costituito il Signore", begegnen (Ic 106). Von großer Offenheit gegenüber der sexuellen Lust in der Ehe zeugt schließlich auch Apollonios Rat,

114 Erasmus 2015, S. 28f. Laut Jean-Claude Margolin ist die Gleichsetzung des Sexualtriebs mit anderen instinktiv-‚animalischen' Aspekten des menschlichen Verhaltens zwar nicht neu, sondern ein traditionelles Argument (der Materialisten gegen die Spiritualisten), jedoch habe die Erasmische Kritik an sexuellen Vorurteilen und Tabus etwas Modernes (vgl. Erasmus 1971, S. 415, Anm. zu Z. 2f.).

115 Vgl. die dreimalige Erwähnung des Begriffs „diletto" in dieser Passage („il diletto che ci dispensa il matrimonio", „nel trattenimento del diletto", „onde ciò conoscendo la tua [moglie] diletta"; Ic 106).

116 Der lustvolle Vollzug der Ehe wird ähnlich auch dort propagiert, wo der Frau geraten wird, sich mit ihrem Ehemann zu vergnügen: „[…] amore […] del suo marito, quello abbracci et in quello si diletti, come conviene a una coppia bella, cinta d'una catena sacra, d'un matrimonio santo" (Ic 108).

117 Vgl. Breul 2010, S. 155.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Monofilo möge ein sehr junges Mädchen („una donnetta giovana giovana") heiraten, da ein solches sich an alle Vorlieben („piaceri") des Mannes gewöhne:

> E per questo sarebbe molto al proposito che tu avessi da tor per moglie una donnetta giovana giovana, ch'io so ch'ella s'avvezzarebbe a tutti tuoi piaceri, e punto non vi sarebbe di discrepanza tra i costumi tuoi e quegli di lei. (Ic 107)

Der Begriff *piaceri* ruft hier einerseits die in der Oeconomia gängige Anpassung der Frau an die *Sitten* („costumi") des Mannes auf. Durch die Positionierung im unmittelbaren Kontext des Themas ehelicher Sexualität evoziert er aber zudem auch die *piaceri carnali*, also die Fleischeslüste (Ic 107). Erneut aber ‚schützt' Caggio seinen Text dadurch, dass er die Stelle unter Verweis auf die in der Passage ebenfalls erwähnten *costumi* doppeldeutig gestaltet.

9.3.4 Zum Einsatz literarischer Schutzstrategien nach dem Modell Aretinos

Caggio begibt sich in seiner *Iconomica* offenbar gezielt auf einen schmalen Grat. Insofern er unorthodoxe und reformerische Positionen im Text evoziert, geht er erkennbar über die allgemeine Klage über den Sittenverfall des Klerus hinaus.[118] Praktisch alle Stellen, an denen potentiell Sympathien für reformerische bzw. reformatorische Ideen aufscheinen, lassen sich mit etwas Geschick auch gänzlich anders, nämlich orthodox oder sogar antireformatorisch, auslegen und so gegen drohende Zensur verteidigen. Die Tatsache, dass die Sprecher im Dialog selbst auf die Gefahr der Verfolgung, Zensur und Exkommunikation für das von ihnen Gesagte aufmerksam machen, ist ein starker Hinweis dafür, dass es sich bei der Ambiguisierung bestimmter Passagen um eine gezielte Schutzstrategie des Autors handelt. Bildlich lässt sich diese Strategie so fassen: Mit einem Fuß betritt Caggio regelmäßig ‚vermintes Gelände', achtet aber zugleich darauf, dass er mit dem anderen Fuß auf sicherem Boden bleibt.

Für diese Strategie könnte nun durchaus der von Caggio höchst verehrte Pietro Aretino Modell gestanden haben. Dieser war bekanntlich ein Meister des Spiels von Provokation und Sich-Entziehen. Eine Passage von Caggios *Iconomica* ist vor diesem Hintergrund besonders bemerkenswert. Sie thematisiert das Wechselspiel von Provokation und Entschärfung nach Art einer *mise en abyme* und macht es damit als Strategie transparent. Es geht in dieser Passage um die Invektive, die Niccolò Franco seinerzeit mit seinen *Rime contro Pietro Aretino* gegen seinen Meister Aretino lancierte. Apollonio und Monofilo sind sich einig, worin Francos Fehler bei seiner (gescheiterten) Attacke gegen den *divino Aretino* bestand. Franco hätte sich, meinen sie, geschickter anstellen müssen und sich nicht dazu hinreißen lassen dürfen, Dinge zu sagen, ‚die man nicht sage': Dann wäre ihm der Erfolg sicher gewesen, und er wäre als Schüler des unsterblichen Aretino gefeiert worden: „s'ei non dice come dovrebbe, gli è imputato a ignoranza, s'ei procede come si dee, ognun dirà che ha detto così ottimamente per esser stato sotto le dicipline

118 So sieht es schon Natoli 1896, S. 27.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

dell'immortal Aretino" (Ic 116). Franco habe aber offensichtlich die Grenzen des *decorum* gesprengt, und dies werde ihm als Dummheit („ignoranza") ausgelegt (Ic 116). Die Beachtung des *decorum* sei aber gerade dann umso nötiger, wenn man sich über jemanden lustig machen wolle („tanto più che quando si sforza dar la berta a questo et a quell'altro", Ic 116). Was die Sprecher hier deutlich machen, ist letztlich dies: Man muss Kritik gegen Autoritäten geschickt vorbringen, und zwar so, wie Aretino es gemacht hat, nämlich scharfsinnig – mit „arguzia" – und pointiert, doch ohne die Regeln des Anstands zu verletzen bzw. ohne sich als „disonest[o]" überführen zu lassen (Ic 116).[119]

Genau dies beschreibt sehr schön die Strategie, die Caggio selbst in seinem Dialog anzuwenden scheint, wenn er Apollonio und Monofilo in ambivalent-doppeldeutiger Weise über durchaus brisante religiöse Fragen und Belange diskutieren lässt.

9.4 Fazit

Bruciolis und Caggios Ökonomiken haben beispielhaft vor Augen geführt, dass es ein ganzes Spektrum an Nuancen und Ausdrucksmöglichkeiten gab, das Cinquecento-Literaten vor Abschluss des Tridentinums nutzen, um kirchenreformerisches oder proreformatorisches Gedankengut in ihren Texten zu verarbeiten. Der Grad an Sicht- und Identifizierbarkeit konkreter Referenzen variiert deutlich und nicht zuletzt in Abhängigkeit von der persönlichen Situation des Verfassers. Der bereits wegen seiner Bibelübersetzung im Fadenkreuz der Kritik stehende Brucioli baut ebenso regelmäßig wie vorsichtig Reminiszenzen an Erasmus in seinen – oberflächlich nur aus Antiken-Versatzstücken bestehenden – Dialog ein. Brucioli, der von der Forschung wiederholt als einfallsloser Kompilator etikettiert worden ist, beweist damit, dass und wie auch in der Kompilation und Wiederholung von bereits Gesagtem durch Rekontextualisierung und Übersetzung Neues entsteht. Kaum ein anderer Verfasser von Ökonomiken in der italienischen Renaissance beschränkt sich so sehr wie er auf das Übersetzen und Rearrangieren von antiken Zitaten und Modellen, doch sind, wie zu sehen war, bereits kleinste Änderungen signifikant. Schon minimale Abweichungen vom Original genügen, um Sinnverschiebungen zu produzieren und das Feld für neue – hier: reformerische – Ideen zu öffnen.

Mutiger zeigt sich der Sizilianer Paolo Caggio, wenn er sogar im Text selbst auf die Gefahr der Zensur anspielt, die sich mit der Publikation verbindet. Doch scheint er sich dies leisten zu können, wird er doch von einem einflussreichen Bischof protegiert. Zugleich ist auch Caggio höchst versiert darin, sich und seine Schrift gegen Kritik zu sichern. Vieles lässt er – offensichtlich gezielt – im Vagen und Uneindeutigen, umspielt geschickt die Grenze von Provokation und Zurücknahme.

119 Zu dieser Textstelle vgl. auch unten Kap. 10.2 Caggios *Iconomica* im Zeichen des literarischen Agon.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Die theologische Brisanz des Dialogs wird bei Caggio aber letztlich dadurch gemildert, dass rein quantitativ weltliche Themen und Aspekte gegenüber den religiösen überwiegen. So vermittelt der erste Leseeindruck tatsächlich kaum das Gefühl, dass hier ein Geistlicher als zentraler Sprecher auftritt.[120] Apollonio wirkt wenig klerikal, vielmehr geradezu mondän in seinem Wissen. Praktisch nie beruft er sich auf die Heilige Schrift, die Kirchenväter oder sonstige theologische Autoritäten, wie es in zeitgenössischen Ökonomiken, insbesondere mit gegenreformatorischem Hintergrund, üblich war.[121] Dass im Dialog primär mondänes Wissens verhandelt wird, deutet nun aber zugleich darauf hin, dass der Fokus des Textes (und seines Autors) insgesamt weniger der theologisch-religiösen als einer weltlichen Thematik gilt. Neben der Haushaltskunst ist hier noch eine weitere zu nennen, die ihrerseits gut und gerne als Caggios Leidenschaft bezeichnet werden darf: die italienische Literatur der Volkssprache, auf die die beiden Dialogsprecher in zahlreichen Anspielungen und Exkursen regelmäßig eingehen. Wie es Caggio dabei gelingt, den poetisch-poetologischen und den akademisch-gelehrten Diskurs zu integrieren und ein dominant männliches akademisches Publikum anzusprechen, während er zugleich mit der theatralen Inszenierung ökonomischer Ideen in seinem Stück *Flamminia prudente* ein gemischtes Publikum anvisiert, ist Thema des folgenden Kapitels.

120 Es dürfte insofern kein Zufall sein, dass es diversen Interpreten, wie eingangs erwähnt, nicht einmal aufgefallen ist, dass Apollonio ein Mönch ist.

121 Vgl. dazu die Ökonomiken von Silvano Razzi oder Bernadino Bombini, aber beispielsweise auch Erasmus' *Institutio christiani matrimonii* und Vives' *Institutione feminae christianae*. Zu christlichen Referenzen in Ökonomiken der Gegenreformation vgl. allgemein Frigo 1997.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

10

Dialog und Komödie: Gattungsfragen am Beispiel von Paolo Caggios *Iconomica* (1552) und *Flamminia prudente* (1551)

10.1 Einleitung

Die Oeconomia wird im Rahmen des theoretisch-argumentativen Diskurses von der Antike bis in die Frühe Neuzeit vor allem in zwei Gattungen verhandelt, in Dialog und Traktat. Gleichwohl spielen ökonomische Fragen seit jeher auch in anderen, nichttheoretischen Gattungen und Schreibweisen eine Rolle. Für die Antike hat Astrid Habenstein auf „Prosa und Dichtung, Komödie, Tragödie und Satire, Reden, Briefe und historiographische Formate" hingewiesen, also „literarische Quellen, deren Thema nicht in erster Linie das Haus bzw. Teilaspekte des Hauses sind, jedoch darauf Bezug nehmen bzw. diese voraussetzen".[1] Vergleichbares lässt sich auch für Mittelalter und Renaissance feststellen, wo neben dem Genannten auch epochenspezifische Formate erwähnenswert sind: etwa die volkssprachliche Lehrdichtung des Mittelalters oder die in Italien unter den Begriff der *libri di famiglia* subsumierten ‚Hausbücher', in denen die Haushaltsvorstände gegenüber sich selbst sowie ihren Nachfahren über die häuslichen Finanzen und zentrale Ereignisse der Familiengeschichte (Geburten, Todesfälle, Hochzeiten etc.) Rechenschaft ablegten.[2]

Besondere Beachtung unter den nichttheoretischen Gattungen verdient die Komödie. In ihr sind die Themen Ehe, Kindererziehung, Haushaltsführung und das Verhältnis von Herr- und Dienerschaft seit der Antike rekurrent.[3] In der Dramentheorie der italienischen Renaissance schlägt sich dies beispielsweise bei Pel-

1 Habenstein 2015, S. 664.

2 Vgl. Cicchetti/Mordenti 1984; Weiand 1993; Ricci 2005. Einen Überblick über die Bezüge von Werken ganz unterschiedlicher Gattungen gibt Scheuer 2019, insb. S. 377ff. Zu ökonomischen Fragen in der frühneuzeitlichen Satire vgl. Zeisberg 2018.

3 Zur Relation von Theater und Oeconomia vgl. etwa: Behrens/Schomacher 2011 (für die Komödie des Cinquecento); Lobsien 2019 (zum elisabethanisch-jakobäischen Theater); Chihaia 2018 (zu Racine); Poirson 2011 (zum französischen Theater des 17. und 18. Jahrhunderts); Grewe 2018 (zum französischen Theater des 18. Jahrhunderts); Fulda 2018 und Fulda 2019 (zur deutschsprachigen Komödie des 18. Jahrhunderts); Forscht 2019 (für die deutschsprachigen ‚Volksstücke' des 19. Jahrhunderts). Die Mehrzahl dieser Studien legt einen klaren Fokus auf die Relation von Komödie und Geld bzw. anderen materiellen Werten. Einen Überblick über

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

legrino Prisciani nieder, der in seinem theaterbaulichen Traktat *Spectacula* (entstanden zwischen 1486 und 1502) die Angelegenheiten des *pater familias* als das Komödienthema schlechthin erwähnt: Während die Tragödiendichter das Elend der Herrscher und die ‚Satiriker' (im damaligen Sinne) das Schäferleben zeigten, widmeten sich die „[poeti] comici" der Darstellung der „pensieri, affanni et travalgie de patri de familgia".[4] Ähnlich stellt Giambattista Giraldi Cinzio in seiner *Lettera intorno al comporre delle comedie e delle tragedie* (1543; gedruckt 1554) der Tragödie die Komödie gegenüber: Während die Tragödie von den um die Figur des Königs zentrierten ‚großen und königlichen Gegenständen' („cose grandi e reali") handele, widme sich die Komödie den um den Familienvater („padre di famiglia") kreisenden ‚familiären und niederen Gegenständen' („cose famigliari e basse").[5]

Vor diesem Hintergrund soll im Folgenden nun nochmal Paolo Caggio im Mittelpunkt stehen, dessen *Iconomica* bereits Gegenstand des vorangegangenen Kapitels war. An seinem Beispiel lässt sich nachvollziehen, was die Wahl unterschiedlicher Gattungen, namentlich Dialog und Komödie, für die Verhandlung ökonomischen Wissens zeitgenössisch bedeuten konnte. Nicht zuletzt berührt die Frage des Genres auch Aspekte des Genders. Die ökonomische Belehrung des *pater familias* präsentiert Caggio mit der *Iconomica* in der Gattung des Dialogs – und adressiert damit ein wahrscheinlich vorrangig männliches Lesepublikum. Mit seinem komödienhaften Theaterstück *Flamminia prudente* spricht er hingegen klar ein gemischt-geschlechtliches und damit auch weibliches Publikum an, das er auf vergnüglich-unterhaltsame Weise über die ökonomischen Tugenden der künftigen *mater familias* instruiert. In beiden Fällen, der *Iconomica* ebenso wie der *Flamminia prudente*, zeigt sich darüber hinaus, dass Caggio sich vorrangig an ein akademisches Publikum (im weiteren Sinne)[6] richtet und sich dabei selbst qua Literat und Akademiker im Wettstreit mit anderen *letterati* ins rechte Licht zu rücken versucht.

10.2 Caggios *Iconomica* im Zeichen des literarischen Agons

Caggios *Iconomica* unterscheidet sich von anderen Cinquecento-Ökonomiken nicht nur durch ihre ambivalenten Anspielungen auf Religion und reformerisches Gedankengut,[7] sondern, wie nun zu zeigen ist, auch durch ihre recht spezifischen Referenzen auf die volkssprachliche Literatur – wobei Literatur in diesem Fall im engeren, modernen Sinne von ‚schöner Literatur' zu verstehen ist, also drama-

einige rezente Forschungsansätze zur Relation von Ökonomie und Theater geben Urban/Schuchardt 2014, S. 19–27.

4 Prisciani 1992, S. 46.

5 Giraldi Cintio 1864, S. 95 und 98.

6 Mit Publikum ‚im weiteren Sinne' ist gemeint: nicht nur die Akademiker, d.h. Mitglieder der Akademie, sondern auch das Publikum, das die öffentlichen Veranstaltungen (Theaterstücke, Lesungen u.Ä.) der Akademien besuchte.

7 Vgl. oben Kap. 9.3.3 Religion, Reformation und Häresie in der *Iconomica*.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

tische, lyrische und erzählende Werke meint, die nicht unter den theoretischen Diskurs zu subsumieren sind.

Regelmäßig kommen die Sprecher des Dialogs, Apollonio und Monofilo, auf bekannte italienische Autoren und Werke zu sprechen. Die Rekurse reichen von Petrarca und Boccaccio bis zu Ariost und Sannazaro, wobei auffällig ist, dass schwerpunktmäßig Zeitgenossen, darunter Alessandro Piccolomini, Niccolò Franco, Girolamo Ruscelli und Pietro Aretino, evoziert werden. Die Unterhaltung über Literatur scheint zu den besonderen Vorlieben der Sprecher zu zählen. Gleich zu Beginn fordert Monofilo Apollonio auf, ihm – wie üblich („al solito") – entweder einen Bibelpassus oder aber eine Neuerscheinung Aretinos vorzustellen bzw. ihm ein Sonett oder Madrigal vorzutragen (Ic 88). Zahlreiche weitere Stellen ließen sich anführen. Dies wirft freilich die Frage nach Bedeutung und Funktion der literarischen Referenzen für Caggios Ökonomik auf.

10.2.1 Literarische Referenzen und ihre (Re)Funktionalisierung in der *Economica*

Caggios Sprache und Stil sind, wie in der Forschung zur *Iconomica* bereits konstatiert wurde, höchst literarisch („eminentemente letterario") und scheinen vielfach geprägt von der Lektüre insbesondere der großen toskanischen Autoren.[8] Zugleich sind jedoch eine Reihe von Sizilianismen bemerkenswert, die dem Dialog eine regionalspezifische Note verleihen, deren Verwendung aber fiktionsintern freilich dadurch motiviert ist, dass die Sprecher Sizilianer sind und untereinander einen vertraut-familiären Konversationsstil pflegen.[9] Diese punktuelle Sizilianisierung der toskanischen Sprache[10] lässt sich insofern als Anpassung an das hier inszenierte häusliche Sprechen, das *ragionare domestico e familiare*, begreifen, das für ökonomische Dialoge (seit Alberti) prägend ist.

Diese Sprachverwendung nähert den Text aber nun zugleich dem Komödiendiskurs an, welcher in der *Iconomica* ohnehin wiederholt aufgerufen wird. Dieser Rekurs auf die Komödiensprache wiederum rückt die *Iconomica* in die Tradition des lukianschen Dialogs, der dafür bekannt ist, dass er Komödienelemente zu

8 Ratto 1987, S. 79. Mit ‚literarisch' ist hier Literatur im weiteren Sinne gemeint, entsprechend der im Dialog aufgerufenen Referenzen auf Lyrik, Dramen (Komödien), Epen und Erzählprosa, aber eben auch andere Dialoge (wie Aretinos *Ragionamenti* oder Piccolominis *Raffaella*), auf die im Folgenden näher eingegangen wird.

9 Im Unterschied zur *Flamminia prudente*, für die die Herausgeberin Maria Di Venuta zahlreiche Sizilianismen identifiziert hat, steht eine entsprechende Arbeit für die *Iconomica* noch aus.

10 Dieses sizilianisierte Toskanisch ist nicht zu verwechseln mit einem *siciliano illustre*, das Caggio als Literatursprache ablehnte. Zu Caggios Wendung gegen das „siciliano illustre", wie es zeitgenössisch Claudio Mario Arezzo in seinen *Osservantii di la lingua siciliana* (1543) propagierte, vgl. Catanzaro 1992, S. 27. Caggios sprachpolitisches Engagement zeigt sich beispielsweise auch in seiner Argumentation, warum es historisch richtiger sei, „ciciliano" anstelle von „siciliano" bzw. „Escellenza" anstelle von „Eccellenza" zu schreiben. Vgl. die Briefe an Agostino Gisulfo vom 31.8.1554 und an Marc'Antonio Balsamo vom 20.2.1553 (in: Ratto 1980, S. 163–168).

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Zwecken satirischer Kritik in die Gattung integriert.[11] Hierzu passt im Übrigen die im vorigen Kapitel herausgearbeitete Tendenz des Dialogs, beständig an der Grenze zur theologischen Brisanz zu operieren. So gesehen steht die *Iconomica* in einer Reihe mit Renaissance-Dialogen wie Albertis *Intercoenales* oder Erasmus' *Colloquia familiaria*, die das lukiansche Dialogmodell und die entsprechenden Lizenzen, die aus der Einbeziehung von Komödienelementen resultieren, aufgreifen, um sich in „satirisch zugespitzte[r] Moralkritik" und insbesondere auch „antiklerikale[r] Polemik" zu üben.[12]

Sucht man Textstellen in der *Iconomica*, die sich dem Komödienregister nähern, sind zunächst jene Passagen zu nennen, in denen Monofilo umgangssprachliche, freche oder derb anmutende Einwürfe und Kommentare lanciert. Dabei wird erkennbar an Aretino angeknüpft, der von den Sprechern im Lauf des Dialogs wiederholt lobend erwähnt wird.[13] Gleich zu Beginn preist Monofilo Aretino als „spirto delle invenzioni" und bittet Apollonio, ihm ein neues Werk des „divin signor Pietro" vorzustellen (Ic 88).[14] Im Kontext von Monofilos Eheskepsis wird dann Aretinos Komödie *Il Marescalco* (1533) evoziert, deren Titelheld sich bekanntlich hartnäckig der Ehe verweigert (vgl. Ic 88). Und später werden erneut der „stile altero, che ha mandato fuori il divino Aretino" (Ic 124) und Aretino selbst als „divinità della toscana favella" (Ic 145) geehrt.[15] Auch sprachlich und stilistisch wird der *divino* evoziert. Ebenso wie Aretino, der „volkstümliche Elemente" (z.B. Sprichwörter) ganz „bewußt, mit präziser stilistischer Absicht" einsetzt,[16] legt auch Caggio seinem Monofilo immer wieder populäre Redewendungen in den Mund und verleiht dem Dialog dadurch komödienhafte Züge. Das Spektrum reicht hierbei von Interjektionen (z.B. „Canchero", Ic 112, 151) bis hin zu Flüchen und Schimpfwörtern, beispielsweise in Bezug auf die Schulmeister („Pedanti? Fuoco, solfo e legna", Ic 122) oder die palermitanischen Handwerker, die als großmäulige Klugscheißer („linguacciuti cacapensieri", Ic 98) tituliert werden. Als alte Esel („vecchi asini", Ic 113) werden dagegen jene älteren Männer beschimpft, die allzu junge Mädchen heirateten und sich wunderten, wenn sie von diesen bevormundet oder aber betrogen würden. Die sprachliche Auseinandersetzung mit Aretino findet durchgängig ihren Niederschlag in der Lexik der Sprecher. Auffällig sind vor allem

11 Vgl. Häsner 2009, S. 124. Die Komödie war in dieser lukianesken Tradition „von Beginn an ein Möglichkeitshorizont – als Bereicherung oder als Gefährdung – des Dialogs", die trotz expliziter Schmähung (etwa in der Dialogpoetik Sigonios) aus dem Repertoire der Dialogautoren nie ganz verschwand (Häsner 2004, S. 38).

12 Häsner 2009, S. 125.

13 Zu Caggios Verehrung für Aretino vgl. seine Briefe von 1550 und 1551 (in: Aretino 1875, S. 269–279). Zu Caggios Verhältnis zu Aretino vgl. Procaccioli 2010.

14 „Meglio è che […] tu mi dimostri qualque operetta nuova, venuta forse in luce dalla bontà dell'Aretino, spirto delle invenzioni" (Ic 88).

15 Darüber hinaus wird Aretinos Name zur Antonomasie für einen Typ von Schriftsteller, der die verdorbenen Sitten der anderen satirisch aufs Korn nimmt, wenn Apollonio all jene Frauen tadelt, die sich grundlos über ihre Männer beklagen, als „degne del biasmo di mille penne, di mille inchiostri, e di mille lingue, di mille Aretini" (Ic 113).

16 Hösle 1969, S. 102.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

die als typisch für Aretino geltenden zusammengesetzten Wörter:[17] etwa „squassa penacchi" (Ic 107),[18] „centopaia" (Ic 108),[19] „impicca faroni" (Ic 119),[20] „fiuta schifezze" (Ic 138)[21] und „scopachiostri" (Ic 149).[22] Diese Begriffe stammen, wie schon Giovanna Ratto feststellt, fast ausnahmslos aus Aretinos *Ragionamenti*. Diese – auch unter dem Titel *Sei giornate* bekannten – satirischen Dialoge des *divino* sind entsprechend als Referenz für Caggios *Iconomica* unbedingt im Hinterkopf zu behalten.[23]

Komödienhaft wirkt zudem, dass sich Monofilo gegenüber seinem Lehrer, Apollonio, oft vorlaut äußert. Hierbei handelt es sich um ein für ökonomische Dialoge, wo der jüngere Sprecher üblicherweise die demütige Haltung eines gelehrigen Schülers einnimmt, völlig untypisches Verhalten.[24] Von vorbildlicher Demut ist Monofilo weit entfernt. Wiederholt muss Apollonio ihn zurechtweisen und zum Stillschweigen ermahnen: „Taci di grazia, non mi rompere il capo" (Ic 94); „Sta cheto" (Ic 157); „Ah vergognati, Monofilo […]" (Ic 150); „raffrena te medesimo e pensa al fatto tuo" (Ic 151). Auch tadelt er, dass Monofilo ihm ständig widerspreche – „Sempre mi vieni incontra con qualche argomentuzzo, come se le parole mie non fossero degne di fede" (Ic 141) – und bemängelt den fehlenden Ernst des Schülers, der offenbar lieber spielen als sich unterhalten wolle: „Tu vorresti giocare; credo che il favellar t'annoi" (Ic 157). Ungewöhnlich sind auch das zwar von großer Zuneigung geprägte, doch tendenziell respektlose Apostrophieren des Paters als ‚zuckersüßes Väterchen' („babbo mio inzuccherato", Ic 94) und die Anspielungen auf dessen fortgeschrittenes Alter („Alla barba di quanti vecchi sono della età vostra", Ic 156). Vor dem Hintergrund, dass Respekt gegenüber älteren Personen und Autoritäten das oberste Gebot im strikt hierarchisch organisierten *oikos* ist, verkörpert Monofilo also jenen Typus von Sohn bzw. Schüler, der allererst umfassend erzogen werden muss – nicht zuletzt in seinem Gesprächsverhalten. Diese Erziehung wird dem Leser in der *Iconomica* nun freilich *in actu* vorgeführt: Präsentiert wird ihm weniger das Ergebnis der Erziehung (d.h. ein gelehriger Musterschüler),

17 Zu den zusammengesetzten Wörtern bei Aretino vgl. ebd.

18 *Squassapennacchi*, wörtlich: Federbuschschüttler; für: Wichtigtuer, Angeber.

19 *Centopaia*, wörtlich: Hundertpaarer; für: Teufel. Der Begriff verweist auf misogyne Äußerungen in Aretinos Komödie *Il Marescalco* (II, 5), wo die Frauen als ‚frech wie der Teufel' beschimpft werden: „Dispettose sono, come il centopaia; sempre parlano per dispiacerti" (Aretino 2010, S. 50).

20 *Impicca faroni*, Pharaonenhenker.

21 *Fiuta schifezze*, wörtlich: Mistschnüffler; für: Naserümpfer.

22 *Scopachiostri*, wörtlich: Klosterfeger; für: Nonnen.

23 Zu den genannten Begriffen gibt Ratto (1987, S. 80f.) Referenzen in Aretinos *Ragionamenti* an. Weitere ‚Aretinismen' hat Paolo Procaccioli (2010, S. 91f.) identifiziert: Demnach verweist „ser Apollo" (Ic 88) auf „ser Apollo con le calze a campanile" (in Aretinos Brief an Lodovico Fogliano vom 30.11.1537, in: Aretino 1864, S. 315); „alla san bartolomesca" (Ic 119) auf „prima si lasciano scorticare alla san bartolomesca che lasciarsi toccare pure un dito" vom Zweiten Tag der *Ragionamenti*, die „linguacciuti cacapensieri" (Ic 98) auf „un certo cacapensieri" vom Ersten Tag der *Ragionamenti*.

24 Für das typische Verhalten der ‚Schülergeneration' in den Renaissance-Ökonomiken lassen sich exemplarisch die Figur des Battista in Albertis *Libri della famiglia*, die der Tochter in Speronis *Dialogo della cura della famiglia* und die der Söhne in Tassos *Il padre di famiglia* zitieren.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

als der erzieherische Prozess, der ihn dazu macht. Zugleich sind es gerade diese didaktischen Szenen, die der *Iconomica* ihren lebhaft-unterhaltsamen Charakter verleihen und sie (zumindest punktuell) der Komödie annähern.[25] Dabei scheinen die unterhaltsamen Elemente dem didaktischen Anspruch des Textes keineswegs zu schaden: Der Leser kann Monofilos Frechheiten amüsiert genießen, bevor ihn die freundlichen Ermahnungen Apollonios an die Norm erinnern. Für den didaktischen Erfolg ist es freilich zentral, dass Monofilo sich nach der Zurechtweisung einsichtig zeigt – und das tut er: „se io ho errato, io vi chieggio perdono" (Ic 151).

Zu den komödienhaften Elementen gehört auch, dass die Sprecher gelegentlich ein satirisches Rollenspiel vorführen. So schlüpft Monofilo einmal in die Rolle eines jener Schulmeister (*pedanti*), die, wie im vorigen Kapitel gezeigt wurde, in der *Iconomica* generell zur Zielscheibe des Spotts werden.[26] Monofilo markiert den Eintritt ins Spiel, indem er zunächst erwähnt, eine Schulweisheit vorbringen zu wollen: „Vorrei dire una pedagogheria" (Ic 158). Dann führt er ein lateinisches Zitat an, das in der ökonomischen Tradition seit Aristoteles und Xenophon geläufig ist: „oculus domini saginat equum" (Das Auge des Herrn macht das Pferd fett, Ic 158).[27] Damit spielt er auf das zeitgenössische Klischee an, wonach die Pedanten zum Ausweis ihrer Gelehrsamkeit beständig lateinische Zitate und Phrasen verwendeten. Dass es um eine Satire auf den Duktus des pedantischen Sprechens geht, wird spätestens klar, wenn der andere Sprecher, Apollonio, das Exemplum im *volgare* anstatt auf Latein fortspinnt: „Dottamente. Et io ti dirò di un cotal Libico, il quale, sendo ancor domandato quale sterco fosse più atto per la grassezza dei campi, senz'altro rispose: ‚le pedate del padrone'" (Gelehrt gesprochen. Und ich werde dir von jenem Libyer berichten, der, auf die Frage, welches der beste Mist zur Düngung der Felder sei, anwortete: ‚die Fußspuren des Herrn', Ic 158).[28] Inhaltlich sagt Apollonios Beispiel wenig anderes als Monofilos, doch wählt er nicht nur das *volgare*, sondern nimmt zudem ostentativ das Wort „sterco" (Mist) in den Mund. Sprachlich setzt er damit einen Kontrapunkt zu Monofilos (pseudo)gelehrtem Duktus, den er mit „dottamente" auch explizit als solchen etikettiert. Apollonio signalisiert mit seinem Beispiel freilich, dass es dem Schüler nicht schadet, wenn sich der Lehrer einer einfachen, aber klaren Sprache bedient und die Dinge beim Namen nennt. An anderer Stelle nimmt Monofilo dann in ähnlicher Weise die Geistlichen aufs Korn. In einer Parodie von liturgischen Formeln wendet er den klerikalen Diskurs auf die Kleriker selbst an, um deren Habgier satirisch zu attackieren: „Per dire il vero, mi par che con quest'ordine mi s'appicchi il nome di

25 Schon Natoli (1896, S. 30) hält dazu treffend fest: „Onde il dialogo riceve una varietà di toni e un andamento pieno di vivacità, qua e là comica, qua e là illuminata da uno sprazzo di passione, secondo che l'affetto o lo sdegno o l'ironia accendono l'animo dei personaggi." Und auch Ratto (1987, S. 81) bemerkt „quella vivacità e freschezza pregio di non pochi passi dell'*Iconomica*".

26 Vgl. oben Kap. 9.3.3 (Abschnitt „Luther, Melanchthon und die italienischen Häretiker").

27 Vgl. Aristoteles, *Oikonomika*, I, 1345a1–4 (Aristoteles 2006, S. 19). Vgl. auch Xenophon, *Oikonomikos*, 12, 20 (Xenophon 1956, S. 280).

28 Vgl. Aristoteles, *Oikonomika*, I, 1345a5 (Aristoteles 2006, S. 19).

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

meschino e che io sia fatto fratello del praesta quae sumus e del concede nobis" (Um die Wahrheit zu sagen, mir scheint, als hefte man sich mit diesem Orden den Ruf der Kleinlichkeit an und werde zu einem Bruder des *praesta*, *quaesumus* und *concede nobis* [‚gewähre uns', ‚wir bitten dich' und ‚gib uns'], Ic 157).

Zentral ist, dass Caggio mit solchen satirischen Elementen keineswegs nur (mögliche) soziale Realitäten attackiert, sondern zugleich etablierte literarische Traditionen aufruft. Gerade die Pedantenkritik war in zahlreichen Gattungen der zeitgenössischen Literatur fest verankert, und nicht zuletzt in der Komödie. Dies belegen zahlreiche Beispiele von Francesco Belos *Il pedante* (1529) über Aretinos *Il filosofo* (1546) bis zur *Commedia dell'arte* (s. dort den Typ des *dottore*).[29] Ähnliches gilt für die Verspottung der Kleriker, die ebenfalls über eine bereits lange, gattungsübergreifende Tradition verfügte und zeitgenössisch insbesondere für Aretinos *Ragionamenti* eine zentrale Rolle spielte, wo sie bekanntlich auf obszöne Weise auf die Spitze getrieben wird.

Jenseits von Komödie und Satire zeigt sich die *Iconomica* von weiteren literarischen Modellen, Gattungen und Schreibweisen informiert. Geradezu lyrisch mutet beispielsweise die Beschreibung des Settings an. Das Zimmer in Monofilos palermitanischem Haus fungiert als eine Art städtischer *locus amœnus*. Durchweht von einem frischen Luftzug („il fresco di quest'aura, che spira per questa camerina", Ic 91), lädt es mit seiner Aussicht auf die Weite des Meeres und die vorüberziehenden Schiffe dazu ein, den Geist schweifen zu lassen – evoziert wird damit freilich ein Ort der Muße, des *ozio*: „Qui noi potremo […] alla finestra spaziar l'animo nel vedere l'ampio di quel mare colà, dove riseggono quelle navi così grosse" (Ic 91). Poetische Ausdrücke wie „aura"[30] werden hier ebenso aufgegriffen wie der Gesprächsrahmen von Boccaccios *Decamerone*. Letzterer wird hier freilich durch Verlegung von einer (kultivierten) Natur in die Stadt variiert und Caggios Umfeld angepasst. Die Aussicht auf das Meer wird im zweiten Teil des Dialogs bemerkenswerterweise im Hinblick auf die *lettere* funktionalisiert, denn diese inspirierende Aussicht ist es, die das Gespräch von Monofilo und Apollonio auf das Thema Freundschaft und auf die Literatur lenkt. Beim Anblick eines aus Livorno zurückkehrenden Schiffes denkt Monofilo unmittelbar an seine Freunde Baralbo und Franchino, die drei Jahre zuvor zum Studium in die Toskana gezogen waren und von denen er sich angesichts des einlaufenden Schiffes Neuigkeiten, d.h.

29 Zur Figur des Pedanten in der Komödie des Cinquecento vgl. Stäuble 1991, S. 9–130; Lazard 1978, S. 245–273. Zur Rezeption in der französischen Komödie, insb. bei Molière, vgl. Guggenheim 1974; Royé 2008. Allgemein zur Geschichte der Pedantenkritik und -satire (allerdings mit Fokus auf der Moderne) vgl. Dietrich 2003; Košenina 2003.

30 „Aura" ist zum einen ein zentraler Begriff in der petrarkistischen Lyrik (vgl. die rekurrenten Assoziationen von „aura" mit „auro", „Laura", „lauro", „oro" etc. in Petrarcas *Canzoniere*). Zum anderen gehört er zum typischen Inventar eines *locus amoenus*. Vgl. dazu exemplarisch folgende Beschreibung in Ariosts *Orlando furioso* (I, 35, V. 3–8): „Trovossi al fine in un boschetto adorno/ che lievemente la fresca aura muove./ Duo chiari rivi, mormorando intorno,/ sempre l'erbe vi fan tenere e nuove;/ e rendea ad ascoltar dolce concento,/ rotto tra picciol sassi, il correr lento." (Ariosto 1982, Bd. I, S. 9).

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Briefe, erhofft (vgl. Ic 131). Der Blick auf das weite Meer motiviert somit zum einen das sich an die Passage anschließende Lob der Freundschaft. Zum anderen steht er metonymisch für Monofilos affektive Bindung an die ferne Toskana und seine dort befindlichen Freunde. Was für Monofilo seine Freunde Baralbo und Franchino sind, das sind für Caggio die toskanischen Autoren: Wie Monofilo mit seinen Freunden, ist auch Caggio hier auf den schriftlichen Austausch angewiesen. Monofilos Freude beim Anblick des einlaufenden Schiffes lässt sich so als ein heimlicher ‚Gruß' des Autors an die von ihm verehrten toskanischen Schriftsteller (von Boccaccio und Petrarca bis zu Aretino) deuten. Zugleich ist es ein Indiz für den hohen Stellenwert, der der Literatur in der *Iconomica* entgegengebracht wird.

Dies zeigt sich auch in der Evokation arkadisch-bukolischer Szenerien, die in einem gewissen Kontrast zum Setting des Gesprächs im städtischen Kontext Palermos stehen. Das palermitanische Zimmer wird als idealer Ort für die Konversation, ein „ragionar placidissimamente" (Ic 91) vorgestellt. Zugleich dient es als Ausgangspunkt der Imagination eines idyllischen Landlebens. Dieses unterscheidet sich in seiner Gestaltung allerdings deutlich von dem praktisch orientierten Lob der Landwirtschaft (*agricultura*), wie es im ökonomischen Schrifttum seit der Antike verankert ist.[31] Offensichtlich referiert das Lob des Landes in der *Iconomica* auf eine andere literarische Tradition als die ökonomische: die Bukolik. Dies zeigt sich deutlich, wenn Monofilo am Ende ein bukolisches Idyll evoziert. Er imaginiert dabei, wie er selbst in einer von mythologischen Wesen, von Neptun, Satyrn und Nymphen bevölkerten Natur auf Fischfang geht:

> Tutto mi aggrada, pure l'andar con ami o con le nasse, o con le reti a ingannar gli animaletti di Nettuno, o a intorbidar il fondo di qualche fiume limpido, che fosse per lo servigio di qualche satiro, o di qualche ninfetta bella; non so se fosse così onorato, come il cacciar le fiere, assalire i cinghiali, correr qualche lepre, o seguir qualche cervo, come Atteone che divenne ancor egli una bestia. (Ic 169)

Diese – von Monofilo imaginierte – Szene ist ohne Zweifel literarisch kodiert. Sie folgt unmittelbar auf ein überschwängliches Lob des Hirtenlebens („vita pastorale") sowie eine Erwähnung des bekanntesten bukolischen Dichters seiner Zeit, Jacopo Sannazaro (Ic 169).[32] Apollonio lobte hierin das Hirtenleben als „una vita bella, una vita utile et una vita giusta": Mit einem Überfluss an guten Lebensmitteln (Fleisch, Milch, Käse, Butter) und Kleidung (Wolle, Felle, Leder) liefere es alle Dinge, die notwendig („necessarie") und sehr nützlich („utilissime") seien (Ic 169).[33] Zudem lasse es genügend Zeit für die *vita contemplativa*, also Studium

31 Zum Lob von Landleben und Landwirtschaft in der Oeconomia vgl. unten Kap. 11.4.2 *Utile* und *guadagno*: Vom Nutzen und Gewinn in der Landwirtschaft.

32 Jacopo Sannazaro (ca. 1457–1530), Verfasser der zeitgenössisch weit verbreiteten *Arcadia* (1504), war ebenfalls Autor petrarkisierender *Rime* (1530). Für Caggio könnte Sannazaro auch als linguistisches Modell fungiert haben, da der Neapolitaner, wie Caggio, eine toskanisierende Sprache außerhalb der Toskana verwandte.

33 „Questa figliuol mio è una vita bella, una vita utile et una vita giusta; ella, oltre l'abbondanza

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

oder Jagd – genau wie Sannazaro, dieser ‚kontemplative Geist' („spirto della contemplazione"), es beschrieben habe (Ic 169).[34]

Es ist freilich bezeichnend, dass Caggio all dies ausgerechnet zwei Städtern in den Mund legt, die das Landleben nicht aus eigener Anschauung kennen, sondern zu seiner Beschreibung auf literarische Texte, von den antiken Bukolika bis zu Sannazaros *Arcadia* und den im Cinquecento beliebten Pastoraldramen, zurückgreifen. Auch dadurch wird die hier evozierte *campagna* als ein von Lektüren gespeister imaginärer Ort markiert: ein Sehnsuchtsort der Städter, dessen literarisch-mythologisch genährte Idylle mit der Wirklichkeit des ebenso arbeits- wie entbehrungsreichen Hirtenlebens im Grunde wenig zu tun hat. Diese Sehnsucht der Städter nach einem vermeintlich ‚ursprünglichen' Leben auf dem Land entspricht ihrerseits nun aber durchaus einer zeitgenössischen Realität: zum einen jenem *ritorno alla terra*, in dessen Zuge der Adel im Cinquecento insofern aus den Städten ‚aufs Land zurückkehrte',[35] als er sich dort reiche Landsitze (*ville*) als Sommerresidenzen bauen ließ. Der Trend zur *vita in villa* spiegelt sich bekanntlich in dem enormen Aufschwung beim Bau solcher Landhäuser.[36]

Zugleich entspricht dieser ländlichen Heterotopie ein literarisches Ideal, welches zeitgenössisch in zahllosen Texten der italienischen Literatur ein Echo fand.[37] Caggio selbst lässt die Frage, ob das Stadt- oder das Landleben besser sei, zunächst in seinen *Ragionamenti* diskutieren.[38] Vor allem aber erweckt er die Idee vom Rückzug aufs Land in seinem Theaterstück *Flamminia prudente* zum Leben: Das Ehepaar Telesforo und Porzia sind von Palermo aufs Land gezogen, um fortan von der Ziegenzucht zu leben. Der grundsätzlich idyllischen Inszenierung zum Trotz werden hierbei die Härten des Landlebens zumindest am Rande erwähnt, wenn

delle carni diverse, domestiche e selvagge, ci presenta il latte, il caso et il butiro per cibo e ci dona le lane, le pelli et il cuoio pel vestito; le qual cose non meno son necessarie alle vite di noi che utilissime" (Ic 169).

34 „Di poi tu hai facultade, vivendo a questo modo nelle possessioni tue e da uomo prudente, di darti il bel tempo, parte nello studio di qualche materia che ti occorresse, parte nella caccia, tediato dal malinconico di quello, sì di pesci, come d'animai selvaggi e di uccelli boscarecci, come ancora in veder qualche lotta, o qualche prova nei giuochi che ti discrive il Sannazzaro, spirito di contemplazione" (Ic 169).

35 Vgl. hierzu Ratto (1987, S. 42f.), die auch darauf eingeht, dass für Sizilien eigentlich gar nicht von einer ‚Rückkehr' des Adels auf das Land bzw. einer ‚Refeudalisierung' gesprochen werden kann, da in Sizilien die alten Feudalstrukturen nie aufgegeben worden waren. Zum *ritorno alla terra* im Kontext der Ökonomiken vgl. ebenfalls Frigo 1985, S. 174–183.

36 Zum Ideal der *vita in villa* und seinen Realisationsformen im Cinquecento vgl. Frigo 1998. Dieses Ideal prägt unter den hier verhandelten Ökonomiken v.a. den ersten Teil von Lantieris *Della economica*.

37 Zum Aufschwung der Literatur zur *villa* vgl. unten Kap. 11.4.2 *Utile* und *guadagno*: Vom Nutzen und Gewinn in der Landwirtschaft.

38 Vgl. dazu den vollen Titel: *Ragionamenti di Paolo Chaggio, di Palermo, ne quali egli introduce tre suoi amici, che naturalmente discorrono intorno à una vaga fontana, in veder se la vita cittadinesca sia più felice, del viver solitario fuor le città, e nelle ville* (Caggio 1551).

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

die Dienerin bemerkt, Porzia sei seit ihrem Wegzug aus der Stadt nie wieder fröhlich („mai lieta") gewesen.[39]

Indem Monofilo und Apollonio ihr Lob des Landlebens ostentativ aus literarischen Quellen speisen (etwa mit dem Hinweis auf Sannazaro), zeigen sie ein gewisses Bewusstsein für die Literarizität der Heterotopie Land. Vor allem aber demonstrieren sie damit ihre Bildung und fundierte Kenntnis literarischer Texte, deren poetische und poetologische Register sie nicht nur aufzurufen, sondern auch an das ökonomische Sujet zu adaptieren verstehen.

Vor dem Hintergrund der zahlreichen Referenzen auf die Literatur, lässt sich in Bezug auf Caggios *Iconomica* von einer ‚Poetisierung' der Oeconomia sprechen. Das regelmäßige ‚Abdriften' der Sprecher ins Poetische wird dabei von Monofilo selbst an einer Textstelle kommentiert. Zuvor hatte Apollonio die ideale Architektur eines Hauses in poetischen Worten beschrieben: Er hatte gesprochen von dem „fresco dell'aura, che spira per le finestre ben locate, et al noioso di questo per lo sole placido, che manda il suo raggio dorato per li balconi"; und das Haus, das nach Süden ausgerichtet sei, „avrà gran copia di esser visitata dal grande Apollo nell'inverno" (Ic 163). Monofilo bemerkt daraufhin, Apollonios sprachliche ‚Antiquitäten' („antigaglie") gefielen ihm sehr, doch solle er sie sich für ein anderes Mal aufheben:

> Un'altra volta venitemi con un *quanco* o con un *guari*, con un *altresì* sfoggiato e con un *covelli alla cavaiola* e non senza un *vuopo* gentile, che mi piacciono molto queste antigaglie vostre. […] Bello onor ne riporta certo; galante! E lasciate andare, favellate d'altro che di questo, e sarà meglio. (Ic 163; Herv. C.S.)

Der erste Satz lässt sich in etwa wie folgt übersetzen: ‚Kommt mir ein andermal mit einem *quanco* oder *guari,* einem angeberischen *altresì* oder einem *covelli alla cavaiola*, nicht ohne ein edles *vuopo*, denn mir gefallen eure Antiquitäten sehr.' Mit den ‚Antiquitäten' ist offensichtlich eine bestimmte Sprachverwendung gemeint, in der Anspielungen auf die volkssprachliche Literatur von Dante bis zur *commedia dell'arte* stecken: Die Begriffe *unquanco* (für *giammai*), *guari* (für *molto*), *altresì* (für *anche, inoltre*) und *vuopo* (für *bisogno,* von lat. *opus*) zählen zur poetischen, teilweise speziell dantesken Sprache. Die *covelli alla cavaiola* spielen ihrerseits auf den Covello, eine Dienerfigur der neapolitanischen *Commedia dell'arte*, sowie die *farsa cavaiola*, einen ebenfalls neapolitanischen Typus der Farce an, der für seine dialektale Sprachverwendung bekannt ist und die Bewohner der Stadt Cava dei Tirreni bei Salerno satirisch aufs Korn nimmt. Angesichts dieser literarischen Referenzen erscheint Monofilos Kommentar als eine Anspielung Caggios auf sei-

39 Caggio 2002, S. 38. Grundsätzlich erscheint das Landleben aber auch in der *Flammina prudente* als erstrebenswert. Telesforo und Porzia führen ein schlichtes, aber mit dem Nötigsten ausgestattetes Leben, bei dem vor allem immer wieder die Frische und Nahrhaftigkeit der Lebensmittel hervorsticht: Neben Käse, Wein etc. wird wiederholt ein für das Abendessen frisch geschlachtetes ‚schönes, fettes Zicklein' erwähnt: „lo capretto […] il più grasso e il più bello del mondo" (ebd., S. 38).

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

nen eigenen Text, der den ökonomischen und den poetisch-literarischen Diskurs miteinander verbindet.

Was bedeutet es aber weitergehend, wenn dem traditionell um das Notwendige (*necessario*) und Nützliche (*utile*) kreisenden ökonomischen Diskurs eine poetische Dimension verliehen wird? Zum einen dient das Poetisch-Literarische augenscheinlich dazu, bestimmte ökonomische Argumente zu stützen, hat insofern also eine affirmative Funktion. Im Fall der von Monofilo evozierten bukolischen Szene brachte dies eine Ästhetisierung des *utile* mit sich, welche das harte Landleben idealisierte und so vielleicht auch ‚kontemplativen Geistern' wie den *letterati* näherzubringen vermochte. Zum anderen wird mit der Poetisierung nicht nur der Gesprächsgegenstand (das Landleben), sondern auch das Gespräch selbst ästhetisiert. Das dem Nützlichen verschriebene und an einer klaren, einfachen Sprache orientierte *ragionare domestico e familiare*, wie es in den Ökonomiken gängig ist,[40] wird dadurch noch einmal ästhetisch aufgewertet und für ein literarisch gebildetes Publikum auch auf dieser Ebene interessant.

Zunächst sei die affirmative Funktion der Poetisierung am Beispiel einiger Petrarca-Referenzen erläutert. Egal ob diese Referenzen den Prätext affirmierend aufgreifen (Beispiel 1) oder als Kontrastfolie nutzen (Beispiel 2), stets geht es dabei um eine Profilierung des ökonomischen Ideals.

Beispiel 1. Im Kontext weiblicher Ehr- und Tugendhaftigkeit (*onestà*) erwähnt Apollonio unter anderem, die Frau müsse „usare il mediocre nel vestire" (Ic 108), also Maß halten bei der Kleidung. Der Petrarca-Vers „Non fur senza onestà mai cose belle" (‚Schöne Dinge waren niemals frei von Ehre') könne hierbei allen Frauen als Vorbild dienen (Ic 107). Der Satz mündet dann in ein petrarkistisches Lob des weiblichen Körpers, welches die Zartheit des Körpers, das Gold der Haare, die Gewandtheit der Arme, das Weiß der Hände, die Schlankheit der Füße und die Schönheit des Antlitzes evoziert: „il dilicato dei lor corpi, l'oro dei capegli, lo spedito dei lor bracci, il candido delle lor mani, lo snello dei lor piedi et il vago delle lor destre persone" (Ic 108).[41] Nun hat freilich der petrarkistische Schönheitskatalog mit dem Thema des Maßhaltens bei der Kleidung nur sehr bedingt zu tun: Er rückt zunächst mehr Apollonios literarische Bildung als seine Kenntnis ökonomischer Ideale in den Blick. Dennoch erweist sich die petrarkistische Referenz als der ökonomischen Argumentation zuträglich. Dies lässt sich schrittweise nachvollziehen: Aufgerufen ist mit der Aufzählung äußerer Schönheitsmerkmale zunächst die zeitgenössisch gängige Idee einer Korrespondenz von *descriptio superficialis* und *descriptio intrinseca*, d.h. einer Entsprechung von äußerer und innerer Schönheit (bzw. Tugendhaftigkeit).[42] Diese Idee wird bei Caggio nun auf die Kleidung übertragen. Dies ist in der Oeconomia völlig unüblich. In ökonomischen Schriften wird für gewöhnlich nur daran gemahnt, dass die Frau nicht reich oder

40 Auch nach Caggios Dafürhalten soll das *ragionare domestico e famigliare* möglichst vielen Menschen nützen („giovare à molti"). Vgl. dazu das Vorwort der *Iconomica* (Caggio 1552, fol. 6r).

41 Zum petrarkistischen Schönheitskatalog vgl. Pozzi 1979, insb. S. 7.

42 Zu *descriptio superficialis* und *descriptio intrinseca* vgl. Galle 2000, S. 49.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

pompös, sondern nur sauber und schlicht gekleidet sein solle. Sich mit allzu teuren Kleidern zu schmücken, galt für Frauen als Ausweis eines lasterhaften, nach Luxus und Ausschweifung strebenden Lebens und stand im Widerspruch zum haushälterischen Ideal der Sparsamkeit (*parsimonia*). Wenn Apollonio hingegen die körperliche Schönheit der Ehefrau mit ihrem Kleidungsstil assoziiert, spielt er damit auf die Reinheit und Unschuld an, die das petrarkistische Schönheitsideal, wie gesagt, konnotiert. Besonders deutlich zeigt sich dies in der Evokation von „il candido", dem ‚(naiven) Weiß', sowie der ‚Reinheit' und ‚Unschuld' der Hände.[43] Apollonios Lob der ‚schönen Dinge' hebt also auf Reinheit als Synonym für Ehrbarkeit, Keuschheit und Tugendhaftigkeit ab. Bemerkenswert ist zudem, dass der erwähnte Petrarca-Vers in modifizierter Fassung zitiert wird. Während es im Original heißt: „non fur, madre mia,/ senza honestà mai cose belle e care",[44] tilgt Apollonio das Adjektiv „care" (lieb, teuer) und passt das Zitat damit der ökonomischen Regel an, dass Kleider nicht teuer sein sollten.

Beispiel 2. An anderer Stelle setzt Apollonio das petrarkistische Frauenideal mit dem ökonomischen in Kontrast. Nachdem Monofilo angegeben hatte, er wolle sich eine „gentil donna" suchen, wie Petrarca sie beschrieben habe,[45] betont Apollonio die Realitätsferne dieses Ideals. Monofilo sei ein Narr („pazzarello"), wenn er die *gentildonne*, die sich auf die Liebe einließen, für klug oder tugendhaft halte:

> Eh, pazzarello, dove sono le gentil donne cui si possa attribuire punto di saviezza mentre fanno gli amori? S'elle fossero virtuose e oneste, credi tu che si lascerebbono andar nelle braccia della lascivia? (Ic 94)

Das poetische Frauenideal wird damit als für die ökonomische Praxis untauglich markiert – ein Aspekt, den Caggio auch in seiner *Flamminia prudente* verarbeitet: Nicht nur taugen nach dieser Auffassung die vermeintlichen Lauras nicht als Ehefrauen. Hinzu kommt, dass eine Laura, selbst wenn es sie gäbe, kein ökonomisches Ideal verkörpert: Es mangelt ihr vor allem an *prudenza*, jener praktischen Klugheit, die sie zu einer guten *mater familias* machen und Kinder, Diener und Hausrat richtig ‚regieren' lassen würde. Der Maßstab bleibt also auch hier die Oeconomia.

Festhalten lässt sich insoweit, dass die Petrarca-Referenzen – unabhängig davon, ob sie affirmativ oder kontrastiv eingesetzt werden – grundsätzlich dazu dienen, die ökonomische Doktrin zu stützen. Der poetisch-literarische Diskurs bleibt insofern gegenüber dem ökonomischen nachgeordnet. An anderen Stellen stellt sich dies allerdings anders dar. Dies sei im Folgenden skizziert.

---

43 Im Petrarkismus auch in der Metaphorik der Helligkeit und des Strahlens vermittelt: vgl. etwa das Leuchten und Strahlen der Augen (wie ‚Sonnen') oder Zähne (wie ‚Perlen'), das Weiß der Haut, das Glänzen der (hellen) Haare (wie ‚Gold').

44 Petrarca, *Canzoniere*, RVF 262, V. 3f. (Petrarca 2010, S. 1044). Laura spricht diese Worte zu einer älteren Frau.

45 „Dico, che m'attaccherei con una gentil donna, santa, saggia, leggiadra, onesta e bella, disse il Petrarca" (Ic 94). Vgl. dazu Petrarca, *Canzoniere*, RVF 247, V. 3f.: „faccendo lei [sc. Laura] sovr'ogni altra gentile,/ santa, saggia leggiadra, honesta et bella" (Petrarca 2010, S. 1010).

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

10.2.2 Diskussionen zur zeitgenössischen Literatur: Der Eintritt in den literarischen Agon

Gewisse Passagen der *Iconomica* erscheinen als regelrechte Exkurse zur zeitgenössischen Literatur und haben mit ökonomischen Fragen nur noch sehr bedingt zu tun. In ihnen gewinnen das Literarische bzw. Poetologische – insofern es sich um ein Sprechen *über* Literatur handelt – deutlich an Autonomie gegenüber dem Ökonomischen. Dies ist insbesondere der Fall, wenn die Sprecher Kritik an zeitgenössischen Literaten und deren Werken üben. Bereits die Tatsache, dass es sich dabei um eine Auseinandersetzung mit Zeitgenossen (nicht älteren Autoritäten) handelt, sticht bemerkenswert hervor. Zusammen mit der oft kritischen Stoßrichtung der Kommentare deutet dies (mit einigem anderen) darauf hin, dass es für Caggio qua Autor mit der *Iconomica* nicht zuletzt darum ging, sich gegenüber zeitgenössischen Literaten zu profilieren und im dichterischen Agon zu positionieren.

Die Loslösung des poetisch-poetologischen Diskurses von der ökonomischen Perspektive erfolgt schrittweise. Während Alessandro Piccolominis *Raffaella* noch vorrangig unter ökonomischen Gesichtspunkten diskutiert wird, lässt die Attacke auf die zeitgenössische lizenziöse Literatur das Ökonomische hinter sich und steht vollkommen für sich. Diese beiden Beispiele will ich nun genauer betrachten. Zunächst zur Referenz auf Piccolominis *Raffaella*.

Die Bezugnahme auf Piccolominis *Dialogo della bella creanza delle donne* (1539), auch bekannt unter dem Titel *La Raffaella*, erfolgt bei Caggio im Zuge der traditionellen Verurteilung des Schminkens,[46] das als unnatürlich und sündhaft getadelt wird.[47] Ausdrücklich lobt Apollonio zunächst die dazu in Piccolominis Dialog geäußerten Ratschläge: „Et in questo io lodo molto quella creanza bella che insegna lo Stordito Intronato alle donne di Siena […]"; „Son conforme a quel che n'ha detto

46 Die Kritik des Schminkens hat eine lange, weit in die Antike zurückreichende Tradition, die am Schminken fast immer den Effekt der ‚Unnatürlichkeit' und ‚Täuschung' inkriminiert. Die Tradition reicht in der Antike von Xenophon (*Oikonomikos*, Kap. 10) über Aristoteles (*Oikonomika*, I, 1344a19–23; III, 140,15–19), Plutarch (*Coniugalia praecepta*, 139D, F u. a.) und Ovid (u. a. *Medicamina faciei femineae*; *Ars amatoria*; *Remedia amoris*, *S. 343*–356) bis zu Tertullian (*De cultu feminarum*, 2.5.4). Vgl. hierzu allgemein Olson 2008, S. 80–95; speziell zu Ovid vgl. Johnson 2016. Für die mittelalterliche christliche Ökonomie ist exemplarisch Vinzenz' von Beauvais *De eruditione filiorum nobilium* zu nennen, der sich in Kapitel 44 (*De vitanda ornatus superfluitate*/ Dass überflüssiger Schmuck zu vermeiden sei) u. a. auf Hieronymus und Cyprian beruft. Vgl. Löhr 2019. Im 16. Jahrhundert gehört Vives zu den schärfsten Kritikern des Schminkens (vgl. *De institutione feminae christianae*, I, 8 „De ornamentis"; Vives 1996, S. 74–100, § 52–73). Ähnlich äußert sich Erasmus in der *Institutio christiani matrimonii* (vgl. Erasmus 1999, S. 357–359 und 424). Dass die frühneuzeitliche Realität eine durchaus andere und das Schminken weit verbreitet gewesen sein dürfte, davon zeugen Ratgeber und Sammlungen kosmetischer Rezepte wie Giovanni Marinellos *Gli ornamenti delle donne tratti dalle scritture d'una reina greca* (Venedig 1562). Vgl. Lazzarini 2019.

47 Das Schminken wird hier als Verführung des Teufels dargestellt: „[…] che questi colori, questi belletti sono causa oggidì che 'l diavolo fa precipitar gli uomini tal volta in tale errore che vengono in odio a Iddio, ai cieli, al mondo, alla gente, alla terra, agli abbissi, agli animali et a tutto quel che vive sotto le leggi della natura" (Ic 109).

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

lo Stordito" (Ic 108).[48] Die anschließende, fast poetisch anmutende Beschreibung eines schönen, sauberen und ungeschminkten Gesichts ist erkennbar an Piccolominis Text orientiert und macht mit dem Insistieren auf den engelsgleichen „visi puri, tersi, limpidi e netti" abermals deutlich, wie sehr Sauberkeit mit moralischer Reinheit und Unschuld assoziiert wird.[49] Dann aber überführt Apollonio dieses Lob in eine Kritik an Piccolomini und steigt damit (ebenso wie Caggio) in jene zeitgenössische Diskussion um die *Raffaella* ein, die um die freizügige, als skandalös empfundene Moral des Textes kreiste. Von Piccolomini selbst später als „scherzo"[50] verteidigt, erweist sich der Text als eine Parodie auf konventionelle Ehelehren wie die des Juan Luis Vives, deren Doktrin er ins genaue Gegenteil verkehrt und just das Verbotene als erstrebenswert darstellt:[51] Piccolominis Dialog gibt ein Gespräch zwischen Raffaella und der jungen Margherita wieder, in dem die ältere die jüngere, verheiratete Frau davon überzeugt, sich einen Liebhaber zuzulegen, also Ehebruch zu begehen. Er bestätigt zudem das in zeitgenössischen Eheschriften verbreitete Klischee der ruchlosen Frau bzw. Kupplerin, die naive junge Frauen zur Unmoral anstiftet.[52] Entsprechend schränkt Apollonio sein Lob für Piccolomini ein und betont, den propagierten Ehebruch nicht gutheißen zu können:

> Et in questo io lodo molto quella creanza bella che insegna lo Stordito Intronato [sc. Alessandro Piccolomini] alle donne di Siena, non in tutto però (perdonimi la Signoria di sua Eccellenza), perché non mi piace che una donna abbia altro amore che quello del suo marito […]. (Ic 108)

Diesen Tadel weitet Apollonio anschließend zu einer umfassenden Kritik an Piccolominis Moral aus: Monofilo, neugierig geworden, bittet Apollonio, ihm mehr

48 Apollonio spricht Piccolomini hier mit seinem Akademiker-Namen *lo Stordito Intronato* an. Piccolomini (1508–78) war führendes Mitglied der berühmten Sieneser *Accademia degli Intronati* und ab 1574 Erzbischof von Patrasso. Er übertrug Xenophons *Oikonomikos* ins *volgare* (Piccolomini 1540), verfasste den umfangreichen Traktat *De la institutione di tutta la vita de l'homo nato nobile, e in città libera, libri X in lingua toscana* (Piccolomini 1542), der 1560 noch einmal in überarbeiteter und erweiterter Fassung unter dem Titel *Della institutione morale di M. Alessandro Piccolomini libri 12* (Piccolomini 1560) publiziert wurde. Er übersetzte zudem Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheims Frauenlob ins Italienische: *Della nobiltà et eccellenza delle donne, dalla lingua francese nella italiana tradotto. Con una oratione di M. Alessandro Piccolomini in lode delle medesime* (Piccolomini/Agrippa von Nettesheim 1545).

49 „Basta un poco d'acqua semplice, o un poco d'acqua di fior di melaranzi, tutta odorifera, galante, che le renderà i visi puri, tersi, limpidi e netti come uno specchio di cristallo, o per dir meglio le dipingerà i volti a guisa d'angioletti" (Ic 108). Vgl. dazu die entsprechende Stelle bei Piccolomini (2001, S. 54f.) mit ihren wiederholten Hinweisen, Wasser zur Reinigung des Gesichts zu benutzen.

50 So Piccolomini in dem an Laudomia Forteguerri adressierten Widmungsbrief seines Traktats *De la institutione di tutta la vita de l'homo nato nobile, e in città libera* (Piccolomini 1542, fol. [iiii r]).

51 Über diesen innerliterarischen Bezug lässt sich Piccolominis Dialog freilich auch als Satire auf eine Lebenspraxis auffassen, die von der faktischen Umgehung und Brechung der bestehenden Regeln und Verbote geprägt ist.

52 Vor diesen ruchlosen Frauen und Kupplerinnen, die er in die Nähe von Hexen rückt, warnt eindringlich Vives in *De Institutione feminae christianae*, I, 9 (Vives 1996, S. 102–104, § 76).

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

über Piccolominis Dialog zu erzählen. Apollonio lehnt dies ab: Monofilo müsse sich mit den bisherigen Andeutungen begnügen, schließlich seien sie keine Frauen, die stets alles zwei- oder dreimal sagen müssten. Dieses Klischee von der Redundanz weiblichen Sprechens exemplifiziert Apollonio dann anhand von Piccolominis Dialog und weist dabei – scheinbar beiläufig – darauf hin, dass die Figur der Raffaella als Sprachrohr des Autors fungiere: „Poi tutto quello che dice là lo Stordito, è detto per bocca di quella sua monna Raffaella alla sua Margherita, tutte due donne, che si dilettavano in replicare forse una cosa due e tre volte" (Ic 109). Dieser Satz ist in doppelter Hinsicht bemerkenswert. Zum einen wird die vermeintliche Redundanz weiblichen Sprechens mit ihm gerade *nicht* belegt, da Figurenrede in Piccolominis Dialog ja ein vom männlichen Autor inszeniertes Sprechen ist.[53] Zum anderen, wichtiger vielleicht, spielt der Satz darauf an, dass Piccolomini durch den Mund („per bocca") Raffaellas, also unter dem Deckmantel der Fiktion, seine eigene, unmoralische Meinung kundtue und dem Ehebruch das Wort rede. Apollonios anfängliches Lob für Piccolomini wirkt damit rückblickend wie ein bloßer Anlass, um den *Stordito* später umso effektiver zu kritisieren.

Zugleich ist die Stelle dialogpoetologisch aufschlussreich, denn sie sagt etwas darüber aus, wie Dialoge zeitgenössisch konzipiert und rezipiert wurden. Wenn es, wie Apollonio erläutert, denkbar war, dass ein Autor seine Figuren als Sprachrohre seiner selbst einsetzte, so heißt dies implizit, dass es zumindest grundsätzlich auch anders sein konnte. Dies belegen auch andere Zeugnisse des Cinquecento. Für die Gattung Dialog gab es offenbar zeitgenössisch zwei verschiedene Rezeptionsweisen: Wenn grundsätzlich davon ausgegangen wurde, dass Figuren- und Autormeinung *nicht* identisch waren (i.e. Rezeption als fiktionaler Text), gab es daneben auch die Option, sich mit der Sprachrohr-Variante über diesen Grundsatz hinwegzusetzen und eine „strategische Nutzung des *in utramque partem dicere* [zu realisieren], das in der Art der Argumentation die tatsächlich verfolgte Aussageintention deutlich – ggf. allzu deutlich – erkennen l[ieß]".[54] Apollonio bleibt zwar jede genauere Begründung seiner Interpretation schuldig, doch die Stoßrichtung seines Vorwurfs gegen Piccolomini liegt auf der Hand: Einer dominanten Sprecherin wie Raffaella eine Aufforderung zum Ehebruch in den Mund zu legen, hieß für den Autor, damit rechnen zu müssen, selbst der Unmoral angeklagt zu werden.

53 Dass die Sprecherinnen manche Dinge ‚zwei oder drei Mal wiederholen', liegt anders gesagt daran, dass der Autor ihnen diese Repliken in den Mund gelegt hat.

54 Hempfer 2004, S. 68. Hempfer hat diese unterschiedlichen Möglichkeiten der Nutzung von Dialogen am Beispiel Castigliones demonstriert. Dessen dialogpoetische Erläuterungen offenbarten ein „Vorverständnis der Gattung, das einerseits das Gegeneinanderausspielen unterschiedlicher Meinungen als gattungskonstitutiv erachtet, das andererseits aber zugleich das Spiel der Meinungen auf einer Skala situiert, die vom offenen Meinungsspiel in der platonischen Tradition bis zur Ausgestaltung einer bestimmten Sprecherposition als Sprachrohr des Autors reicht" (ebd.). Zur historischen Konvention, Dialoge als fiktional zu lesen, vgl. auch Häsner 2004, S. 19.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Nun zum zweiten Beispiel, der Kritik an der lizenziösen Literatur des Cinquecento, wo Relevanz und Autonomie des Literarischen für Caggios Dialog vollends ersichtlich werden. Die Passage beginnt mit Monofilos Anspielung auf jene gewitzten Schwindler des italienischen Festlands („furfantissimi ciurmatori […] che sogliono essere nell'Italia", Ic 115), die sich der Zensur stets geschickt zu entziehen verstünden. Apollonio beklagt daraufhin, dass sich dort, in ‚Italien', jeder herausnehme, zu sagen und zu drucken, was ihm beliebe.[55] Tagtäglich müsse er lesen von *Nasee*, die auf die Nase des Königs verfasst würden, sowie von Bohnen, Feigen, Kürbissen und Melonen:

> In Italia, figliuol mio bello, ognun dice che vuole e ognun stampa quel che gli aggrada, e non so donde nasca questo. Io veggio tutto il dì le Nasee sopra il naso del re, veggio dir delle fave, veggio chi ragiona delle fiche, e veggio chi chiacchiera delle zucche e fin dei melloni […]. (Ic 115)

Apollonio zielt hier offensichtlich auf bestimmte erotische, ja obszöne Texte, die von Autoren aus dem Umfeld italienischer Akademien stammten. Die „Nasee" spielt auf Annibale Caros *Diceria de' nasi* (ca. 1538) an, eine in der römischen *Accademia della Virtù* gehaltene, scherzhafte Rede auf die große ‚Nase' des Vorsitzenden Giovan Francesco Leoni.[56] Mit dem ständigen Gerede über Bohnen, Feigen, Kürbisse und Melonen wiederum ist das symbolische Sprechen über Geschlechtsorgane gemeint, wie es in Francesco Maria Molzas *Lob der Feigen* („Capitolo in lodo de' fichi"), genannt *La Ficheide*, zu finden war. Molzas Text war im Übrigen seinerseits von Annibale Caro unter großzügiger Verwendung der Begriffe „fiche", „fave", „zucche" und „melloni" kommentiert worden.[57]

Wichtig ist, dass all diese Texte und Autoren den Kontext der Akademien evozieren. Molza hatte sein Gedicht in den 1530er Jahren (unter dem Pseudonym Siceo) im Kontext der römischen *Accademia dei Vignaiuoli* verfasst. Caros Kommentar war im Rahmen der Aktivitäten der *Accademia dell Virtù* (und unter dem Pseudonym Agresto da Ficaruolo) entstanden. Sowohl Caros als auch Molzas Beispiel erinnern daran, dass es seinerzeit selbstverständlich war, dass die Akademiker ihre Werke wechselseitig kommentierten und, im Zeichen von *imitatio* und *aemulatio*, nachzuahmen und zu überbieten versuchten. Die Akademien standen untereinander in einem agonalen, von Imitation und Rivalität geprägten Verhältnis.[58] So

55 Bezeichnenderweise hat Caggio selbst im liberalen Venedig drucken lassen: ein Hinweis darauf, dass sein Dialog gerade nicht so harmlos war, wie mit der Abgrenzung von den Verhältnissen auf dem italienischen Festland suggeriert wird. Dass dies im Zusammenhang mit potentiell prekären proreformerischen Ideen steht, habe ich oben in Kap. 9.3.3 (Abschnitt „Drohende Exkommunikation und Zensur") zu erläutern versucht.

56 Die *Diceria de' nasi* wurde 1538 zusammen mit Caros *Commento di ser Agresto da Ficaruolo sopra la prima ficata del padre Siceo* gedruckt (vgl. Caro 1538).

57 Molzas *Ficheide* erschien erstmals als Anhang zu einer Neuauflage von Aretinos *Ragionamenti* (o.O., o. Verl., 1584). Zu Caros Kommentar vgl. oben Anm. 56.

58 Vgl. Everson/Sampson/Reidy 2016, S. 5.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

wie die ständig wachsende Zahl an Akademien, lieferten sich auch die Akademiker untereinander einen permanenten Wettbewerb.

Dieser Aspekt scheint auch für unsere Betrachtung von Caggio relevant, denn was er in der vorliegenden Passage tut, ist nichts anderes, als die literarischen Produktionen anderer Akademiker zu kommentieren und damit in den akademischen Agon einzutreten. Mit der Erwähnung der Kürbisse („zucche") evoziert er freilich noch eine weitere Akademie, und zwar eine der ältesten und bekanntesten des Cinquecento: die *Accademia degli Intronati* in Siena. Diese war von Apollonio bereits zuvor mit der Nennung des *Stordito Intronato* (alias Alessandro Piccolomini) aufgerufen worden. Die *Intronati* besaßen bekanntlich eine höchst doppeldeutige Imprese: die sogenannte *zucca del sale*, den Salzkürbis. Der Bildteil der Imprese zeigt einen ausgehöhlten, mit Salz gefüllten Kürbis mit zwei darüber gekreuzten Mörserstößeln; das zugehörige, aus Ovids *Metamorphosen* entlehnte Motto lautet *meliora latent* (‚Die besten Dinge sind verborgen').[59] Nach offizieller Deutung symbolisierte diese Imprese die Intelligenz und das Studium der Akademiker, wobei das Salz das kostbare intellektuelle Gut darstellte, das die Arbeit der Akademie zutage förderte, aber zugleich – im Innern des Kürbisses – sicher aufbewahrte.[60] Die erotische Konnotation lag jedoch von Anfang an auf der Hand.[61] Sie wurde durch die bildliche Darstellung von Kürbis und Stößeln, aber ebenso durch das Motto evoziert, das bei Ovid auf jenen Moment verweist, in dem Apollo Daphnes Körper preist, wobei gesagt wird, dass das ‚Beste' (ihr Geschlecht) ‚verborgen' bleibe.[62] Auch war der Erfinder der Imprese, Antonio Vignali (1500–59), genannt Arsiccio, den Zeitgenossen bekannt als Autor eines der obszönsten Dialoge des 16. Jahrhunderts, *La Cazzaria* (ca. 1528–30): ein Text, der auch bei Caggio Erwähnung findet. Als Monofilo Apollonio fragt, was er von der „cazzaria" halte, antwortet sein Gegenüber, dass er sich zu solchem Dreck („sporchezze") nicht äußere; er wolle sich weder Mund noch Gewissen beschmutzen (Ic 116). Spätestens hier

59 Vgl. Gvozdeva 2014, S. 74, Abb. 1.

60 Vgl. dazu etwa die Kurzbeschreibung auf der Website der heutigen *Accademia Senese degli Intronati*: „La zucca, aperta sul davanti, stava ad esprimere il frutto che tende all'alto e conserva nel suo interno, preservandolo dall'umidità, il sale, la più necessaria delle sostanze, simbolo di intelligenza e di acume, triturato e raffinato dai pestelli, cioè dall'intelligenza e dallo studio" (Accademia Senese degli [o.J.], o.S.). Zur Deutung der Imprese vgl. Ciardi 1992; Gvozdeva 2014, S. 66–75.

61 Vgl. hierzu den Hinweis des Zeitgenossen Lodovico Domenichi, dass schon kurz nach der Erfindung der Imprese diverse Parodien in Umlauf kamen, die die obszöne Konnotation explizit machten: „Fu poi questa eccellentissima Impresa contrafatta da alcuni emuli loro per burla insieme col motto: i quali in cambio di pestelli figurarono due membri virili co testicoli dentro nella Zucca, e 'l medefimo motto, che serviva loro del Meliora latent" (Domenichi 1556, S. 107). Laut Ciardi (1992, S. 368, Anm. 18) waren die Diskussionen um die Deutungsmöglichkeiten der Impresa der *Intronati* „quasi un *topos* nella trattatistica Cinque-Seicentesca".

62 Vgl. Ovid, *Metamorphosen*, I, 10 [Daphne], S. 500–502: „laudat digitosque manusque bracchiaque et nudos media plus parte lacertos. siqua latent, meliora putat"/„er preist ihre Finger, die Hände, die Arme, bloß, wie sie sind, bis fast zur Schulter hinauf, und er denkt sich besser noch, was verborgen ihm bleibt." (Ovid 2014, S. 30f.).

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

wird klar, dass sich die Kritik bei Caggio auch gegen die *Accademia degli Intronati* richtet, die sich, wie andere Akademien des Cinquecento auch, offen zum ludisch-sexuellen Aspekt ihrer Programmatik bekannte.[63]

Wie bereits angedeutet, sind die gezielten Abgrenzungen gegenüber solchen akademischen Programmen vor dem Hintergrund von Caggios eigenen Aktivitäten als Akademiker zu betrachten. Die (fiktionalen) Gespräche der Dialogfiguren über Literatur scheinen insofern auf ein außertextuelles, pragmatisches Anliegen hin funktionalisiert: die Selbstprofilierung des Autors als Literat unter Literaten und der Versuch, seiner *Accademia dei Solitari* im interakademischen Wettbewerb zu Ansehen und Geltung zu verhelfen. Dabei tut Caggio bezeichnenderweise genau das, was er Piccolomini unterstellt: Er macht einen Sprecher zu seinem Sprachrohr.[64]

Dass es nicht nur um den Wettbewerb der Akademien, sondern auch der *letterati* im Allgemeinen geht, zeigt sich am Ende der Passage zur lizenziösen Literatur, wenn der Streit zwischen Aretino und Nicolò Franco aufgerufen wird. Apollonio geißelt in diesem Zuge Francos *Rime contro Pietro Aretino* (1541/46/48)[65] als „le più disoneste e le più ladre [rime] che mai fossero imaginate da qual si voglia bordello di qual nazione più gaglioffa si sia" (Ic 116). Diese Aussage erscheint zunächst nur eine weitere Attacke auf die lizenziöse Literatur zu sein, denn Franco hatte Aretino und andere Persönlichkeiten in den *Rime*, ebenso wie in der zeitgleich publizierten *Priapea*, mit anzüglichem Spott überzogen. Auf den zweiten Blick zeigt sich allerdings, dass es hier um mehr gehen muss, als Anzüglichkeiten zu tadeln, denn, wäre dies der Fall, hätte konsequenterweise auch Aretino selbst in die Kritik geraten müssen, der bekanntlich mit seinen *Ragionamenti* einen hochgradig lizenziösen Text verfasst hatte, der vor allem im ersten Teil kaum eine Obszönität auslässt. Speziell im Kontext der Oeconomia wäre Aretino zudem dafür zu tadeln gewesen, dass er die ökonomische Regel, dass eine Mutter ihre Tochter zur Tugendhaftigkeit erziehen und auf ihre Rolle als *madre di famiglia* vorbereiten soll, satirisch parodiert: Die Kurtisane Nanna lehrt ihre Tochter Pippa alles, was sie wissen muss, um eine gute *cortegiana* zu werden.[66] Ausgerechnet Aretino bleibt jedoch in Caggios Dialog von jeglicher Kritik verschont. Paolo Procaccioli hat dies eine ‚Aporie' des Textes genannt.[67] Dies greift als Erklärung allerdings zu kurz. Die Verschonung Aretinos ist vielmehr ein Indiz dafür, dass es Caggio letztlich

63 Zum ludisch-sexuellen Aspekt als einem wesentlichen Teil des Selbstverständnisses der *Intronati* (auch im Zusammenhang mit der Imprese der *zucca del sale*) vgl. Gvozdeva 2014.

64 Diese These vom Sprachrohr bestätigt Caggio selbst in einem Brief an Aretino, in dem er sich gewisse Äußerungen der Dialogfiguren selbst zuschreibt. Vgl. dazu unten Anm. 69.

65 Ich beziehe mich hier auf die dritte, erweiterte Edition, die, im Unterschied zu den beiden ersten Editionen von 1541 und 1546, überliefert ist. Vgl. Bruni 1997.

66 So fasst es bekanntlich schon der Untertitel zusammen: *Dialogo di M. Pietro Aretino, nel quale la Nanna il primo giorno insegna a la Pippa sua figliola a esser puttana […]* (Aretino 1536).

67 Vgl. Procaccioli 2010, S. 91 und 94f.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

um etwas anderes als (nur) die Geißelung der lizenziösen Literatur geht: nämlich darum, sich die geistige Patronage des *maestro* zu sichern.[68]

Von diesem Bestreben zeugt auch ein Brief, den Caggio am 10. Oktober 1550 an Aretino richtete. Der Sizilianer lobt darin den *divino* über alle Maßen: Aretinos Werke seien ihm „guida e maestri" gewesen; in den *Ragionamenti* habe er ihn den besten Prosaschriftsteller („dove determino voi ottimo prosatore") genannt, in der *Iconomica* Herr und Meister („dove apertamente io vi chiamo signore e maestro"); im *Rodomonte Sanese* und in der *Flamminia prudente* habe er Aretinos Stil nachzuahmen versucht.[69] Diese Bemerkungen bestätigen nicht nur die Sprachrohr-These (denn Caggio schreibt sich hier Aussagen seiner Figuren selbst zu),[70] sondern sie verdeutlichen auch den doppelten Zweck der enkomiastischen Bemühung. Es geht neben dem Lob des Gefeierten stets auch um ein Selbstlob des Laudators: Mit dem Lob des Anderen empfiehlt Caggio hier sich selbst. Hier wird nochmals deutlich, dass die poetisch-poetologischen Passagen der *Iconomica* speziell auch der Selbstprofilierung des Autors dienen.

Dass Caggio Aretino für sich gewinnen will, zeigt sich auch im Zuge der Erwähnung des Streits zwischen Franco und Aretino. Der *divino* wird hier nämlich klar gegen seinen abtrünnigen Schüler in Schutz genommen. Das Verhältnis von Aretino und seinem Schüler fungiert bei Caggio als Negativbeispiel. Inkriminiert wird die Untreue des Schülers gegenüber seinem Mentor. Es geht also um das abschreckende Beispiel einer misslungenen Patronage. Vor allem geht es aber auch um den literarischen Agon, denn der Fall Aretino/Franco zeugt auch vom Wettstreit zweier *letterati*, die sich in ihrem Ringen um Geltung wechselseitig zu überbieten versuchen. Der historische Hintergrund dazu sei kurz erläutert: Franco war in den Jahren 1537/38 Aretinos Sekretär, machte sich dann allerdings literarisch selbstständig und schied von Aretino im Streit. Anders als Aretino glauben machen wollte, war die Ursache des Streits wohl aber nicht Francos reizbarer und unduldsamer Charakter, sondern die Tatsache, dass er sich zum Konkurrenten aufgeschwungen hatte: Parallel zur Arbeit an der Edition von Aretinos *Lettere*, an der Franco beteiligt war, hatte er seine eigene Briefsammlung, die *Pistole vulgari* (1539), vorbereitet. Aretino hatte ihm dies äußerst übelgenommen und Franco öffentlich geschmäht.[71] Das Beispiel dieses Streits zeigt, was bei Caggios Kritik an Franco *tatsächlich* auf dem Spiel steht: Es geht weniger um eine Schmähung der lizenziösen Literatur als um die Frage, wie ein Lehrer-Schüler-Verhältnis zwischen zwei (konkurrierenden) Literaten gestaltet werden sollte. Es ist ein soziales Problem, nicht eines der schriftstellerischen Qualität. Dies wird schon daran ersichtlich, dass Franco keineswegs für seine schriftstellerische Leistung kritisiert wird.

68 Caggios Bemühen um Patronage („richiesta di patroncinio") notiert auch Procaccioli (2010, S. 89), allerdings nicht im Zusammenhang mit der hier diskutierten Textstelle.

69 Caggio 1875, S. 274.

70 Dass Caggio sich Äußerungen der Dialogfiguren hier selbst zuschreibt, zeigt sich an Formulierungen wie „io vi chiamo" und „determino".

71 Zu den Ursachen des Streits zwischen Franco und Aretino vgl. Pignatti 1998.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Im Gegenteil, Apollonio lobt Francos ‚schönen Stil' und die ‚Gewitztheit seines Verstandes' („la dottrina del suo bello stile e l'arguzia del suo ingegno nelle opere sue", Ic 116). Problematisch ist demnach allein Francos Verstoß gegen das *decorum*: seine Respektlosigkeit gegenüber dem Lehrer, den er später in seinen *Rime* sogar verunglimpfte. Ehrlos sei es, so Apollonio, sich auf derart infame Weise gegen die Meister zu wenden; und zu Recht sei Franco hierfür stets getadelt worden: „non mi pare onesto che contra i maestri si voglia aprirla bocca così disonesta. Et io per me, con quanti ne ho ragionato, sempre ho inteso biasmar il Franco per questo" (Ic 116). Man darf davon ausgehen, dass Apollonio an dieser Stelle erneut als Sprachrohr des Autors fungiert. In diesem Fall gibt Caggio hier indirekt zu verstehen, dass er selbst sich niemals auf solch infame Weise gegen Aretino stellen würde. Es ist also eine Art Treueversprechen, mit der sich Caggio hier um die Schirmherrschaft Aretinos bemüht.

Aretino ist nicht der einzige Gelehrte, dem sich Caggio mit seiner *Iconomica* zu empfehlen sucht. Auch Girolamo Ruscelli gilt ganz offensichtlich seine Aufmerksamkeit, denn dessen Gelehrsamkeit und Verdienste um die volkssprachliche Übertragung antiker Texte werden von Monofilo überschwänglich gepriesen (vgl. Ic 124).[72] Als Kontakt und Vermittler dürfte Ruscelli für Caggio von einigem Interesse gewesen sein: Er galt als höchst umtriebig und war in seiner Funktion als Autor, Herausgeber, Drucker, Hofmann und Mitglied diverser Akademien (u.a. in Rom, Neapel, Venedig) mit vielen einflussreichen Leuten bekannt.[73] Einiges spricht dafür, dass Caggios Werben um die Gunst Ruscellis von Erfolg gekrönt war, denn ein Jahr nach der *Iconomica* wurden drei seiner Sonette in dem von Ruscelli edierten sechsten Band der *Rime diverse di molti eccellenti autori* (1553) publiziert.[74]

10.2.3 „Dall'agio del mio studietto": Praxisdefizit und Lob des Bücherwissens

Im Zusammenhang mit der Aufwertung und partiellen Autonomisierung des poetisch-poetologischen Diskurses lässt sich in der *Iconomica* auch eine Aufwertung des Bücherwissens feststellen. Hingegen fehlt das für die Ökonomiken typische Lob der Praxis und der Erfahrung völlig. Ja, die Leser finden sich sogar mit dem offenen Eingeständnis eines Praxisdefizits konfrontiert. Sowohl Autor als auch Sprecher (Apollonio) räumen ein, die Haushaltskunst nie praktiziert zu haben. Hier lohnt zunächst insbesondere ein Blick auf das Vorwort, das „A' lettori de gli altrui capogiroli" (‚An die Leser anderer Leute Schrullen') betitelt ist und damit bereits darauf hindeutet, dass der Text nicht erfahrungsbasiert, sondern bloß eine ‚Schrulle' des Autors ist.[75] In der Tat weist Caggio den Dialog in dem Vorwort

72 Dass Caggio neben Aretino auch Ruscelli als Schirmherr zu gewinnen suchte, meint auch Procaccioli 2010, S. 89.

73 Zu Ruscelli vgl. Procaccioli 2016; Marini/Procaccioli 2012.

74 Vgl. Caggio 1553.

75 Caggio 1552, fol. [5]v. In der von Giovanna Ratto besorgten Edition der *Iconomica* von 1987 wird leider auf den Abdruck der Paratexte verzichtet. Es fehlen im Einzelnen: das Vorwort des Autors (datiert: Palermo, 22. November 1550), in dem Caggio den Dialog als vier bis fünf

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

dann als ein durchweg praxisfernes Produkt seines Geistes und pure Erfindung aus – entnommen einzig der ‚Muße seines Studierzimmers': „dall'agio del mio studietto".[76] Sich selbst bezeichnet der Autor zudem als völlig unerfahren in der Materie. Wann, fragt er gar provokativ, hätte er je einen Gedanken an Frau und Kinder, an das Dasein als Vater oder Hausherr verschwendet: „Quando mai hebbi volti i pensieri, ne à moglie, ne à figli, ne à esser padre, ne padrone?"[77] Mit diesen Aussagen positioniert sich Caggio geradezu offensiv abseits des ökonomischen Diskurses, in dem das exponierte Wissen ja mitunter sogar dann als ein praxis- und erfahrungsbasiertes ausgewiesen wird, wenn es sich nachweislich um Bücherwissen (d.h. Übernahmen aus antiken und anderen schriftsprachlichen Quellen) handelt.[78]

Caggios Bekenntnis zum Praxisdefizit seiner Ökonomik ist insbesondere angesichts der in seinen Schriften rekurrenten Pedantenkritik interessant. Generell sind nämlich zwei Typen von *pedanti* zu unterscheiden: zum einen die Privatlehrer („pedagoghi privati"), die in der *Iconomica* mit zahlreichen Vorwürfen bedacht werden.[79] Sie spiegelten laut Monofilo Gelehrsamkeit nur vor, stänken in Wahrheit jedoch vor Dummheit und hätten nur Schurkentaten im Sinn („tanto puteno d'ignoranza quanto sanno di ribalderie", Ic 121). Von dieser Art von Hochstaplern zu unterscheiden sind zum anderen jene Möchtegern-Gelehrten, die zwar nichts Böses im Schilde führen und sich durchaus intensiv der Lektüre widmen,[80] aber bezeichnenderweise gerade wegen ihres übermäßigen Bücherstudiums dumm bleiben. Diese Art der Dummheit resultiert aus einem Mangel an praktischer Erfahrung: Es fehlt diesen Büchernarren an dem, was in den Ökonomiken von Alberti bis Tasso als Erfahrung ‚in den Dingen der Welt' gelobt wird.[81] Diese ungehobelten Gelehrten („rozz[i] litterat[i]"),[82] die über den Bücherrand nicht hinauszuschauen in der Lage sind, werden auch in Stefano Guazzos *Civil conversazione* gerügt: „Ma sarà

Jahre zuvor, also um 1545/46 entstandenen Text ausweist (vgl. ebd.); der Widmungsbrief von Girolamo Ferlito an Giovanni Bernardino Sanseverino, Duca di Somma, datiert Venedig 15. Mai 1552; das Inhaltsverzeichnis; ein von Ferlito stammendes Sonett. Girolamo Ferlito war, wie Caggio, Mitglied der *Accademia dei Solitari* sowie Autor einer *Rime*-Sammlung. Vgl. den Eintrag „Girolamo Ferlito" in der Datenbank *Accademie siciliane 1400–1701* (Montoliu [o.J.]).

76 Caggio 1552, fol. [5]v.

77 Ebd.

78 So etwa bei Alberti, dessen Giannozzo als eigene Erfahrung präsentiert, was de facto eine *réécriture* von Xenophons *Oikonomikos* ist.

79 Vgl. oben Anm. 26 sowie Kap. 9.3.3 (Abschnitt „Luther, Melanchthon und die italienischen Häretiker").

80 Dadurch unterscheidet er sich von einem weiteren Typus des ‚gelehrten Narren', der seinen Ausdruck u.a. in Sebastian Brants *Narrenschiff* (1494) gefunden hat: dem Bibliomanen, der Bücher vorrangig sammelt, ohne sie jedoch zu wirklich zu lesen oder zu verstehen, da es ihm hierzu an den nötigen Lateinkenntnissen mangelt. Vgl. Košenina 2003, S. 44.

81 Albertis Giannozzo wird gepriesen als ein in den Dingen der Welt erfahrener Praktiker („nelle cose di questo mondo […] sperto e pratico") (Alberti 1999, S. 203, Z. 290f.). Und auch Tassos *padre di famiglia* zeichnet aus, dass er ‚keineswegs unerfahren an den Höfen und in der Welt' ist („non del tutto inesperto delle corti e del mondo", Tasso 1991a, S. 113).

82 So werden sie in Albertis *Libri della famiglia* genannt. Alberti 1999, S. 203, Z. 291f.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

ben degno di riso e di riprensione quel letterato, il quale essendo involto solamente negli studi, non riduce la sua dottrina alla vita commune e si scuopre in tutto ignorante delle cose del mondo."[83] Diese Bücherwürmer leiden nicht an einem Zuwenig, sondern Zuviel an Lektüre. Über das permanente Studieren verlieren sie den Kontakt zur Welt und erweisen sich in den simpelsten praktischen Dingen und vor allem auch im sozialen Umgang als unfähig. Gleichwohl halten sich diese gelehrten Narren, die in der Geschichte der Literatur und Kunst vielfach zur Zielscheibe des Spotts (insbesondere anderer Gelehrter) geworden sind,[84] für etwas Besseres. Sie glauben, ihre vermeintliche Bildung ständig demonstrieren zu müssen, wobei sie über bloße Wortklaubereien meist nicht hinauskommen.

Caggio selbst rückt sich nun in bedrohliche Nähe solcher Bücherwürmer, wenn er seinen Dialog im Vorwort als bloße „fantasi[a]" bezeichnet, die nicht eigener Erfahrung, sondern der Muße seiner Studierstube entsprungen sei.[85] Allerdings grenzt er sich von den Pedanten dadurch ab, dass er ihren Dünkel vermeidet und keinen Anspruch auf Gelehrsamkeit oder gar Systematik erhebt: Seinen Text nennt er bescheiden ein „capricci[o]" bzw. „capogirol[o]" – wörtlich: ‚was im Kopf herumgeht'.[86] Er reiht sich damit ein in die literarische Tradition der Capricci, die, in Übereinstimmung mit der zeitgenössischen Lexik, im Dialog selbst auch als „ghiribizzi" (Ic 162) bezeichnet werden. Der Begriff *capriccio* (bzw. *ghiribizzo*) diente zum einen zeitgenössisch als scherzhaft-bescheidene Bezeichnung des Autors für sein eigenes Werk, wurde speziell im 16. Jahrhundert aber auch als Gattungsbegriff für „ragionamenti, trovate, invenzioni bizzarre" verwendet.[87] Er fungiert bei Caggio zum anderen als eine Referenz auf Aretino, dessen *Primo Ragionamento* im Untertitel als „composto dal divino Aretino per suo capricio, a correttione de i tre stati de le donne" ausgewiesen ist.[88] Von den *pedanti* grenzt sich Caggio weiterhin dadurch ab, dass er seinen Dialog im Vorwort dezidiert nur ‚höchst edlen Geistern' („gentilissimi spiriti") widmet, nicht aber jenen „pedant[i]", die vorgäben, nur Latein, nicht aber die Volkssprache zu verstehen.[89] Gegen die potentiellen Einwände dieser Pedanten verteidigt Caggio seinen „discorsetto" sowohl hinsichtlich der Wahl des *volgare* (d.h. das Toskanische),[90] als auch hinsichtlich ge-

83 Guazzo 1993, Bd. I, S. 30 (1 A18d).
84 Vgl. Košenina 2003; Füssel 2012.
85 Caggio 1552, fol. [5]v.
86 Ebd. Dazu passt auch der Hinweis, die Leser könnten an dem Dialog sehen, wie ‚sein Gehirn vor vier oder fünf Jahren lief' („come, quattro o cinque anni fa, mi trottava il cervello; ebd.).
87 Vgl. das Lemma „Ghiribizzo", in: *Vocabolario online* ([Anon.] o.J.). Vgl. auch den Eintrag im *Grande Dizionario della Lingua Italiana* der Accademia della Crusca: „Invenzione fantastica e capricciosa. […] In senso concreto: opera estrosa e stravagante, ma priva di grande valore letterario (ed è per lo più usato dall'autore stesso come espressione di modestia)" (Accademia della Crusca 2018, S. 745).
88 Aretino 1534. Auf diesen Titel Aretinos verweist auch die Verwendung des Begriffs *capriccio* in Caggios *Flamminia prudente*. Vgl. dazu unten Anm. 108.
89 Caggio 1552, fol. [5]v und [6]r.
90 Ratto (1987, S. 19) verweist darauf, dass sich das Toskanische seinerzeit bei den sizilianischen

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

wisser Freiheiten in der Gestaltung („che mi sia stata conceduta molta licenza").[91] Er tut dies mit dem üblichen – nicht zuletzt ökonomischen – Argument, sein Text könne auf diese Weise möglichst vielen Leuten nützen („giovare à molti"), d.h. sie als Adressaten erreichen.[92]

Festhalten lässt sich also, dass sich Caggio mit dem Selbstausweis als ökonomisch unerfahrener, allein aus Theorie und Bücherwissen schöpfender Literat nur vermeintlich den Pedanten annähert. Vielmehr nutzt er diese anfängliche Selbststilisierung dazu, sich später umso schärfer von den Pedanten abzugrenzen, die er in diesem Kontext auch als ‚Büffel' („bufali") bezeichnet.[93] Caggio zielt mithin offensichtlich darauf, dass man auch bei mangelnder praktischer Erfahrung keineswegs ein ‚Kleingeist' bleiben müsse, sondern durchaus aus Büchern klug werden könne – sofern man es nur richtig angehe. Genau diese Haltung findet in der Figur des Apollonio eine dialoginterne Bestätigung: Apollonios Erfahrungsdefizit wird explizit thematisch, aber deutlicher noch als in Caggios Fall wird es relativiert. Dies geschieht wie folgt: Nachdem Monofilo festgestellt hat, dass der Mönch völlig unerfahren in der Haus- und Familienführung ist, weil er sein ganzes Leben im Kloster verbracht hat,[94] fragt er, woher Apollonio seine detailreiche Kenntnis der Oeconomia habe und wie es komme, dass er hierin sogar jene überflügele, die ihr Leben mit Ehefrau und Kindern auf ihrem Anwesen verbracht hätten.[95] In seiner Antwort verweist Apollonio, wie schon weiter oben erwähnt, auf zwei Quellen seines Wissens: auf die Gespräche der Gelehrten im Haus des römischen Kardinals; und auf sein Bücherstudium, mithilfe dessen er das Gehörte vertieft habe:

> Apol. […] ritrovandomi in questo passato inverno a Roma una sera a cenar in casa d'un Monsignore, con chi avea di spedire un certo negozio, dopo d'aver commodissimamente cenato, sentii dire a quei sapienti che tenea il monsignor nella sua corte le più stupende cose che si potessero mai imaginare intorno il viver d'oggidì […]. […] Ma in quella sera, forse per

Bildungseliten ähnlich weit durchgesetzt hatte wie im übrigen Italien. Eine Ausnahme stellte die religiöse Literatur dar, die weiterhin auf Latein verfasst wurde.

91 Caggio 1552, fol. [6]r.

92 Ebd.

93 Ebd. Im Prolog der *Flamminia prudente* verfolgt Caggio mit dem Selbstausweis als „letteratuzz[o]" eine ähnliche Strategie der Selbstabwertung, die er dann nutzt, um sich umso effektiver von solchen ‚Schreiberlingen' (*letteratuzzi*) zu distanzieren (Caggio 2002, S. 27). Vgl. dazu unten Kap. 10.3.2 „A commun diletto degli amici": Petrarkismus-Parodie und Literatensatire.

94 Auch in Klöstern wird freilich gehaushaltet, jedoch sind monastische Ökonomien, wie Scheuer (2019, S. 375) anmerkt, „Ökonomien eigener Art".

95 „Vorrei […] sapere donde si causa che voi così minutamente sapete render ragione circa il fatto della famiglia, fin delle cose minime […], perché parmi che ne lascereste indietro qualunque fosse vissuto con la moglie e co' figliuoli nelle possessioni sue, per ispazio d'un quindeci lustri. […] Perché essendo voi nato, vissuto e invecchiato nella osservanza della religione, par che mai vi sia stato conceduto sapere il modo del viver mondano" (Ic 99). Ein *lustrum* entspricht einem Zeitraum von fünf Jahren. Die hier erwähnten fünfzehn *lustri* umfassen also 75 Jahre, d.h. ein Menschenalter.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

tua buona grazia, non si favellò d'altro che del reggimento d'una famiglia […]. […]

Mon. Dove si fondavano i lor ragionamenti?

Apol. Sopra diversi eccellentissimi filosofi; ora allegando Esiodo poeta gravissimo et ora Senofonte che fece anch'egli la sua Iconomica. Ma le communi openioni e più lodate derivavano dal prencipe Aristotele; onde da indi in qua mi son forzato saperne la parte mia […]. (Ic 99f.)

Apollonio hat demnach sein gesamtes ökonomisches Wissen binnen weniger Monate und ausschließlich aus der Theorie bzw. aus zweiter Hand gewonnen. Dabei ist es bezeichnend, dass auch das Wissen der römischen Gelehrten ausdrücklich allein auf Bücherwissen – namentlich Hesiod, Xenophon und Aristoteles – basiert. Nicht ein einziges Mal wird hier, wie in anderen Ökonomiken üblich, auf den Wert des praktischen Wissens oder der Erfahrung – sei es die eigene, sei es die Dritter – verwiesen: Es wird kein Experte zitiert, der selbst ein Praktiker der Haushaltskunst gewesen wäre. Damit wird das Bücherwissen klar über die praktische Erfahrung gestellt. Ob die von Apollonio vermittelten Regeln wirklich für die Praxis taugen, bleibt dabei offen, denn weder er noch seine römischen Gewährsleute haben sie erprobt. Dennoch scheinen sie Monofilo völlig zu überzeugen. Er findet sie sogar ausdrücklich besser als die Lehren eines praktisch erfahrenen *pater familias* („parmi che ne lascereste indietro […]" etc., s.o.).

Diese Überzeugungskraft ist signifikant: Sie sagt zwar nichts über den praktischen Nutzen der Lehren, jedoch sehr viel über Apollonios rhetorisch-didaktische Kompetenzen aus. Und diese Kompetenzen sind in einem Lehrgespräch, wie die Sprecher es führen, nicht ohne Belang. Apollonio verfügt offensichtlich, mit Gilbert Ryle gesprochen, über jenes *knowing how,* über das ein Lehrer verfügen muss, um einen Schüler erfolgreich zu unterrichten. Dieses didaktische *knowing how* ist laut Ryle ein anderes *knowing how* als das des Praktikers, also desjenigen, der das zu vermittelnde Wissen selbst beherrscht und in die Tat umsetzen kann. Anders gesagt muss ein guter Lehrer der Oeconomia nicht zugleich auch selbst ein guter Haushälter sein (ebenso wie ein guter Klavierspieler nicht zugleich ein guter Klavierlehrer sein muss). Hierin liegt die Antwort auf Monofilos Frage: Weil ein guter Lehrer das Wissen im Zweifelsfall sogar besser vermittelt als der Praktiker selbst, erweist sich Apollonio als der perfekte Vermittler der ökonomischen Doktrin. Er mag sie selbst nicht anwenden können, doch weitergeben kann er sie durchaus. Und so ist es vielleicht auch kein Zufall, dass Apollonio anmerkt, die ökonomischen Regeln von Beginn an ausschließlich deswegen erlernt zu haben, um sie dann an seinen geliebten Monofilo weitergeben zu können.[96] Mit diesem Ziel si-

96 Vgl.: „E ti giuro per quello amore che ti ho portato, da che ti scorsi per sì gentil spirito, che in quel mentre si ragionava dell'andar delle case famigliari, io m'era fermato in te, come in uno oggetto circa il quale dovessi versare tutto quello che di ciò udii e ho studiato doppo, parendomi che sì bei precetti e sì dolci discorsi fossero degni di esser communicati al mio eroico Monofilo, più che a nessun altro" (Ic 100f.).

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

tuiert Apollonio sich wieder klar im Rahmen des *utilità*-Ideals – und denkt insofern doch ganz praktisch.[97] Dazu gehört auch, dass Apollonio das ökonomische Wissen aus dem Kontext höfisch-gelehrter Geselligkeit, dem Hof des Kardinals, an seinen ‚eigentlichen' Bestimmungsort, in den Raum des Familiären bzw. das familiäre Gespräch zurückholt. Denn es ist ja das *ragionare domestico e famigliare*, das traditionell als Ort der Weitergabe ökonomischen Wissens von Generation zu Generation dient – ganz im Sinne des praktischen Nutzens für die Familie.

10.2.4 Zwischenbilanz

Fragt man, was dies in der Summe nun für die Relation von Oeconomia und literarischem bzw. poetischem Diskurs bedeutet, lässt sich festhalten, dass bei Caggio das Sprechen über die ‚praktische Wissenschaft' der Oeconomia zu einem Ort wird, an dem die Literatur und das poetologische Wissen ihren festen, ja außerordentlichen Platz haben: Sie gehören zu dem, was als ‚wissenswürdig' („degno di sapersi") betrachtet wird (Ic 104). Apollonio erweist sich genau dieses Wissens als würdig und macht insofern seinem von Apollo, dem Gott der Dichtkunst, abgeleiteten Namen alle Ehre.

Nicht zuletzt unter Rekurs auf die lukiansche Dialogtradition leistet Caggio in seiner *Iconomica* eine Weiterführung des von Leon Battista Alberti initiierten Projekts, das *ragionare domestico e famigliare* durch die Integration von Elementen des gelehrten Diskurses zu erneuern und aufzuwerten. Während dies bei Alberti vor allem durch das Anknüpfen an lateinhumanistische Formen des Debattierens (wie die *disputatio*) gelang, inszeniert Caggio (erstmals in einem ökonomischen Renaissance-Dialog) das häusliche Sprechen als einen Ort poetisch-poetologischer Auseinandersetzung mit zeitgenössischer Literatur.

Dabei dient die Integration poetischer und poetologischer Elemente zum einen dazu, gezielt bestimmte ökonomische Argumente zu bekräftigen. Zum anderen erweist sich das Gespräch der *Iconomica* als eine Art Bühne, auf der sich der Autor – mittels seiner als Sprachrohre benutzten Figuren – als Literat in Szene setzt. Vordergründig betrachtet, werden hier poetologische Fragen wie die nach der Zulässigkeit lizenziöser Literatur verhandelt. Wie zu sehen war, steht jedoch weit mehr auf dem Spiel: die Bitte des Autors um Patronage bei bekannten *litterati*, die ihm helfen könnten, sich in dem agonal geprägten literarischen Diskurs seiner Zeit zu profilieren. Die *Iconomica* erfüllt hiermit die typischen Funktionen jenes *self-* und *community-fashioning*, das für den humanistischen Dialog seit dem Quattrocento prägend war.[98]

97 Er erweist sich hierin dem Autor ähnlich, der seinen Dialog ja im Vorwort unter das Zeichen des ‚Nutzens für viele' stellte.

98 Bernd Häsner hat die Komplexität, die die Text-Welt-Relation in diesen (an ein bestimmtes Sozium gerichteten und dieses Sozium zugleich porträtierenden) Dialogen prägt, sehr eindringlich anhand von Leonardo Brunis *Dialogus ad Petrum Paulum Histrum* geschildert (vgl. Häsner 2002). Allgemein zu den dialogspezifischen Funktionen des *self-* und *community-fashioning* vgl. Häsner 2004, S. 48ff.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Die explizite Diskussion zeitgenössischer Schriften zeigt deutlich, welche Art von Publikum Caggio mit der *Economica* adressiert. Er wendet sich primär an ein literarisch hochgebildetes Publikum innerhalb und außerhalb der Akademien. Dabei kann wenig Zweifel daran bestehen, dass dieses Zielpublikum ein dominant männliches war: Zum einen waren die Akademiker zu Caggios Zeit praktisch ausnahmslos Männer,[99] zum anderen gibt es im Dialog selbst Indizien, die dafür sprechen. Apollonio beispielsweise lehnt detaillierte Erläuterungen zu den Regeln des Schminkens mit der Begründung ab, er spreche hier zu Männern, nicht zu Frauen: „io parlo a uomini e non a donne" (Ic 109), wobei der Plural markiert, dass nicht Monofilo, sondern die intendierte Leserschaft des Dialogs gemeint ist. Diese Adressierung des Lesepublikums bildet freilich eine Metalepse,[100] die ganz nebenbei klarmacht, dass der Dialog – trotz der an anderer Stelle geäußerten Bedenken zu seiner Druckfähigkeit und drohenden Zensur – von Beginn an zur Publikation gedacht war.[101]

Weitere Passagen verdeutlichen, dass Caggio als Leserschaft andere *letterati* im Sinn hatte. So ist in die Kritik an Alessandro Piccolomini eine metaleptische Klammer eingebaut, in der sich der Autor Caggio – durch den als Sprachrohr fungierenden Apollonio – bei Piccolomini für die geäußerte Kritik entschuldigt:

> Et in questo io lodo molto quella creanza bella che insegna lo Stordito Intronato alle donne di Siena, non in tutto però *(perdonimi la Signoria di sua Eccellenza)*, perché non mi piace che una donna abbia altro amore che quello del suo marito […]. (Ic 108; Herv. C.S.)

Es sind also gerade die Metalepsen, die Hinweise auf das literate, männliche Zielpublikum geben. Dazu passt schließlich, dass Caggio die Sprecherrollen seines Dialogs rein männlich besetzt und zudem nur jene Aspekte der Oeconomia behandeln lässt, die den *pater familias* betreffen.

Anders gestaltet sich dies, wie im Folgenden zu sehen sein wird, in Caggios *Flamminia prudente*. In diesem Theaterstück werden zwar ebenfalls ökonomische Sujets aufgegriffen, jedoch auf völlig andere Art und Weise, was auf eine zumindest partiell andere, nämlich *auch* weibliche Adressatenschaft hindeutet.

99 Vgl. dazu unten Kap. 10.3.4 Die zwei Publika der *Flamminia prudente*.

100 Der Sprecher Apollonio (internes Kommunikationssystem) kann von der Leserschaft (äußeres Kommunikationssystem) streng genommen nichts wissen.

101 Vgl. oben Kap. 9.3.3 (Abschnitt „Drohende Exkommunikation und Zensur").

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

10.3 Weibliche *prudentia* auf der Bühne: Ökonomische Aspekte in Caggios *Flamminia prudente* (1551)

Caggios Theaterstück *Flamminia prudente* (1551) ist in der Forschung als eine *réécriture* seiner Dialog-Ökonomik, als „*Iconomica* teatrale", bezeichnet worden –offenbar, weil gewisse Positionen in dem Theaterstück eine Nähe zur *Iconomica* aufweisen.[102] Eine genauere Untersuchung der ökonomischen Aspekte, inklusive ihrer Wechselwirkung mit den im Stück zum Tragen kommenden literarischen Traditionen, insbesondere dem Petrarkismus, steht aber noch aus.[103] In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage nach den Spezifika des für die Bühne adaptierten ökonomischen Wissens: vor allem nach der Verbindung, die Oeconomia und Literatur bzw. Theater vor dem Hintergrund zeitgenössischer Konventionen eingehen. Wie unterscheiden sich beispielsweise die im Stück präsentierten ökonomischen Ideale von denen der zeitgenössischen Ökonomie-Traktate und -Dialoge? Welche *anderen* Möglichkeiten nutzt das Drama für die Inszenierung ökonomischen Wissens, und wie funktionalisiert es sie mit Blick auf seine Rezipienten?

10.3.1 *Flamminia prudente*: Das Stück

Die *Flamminia prudente*, ein mit petrarkistischen und bukolischen Elementen durchsetzter Zweiakter, entstand vermutlich um 1549 und wurde erstmals 1551 in Venedig publiziert.[104] Trotz der deutlich komödienhaften Züge – man denke nur an die burlesken Szenen der Dienerschaft und das glückliche Ende – grenzt Caggio sein Stück explizit von dem etablierten dramatischen Genre der Komödie ab. Es sei ‚noch keine Komödie', sondern eine *novelletta*, eine *favola*, ein *capriccio*, heißt es im Prolog: „Non è già comedia, ma si ben una novelletta, una favola, un capriccio".[105] Und in einem Brief an Aretino vom 10. Oktober 1550 spricht Caggio von einer ‚aufführbaren Geschichte' („una favola da potersi rappresentare").[106] Im Untertitel ist die Rede von einer *novelletta* (im Sinne von ‚Neuheit'), die der Autor ‚aus einer Laune heraus und zum gemeinsamen Vergnügen seiner Freunde verfasst' habe: „composta per capriccio e a commun diletto degli amici" (FP 19).[107] Dabei erinnert die Formulierung „composta per capriccio" einmal mehr an Aretino,

102 Di Venuta 2002, S. 11 und 18.

103 Dieses Kapitel basiert im Wesentlichen auf meinen Ausführungen in Schaefer 2018a.

104 Zur Entstehungszeit vgl. den auf den 14. Januar 1549 datierten Widmungsbrief an Ottaviano Preconio. Die Handlung spielt allerdings erst 1550 (vgl. unten Anm. 113), was auf weitere Bearbeitungen vor der Drucklegung hindeutet. Zu den literarischen Modellen (Petrarca, Sannazaro) der *Flamminia prudente* vgl. Di Venuta 2002, S. 15.

105 Zitiert wird aus der Ausgabe: Paolo Caggio, *Flamminia prudente*, hg. von Maria Di Venuta, Caltanissetta/Rom: Sciascia, 2002, hier S. 30. Im Folgenden zitiert als ‚FP'.

106 Caggio 1875, S. 274.

107 Zum Ausweis der Neuheit vgl.: „Nova è, non d'altronde tolta che dal vero capo dell'auttore" (Neu ist sie und nirgends als dem Kopf des Autors entnommen; FP 30). Der Begriff *novelletta* ruft, insbesondere in Verbindung mit dem des *diletto* und dem Rückzug ins ländliche Idyll, die Rahmenerzählung von Boccaccios *Decamerone* auf. Hierin spiegelt sich Caggios durchgängiges Bemühen, sich in der Tradition der großen toskanischen Autoren zu situieren.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

dessen erstes *Ragionamento* (1534), wie schon einmal erwähnt, den Zusatz „composto dal divino Aretino per suo capricio, a correttione de i tre stati delle donne" trägt.[108] Vor dem Hintergrund, dass Aretino hiermit seine satirische Auseinandersetzung mit der paulinischen Definition der ‚drei Stände der Frau' markierte, wie sie zeitgenössisch vor allem durch Vives' *De institutione feminae christianae* aktualisiert und popularisiert worden war, gerät Caggios Verwendung des Begriffs *capriccio* zu einem ersten Hinweis auf eine mögliche satirische Prägung der *Flamminia prudente* (ich komme darauf zurück).

Die Abgrenzung des Stücks von der Komödie mag nicht zuletzt seiner Kürze geschuldet sein. Auf diese verweisen sowohl der Prolog als auch die finale Zuschauerapostrophe: Nur eineinhalb Stunden („un'ora e mezza", FP 30) dauere das Stück; es sei ‚keine fünf bis sechs Stunden verschlingende Komödie', sondern eine *favola* – und ‚schon vorbei' („già compiuta").[109] Auch die atektonische Struktur mit einem acht Szenen umfassenden ersten (FP 35–58), aber nur drei Szenen umfassenden zweiten Akt (FP 61–72) mag ein Grund für die explizite Abgrenzung von der Komödie sein.[110] Vor dem Hintergrund der ländlichen Szenerie ist das Stück zudem im Kontext der neu entstehenden rural-dramatischen Gattungen (*egloga*, *pastorale*, *favola* etc.) zu sehen, die in der ersten Hälfte des Cinquecento noch unter die Komödie subsumiert, dann jedoch zunehmend als eigenständig wahrgenommen und ausdifferenziert wurden.[111] Auch diesbezüglich lässt sich das Stück als Neuheit sehen. Dennoch kann es seine Nähe zur Komödie nicht leugnen: Zum einen wären die wiederholten Abgrenzungen in diese Richtung ansonsten überflüssig; zum anderen wurde das Stück von Caggios Zeitgenossen als Komödie gelesen. Letzteres belegt auch das vorangestellte Widmungssonett des Domenico Merenda, in dem das Stück als „comedia" bezeichnet wird (FP 25).

Grundsätzlich sind zwei Handlungsstränge zu differenzieren: die um die Liebesgeschichte Flamminias und Monofilos kreisende Haupthandlung sowie die mit den Liebeleien der Dienerschaft befasste Nebenhandlung.[112] Das Stück spielt im Oktober 1550 in der ländlichen Umgebung Palermos.[113] Der junge Monofilo ist verzweifelt aus Palermo aufs Land geflüchtet, weil die schöne Flamminia, in die er verliebt ist, sein Flehen auch nach sechs Jahren noch immer nicht erhören

108 Aretino 1534. Vgl. dazu oben Anm. 88.

109 „Spettatori, questa non è stata comedia che ci si consumino le cinque e le sei ore di sopra; ella è stata una favola ed è già compiuta" (FP 72).

110 Dass es sich angesichts des kurzen zweiten Akts um ein Fragment handelt (vgl. Di Venuta 2002, S. 12), ist allerdings unwahrscheinlich, da Caggio das Stück in dieser Form in den Druck gegeben hat. Zum Problem der atektonischen Form vgl. auch unten Anm. 117.

111 Vgl. Lohse 2015, S. 205.

112 Ich konzentriere mich im Folgenden auf die Haupthandlung. Die für meine Argumentation sekundäre Nebenhandlung lässt sich dahingehend resümieren, dass die in den Burschen Serafio verliebte Dienerin Ifigenia diesen am Ende auch bekommt, nachdem ihr zwischenzeitlich auch Loschetto Avancen gemacht hatte.

113 Vgl. die auf den 10. Oktober 1550 datierten Briefe (FP 68 und 70). Es mag kein Zufall sein, dass diese fiktionsinternen Briefe das gleiche Datum tragen wie der Brief, in dem Caggio an Aretino schrieb (vgl. oben Anm. 106).

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

will. Er sucht Rat und Trost bei dem befreundeten, seit einer Weile auf dem Land lebenden Ehepaar Telesforo und Porzia. Beides findet er im Gespräch mit Porzia, die er mit ihrer Dienerin Ifigenia zu Hause antrifft. Telesforo ist nicht zu Hause, sondern auf die Weide zu den Ziegen gegangen. Porzia hat Mitleid mit Monofilo und verspricht, ihm zu helfen: Während er spazieren gehe, werde sie sich etwas ausdenken. Als Monofilo nach einer Weile zurückkehrt, berichtet Porzia völlig unvermittelt von Flamminias Entschluss, Monofilo zu heiraten. Nur ihren Vater, einen ausgesprochenen Geizhals, müsse man noch überzeugen. Porzia will zu diesem Zweck eine Bekannte aus Palermo, die *comare* (‚Gevatterin', ‚Patin'), zu ihm schicken.[114] Diese soll ihm die Einwilligung in die Heirat mit dem Angebot schmackhaft machen, dass Monofilo auf die Mitgift verzichte.[115] Monofilo erklärt sich zu diesem Verzicht bereit, ist jedoch keineswegs beruhigt, was den Ausgang des Unternehmens angeht. Der erste Akt endet mit der Rückkehr Telesforos, der Monofilo zum Abendessen ins Haus bittet.

Der zweite Akt führt schnell, ja geradezu übereilt (und dramaturgisch wenig überzeugend), die Lösung und das glückliche Ende herbei. Noch bevor die *comare* beauftragt werden kann, überbringt Monofilos Diener Serafio seinem Herrn zwei Briefe aus Palermo.[116] Der erste stammt von Monofilos Vater, der mitteilt, er sei mit Flamminias Vater übereingekommen, dass Monofilo Flamminia unter Verzicht auf die Mitgift heiraten solle.[117] Im zweiten Brief erklärt Flamminia, dass sie Mo-

114 In Aretinos *Ragionamenti* ist die *comare* die Kupplerin. Dass Caggio hingegen auf ein *tugendhaftes* Modell der Ehevermittlung zielt, wird im Folgenden zu sehen sein.

115 Diese Herabstufung der Mitgift zielt klar gegen die zeitgenössisch übliche Praxis, die Töchter mit teils exorbitanten Mitgiften auszustatten. Wie hier wird auch in Caggios *Iconomica* empfohlen, die Tugendhaftigkeit der künftigen Frau höher zu bewerten als ihre Mitgift: „fa che la prima dote ch'ella ti rechi sia la virtù" (Ic 90); „che non facci conto d'arricchirti per mezzo della dote sua" (Ic 95). Eine solche Empfehlung ist zeitgenössisch ungewöhnlich, hat im Ehediskurs aber durchaus Vorläufer und findet sich beispielsweise in Francesco Barbaros *De re uxoria* (1415): „Derart werden wir bei der Gattin Klugheit [*prudentia*] so hoch werten, daß wir, wenn es unsre Güter erlauben, das Geld der Frau außer Acht lassen, oder darüber hinaus ihrer Dürftigkeit etwas beisteuern, um so des Hauses Ehre und Frieden zu gewinnen. Eben dies bringt uns wahrhaftig größeren Ruhm, als wenn die Gattin durch Versippung und Gold ansehnlich, dabei des Guten bar ist" (Barbaro 1933, S. 24).

116 Vgl. dazu das Resümee im Prolog, wonach Serafios Eintreffen dem gesamten Plan zuvorkam: „Monofilo […] restando con proposito di tornare in città con lettere di Porzia, è sopragiunto da Serafio ragazzo con lettere di suo padre e della sua amata Flamminia, che lo chiamano alle nozze conchiuse" (FP 29).

117 Die Handlungsführung wirkt hier, wie an mehreren anderen Stellen, unplausibel. Schon im 1. Akt war fraglich geblieben, weshalb Porzia erst nach seinem Spaziergang von Flamminias Entscheidung berichtet, ihn heiraten zu wollen, obwohl ihr diese zuvor bekannt gewesen sein muss. Hier nun, im 2. Akt, erfährt man nichts darüber, wie es zu der Übereinkunft der beiden Väter kam und insbesondere nicht, was Monofilos Vater motiviert hat, auf die Mitgift zu verzichten, obwohl er diesen Verzicht ganz ausdrücklich bedauert. Klar ist nur, dass dies alles ohne Zutun der *comare* geschah, die erst gar nicht kontaktiert werden konnte. Es bleiben also gewisse handlungslogische Leerstellen, die allerdings für meine Argumentation nicht weiter ins Gewicht fallen. Im Übrigen sind die atektonische Form und die teils unplausible Handlungsführung vor dem Hintergrund der rinascimentalen

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

nofilo insgeheim seit langem liebe, ihrem Verlangen aber aus Vorsicht und gebotener Diskretion bislang deswegen nicht nachgegeben habe, weil ihrer beider Eltern noch nicht in die Ehe eingewilligt hätten. Nun aber, nach der Übereinkunft der Väter, erwarte sie Monofilos sofortige Rückkehr nach Palermo. Der höchst erfreute Monofilo ist im Nachhinein dankbar, dass Flamminia so klug (*prudente*) war, sich ihm erst zu offenbaren, als die Heirat offiziell beschlossen war. Dadurch habe sie ihn vor einem Irrtum („errore", FP 71) bewahrt. Mit diesem Irrtum kann sowohl eine unsittliche voreheliche Verbindung als auch eine sogenannte klandestine, ohne Einverständnis der Eltern erfolgte Eheschließung gemeint sein, in jedem Fall aber etwas – gemäß der damaligen Ehenorm – Unmoralisches.

Bevor ich auf die ökonomischen Aspekte des Stücks genauer zurückkomme, werde ich zunächst auf die spezifische Ausgestaltung des Liebessujets und die in diesem Kontext erfolgenden Referenzen auf den Petrarkismus eingehen, denn diese bilden, wie im Anschluss zu sehen sein wird, einen Kontrapunkt zu einigen zentralen, im Stück exponierten ökonomischen Konzepten.

10.3.2 „A commun diletto degli amici": Petrarkismus-Parodie und Literatensatire

Dass es Caggio um mehr als eine – im Resümee eher magere – Liebesgeschichte gegangen sein dürfte, zeigt die den Prolog eröffnende Tirade des Histrione auf ‚gewisse Schreiberlinge' („certi letteratuzzi", FP 27): Diese wüssten, egal ob in Sonett, Kanzone, Madrigal, Komödie oder Tragödie, über nichts anderes als die Liebe zu schreiben. Und das, obwohl es insbesondere für die Komödie an Themen nicht mangele: Aufs Korn nehmen könne man alternativ die Laster der Schulmeister und Kurtisanen, den Geiz der hohen Herren, die Dummheit der Priester, die Bosheit der Mönche, die Zügellosigkeit der Jugend oder die Angeberei der Soldaten, Adligen und Möchtegern-Damen (vgl. FP 28). Caggios Kritik ist deutlich. Umso überraschender ist daher sein nachfolgendes Eingeständnis, das vorliegende Stück sei ebenfalls das Werk eines solchen *letteratuzzo* („un di loro", FP 29). Es handele – er bedaure – von der Liebe, wenngleich von einer höchst ehrenhaften: „E per esser di *soggetto amoroso* mi dispiace, quantunque sia *onestissimo*" (Und dass es [das Stück] ein Liebessujet hat, tut mir leid, obgleich es ein höchst ehrenhaftes ist; FP 29; Herv. C.S.). Dass der Histrione zwischen Liebe (*amore*) und ehrbarer Liebe (*amore onesto*) differenziert und das von Caggio gewählte Liebessujet als „onestissimo" charakterisiert, zeigt, dass das Liebessujet hier differenziert verwendet wird.

Die Wahl des *amore onesto* verweist dabei zunächst auf den Petrarkismus und sein zentrales Thema, die Schmerzliebe. Die Polemik gegen die *letteratuzzi* allerdings macht darauf aufmerksam, dass es Caggio nicht um eine schlichte, petrar-

Poetik zu sehen, die andere Maßstäbe an die Kohärenz der Handlung anlegte, als wir dies heute gewohnt sind: Eine Handlung galt als gelungen, wenn sie ‚wahrscheinlich' war, wobei ‚wahrscheinlich' durchaus nicht nur eine „kausal kohärente Abfolge des äußeren Geschehens", sondern auch die „Übereinstimmung von Handeln mit dem Decorum" meinen konnte (Kappl 2012, S. 315).

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

kistisch inspirierte Liebesgeschichte gegangen sein dürfte, sondern vielmehr um eine Parodie auf den spätestens seit Pietro Bembo in Mode gekommenen Petrarkismus, die ihrerseits satirisch funktionalisiert ist:[118] als Spitze gegen die *letteratuzzi* und ihre – aus Caggios Sicht – schlechte Petrarca-*imitatio*.[119] Als Modell mag dem Sizilianer hier einmal mehr Aretino gedient haben. Denn dieser hatte in Komödien wie *La cortigiana* (1525, überarbeitet 1534) den Petrarkismus nicht nur in sprachlicher Hinsicht, sondern auch dessen Laura-Ideal verspottet. Caggio selbst notiert zudem in einem Brief, er habe Aretinos Stil in der *Flamminia prudente* nachzuahmen versucht.[120]

Caggios Selbstausweis als *letteratuzzo* dürfte insofern ironisch zu verstehen sein: als eine Strategie, um sich umso dezidierter von der Masse petrarkistischer Dichter abzuheben. Dass das Liebessujet in der *Flamminia prudente* für eine satirische Attacke auf die *letteratuzzi* refunktionalisiert wird, bestätigt sich im Fortgang des Stücks, weswegen ich im Folgenden auch kurz von einer ‚Literatensatire' sprechen werde.[121] Diese manifestiert sich unter anderem darin, dass typisch petrarkistische Elemente im Laufe des Stücks nicht nur seitenlang evoziert, sondern parodiert, komisch gebrochen und im Sinne der Oeconomia umkodiert werden. Dies sei nun genauer ausgeführt.

Besonders prägnant aufgerufen werden die zeitgenössisch nur allzu bekannten Versatzstücke petrarkistischer Liebesdichtung durch das Schönheitslob, in dem Monofilo seine geliebte Flamminia als vollendete *bellezza* nach dem Vorbild von Petrarcas Laura modelliert: engelsgleiches Gesicht, milchweiße Stirn, Augen wie Sonnen, Wangen wie Rosen, ein wohlkonturiertes Näschen, Zähne wie Perlen, anmutige Gesten etc.[122] Ebenso wie Laura erscheint die göttliche Flamminia („Flamminia divina", FP 42), die nach Porzias Aussage mehr himmlischer Engel („angel celeste", FP 40) denn irdisches Wesen ist, dem Liebenden aber zugleich als gefühlskalte *donna crudele*, die ihn in Amors Kerker („carcere", FP 40) gefangen hält: Flamminia sei von sturer, hochmütiger Härte und Kälte („sempre ostinata

118 Parodie und Satire (qua Schreibweise) sind hier insofern grundsätzlich zu unterscheiden, als die Parodie (wie in diesem Beispiel) satirisch gebraucht werden *kann*, aber nicht muss. Zu weiteren Funktionen der Parodie (etwa der Komisierung) vgl. Verweyen/Witting 1979, S. 160–211 (zur Unterscheidung von ‚bloß komischer' und ‚kritisch komischer' bzw. ‚satirischer' Parodie vgl. ebd., S. 200). Zum Satirischen als Schreibweise (in Abgrenzung zur Satire als Gattung) vgl. Hempfer 1973, S. 163. Zum Satirischen als einem „Phänomen der textexternen extrapragmatischen Ebene, mithin als Phänomen des Gebrauchs", das unter Maßgabe eines ‚satirischen Vertrags' operiert, vgl. Mahler 2017, S. 259, Anm. 16.

119 Ratto hat das Stück in diesem Zusammenhang als „‚satira' antipetrarchista" bezeichnet. Ratto 1987, S. 27. Zu Caggios Polemik gegen die „sterili imitatori" Petrarcas vgl. auch Di Venuta 2002, S. 13.

120 Vgl. Caggio 1875, S. 274.

121 Ich verwende den Begriff Satire hier weiterhin im Sinne von satirischer Schreibweise, nicht im Sinne von einer Gattung. Vgl. oben Anm. 118.

122 Vgl. „il sembiante angelico, le divine bellezze, quella fronte di latte, quegli occhi di sole, quelle guancie di rose, quel nasetto profilato, quei rubini di Paradiso e quelle perle ond'ella frange parole […] col resto delle sue vezzose maniere" (FP 39f.).

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

nella sua altiera durezza, sempre dura nella sua freddezza", FP 41), klagt Monofilo. Schließlich spielt auch der von Monofilo genannte Irrtum auf Petrarca an, evoziert er doch den berühmten „giovenile errore", mit dem das Proömialsonett des *Canzoniere* eröffnet.[123]

Bei aller Nähe zeigen diese Beispiele aber zugleich eine Distanznahme zu Petrarca. So enthält die Charakterisierung Flamminias einige Elemente, die den Rahmen des Laura-Ideals transgredieren. Im Schönheitskatalog etwa fällt die Nase („quel nasetto profilato", FP 39) auf, die es bei Petrarca bekanntlich gerade nicht gibt.[124] Im Gegenteil, die Erwähnung der Nase gilt geradezu als Kennzeichen satirischer, burlesker und antipetrarkistischer Dichtung, die damit gezielt „auf das Hässliche, Lächerliche oder Komische" verweist.[125] Ebenso existiert das Attribut „altiera" bei Petrarca nicht: Laura wird zwar als kalt und hart bezeichnet, nie jedoch als hochmütig. Und was den Jugendirrtum angeht, so meint der von Monofilo aufgerufene *errore* freilich etwas gänzlich anderes als jener Petrarcas: nicht das jahrelange Schmachten nach der *donna*, sondern eine vor- oder uneheliche Verbindung mit dieser.

Zahlreiche weitere petrarkistische Elemente erscheinen bei näherem Hinsehen komisch ‚kontaminiert' und ins Lächerliche gezogen. Exemplarisch hierfür ist der weinerliche Monofilo, dessen „lamento e […] mormorìo che farebbe di certo rompere i sassi e intenerir gli aspidi crudeli" (Steine brechendes und grausame Schlangen erweichendes Gejammer und Gesäusel, FP 36) von seiner nahenden Ankunft kündet, noch bevor er überhaupt die Bühne betritt. Dieser jämmerliche Liebhaber kann im Rahmen eines genuin komisch angelegten Stücks wie der *Flamminia prudente* nicht anders als verlacht werden. Im Text besonders greifbar wird die Komik, wenn Monofilos Weinen lautmalerisch ausgestaltet ist: „Lagrime, ah? Oh cuor mio dolcissimo, uuuh, uuuh" (FP 51). Der Transfer in die komisch-dramatische Gattung unterstützt hier die Ridikülisierung der petrarkistischen Schmerzliebe, indem er die Wehklage vom Modus des *telling* in den des *showing* überführt: Anders gesagt, das Weinen wird hier nicht nur erwähnt, sondern vorgeführt. Diese Vorführung, die in der theatralen Performanz freilich nochmals gesteigert würde, lässt die Wehklage noch schneller ins Lächerliche kippen, als wenn ein lyrisches Ich in einem Sonett bloß sagt, dass es weint.

Ein weiteres Beispiel mag illustrieren, wie die petrarkistische Schmerzliebe bei Caggio auch durch unpassende Vergleiche und Metaphern komisiert und parodiert wird. Monofilo stilisiert sich an einer Stelle als Lamm („agnello"), das von seiner Henkerin Flamminia zur Opferung („al sacrificio") geführt wird (FP 41). Dies wirkt, wohl nicht zuletzt wegen der übertriebenen Assoziation der *donna* mit dem blutrünstigen Akt des Schlachtens, komisch. Eine Lamm-Metapher gibt es zwar auch bei Petrarca, wird von diesem aber in einem völlig anderen Bildfeld

123 Petrarca 2010, S. 5.
124 Vgl. Quondam 1991.
125 Zemanek 2010, S. 99.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

verwendet: Hier bezeichnet sich der Sprecher als ‚glückliches Lamm in leidender Herde' und evoziert damit das Lamm nicht als Opfertier, sondern als Bild für eine unschuldige Jugend.[126]

Einen ridikülisierenden Effekt haben auch gewisse Verstöße gegen das *aptum*, so beispielsweise, wenn die petrarkistische Verbindung von ‚Gehen und Klagen' durch profane Elemente wie Essen und Trinken gestört wird. Während das ‚Wandern und Weinen' bei Petrarca in Sonett RVF 35 („Solo et pensoso") die Flucht in eine einsame, menschenleere Natur bedeutet, eine Natur, die zugleich überhöht, personifiziert und mit menschlichem Wissen ausgestattet wird,[127] endet das Gehen und Klagen für Monofilo keineswegs in der Einsamkeit, sondern in der Gesellschaft Porzias und mit der Befriedigung elementarer körperlicher Bedürfnisse wie Hunger und Durst. Käse, Wein und Eier, die Porzia ihm darreicht, geben ihm die Kraft zurück, die ihm der lange Fußmarsch und das lange Weinen („il lungo caminar e il lungo pianto") geraubt haben (FP 39).

Dass Monofilos Gejammer nicht als petrarkistische Klage ernst zu nehmen ist, zeigt sich ebenfalls, wenn sich sein Liebeskummer in jenem Ifigenias spiegelt und damit implizit auf die niedrigere Stilebene des Diskurses der Dienerschaft gezogen wird. In Ifigenias Worten hallt Monofilos Klage unmittelbar nach: „Uh, trist'a me, chi sta più scontenta d'Ifigenia al mondo?" (Uh, ich trauriges Geschöpf, wer auf der Welt ist unglücklicher als Ifigenia?, FP 38). Kurz gesagt, wenn Herr und Dienerin auf gleiche Weise klagen und damit die am Stand orientierte Stildifferenz einebnen, so kann nicht nur mit der Klage der Dienerin, sondern auch mit der des Herrn etwas nicht stimmen:[128] Sie wird der Lächerlichkeit preisgegeben.

An den genannten Beispielen sollte deutlich geworden sein, dass Caggios satirische Attacke auf die *letteratuzzi* ganz wesentlich auf Basis einer Petrarkismus-Parodie operiert. Vor diesem Hintergrund erscheint auch die Widmung „a commun diletto degli amici" in neuem Licht. Caggio schreibt eine Satire *von* Literaten *gegen* Literaten – mit dem Ziel, sich gemeinsam mit seinen Freunden aus der *Accademia dei Solitari* auf Kosten anderer Literaten zu amüsieren.[129] Es dient insofern nicht zuletzt dem *community-fashioning* von Caggios Akademie. Als zeitgenössischer Rezeptionskontext kommt damit die *Accademia dei Solitari* und, für die Druckfassung, die italienische Akademienlandschaft als Ganzes in den Blick. Qua Litera-

126 Vgl. Kanzone RVF 207 („Ben mi credea"): „Felice agnello a la penosa mandra/ mi giacqui un tempo […]" (Glückliches Lamm in leidender Herde/ war ich eine Weile lang […]). Petrarca 2010, S. 887 (V. 43f.). Zur Interpretation des Lamms als Bild für die Jugend vgl. auch den Kommentar von Marco Santagata zu dieser Stelle; ebd., S. 893f.

127 Vgl.: „io mi credo omai che monti et piagge/ et fiumi et selve sappian di che tempre/ sia la mia vita" (ich glaube nun, dass Berge und Täler/ und Flüsse und Wälder wissen, von welcher Art/ mein Leben ist). Ebd., S. 190, V. 9–11.

128 Laut den komödientheoretischen Ausführungen von Giambattista Giraldi Cinzio muss jede Figur standesgemäß sprechen und so den Erfordernissen des *decorum* genügen. Vgl. Giraldi Cintio 1864, S. 95f.

129 Dass mit den *amici* die Mitglieder der *Accademia dei Solitari* gemeint sind, meint auch Di Venuta (2002, S. 12).

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

tensatire dient die *Flamminia prudente* entsprechend Caggios Selbstpositionierung in der zeitgenössischen *res publica literaria* und speziell seiner Profilierung im Wettstreit mit anderen Akademien und Akademikern. Hierauf ist zurückzukommen.

Zunächst aber ist nun auf die ökonomischen Aspekte des Theaterstücks einzugehen, die – bezeichnenderweise ebenfalls auf Basis des Liebessujets – eine weitere, gänzlich anders geartete Rezeptionsmöglichkeit eröffnen. Es zeigt sich nämlich, dass die petrarkistischen Versatzstücke nicht nur parodiert, sondern zudem umkodiert und im Dienste der Oeconomia refunktionalisiert und resemantisiert werden.[130] Dies wird bereits an dem oben erwähnten Beispiel des *errore* ersichtlich, der sich bei Petrarca auf das Schmachten des Liebenden, bei Caggio dagegen, obwohl er auf Petrarca anspielt, auf eine im Sinne der ökonomischen Doktrin unmoralische, weil illegitime Verbindung bezieht.

10.3.3 Formen weiblicher *prudentia* und ihre Funktionalisierung

Weibliche prudentia *in der Hierarchie des Hauses*

Schon über das im Titel evozierte Adjektiv *prudente* wird in Caggios Theaterstück ein eminent ökonomisches Thema aufgerufen, denn *prudentia* gilt als eine der zentralen haushälterischen Tugenden und hat in der ökonomischen Literatur von der Antike bis in die Frühe Neuzeit eine entsprechend herausgehobene Stellung inne.[131] Dies gilt für Caggios *Iconomica* – und, wie zu zeigen sein wird, auch für die *Flamminia prudente*.[132]

Zunächst sei daran erinnert, dass *prudentia* jene, auf die Aristotelische *phronēsis* rückführbare Handlungsklugheit ist, die den Menschen allgemein – und speziell den Haushälter – dazu befähigt, ein gutes und glückliches Leben zu führen. Aristoteles definiert *phronēsis* als eine praktische Form der Klugheit, „ein mit richtiger Vernunft verbundenes handelndes Verhalten [*alēthous meta logou praktikē*] […] im Bezug auf das, was für den Menschen gut oder schlecht ist".[133] Wer auf eine solche praktische Weise klug ist, weiß nicht nur in der Theorie, welche Dinge vernünftig und nützlich sind, sondern vermag sie auch in die Tat umzusetzen. Er vermag handlungsorientiert zu urteilen – was laut Aristoteles für eine praktische Wissenschaft wie die Haushaltsführung entscheidend ist.[134]

---

130 Auch Di Venuta erkennt die Doppelstruktur von Polemik gegen Petrarkisten einerseits und Vermittlung ökonomischer Motive andererseits, geht aber nicht auf das spezifische Zusammenspiel dieser Aspekte ein. Vgl. ebd., S. 13.

131 Für die italienische Renaissance vgl. exemplarisch Albertis *I libri della famiglia*, wo *prudenza* durchweg gelobt wird und es eingangs programmatisch heißt, dem Wohl einer *casa* sei mit Vernunft (*ragione*) und Klugheit (*prudenza*) mehr gedient als mit Glück (*fortuna*) und Zufall (*caso*): Selbst herausragende Familien stürzten ins Unglück, wenn es ihnen an *prudenza* und *diligenza* (Fleiß) mangele. Vgl. Alberti 1999, S. 11, Z. 235–253.

132 Zur zentralen Stellung von *prudentia* in der *Iconomica* und *Flamminia prudente* vgl. Di Venuta 2002, S. 10f.; Ratto 1987, S. 50f.

133 Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, VI, 5, 1140b5f. (Aristoteles 2007, S. 245). Zur Handlungsklugheit (*phronēsis*) als Eigenschaft des guten Haushälters vgl. *Nikomachische Ethik*, VI, 5, 1140b10f. und VI, 8, 1141b30ff. (ebd., S. 247 und 253).

134 Zum „Urteil im Handeln" als Fähigkeit des Klugen vgl. ebd., S. 247 (= VI, 5, 1140b16). Zum

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Diesem Aristotelischen Konzept folgt auch Porzias Definition des Klugen (*il prudente*):

> [L]'ufficio del prudente [è] di saper ben consultare ed eleggere tutte quelle cose che son ragionevoli e utili a ben vivere e alla felicità propria […].
> [L]a terza condizione che si ricerca all'ufficio del prudente [è] il metter in opra quel che per lo consiglio e per lo buono giudicio ha determinato di fare […]. (FP 49)

Als in diesem Sinne klug wird die Protagonistin nicht nur durch den Titel des Stücks, sondern zudem durch Porzia ausgewiesen: Flamminia sei die klügste junge Frau der Welt („la più prudente giovane […] del mondo", FP 43f.).

Prudentia wird in Caggios Stück also primär als weibliche Tugend thematisch. Dies ist insofern bemerkenswert, als es im ökonomischen Diskurs der Renaissance keineswegs selbstverständlich war, *prudentia* überhaupt als eigenständige weibliche Tugend zu begreifen. So gesteht etwa Torquato Tasso der Frau *prudentia* nur in Abhängigkeit von jener des Mannes zu. Im *Discorso della virtù feminile e donnesca* (1582) heißt es: „la prudenza […] nella donna è serva della prudenza dell'uomo, e non deve essere se non tanta, quanta basta per ubbidire alla prudenza virile" (Die Klugheit […] dient bei der Frau der Klugheit des Mannes; und sie soll nur so viel davon haben, wie nötig ist, um der männlichen Klugheit zu gehorchen).[135] Als ähnlich abhängig hatte zuvor bereits Alberti die *prudentia* der perfekten *mater familias* definiert. Eine so fleißige und in der Familienführung kluge Frau („donna tanto faccente e tanto nel reggere la famiglia prudente") finde man kaum ein zweites Mal, heißt es in den *Libri della famiglia* von der Ehefrau Giannozzos, der seinerseits als Inbegriff des *economo prudente*, des klugen Haushälters, fungiert.[136] Doch sei sie zu dieser klugen Frau erst durch die Unterweisung ihres Gatten geworden, wie dieser selbst erklärt: „Fu certo la mia e per suo ingegno e costumi, ma molto più per miei ammonimenti ottima madre di famiglia".[137] Die Frau ist also weniger von sich aus (noch für sich selbst) klug, als vielmehr vermittelt durch (und für) den klugen Mann. Dass die weibliche der männlichen Klugheit zu dienen hat, zeigt sich dann u.a. darin, dass die Haushaltsführung der Frau nur die kleinen Dinge („cose minori") umfasst, von denen der Mann zugunsten wichtigerer Angelegenheiten („maggiori faccende") entlastet werden soll.[138] Es ließen sich weitere Beispiele für die Unterordnung weiblicher *prudentia* anführen, die letztlich alle auf die aristotelisch-christlich fundierte Hierarchie von Mann und Frau rückführbar sind.[139]

Konzept der *prudentia* bei Aristoteles und seiner Rezeption vgl. Aubenque 1986; Tosel 1995; Granjon 1999.

135 Tasso 1997, S. 61. Tasso beruft sich in diesem Kontext auf Aristoteles. Vgl. ebd., S. 60; Aristoteles, *Politik*, I, 13, 1260a11ff. (Aristoteles 2012, S. 29f.).

136 Alberti 1999, S. 268, Z. 2215f. Zu Giannozzos Selbstbezeichnung als klug vgl.: „sono io prudente" (ebd., S. 197, Z. 125).

137 Ebd., S. 268, Z. 2217–2219.

138 Ebd., S. 266, Z. 2157 und 2154.

139 Zu den aristotelischen bzw. christlichen Ursprüngen der Hierarchie von Mann und Frau im Ehediskurs und Ökonomie-Diskurs vgl. Schnell 2018.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Flamminia und Porzia: Zur prudentia *der Jungfrau und* prudentia *der Ehefrau*

Eine Unterordnung weiblicher *prudentia* unter die männliche gibt es bei Caggio bezeichnenderweise gerade nicht. Selbst wenn man in Rechnung stellt, dass er (anders als etwa Alberti) nicht die innereheliche, sondern vor- und außereheliche Relation von männlicher und weiblicher *prudentia* ins Zentrum stellt, so erscheint die Hierarchie dennoch geradezu umgekehrt. Dies zeigt sich bereits in der Verteilung der Diskurshoheit: Mit Porzia ist es bei Caggio eine Frau, die einen Mann (Monofilo) in ökonomischen Dingen (*prudentia*, Ehetugenden, Wahl der richtigen Ehefrau) unterweist, obwohl die Rolle des Lehrers nach traditioneller Auffassung dem Mann zukommt.[140] Generell ist es die vorausschauende Klugheit Flamminias und Porzias, die das gute Ende erst ermöglicht. Monofilos desolater Zustand hingegen lässt keinen Zweifel, dass er nicht als Träger von (viriler) *prudentia* fungiert. Er befindet sich ganz in der untergeordneten Rolle, die für gewöhnlich der Frau vorbehalten ist: Seine Klugheit besteht im Wesentlichen darin, Porzias klugem Rat zu folgen und auf die Mitgift zu verzichten. Dass er alles andere als ein *uomo prudente* ist, zeigt auch sein langjähriges Freien um Flamminia, das, wie er am Ende selbst einsieht, höchst unvorsichtig (*imprudente*) war, solange die Eltern nicht in die Ehe eingewilligt hatten. Vor dem aus ökonomischer Sicht gravierenden Fehler (*errore*) einer unsittlichen Verbindung bewahrt hat ihn allein Flamminias Klugheit: genauer, ihre standhafte Ablehnung, die aus ökonomischer Sicht eben nicht als ‚Härte' oder ‚Kälte', sondern als kluges, strategisches Handeln im Kontext der Eheanbahnung erscheint.

Diese Umkodierung petrarkistischer Elemente unter den Vorzeichen ökonomischer Ideale betrifft nun auch das Konzept des *amore onesto* selbst. Nicht nur Flamminias Standhaftigkeit und das Abwarten des richtigen Moments, schon ihre Entscheidung für die Ehe ist aus Porzias Sicht ein vollendeter Akt der Klugheit („un atto di prudenza […] perfetto", FP 48f.). Denn damit, so Porzia gegenüber Monofilo, habe sie sich für eine ‚ehrbare Liebe' entschieden:

> [E]ssendo l'ufficio del prudente di saper ben consultare ed eleggere tutte quelle cose che son ragionevoli e utili a ben vivere e alla felicità propria, ella [sc. Flamminia], consigliatasi che la donna è stata procreata dal Signore Iddio per commodità dell'uomo e visto che nulla vale e nient'è da riputarsi colei che non cerca riscaldarsi di un *amore onesto*, ha finalmente conchiuso di darsi a voi [sc. Monofilo] […]. (FP 49, Herv. C.S.)

Der Begriff des *amore onesto* erscheint hier neu kodiert. Er meint ganz eindeutig nicht mehr die petrarkistische Schmerzliebe, sondern die eheliche Liebe der Oeconomia. Diese wird nicht zufällig in einem Atemzug mit der traditionellen ökonomischen Tugend der *prudentia* sowie jenem zeitgenössischen Ehe-Ideal zitiert,

140 Wo in Ausnahmefällen eine Frau diese Rolle einnimmt, so tut sie dies nur gegenüber anderen Frauen, z.B. ihren Töchtern. Vgl. etwa die Figur der Cassandra Spannocchi in Aonio Palearios *Dell'economia o vero del governo della casa* (Paleario 1983).

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

demzufolge die Frau nach Gottes Willen dem Mann eine gute Gefährtin (*socia*) sein soll.[141] Aus anderen Stellen des Stücks geht zudem hervor, dass dieser *amore onesto* auf eine von den Eltern befürwortete, standesgemäße Ehe mit einem jungen Mann zielt, der, wie Monofilo, Geld zu machen versteht („sa[] far danari", FP 68) und damit die notwendige wirtschaftliche Sicherheit mitbringt (eine Sicherheit, die ihm letztlich sogar erlaubt, auf die Mitgift zu verzichten). Vor dem Hintergrund dieses höchst praktisch orientierten Ehe- und Liebeskonzepts wird verständlich, warum Flamminias Entscheidung für die Ehe – gemäß den Vorgaben ökonomischer *prudentia* – erst nach gründlichem Abwägen und aufgrund durchweg rationaler Erwägungen zustande gekommen ist.

Flamminia verkörpert damit das zeitgenössische ökonomische Ideal der heiratsfähigen Jungfrau, die nicht nur ihre Keuschheit bis zur Eheschließung standhaft verteidigt, sondern mit Blick auf ihre künftige Rolle als gut wirtschaftende *madre di famiglia* auch rational zu kalkulieren weiß.[142] Dieses Ideal, das sogenannte erste von drei Stadien im Leben einer Frau (Jungfrau, Ehefrau, Witwe), hat zeitgenössisch vor allem durch Juan Luis Vives' *Institutione feminae christianae* Verbreitung gefunden. Bei Vives findet sich auch die Norm kodiert, nach der ein Mädchen bzw. eine unverheiratete junge Frau ihr Elternhaus vor der Heirat möglichst wenig verlassen solle, um sich nicht der Gefahr männlicher Blicke und Worte auszusetzen.[143] Diese Norm war zeitgenössisch zwar nicht unumstritten, könnte aber einen Hinweis darauf liefern, warum die Figur der Flamminia zu keinem Zeitpunkt auf der Bühne auftritt. Nimmt man die ökonomische Stilisierung der Protagonistin ernst, so kann Flamminia – vor den Toren Palermos – nicht auftreten, ohne das *decorum* zu verletzen und damit die Integrität der Figur zu gefährden. Eine Protagonistin, die nicht auftritt, ist im Übrigen im Kontext der Renaissancekomödie weniger ungewöhnlich, als es aus heutiger Sicht scheinen mag. Tatsächlich kommt es hier häufiger vor, dass die Figur der jungen, verliebten Frau die Bühne aus Gründen des *decorum* gar nicht erst betritt.[144] Gleichwohl bleibt die Leerstelle auffällig, zumal es sich um die Titelfigur handelt, deren moralische Vorbildlichkeit ein Ideal repräsentiert. Dabei ist es gerade Flamminias Nichterscheinen, ihre körperliche Absenz, die diese Idealhaftigkeit noch steigert. Flamminia *bleibt* auf diese Weise

141 Zur Rolle der Frau als *socia* des Mannes vgl. Schnell 1998.

142 Zur Sparsamkeit (*parsimonia*) als Tugend der Frau in der Hauswirtschaft vgl. Vives 1996, S. 114, § 84 (unter Rekurs auf Platon und Aristoteles); Tasso 1997, S. 56 und 64.

143 Nicht alle Zeitgenossen vertreten eine so strikte Auffassung wie Vives, der junge Frauen so wenig wie möglich aus dem Haus gehen lassen will, da draußen überall das Laster lauere (vgl. Vives 1996, S. 102, § 74 und S. 126, § 94f). Junge Frauen sollten nur zu wohlgewählten Anlässen (ebd., S. 102, § 74), nur in Begleitung der Mutter oder einer anderen tugendhaften Frau (ebd., S. 128, § 95) und nur verschleiert ausgehen: Nur ein Auge dürfe freibleiben, um den Weg zu erkennen (ebd., S. 130, § 95). In Anwesenheit von Männern sollten sie den Blick senken (ebd., S. 132, § 97). Auch zu Hause sollten sie stets von einer tugendhaften Frau bewacht werden und sich vor allem vor Kupplerinnen in Acht nehmen (ebd., S. 102–104, § 75f.).

144 Vgl. Cosentino 2006, S. 93, Anm. 10. Wolfram Krömer verweist in diesem Kontext auf die Tradition der lateinischen Komödie, wo das Phänomen ebenfalls zu beobachten sei. Vgl. Krömer 1990, S. 33.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

ein Ideal, das in seiner Perfektion – man denke nur an ihre Charakterisierung als ‚die klügste, keuscheste, standhafteste und weiseste junge Frau der Welt' („la più prudente giovane, la più continente, la più costante e la più saggia del mondo", FP 43f.) – durch keinerlei Inkarnation getrübt wird. Dass sie damit die perfekte Projektionsfläche darstellt, ist ein Aspekt, der für die noch zu thematisierende Frage nach dem potentiellen Publikum (und der auf dieses Publikum zielenden Belehrung) durchaus von Belang ist.

In ihrer idealen Vorbildhaftigkeit ist Flamminia auch als Gegenmodell zu diversen anderen theatralen Frauengestalten zu sehen, die ganz offensichtlich als Folie für die Rezeption von Caggios Figur dienen. So bildet Flamminia beispielsweise das tugendhafte Pendant zu der aus der *commedia dell'arte* bekannten Figur der *innamorata*, jener verliebten jungen Frau, die gerade in der Frühphase der *commedia dell'arte* durchaus auch eine Kurtisane sein konnte.[145] Angesichts der Tatsache, dass für diese *innamorata*-Figur der Name Flam(m)inia nicht ungebräuchlich war, erscheint der Titel *Flamminia prudente* als eine oxymorale Anspielung auf die *commedia dell'arte*, die signalisiert, dass die *innamorata* hier – ausnahmsweise – in einer klugen, tugendhaften Variante, eben als *prudente*, in Szene gesetzt wird. Sucht man nach positiven Vorbildern für Caggios Flamminia, so kommt Alessandro Piccolominis Komödie *L'amor costante* (Die beständige Liebe, 1536) in den Sinn, wo die verliebte junge Frau (Lucrezia) ebenfalls „eine ernste und ideale Person" ist,[146] die ihren Ehemann ‚beständig' (*constante*), ja geradezu unverbrüchlich liebt.[147] Lucrezia verkörpert insofern das ökonomische Ideal der treuen Ehefrau – eine Rolle, die bei Caggio von Porzia eingenommen wird.

Mit Porzia kommt damit eine weitere Form spezifisch weiblicher Klugheit auf die Bühne: die *prudentia* der Ehefrau. Porzia ist ihrem Mann gehorsame Gattin und treue Gefährtin, die sich nie beklagt, obgleich ihr das Landleben offenbar nicht leichtfällt.[148] Ihre Klugheit demonstriert Porzia nicht zuletzt dadurch, dass es ihr gelingt, Monofilo zum Verzicht auf die Mitgift zu überreden. Und als Heiratsvermittlerin macht sie sich nicht nur um Flamminia und Monofilo, sondern um das gesamte Gemeinwesen verdient, denn die Stiftung heiliger Ehen („matrimoni santi") gehört, wie es in Caggios *Ragionamenti* heißt, zu dem, was gesellschaftlich vernünftig („di ragion' civile") sei.[149] Porzia, die von Monofilo als „cara, gentile, cortese, umana", „fidelissima" (lieb, freundlich, höflich, menschlich, sehr treu, FP 36) beschrieben wird, erscheint, kurz gesagt, als positives Pendant zur intriganten Kupplerin, vor der Vives vehement warnt, weil sie die Sittsamkeit junger

145 Vgl. Hecker 1989, S. 34. Von dieser eher unkeuschen Seite der *innamorata* zeugt beispielsweise ein Holzschnitt des Recueil Fossard (Ende 16. Jh., Nationalmuseum Stockholm): *Capitan Cocodrillo, Harlequin deguisé, La donna Lucia* (Holzschnitt 3, Bl. 8); vgl. Leik 1996, S. 399, Abb. 58. Zur *innamorata* allgemein vgl. Rudlin 1994, S. 106–119.

146 Krömer 1990, S. 34.

147 Vgl. hierzu Akt V,4, wo sich Lucrezias beständige Liebe offenbart, in: Piccolomini 1962, S. 414.

148 Seit sie Palermo verlassen hat, ist Porzia laut ihrer Dienerin „mai lieta" (FP 38), nie fröhlich gewesen.

149 Caggio 1551, S. 63.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Frauen hintertreibe.[150] Als literarische Figur ist die Kupplerin zeitgenössisch u.a. aus Aretinos *Ragionamenti* (1534–36) und Piccolominis *Raffaella ovvero della bella creanza delle donne* (Raffaella, oder von der schönen Erziehung der Frauen, 1539) bekannt. Dass diese Figur aus ökonomischer Perspektive eine Gefahr für die guten Sitten und vor allem für die Keuschheit junger Frauen bedeutet, daran lässt auch Caggio keinen Zweifel, wenn Apollonio in der *Iconomica* den ehebrecherischen Aspekt von Piccolominis Dialog kritisiert. Wie bereits erwähnt, wird hier letztlich der gesamte erotisch-lizenziöse Diskurs kritisiert, wie er zeitgenössisch von bestimmten Akademien – und auch, aber keineswegs nur von Piccolomini und der *Accademia degli Intronati* – gepflegt wurde.[151]

Vor dem Hintergrund dieser Kritik wird klar, dass die tugendhaften Figuren Flamminia und Porzia nicht zuletzt als Gegenreaktion auf diese freizügige Literatur ihrer Zeit zu verstehen sind. Zugleich sind erneut die Akademien als Rezeptionskontext aufgerufen: Nicht nur die Petrarkismus-Parodie, auch das ‚höchst ehrbare' ökonomische Sujet dient ganz offensichtlich Caggios akademischer Selbstprofilierung. Ähnlich wie in der *Iconomica* instrumentalisiert Caggio also auch in der *Flamminia prudente* die Oeconomia für die Zwecke der Dichtung, nutzt sie zum Ausweis seiner eigenen Poetik und zu seiner Positionierung im dichterischen Agon.

Porzia, weibliche Bildung und die Indienstnahme der Dichtung für die Oeconomia

Die genau umgekehrte Instrumentalisierung, nämlich die der Dichtung für die Oeconomia, zeigt sich auf der fiktionsinternen Ebene bei Porzia, denn diese verfügt über eine gewisse literarische Bildung. Obwohl sie eine Frau sei, sagt sie bescheiden, habe sie ‚ein wenig Umgang' mit Petrarca gehabt: „io son donna, e ho pur qualche prattichetta con l'opere di messer Francesco" (FP 52). Ihre Kenntnisse enden dabei aber keineswegs beim petrarkistischen Schönheitskatalog, den sie – nota bene – auch in seiner Langfassung beherrscht und damit Monofilos *catalogo breve* spielend übertrumpft (vgl. FP 40):[152] Aus dem Stand paraphrasiert sie darüber hinaus dreißig Verse aus Petrarcas Lehrgedicht *Triumphus mortis*, um Monofilo von Flamminias Tugendhaftigkeit zu überzeugen (vgl. FP 52f.).[153] Dass Porzia mit Petrarcas *Canzoniere* vertraut ist, ist angesichts der zeitgenössischen Mode des Petrarkismus, wie sie gerade auch unter gebildeten Frauen verbreitet war, nicht besonders ungewöhnlich.[154] Wesentlich signifikanter ist der Rekurs auf die *Trionfi*. Schon die Tatsache, dass Porzia neben dem *Petrarca lirico* des *Canzoniere* auch den höherrangigen „‚epischen' Petrarca des *Triumphus mortis*" kennt und zitiert,

150 Vgl. Vives 1996, S. 104, § 76.

151 Vgl. oben Kap. 10.2.2 Diskussionen zur zeitgenössischen Literatur: Der Eintritt in den literarischen Agon.

152 Zu den beiden Typen des petrarkistischen Schönheitskatalogs, dem *catalogo lungo* und dem *catalogo breve*, vgl. Pozzi 1979, S. 7.

153 Vgl. Francesco Petrarca, „Triumphus mortis" II, V. 88–120 (Petrarca 1988, S. 266–270).

154 Zu den Implikationen des hochgradig gegenderten petrarkistischen Diskurses sowie den ‚Problemen', aber auch Möglichkeiten, die sein Aufgreifen durch Frauen bzw. weibliche Stimmen im Cinquecento mit sich brachte, vgl. Schneider 2007, insb. S. 83–155.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

ist für eine Frau zeitgenössisch bemerkenswert, denn der ‚epische' *Petrarca grave* ist zugleich der lateinische Petrarca, setzt also Lateinerkenntnisse voraus.[155] Hinzu kommt, dass Porzia die Referenz auf den *Petrarca grave* strategisch für ihre ökonomische Argumentation einsetzt. Zum einen wertet sie mit dem Rekurs auf die hochrangige Epentradition[156] ihr ökonomisches Projekt, d.h. die Ehestiftung zwischen Monofilo und Flamminia, implizit auf. Zum anderen spielt sie die beiden Petrarca-Referenzen gegeneinander aus und nutzt den Verweis auf den ‚epischen' Petrarca für eine neuerliche Umkodierung des lyrischen Petrarca bzw. entsprechender petrarkistischer Versatzstücke. Konkret verläuft dies wie folgt: Wohl wissend, dass das Laura-Bild des *Canzoniere* mit dem ökonomischen Ideal der klugen, heiratsfähigen Jungfrau inkompatibel ist, zitiert Porzia eine *andere* Laura, um Monofilo von Flamminias ehrbaren Motiven zu überzeugen: die Laura der *Trionfi*, die dem Sprecher-Ich im Sterben erklärt, sie habe ihn stets geliebt und ihre kühle Zurückweisung habe bloß der Rettung ihrer beider Ehre gedient.[157] Aus dem gleichen Grund, so Porzia, habe Flamminia Monofilo abgewiesen und sich so der Weisheit Petrarcas würdig erwiesen: „Ecco la saviezza che cerca il Petrarca" (FP 52). Indem Porzia den poetischen Diskurs für die geplante Ehestiftung und damit für die Oeconomia in Dienst nimmt, beweist sie zugleich, dass sie ihr poetisches Wissen auch richtig einzusetzen weiß. Sie demonstriert also nicht nur ihre Belesenheit, sondern macht diese auch für die ökonomische Praxis fruchtbar. Damit stellt sie ihrerseits vollendete *prudentia* unter Beweis, denn offensichtlich verfügt sie nicht nur über das nötige *knowing how*, um das für die gegebene Situation Vernünftige und Nützliche zu wählen (*eleggere*), sondern beherrscht auch die Umsetzung in die Praxis, das *metter in opra* (vgl. FP 49).

Der Rekurs auf den ‚epischen Petrarca' ist darüber hinaus freilich auch auf der Ebene des äußeren Kommunikationssystems signifikant, denn indem Caggio den Petrarca der *Trionfi* gegen den Petrarkismus (im Sinne eines Dichtens in der Nachfolge des *Petrarca lirico*) ausspielt, bekräftigt er auf elegante und höchst kunstfertige Weise erneut seine Kritik an den *letteratuzzi* und ihrer – aus seiner Sicht kläglichen – Petrarca-*imitatio*.

Vergleicht man nun die Art und Weise, wie Oeconomia und Dichtung jeweils auf der Ebene des inneren und des äußeren Kommunikationssystems miteinander korreliert werden, so zeigt sich eine chiastische Relation. Während der Autor Caggio ein ökonomisches Sujet in Dienst nimmt, um sein literarisches Profil zu schärfen, nutzt die Figur der Porzia gerade umgekehrt die Dichtung für ein

155 Zur Differenzierung zwischen einem *Petrarca lirico* und einem *Petrarca grave* bzw. einem ‚epischen' Petrarca vgl. Huss 2011 (Zitat auf S. 232).

156 Zum Epos als der höchsten Gattung der Renaissance vgl. Buck 1972, S. 38.

157 Vgl. „gli fu risposto che mai il cuor suo era stato diviso da quel di lui, ma si ben, perché non v'era altra via per salvar l'onor d'amendue" (FP 52). Vgl. dazu Petrarcas „Triumphus mortis", V. 88–92: „Poi disse sospirando: – Mai diviso/ da te non fu 'l mio cor, né già mai fia;/ ma temprai la tua fiamma col mio viso,/ perché a salvar te e me null'altra via/ era […]" (Petrarca 1988, S. 266f.).

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

ökonomisches Unterfangen.[158] Diese Umkehrung ist, unter Gender-Aspekten betrachtet, wohl kein Zufall. Im Gegenteil, sie fügt sich in das Rollenverständnis von Mann und Frau ein, wie es in der zeitgenössischen Ökonomie-Literatur kodiert ist. Während der Mann seine *öffentliche* Stellung qua Dichter zu verbessern sucht, mobilisiert die Frau ihr poetisches Wissen, um daraus Modelle für ein vorbildliches weibliches Rollenverhalten *im Haus* zu gewinnen. Porzia unterstellt die Verbindung von Oeconomia und Dichtung mithin ganz dem Nützlichen (*utile*) und erfüllt damit das an die *mater familias* gerichtete Erwartungsschema: „[l]a madre di famiglia […] avrà per oggetto l'utile", so Tasso.[159] Hierin ähnelt Porzia weniger dem Typus der *donna letterata*, wie er von Dichterinnen wie Vittoria Colonna oder Veronica Gambara verkörpert und Akademikern wie Alessandro Piccolomini gefeiert wurde.[160] Vielmehr entspricht sie jener ökonomischen Idee der gebildeten Frau, die Juan Luis Vives proklamiert: Da die meisten weiblichen Laster von Unwissenheit (*inscitia*) herrührten, so Vives in der revidierten Fassung der *Institutio feminae christianae* von 1538, könne eine ausgewählte literarische Bildung dazu beitragen, Frauen und Mädchen zu Keuschheit und Tugendhaftigkeit zu erziehen.[161] Bei Vives steht die literarische Bildung der Frau ganz im Zeichen des moralischen Nutzens und insofern ebenfalls des *utile*. Mit Vives teilt Caggio die Sorge, tugendhafte – und insofern kluge – Jungfrauen und Ehefrauen heranzubilden.

Gängige ökonomische Ideale wie das der klugen Jungfrau oder Ehefrau werden in der *Flamminia prudente* also ganz offensichtlich affirmiert und bleiben, was vor dem Hintergrund der zunächst festgestellten komisch-parodistischen Ausrichtung des Textes umso auffälliger ist, von der parodistischen Attacke verschont. Letzteres ist wesentlich darauf zurückzuführen, dass das Liebessujet doppelt kodiert ist bzw. zwei unterschiedliche Liebeskonzepte gegeneinander ausgespielt werden. Während die von Monofilo verkörperte Schmerzliebe als unökonomisch kritisiert und verlacht wird, feiert das ökonomische Konzept des auf *prudentia* beruhenden *amore onesto* am Ende einen Triumph: Der ökonomische *amore onesto* wird so vor dem Verlachen gerettet. Möglich ist dies dadurch, dass sich petrarkistisches und ökonomisches Liebesideal grundlegend unterscheiden, ja mitunter einander diametral entgegengesetzt erscheinen. Zugespitzt formuliert, könnte man sagen: Eine Laura taugt eben nicht als *mater familias* und vice versa.

158 Mir geht es hier freilich nicht darum, den Unterschied zwischen fiktionaler Figur und realem Autor zu schleifen, sondern nur um den Kontrast zwischen den Gender-Rollen, die der (männliche) Autor einerseits und seine (weibliche) Figur andererseits verkörpern.

159 Tasso 1997, S. 64.

160 Zum zeitgenössisch nicht unumstrittenen, aber von einigen Akademikern sehr gelobten Ideal der *donna letterata* als einer Frau, die moralische Vorbildlichkeit mit literarischer Bildung vereint, vgl. Cox 2016, S. 155. Zu Vittoria Colonna und Veronica Gambara als Inbegriff der *donna letterata* vgl. Cox 2008, S. 64–79.

161 Vgl. dazu die entsprechende Passage im Kapitel 4 („De doctrina puellarum") von Vives' *De institutione feminae christianae* (Vives 1996, S. 30, § 22). In der Edition von 1523 hatte sich Vives allerdings noch gegen weibliche Bildung ausgesprochen; vgl. die Einleitung der Herausgeber, ebd., S. xx.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Dass die Rekodierung von petrarkistischen Stilemen im Sinne der Oeconomia auf der Basis dieser gegensätzlichen Liebeskonzeptionen erfolgt, illustriert ein nochmaliger Blick auf die Stelle, wo Porzia den vom Wandern und Weinen erschöpften Monofilo mit Brot, Wein und Käse wieder zu Kräften bringt (vgl. FP 39). Was hier unter petrarkistischen Vorzeichen als Verballhornung des Liebesschmerzes erscheint, wirkt unter ökonomischen Gesichtspunkten keineswegs komisch. Porzia, in der Rolle als Gastgeberin, handelt hier schlicht wie eine gute *madre di famiglia*, die ihren Gast angemessen bewirtet. Ein Bruch mit dem petrarkistischen *aptum* bedeutet also keineswegs einen Bruch mit dem ökonomischen *aptum*, ganz im Gegenteil.

10.3.4 Die zwei Publika der *Flamminia prudente*

Es ist nicht bekannt, ob die *Flamminia prudente* je aufgeführt worden ist und wenn, in welchem Rahmen dies geschehen sein könnte.[162] Geht man aber davon aus, dass mit den im Untertitel adressierten „amici" Caggios Kollegen der *Accademia dei Solitari* gemeint sind, so ist zunächst ein rein männlicher Rezipientenkreis aufgerufen, denn, wie zeitgenössisch üblich, bestand die Akademie ausschließlich aus Männern.[163] Für eine potentielle Aufführung des Stücks ist gleichwohl von einem gemischtgeschlechtlichen Publikum auszugehen. Wie aus Studien zu anderen italienischen Akademien, insbesondere zur Sieneser *Accademia degli Intronati*, bekannt ist, blieben die Akademiker in ihren offiziellen Sitzungen und Debatten in aller Regel unter sich und pflegten insofern eine exklusiv männliche Form der Konversation. Mit ihren öffentlichen Veranstaltungen hingegen, insbesondere Lesungen und Theateraufführungen zur Karnevalszeit, richteten sich die *accademici* jedoch regelmäßig an ein gemischtgeschlechtliches Publikum.[164] Katja Gvozdeva hat diesbezüglich von den zwei ‚Gesprächsbühnen' der Akademie gesprochen: der männlichen Bühne des *gelehrten* Diskurses und der gemischtgeschlechtlichen Bühne des *geselligen* Diskurses.[165] Insofern Frauen als Musen des geselligen akademischen Diskurses fungierten, war ihre Anwesenheit hierbei nicht nur geduldet, sondern sogar erwünscht.[166] Schätzungen zufolge bestand das Publikum akademischer Theateraufführungen entsprechend etwa zur Hälfte aus Frauen.[167]

162 Vgl. Di Venuta 2002, S. 11f.

163 Als Mitglieder der *Solitari* namentlich bekannt sind neben Caggio neun weitere Männer (Gregorio Apari, Vincenzo Del Bosco, Mariano Di Bologna, Girolamo Ferlito, Marco Filippo, Gian Filippo Ingrassia, Giovan Battista Macarello, Enrico Patella, Giuseppe Rosignano). Vgl. das Lemma zur *Accademia dei Solitari* in Montoliu [o.J.]. Nach aktuellem Forschungsstand ist die Zahl der Frauen, die bis 1560 als offizielle Mitglieder italienischer Akademien eingeschrieben waren, mit drei bzw., wenn man einige ungesicherte Fälle hinzuzählt, sieben sehr gering (Akademien hier im engeren Sinne, d.h. als solche verstanden, die sich ‚Akademien' nannten). Aus Gründen des *decorum* nahmen diese weiblichen Mitglieder zudem üblicherweise nicht an offiziellen Sitzungen teil, sondern tauschten sich mit den Akademikern vorwiegend schriftlich aus. Vgl. Cox 2016, S. 132 und 134f.

164 Vgl. Fahy 2000, S. 445; Pieri 2022.

165 Vgl. Gvozdeva 2014a.

166 Vgl. ebd., S. 91.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Im Prolog der *Flamminia prudente* wird dieses weibliche Publikum ganz explizit angesprochen. Ziel des Stückes sei es, auf die Gemüter ‚dieser (d.h. der anwesenden) Frauen' einzuwirken: „per trattener gli animi di queste donne alquanto pien d'effetti" (FP 30). In dem sich hier manifestierenden didaktischen Anspruch spiegelt sich Caggios Idee, die Aktivitäten der *Accademia dei Solitari* sollten dem öffentlichen Wohl und insbesondere der Erziehung der Jugend zugutekommen.[168] Als konkretes Modell dieser Publikumsapostrophe könnten Caggio die Komödien der Sieneser *Accademici Intronati* gedient haben. Diese wandten sich in ihren Prologen regelmäßig an die Frauen im Publikum, und zwar explizit zum Zweck moralischer Unterweisung.[169] So heißt es etwa im Prolog von Piccolominis *L'amor costante*, die anwesenden Frauen sollten darüber belehrt werden, dass nur die beständige Liebe zu einem guten Ende führe und es ein Irrtum sei, sich den Launen der Liebe hinzugeben.[170] Ähnlich wenden sich die *Intronati* in ihrem kollektiv verfassten Stück *Gli ingannati* (Die Getäuschten, 1532) an die anwesenden Sieneser Frauen und kritisieren die Verführungskünste, mit denen sie die Männer manipulieren und quälen (*straziare*).[171] Wie ein Echo hallt diese Kritik zu Beginn der *Flamminia prudente* nach. Dort rügt Porzia, als sie Monofilos Weinen hört, all jene ‚undankbaren Frauen', die ‚arme junge Männer auf diese Weise quälen' („queste donne ingrataccie, quando straziano i miseri giovani a questo modo", FP 36).[172] Auch Caggio geht es offenbar um eine theatral-spielerische, aber nichtsdestoweniger moralische ‚Erziehung' des weiblichen Publikums – mit Flamminia und Porzia als *role models* der tugendhaften jungen Frau bzw. Ehefrau.[173] Diese moralische Aufgabe der Literatur wird bin-

167 Die Schätzungen basieren auf Analysen zur *Accademia degli Intronati* (Siena) und der *Accademia Olimpica* (Vicenza). Vgl. Cox 2016, S. 152.

168 Vgl. dazu Caggios Schreiben an Vincenzo del Bosco vom 13. September 1554 mit der Bitte um Wiederbelebung der geschlossenen Akademie: „Che la prima cura di colui che tien carico di Magistrato dee essere intorno al governo e dispositione dei Giovani, e si conforta il Conte a ripigliare l'Accademia dei Solitari di Palermo" (Caggio 1896, S. 17).

169 Vgl. Fahy 2000, S. 442; Cox 2016, S. 151; Coller 2006, S. 244, Anm. 78.

170 „[V]i ammaestraremo, con la nostra comedia, quanto un amor costante (donde piglia il nome la comedia) abbia sempre buon fine e quanto manifesto error sia abbandonarsi nelle aversità amorose" (Wir belehren euch mit unserer Komödie, inwiefern eine beständige Liebe [von der die Komödie ihren Namen hat] stets zu einem guten Ende führt und welch großer Irrtum es wäre, sich den Wechselfällen der Liebe hinzugeben). Piccolomini 1962, S. 307.

171 „[S]e voi [sc. le donne] gli [sc. gli accademici Intronati] volgete una volta gli occhi un poco pietosi, e' si lasceranno maneggiare, portar per bocca da voi […] e straziare" (Wenn ihr [sc. die Frauen] ihnen [sc. den *Intronati*] nur einmal einen mitleiderregenden Blick zuwerft, lassen sie sich manipulieren, an der Nase herumführen […] und quälen). Accademici Intronati di Siena 1980, S. 114.

172 Auch hier manifestiert sich übrigens eine klare Stoßrichtung gegen den Petrarkismus.

173 Die *Flamminia prudente* zeigt damit eine gewisse Nähe zu der als *commedia seria* bekannt gewordenen Spielart der Komödie, zu der auch Piccolominis *L'amor costante* zählt und in der eine ernste Haupthandlung auf die moralische Belehrung des mittleren Standes abzielt, während die im engeren Sinne komischen Szenen den Nebenfiguren überlassen werden. (Letzteres freilich gestaltet sich in der *Flamminia prudente* anders: Dort sorgt die Petrarkismus-Parodie durchaus für komische Akzente in der Haupthandlung). Zur *commedia seria* vgl. Krömer 1974, S. 232–234.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

nenfiktional sogar als *mise en abyme* vorgeführt, wenn Porzia die Laura der *Trionfi* als Vorbild für Flamminias Verhalten zitiert. Die Verbindung von Unterhaltung und Belehrung ist freilich über die wirkmächtige horazische Tradition des *delectare* und *prodesse* in der zeitgenössischen Komödienpoetik fest verankert. So definiert etwa Giambattista Giraldi Cinzio als Ziel der Komödie, dem Zuschauer gute Sitten und gute Lebensführung zu vermitteln („introdurre buoni costumi"; „ne chiama al buon modo di vivere"), indem sie ihm, gemischt mit Spiel, Scherz und Lachen („mescolati con giuochi, con risa e con scherzevoli motti"), nachahmenswerte, d.h. gemäßigte Leidenschaften („passioni", „affetti temperati") vorführe.[174]

Resümieren lässt sich vor diesem Hintergrund, dass die *Flamminia prudente* als eine ‚weibliche Ökonomik' in doppeltem Sinne erscheint. Nicht nur thematisiert sie Spielformen weiblicher *prudentia* und stellt kluge Frauen (und sei es *in absentia*) in den Mittelpunkt der Handlung, sondern sie zielt zudem auf die ökonomische Unterweisung des weiblichen Publikums. Das Stück liest sich insofern als ‚weibliches' Pendant zu Caggios *Iconomica*, in der, wie wir sahen, männliche Sprecher über männliche *prudentia* verhandeln. Auch die Wahl der Gattung ist, so gesehen, gegendert: Während die *Iconomica* qua Dialog eine mutmaßlich männliche Rezipientenschaft adressiert, wendet sich das unterhaltsam-lehrreiche Theaterstück der *Flamminia prudente* an ein gemischtgeschlechtliches Publikum. Dass diese auf den ersten Blick so traditionelle Differenzierung in männliche und weibliche Rollenmuster durch die *Flamminia prudente* geschickt subvertiert wird, soll im folgenden Abschnitt genauer untersucht werden. Denn eines ist klar: Mag das Stück auch explizit zur Belehrung der Frauen über tugendhaftes Verhalten deklariert sein, so konnten potentielle Zuschauerinnen bei Betrachtung doch auch in den Genuss seiner satirischen Teile kommen – und so Zeuginnen werden, wie sich traditionelle Rollenmuster zumindest partiell veränderten.

10.3.5 Ökonomische Normen zwischen Affirmation und Wandel

Wenn der italienischen Komödie des 16. Jahrhunderts insgesamt die Tendenz zugeschrieben werden kann, geltende ökonomische Werte und Hierarchien aus den Angeln zu heben, auf den Kopf zu stellen oder zu karikieren,[175] so muss es als Besonderheit der *Flamminia prudente* gelten, dass sie dies gerade nicht tut, denn die ökonomische Norm wird von ihr grundsätzlich bekräftigt. Geradezu brav wirkt das Stück etwa im Vergleich mit Niccolò Machiavellis *La mandragola* (1524), wo am Schluss der Liebhaber der Frau auf ausdrücklichen Wunsch des gehörnten und getäuschten Ehemannes mit in den Haushalt einzieht und somit der Ehebruch auf Dauer gestellt wird. Deutlich subversiver ist auch Pietro Aretinos *Il marescalco* (1533), wo der heiratsunwillige Protagonist dadurch ‚kuriert' werden soll, dass er zum

174 Giraldi Cintio 1864, S. 32.

175 Bernadette Majorana spricht von aus den Angeln gehobenen Hierarchien und Werten („gerarchie e valori […] scardinati"), aufgehobener erzieherischer Verantwortung („responsabilità educative […] annullate") und kompromittierter häuslicher Ökonomie („l'economia domestica […] compromessa"). Majorana 1996, S. 121.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Schein mit einem als Mädchen verkleideten Pagen verheiratet wird: Dabei wird die Geltung des traditionellen Ehe- und Liebesideals der Oeconomia nicht nur dadurch untergraben, dass der, wie sich herausstellt, homosexuelle Protagonist am Ende ungeläutert und erleichtert über den Scherz zurückbleibt, sondern auch dadurch, dass das Stück in ein Lob der Ehelosigkeit mündet.[176] Von derart offensichtlichen Subversionen ist die *Flamminia prudente* ebenso weit entfernt wie von der „drastische[n] Erotik" von Alessandro Piccolominis *L'amor costante*.[177] Ihre satirischen Attacken gelten mehr literarischen als ökonomischen Konventionen. Dies heißt nun aber nicht, dass die ökonomische Norm völlig unberührt bliebe. Auch wenn zentrale ökonomische Ideale nicht infrage gestellt werden, unterliegen sie in der *Flamminia prudente* doch einem erkennbaren Wandel. Es ist dabei insbesondere die Verbindung der Oeconomia mit bestimmten literarischen Traditionen, die zu einer vergleichsweise dezenten, aber letztlich nicht minder signifikanten Variation ökonomischer Normen führt. Zu nennen ist zum einen die im Vergleich zur Verhaltenstraktatistik deutlich aktivere Rolle der Frauen: und zwar sowohl die der heiratsfähigen Jungfrau (Flamminia) als auch die der erfahrenen *mater familias* (Porzia), die beide den schwachen Mann mit ihrer *prudentia* führen und lenken. Gerade vor der Folie der – parodierten – petrarkistischen Schmerzliebe gewinnen gewisse ökonomische Ideale wie das der Klugheit der Frau oder das des *amore onesto* an Profil. Gestützt wird die Aufwertung weiblicher Klugheit nicht zuletzt vom Transfer in den dramatisch-theatralen Modus. Dieser macht die Frauen zu Akteurinnen und holt sie so aus der Abstraktion und Passivität ökonomischer Dialoge und Traktate heraus, wo sie in der Regel gar nicht oder höchstens schweigend auftreten.[178] Mit den Frauen rückt auch ihre spezifische *prudentia* ins Zentrum der Handlung und erhält eine bis dahin ungekannte Relevanz für die Handlungskonstitution. Dabei kann freilich ein Drama die *prudentia* (qua Handlungsklugheit) schon medial bzw. gattungsbedingt leichter in Szene setzen als ein theoretischer Text: Als Nachahmung menschlicher Handlungen, die die Figuren gemäß Aristoteles' *Poetik* „als handelnde und in Tätigkeit befindliche auftreten" lässt, fokussiert es Handlungsklugheit immer schon *in actu*.[179]

Signifikant ist freilich darüber hinaus, dass Caggio die Oeconomia für ein spezifisch weibliches Publikum öffnet, das, wie wir sahen, im Prolog ja ganz unmittelbar als Adressatenkreis angesprochen wird. Auch hierauf lässt sich der von Caggio reklamierte Originalitätsanspruch – das Stück sei eine *novelletta* im Sinne von ‚Neuheit' – beziehen: Die *Flamminia prudente* ist nicht zuletzt eine Ökonomik für Frauen. In der Summe ist das Stück also weder eine Komödie im gängigen Sinne noch eine bloße theatrale *réécriture* von Caggios *Iconomica*. Vielmehr erscheint

176 Zum *Marescalco* als Parodie der Verhaltens- und Liebestraktatistik des Quattro- und Cinquecento vgl. Bosisio 2011, S. 257ff.

177 Lohse 2015, S. 454.

178 Dies gilt auch, obwohl Flamminia in Caggios Stück gar nicht auf der Bühne erscheint: Ihre physische Abwesenheit wird gewissermaßen durch ihre aktive Rolle bei der Eheanbahnung kompensiert.

179 Aristoteles 1994a, S. 9.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

es als eine Mischung aus ungewöhnlicher Theatralisierung ökonomischer Konzepte, Literatensatire und Zeugnis zeitgenössischer akademischer Literaturproduktion zugleich.

10.4 Fazit

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass Caggio mit seinem Werk nicht nur die ‚Literarisierung' bzw. ‚Poetisierung' der Oeconomia vorantreibt, sondern zudem eine nach Gender und Genre ausdifferenzierte Oeconomia vorlegt, insofern er seinen Dialog namens *Iconomica* zu einer vorrangig ‚männlichen Ökonomik', sein Theaterstück *Flamminia prudente* zu einer (auch) ‚weiblichen Ökonomik' gedeihen lässt. Zusammen mit den zahlreichen literarischen Referenzen in beiden Texten mag diese Ausdifferenzierung dazu beigetragen haben, dass sich der Autor als Literat im Milieu der Akademiker, Schriftsteller und generell der gebildeten Elite seiner Zeit profilieren konnte.

Für die Gattungsfrage ist bezeichnend, dass die Wahl eines ökonomischen Sujets bei Caggio zur Ausprägung eines spezifischen Typs von ‚ökonomischer Komödie' führt, der im Vergleich mit anderen zeitgenössischen Komödien eher unspektakulär, ja geradezu brav im Hinblick auf komödiantische Normüberschreitung daherkommt. Diese Art der ‚ökonomischen Komödie' (sofern man von einer solchen sprechen will) nutzt die Lizenzen der Komödienform weniger zur Transgression ökonomischer Regeln denn zur satirischen Attacke auf literarische Konventionen. Der Wandel der Oeconomia vollzieht sich in ihr entsprechend eher unter der Oberfläche. Hier zeichnet sich eine Parallele zwischen ‚ökonomischer Komödie' und ökonomischem Dialog ab. Die *Flamminia prudente* verhält sich zu anderen Komödien wie viele zeitgenössische Oeconomia-Dialoge zu anderen Dialogen: Oberflächlich wenig kontrovers und streitbar, kommt es in ihr nur unterschwellig – durch Wechselwirkungen mit literarischen Traditionen (wie dem Petrarkismus oder der *commedia dell'arte*) – zu Modifikationen des ökonomischen Normensystems und insbesondere hinsichtlich der ökonomischen Geschlechterrollen. Insofern nehmen sowohl die ‚ökonomische Komödie' als auch die ökonomischen Dialoge eine gewisse Sonderstellung innerhalb ihrer (Sub)Gattungen ein.

Hinzu kommt, dass sich bei Caggio die Gattungen Dialog und Komödie einander leicht annähern. Während die *Iconomica* passagenweise komisch-komödienhafte Züge annimmt, tendiert die *Flamminia prudente* dazu, auf unterhaltsame Weise didaktisch-belehrend aufzutreten. Gemeinsam ist beiden Werken darüber hinaus ihre Verankerung in einer typisch cinquecentesken Akademiekultur und die damit einhergehende Ausrichtung auf den literarischen Agon, die sich deutlich in den wiederholten satirischen Attacken auf Caggios Literatenkollegen manifestiert.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

11

Terra, abitazione, guadagno: Zu den materiellen Aspekten des Hauses in Giacomo Lantieris *Della economica* (1560)

11.1 Einleitung

Giacomo Lantieris *Della economica* (1560)[1] zählt zu den bedeutendsten Ökonomiken des Cinquecento, und dies nicht zuletzt, weil der Dialog, wie schon Gino Barbieri festgestellt hat, den Blick auf zentrale Probleme des zeitgenössischen Wirtschaftslebens, oder, genauer gesagt, auf das Handelsverbot für den Adel und die reformbedürftige italienische Agrarwirtschaft lenkt.[2] Unmittelbar ins Auge fällt darüber hinaus das im Rahmen der Oeconomia keineswegs ungewöhnliche, aber bei Lantieri besonders ausgeprägte Lob der Landwirtschaft. Dieses verbindet sich in *Della economica* mit einem spezifischen Augenmerk auf die materiellen Aspekte des Hauses, das an anderer Stelle im Text spürbar wird. Dieser Fokus auf das Materielle des Hauses manifestiert sich zum einen in einer auf Gewinn (*guadagno*) und Mehrung des Besitzes (*facoltà*) und Reichtums (*ricchezze*) ausgelegten Betrachtung des Hauses, kurz: im Bereich des Finanziellen. Zum anderen hebt Lantieri in besonderer Weise die Materialität des Hauses qua Gebäude hervor. Er betont sowohl die Bauweise und grundlegende architektonische Anlage als auch die Einrichtung und Ausstattung des Hauses. Besonders auffällig: Die sozialen Aspekte sind nur insoweit Thema, wie das Materielle das *decorum* bzw. die *convenevolezza*, d.h. das in der ständischen Gesellschaft des *antico regime* als schicklich und angemessen Geltende, betrifft.

1 *Della economica, trattato di M. Giacomo Lanteri gentilhuomo bresciano nel quale si dimostrano le qualità, che all'huomo et alla donna separatamente convengono pel governo della casa*, in Venetia: apresso Vincenzo Valgrisi, 1560. Diese Ausgabe wird im Folgenden zitiert mit der Sigle ‚Ec.'.

2 Vgl. Barbieri 1961, S. 165: „ebbe il merito di avvertire gli aspetti più critici della vita economica".

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

11.2 Giacomo Lantieri und *Della economica* (1560): Zu Autor und Werk

Giacomo Lantieri de' Paratico,[3] geboren in Brescia, gestorben in Neapel,[4] stammte aus dem alten Adelsgeschlecht der Lantieri vom Lago d'Iseo in der Provinz Brescia.[5] Aus heutiger Sicht als „autore minore dell'epoca tardo-rinascimentale" klassifiziert,[6] war Lantieri seinen Zeitgenossen seit Mitte des 16. Jahrhunderts als Mathematiker, Militäringenieur und Literat bekannt.[7] Girolamo Ruscelli würdigte ihn 1566 als einen Mann, der sich gleichermaßen auf die Theorie wie die Praxis verstand und dessen Motto ‚Niemals ruhen!' („nunquam sistenda, cioè da non mai fermarmi") auf eine schier unermüdliche Tat- und Schaffenskraft hindeutet.[8] Von seinem Leben ist heute nur sehr wenig bekannt.[9] Im Jahr 1557 soll er etwa an der Verteidigung von Civitella del Tronto beteiligt gewesen und anschließend von Philipp II. von Spanien zum Obersten Ingenieur ernannt worden sein, was ihm Wohnsitz und Auskommen in Neapel sicherte.[10] In Philipps Auftrag soll er unter anderem inkognito die Verteidigungsanlagen der afrikanischen Küste erforscht haben.[11] Literarische Bekanntheit erlangte Lantieri vor allem als Verfasser einiger militärarchitektonischer Schriften.[12] Daneben schrieb er aber auch den hier disku-

3 Zu den unterschiedlichen Namensversionen (u.a. Lantieri, Lanterio, Lanteri) vgl. Rossani 1995, S. 104f.

4 Sowohl das Jahr der Geburt als auch das des Todes sind unbekannt. Zu einigen Hypothesen hinsichtlich des Todesjahres vgl. Vivenza 1975; Rossani 1995; Biffi 2017.

5 Als Stammsitz der Lantieri gilt das Castello Lantieri im Dorf Paratico am südlichen Ufer des Lago d'Iseo. Im 16. Jahrhundert gab die Familie das Schloss zugunsten anderer Standorte, u.a. dem nur wenig oberhalb gelegenen Dorf Capriolo, auf, wo sich zumindest ein Zweig der *casa* fortan dem Weinbau widmete, von dem nach Angaben des heutigen Weinunternehmens „Lantieri Franciacorta" sogar die Höfe von Mantua, Ferrara und Mailand beliefert worden sein sollen (http://www.lantierideparatico.it/storia.html#, 19.11.2019). Zu Hinweisen zur Herkunft der Casa Lantieri sowie einer Chronik eines ihrer Zweige vgl. die *Diari dei Lantieri de Paratico di Capriolo (sec. XVI–XVIII)* (Guerrini 1927, S. 54–109).

6 Rossani 1995, S. 90.

7 Einige Quellen suggerieren, dass Lantieri in ganz Europa berühmt gewesen sein könnte. Vgl. Vivenza 1975, S. 503.

8 Ruscelli 1566, S. 479.

9 Zur Biographie vgl. Vivenza 1975, S. 503–508; Rossani 1995, S. 87–117; Biffi 2017.

10 Frigo 1983, S. 76, Anm. 52.

11 Vgl. Vivenza 1975, S. 505.

12 *Due dialoghi […] del modo di disegnare le piante delle fortezze secondo Euclide, e del modo di comporre i modelli, e torre in disegno le piante delle città*, in Venezia: per Vincenzo Valgrisi e Baldessar Costantini, 1557; *Duo libri del modo di fare le fortificationi di terra intorno alle città, et alle castella per fortificarle; e di fare così i forti in campagna per gli alloggiamenti degli esserciti; come anco per andar sotto ad una terra e di fare i ripari nelle batterie*, in Vinegia: appresso Bolognino Zaltieri, 1559 (gewidmet Alfonso d'Este von Ferrara); letzteres Buch übersetzte er selbst ins Lateinische: *Iacobi Lanterii Brixiensis libri duo, de modo substruendi terrena munimenta ad urbes: atque oppida, ceteraq[ue] loca omnia, quibus aditus hosti praecludatur: deq[ue] modo non tam loca in agris muniendi pro exercituum castrametatione, quàm urbem aliquam oppugnandi: & propugnacula in oppugnationibus praeparandi*, Venetiis: apud Vincentium Valgrisium, 1563. Unter dem Pseudonym Riolante Jabico Brixiensi erschien *De svbtilitate ac stratagemate vtenda in rebus bellicis ad destruendos hostes,*

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

tierten Dialog *Della Economia*, der 1560 in Venedig bei Vincenzo Valgrisi gedruckt wurde und der Herzogin von Ferrara, Renata di Francia, gewidmet ist.[13]

Diese ökonomische Schrift ist, wie der Untertitel bereits ankündigt, in zwei inhaltlich voneinander unabhängige Dialoge gegliedert, deren erster sich mit den Aufgaben des Mannes und deren zweiter sich mit den Aufgaben der Frau im Haus beschäftigen soll: *trattato […] nel quale si dimostrano le qualità, che all'huomo ed alla donna separatamente convengono pel governo della casa*. In der *Prima parte* unterhalten sich entsprechend drei *gentiluomini nobili* aus Brescia[14] über die Pflichten des *pater familias*: „dimostrano minutamente tutti i particolari che ad un capo di famiglia di operar si conviene" (Ec. 1), wie es im Widmungsschreiben von Teil I an Gianandrea Palazzo heißt. Die *Seconda parte* hingegen spielt in einem Mailänder Stadtpalast, in dem drei ranghohe *gentildonne* – Deianira Comnena, Isabella Borromea und Laura Gonzaga – die Aufgaben der *madre di famiglia* diskutieren. Alle drei Frauen stammen nicht nur aus hohen Adelshäusern, sondern sind zudem miteinander verschwägert, haben sie doch alle in die mächtige Milaneser Familie der Grafen von Trivulzio eingeheiratet.[15] Dieser zweite Teil des Dialogs ist Lucretia Bona, der Ehefrau von Lantieris Cousin Sigismondo, gewidmet, sodass die hier in Szene gesetzte ökonomische Belehrung der Frau, ähnlich wie bei Alberti, in der Familie des Autors bleibt. An Alberti erinnert außerdem die Motivation, die Lantieri im Widmungsschreiben für sein Projekt nennt: die Beobachtung nämlich, dass der Aufstieg bzw. Niedergang von Häusern aus ihrem „buon" respektive „mal governo" resultieren. Deswegen, so Lantieri, halte er es für sinnvoll, eine wohlgeordnete ökonomische Regelsammlung zu erstellen („ridurre scrivendo il modo di governare una famiglia, sotto alcuni capi ordinati, da i quali si potesse cavar norma di ciò poter fare", Ec. *2). Der bereits hier auftauchende Begriff der ‚Ordnung' wird dann im Widmungsschreiben zum ersten Teil, auf dessen Untersuchung ich mich hier aufgrund seines Fokus auf den Aspekt des Materiellen konzentriere, erneut aufgegriffen, und zwar im Zusammenhang mit dem dezidierten Neuheitsanspruch, den Lantieri hier für sein Vorhaben reklamiert. Er habe, schreibt er, die Wissenschaft („scienza") der Haushaltsführung neu gegliedert, sodass sie nicht mehr wie bei Xenophon und anderen Ökonomie-Autoren ‚konfus und ohne Ordnung' und ebenso

necnon castra, eorumq[ue] oppida fortissima. Item modvs ad praeparadnvm omnia ea quae in rebus bellicis pro defensione hostium fieri possunt. Libri dvo, Venetiis: [s.n.], 1571. Lantieris militärarchitektonischen Ideen sind laut Vivenza (1975, S. 508) im Kontext kriegstechnischer Neuerungen wie dem Einsatz von Kanonen zu sehen, die neue Verteidigungsanlagen erforderlich machten. Als Autor von Schriften zur Militärarchitektur wird Lantieri bis heute erinnert (vgl. Tiraboschi 1824, S. 739–742; Biffi 2017). Zu Bekanntheit, Rezeption und Quellenlage Lantieris vgl. Barbieri 1961, S. 154, Anm. 4; Vivenza 1975; Rossani 1995, S. 87–117; Biffi 2017.

13 Für den Widmungsbrief an Renata di Francia vgl. Ec. *2r–*4r.

14 Vgl.: „tutti tre nobili della nostra Città" (Ec. 2).

15 Die Hauptsprecherin Deianira ist in zweiter Ehe verheiratet mit Conte Giorgio Trivulzio. Laura ist die Gattin von Conte Giangiacomo Trivulzio, dem Bruder Giorgio Trivulzios. Von Isabella wiederum heißt es, sie sei „maritata ne i Trivultij" (Ec. 114).

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

wenig nur mehr auf das Allgemeine beschränkt sei. Aufgrund dieser, von ihm verbesserten Ordnung sei die Haushaltsführung nun leichter zu erlernen:

> Appresso ho diviso il tutto in piu Capi; accioche tutte le parti di questa scienza non mi venissero dette disordinatamente […]. […] Xenophonte et […] altri che ne hanno scritto, i quali ò non toccando fuor che le cose generali, ò scrivendone senza ordine confusamente, non hanno (sia detto con perdono) facilitata la via d'imparare il modo di governare la Casa, come ho fatto io. (Ec. 3)

Trotz der in Klammern eingefügten Bitte um Verzeihung für die Anmaßung strotzt diese Ansage Lantieris nur so vor Selbstbewusstsein und Willen zur Überbietung. Entsprechend ist die nachgeschobene Bescheidenheitsformel, das vorliegende Werk könne durch einen lebhafteren Geist („piu vivace spirito", Ec. 3) weiter perfektioniert werden, kaum wirklich ernst zu nehmen. Der Anspruch einer besseren Ordnung der Oeconomia realisiert sich dann unter anderem in der (zeitgenössisch singulären) Zweiteilung des Werks in eine Ökonomik für den Mann und eine für die Frau, wobei auch die Sprecherrollen nach Geschlechtern getrennt besetzt sind.[16]

Betrachten wir nun Rahmen und Argumentationsverlauf der *Prima parte* (Ec. 5–112) genauer. Setting und Sprecherkonstellation lassen sich wie folgt resümieren: Ort des Gesprächs ist die idyllisch über dem Lago d'Iseo, in der Provinz Brescia, gelegene Villa Gioanbattista Lupatinos, der als Hauptsprecher (und Sprachrohr des Autors)[17] fungiert. Seine Gesprächspartner, mit denen er sich in der Villa regelmäßig zum Gespräch über „cose virtuose" trifft, sind enge Freunde („amicissimi sono trà loro", Ec. 2). Zum einen handelt es sich um den – offensichtlich mit dem Gastgeber – verwandten Pierantonio (Pietro Antonio) Lupatino,[18] zum anderen um den Hofmann Apotrotide,[19] der primär als Zuhörer fungiert und nur beim Thema Hofleben und Landwirtschaft ein paar umfangreichere Sprechanteile aufweist.

Die *Prima parte*, so das vorangestellte Resümee, verhandele den Hauptteil (die „principal parte") der Haushaltskunst und beschreibe dabei zum einen allgemein den ‚Weg', dem es bei der Haushaltsführung zu folgen gelte („la via che nel governo della casa si ha da tenere", Ec. 5). Zum anderen widme sie sich der „dispositione della Fabrica della casa", also der baulichen Anlage des Hauses qua Gebäude (Ec. 5). Adressat soll hierbei allein der *padre di famiglia* sein, notiert Gioanbattista,

16 Paleario schreibt zwar eine rein weiblich besetzte Ökonomik, stellt ihr aber kein männliches Pendant an die Seite: Der (nicht erhaltene) männlich besetzte Dialog handelt vom „governo delle città", nicht von Oeconomia (Vgl. Paleario 1983, S. 33). Caggio seinerseits nutzt mit Dialog und Drama zwei unterschiedliche Gattungen, um männliche und (auch) weibliche Rezipienten zu adressieren.

17 So sieht es auch Frigo 1985, S. 140.

18 Das im Text nicht weiter präzisierte Verwandtschaftsverhältnis leitet sich allein aus dem gemeinsamen Nachnamen ab.

19 Der Name ist, wie es explizit heißt, fingiert („fintamente chiamato", Ec. 2). Allerdings bleibt offen, inwiefern hier eine reale Person unter Pseudonym präsentiert wird oder die Figur im Ganzen fiktiv ist.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

der in die Rolle des „maestr[o]“ schlüpft: Die Frauen sollten sich bei Xenophon oder dem „dottissimo Sperone“ Rat holen (Ec. 12), womit auf die Unterweisung der Ehefrau bei Xenophon und auf die der Tochter bei Speroni angespielt wird.[20]

Schon die Titel der insgesamt vier Gespräche (*ragionamenti*), die die *Prima parte* versammelt, deuten an, dass Lantieri – im Unterschied zu anderen Verfassern von Ökonomiken – vorrangig die materiellen Aspekte des Hauses in den Blick nimmt: Thema sind das Gebäude und seine Einrichtung, die Verwaltung von Besitz, den Erwerb von Reichtum, die Behandlung der Diener. Im ersten Gespräch (*Ragionamento primo*, Ec. 5–31) geht es nach einer allgemeinen Einleitung zur Oeconomia (Ec. 5–13) um das Haus als Gebäude, die Wahl des Standortes und seine Bauart sowie die Frage, inwiefern all dies vom sozialen Status bzw. „decoro“ (Ec. 14) abhängt. Differenziert wird in Zusammenhang mit Letzterem zwischen vier verschiedenen Arten von Adligen („huomini nobili“, Ec. 13): 1. dem Blutsadel, der sowohl Titel als auch Land besitzt („nobili di sangue [che] posseggono poi stati privati, come sono Contati, Baronie minori, Castelli, et Villaggi“, Ec. 13; auch „nobile feudatario, ò titolato“ genannt, Ec. 17); 2. den Titelträgern ohne Landbesitz („nobili senza stato [che] […] posseggono titolo honorato, come di Conti, Cavalieri, Dottori, Condottieri di genti d'arme, et colonelli, ò capitani di grado“, Ec. 13); 3. dem titel- und besitzlosen „gentilhuomo privato“ (Ec. 25), „che nat[o] nobilmente altro che le facoltà [sue], et la privata civiltà non poss[iede]“ (Ec. 14); 4. den nichtadelig geborenen Händlern, die dem Handel oder einer anderen nichtmechanischen Tätigkeit mit dem Ziel des Gewinnerwerbs nachgehen („coloro […] che nati ancora da parenti ignobili, essercitano la mercantia, ò altro essercitio non mechanico, per cagione di guadagno“, Ec. 14).[21] Diese Differenzierung spielt im Dialog dann nicht nur bei der Frage, wer welche Art von Haus bauen darf, sondern im Grunde auch bei sämtlichen Folgethemen eine Rolle. So etwa im *Ragionamento secondo* („Dello addobbamento et della servitù“, Ec. 31–58), das mit dem Thema der adäquaten Einrichtung und Ausstattung des Hauses fortfährt, bevor es – nach traditionellen Gesichtspunkten etwas überraschend – zum Thema der Dienerschaft überleitet. Die Diener, so begründet Gioanbattista diese neuartige Ordnung, seien diejenigen, die die besagte Ausstattung benutzten („porre in uso le cose“, Ec. 40). Dass das Gegenständliche unmittelbar in Bezug auf seine Benutzung gedacht wird und sich dergestalt in der Systematik niederschlägt, kann tatsächlich zu den originellen Aspekten von Lantieris Dialog zählen. Das dritte und vierte Gespräch sind erneut ganz der materiell-finanziellen Seite des Haushaltens, der Güterverwaltung,

20 Dieser Rat kontrastiert in gewisser Weise mit der *Seconda parte* des Dialogs, wo die Instruktion der Frau (fiktionsintern) durch erfahrene Zeitgenossinnen erfolgt – womit einmal mehr Bücherwissen und Erfahrungswissen in (wohlgemerkt inszenierte) Konkurrenz zueinander treten.

21 Frigo (1985, S. 104) bestätigt, dass eine solch differenzierte Betrachtung der Adelsschicht zumindest im Bereich der Ökonomiken singulär ist; in den meisten Schriften, in denen von den *nobili* die Rede sei, werde präsupponiert, dass der Leserschaft klar sei, was damit gemeint sei. Meist werde entsprechend auch nur ganz allgemein von ‚dem Adel' gesprochen und nicht weiter differenziert.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

gewidmet: Sukzessive werden die möglichen Einnahmen (*entrate*, *guadagno*) und Ausgaben (*spese*) erörtert. Dabei begründet das *Ragionamento terzo* („Della entrata et del guadagno", Ec. 59–99) vor allem, warum der Landwirtschaft gegenüber den anderen drei legitimen Erwerbsformen von Militär, *lettere* und Handel („agricoltura, armi, lettere, et mercantia", Ec. 60) der Primat zukomme. Das vierte Gespräch („Del modo di fare la spesa in casa", Ec. 100–112) behandelt schließlich die Ausgaben, also die richtige Nutzung der erwirtschafteten Güter.

Obwohl bei alledem auch Fragen des *decorum* (und damit des sozialen Verhaltens) eine Rolle spielen,[22] ist doch klar, dass Lantieri den Schwerpunkt mehr auf die materiell-finanzielle als die soziale Dimension des Hauses legt. Ersichtlich wird dies insbesondere daran, dass gewisse traditionelle Bereiche der Oeconomia aus der *Prima parte* gänzlich ausgeklammert bleiben. Dies sind in erster Linie: die Ehe, die Wahl und Behandlung der Ehefrau sowie das Vater-Kind-Verhältnis.[23] Der einzige Abschnitt, der überhaupt den sozialen Umgang der Hausbewohner untereinander thematisiert, ist der, der sich mit der Behandlung der Diener befasst.[24]

Betrachten wir also, was stattdessen den ersten Teil von Lantieris Dialog auszeichnet: zunächst die Fokussierung des Materiellen in Form des Hauses als Bauwerk, sodann die Aufwertung des Gewinnstrebens im Kontext von Handel und Landwirtschaft.

11.3 Zur Materialität des Hauses: Bauweise, Architektur und Ausstattung

Das Haus als Gebäude ist, wie Daniela Frigo zu Recht betont, in der rinascimentalen Kultur stets das „simbolo più tangibile della continuità familiare" gewesen,[25] also das, worin sich der Fortbestand der *casa*, die Sicherung des patrimonialen Erbes und das Weiterleben in nachfolgenden Generationen am deutlichsten manifestierte, ja materialisierte. Insofern nimmt es nicht wunder, dass im Grunde alle Ökonomiken in der ein oder anderen Weise dem Haus in seiner Materialität Rechnung tragen. Gleichwohl kommt den Aspekten der Bauweise und Architektur bei Lantieri besonderes Gewicht zu.[26] An vorderster Stelle, noch weit vor den zentra-

22 So ist es beispielsweise immer auch eine Frage der *convenevolezza*, wie reichhaltig man seine Gäste bei einem Bankett bewirtet, wie großzügig man zu seinen Freunden ist oder wie prächtig man sein Haus ausstattet. Dass Lantieri die Details der Bauweise stets zusammen mit den sozialen und ethischen Bedingungen thematisiert, merkt schon Barbieri (1961, S. 155) an.

23 In der *Seconda parte* werden diese Themen unter der Rubrik ‚Aufgaben der Frau im Haus' zumindest partiell angesprochen, und zwar im Wesentlichen über die Rezitation zweier Dialoge, mittels derer Deianira durch ihre Mutter sowie ihren ersten Ehemann (Signor Gasparo) in die häuslichen Pflichten wurde.

24 Zudem wird auch hier deutlich, dass diese Art von sozialer Dimension nicht zu den von Lantieri favorisierten Themen gehörte, denn Gioanbattista merkt an, dass der Umgang mit den Dienern der schwierigste Teil der gesamten Oeconomia sei („[…] questa parte per aventura di tutta la economica sia la più difficile", Ec. 44).

25 Frigo 1985, S. 133.

26 Vgl. ebd. Der von Frigo in diesem Kontext hauptsächlich zitierte Autor ist (neben Assandri,

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

len Kapiteln zu den Einnahmen und Ausgaben, widmet sich der Hauptsprecher, Gioanbattista, der Beschaffenheit des Hauses als Gebäude. Er thematisiert dabei insbesondere die Wahl des richtigen Ortes („elettione del sito") und standesgemäße Bauart („l'ordine che nel fabricare essa casa secondo le varie conditioni de gli huomini tener si deve", Ec. 13) sowie und die materielle Ausstattung („addobbamento", Ec. 31).

Allgemein heißt es, dass ein Haus, egal für welchen der vier Typen des *huomo nobile* es gedacht sei, stets „utile et convenevolissima", sowohl nützlich als auch standesgemäß (im Sinne des *decorum*) sein müsse (Ec. 23). Zugleich ist diese Materialität des Gebäudes bei Lantieri mit einem anderen materiellen Aspekt verknüpft: dem des Finanziellen. Anlage und Bau des Hauses werden unmittelbar an den Faktor des Vermögens, ja sogar dem seiner Mehrung gekoppelt, wenn es heißt, dass der Händler, wenn er seinen Besitz mehren wolle, gewisse Dinge wie Standort, Anlage oder Ausbau beim Bau seines Hauses beachten müsse: „il mercante (*la sua facoltate accrescere volendo*) dee sopra tutto […]" (Ec. 30; Herv. C.S.). Wieder zeigt sich, dass Lantieri, ohne je die Grenzen des *decorum* und damit die des gesellschaftlich Anerkannten überschreiten zu wollen, dem Gewinnstreben einen wesentlichen, ja fundamentalen Platz im Aufgabenspektrum des *pater familias* zuweist. Schauen wir uns dies im Einzelnen an: zunächst die Ausführungen zur standesgemäßen Architektur und Bauweise, dann die damit verbundenen finanziellen Aspekte.

Eigentlich, so Gioanbattista, wolle er nicht über Architektur sprechen („non paia […] ragionare dell'Architettura", Ec. 31). Die Details der Bauweise seien Sache des Architekten, nicht des Haushälters.[27] Dennoch sei es sinnvoll und notwendig, auf einige architektonische Aspekte einzugehen, denn die Haushaltslehre sei, so wenig wie die anderen Wissenschaften, in sich selbst begründet:

> Non può la Economica (come le altre scienze ancora) havere da se stessa i proprii, et primi principii; et però meraviglia non vi dee parere, che alcune cose dell'Architettura in essa mescolare si convenga. (Ec. 38)

Hier manifestiert sich die Stimme des Architekten Lantieri, der – wohl wissend, dass dies nicht der Ort ist, um mit Expertenwissen zu glänzen –, jene Aspekte ansprechen will, in denen die Oeconomia von der Architektur profitieren kann.[28]

Caggio und Gozze) kaum zufällig Lantieri. Einschlägig wäre hier aber auch Alberti, der sich im dritten Buch der *Libri della famiglia* ebenfalls ausführlich mit Lage und Beschaffenheit des Hauses befasst.

27 „Lascierò però di raccontare della casa ogni minuta parte (della fabrica dico) il che non di economico, ma più tosto di architetto ufficio mi pare" (Ec. 17). Zur Architektur der *villa* äußert sich zeitgenössisch Anton Francesco Doni in *Le ville* (1556). Doni beschreibt fünf, in Abhängigkeit vom Stand unterschiedliche Typen von Landhaus: „Villa civile, da signore. Podere di spasso, da cittadino. Possessione di ricriazione, da mercatante. Casa di risparmio, da artigiano. Capanna dell'utile, da contadino" (hier zit. nach Romei 1992, o.S.).

28 Lantieri verbindet hier offensichtlich eigene praktische Erfahrungen als Architekt mit theoretischen Kenntnissen der Oeconomia. Eine Zusammenführung von Theorie und praktisch-

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Konkret geht es dabei um die Ordnung und Anordnung („ordine", „dispositione") von Räumen, Einrichtung und Gegenständen sowie ihre wechselseitige Abhängigkeit (Ec. 34). Wenn nämlich, so Gioanbattista, schon die Räume schlecht aufgeteilt seien, z. B. die Küche direkt neben dem Eingang liege, oder aber zur falschen Himmelsrichtung wiesen, könne es keine gute Ordnung im Haus geben. Gleiches gelte, wenn Einrichtung und Gegenstände unordentlich verteilt („distribuite confusamente") oder einfach durcheinander aufgehäuft („ponesse à monte confusamente") seien (Ec. 35). Zimmer, Einrichtung, Gegenstände – alles müsse seinen Platz haben: „le stanze tutte […], l'addobbamento ancora, et tutte le masseritie, che nella casa fanno mestiero, ordinatamente haveranno il loco loro" (Ec. 34). Diese traditionelle Figur des wohlgeordneten Hauses, des „buon' ordine della casa" (Ec. 36), die in den meisten Renaissance-Ökonomiken (von Alberti über Speroni bis Tasso) mehr oder weniger ausführlich rekurriert, ist bei Lantieri mit architektonischen Fragen verknüpft: Detailliert wird auf die konkrete Lage und Beschaffenheit der einzelnen Räume – von den Räumen für die Aufbewahrung von Lebensmitteln, Küchengeräten, Holz oder Kleidung bis hin zu Waffenkammer oder Getreidespeicher – eingegangen.[29]

Lantieris Blick auf die Oeconomia ist letztlich so sehr von der Sicht des Architekten geprägt, dass er nicht nur das Gebäude, sondern auch das soziale Gefüge des Hauses[30] in architektonischen Termini denkt. Dies zeigt sich in der *Seconda parte* des Dialogs, wo das Etablieren und Bewahren der sozialen Ordnung des Hauses – „mettere buon'ordine nella famiglia […], et dipoi fare che si mantenga" (Ec. 160) – mit der Arbeit eines Architekten und Bauleiters verglichen wird:[31] Der Mann müsse qua „architetto" den Entwurf („dissegno") der häuslichen ‚Herrschaft' erstellen, den die Frau in ihrer Funktion als „essecutrice" in die Tat umsetze (Ec. 161).[32]

---

technischem Wissen zu einer „scienza applicata" hat Rossani (1995, S. 113f.) auch in Lantieris militärarchitektonischen Schriften festgestellt.

29 Ähnlicher Detailreichtum findet sich bereits in Albertis *Libri della famiglia*, was vor dem Hintergrund von Albertis ausgeprägtem – theoretischen wie praktischen – Interesse an der Architektur nicht verwundert.

30 Im Dialog selbst wird explizit unterschieden zwischen der *casa* als Gebäude und der *casa* als Gemeinschaft von Mann und Frau (vgl. Ec. 155). Dabei wird dem Haus als Gebäude („la materiale casa") allerdings insofern die Priorität gegeben, als es als ‚Behältnis' („ricettacolo") für Mann, Frau, Kinder und Hausrat fungiere und damit die Grundlage („principio") der sozialen häuslichen Gemeinschaft bilde (Ec. 156).

31 Die Stelle befindet sich in jenem Binnendialog, in dem Deianira von ihrem (ersten, verstorbenen) Ehemann, Signor Gasparro, über ihre Pflichten im Haus belehrt wird. Dass es hier um die soziale Ordnung des Hauses und nicht das Gebäude geht, ergibt sich auch aus dem Kontext, in dem es um die Beaufsichtigung der Diener durch die *madre di famiglia* geht (vgl. „ufficio tuo [i.e. die Frau] sarà di procurare, che eglino [die Diener] facciano gli essercitii che lor imposti saranno con diligenza", Ec. 160).

32 Der Satz lautet: „[…] sarò io quasi architetto che dia la forma à questo nostro governo, et tu come essecutrice del mio dissegno, sarai quasi operatore che à questa forma la materia venga applicando" (Ec. 161). Daneben wird, in eher traditioneller Manier, auch die Parallele zum Po-

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Zurück zum Haus als Gebäude – und damit zur *Prima parte*, wo Gioanbattista teilweise sehr ausführlich die konkrete Anlage und Bauweise für die unterschiedlichen Adelstypen beschreibt. Sehr deutlich wird dabei, wie der Hausbau stets sowohl mit dem Blick auf das Nützliche (*utile*) wie auch das Schickliche (*convenevolezza*) verbunden ist. Aufschlussreich ist bereits einleitend das Negativbeispiel eines reichen Kaufmanns, der meint, er könne hochherrschaftlich – mit großem Innenhof, weiten Loggien, großen Sälen und prunkvollen Gärten im Stil der „case de i grandi" (Ec. 16) – bauen, ohne für geeignete Speicher- und Lagerräume zu sorgen, die seine Waren vor Hitze, Kälte und Feuchtigkeit schützen würden. Ein solcher Kaufmann, der seine Waren und damit seinen Lebensunterhalt ruiniere, sei verrückt („pazzo") und von Sinnen („insensato") (Ec. 16). Umgekehrt werde ein Graf oder ein Baron allseits Spott ernten („essere da ciascuno deriso"), wenn er sein Haus, in dem er ja mit großem Aufgebot („con pompa grande") Gäste empfangen und viele Diener unterbringen müsse, inmitten von Läden und Warenlagern baue (Ec. 16).

Ausführlich und Schritt für Schritt schildert Gioanbattista dann in der Folge, wie das Haus eines Adligen der ersten Kategorie, also eines „nobile feudatario, ò titolato" (Ec. 17), anzulegen sei. Die Gemächer des Hausherrn inklusive seines Studierzimmers sollten im gesündesten und lebhaftesten Teil des Hauses liegen, die der Frauen separiert vom Rest der Familie und möglichst nahe an Hof, Garten, Waschräumen und Kleiderkammern, damit sich die Frauen nach Belieben dorthin begeben könnten, ohne gesehen zu werden („senza passare pel rimanente della casa, ove possano esser vedute", Ec. 18). Im entlegensten Teil des Hauses, vor fremden Blicken verborgen („dalla vista di chi nella casa entrerà nascosa"), seien die Diener unterzubringen, Gäste wiederum möglichst weit entfernt vom Lärm der „famiglia" (Ec. 18). Auch auf die Lage von Stall, Holzlager und Getreidespeicher geht Gioanbattista ein (Ec. 19).[33] Ein hochrangiger Adliger, so ließe sich resümieren, darf mithin nicht sparen, sondern muss, wie es sein gesellschaftlicher Status erfordert, ausreichend großzügig, ja prachtvoll bauen.[34] Im Unterschied dazu solle der Adlige, der über einen Titel, aber keinen Besitz verfügt (d.h. der Adlige der zweiten Kategorie), sein Haus seiner beruflichen Tätigkeit anpassen, und zwar je

litischen gezogen: Der Mann sei der „Prencipe" des Hauses, die Frau sein „Castellano" bzw. „Luogotenente", also Stellvertreter (Ec. 159).

33 All dies korrespondiert in zentralen Aspekten mit dem, was Norbert Elias am Beispiel der Adelspaläste des französischen 17. Jahrhunderts zu den „Wohnstrukturen als Anzeiger gesellschaftlicher Strukturen" festgestellt hat (Elias 1983, S. 68–101). Wenn die von Elias beschriebenen Pariser Stadtpaläste auch wesentlich pompöser angelegt und ausgestattet sind, so ist doch die soziale Ordnung der Familie des Ancien régime bei Lantieri im Grundsatz ebenso wie dort erkennbar: Markant sind etwa die Separierung der Frauen- und Dienertrakte, aber auch die Unterscheidung in Räume, die für Besucher offen, und solche, die allein den Bewohnern zugänglich sind. Dass eine ungehinderte Mischung der unterschiedlichen sozialen Gruppen unerwünscht war, spiegelt sich in der räumlich-materiellen Disposition von Gebäude und Einrichtung.

34 Dieser zeitgenössische ‚Zwang' zur Prachtentfaltung des reichen Adels kontrastiert freilich mit dem alten ökonomischen Ideal der „parsimonia" bzw. „moderazione". Vgl. Frigo 1985, S. 115.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

nachdem, ob er sich der *vita activa* oder der *vita contemplativa* widme. Hochrangige Militärs („cavalieri" und „condottieri di soldati") müssten beispielsweise ähnlich groß bauen wie Adlige der ersten Kategorie, denn sie seien auf viel Personal angewiesen (Ec. 21). Literaten, Juristen und Politiker hingegen benötigten nur wenig Dienerschaft, sodass ihr Haus besser schön geschmückt als übermäßig groß sei („habitatione più tosto ornatella, che eccessivamente grande", Ec. 22). Wichtig seien für sie nur ein Studierzimmer („studio pe i libri"), ein Empfangsraum („sala per ricevere i Clienti") und ein Zimmer für den Hausherrn („camera pel capo di famiglia", Ec. 22). Der dritte Typ des Adligen, der „gentilhuomo privato", solle sich zumindest bei der Wahl des Ortes am ersten Typus orientieren und einen „loco libero più che sia possibile" wählen, um ein ruhiges Leben, eine „vita quieta et civile", weit weg vom Lärm der Handwerker („romori de gli artefici") führen zu können (Ec. 25). Dieser Ort solle aber nicht in der Nähe der Stadtmauern und Wälle liegen, da dort nur das gemeine, geringgeachtete Volk – „i piu vili et meno stimati" – wohne (Ec. 26). Die Händler wiederum, welche die vierte Kategorie der *huomini nobili* darstellen, störe Handwerkerlärm nicht, sodass sie sich mit ihren Geschäften durchaus in deren Nähe ansiedeln könnten. Auch genüge ihnen ein kleines Grundstück: Das Erdgeschoss sei für die Geschäftsräume ausreichend; den Rest des Hauses könnten die Händler darüber, mit vielen Treppen in die Höhe bauend, errichten („fabrica[re] in alto, con molte scale") – was sich für höhere Schichten nicht gehöre (Ec. 27).

Interessant sind in diesem Zusammenhang die Bemerkungen zu den Grundstückspreisen, die von klarem finanziellen Kalkül zeugen und damit das – für Lantieri so wichtige – Thema der Finanzen aufrufen. Pierantonio schlägt vor, ein Adliger könne, wenn er nicht in die Höhe bauen dürfe, doch zwei bis drei solcher Ladengrundstücke (*botteghe*) kaufen, um auf diesem großzügigen Grundstück dann sein Haus zu errichten. Gioanbattista wendet ein, dies sei gegen die „precetti della economica", denn mit dem, was er dabei für das Grundstück zahle, könne er andernorts schon das halbe Haus errichten (Ec. 27). Argumentiert wird hier signifikanterweise nicht mit der Schicklichkeit (vgl. den zuvor erwähnten Aspekt, dass das Wohnen im Geschäftsviertel für den höherrangigen Adel unschicklich sei), sondern den Finanzen. In der Konsequenz ist damit dann freilich doch wieder die Moral tangiert, denn, wie Gioanbattista ergänzt, wenn die Ausgaben zu hoch seien oder gar die Grenzen des Vermögens überschritten, bedeute dies stets auch eine Transgression der Ehrbarkeit. Kurz, wenn „la spesa ecceda l'honesto" (Ec. 27), stürze die Familie in den Ruin. Die Wahrung des *decorum* liegt also nicht nur im (allgemeinen) moralischen, sondern insbesondere auch (eigenen) finanziellen Interesse. Anders gesagt, der schlechte Haushälter hat nicht nur ein moralisches, sondern auch ein finanzielles Problem.

Dass es stets ein schmaler Grat ist, auf dem der *pater familias* beim Ausbalancieren seiner Einnahmen und Ausgaben, der öffentlichen Moral und seiner persönlichen Freiheit wandelt, hatten die Sprecher bereits an früherer Stelle klargemacht: Einerseits stehe es jedem Bürger frei, seinen Besitz nach Belieben auszugeben,

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

denn es gebe eine „libertà, che ha ciascuno di spendere le sue facoltà come più gli aggrada" (Ec. 14). Respektieren müsse er nur das *decorum* und seinen Stand: „per non uscire del decoro, ciascuno mira[…] la sua conditione" (Ec. 14). Gioanbattista warnt zudem davor, die besagte Freiheit exzessiv zu nutzen und die Standesgrenzen zu überschreiten: Wer über seine Verhältnisse lebe, weil er bei Bau und Einrichtung seines Hauses mit den Mächtigen wetteifern wolle, gerate schnell aufgrund der hohen Ausgaben in extreme Nöte („estremi travagli") und drohe unterzugehen (Ec. 20).[35]

Äußerst bemerkenswert hinsichtlich des Abwägens zwischen Moral und Geldwert ist der Exkurs zum Thema ‚Wohnen zur Miete', das als eines *uomo nobile* unwürdig, als „utile dishonesto" (Ec. 29), betrachtet wird, weil es offenbar Abhängigkeit, ja Unfreiheit assoziiert. Wenn man reich und adelig sei, so Gioanbattista, dürfte man sich nicht zum Sklaven von Mietzahlungen in Höhe von 100 Scudi jährlich machen („farsi schiavo del prezzo di cento scudi l'anno", Ec. 29).[36] Dennoch, so räumt er ein, müsse man die zahlreichen Adligen und wohlhabenden Leute, die in Brescia zur Pension oder Miete wohnten („stare in casa à pensione, ò ad affitto", Ec. 29), entschuldigen („sono degni si scusa", Ec. 30). Es gebe einen derartigen Platzmangel in der Stadt, dass sie zu klein für ihre vielen Bewohner sei und nicht jeder sein eigenes Haus haben könne: „sendo la nostra città picciola molto, et al grande numero de' suoi cittadini, et del popolo, malamente capace, percio molti convengono in alcuni case ritirarsi" (Ec. 30). Wie dieses Beispiel demonstriert, wird im Zweifel den materiellen Umständen mehr Gewicht gegeben als dem *decorum*, zumindest, wenn Letzteres schwer zu befolgen ist.

Wie zentral das Thema des Materiellen und Finanziellen für Lantieri ist, zeigt sich nochmals deutlicher, wenn es um das zeitgenössisch nicht unproblematische Thema des Gewinnstrebens geht. Dieses wird, wie im folgenden Abschnitt zu sehen sein wird, von Lantieri nicht nur im Kontext des Handels, sondern bezeichnenderweise auch der Landwirtschaft erörtert.

35 Lantieri greift hier die in der Oeconomia verbreitete Metapher des Schiffbruchs auf, nach der das Haus wie ein Schiff gesteuert werden muss.

36 Das Wohnen zur Miete wird auch von Nicolò Vito di Gozze als „imperfettamente economico" kritisiert, da die perfekte Haushaltung stets nach Eigentum strebe: „perché la perfetta economica ricerca aver tutto il suo proprio" (Gozze 1589, S. 6). Dieses Streben nach dem ‚Eigenen' überträgt Gozze bezeichnenderweise unmittelbar darauf auch auf die Ebene des Sozialen und Emotionalen: Die Liebe zu den eigenen („proprii") Verwandten und Dienern sei stärker als zu Fremden („alieni"). Ebd., S. 7.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

11.4 „Esser nobile per guadagno“: Lantieris Lob des Gewinnstrebens in Handel und Landwirtschaft

11.4.1 Zum Handel als potentieller Einkommensquelle des Adels

Wenn es stimmt, dass der Gebrauch des Reichtums („l'uso della ricchezza“), wie Daniela Frigo formuliert, den Dreh- und Angelpunkt der Ökonomiken („il principio-cardine di tutta la trattatistica dell',economica'“) markiert, kann Lantieris Dialog als ein besonders einschlägiges, ja geradezu prototypisches Exemplar der Gattung gelten.[37] Als erstes fällt ein Aspekt ins Auge, der die gesamte *Parte prima* und insbesondere deren drittes *ragionamento* durchzieht: die Aufwertung des Handels und seine Propagierung als legitime Einkommensquelle für den Adel. Diese Aufwertung ist nicht nur interessant vor dem Hintergrund der Familiengeschichte der Casa Lantieri, in der sich Adel, Weinbau und -handel miteinander verbinden,[38] sondern auch, wenn man sie mit der ‚Merkantilisierung' der Oeconomia durch Leon Battista Alberti rund 120 Jahre zuvor vergleicht. Zur Erinnerung: Albertis Verteidigung des Reichtums verband sich mit dem Bemühen, den Handel generell als legitime Einkommensquelle zu rechtfertigen.[39] Während jedoch Albertis Problem primär eine Verteidigung der *mercatura* gegen den traditionellen *usura*-Vorwurf der mittelalterlichen Theologie darstellte, verlagert sich bei Lantieri das Problem auf die Ebene der *sozialen* Anerkennung: Bei ihm geht es um den Status des Handels in der Ständehierarchie, genauer gesagt, um die Frage, ob der Handel eine dem Adel würdige Betätigung darstelle. Seinen Kristallationspunkt findet dies in der Frage, ob das geltende Handelsverbot für den Adel aufrecht erhalten bleiben solle oder nicht. Sowohl bei Alberti wie bei Lantieri ist die Sichtweise geprägt durch das Herkunftsmilieu der Autoren: Während Alberti die Ehrbarkeit des Handels aus der Perspektive der reichen Kaufleute verteidigt, ist Lantieris Sicht geprägt von seiner Herkunft aus dem alten Feudaladel, der im 16. Jahrhundert zunehmend von Verarmung bedroht ist.

In *Della economica* manifestiert sich diese Sicht in einer doppelten Argumentationsstrategie. Bevor Gioanbattista an zentraler Stelle eindrücklich für die Abschaffung des Handelsverbots für den Adel plädiert, erfolgt eine systematische Aufwertung des Handels als eine nichtmechanische und insofern dem Adel würdige Tätigkeit. Damit arbeitet Lantieri an einer Permeabilisierung der Grenze zwischen Adel und Kaufleuten von zwei Seiten der sozialen Hierarchie her: von ‚unten', indem der sozial niedriger stehende Kaufmann in den Adelsrang erhoben wird, und zugleich von ‚oben', indem dem Adel explizit die Betätigung

37 Frigo 1985, S. 140. Nicht zufällig entwickelt Frigo ihre Einschätzung insbesondere anhand von Lantieri. Vgl. ebd., S. 141ff.

38 Vgl. oben Anm. 5.

39 Vgl. hierzu oben Kap. 5. *Oeconomia mercantile*: Zur ‚Merkantilisierung' des ökonomischen Diskurses bei Leon Battista Alberti und Benedetto Cotrugli.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

im Handel zugestanden wird. Schauen wir uns den entsprechenden Argumentationsverlauf genauer an.

Im Kontext der Frage, welchem Adelstyp welche Art von Haus gebührt, werden gleich zu Beginn des Dialogs die Händler in den Rang der „huomini nobili“ erhoben (Ec. 13). Bezeichnend ist die Begründung, die ganz auf das Gewinnstreben der Kaufleute abhebt. Der vierte Typ von *nobile*, heißt es dort, sei zwar nichtadlig geboren, übe jedoch die *kaufmännische oder eine andere nichtmechanische* Tätigkeit zur Erzielung von Gewinn (*guadagno*) aus („nati ancora da parenti ignobili, essercitano *la mercantia, ò altro essercitio non mechanico*, per cagione di guadagno“, Ec. 14; Herv. C.S.). Bereits an dieser frühen Stelle wird also der Handel zur nichtmechanischen Tätigkeit deklariert und die Kaufleute zum Geldadel nobilitiert.[40] Dieser kaufmännische Adel, heißt es weiter, dürfe bei ausreichendem Vermögen und großer Dienerschaft sein Haus durchaus mit großer Prachtentfaltung („magnificamente“, Ec. 15) anlegen. Er solle aber auch keinen allzu üppigen Palast („sontuosissimo palagio“) bauen, denn zur Wahrung des *decorum* („per servare il decoro“, Ec. 14) müsse man die kaufmännische von der herrschaftlichen Bauweise schon noch unterscheiden können.[41] Auch müsse er sein Haus hinsichtlich des Komforts gänzlich anders als die hohen Herren ausstatten („con le commodità, da quelle delle case de i grandi, in tutto diverse“, Ec. 16): Dies heiße insbesondere, dass er guten Lagermöglichkeiten für seine Waren Priorität über eine luxuriöse Architektur geben müsse.

Gegen Ende des ersten *ragionamento* gibt Gioanbattista an, in der Folge, anders als zunächst vorgesehen,[42] nicht auf die von einem Händler zu beachtenden Spezifika des Hausbaus einzugehen. Er wolle nur ein paar allgemeine Regeln erwähnen, die ihm bemerkenswert schienen,[43] auch wenn keiner von ihnen dreien je Handel getrieben habe noch möglicherweise („forse“) je Handel treiben werde:

> Noi lasciammo il ragionamento, ove de i mercanti ci preparavamo di favellare. Però avegna ch'alcun di noi non habbia fatto, ne sta per fare forse mercantia giamai, nulladimeno disdicevol cosa non ci può essere, che di alcune cose generali, al mercante appartenenti, ci mettiamo à ragionare (Ec. 30).

Bezeichnend ist dabei der Zusatz „forse“, in dem anklingt, dass eine Handelstätigkeit für die Sprecher nicht gänzlich ausgeschlossen ist. Was dieses konkret bedeutet, offenbart sich allerdings erst später, an der schon erwähnten Stelle, an der

40 Lantieri knüpft hier implizit an antike Vorstellungen an: zum einen die aristotelische Vorstellung von Adel, die diesen nicht nur an Herkunft und Würde, sondern auch Reichtum bindet; zum anderen an Ciceros Unterscheidung zwischen Groß- und Kleinhandel (in *De officiis*, II, 150f.), die die bis ins 15. Jahrhundert weit verbreitete Betätigung des Adels im Großhandel legitimierte. Zu Cicero vgl. unten Anm. 48.

41 Vgl.: „non convenevole cosa sarebbe, che un mercante habitasse in un sontuosissimo palagio, et con magnificenza fabricato, ove un feudatario ricco d'entrata, in un picciolo habitasse.“ (Ec. 14)

42 Vgl. dazu: „la parte de' mercanti, potrò finir brevemente“ (Ec. 28).

43 Zu diesen Regeln zählt u.a., dass der Standort in der Stadt so gewählt werden müsse, dass der Kaufmann seinen Geschäften bequem nachgehen könne, also jenseits genuiner Adelsbezirke.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Gioanbattista dafür plädiert, das Handelsverbot für den Adel aufzuheben, um ihn vor dem finanziellen Ruin zu bewahren.

Zuvor jedoch wird, wie nebenbei, das Problem der *usura* beseitigt. Im Kontext der Frage, ob der Krieg mehr Gutes oder Schlechtes bringe, argumentiert Gioanbattista, dass sich die Menschen, wie so häufig, irrten, wenn sie den Krieg für etwas Gutes hielten. Allzu oft ließen sich die Leute vom bloßen Namen oder äußeren Anschein der Dinge täuschen: so etwa im Fall der *usura*, für die es eines so außergewöhnlich klugen Geistes wie Sperone Speroni gebraucht habe, um zu beweisen, dass sie eine ‚heilige Sache' sei, die bloß in einen hässlichen Namen gehüllt daherkomme: „Certo che qui bisognerebbe l'ingegno mirabile, et sopranaturale del dottissimo Sperone, il quale si come provò la usura essere cosa santa, sotto 'l velo di bruttissimo nome nascosa" (Ec. 65). Damit ist der theologische Vorwurf der Unehrenhaftigkeit und Amoralität des Handels mit einem Streich vom Tisch. Er wird im Rahmen einer ganz anderen Diskussion ganz nebenbei ‚miterledigt'.

Man kann sich freilich fragen, weshalb sich Lantieri an dieser Stelle mit einem Verweis auf Speronis *Dialogo della usura* (1542) begnügt, anstelle selbst Argumente anzuführen. Eine Erklärung könnte die im Dialog angedeutete Schwierigkeit des Unterfangens sein, für das ja auch Speroni einige rhetorische Register ziehen musste, um die *usura* triumphieren zu lassen.[44] Denkbar wäre aber auch, dass Lantieri sich bei seiner Verteidigung der *usura* relativ ‚sicher' gefühlt haben könnte, weil er meinte, sich auf eine zunehmend zins- und händlerfreundliche Politik der katholischen Reformbewegung verlassen zu können.[45] Gleichwohl ist klar, dass das Lob der *usura* im anbrechenden posttridentinischen Zeitalter *insgesamt* keineswegs an Brisanz verlieren würde. Dies wird in vollem Umfang erst ersichtlich an den Spätfolgen, die Speronis *Dialogo della usura* zeitigte: Im Jahr 1574 sah sich Speroni bekanntlich aufgrund zunehmenden Drucks der Inquisition dazu genötigt, einen zweiten Teil zu verfassen, in dem der Sprecher Ruzante auf das Eigenlob der Usura repliziert und damit die Thesen aus dem ersten Teil von 1542 (zumindest scheinbar) revidiert.[46] Vor diesem Hintergrund wird klar, dass bei Lantieri das Lob der *usura* als „cosa santa" (Ec. 65) sowie die Subsumtion des Handels unter die vier

44 Nicht zufällig wählt Speroni die Form eines paradoxen – d.h. der damaligen *doxa* widersprechenden – Enkomions: Der 1542 veröffentlichte *Dialogo della usura* ist ein Eigenlob der Usura, das die Wucherei in *beneficenzia* umkodiert. Vgl. Speroni 1740, S. 97–132, sowie dazu den Kommentar von Haberl 2001, S. 73–83.

45 Schon seit dem 13. Jahrhundert lässt sich de facto eine zunehmende Toleranz der Kirche gegenüber der verbreiteten Praxis der Zinsnahme feststellen, solange diese nach dem Motto *non lucrum sed vitatio damni* noch als ‚Entschädigung', nicht ‚Profit' durchgingen. Vgl. Kaye 1998, S. 83. Zur weiteren Lockerung der kirchlichen Positionen insbesondere im Zuge der katholischen Reformbewegung vgl. Barbieri 1940, S. 55–93 (Kap. 2 „Legislazione pontifica conciliare e vescovile intorno alla vita economica") sowie Barbieri 1964. Barbieris im Ganzen noch immer lesenswerte Monographie, die 2013 auch neu aufgelegt wurde und zudem ins Englische übersetzt worden ist, ist leider nicht frei von antisemitischen Tönen (vgl. insb. Kap. 6.3 „Posizione degli ebrei nell'organismo economico e sociale del Cinque e Seicento"). Die Neuausgabe (Barbieri 2013) war mir leider nicht zugänglich.

46 Vgl. Haberl 2001, S. 73–83.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

als edel („nobile“) und ehrenwert („honorato“, Ec. 60) geltenden Einkommensquellen der *huomini nobili* auch und gerade im Jahr 1560 – zumindest aus orthodoxer Perspektive – alles andere als unproblematisch gewesen sein dürften.

Für Lantieri scheint das größere Problem des Handels nicht das theologische, sondern das aus einer bestimmten Gesetzgebung resultierende ökonomisch-finanzielle Problem zu sein. Dies wird überaus deutlich, wenn Gioanbattista, wie bereits erwähnt, im Laufe der Diskussion über den Handel (Ec. 93–99) fordert, das Handelsverbot für den Adel aufzuheben, da es zahlreiche Häuser finanziell ruiniere. In seiner Argumentation macht er sich als erstes daran, die Vorstellung vom Handel als einer ‚mechanischen Tätigkeit‘ zu entkräften bzw. zumindest zu relativieren, da dies die Basis für das Handelsverbot für den Adel darstellte.[47] Er differenziert dazu zunächst in der Nachfolge Ciceros zwischen Groß- und Kleinhandel:[48] *meccanici* seien nur die kleinen Händler, die ihr Geschäft eigenhändig („manualmente“), d.h. ohne Angestellte („fattori“ oder „agenti“), betrieben und, weil sie im Laden stehen müssten, dem Vaterland nicht durch die Übernahme öffentlicher Ämter dienen könnten (Ec. 94).[49] Gioanbattista mutmaßt daraufhin, dass die Vorfahren das Handelsverbot möglicherweise eingeführt hätten, um die Staatsbürgerschaft zu schützen („forse per conservare la civiltà, ch'io nol so“, Ec. 95). Denn man habe jedem Adligen, der sich im Handel betätigt habe, die Staatsbürgerschaft entzogen und ihn damit der politischen Partizipation, etwa der Teilnahme an Ratssitzungen, beraubt; die Studierten („Dottori“) aber habe man bestraft, indem man ihren Kindern das Studieren verboten habe (Ec. 95).[50] Gioan-

47 Vgl. „PIE[RANTONIO]. Come possono dunque questi nostri primati della città comportare, che chi è mercante, sia chiamato mecanico? […] GIO[ANBATTISTA]: […] Pare che i nostri passati […] ordinassero, che alcuno che arte mecanica essercitasse per modo alcuno non potesse connumerarsi fra i nobili della città“ (Ec. 94f.).

48 Vgl. dazu Ciceros Unterscheidung zwischen Groß- und Kleinhandel in *De officiis*, II, 150f.: „Sordidi etiam putandi, qui mercantur a mercatoribus, quod statim vendant; nihil enim proficiant, nisi admodum mentiantur; nec vero est quicquam turpius vanitate. […] Mercatura autem, si tenuis est, sordida putanda est; sin magna et copiosa, multa undique apportans multisque sine vanitate inpertiens, non est admodum vituperanda […].“/„Für schmutzig muss man auch diejenigen halten, die von den Großhändlern Waren erhalten, um sie sogleich weiter zu verkaufen. Denn sie dürften nichts voranbringen, ohne gründlich zu lügen. Es gibt aber nichts Schändlicheres als Unwahrhaftigkeit. […] Wenn der Handel im kleinen Rahmen erfolgt, so muß man das für schmutzig erachten; wenn dagegen im großen und umfangreichen Geschäft, indem er vieles von überallher beibringt und es vielen ohne Betrug zur Verfügung stellt, dann darf man ihn durchaus nicht tadeln […].“ (Cicero 1984, S. 130–133).

49 Pierantonio macht zudem darauf aufmerksam, dass die übliche Klassifikation der mechanischen Berufe inkonsistent sei, wenn sie die „speciali“, die Gewürzhändler bzw. Apotheker, von den „mecanici“ ausnehme (Ec. 94).

50 Brescia war die erste große Stadt der Terraferma, die ab 1546 alle jene Bürger aus dem Rat ausschloss, die in den *artes mechanicae* (u.a. dem Handel) tätig waren. Von der Strafverfolgung derjenigen, die im Verdacht standen, dem zuwiderzuhandeln, zeugen die als Kodex erhaltenen *Accuse date a patrizi di meccanica (1552–1569)*. Vgl. Ventura 1964, S. 313. Zu den Handelsverboten für den Adel generell ist zu sagen, dass diese weitgehend erst gegen Ende des 15. Jahrhunderts entstanden (vgl. Generelli 2013). Zudem gab es gewisse regionale Unterschiede: Obwohl der Handel in Italien allgemein – und gerade auch in der venezianischen Terraferma

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

battista hält das Handelsverbot für den Adel für überaus schädlich: Es sei ein ‚sehr schlechtes', ja ‚verfluchtes Gesetz' („questa pessima legge", „questa legge maledetta", Ec. 96f.) mit negativen Effekten („effetto cattivo", „effetti così dannosi", Ec. 96), nämlich dem finanziellen Ruin des Adels („da lei è proceduta, et tutta via procede la ruina di molte nobili famiglie", Ec. 97). Den Vätern lasse das Gesetz als einzigen Ausweg, die Söhne zum Jura- oder Medizinstudium zu schicken, doch bewahre dieses die Familien nicht vor dem Niedergang, denn die Zahl der *dottori* sei mittlerweile so gestiegen, dass es mehr Anwälte als Fälle gebe. Eine Aufhebung des Verbots, so Gioanbattista, hätte zudem den positiven Nebeneffekt, die müßige adlige Jugend („giovani oziosi") von der Straße zu holen und die Stadt Brescia dadurch ruhiger, gesitteter und letztlich mächtiger zu machen (Ec. 98). Das machtpolitische Argument zeigt sich nochmals gegen Ende: Wer seinen Handel ‚treu', ‚ehrbar' und ‚zivil' ausübe, heißt es, gehöre nicht zu den *meccanici*;[51] und dass dies die Wahrheit sei, zeige sich auch an Venedig, Genua, Florenz und Pisa – vier großen italienischen Städten, die erst der Handel groß und mächtig („potentissime", Ec. 98) gemacht habe.[52] Hier trifft sich Lantieri erneut mit Albertis *Libri della famiglia*, die ja ebenfalls den Nutzen des Handels für den Staat geltend machen.[53]

So wie bei der Beurteilung der *mercantia* offenbar mehr die ökonomisch-materiellen als die moralischen Gesichtspunkte dafür ausschlaggebend sind, ob sie in den Rang der *essercitii nobili* erhoben werden können, werden auch die drei anderen adelswürdigen Einkommensquellen – *agricoltura, armi* und *lettere* – bei Lantieri primär unter dem Aspekt des *utile* und der materiellen Einträglichkeit betrachtet. Die umstrittene, nach Gioanbattistas Auffassung viel Leid verursachende[54] Kriegsführung wird beispielsweise als jene Kunst definiert, die dem Gewinn und der Verteidigung von Besitzungen („possessioni") diene: „la militia […] [è] quella [arte] che per occupare, et per difendere le possessioni, è stata ritrovata" (Ec. 87). Im Fall der *lettere* werden die Disziplinen nicht mehr nach ethisch-theologischen Kriterien hierarchisiert, wie dies im traditionellen Fächerkanon der Universitäten

– stets mit *ignobiltà* assoziiert blieb (Angelo Ventura nennt eine Reihe von Beispielen), stellte sich dies für die Lagunenstadt selbst traditionell anders da: Venedig selbst kannte kein Handelsverbot für den Adel, auch wenn sich faktisch immer weniger venezianische Patrizier im Handel betätigten. Der venezianische Patrizier-Kaufmann („patrizio-mercante") muss allerdings als eine Ausnahmeerscheinung gelten, die andernorts mit einer Mischung aus Faszination und Skepsis als seltsam („strano") wahrgenommen wurde. Ventura 1964, S. 309f.

51 „Però ritornando dove lasciammo dico che non è mecanico, chi lealmente la sua mercantia essercitando vive honoratamente, et civilmente" (Ec. 98).

52 „Da qual cosa si può egli dire, che sia proceduta la grandezza loro? Certo non da altra cosa, che dal mercantare; Non da altro, che da i frequenti lor trafichi d'ogni sorte" (Ec. 98).

53 Zu Alberti vgl. oben Kap. 5.3 Vom Nutzen des Handels für Staat und Familie: Zu Albertis Lob der *mercatura*. Frigo (1985, S. 170) bestätigt, dass bei Lantieri die Anerkennung des öffentlichen Nutzens des Handels ausgeprägter sei als bei anderen Autoren, übersieht aber die Parallele zu Alberti.

54 Vgl.: „Negaretemi voi forse, che la militia non habbi havuto scelerato et abhominoso principio?", „[…] come ella [la militia] principiasse […] da huomini desiderosi di privare altrui ò della libertà, ò della vita", „mille volte è stata da molti impiegata nel malfare" (Ec. 64).

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

der Fall war, sondern danach, wie viel Nutzen („utile“) und Ehre („honore“) sie einbringen.[55] Dabei steht ‚Nutzen‘ für das finanziell-materielle Einkommen. Zudem ist in Rechnung zu stellen, dass ‚Ehre‘ zeitgenössisch ein hohes symbolisches Kapital war, das recht unmittelbar in materiellen Nutzen, etwa in die finanzielle Unterstützung eines Mäzens, münden konnte. Die von Gioanbattista exponierte Hierarchie literarischer Berufe gestaltet sich entsprechend wie folgt: Auf unterster Stufe stehen die Juristen, die als Anwälte schon mit wenig Wissen („dottrina“), aber lebhaftem Geist viel ‚Nutzen‘ im Sinne von Gewinn erzielen („hanno non poco utile acquistato“, Ec. 90). Es folgen die praktischen Ärzte, die sich ‚Nutzen‘ und ‚Ehre‘ gleichermaßen erwerben („l’utile si hanno conseguito et l’honore insieme“, Ec. 91). Noch höher rangieren die Philosophen, die, wenngleich wenig an der Zahl, ihren Familien ewigen Ruhm und Reichtum bescheren. Als unterschätzte Disziplin nennt Gioanbattista abschließend die Philologie, die mit ihren Übersetzungen griechischer und lateinischer Werke in die Volkssprache großen (finanziellen) Nutzen erziele; und wo dieser fehle, bringe sie verdienten Männern, etwa Girolamo Ruscelli, immerhin Ruhm: „ove manca l’utile, supplisce la gloria“ (Ec. 92). Hier spielt Lantieri sicherlich auch auf seine eigene Wertschätzung und Wahl der *lettere* an.

11.4.2 *Utile* und *guadagno*: Vom Nutzen und Gewinn in der Landwirtschaft

Von der Gewinnorientierung ist auch Lantieris Blick auf die Landwirtschaft geprägt. Von den vier möglichen Erwerbsquellen des Adels wird diese von Gioanbattista am meisten gelobt. Das Lob der Landwirtschaft macht einen nicht unerheblichen Teil der *Parte prima* aus und spielt generell eine wichtige Rolle in Lantieris Dialog. Es ist vor dem Hintergrund der sogenannten *ritorno alla terra*, der Rückkehr des italienischen Adels auf das Land, zu sehen, die ihrerseits mit einem Aufschwung der italienischen Landwirtschaft ab Ende des 15. Jahrhunderts und der Fruchtbarmachung bislang ungenutzter, etwa sumpfiger Landstriche zusammenhängt.[56] Hiermit verbindet sich im zeitgenössischen Adel zum einen eine handfeste materielle Perspektive auf das Landgut, das dabei vorrangig als Quelle zur Gewinnung von Lebensmitteln und anderer Gebrauchsgüter erscheint. Zugleich hat die Sehnsucht nach dem Land – und mit ihm das Lob der *agricoltura* – eine ideelle Seite: Die Vorstellung vom Land verbindet sich zeitgenössisch mit einer zutiefst literarisch geprägte Suche nach einem ländlichen Idyll, das dem in der Stadt ansässigen *gentiluomo* temporär die notwendige Muße und Erholung vom städtischen *negotium* verspricht.[57] Die literarischen Vorbilder reichen von den

55 Vgl.: „nelle dottrine varii […] ad alcuni più, et alcuni meno utile, et honore ne venga“ (Ec. 90).

56 Vgl. Ratto 1987, S. 42. Zum *ritorno alla terra* im Kontext der Cinquecento-Ökonomiken vgl. Frigo 1985, S. 174–183. Marianna Villa (2014, S. 101) situiert schon Albertis *Libri della famiglia* vor dem Hintergrund eines beginnenden *ritorno alla terra*.

57 Zum Verhältnis von Stadt und Land sowie seiner Korrelation mit der Idee einer Wahl bzw. eines (zu findenden) Gleichgewichts zwischen *negotium* und *otium*, Kultur und Natur, *artificiosità* und *semplicità*, vgl. Frigo 1998, S. 108 u. 128.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Bukolica und Georgica der Antike über Boccaccios *Decamerone* bis zu Sannazaros *Arcadia* und den Pastoraldramen eines Tasso (*Aminta*) und Guarini (*Il pastor fido*). Schließlich manifestiert sich der *ritorno alla terra* auch in einer regen Bautätigkeit auf dem Land, die im 16. Jahrhundert auch auf den Hügeln rund um Brescia zu einer massiven Entstehung von Patriziervillen führte. Diese Villen zeugen von einem großen Bemühen um standesgemäße Prachtentfaltung: Der Reichtum des damaligen Brescianer Adels sollte gewissermaßen in Stein ‚gegossen' werden.[58]

Im Bereich der *lettere* sorgte im Cinquecento das wiedererwachte Ideal des Landlebens für einen großen Aufschwung der Agrarliteratur, der sich in zahlreichen Traktaten *de re rustica* oder zur *villa*,[59] aber auch in Versdichtungen wie Giovanni Rucellais *Le api* (1525, postum 1539) oder Luigi Alamannis *La coltivazione* (1546) niederschlägt. Auch in den Ökonomiken findet das Lob der Landwirtschaft ihren Widerhall: nicht nur bei Lantieri, sondern auch bei Caggio oder Tasso.[60] Jedoch unterscheidet sich dieses ökonomisch ‚gerahmte', ‚eingebettete' Lob von den Schriften *de re rustica* dadurch, dass es weniger auf die Vermittlung konkreter agronomischer Kenntnisse als auf die Konstitution eines Adelsideals, eines „stile di vita consono al gentiluomo", zielt: Land und Landwirtschaft erscheinen in den Ökonomiken entsprechend als nur *eine* mögliche Option, die „perfetta vita nobiliare" zu realisieren.[61] Dies gilt auch für Lantieris *Della economica*, wo diese Option aber besonders ausgiebig, nämlich auf annähernd dreißig Seiten (Ec. 61–87), gepriesen wird. Erst danach folgen mit deutlichem Abstand das Lob des Militärs (Ec. 87–89), der *lettere* (Ec. 89–93) sowie des Handels (Ec. 93–99). Schon aufgrund seines Umfangs, aber auch der Konkretheit der praktischen Details ist Lantieris Lob der Landwirtschaft singulär.[62]

Ausgebreitet werden zunächst, in erkennbarer Anlehnung an die Antike und vor allem Xenophons *Oikonomikos*, die moralischen Argumente dafür, dass die Landwirtschaft als „piu nobile arte, et piu eccellente" zu gelten habe (Ec. 61).[63]

58 Barbieri (1961, S. 155, Anm. 7) spricht von der „pietrificazione della ricchezza nel secolo XVI". Benzoni (2005, S. 71) hält speziell im Fall Venedigs die Investition in Immobilien in der Terraferma für einen Versuch, den erwirtschafteten Reichtum abzusichern.

59 Exemplarisch seien hier genannt: Agostino Gallo, *Le dieci giornate della vera agricoltura e piaceri della villa* (1550), erw. zu *Le venti giornate dell'agricoltura e de' piaceri della villa* (1567); Bartolomeo Taegio, *La villa* (1559); Camillo Tarello da Lonato, *Ricordo d'agricoltura* (1567); Giovanmaria Bonardo, *Le ricchezze dell'agricoltura* (1584).

60 Vgl. dazu allgemein Benzoni 2005, S. 71–77.

61 Frigo 1998, S. 106.

62 Dies zeigt sich im Vergleich mit Caggios *Iconomica* und anderen zeitgenössischen Ökonomiken. Vgl. dazu Frigo 1985, S. 179.

63 In Xenophons *Oikonomikos* (6,8) endet das Lob der Landwirtschaft mit dem „Schluß, daß für einen tüchtigen Menschen die Landwirtschaft die beste Arbeit und Wissenschaft sei, um sich den Lebensunterhalt zu verschaffen" (Xenophon 1956, S. 256f.). Vgl. auch Cicero, *De officiis* II, 151: „Omnium autem rerum, ex quibus aliquid adquiritur, nihil est agri cultura melius, nihil uberius, nihil dulcius, nihil homine, nihil libero dignius."/„Von allen Erwerbszweigen aber, aus denen irgendein Gewinn gezogen wird, ist nichts besser als Ackerbau, nichts einträglicher, nichts angenehmer, nichts eines Menschen, nichts eines Freien würdiger." (Cicero 1984, S. 132f.). Zu Lantieris Rekurs auf die antike wie zeitgenössische Agrarliteratur vgl. Frigo 1985, S. 178.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Doch mischen sich in die moralische Würdigung auch hier alsbald diverse nutzen- und gewinnbezogene Aspekte. Im Einzelnen gestaltet sich dies wie folgt.

Die moralische Exzellenz begründet Gioanbattista zunächst mit dem biblischen Ursprung, der die Landwirtschaft als älteste menschliche Betätigung ausweise. Hinzu komme, dass sie, im Unterschied zur Kriegskunst oder den *lettere*, ihre Reinheit („purità“) vollständig bewahrt habe (Ec. 63).[64] Sie nähre die Menschen, gebe „et libertà, et vita insieme“, also ‚zugleich Freiheit und Leben' (Ec. 67). Sie halte durch körperliche Betätigung gesund („l'huomo essercitandosi sano si conserva“) und eigne sich auch für denjenigen, der Erholung suche von der Welt („à chi vol riposarsi da i travagli del mondo“, Ec. 71). Kurz, die Landwirtschaft erzeuge die zum Leben notwendigen Nahrungsmittel („alimenti principali al sostentamento di nostra vita“), ehre Gott, mache die Familie zufrieden und werfe genug ab, um auch die Armen und das Vaterland zu bedenken (Ec. 71).[65] Außerdem sei sie für jedermann, egal ob „nobile“ oder „ignobile“, geeignet (Ec. 71). Schließlich, so Gioanbattista, habe sie den nicht zu unterschätzenden Vorteil, leicht, mit wenig Mühe und Studium („studio“), erlernbar zu sein:[66]

> Io credo senza che ne siate da altri instrutto, che da voi medesimo, qualhora vi piacerà, potrete in essa essercitarvi; percioche ella al contrario dell'altre arti, *non ha di molto studio bisogno, ne di molta fatica*, in essere appressa. (Ec. 73; Herv. C.S.)

Dass es sich um ein teils intuitives, teils aus Beobachtung erworbenes Wissen handelt, das sich nicht nur ohne viel „studio“, sondern auch gänzlich ohne eigene praktische Erfahrung erwerben lässt, wird am Beispiel des Hofmanns Apotrotide demonstriert. Dieser vermag, obwohl in der Landwirtschaft völlig unerfahren, sogar Detailfragen, etwa zur Getreideaussaat, umstandslos zu beantworten. Verwundert stellt er dies selbst fest: „mi meraviglio non poco di me stessi, che non havendola [l'agricoltura] essercitata mai, vi sappia ad alcunda delle vostre

64 Zu den Lastern der *militia* sowie den (weniger großen) der *lettere* vgl. Ec. 66f. u. 68f. Zu dem zeitgenössisch mit dem Landleben verknüpften Ideal der Reinheit (*purità*), Einfachheit (*semplicità*) und Unschuld (*innocenza*), ja der Idee eines goldenen Zeitalters, sowie seiner Kontrastierung mit der *città* vgl. Frigo 1998, S. 107 u. 128f. Die vermeintliche Schlichtheit (*semplicità*) des Landlebens entsprach, so Frigo (1998, S. 129), zumindest in höheren Adelskreisen, für die das Landgut nur ein Sommerwohnsitz war, nicht der Realität: Vielmehr deutet alles darauf hin, dass der Landsitz der Prachtentfaltung diente und insofern die Krönung all dessen war, das dazu beitrug, den Status der *casa* zu erhöhen.

65 Diverse der zuvor genannten Aspekte finden sich schon in Xenophons *Oikonomikos*. Vgl. u.a. Xenophon 1956, S. 253 (zur „Übung des Körpers“ und dem Dienst an den „Göttern“), S. 253f. (zur Landwirtschaft als Basis des Militärs), S. 257 (zur Muße bzw. dazu, dass die Landwirtschaft „dem Geist noch viel Zeit [lässt], um sich um Freunde und Staat zu kümmern“).

66 Dass die Landwirtschaft „sehr leicht zu lernen“ sei, notiert schon Xenophon (1956, S. 257). Vgl. auch Ciceros *De oratore* (I, S. 249), wo es heißt, man brauche kein Bücherstudium, sondern nur den „gewöhnlichen Verstand“ („communi intellegentia“), um sein Landgut zu verwalten (Cicero 2006, S. 192f.).

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

dimande rispondere à proposito“ (Ec. 75).[67] Und was er nicht schon intuitiv weiß, das weiß er, wie er nicht weniger erstaunt anmerkt, aus Beobachtung der Gepflogenheiten („usanza“).[68] Zwar stehen schon diese Erwägungen unter dem Signum des Nützlichen („utile“, Ec. 72), doch ist dieser Nutzen immer noch zugleich dem moralisch Guten zugeordnet. Dies gilt beispielsweise auch für die Überzeugung, dass eine starke Landwirtschaft nicht zuletzt den Staat gegen seine Feinde stärke: „sono […] più invincibili, et più difficili da esser superate da gli emuli, ò nemici loro“ (Ec. 72f.).[69]

Aus diesem Schema fallen jedoch die Argumente heraus, die sehr konkret auf den materiell-finanziellen Gewinn der agrarischen Produktion abheben. Der Gewinn dient zwar zunächst dazu, die Ausgaben des Hauses zu decken, wird aber bezeichnenderweise nicht, wie in der christlichen und aristotelischen Tradition üblich, hierauf beschränkt. Es heißt nur, die landwirtschaftlichen Erträge seien das, woraus der *pater familias* die Ausgaben decken solle, nicht hingegen, dass er sich auf sie beschränken solle: „onde cavi il padre di famiglia, la spesa per casa sua“ (Ec. 71).[70] Dass der Gewinn deutlich höher ausfallen darf (und soll), als für das Leben notwendig ist, zeigt sich deutlich, wenn die potentielle Gewinnspanne in der Agrarwirtschaft auf sagenhafte 1000 Prozent („mille per cento“) beziffert wird (Ec. 71). Das von dieser hyperbolischen Zahl ausgehende Signal ist eindeutig:[71] Der Gewinn kann in der Landwirtschaft so hoch sein wie er will, er ist, dies betont der Sprecher ausdrücklich, stets legitim, also moralisch unbedenklich. Was in anderen Tätigkeitsbereichen niemals rechtens („giusto“) oder ehrbar („honesto“) sein könne, sei in der Landwirtschaft zulässig („lecita cosa“, Ec. 71). Dahinter steht die Annahme, dass landwirtschaftliche Güter ein ‚Geschenk Gottes‘ und insofern jeglicher Gier nach Reichtum unverdächtig seien.[72]

Nun ist die Idee einer gewissen Rentabilität der Landwirtschaft keineswegs völlig neu, sondern schon in griechischen und vor allem römischen Quellen der Antike verankert. So spricht Xenophon (recht allgemein) davon, dass man mit der Landwirtschaft eine „Mehrung des Vermögens“ erreichen könne.[73] Deutlicher

67 Zu Apotrotides Unerfahrenheit vgl. u.a. seine Aussage: „mi scorgerete […] inesperto di quest'arte“ (Ec. 73).

68 „Tutte queste cose sò benissimo, non perche io mai l'habbia fatte, ma per vedere, che tale è la usanza. […] In verità ch'io resto tutto stupefatto (se così è) che contra ogni mio credere, io ne sappia tanto“ (Ec. 77).

69 Zu den Vorteilen des Staates durch eine starke Landwirtschaft vgl. bereits Xenophon (1956, S. 254–257).

70 Frigo (1985, S. 156f.) hat erläutert, dass die Grundregel für den *pater familias* darin bestand, ein Gleichgewicht („equilibrio“) zwischen Sparsamkeit einerseits und der zur Wahrung des sozialen Status notwendigen Freigiebigkeit andererseits zu finden.

71 Dass es sich um eine Übertreibung handelt, indiziert der Irrealis, der durch den *congiuntivo imperfetto* im Konditionalsatz markiert ist: „è lecita cosa poterne cavare (se tanto *rendessero* i terreni) mille per cento“ (Ec. 71, Herv. C.S.).

72 Vgl. Benzoni (2005, S. 71): „Questa [i.e. l'agricoltura] […] è dono di Dio; non va messa a repentaglio per brama di lucro.“

73 Xenophon, *Oikonomikos*, 5,1 (Xenophon 1956, S. 253).

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

ist Columella,[74] der in *De re rustica* auch auf den „ökonomischen Profit“ und „finanziellen Nutzen für den Landwirt“ zielt.[75] Und auch für Varro scheinen kommerzielle Interessen, u.a. in Form der höchst lukrativen Weidewirtschaft, eine nicht unwichtige Rolle zu spielen.[76] Eine klare Kosten-Nutzen-Rechnung macht in der Renaissance dann Alberti in Buch III der *Libri della famiglia* auf, wenn er seinen Sprecher Giannozzo darlegen lässt, dass es weitaus günstiger sei, die zur Versorgung der Familie notwendigen Güter wie Getreide, Wein, Holz und Vieh selbst zu produzieren, als kostenintensiv einzukaufen.[77] Doch hat dies mit einem chrematistischen Gewinnstreben noch wenig zu tun. Anders zeigt sich dies bei Lantieri, dessen Vorstellung der Gewinnmaximierung in der Landwirtschaft schon durch die konkrete Bezifferung der potentiellen Gewinnspanne hervorsticht. Die hyperbolische Verzehnfachung des Gewinns ist im Cinquecento jedoch keineswegs singulär. Sie steht im Zusammenhang mit der sich zeitgenössisch abzeichnenden Tendenz, die italienische Landwirtschaft zu reformieren, ja produktiver zu machen. In diesem Kontext wird die Landwirtschaft in der zeitgenössischen Agrarliteratur regelmäßig als sichere Quelle der Gewinnsteigerung angepriesen.[78] So hebt etwa Giovanmaria Bonardo in seinem einschlägig betitelten Traktat *Le ricchezze dell'agricoltura* (1584) programmatisch hervor, sein Buch solle dazu beitragen, die Erträge der Felder zu erhöhen („per accrescer le rendite de' campi“).[79] Konkreter dagegen beziffert Agostino Gallo die Gewinnspanne in seinen zeitgenössisch sehr erfolgreichen, schon zehn Jahre vor Lantieris Dialog erschienenen *Dieci giornate della vera agricoltura e piaceri della villa* (1550), die 1569 in erweiterter Fassung unter dem Titel *Le vinti giornate dell'agricoltura e de' piaceri della villa* erschienen.[80] Man könne den Gewinn in der Landwirtschaft mehr als verdreifachen, meint Gallo zwar weitaus bescheidener als Lantieri, aber immer noch hyperbolisch.[81] Der (ebenso wie Lantieri und Gallo aus Brescia stammende)

74 Columella wird im Dialog in anderem Zusammenhang explizit erwähnt (vgl. Ec. 76).

75 Fögen 2009, S. 168. Vgl. auch ebd., S. 193. Die aristotelische Begrenzung ökonomischen Gewinnstrebens spielt hierbei für Columella keine Rolle. Aristoteles wird in *De re rustica* nur zweimal explizit erwähnt. Vgl. ebd., S. 178, Anm. 83.

76 Vgl. Diederich 2007, S. 377–340, 352 u. 363. Für Cato scheint dies nicht zuzutreffen, da er in *De agricultura* die auf Kommerz zielenden Betätigungen des Handels, Kreditgeschäfts und der Weidewirtschaft ausklammert. Vgl. ebd., S. 285.

77 Vgl.: „Darei io modo d'avere la possessione la quale per sé con molto minore spesa che comperandole in piazza fusse atta a tenermi la casa fornita di biave, vino, legne, strame e simili cose, ove farei alevarvi suso pecugli, colombi e polli, ancora e pesce.“ (Alberti 1999, S. 238, Z. 1345–1349).

78 Vgl. hierzu und den nachfolgend genannten Beispielen Barbieri 1961. Barbieri erläutert auch, dass die damals neuen Gewinnerwartungen u.a. auf der Idee beruhten, dass mithilfe neuer agrartechnischer Mittel, der Diffusion von Werkzeug sowie einem neuen praktisch erworbenen Expertenwissen die Erträge gesteigert werden könnten. Vgl. ebd., S. 165 u. 160, Anm. 18.

79 Bonardo 1584, Frontispiz.

80 Vgl. Gallo 1775.

81 Anstelle der im Handel üblichen maximal 20 oder 30 Prozent, so Gallo, werfe die Landwirtschaft mehr als 100 Dreißigstel (d.h. 333,33 Prozent) Gewinn ab: „la quale [l'agricoltura] non solamente rende i venti e trenta per cento, ma quali sempre più di cento per trenta“ (Gallo

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Camillo Tarello da Lonato spricht in seinem *Ricordo d'agricoltura* (1567) immerhin noch von der Möglichkeit einer Verdoppelung der Einnahmen: „il modo da poter raddoppiare l'entrate".[82]

Nun mag man einwenden, dass der Gewinn (*guadagno*) aus ökonomischer Sicht nichts per se Verwerfliches darstellt, sondern – als Synonym für Einnahmen (*entrate*) – grundsätzlich vom Haushälter anzustreben sei, solange er, wie schon bei Alberti klar wird, das rechte Maß nicht überschreitet und nicht dem Reichwerden, sondern nur der Sicherung des (standesgemäßen) Lebensunterhalts dient.[83] Aus diesem traditionellen Schema der Eingrenzung chrematistischen Gewinnstrebens fallen die genannten Vorschläge zur Verdoppelung, Verdreifachung, ja Verzehnfachung des landwirtschaftlichen Gewinns aber nun gerade dadurch heraus, dass sie nicht mehr unmittelbar ins Verhältnis zu den Ausgaben und damit der Begrenzung auf das Notwendige gesetzt werden. Die Idee der Gewinnmaximierung steht also dem Anschein nach für sich. In Bezug auf Gallos *Vinti giornate* spricht Gino Benzoni sogar von einem „protocapitalismo", in dem der Gutsbesitzer sich in einen landwirtschaftlichen Unternehmer („imprenditore agricolo") und sein Gut in eine „azienda agricola" verwandele.[84]

Bezeichnenderweise bezieht Lantieri in seine Überlegungen zum agrarwirtschaftlichen *guadagno* nicht nur die Grundbesitzer, sondern auch die arbeitende Bevölkerung mit ein. Auch Bauern, Pächter und Landarbeiter, so Gioanbattista, seien ‚mehr als alles andere gierig nach dem Nutzen und Gewinn' („sopra ogni altra cosa […] avidi dell'utile, et del guadagno", Ec. 80). Mit diesem Gewinnstreben der Arbeiter muss der Grundbesitzer nach Gioanbattistas Auffassung ganz rational kalkulieren. Er solle seine Beschäftigten, sofern sie loyal und fleißig seien, am Gewinn beteiligen, denn ansonsten riskiere er, dass sie sein Land nicht gut bestellten – und dies wirke sich negativ auf die Erträge aus:

1775, S. 485). Ähnliche Zahlen nennt Gozze in seinem *Governo della famiglia* (1589): Während der Handel unter Inkaufnahme großer Risiken maximal 30 bis 50 Prozent einbringe, liege der Gewinn in der Landwirtschaft bei bis zu 100 Dreißigstel (d. h. 333,33 Prozent): „l'Agricoltura […] con solazzo, e piacere rende cento per trenta" (Gozze 1589, S. 122).

82 Tarello 1567, fol. [A1b]. Zu Tarellos (zunächst erfolglosem) Vorschlag, die sog. ‚Fruchtfolge' bzw. ‚Felderwirtschaft' zur Steigerung der Erträge einzuführen, vgl. Benzoni 2005, S. 73.

83 Vgl. ebd., S. 65.

84 Ebd., S. 75. Als Kennzeichen dieses ‚Protokapitalismus' nennt Benzoni: „investimento fondiario di capitali; produzione solo parzialmente destinata all'autoconsumo e, par di capire, più ancora collocata nel mercato con relativa attenzione ai suoi andamenti, con tempestiva fornitura di prodotti il cui prezzo sia remunerativo; reinvestimento nell'azienda dei guadagni; astuzia nel giocare sui pesi e sulle misure; introduzione della coltivazione di piante industriali, come, ad esempio, il lino; manodopera salariata ‚in contanti e non con robbe'; intensificati ritmi di lavoro nonché concertati, sintonizzati, coordinati; perseguimento della riduzione delle spese di gestione nella concomitante mira alla massimizzazione dei profitti; rinnovo degli strumenti di lavoro; scarto di quelli logorati e superati nella determinazione a dotare l'azienda del meglio, ad esempio di ‚vomeri del più fine acciale'; divisione e integrazione delle mansioni; appuramento della specifi cità dei terreni (piani, collinari, grassi, secchi, umidi, aridi) a tradurne la ‚diversità' in razionale diversificazione produttiva." (ebd.).

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

> […] il Padre di famiglia procuri con ogni studio di havere lavoratori solleciti et diligenti; i quali sopra ogni altra cosa (huomini leali essendo) siano avidi dell'utile, et del guadagno, perche di rado aviene, che questi tali spinti dalla speranza della utilità, non coltivino le possessioni ottimamente. (Ec. 80)

Hier zeigt sich zum einen erneut, wie sehr der Begriff des *utile* bei Lantieri mit der Idee materiell-finanziellen Gewinns verknüpft ist. Klar wird zudem, dass Gewinn*steigerung* stets auch abhängig von einer guten Gewinn*verteilung* bzw. Investition (hier: in gutes Personal) ist. Die Beteiligung der Arbeiter am Gewinn erfolgt bezeichnenderweise aus rein finanziellen, keineswegs ethisch-moralischen Gründen. Es geht also nicht darum, dass der *padrone* – wie es in der Oeconomia üblicherweise heißt – sein Personal gut und menschenwürdig behandeln solle.[85] Der Landbesitzer kann es sich vielmehr schlicht nicht leisten, gute Arbeiter schlecht zu entlohnen, da er damit ihren Fortgang riskiere. Und wer gute Arbeiter verliere, müsse mittelfristig mit sinkenden Einkünften rechnen, da der Besitz von schlechten Arbeitern heruntergewirtschaftet werde:

> La qual cosa potete spesse volte haver veduta nel nostro Contado, et altrove ancora; che partendosi un sollecito lavoratore d'alcuna di esse [possessione], et in iscambio un negligente pigliando à coltivarla in un paio d'anni, la possessione per la negligenza di lui piggiorata, molto meno haverà reso l'entrata abondevole del solito. (Ec. 80f.)

Umgekehrt aber steigere der fleißige Arbeiter die Einkünfte des Gutsherrn und trage so zur Aufwertung des Besitzes bei: „Così il lavorator sollectio ti augumenta l'entrata, la ti conduce buona nella casa tua, et quel che più importa, ti megliora la possessione“ (Ec. 81).[86]

Man wird abschließend festhalten können, dass Lantieri hier insofern neue Wege beschreitet, als er die Landwirtschaft, die in den Cinquecento-Ökonomiken üblicherweise als *die* moralische Tätigkeit schlechthin gilt, nicht mehr klar vom chrematistischen Gewinnstreben abgrenzt.[87] Vielmehr denkt er die traditionell gegenstrebigen Dinge, die moralische Integrität der Landwirtschaft und das Ziel

85 An anderen Stellen des Dialogs zeigt sich allerdings, dass ethische Gesichtspunkte als Motivation für das Teilen des Gewinns durchaus eine Rolle spielen können. So heißt es etwa, dass von den Einkünften stets ein Teil für die Armensorge abzuzweigen sei: „Dee il padre di famiglia in ogni modo far parte ai poveri della entrata sua, percioché questo è il più lodato, il più odorifero e il più santo sacrificio ch'egli possa afferire a Dio“ (Ec. 103).

86 Gino Benzoni (2005, S. 72) hat daran erinnert, dass die zeitgenössische Praxis des Landerwerbs allgemein zu Lasten der Kleinbauern ging und die eigentlichen Gewinne nicht so sehr über die landwirtschaftliche Produktion selbst, sondern über Kredite zum Erwerb von Grundbesitz erwirtschaftet wurden.

87 „Negli scritti di economica l'agricoltura è il simbolo stesso di un'attività lavorativa rispettosa degli *status* e dei vincoli morali, contrapposta per questo all'aristotelica ‚crematistica', l'arte del guadagno basata sugli scambi illimitati e sui movimenti del denaro, pericolosa perché in grado di alterare equilibri sociali e distribuzione delle ricchezze“ (Frigo 1998, S. 107).

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

größtmöglicher Gewinnmaximierung, zusammen. Dies bleibt freilich nicht völlig ohne Folgen für die Moral: Der Umstand, dass Lantieri offensichtlich keinerlei prinzipielles Problem mit dem Gewinnstreben hat, ja im Gegenteil die *usura* sogar für eine „cosa santa" (Ec. 65) hält, lässt das klassische Argument der moralischen Reinheit der *agricoltura* freilich in einem neuen, eher funktionalen Licht erscheinen: orientiert nurmehr an dem, was gesellschaftlich als moralisch *gilt* und mithin praktiziert werden kann, ohne öffentlich Anstoß zu erregen.

Im Folgenden soll die literarische Inszenierung des ländlichen Idylls im Mittelpunkt stehen, denn gerade in der damit zusammenhängenden Gegenüberstellung von *villa* und *città* zeigt sich implizit eine politische Dimension des Landlebens, die Lantieri dazu nutzt, Kritik an Fürsten und anderen (städtischen) Machthabern zu üben.

11.5 Stadt und Land: Literarische und politische Dimensionen der *vita in villa*

Was das eigentliche Ideal des gut situierten Adligen, quasi der Gipfel der ihm anstehenden luxuriösen Prachtentfaltung ist, daran lässt die Rahmenhandlung keinen Zweifel. Es geht um das Landleben in seiner auch literarisch geprägten Konzeption als ein Idyll, das einen Kontrast zum Stadtleben bildet: um das Leben *in villa*, also auf einem jener Landsitze, die sich im Cinquecento vor allem mit dem Namen Andrea Palladios verbinden.[88] Nicht zufällig wird in der Inszenierung dieses Idylls nun gerade dessen ‚Anderes', die anstrengende Seite des Landlebens, völlig ausgeklammert. Zumindest auf der performativen Ebene des Dialogs, d.h. in der Rahmenhandlung, spielt die teilweise schwere Arbeit, die erforderlich ist, um den so zentral gesetzten Gewinn allererst zu erwirtschaften, keine Rolle. Gemeint ist damit nicht nur die schwere körperliche Arbeit, die Pächter, Arbeiter und Diener im Auftrag des Gutsbesitzers verrichten, sondern auch die verwalterische Arbeit des *padrone*, der, ganz nach dem sprichwörtlichen „Oculus domini pascit equum" (Das Auge des Herrn macht das Pferd fett), stets anweisen und kontrollieren muss, was auf seinem Gut geschieht: „Non dee il Padre di famiglia lasciare le possessioni, che da lui et da suo commesso non siano spesse volte vedute, et rivedute; percioche l'occhio del Padrone (come si dice) ingrassa il cavallo" (Ec. 81).[89]

Die Inszenierung des Landlebens als harmonisch-arkadisches Idyll ist typisch für die Dialog-Ökonomiken des Cinquecento.[90] Bei Lantieri, aber auch bei Tasso

88 Allgemein zum Konzept des „vivere in villa" in den Cinquecento-Ökonomiken und seiner Rhetorizität bzw. Literarizität vgl. Frigo 1985, S. 191f., Anm. 106.

89 Ausgeklammert werden also in der ‚Praxis' des Dialogs beide Arten von Landwirtschaft: die „[agricoltura] ‚alta'" des Gutsbesitzers, der sich selbst die Hände nicht schmutzig machen muss, ebenso wie die „[agricoltura] ‚bassa', chi vanga, zappa, ingobbisce sui solchi, governa il bestiame" (Benzoni 2005, S. 77).

90 Auch bei Alberti findet sich ein klares Plädoyer für die *vita in villa*. Anders als bei Lantieri ist die Villa jedoch bei Alberti weit mehr mit der Idee des praktischen Nutzens als mit der einer *vita contemplativa* verbunden. Das Landgut dient, wie Giannozzo in Buch III der *Libri*

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

und Gozze erscheint die *villa* als ein Ort der Muße und Erholung, der insofern in klarem Kontrast zur Stadt steht. In diesem Kontext rekurrieren die Autoren freilich, wie viele ihrer Zeitgenossen, auf eine bereits antike Tradition, die die (römische) Villa als Ort der *vita contemplativa* stilisiert.[91] In keiner anderen der hier untersuchten Ökonomiken des 16. Jahrhunderts jedoch wirkt der Kontrast zu den ansonsten im Dialog propagierten Idealen größer als bei Lantieri, bei dem ja der Gegenpol – die *vita activa* des Landlebens – mit dem Lob des Gewinnstrebens besonders deutlich akzentuiert wird.

Dieser Kontrast lenkt den Blick darauf, dass das vorgeführte Ideal des Landlebens, das seine höchste Vervollkommnung im *otium* findet, immer auch die Existenz eines Gegenpols, eine Alterität voraussetzt. Diese ist im Falle des Landes, wie schon erwähnt, *la città*, die Stadt – Erbin der antiken *polis* und, neben den Höfen, Zentrum des politischen Lebens der Renaissance.[92] Und so zeigt sich denn auch bei näherem Hinsehen, dass das ländliche Idyll bei Lantieri latent politisch aufgeladen ist: Ihren Aufenthalt auf dem Land nutzen die drei Sprecher keineswegs nur dazu, das Ideal eines friedlich-harmonischen Zusammenseins zu zelebrieren. Vielmehr dient ihnen die räumliche Distanz zur Stadt auch dazu, Kritik an der *città*, ihren Zwängen und Machthabern, zu üben. Deutlich wird hier, dass das Land bzw. die *villa* in dieser Ideologie auch als Heterotopie fungieren, als ‚Gegenorte', von denen aus sich Dinge sagen, denken und tun lassen, die andernorts so nicht möglich wären.

Schauen wir uns vor diesem Hintergrund an, wie Lantieri seine Version dieser Heterotopie gestaltet – und wie er dabei konkret vom ländlichen Idyll zur Kritik an *città* und *principe* voranschreitet.

Gleich zu Beginn des Dialogs, wo die Sprecher das Setting ihrer Gespräche – Gioanbattista Lupatinos Landsitz am Lago d'Iseo – beschreiben, wird der idyllische Aspekt der Szenerie evoziert. Der See selbst wird dabei als „limpido", „molto piacevole", „chiaro" und „quieto" charakterisiert und mit dem ‚gefährlichen' Gardasee („quel [lago] di Garda pericoloso", Ec. 5) kontrastiert. Die Gespräche finden in einer „loggietta" über dem See („sopra al lago") statt, die eine schöne Aussicht auf das klare Wasser sowie die umliegenden Hügel bietet und selbst bei großer

della famiglia klarstellt, zum einen der Eigenproduktion von Gütern und zum anderen, wenn man sich in der warmen Jahreszeit mit der Familie dorthin begibt, der Pflege der Gesundheit. Entsprechend diskutiert wird im Dialog die gute, für den Bau sowie für die Kultivierung bestimmter Pflanzen und Tieren geeignete Lage des Hauses, inklusive der klimatischen und sozialen Bedingungen, die sich finanziell und gesundheitlich positiv auf die Familie auswirken, sowie das kluge Ernten, Konservieren und Verkaufen der produzierten Güter. Vgl. Alberti 1999, S. 238–248, Z. 1345–1621 (insb. S. 244ff., Z. 1506ff.).

91 So etwa in Ciceros *De finibus bonorum et malorum*. Auch archäologische Funde wie die Ausgrabung der *Villa dei Papiri* in Herculaneum mit ihrer reichhaltigen Bibliothek bestätigen den Befund. Vgl. Walde 2018, S. 61.

92 Zur Verbindung von Lob des Landlebens einerseits und Kritik an der *città* andererseits, wie sie sich in den Cinquecento-Ökonomiken findet, vgl. Frigo 1985, S. 191f., Anm. 106; Frigo 1998, S. 107f.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Hitze stets von einer leichten Brise erfrischt wird (Ec. 6). Kein Zweifel wird daran gelassen, dass es sich um einen Ort der Muße, der *vita contemplativa*, handelt, an dem die drei aus Brescia stammenden *gentiluomini* das privilegierte Dasein jener *nobili* genießen, die es sich leisten können, sich temporär von den Anstrengungen der Stadt auf das Land zurückzuziehen. Erholung bedeutet dabei vor allem Erholung des Geistes, welche die Stadt nicht zu bieten vermag.[93] Der Blick von der Loggia sowie das Füttern der Fische im See, erklärt Gioanbattista, habe ihm schon so manchen trüben Gedanken („noioso pensiero") vertrieben (Ec. 6). Als Ort der *vita contemplativa* wird die *loggietta* zudem dadurch markiert, dass sich der Hausherr oft zum Bücherstudium in sie zurückzieht („co i libri mi ritiro", Ec. 7).[94] Während offen bleibt, ob und inwiefern auf dem Landsitz auch eine wie auch immer geartete landwirtschaftliche Produktion stattfindet, wird kein Zweifel daran gelassen, dass die Villa die Funktion eines ‚kleinen Hofes' („una ‚piccola corte'") erfüllt:[95] Regelmäßig empfängt Gioanbattista hier „due, ò tre miei amici della Terra", die ihm tagsüber Gesellschaft leisten („buona pezza del giorno vengono à starsene meco") und sich mit ihm über „alcuna cosa piacevole" unterhalten (Ec. 7). Genau diese Art der Unterhaltung und Geselligkeit steht nun auch für die drei Sprecher des Dialogs auf dem Programm. Tagsüber, heißt es, wolle man sich ausruhen, morgens und abends hingegen am See erfrischen: „Noi ci staremo dunque il giorno à riposare, et l'andar ogni dì pel lago vedendo questi luoghi, alla mattina, et alla sera pel fresco rimetteremo" (Ec. 7).

Deutlich markiert wird dabei der Kontrast zur *città*: zu ihren weitaus strengeren Regeln, zu ihrer moralischen Verkommenheit, aber auch zu ihrer schlechten Regierung. Der Aufenthalt auf dem Land wird explizit mit einem Ort größerer Freiheit („libertà) assoziiert (Ec. 8), der beispielsweise größere Lizenzen hinsichtlich der Kleidung erlaube.[96] Auch könne man, heißt es, zu Hause („in casa") tun und lassen, was man wolle („ove ci è lecito di fare à nostro modo", Ec. 8), solange man nur die guten Sitten („buoni costumi") wahre (Ec. 9). Die Stadt sei zwar dem körperlichen, nicht aber dem geistigen Wohl förderlich, klagt Pierantonio mit Blick auf seine Heimatstadt Brescia (die jedoch ausdrücklich auch für andere Städ-

93 Vgl.: „Misera Patria, quanto di te mi pesa, e duole, che sendo quanto altra città d'Italia abondevole delle cose alla felicità del corpo necessarie, così poco ti cale di quelle dell'animo, né te ne pigli cura" (Ec. 8).

94 Die *loggietta* ist darüber hinaus freilich auch ein ‚literarischer Ort' insofern, als sie jene in der Literatur (insbesondere seit Boccaccio) rekurrente Figur abruft, die ein ländliches Idyll als Rahmen unterhaltsam-lehrreicher Gespräche in Szene setzt.

95 Frigo 1998, S. 104. Frigo führt überzeugend aus, wie die *villa* zeitgenössisch einerseits als Alternative und Gegenpol zum Hof entworfen wird, andererseits aber durchaus selbst nach quasi-höfischen Regeln funktioniert, etwa hinsichtlich Ausstattung, Ritualen, (Macht)Symbolik. Vgl. ebd., S. 128. Vor diesem Hintergrund wären auch die Aussagen des Hofmanns Apotrotide im Dialog noch einmal auf Korrespondenzen und Widerstrebigkeiten zum höfischen Modell (inkl. des damit verbundenen diskursiven Modells des höfischen Umgangs bzw. der höfischen Kunst der Unterhaltung) zu befragen.

96 Vgl.: „Non crediate nò, che qui (sendo come in villa) si habbiano quelle obligationi strette di andar vestito, che nella Città si sogliono havere […]" (Ec. 7f.).

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

te Italiens steht): „Misera Patria, quanto di te mi pesa, e duole, che sendo quanto altra città d'Italia abondevole delle cose alla felicità del corpo necessarie, così poco ti cale di quelle dell'animo, né te ne pigli cura" (Ec. 8). Diese Feststellung mündet in eine Kritik an der moralischen Depravation der Stadt als müßig („otiosa", Ec. 8): In der Stadt schafften es der Bodensatz der Gesellschaft („la feccia del mondo") und der Abschaum der Ungebildeten („la schiuma de gli ignoranti") allzu weit empor (Ec. 8).[97] Viele Städter hätten sich von einem guten und tugendhaften Leben („dal bene et virtuosamente vivere") entfernt (Ec. 9). Dies wiederum sei auf die Nachlässigkeit der Regierenden zurückzuführen, die die notwendige Reform der Sitten und Gesetze nicht in Angriff nähmen (womit implizit schon auf Handelsverbot für den Adel angespielt wird, das aus Sicht der Sprecher abgeschafft gehöre).[98] Die Regierenden selbst werden unübersehbar mit jenen Banausen („ignoranti") identifiziert, die nichts als Dummheiten („sciocchezze") im Kopf hätten (Ec. 8). Ruchlos, grausam und unerhört sei es, dass manche Leute ihrer Freiheit beraubt und dazu gezwungen würden, ihnen zu gehorchen.[99] Er selbst, so Pierantonio, mache sich schon seit geraumer Zeit über ihr Geschwafel („lor ciancie") lustig: Er lebe lieber so, wie er selbst es für richtig halte: „mi sono voluto vivere à voglia mia" (Ec. 8f.).

Ein Leben in Freiheit und nach eigenem Willen – dies ist letztlich die politische Utopie, die sich in der Heteropie des Landlebens und seiner Alterität zur Stadt verbirgt. Im Dialog wird diese Freiheit nicht nur als solche benannt und reklamiert, sondern kommt auch performativ, in der Inanspruchnahme des freien Sprechens zum Ausdruck: konkret darin, dass die Sprecher ihre Missbilligung der städtischen Zustände offen und ungeschützt äußern.

Das Motiv, dass *ignoranti* an der Regierung seien, wird aufgegriffen, wenn es heißt, in der Ratsversammlung würden gute Entscheidungen häufig durch die „ignoranza" gewisser Teilnehmer verhindert, die kaum wüssten, ob sie überhaupt noch am Leben seien (womit offensichtlich auf ihr fortgeschrittenes Alter und damit verbundene reaktionäre Einstellungen angespielt wird). Dies führe in der Stadt zu gefährlichen Missbräuchen („abusi dannosi") (Ec. 10).[100] Als Gegenmodell und zugleich nachahmenswertes Vorbild wird in diesem Kontext auf die Antike verwiesen, wo man zum Regieren nur diejenigen zugelassen habe, die neben gesundem Verstand und edler Gesinnung auch schon ihre Fähigkeit zum Regieren *in ihrer Familie und ihrem Haus* unter Beweis gestellt hätten – damit schließt sich der Kreis zur Oeconomia:

97 An späterer Stelle wird auch Brescias Neigung zum Pomp („le pompe della nostra città") kritisiert (Ec. 24).

98 Vgl.: „la poca cura de gli huomini che la reggono, i quali alla reformatione de i costumi, et delle leggi, ò de' statuti politichi non ponendo pu' un minimo pensiero, sono causa di mille errori" (Ec. 9).

99 Vgl.: „Non vi par'egli, che empia et crudele et inaudita cosa sia questa, che altri della propria libertà spogliato, convenga alla voglia de gli ignoranti ubidire?" (Ec. 8).

100 Dies ist eine erneute Vorbereitung des späteren Plädoyers zur Aufhebung des Handelsverbots für den Adel, das ja explizit als ein Statut der ‚Ahnen' („i nostri passati") markiert wird (Ec. 95).

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

> Credo non vi dover'essere nascoso, che nelle Republiche antiche niuno al maneggio, ò governo publico non si ammettea, che prima egli di se non havesse mostrato molte esperienze; cioè di havere sano intelletto, d'essere di animo nobile, et ben composto, et d'haver prima fatto vedere, ch'egli la sua famiglia, et la casa, bene et regolatamente sapesse governare […] (Ec. 10).

Die Annahme, dass nur derjenige den Staat gut regiert, der auch sein Haus gut zu führen vermag, verdeutlicht die *auch* politische Relevanz der Gespräche über die Oeconomia. Dieser Aspekt taucht im Dialog signifikanterweise später noch einmal auf: zu Beginn der *Seconda parte*, wenn das Beispiel eines zeitgenössischen Regenten, namentlich Don Ferrante I. Gonzaga, evoziert wird, der von 1545 bis 1555 als Gouverneur von Mailand fungierte. Über mehrere Seiten hinweg ereifern sich an dieser Stelle die Sprecherinnen, Deianira, Isabella und Laura, über die Unordnung („disordine", Ec. 120), die das im Haus Deianiras veranstaltete fürstliche Bankett angerichtet habe, zu welchem sich Don Ferrante mitsamt seinem Hofstaat anlässlich der Hochzeit Deianiras und ihres Gatten, des Conte Giorgio Trivulzio, selbst eingeladen hatte. Neben Hunderten von Gästen hatte der *governatore di Milano* auch seine eigene, umfangreiche Dienerschaft mitgebracht, damit diese ihm sein fürstliches Festmahl separat zubereite. Diese Dienerschaft habe aber nichts als Chaos („tumulto", Ec. 119) angerichtet, wobei die Schuld dem unfähigen „maggiordomo", dem Haushofmeister Don Ferrantes, angelastet wird, der die ihm unterstellten Diener nicht richtig angewiesen habe (Ec. 120). Es sei, so die Sprecherinnen, die Pflicht des *maggiordomo*, „tenere la famiglia con ordine", denn der Fürst habe mit Regieren und Kriegsführung genug zu tun (Ec. 120).[101] Nach und nach streichen die Sprecherinnen dann aber doch die Verantwortung des Fürsten selbst heraus: Nachdem bereits die *Principessa* ihr Möglichstes getan und den unfähigen *maggiordomo* erfolglos getadelt habe, habe sie den Fürsten eingeschaltet. Don Ferrante jedoch habe nicht auf seine Gattin gehört: Weder habe er gegen den *maggiordomo* vorgehen wollen, noch habe er die Vorkommnisse überhaupt für schwerwiegend erachtet. Das komme davon, so das Fazit der Sprecherinnen, wenn Männer nicht auf den Rat ihrer Frauen hörten – womit sie überleiten zum Hauptthema des zweiten Teils, den Aufgaben der Frau im Haus, den „uffici […] [de]lla madre di famiglia" (Ec. 113).

Das Exemplum ist literarisch höchst eindrücklich gestaltet, denn es bereitet die Pointe anekdotisch[102] und mit einem gewissen Spannungsaufbau vor: Bei der Su-

101 Lantieris Ökonomik ist eine der ersten, in der die spezifische Funktion des *maggiordomo* als Stellvertreter des Hausherrn gegenüber der Dienerschaft verhandelt wird: der „maggiordomo, overo mastro di casa […] rappresenta […] la persona del capo di famiglia", Ec. 56). Wie Frigo (1985, S. 88) anmerkt, zeichnet sich darin schon die generelle Tendenz zur zunehmenden Ausdifferenzierung der Aufgabenbereiche der Diener ab. Bei Lantieri kehrt dies u. a. am Ende der *Parte seconda* wieder, wo die Aufgaben der in „Damigelle" und „fantesche" zu unterscheidenden weiblichen Dienerschaft thematisiert werden (Ec. 169).

102 Möller (2019, S. 7) versucht die Anekdote vom Exemplum darüber abzugrenzen, dass letzteres „stärker an moralischer Wirksamkeit orientiert [sei] und […] didaktischer [verfahre],

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

che nach den Schuldigen für die Unordnung fällt der Blick zwar zunächst auf die Dienerschaft des Fürsten, doch nähert man sich Schritt für Schritt dem eigentlich Verantwortlichen auf höherer Ebene. Wird die Schuld auch temporär dem *maggiordomo* zugewiesen, so gerät angesichts seines Versagens doch auch die Verantwortung des Fürsten – qua *padrone* über den Hofstaat – in den Blick. Während seine Gemahlin ihre Rolle als seine Stellvertreterin und oberste Herrin der Dienerschaft vorbildlich – wenngleich erfolglos gegenüber dem uneinsichtigen *maggiordomo* – erfüllt, begeht der Fürst den Fehler, die Angelegenheit nicht ernst zu nehmen und untätig zu bleiben. Offensichtlich mangelt es ihm an Urteilsvermögen, weswegen er seine Kontroll- und Befehlsgewalt über die *famiglia* (Dienerschaft) nicht richtig ausübt. Er figuriert mithin als schlechter Regent seines Hauses: „ISA[BELLA]. Qual fu la cagione per vostra fe di questo disordine? DEIA[NIRA]. La bontà del Prencipe verso la sua famiglia" (Ec. 119). Vor dem Hintergrund der Grundannahme, dass nur derjenige einen Staat gut lenken kann, der auch sein Haus gut regiert, lässt dies Rückschlüsse auf die Qualitäten Don Ferrantes bei der Verwaltung Mailands zu: Wenn er den Staat so regiert wie sein Haus, herrscht darin nichts als Unordnung.[103] Abgesehen davon führt Don Ferrantes Beispiel freilich deutlich vor Augen, wie zentral die Ordnung (*ordine*) für das Haus ist. Es gibt kaum etwas ‚Unökonomischeres' als Unordnung (*disordine*): Im Haus muss alles und jedes seinen Platz („loco", Ec. 34) haben, wenn es funktionieren soll.

Schließlich ruft das Beispiel noch ein weiteres von Lantieris Kernthemen auf: das der Finanzen. Diese sind kaum zufällig das erste, was die Sprecherinnen thematisieren, wenn sie über die Exzesse von Don Ferrantes Besuch in der Casa Trivulzio sprechen. Die Ausgaben („spesa") ihres Hauses, so Deianira, seien durch den Besuch des Fürsten massiv in die Höhe getrieben worden. Allein für das Bankett habe ihr Mann über 400 Scudi gezahlt, und nochmals gut 200 Scudi habe man für weitere Dinge ausgeben müssen (Ec. 119). Damit schließt sich der Kreis zu den materiellen Aspekten des Hauses, die in Lantieris Dialog so überaus präsent sind.[104]

---

insofern es auch zur Nachahmung anreg[e]". Dies scheint mir allerdings zum einen jene allzu große Menge von Exempla aus der Definition auszuschließen, die gerade mit negativen, abschreckenden Beispielen operieren. Zum anderen scheint mir eine ganze Reihe von Anekdoten gerade in der Frühen Neuzeit ausgesprochen ‚an moralischer Wirksamkeit orientiert'; abhängig ist dies freilich nicht zuletzt von der jeweiligen kon- und kotextuellen Rahmung.

103 Wenn man sich fragt, wieso es ausgerechnet den Frauen zufällt, Kritik am Fürsten zu üben, wäre eventuell an eine auktoriale Immunisierungsstrategie zu denken. Im Fall von Einwänden könnte der Dialogautor darauf verweisen, dass es sich ‚nur' um die Ansicht von Frauen handele, welche – wie Deianira selbst hinsichtlich ihrer eigenen Person einräumt – nur einen sehr schwachen Verstand hätten („in me […] mancano […] le forze dello intelletto", Ec. 127f.)

104 Wie Vivenza (1975, S. 507) anmerkt, spielt der materielle Aspekt auch in Lantieris anderweitigen Schriften eine nicht unwesentliche Rolle. So falle auf, dass er beispielsweise die in enkomiastischen Passagen gelobten Zeitgenossen häufig nicht nur wegen ihrer Bildung, sondern gerade auch ihrer finanziellen Großzügigkeit („loro munificenza e generosità") erwähne.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

11.6 Fazit

In der diachronen Betrachtung schließt Lantieri mit seiner ausgeprägten Fokussierung des Materiellen (Architektur des Hauses, Rechtfertigung des Handels, Lob der Landwirtschaft) in einigen Punkten deutlich an Alberti an, ja erweist sich in gewisser Weise als dessen Nachfolger.[105] In synchroner Perspektive steht Lantieris Dialog zwar eher singulär da, doch verhält er sich komplementär zu Stefano Guazzos *Della civil conversazione* (1574/79), in der nur wenige Jahre später ausgerechnet die Güteradministration aus der Oeconomia ausgeklammert wird. Eines haben Lantieris und Guazzos Dialog aber gemeinsam: Sie spalten beide – auf freilich unterschiedliche Weise – die Oeconomia in zwei Teilbereiche und trennen das Soziale von der Güterverwaltung. Sie weisen damit beide voraus auf die sich *à la longue* abzeichnende Entwicklung der ‚alten' Oeconomia zur ‚modernen' Ökonomie, für die diese Trennung charakteristisch sein wird.

Bleibt man beim Vergleich Lantieris mit anderen Schriften des Cinquecento, die die Oeconomia zum einem, wenn nicht einzigen, so doch wichtigen Thema machen, dann kommt neben Guazzos *Civil conversazione* noch ein weiterer Text in den Sinn, der sich ebenfalls als komplementär zu *Della economica* erweist. Die Rede ist von Bernardino Carrolis Dialog *Il giovane ben creato* (1581/83). Dieser wählt – im Unterschied zu den hier behandelten Ökonomiken, die sämtlich die Perspektive des *gentiluomo* spiegeln – einen jungen *mezzadro* (Halbpächter)[106] als Protagonisten und impliziten Adressaten und rückt damit erstmals systematisch den Bauernstand ins Zentrum der Betrachtungen.[107] Dies ist insofern ungewöhnlich, als die Bauern („contadini") zeitgenössisch als Inbegriff jenes sozialen Typus galten, der – wie Guazzo in der *Civil conversazione* verdeutlicht – grundsätzlich von den „uomini civili" zu unterscheiden war:[108] Der als roh, derb, unzivilisiert und unbeholfen („roz[o]", „rustic[o]", „incivil[e]", „goffo") charakterisierte Bauer wird stets in Opposition zu positiv konnotierten Begriffen wie „cittadino", „civiltà" und „civile" gesetzt.[109] Das von Carroli propagierte Ideal des *kultivierten* Bauern (i.e. der

105 Dabei bleibt offen, inwiefern Lantieri die *Libri della famiglia* (oder das unter dem Namen Agnolo Pandolfinis verbreitete dritte Buch) rezipiert hat. Zu den Parallelen zu Alberti vgl. oben Anm. 29, 77 und 90. An Alberti erinnert bei Lantieri darüber hinaus die Inszenierung des *ragionare famigliare* als ein „disputare tra noi", in dem sich die Antagonisten einen ‚Kampf' liefern (die Sprecher sind „combattitor[i]"), wobei dieses Wortgefecht zugleich klar von den kleinteiligen Disputationen der Philosophen („questi contemplativi") unterschieden wird (Ec. 70). Zu Albertis Konzeption des *ragionare domestico e famigliare* vgl. oben Kap. 4. Die Oeconomia im Zeichen humanistischer Gelehrsamkeit: Formen häuslichen Sprechens in Albertis *Libri della famiglia*.

106 Der *mezzadro* lebt mit seiner Familie auf dem Gut eines *gentiluomo,* auf dem er das Land bestellt.

107 Zu Carroli, der selbst ein Geistlicher im Dienst eines Großgrundbesitzers war, und seiner Ökonomik vgl. auch oben Kap. 7. Ökonomiken des Cinquecento im Überblick.

108 Guazzo 1993, Bd. 1, S. 117 (2 A112b).

109 Ebd., S. 87 und 124 („roz[o]", 2 C129; „rustic[o]", 2 A129; „incivil[e]", 2 A129; „goffo", 2 C24; „cittadino", 2 C24; „civiltà" und „civile", *passim*).

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

‚wohlerzogene junge Mann', der „giovane ben creato" des Titels) unterscheidet sich von dieser typisch adligen Haltung. Doch zeugt es letztlich nicht minder von einer herrschaftlichen Perspektive, denn propagiert wird ja, dass der von Natur aus unkultivierte Bauer allererst erzogen werden müsse. Die in Carrolis Dialog exponierte bäuerliche Moral ist, auch wenn sie das Subjekt ihrer Belehrung positiv darstellt, mithin immer noch eine Moral, die die oberen Stände dem Bauern auferlegen.

Abschließend seien noch einmal die literarischen Qualitäten von Lantieris Dialog hervorgehoben. Ottavio Rossani hat zu Recht verlangt, Lantieri nicht nur als Mathematiker, Ingenieur und Architekten, sondern gerade auch in seiner Qualität als Schriftsteller zu würdigen („deve essere valutato anche nella sua dignità di scrittore").[110] Aus den vorangegangenen Ausführungen sollte klar geworden sein, dass Lantieri es versteht, seinen Dialog und die darin vertretenen, teilweise ungewöhnlichen Argumente kunstvoll zu konstruieren und aufzubauen. Rhetorisch-argumentativ zieht Lantieri hierzu diverse Register: Er beginnt mit der Inszenierung eines ländlichen Idylls, das dann geschickt zu den politischen Implikationen überleitet, baut dann schrittweise ein Plädoyer für die Abschaffung des Handelsverbots für den Adel auf und führt die Leser schließlich bis zum Ausweis der Landwirtschaft als Quelle der Gewinnmaximierung.

110 Rossani 1995, S. 96.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

12

Oeconomia und allgemeine Verhaltenslehre: Zum Konzept der ‚häuslichen Konversation' in Stefano Guazzos *La civil conversazione* (1574/79)

12.1 Einleitung

Stefano Guazzos Dialog *La civil conversazione* gilt spätestens seit seiner Wiederentdeckung im 20. Jahrhundert als Klassiker der Verhaltenstraktatistik und wird häufig in einem Atemzug mit Castigliones *Libro del cortigiano* (1528) und Giovanni Della Casas *Galateo* (postum 1558) genannt.[1] Erstmals 1574 in Brescia[2] und dann 1579 in erweiterter Fassung in Venedig[3] erschienen, feierte das Buch schon zeitgenössisch große Erfolge. Nicht nur in Italien, sondern auch in vielen anderen Ländern Europas fand es rasch Verbreitung. Bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts wurden allein in Italien 43 Neuauflagen gezählt; Übersetzungen ins Französische (1579), Englische (1581), Lateinische (1585), Deutsche (1599) und andere Sprachen folgten zeitnah.[4] Zu den heute wohl bekanntesten zeitgenössischen Lesern zählt Michel de Montaigne.[5] Über Jahrzehnte hinweg beeinflusste die *Civil conversazione* die Verhaltenslehren der Frühen Neuzeit und trug zur Ausbildung eines neuen Geselligkeitsideals bei, das aufs engste mit dem Begriff und Konzept des *gentil-*

1 Die Wiederentdeckung Guazzos ist wesentlich den seit den 1930er Jahren erschienenen Arbeiten John L. Lievsays zu verdanken. Eine Gesamtschau von Lievsays Guazzo-Interpretationen liefert seine Monographie von 1961 (Lievsay 1961). Vgl. ebenfalls Bartocci 1978, Bartocci 1978a.

2 Stefano Guazzo, *La civil conversatione del sig. Stefano Guazzo gentilhuomo di Casale di Monferrato. Divisa in quattro libri. Nel primo si tratta […] de' frutti, che si cavano dal conversare […] Nel secondo si discorre […] delle maniere convenevoli à tutte le persone nel conversar fuori di casa […] Nel terzo si dichiarano […] i modi, che s'hanno à serbare nella domestica conversatione […] Nel quarto si rappresenta la forma della civil conversatione con l'esempio d'un convito fatto in Casale* […], Brescia: Sabbio, 1574.

3 Stefano Guazzo, *La civil conversatione del sig. Stefano Guazzo gentil'huomo di Casale di Monferrato, divisa in quattro libri… Nuovamente dall'istesso auttore corretta, & in diversi luoghi di molte cose, non meno utili che piacevoli, ampliata*, Venedig: Altobello Salicato, 1579. Auf diese Fassung wird im Folgenden Bezug genommen, und zwar in der von Amedeo Quondam besorgten zweibändigen Ausgabe (Modena: Panini, 1993). Sofern dabei aus dem Text der *Civil conversazione* (Bd. I der genannten Ausgabe) zitiert wird, verweise ich auf die in dieser Ausgabe verwendeten Siglen, die jeweils Replik, Buch und Sprecher angeben (wobei A für Annibale und C für den Cavaliere steht) und insofern die Seitenangaben sinnvoll ergänzen.

4 Vgl. Patrizi 2003.

5 Zu Montaigne und Guazzo vgl. Boccazzi 1991; Balsamo 1999; Panichi 2004.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

uomo und später, im französischen 17. Jahrhundert, dem des *honnête homme* verknüpft ist.[6]

In der vorliegenden Forschung dominiert der Vergleich mit Castigliones *Cortegiano*, dem für die Literatur und Kultur des frühneuzeitlichen Europa wohl bedeutendsten *trattato sul comportamento* des Cinquecento.[7] Die neuere Forschung ist sich weitgehend darüber einig, dass ein zentraler Unterschied zwischen Guazzos und Castigliones Entwurf in der jeweiligen angestrebten Reichweite liegt. Während Castiglione sich nämlich auf den höfischen Verhaltenskodex beschränkt, versucht sich Guazzo an einem allgemeinen, zumindest dem Anspruch nach universellen Modell für den Umgang von Menschen ‚gleich welchen Standes und Ortes' („dovunque si trovino e di quale stato si siano"). Er richtet sich explizit auch an ein Publikum jenseits der Städte. Einzige Bedingung sei, dass die Person einer zivilen Lebensführung, dem *viver civilmente*, sowie einer bestimmten Geisteshaltung („qualità dell'animo") verpflichtet sei:

> 'l viver civilmente non dipende dalla città, ma dalle qualità dell'animo. Così intendo la conversazione civile non per rispetto solo della città, ma in considerazione de' costumi e delle maniere che la rendono civile. E sì come le leggi e costumi civili sono communicati non solamente alla città, ma alle ville e castella e popoli che le sono sottoposti, così voglio che la civil conversazione appartenga nonché agli uomini che vivono nelle città, ma ad ogn'altra sorte di persone dovunque si trovino e di quale stato si siano: e insomma che la conversazione civile sia onesta, lodevole e virtuosa (1 A32).[8]

6 Zur Rezeption der *Civil conversazione* vgl. Messina 1976; Lievsay 1961 (zu England); Bonfatti 1979 (zu Deutschland); Hübner 2011 (zu Frankreich). Zu den Theoretikern des Konzepts des *honnête homme*, die auf Guazzo rekurrieren, gehört auch Nicolas Faret, Verfasser von *L'honneste-homme, ou L'art de plaire à la court* (1630).

7 Zur Rezeptionsgeschichte von Castigliones *Cortegiano* vgl. Burke 1995. Zum Vergleich von *Civil conversazione* und *Cortegiano* vgl. u.a. Lievsay 1961; Javitch 1971; Ossola 1987, S. 131–151; Hinz 1992; Speciale 1988; Paternoster 1992; Segler-Meßner 2002; Olivieri 2008, S. 81–110; Tekulics 2009.

8 Es ist die wohl offensichtlichste Inkonsistenz der *Civil conversazione*, dass sich ihre Konversationslehre explizit an *alle* Menschen unabhängig von Ort und Stand, faktisch jedoch nur an die Gruppe der *gentiluomini* richtet, an deren Stand, Habitus und Bedürfnissen sie sich orientiert. Dies zeigt sich im Text an verschiedenen Stellen. Nicht nur wird der Autor selbst auf dem Titelblatt als „gentiluomo di Casale di Monferrato" ausgewiesen, auch die beiden primären Sprecher zählen zu den *gentiluomini* und grenzen sich selbst vom einfachen Volk, den „uomini volgari e meccanici", ausdrücklich ab: „perché tanto più siamo riputati, quanto più la civiltà nostra è differente dalla natura e da' costumi degli uomini volgari e meccanici" (2 A20b). Kontrastmodell des *uomo civile* ist neben dem „idiota e plebeo" (3 A143) regelmäßig vor allem der Bauer: „le mondane [cerimonie] […] ci fanno conoscere per uomini civili e differenti da' contadini" (2 A112b). Wird der Bauer ausnahmsweise einmal nicht als „incivil[e]" (2 A129), sondern als vorbildlich erwähnt, bestätigt diese Ausnahme nur die Regel: Vgl. hierzu die Anekdote vom Bauern, der so klug zu haushalten verstand, dass sein Beispiel als „più nobile che rustico essempio" bezeichnet wird (3 A149). Dass die *gentiluomini* das eigentliche Zielpublikum darstellen, zeigt sich auch, wenn die „conversazione de' *gentili spiriti*" als die ‚wahre' Form der Konversation („la vera forma della conversazione") identifiziert wird

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Was Guazzo dann unter dieser Prämisse präsentiert, ist, wie schon das Titelblatt der Erstausgabe ankündigt, ein differenziertes Verhaltensrepertoire für den Umgang verschiedener Personengruppen wie beispielsweise Alten und Jungen, Adligen und Nichtadligen, Laien und Klerikern, oder Ehemann und Ehefrau.[9]

Die Forschung hat ihre Aufmerksamkeit diesbezüglich vor allem auf das allgemeine Konzept von *conversazione civile* in Buch I, sodann die Unterform der öffentlichen Konversation (*conversazione publica*) in Buch II sowie die Darstellung des sogenannten *convito di Casale* in Buch IV gerichtet. Vergleichsweise wenig Beachtung hat hingegen bislang die Unterform der häuslichen Konversation (*conversazione domestica*) gefunden, die gleichwohl, wie ich in diesem Kapitel zeigen möchte, in ihrer Bedeutung für Guazzos Gesamtkonzept nicht zu unterschätzen ist.[10] Die *conversazione domestica*, auch *conversazione privata*, *conversazione di casa* oder *conversazione famigliare* genannt,[11] bildet nicht nur das zentrale Thema des umfangreichen dritten Buches, in dem die Konversation von Ehemann und Ehefrau, Vater und Kindern, Bruder und Bruder sowie Herr und Diener diskutiert wird,[12] sondern sie prägt zudem den Dialog insgesamt und stellt ihn *insgesamt* ins Licht der Oeconomia. Wie häufig übersehen wird, stellt nämlich der gesamte Dialog nichts anderes als ein privates, häusliches Gespräch dar: Es ist ein *ragionare famigliare*, das zwischen dem Cavaliere Guglielmo Guazzo, dem Bruder des Autors, und dem Annibale Magnocavalli, einem Arzt und Philosophen, im Hause Stefano Guazzos in Casale Monferrato stattfindet. Auch das in Buch IV dargestellte *convito di Casale* ist im Lichte der *privaten* Konversation zu sehen, handelt es sich doch um eines je-

(4 2.258; Herv. C.S.). Zur traditionellen Bindung des Ideals der *civiltà* an die *città* (von lat. *civitas*) vgl. Pons 1992. Als Beispiel aus dem Cinquecento sei hier nur Pontanos Definition des *sermo* angeführt, die explizit nicht nur an eine gewisse ‚zivile', sondern auch ‚urbane' Praxis („ciuilem quandam urbanamque consuetudinem") geknüpft wird (Pontano 2008, S. 74).

9 „NEL Secondo [libro] si discorre primieramente delle maniere conueneuoli a tutte le persone nel conuersar fuori di casa, & poi delle particolari, ehe debbono tenere conuersando insieme i giouani, & i uecchi; i Nobili, & gl'ignobili; i Prencipi, & i priuati; i Dotti, & gl'idioti; i Cittadini, & i forestieri; i Religiosi, & i Secolari; gli huomini, & le donne. NEL Terzo si dichiarano particolarmente i modi, che s'hanno a serbare nella domestica eonuersatione; cioè tra Marito, & Moglie; tra Padre, & Figliuolo; tra Fratello, & Fratello; tra Patrone, & Seruitore" (Guazzo 1574, Titelblatt).

10 Zwar hat schon John Lievsay (1961, S. 27) auf „the variety of matter and the liveliness of treatment" von Buch III der *Civil conversazione* hingewiesen. Gleichwohl haben diese in der Forschung bislang kaum Aufmerksamkeit erfahren. Dies mag daran liegen, dass die meisten Positionen mit den üblichen ökonomischen Positionen der damaligen Zeit übereinstimmen und wenig Neues zu bieten scheinen; dies zumindest suggerieren die beiden Studien, die sich exklusiv mit Guazzos ökonomischem Entwurf bzw. Buch III befassen: Frigo 1990; Dimke-Kamola 2015.

11 Siehe dazu die im Dialog genannten oppositionellen Begriffe für die öffentliche und häusliche Konversation: „conversazione fuori di casa" vs. „conversazione domestica" (2 A10); „conversazione […] fuori del proprio albergo o dentro", „conversazione di piazza e []l'altra di casa", „quella di popolaresca" vs. „questa di famigliare", „l'una publica e l'altra privata" (2 A8b).

12 Vgl. dazu den Untertitel der Edition 1579, wo als Thema von Buch III notiert wird: „i modi che s'hanno a serbare nella domestica conversazione, cioè tra martio e moglie, tra padre e figliuolo, tra fratello e fratello, tra patrone e servitore".

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

ner privaten Bankette („conviti […] privati"), die, im Unterschied zu den üppigen, staatstragenden Festmählern der Fürsten („conviti solenni"), in kleinem Rahmen unter Privatleuten, Freunden und Gleichgesinnten stattfinden (2 A246).[13]

Die nachfolgenden exemplarischen Analysen von Guazzos Integration der Oeconomia in eine allgemeine Verhaltenslehre tragen aber nicht nur dazu bei, die Sicht auf die ökonomischen Aspekte der *Civil conversazione* zu revidieren und zu zeigen, dass diese mehr als eine bloß sekundäre Rolle spielen. Zudem ermöglichen sie eine Reperspektivierung des Werks als Ganzem, weil sich, ausgehend von ihnen, zeigen lässt, dass sich bei Guazzo die Bedeutung von ‚Konversation' – im Zuge eines performativen Vorführens der *conversazione civile* im Modus des Dialogs – bereits latent auf den sprachlichen Aspekt hin verschiebt. Guazzos Dialog weist damit voraus auf die Entwicklung, die der Begriff der Konversation im 17. Jahrhundert nehmen wird, wo sich seine Bedeutung zunehmend auf die des ‚Gesprächs' hin verengt.

12.2 Stefano Guazzo und sein Werk

Bevor ich auf Modalitäten und Besonderheiten der häuslichen Konversation näher eingehe, sind einige kontextualisierende Bemerkungen zu Autor und Werk angebracht.[14] Stefano Guazzo wird 1530 in Casale Monferrato geboren. Sein Vater, Giovanni Guazzo, stand im Dienst des alten monferrinischen Herrschergeschlechts der Paleologi, auch nachdem 1559, mit dem Vertrag von Cateau-Cambrésis, die Gonzaga-Herzöge von Mantua wieder die Herrschaft über die Markgrafschaft Monferrato übernahmen. Giovanni avancierte zum Schatzmeister der Gonzaga in der Casaleser Verwaltung und genoss insbesondere das Vertrauen Margherita Paleologas (1510–66), die nicht nur die Mutter von Herzog Guglielmo Gonzaga (1538-87), sondern, von 1561 bis zu ihrem Tod, auch Regentin von Casale war. Wie sein Vater trat auch Giovanni Guazzos Sohn, Stefano Guazzo, in den Dienst der Paleologa-Gonzaga-Dynastie ein. Zuvor jedoch studierte er die Rechte in Pavia. Im Jahr 1554 folgte er Lodovico Gonzaga (1539–95), dem jüngeren Bruder Guglielmos, in der Funktion eines Sekretärs nach Frankreich. Als er sieben Jahre später, 1561, nach Italien zurückkehrte, setzte er seine Tätigkeit als Sekretär im Dienst Margherita Paleologas fort. Margheritas Regentschaft gilt in der krisengeschüttelten Geschichte des Monferrato als Phase der Ruhe und des Gleichgewichts, verstand sie doch, zwischen den lokalen Autonomiebestrebungen der Casaleser Eliten und

13 Dass diese ‚privaten Bankette' in der *Civil conversazione* dennoch im Abschnitt zur *conversazione publica* behandelt werden, indiziert einen gewissen Schwellenstatus, der nicht zuletzt durch ihre Randstellung, ganz am Ende von Buch II, am Übergang zu Buch III (und damit zur *conversazione privata*) markiert wird. Die privaten Bankette heißen offenbar deswegen ‚privat', weil die Teilnehmer hier als Privatleute, d.h. unter Absehung ihrer öffentlichen Ämter auftreten. Zur Schwelle zwischen häuslicher und öffentlicher Konversation vgl. unten Kap. 12.4.3 Innen und Außen: Zu den Schwellen privater und öffentlicher Konversation – am Beispiel des *padre avaro* und des *convito di Casale*.

14 Die folgenden Ausführungen basieren wesentlich auf den biographischen Darstellungen von Patrizi (2003) und Quondam (in: Guazzo 1993, I, S. LXIII–LXV).

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

den Herrschaftsansprüchen der Gonzaga zu vermitteln.[15] Schon kurz nach ihrem Tod kam es jedoch zum offenen Konflikt. Der im Monferrato unbeliebte Herzog Guglielmo ließ 1567 in Casale Truppen einmarschieren, um die um Autonomie ringende Stadt zu unterwerfen. Casale wurde zum Streitobjekt zwischen den beiden Gonzaga-Brüdern Guglielmo und Lodovico, die machtpolitisch unterschiedlichen Lagern angehörten. Während Guglielmo, der Herzog von Mantua, auf Seiten des Kaisers stand, agierte Lodovico Gonzaga, der 1565 zum Duc de Nevers und Pair de France aufgestiegen war, im Dienste des französischen Königs, der ihn als Statthalter ins Piemont entsandt hatte. Nur durch die Vermittlung ihres Cousins Vespasiano Gonzaga (1531–91), Herzog von Sabbioneta (und Widmungsträger der *Civil conversazione*), der auf Seiten Guglielmos einsprang, konnte die militärische Auseinandersetzung um Casale in letzter Minute verhindert werden.[16] Dieser historische Hintergrund spielt für Guazzos *Civil conversazione*, deren Rahmenhandlung genau in den Krisenjahren 1567/68 angesiedelt ist, eine wichtige Rolle, ja er strukturiert, wie noch zu sehen sein wird, an zentralen Stellen den Text.

Nach dem Tod Margherita Paleologas zog sich Stefano Guazzo von seinem Dienst als Hofmann zurück und widmete sich fortan primär seinen literarischen Tätigkeiten. Darunter fällt insbesondere sein Engagement in der *Accademia degli Illustrati*, die er 1561, nach seiner Rückkehr aus Frankreich, in Casale gegründet hatte. Die Akademie stand in Verbindung mit hochrangigen Literaten ihrer Zeit, darunter Bernardo Tasso, und war bis etwa 1595 aktiv.[17] Im Jahr 1566 hatte Guazzo Francesca da Ponte geheiratet, die ihm zwei Kinder, Olimpia und Giovanni Antonio, gebar, die aber schon 1575 starb. 1580 nahm Guazzo in zweiter Ehe eine gewisse Bartolomea zur Frau, die jedoch ebenfalls früh, im Jahr 1586, verstarb. Schon in seinen frühen Briefen hatte Guazzo außerdem von seiner Melancholie berichtet, jener Krankheit, die ihn sein Leben lang begleiten sollte. Ende 1589, nach der Hochzeit seiner Tochter, siedelt Guazzo nach Pavia um, wo sein Sohn ein Jurastudium aufnahm. In Pavia wurde er mit großen Ehren empfangen und als Mitglied in die *Accademia degli Affidati* aufgenommen. Bis zu seinem Tod 1593 pflegte er enge Kontakte zu den bedeutendsten Familien der Stadt, darunter den Beccaria.

Neben der *Civil conversazione*, seinem mit Abstand bedeutendstem Werk, ist Guazzo als Autor der *Dialoghi piacevoli* (1586) bekannt geworden, die ebenfalls zeitgenössisch wiederholt aufgelegt wurden.[18] Sein literarisches Debüt hatte Guazzo jedoch als Herausgeber einer Anthologie von Briefen aus der Feder diverser monferrinischer *gentiluomini* (1565)[19] sowie Verfasser einer Trauerrede auf Margherita

15 Patrizi 2003.
16 Zur Geschichte des Monferrato im Cinquecento sowie seinen Autonomiebestrebungen unter den Gonzaga vgl. Raviola 2003, S. 3–69.
17 Zur Accademia degli Illustrati vgl. Maylender 1976, Bd. III, S. 144–146 sowie die *Database of Italian Academies* (o.J.).
18 Zu den *Dialoghi piacevoli* vgl. Doglio 1990; Patrizi 1997.
19 Stefano Guazzo, *Lettere volgari di diversi gentilhuomini del Monferrato. Raccolte da messer Stefano Guazzo*, Brescia: Gio. Antonio de gli Antonij, 1565.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Paleologa (1567).[20] Eine Auswahl eigener Briefe publizierte er 1590, wenige Jahre vor seinem Tod.[21] Postum erschien die *Ghirlanda della contessa Angela Bianca Beccaria* (1595), ein *libro-mosaico* bestehend aus Madrigalen diverser Autoren zu Ehren der im Titel genannten Gräfin.[22]

12.3 Die *Civil conversazione* als Verhaltenslehre für den *gentiluomo*

12.3.1 Verbindung von Ethik und Rhetorik: Zum Begriff der *conversazione*

Wenn, wie Amedeo Quondam sagt, Stefano Guazzo zu den „grandi moralisti" Italiens zählt,[23] so hat diese Einordnung mit der genuin ethischen Fundierung der sogenannten ‚zivilen Konversation' zu tun. Die *Civile conversazione* ist angelegt als ein handlungsorientiertes Modell, das das öffentliche und private Leben des *gentiluomo* umfassend zu regeln versucht – in den Bereichen der Sprache (*parole*) ebenso wie in dem allgemeiner Verhaltensweisen (*costumi*), wobei den *costumi* ausdrücklich größere Bedeutung als den *parole* eingeräumt wird.[24]

Zentral für das Verständnis des Konzepts ist, dass Konversation (lat. *conversatio*, ital. *conversazione*, frz. *conversation*) in dem von der Antike bis ins 16. Jahrhundert geläufigen Sinn ganz allgemein ‚Umgang', ‚Zusammenleben', ‚Gemeinschaft' oder auch ‚Lebenswandel' bedeutet.[25] Der sprachliche Umgang ist zwar mit inbegriffen, doch ist der Konversationsbegriff in diesem ursprünglichen Sinne keineswegs auf die Bedeutung ‚Gespräch' beschränkt. Für ‚Gespräch' ist in der italienischen Renaissance der Begriff *ragionamento* gebräuchlich.[26] Erst gegen Mitte des 17. Jahrhunderts kommt es in Frankreich, wohl nicht zuletzt unter dem Einfluss der Salonkultur und der Konjunktur damit verknüpfter neuer Geselligkeitsideale, zu jener nachhaltigen semantischen Verschiebung, die den Konversationsbegriff fortan auf die Bedeutung ‚(geselliges) Gespräch' verengen wird: Die vormalige allgemeinere Definition als ‚Umgang', ‚Gemeinschaft', ‚Lebenswandel' wird in diesem Zuge zunehmend aus dem Begriff ausgegrenzt.[27] Exemplarisch lässt sich

20 „Oratione in morte di madama Margherita Paleologa duchessa di Mantova et marchesana del Monferrato", in: Guazzo 1567.

21 Stefano Guazzo, *Lettere del signor Stefano Guazzo gentilhuomo di Casale di Monferrato. Ordinate sotto i capi seguenti. Di raguagli. Di lode. Di raccommandatione. Di essortatione. Di ringratiamenti. Di congratulatione. Di scusa. Di consolatione. Di complimenti misti […]*, Venedig: Barezzo Barezzi, 1590.

22 Zur *Ghirlanda* vgl. Bung 2012.

23 Quondam 2010, S. 85.

24 Zur Priorisierung der *costumi* über die *parole* vgl. 2 A16 und 2 A71.

25 Zur Begriffsgeschichte von Konversation, einschließlich des im Folgenden skizzierten Bedeutungswandels, vgl. Plotke 2008; Plotke 2017; Schmölders 1986; Henn-Schmölders 1975; Göttert 1998.

26 So bedeutet etwa bei Castiglione *conversazione* allgemein ‚Umgang', der das ‚gemeinsame Sprechen' mit umfasst. Das ‚Gespräch' hingegen wird als *ragionamento* bezeichnet. Vgl. Plotke 2008, S. 61.

27 Speziell zu dieser Begriffsverengung, die sich bei französischen Autoren ab ca. 1640 abzeichnet, vgl. ebd., S. 75–80; Plotke 2017, S. 76–82. Zum Einfluss der Salonkultur auf den Konversa-

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

diese Entwicklung am Beispiel von Pierre Ortigue de Vaumorière veranschaulichen, der in *L'art de plaire dans la conversation* (1688) zwar durchaus noch von der Prämisse ausgeht, dass für den Menschen qua Gesellschaftswesen der Umgang („commerce") mit anderen Menschen notwendig sei, bei dem jedoch die Priorität eindeutig auf dem sprachlichen Umgang liegt. „Conversation" ist bei ihm nurmehr ein Synonym von ‚Gespräch' („entretien"): „rien n'est plus important pour le commerce de la vie que de plaire dans la conversation; et si les hommes sont nez pour la société, on peut dire que c'est l'entretien qui fait leur plus ordinaire liaison".[28]

Bei Guazzo meint *conversazione* dagegen zunächst noch alles, was den Umgang der Menschen untereinander betrifft, also sprachliches *und* außersprachliches Verhalten: Daraus resultiert auch die systematische Behandlung von *costumi* und *parole*. Gleichwohl zeigen sich schon bei Guazzo erste Verschiebungen in der Semantik von *conversazione* – ich komme darauf zurück.[29] Guazzos zusätzliche Bestimmung der Konversation als „civile" verweist, wie schon erwähnt, auf den Anspruch, die Konversation müsse einer bestimmten Geisteshaltung („qualità dell'animo") und Tugendhaftigkeit verpflichtet sein: „che la conversazione civile sia onesta, lodevole e virtuosa" (1 A32).

Seinen umfassenden Entwurf zur Beschreibung des menschlichen Miteinanders basiert Guazzo zum einen auf die Ethik, genauer gesagt: auf die Aristotelische These vom Menschen als einem *zoon politikon*, also einem für das Leben in der Gemeinschaft, nicht für die Einsamkeit bestimmtes Wesen: „essendo l'uomo animal sociabile, ami di natura sua la prattica degli altri uomini e abbia in odio la solitudine" (1 A11c). Die Argumentation gegen die *vita solitaria*, das Leben in Einsamkeit, strukturiert die *Civil conversazione* durchweg.[30] In ihr steckt nicht zuletzt eine Absage an die in der Nachfolge Petrarcas vom Quattrocento-Humanismus idealisierte *vita contemplativa*. Gegen den Rückzug in die Einsamkeit und ein ausschließlich dem Bücherstudium und der Kontemplation gewidmetes Leben betont Guazzo den Vorrang der *vita activa*: Diese stellt das Handeln („operare"), die Praxis („prattica") sowie die in Brauch und Gebrauch („uso") erworbene Erfahrung („sperienza") über die reine Theorie („teorica"), die Doktrin („dottrina") sowie – wörtlich – die ‚stumme und hassenswerte Philosophie' („muta e odiosa filosofia"). Ohne Umsetzung in die Praxis sei die Theorie ‚tot' und nutzlos:

> Ma se *tutta la lode della virtù consiste nell'operare*, come è commune opinione de' filosofi, a che serve quella muta e odiosa filosofia, della quale si può dire, come

tionsbegriff vgl. Henn-Schmölders 1975, S. 22–26. Generell zur Definition von *conversation* im Frankreich des 17. Jahrhunderts vgl. Strosetzki 1987, insb. S. 19–24.

28 Ortigue de Vaumorière 1688, S. 5f.

29 Vgl. unten Kap. 12.4.5 Der Autor als Arzt: Zur heilsamen Wirkung der literarischen Konversation (sowie zum sprachlichen Aspekt der Konversation in der Performanz des Dialogs).

30 Schon in der Widmung wird das gesamte Schreibprojekt der *Civil conversazione* als Verteidigung der *conversazione* gegen einen Fürsprecher der „vita solitaria" ausgewiesen (Dedica 2).

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

> della fede, che senza l'opere è morta, e se non si mette in atto, non arreca giovamento ad alcuno, né anco a colui che l'ha acquistata? (1 A16p; Herv. C.S.)

> Ben con ragione adunque fu detto da un antico poeta che 'l padre della sapienza è l'uso e la madre la memoria, per dimostrare bisognano, a chi vuole acquistar la cognizione delle cose umane, non solamente i libri, ma la prova infallabile e l'essercizio intorno all'intelligenza delle cose […]. […] considerate che non solamente nella professione di noi medici, ma nell'altre ancora *non è tenuta sicura la teorica senza la prattica*, ma ci confidiamo più nell'argomento delle cose da noi con ragione sperimentate, che nella semplice dottrina altrui. (1 A16s–A16t; Herv. C.S.)

Der Mensch, so Annibale, sei ohne Konversation letztlich kein Mensch. Ohne sie fehle es ihm an Erfahrung, ohne Erfahrung an Urteilsvermögen, und ohne dieses sei er kaum mehr als ein Tier:

> […] non si può esser vero uomo senza la conversazione, perché chi non conversa non ha sperienza, chi non ha sperienza non ha giudicio, chi non ha giudicio è poco men che bestia. (1 A18x)

Vor dem Hintergrund dieser klaren Aufwertung des Erfahrungswissens scheint es kein Zufall zu sein, dass der primäre Sprecher und Lehrmeister, Annibale, ein Arzt ist. Es geht Guazzo offensichtlich darum, einen (auch) *praktisch erfahrenen* Menschen als Autorität in Szene zu setzen. Schon bei Aristoteles steht der Arztberuf paradigmatisch für jene praktischen Wissenschaften, die nicht nur Bücherwissen, sondern Erfahrung und Handlungsklugheit (*phronēsis*, lat. *prudentia*) erfordern: Ohne praktische Erfahrung, so Aristoteles, würde der Arzt nicht heilen können.[31] Genau genommen vereint Annibale freilich beides, Theorie und Praxis, denn er ist nicht nur Arzt, sondern auch Philosoph. Allerdings betont er ausdrücklich, mehr als Praktiker denn Theoretiker zu sprechen und grenzt sich wiederholt – als Arzt, aber auch als Bürger – von den Philosophen und ihren „sottili e filosofiche ragioni" (3 A33) ab: „parlerò più tosto da puro cittadino che da filosofo" (2 A1d).

Neben der Ethik findet die *Civil conversazione* ein zweites wichtiges Fundament in der Rhetorik. Dies zeigt sich, wenn die verschiedenen Formen der zivilen Konversation nach dem Prinzip des *aptum* bzw. *decorum*, also der Angemessenheit der Rede, ausdifferenziert werden. Stets, so Annibale, sei zu beachten, wer der Gesprächspartner und was Ort, Zeit, Thema und Anlass der Konversation seien. Es sei zu unterscheiden „secondo la diversità de' luoghi, de' tempi, de' soggetti e delle persone con cui ragiona" (2 A48b). Spätestens seit Cicero und Quintilian fließen im Kontext des *aptum* bzw. *decorum* „Moral und Stil, Ethik und Ästhetik" zusam-

31 Vgl. Aristoteles, *Metaphysik*, I, 1, 981a20–24 (Aristoteles 1994, S. 38).

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

men.[32] Weil die Rhetorik entsprechend nicht von der Ethik zu trennen ist, verwundert es nicht, dass Guazzos Ausdifferenzierung der *conversazione civile* gemäß dem *aptum* mit der „etica distinta e relativa" der zeitgenössischen Ständegesellschaft übereinstimmt bzw. sich an ihr orientiert.[33] Guazzos Ideal der Konversation folgt der ständischen Gliederung der Gesellschaft. Dies markiert der Autor bereits in der Widmung, wo er schreibt, er wolle „insegnare a ciascuno quel che *secondo il suo stato* gli si convenga, conversando con altri, osservare" (Dedica 5; Herv. C.S.).[34] Das Cinquecento gilt nun aber zugleich als eine Zeit, in der die ‚Rhetorisierung' des Verhaltens besonders prägnante Züge annimmt.[35] So gesehen fügt sich die *Civil conversazione* in eine generelle Tendenz der Spätrenaissance ein, *elocutio* und Verhalten zu homologisieren[36] und die Rhetorik zur impliziten „Leitdisziplin gesellschaftlichen Verhaltens"[37] zu machen. Guazzo folgt darin nicht nur dem prominenten Beispiel Castigliones, sondern auch dem Giovanni Pontanos, der schon in *De sermone* (verfasst um 1501/02, erschienen 1509) Rhetorik und Ethik in einem entsprechenden Modell der *conversazione* miteinander verknüpft.[38]

Als rhetorisch fundiert erweisen sich in Guazzos *Civil conversazione* aber nicht nur die im Dialog thematisierten Verhaltensregeln, sondern auch der Text selbst. Schon im Widmungsschreiben an Vespasiano Gonzaga macht Guazzo unmissverständlich klar, dass sein Werk auch in seiner rhetorischen Verfasstheit zu erkennen und wertzuschätzen ist – womit er freilich sein eigenes schriftstellerisches Können ins rechte Licht rückt. Hier lohnt ein genauerer Blick auf die Argumentation.

Er habe, so Guazzo in der Widmung, den Dialog auf Anregung von Vespasiano Gonzaga geschrieben. Der Anlass sei folgender gewesen: Bei einem *convito* im Casaleser Haus der Contessa Anna Sannazara sei auch der Herzog zu Gast gewesen

32 Vgl. dazu: „Der den *virtutes elocutionis* angehörende Bereich des *aptum* tariert die Beziehung zwischen *res* und *verba* aus und verknüpft ab der Stillehre der Herenniusrhetorik über das aristotelische *prepón* hinaus als ciceronianisches *decorum* oder quintilianisches *apte dicere* Moral und Stil, Ethik und Ästhetik und hat damit eine Scharnierfunktion für jedwede semantisch tragfähige Rede." (Nelting 2012, S. 241f.).

33 Quondam 2010, S. 521.

34 Vgl. dazu auch Hinz 1992, S. 340ff. Angesichts von Guazzos offensichtlicher Orientierung an der Ständegesellschaft kann ich die Auffassung von Silke Segler-Meßner (2002, S. 57) nicht teilen, dass Guazzo „zwischen einer öffentlichen und einer privaten Konversation" unterscheide, weil „die Klassifizierung der Renaissancegesellschaft nach Ständen oder nach Geburts- und Tugendadel an Bedeutung zu verlieren beginn[e]".

35 Zur „Generalisierung rhetorischer Kategorien zu generellen Verhaltenskategorien" im Cinquecento am Beispiel von Castigliones *Cortegiano* sowie ihrer doppelten Basis, der Setzung der „Rhetorik als ‚Leitdisziplin'" durch die Humanisten einerseits sowie der genuinen Verbindung von Sprache und Verhalten im rhetorischen Ideal des *aptum* andererseits, vgl. Hempfer 1993a (Zitat auf S. 119).

36 Patrizi 1990, S. 56.

37 Hinz 1992, S. 343.

38 Quondam (2007, S. 141) bezeichnet Pontanos Entwurf als „un modello di comportamento moderno proprio perché conversativo, cioè fondato sull'arte del dialogo"; vgl. auch ebd., S. 139. Zu Guazzos Rekurs auf Pontano vgl. Quondam 2007, S. 189; Bistagne 2007 (wieder in Bistagne 2008).

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

und habe in einem originellen Monolog die *conversazione* gegen einen Fürsprecher der *solitudine* verteidigt. Anschließend habe er den anwesenden Guazzo damit beauftragt, diesen Monolog – den er als Versuch, einen ‚Tempel der Konversation' zu errichten, bezeichnet – ‚mit seiner (i.e. Guazzos) Meisterschaft' zu perfektionieren und mit den ‚gebotenen Ornamenten' zu schmücken:

> Vostra Eccellenza [sc. Vespasiano Gonzaga], […] nel finire il suo pellegrino discorso, […] con molta sua modestia e con altrettanto mio rossore soggiunse: – Dove io ho mancato di formare il tempio della conversazione, lascierò il carico al Guazzo d'aggiungervi con la sua maestria i dovuti ornamenti –. (Dedica 3)

Zwar gibt Guazzo an, Vespasianos Vorlage nur wie ein Affe imitiert zu haben („come simia imitando", Dedica 4), doch gibt er dem Ganzen eine völlig neue Form. Guazzo gestaltet *seinen* Konversationstempel als Dialog zwischen seinem jüngeren Bruder, Guglielmo (im Dialog nur *Cavaliere* genannt), und Annibale Magnocavalli und tut damit weit mehr, als nur den vom Herzog geforderten obligatorischen rhetorischen Schmuck hinzuzufügen. Er strukturiert das Gesagte in Form der Geschichte einer Heilung, der Heilung seines Bruders von der Melancholie bzw. Sucht nach der *vita solitaria*. Diese Geschichte bildet den narrativen Rahmen der im Gespräch diskutierten Konversationsregeln.

Wie sieht diese Rahmenhandlung genau aus? Guazzo verlegt die Gespräche auf vier aufeinanderfolgende Tage des Jahres 1567 (oder 1568).[39] Sein Bruder Guglielmo, schreibt er (bzw. sein textuelles Alter ego), sei zu dieser Zeit im Gefolge seines Herrn, Lodovico Gonzagas, des Herzogs von Nevers, in Italien unterwegs gewesen. Er, Guazzo, habe ihn seinerzeit in Saluzzo getroffen. Der Bruder sei jedoch in einem körperlich und seelisch derart schlechten Zustand gewesen, dass er ihn für sechs Tage in sein Haus nach Casale geholt habe. Dort habe er zur Heilung Guglielmos ein Treffen mit seinem Freund, Annibale Magnicavalli, arrangiert. Mit diesem „eccellente filosofo e medico" (1 Proemio e) habe der Bruder, zurückgezogen in „picciole e rimote stanze", jene heilsamen Gespräche geführt, die Guazzo vorgibt, in der *Civil conversazione* wiederzugeben: und zwar sinngemäß („simili, in sostanza") und auf Basis der allabendlichen Berichte seines Bruders (1 Proemio g). Bemerkenswert seien diese Gespräche ihm vorgekommen, weil sie ‚mit so viel

39 Zur Datierung lässt sich feststellen, dass die Jahreszahl im Text selbst nicht genannt ist. Dort ist nur die Rede von „l'anno passato" (1 Proemio a). Nach Quondams Rekonstruktion muss es sich dabei aber um das Jahr 1567 handeln, in dem Lodovico Gonzaga vom französischen König als Statthalter nach Italien entsendet wurde (vgl. Guazzo 1993, II, S. 15, Anm. 1). Für eine Datierung auf das Jahr 1568 spricht hingegen die Tatsache, dass Vespasiano Gonzaga in dem von Annibale evozierten *convito di Casale* bereits als Friedensstifter gefeiert wird: Die Gespräche könnten demnach erst *nach* Ablauf des Jahres 1567 stattgefunden haben. Die Aporie, in die der Datierungsversuch mündet, spricht, ebenso wie die Geschichte der Genese in der *dedica*, wonach Guazzo den Monolog Vespasianos als Modell wählte, gegen die Annahme, dass die Gespräche zwischen Annibale und Cavaliere realiter stattgefunden haben. Die Authentizitätsillusion wird im Übrigen auch durch jene metaleptische Äußerung in Buch IV zerstört, wo es heißt, Stefano Guazzo arbeite aktuell an einem Buch über die *conversazione* (vgl. 4 2.21).

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Salz gewürzt' („conditi con tanto di sale") seien, dass sie eine lange Haltbarkeit zum Wohl der Nachgeborenen versprachen (ebd.).

Erklärtes Ziel der Gespräche ist also die Heilung des Cavaliere von seiner, wie er selbst sagt, schweren Melancholie („grave malinconia", 1 C2). Das von Annibale propagierte und auch praktisch eingesetzte Heilmittel ist: die *conversazione civile*. Die Sprecherrollen sind klar hierarchisiert. In der Rolle des Lehrmeisters bringt Annibale den Cavaliere von seinem irrigen Hang zur Einsamkeit ab und heilt ihn so von seiner Krankheit.[40] Der Melancholiker ist bereit, sich wieder in die Gesellschaft zu integrieren und erklärt sich entsprechend selbst am Ende des Dialogs für körperlich und seelisch geheilt. Er bestätigt damit die Gültigkeit von Annibales Theorie und die Wirksamkeit der *conversazione civile*. Die Pointe aber (und dies vermag wohl erst eine genaue literaturwissenschaftliche Analyse des Textes zu zeigen) besteht darin, dass die heilsame Wirkung der Konversation auf den Text des Dialogs selbst und damit die literarische Kreation übertragen wird. Dies gelingt Guazzo, wie zu zeigen sein wird, unter Nutzung des spezifisch performativen Potentials der Dialogfiktion.[41]

In der sanften Reintegration des Cavaliere in die Gemeinschaft spiegelt sich ein allgemeiner Zug der *Civil conversazione*: Es geht ihr stets um eine Harmonisierung des Einzelnen mit der Gemeinschaft. Wie die Forschung wiederholt festgestellt hat, entwirft Guazzo eine genuin positive Gesellschaft.[42] Das in diesem Kontext immer wieder aufgerufene ethische Ideal ist das der *mediocritas*, des mittleren Maßes bzw. Weges („via mezana", 2 A4), kurz: die Vermeidung jeglichen Extrems oder gar Exzesses. Dies gilt für das Sprechen und Handeln ebenso wie das Ausleben von Affekten: und zwar zum Wohl des harmonischen Ganzen und im Sinne eines friedvollen gesellschaftlichen Miteinanders.[43]

12.3.2 Zum Status der *conversazione domestica*

Betrachten wir vor diesem Hintergrund nun den Argumentationsverlauf des Dialogs und fragen nach dem Platz, den die Oeconomia und *conversazione domestica* hierbei einnehmen.

---

40 Das Hierarchiegefälle zwischen den Sprechern (genauer: der Ausweis Annibales als „locutore leggitimo, cioè […] parlante che prende l'iniziativa e guida lo scambio verbale e a cui l'interlocutore è obbligato a rispondere") lässt sich auch anhand einer Sprechaktanalyse nachweisen. Vgl. dazu Nigro 1990, S. 104.

41 Vgl. dazu unten Kap. 12.4.5 Der Autor als Arzt: Zur heilsamen Wirkung der literarischen Konversation.

42 Vgl. Paternoster 1992, S. 72f.; Patrizi 1990, S. 65; Olivieri 2008; S. 108. Patrizi (1990, S. 57) spricht von einer Ideologie der Liebenswürdigkeit („ideologia dell'‚affabilità'"); Guérin (2016, § 18) ganz ähnlich von einer „rhétorique de l'‚affabilité'".

43 Zum Ideal der *mediocrità* in den Verhaltenstraktaten des Cinquecento allgemein vgl. Quondam 2007, S. 133–219. Zu diesem Aspekt bei Guazzo: vgl. ebd., S. 192; Bonfatti 1979, S. 47 und 64; Patrizi 1990, S. 72; Frigo 1990, S. 126; Segler-Meßner 2002, S. 55ff.; Vígh 2009, S. 226; bei Castiglione: vgl. Hempfer 1993a, S. 118; bei Pontano: vgl. Pontano 2008 (u.a. Kap. I, 5 und 24); Bistagne 2008, S. 37–40.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Nachdem der Arzt den Cavaliere in Buch I davon überzeugen konnte, dass der Rückzug in die Einsamkeit sein Leiden nicht lindert, sondern verschlimmert, weil der Mensch als soziales Wesen den Umgang mit anderen notwendig brauche, geht es darum, diesen Umgang näher zu charakterisieren. In der von Annibale daraufhin exponierten Typologie werden die unterschiedlichen Formen der Konversation zunächst nach ihrer Zugehörigkeit zur öffentlichen oder häuslichen Sphäre differenziert und dann jeweils getrennt nach den Aspekten *parole* und *costumi* behandelt. Buch II thematisiert dabei die öffentlichen Konversationsformen, Buch III die privaten. Zur *conversazione publica* gehören u.a. die Konversation zwischen Alten und Jungen, Adligen und Nichtadligen, Fürsten und Privatmännern, Gebildeten und Ungebildeten, Fremden und Einheimischen, Laien und Klerikern, Männern und Frauen.[44] In diesem Kontext erfolgt auch das Lob der Akademien (im Abschnitt zur Relation *letterati-illetterati*) sowie der privaten Bankette. Ein anschauliches Beispiel für ein solches *convito privato* liefert schließlich Buch IV, wo Annibale – in einem Dialog im Dialog – von einem Bankett berichtet, das im vorangegangenen Winter in Anwesenheit von sechs Männern und vier Frauen im Haus der Caterina Sacca da Ponte stattgefunden hatte. Zu den Gästen dieses – in der Forschung unter dem Begriff des *convito di Casale* geläufigen – Festessens zählten auch die folgenden, nach realen Vorbildern modellierten Sprecher: der Herzog Vespasiano Gonzaga; der Cavaliere Bottazzo, der als Quelle für Annibales Bericht fungiert, weil Letzterer am *convito* selbst nicht teilgenommen hatte; sowie Francesca Guazza, geb. da Ponte, Nichte der Gastgeberin und Stefano Guazzos Ehefrau. Dialogisch dargestellt wird hier ein Abend von vergnüglicher Geselligkeit („piacevolezza"),[45] an dem vor, während und nach dem Essen Konversationsspiele („discorsi e giuochi")[46] gespielt werden. Diese Spiele bieten den Teilnehmern und Teilnehmerinnen Gelegenheit, mit Rätseln, Fazetien, literarischen Topoi, Sprichwörtern und *loci communes* ihren Witz und ihre Geistesgegenwart zur Schau zu stellen.[47]

44 Der Umgang von Männern und Frauen meint hier nur den außerhalb der häuslich-familiären Beziehungen, die Gegenstand von Buch III sind.

45 Vgl. die Charakterisierung des *convito* als „questa piacevole conversazione" (4 2.256). Allgemein zum Ideal der *piacevolezza* (in Verbindung mit dem des Nützlichen (*utile*) vgl. „ragionamenti piacevoli" und „utili" (2 A248a). Wie wichtig Guazzo die Kategorie der *piacevolezza* ist, zeigen auch die *Dialoghi piacevoli*. Vgl. dazu Patrizi 1997.

46 Die Konversationsspiele sind bei Guazzo auch vor dem Hintergrund der ludischen Dimension vieler Akademien im Italien des 16. Jahrhunderts zu sehen. Vgl. dazu Gvozdeva 2014 und 2014a, die dies anhand von Girolamo Bargaglis *Dialogo de' giuochi* und der *Accademia degli Introntati* von Siena verdeutlicht. Gleichwohl ist das *convito* nicht einfach mit einer „akademischen Konversation" gleichzusetzen, wie Hinz (1992, S. 338 sowie 353ff.) suggeriert, denn Letztere meint ein Gespräch unter gelehrten Männern. Das *convito* fungiert hingegen höchstens als ‚zweite Gesprächsbühne': als eine jener im Umfeld der Akademien veranstalteten gemischtgeschlechtlichen Abendgesellschaften. Zu den ‚zwei Gesprächsbühnen' der Akademie vgl. Gvozdeva 2014a.

47 Das *convito di Casale* in Buch IV hat in der Forschung einigermaßen viel Aufmerksamkeit erfahren, wird aber irrtümlich oft mit der *conversazione civile* generell gleichgesetzt (vgl. Lievsay

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Diesem vierten Buch geht nun freilich noch Buch III voran, das von der *conversazione domestica* handelt. Diese wird von Annibale gegenüber der *conversazione publica* als niedriger eingestuft und nach ihr verhandelt. Der Cavaliere wendet ein, man müsse eine andere Reihenfolge wählen und zunächst von der häuslichen Konversation handeln: Dem „ordine naturale" zufolge gehe die häusliche der öffentlichen Konversation voraus. Dem hält Annibale entgegen, er ziehe die öffentliche Konversation der häuslichen vor, weil sie der Gesundheit von Körper und Seele besonders zuträglich sei.[48]

Annibales ungewöhnliche, völlig unaristotelische[49] Hierarchisierung von Haus und Öffentlichkeit relativiert sich freilich dadurch, dass der gesamte Dialog der *Civil conversazione* eine häusliche Konversation ist: ein Gespräch, das, zurückgezogen in den Hinterzimmern eines Privathauses, zwischen einem Kranken und einem befreundeten[50] Arzt, geführt wird.[51] Entgegen der expliziten Höherwertung der öffentlichen Konversation, demonstriert der Dialog damit, dass die *conversazione domestica* erst die Grundlage für den Eintritt des *gentiluomo* in die Gesellschaft darstellt bzw., wie Daniela Frigo sagt, ihm den Weg zu „socialità" und „conoscenza del mondo" ebnet.[52] Dazu passt, dass Annibale die Aristotelische Position, das Haus sei die Keimzelle und Grundlage des Staates, bestätigend aufgreift: „le città non possono esser senza famiglie" (3 A4b). Aristotelisch verpflichtet ist auch Annibales Aussage, die Ethik ‚öffne den Weg' zur Ökonomie: „l'etica apre la strada all'economia" (3 A3).[53]

1961, S. 33: „a practical application of the theories set forth in the earlier books"). Tatsächlich handelt es sich nur um eine ganz bestimmte (wenngleich wichtige) Art der *conversazione*, nämlich die des „convito privato" (vgl. 2 A246ff.).

48 „Nel nostro ragionamento di ieri, quando io vi proposi la conversazione per salute non meno dell'animo che del corpo, io intesi della conversazione fuori di casa, dalla quale particolarmente si cavano quei frutti e quella perfezzione che già abbiamo raccontato. E però ragioneremo oggi di questa che appartiene alla nostra principal intenzione. E domani, se avremo agio e se ne avrete voglia, non resteremo di discorrere della conversazione domestica, intorno alla quale ci occorrerà dir cose che per l'importanza loro non meriteranno anco d'esser tacciute." (2 A10).

49 In Aristoteles' *Politik* (I, 2) bildet das Haus bekanntlich die dem Staat vorausgehende „natürliche Gemeinschaft" (Aristoteles 1981, S. 3). In dieser Tradition bewegen sich auch Renaissance-Autoren wie Antonio Brucioli, der in seinen *Dialogi* den ökonomischen Dialog dem Dialog über die Republik voranstellt.

50 Der reale Annibale Magnocavalli (1543–96) war ein Freund Stefano Guazzos und, ebenso wie dieser, ein Mitglied der *Accademia degli Illustrati*; sein Akademiename war „l'Acceso". Vgl. den Eintrag zu Magnocavalli in der *Database of Italian Academies* (o.J.). Dass das Thema Freundschaft zu den traditionellen Themen der Oeconomia zählt, zeigt sich auch bei Alberti. Vgl. das Buch IV „De amicitia" der *Libri della famiglia* (Alberti 1999).

51 Auch Buch IV zeigt eine private Konversation: Das *convito di Casale* ist ein privates Festessen in freundschaftlich-familiärer Gesellschaft, bei dem selbst der Herzog als Privatmann auftritt. Ich komme darauf zurück.

52 Frigo 1990, S. 125. Frigo und Segler-Meßner teilen die Auffassung, dass die häusliche Konversation der Königsweg („via maestra") für Guazzos Ideal der *civiltà* sei, weswegen die Kenntnis der häuslichen Doktrin der politischen vorausgehen müsse (Frigo 1990, S. 126; vgl. Segler-Meßner 2002, S. 58).

53 Welch hohen Stellenwert die Oeconomia in der *Civil conversazione* hat, zeigt sich zudem daran,

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Was Guazzos Zugang zur Oeconomia allerdings wesentlich vom traditionellen Zugang unterscheidet, ist die Tatsache, dass er sich allein auf die sozialen Beziehungen im Haus beschränkt und die gesamte Lehre von der Güterverwaltung (*acquisizione*, *conservazione*) explizit aus der Behandlung im Dialog ausschließt (3 A3).[54]

Vollständig ausgeblendet wird der Aspekt des Materiellen bei genauerer Betrachtung aber nicht. Finanzielle und materielle Interessen, darin sind sich die Sprecher einig, zählten nämlich zu den zentralen Ursachen für häuslichen Unfrieden (*discordia*), zumindest, wenn sie egoistischer oder exzessiver Natur seien. Geiz, übertriebene Sparsamkeit oder Neid trübten das harmonische Miteinander der Familienmitglieder oder verursachten den Niedergang der Casa, etwa wenn ein Vater seinen Kindern das ihnen zustehende Erbe („patrimonio") nicht rechtzeitig überschreiben wolle (3 A148ff.). Auch jenseits der häuslichen Beziehungen spielen materielle Güter in der *Civil conversazione* eine wichtige Rolle. So reklamiert Annibale, dass die *conversazione* die „buoni costumi e […] virtù" lehre, mittels derer man die weltlichen Güter richtig verwalten lerne („per mezo delle quali si dispensino e si conservino drittamente i beni della fortuna", 2 A14).

Allgemein wird im Dialog regelmäßig Geld, Reichtum und Eigentum thematisiert. Vor allem das Sprechen wird häufig mit Geld verglichen oder mit einer Geld-Metapher belegt.[55] So heißt es beispielsweise: „Come quel danaio che è bene speso, oltre al profitto di chi lo riceve, torna a commodo di chi lo sborsa, così le parole ben considerate recano beneficio a chi le ascolta e onore a chi le esprime" (2 A19). An anderer Stelle heißt es, die Sprache verrate die Herkunft des Sprechers, so wie man bei Münzen die Herkunft anhand ihrer Prägung („publica stampa") erkenne (2 A70).[56]

Diese Metaphorik scheint mir bei Guazzo allerdings weniger einer „merkantile[n] Logik" oder „bürgerlichen Fusion von Moral und Geschäft" geschuldet, wie in der Forschung partiell vermutet,[57] sondern einer zunehmenden Fokussierung der meist adligen *gentiluomini* auf Finanzielles zu entspringen. Dieser Fokus hängt seinerseits mit der zunehmend prekären finanziellen Lage des Adels, vor allem des niederen Adels, zusammen, der sich aufgrund der Handelsverbote dem Konkurrenzdruck des finanzstarken Bürgertums, und insbesondere der Händler,

---

dass Guazzo als Sprecher im Wesentlichen Mitglieder seiner Familie und seines Freundeskreises inszeniert: neben seinem Bruder und seinem Freund Annibale Magnocavalli treten in Buch IV auf: seine Ehefrau Francesca Guazzo, deren Tante Caterina Sacca dal Ponte sowie einige von Guazzos Akademikerfreunden (Giovanni Bottazzo, Giovanni Cane und Guglielmo Cavagliate: ihrerseits Mitglieder der *Accademia degli Illustrati* und/oder der *Accademia degli Argonauti*). Darüber hinaus ist die häusliche Konversation schon quantitativ ein nicht zu vernachlässigendes Element der *Civil conversazione*, umfasst sie doch in der modernen Edition mit 96 von 310 Seiten fast ein Drittel des Gesamtwerks (zum Vergleich: das erste Buch enthält 62, das zweite 100 und das dritte 79 Seiten).

54 Die Güterverwaltung verhandelt Guazzo andernorts, im *Dialogo dell'onor delle donne.* Vgl. Frigo 1990, S. 141, Anm. 15.

55 Dies stellt schon Claudia Henn-Schmölders (1975) fest.

56 Zu weiteren Beispielen vgl. ebd., S. 20f.

57 Ebd.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

kaum mehr gewachsen sah. Es dürfte kein Zufall sein, dass die finanziellen Probleme des Adels in der Ökonomik von Giacomo Lantieri zeitgenössisch offen thematisiert werden.[58] Im Unterschied zu Lantieri verhandelt Guazzo die Verarmung des Adels nicht explizit, doch deutet die Persistenz des Themas Geld, Reichtum und Eigentum in der *Civil conversazione* implizit durchaus auf das Problem hin.

Trotz der grundsätzlichen Übereinstimmung mit den zentralen ökonomischen Positionen seiner Zeit, setzt Guazzo, wenn er die Oeconomia in eine allgemeine Verhaltenslehre implementiert, diverse neue Akzente.[59] Sichtbar werden diese etwa in Buch III, wenn die Ursachen für *concordia* und *discordia* zwischen den Hausbewohnern systematisch verhandelt werden. Die folgenden Analysen sollen verdeutlichen, dass diese Neuakzentuierungen nicht nur für die Entwicklung der Oeconomia im Cinquecento, sondern auch für die Gesamtinterpretation von Guazzos *Civil conversazione* relevant sind.

12.4 Guazzos Integration von Oeconomia und allgemeiner Verhaltenslehre

12.4.1 Oeconomia im Wandel: Zur Variabilität und Historizität der *costumi*

Schon auf Ebene der Themenwahl fällt auf, dass Guazzo einigen Aspekten Aufmerksamkeit schenkt, die in den zeitgenössischen Ökonomiken gemeinhin keine oder eine nur nebensächliche Rolle spielen.[60] Zu nennen ist hier zum einen das Bruder-Bruder-Verhältnis, das in der *Civil conversazione* unter der Rubrik „conversatione […] tra Fratello & Fratello“[61] systematisch behandelt wird[62] und auf das ich noch zurückkomme.[63] Zum anderen räumt Guazzo der Mädchenerziehung einen

58 Vgl. Kap. 11. *Terra, abitazione, guadagno*: Zu den materiellen Aspekten des Hauses in Giacomo Lantieris *Della economica*.

59 Ähnlich sieht es auch Frigo (1990, S. 122), die notiert, dass Guazzo trotz der „innegabili legami con la tradizione precedente“, eine „riformulazione di alcune categorie della filosofia pratica“ vornehme. Bezüglich des Ehe-Themas hält Dimke-Kamola (2015, S. 83) fest, dass es weniger die Positionen an sich seien, die die *Civil conversazione* von zeitgenössischen Eheschriften unterscheide, als Guazzos „manière d'argumenter mettant en valeur l'importance des apparences et soulignant le changement des mœurs“.

60 Wenn ich die *Civil conversazione* im Folgenden wiederholt von ‚den zeitgenössischen Ökonomiken' abgrenze, so vor dem Hintergrund, dass Guazzos Dialog als Ganzes betrachtet keine Ökonomik ist, sondern eine allgemeine Verhaltenslehre, in der die Oeconomia nur *ein* Aspekt unter anderen ist – wenngleich, wie ich zu zeigen versuche, es sich um einen gewichtigen, oft unterschätzten Aspekt handelt.

61 So im Untertitel zu Buch III der Edition von 1579.

62 Vgl. 3 C172–3 A189. Dass das Bruder-Bruder-Verhältnis in zeitgenössischen Ökonomiken für gewöhnlich kein Thema ist, mag daran liegen, dass es nicht zu den drei häuslichen Herrschaftsverhältnissen – der *societas coniugalis*, der *societas patria* und der *societas herilis* – zählt. Gleichwohl nennt schon Aristoteles die „Gemeinschaft der Brüder“ als eine der „Hausgemeinschaften (*oikia*)“. (Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, VIII, 12, 1160b23f. und 1161a4f.; Aristoteles 2013, S. 271f.).

63 Vgl. unten Kap. 12.4.4 Vom Streit zwischen Brüdern: Guazzos Porträt der Gonzaga.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

eigenen, systematischen Platz in der Oeconomia ein, obwohl diese traditionell eher in der Erziehungsliteratur beheimatet ist.[64] Hier lohnt ein genauerer Blick, wenngleich – oder gerade weil – die Passage über die Mädchen deutlich kürzer ausfällt als die zur Knabenerziehung. Längere Ausführungen spart sich Annibale nämlich mit explizitem Hinweis auf die Diversität der zeitgenössischen Praxis. Diese, sagt er, mache es unmöglich, für die Mädchenerziehung eine klare Regel zu geben: „oggidì sono tanto diverse le maniere che si tengono nell'allevarle [le figliuole] […] che non vi si può dare una determinata regola" (3 A156). Der Cavaliere allerdings beharrt darauf, dass Annibale ihm das Idealbild einer Jungfrau skizziere. Dabei solle er vorgehen wie der antike Maler und Bildhauer Zeuxis, der, als er seine Helena-Statue schuf, diese aus den Einzelteilen diverser schöner Frauen zusammensetzte. So solle auch Annibale für sein Portrait der Jungfrau nur jene Teile wählen, die dem Ideal am meisten entsprächen (wörtlich: die so seien, wie sie sein sollten: „quali essere debbono", 3 C156).[65] Doch Annibale lehnt ab: zum einen wegen der Schwierigkeit der Aufgabe, die ihn zwingen würde, eine Lucrezia oder Virginia darzustellen (vgl. 3 A157), zum anderen, weil die Väter von Töchtern völlig andere Ziele verfolgten als Zeuxis. Während Zeuxis nur ein Ziel kenne (nämlich Helena darzustellen), verfolgten die Väter bei der Erziehung ihrer Töchter unterschiedliche Ziele, von denen jedes lobenswert sein könne, wenn es nur unter den richtigen Vorzeichen stehe. Entsprechend unterschiedlich seien die von den Vätern gewählten Erziehungsmethoden und -stile (vgl. 3 A158 u. 3 A159). Nur auf eines sei bei allen Arten der Mädchenerziehung gleichermaßen zu achten, die Wahrung der körperlichen und geistigen Keuschheit (vgl. 3 A165b). Ansonsten könne die Erziehung, je nachdem ob das Mädchen später Ehefrau, Nonne oder Hofdame werden solle, streng oder liberal, mit einer Ausbildung in den *lettere* oder auch ohne eine solche erfolgen (vgl. 3 A159 u. 3 A162).

Mit dem Verweis auf die Vielfalt der Erziehungsziele und -methoden kehrt Annibale zu seinem Ausgangsargument – der Diversität der Praxis – zurück. Seine Weigerung, dem Vorbild des Zeuxis zu folgen, ist dabei in doppelter Hinsicht signifikant: Zum einen grenzt Annibale damit ökonomisch-ethische Fragen und Ideale klar von ästhetischen ab: Erziehung und Kunst seien nicht vergleichbar, verfolgten unterschiedliche Ziele und Zwecke. Zum anderen offenbart sich an Annibales Verweigerung der *imitatio* eine bestimmte Haltung zum Ideal. Während der Cavaliere an der Suche nach einem – offensichtlich unerreichbaren – Ideal festhält, negiert Annibale *a priori* dessen Notwendigkeit und Bedeutsamkeit für

64 Vgl. 3 C155–3 A169.

65 Der Cavaliere rekurriert hier auf die Ciceronische Version der aus Plinius des Älteren *Historia naturalis* (35, 64–66) stammenden Zeuxis-Anekdote, denn Cicero ist es, der in *De inventione* 2, 1, 1–3 zwei verschiedene Aussagen über Zeuxis zu einer Anekdote verbindet. Bei Plinius ist Zeuxis zum einen der, der das Bildnis einer schönen Frau für den Juno-Tempel von Agrigent nach fünf verschiedenen Jungfrauen malte, zum anderen der Schöpfer einer Helena-Statue in Rom. Vgl. Plinius Secundus d.Ä. 2007, S. 56–59; Cicero 1998, S. 164–167. Zur Rezeption des Zeuxis-Exemplums im rinascimentalen Diskurs über weibliche Idealschönheit, insb. bei Trissino und Firenzuola, vgl. Schneider 2013.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

die Praxis und insistiert stattdessen auf der Legitimität der diversen, in der Praxis zu beobachtenden Erziehungsmodelle. Die Diversität der Praxis erscheint bei ihm also gerade nicht als lästiges Hindernis, das mit der Schaffung eines aus Einzelteilen zusammengestückelten Idealbilds überwunden werden soll, sondern – positiv – als ein Panorama unterschiedlicher Realisationsformen von guter, richtiger Erziehung. Eine Idealvorstellung zu haben, ist angesichts der Vielfalt der Praxis aus Annibales Sicht nicht nur nicht möglich, sondern, wichtiger, nicht nötig. Eine Entscheidung für dieses oder jenes Erziehungsmodell muss vor diesem Hintergrund in der Praxis selbst, aufgrund der Betrachtung des Einzelfalls fallen. Der Vater müsse, so Annibale, die Anlagen und Fähigkeiten („il grado, le qualità et le forze") seiner Tochter genau prüfen, bevor er über ihre Zukunft und den Erziehungsstil entscheide (3 A159).[66]

Um die Diversität der Lebenswelt bewältigen zu können, rät Annibale, dem jeweils herrschenden Brauch (*uso*) zu folgen: „procedere secondo l'uso de' paesi e de' tempi" (3 A171a). Der *uso* sei das zu befolgende ‚Gesetz', da man angesichts der Vielfalt der Sitten kein allgemeines Urteil fällen könne: „In queste diversità di costumi non voglio che facciamo alcun determinato giudicio, perché s'ha da ubidire all'uso, il quale inviolabilmente si osserva per legge" (3 A35e). Der Umgang mit der Diversität kann daher nirgendwo anders als in der Praxis selbst – im Kennen, Erkennen und Befolgen des *usus* – erlernt werden.

Vor diesem Hintergrund vergleichen die Sprecher regelmäßig – oft mittels Exempla, Sprichwörter oder Anekdoten – die italienischen Gepflogenheiten mit denen der Nachbarländer. Insbesondere der Vergleich italienischer und französischer *costumi* ist vor dem Hintergrund der Frankreicherfahrung des Cavaliere (und des Autors) im Text sehr präsent. So konstatiert der Cavaliere im Zusammenhang mit der strittigen Frage weiblicher Bildung, dass das Lesen- und Schreibenlernen für französische Frauen nützlich sei, weil sie aufgrund ihrer vergleichsweise großen rechtlichen und ökonomischen Autonomie häufig in die Lage kämen, Prozesse bestreiten, mit Richtern und Anwälten verkehren oder die Handelsbücher führen zu müssen. Die Italienerinnen dagegen, die diese Befugnisse nicht

66 Hierin unterscheidet sich Mädchenerziehung augenscheinlich nicht von der Knabenerziehung, denn Annibale rät auch in diesem Kontext, der Vielfalt der natürlichen Anlagen und Potentiale des Kindes Rechnung zu tragen: „Usi diligenza per scoprire nella loro tenera età a qual sorte di vita siano per natura disposti, e a quella virtuosamente li dirizzi, perché il mal principio tende a peggior fine." (3 A153l). Gleichwohl fällt auf, dass gerade im Bereich der Mädchenerziehung auf der Wahl zwischen verschiedenen Erziehungsmodellen insistiert wird. Dies mag dadurch begründet sein, dass Guazzo den Vätern bei der Erziehung der Töchter freie Hand lassen wollte. Die Gründe, eine Tochter ins Kloster zu schicken, waren bekanntlich vielfältig. Keineswegs war dies immer die Entscheidung des Mädchens oder entsprach ihrer Neigung. Oft standen finanzielle Interessen der Familien dahinter, denn jede Tochter, die ins Kloster ging, sparte eine Mitgift und steigerte die finanziellen Ressourcen der *casa*, die sich für die Verheiratung weiterer Töchter und der zugehörigen Mitgiften rüstete. Gegen die zeitgenössisch weitverbreitete Praxis, junge Mädchen gegen ihren Willen ins Kloster zu schicken, wird im 17. Jahrhundert die Nonne Arcangela Tarabotti anschreiben; u.a. in ihrer Polemik *La semplicità ingannata* (postum 1654).

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

hätten, würden, sofern sie lesen oder schreiben lernten, allzu leicht zu schädlichen Lektüren wie Boccaccios *Decamerone* oder Schreiben lasziver Briefe verführt (3 C164). Annibale stellt daraufhin klar, dass Lesen und Schreiben auch für die Italienerinnen nützlich sei, denn zum einen gebe es auch ehrenvolle Lektüren für Frauen (z.B. die Kirchenväter), zum anderen könne das Schreiben auch sinnvoll in der häuslichen Buchhaltung („conti della casa") oder für tröstende Briefe an den abwesenden Ehemann eingesetzt werden (3 A165a).[67] Dieses Beispiel macht zum einen auf die Konsequenzen der durchaus unterschiedlichen rechtlichen Stellungen von Frauen in Frankreich und Italien aufmerksam. Zum anderen zeigt es, dass trotz des offenen Bekenntnisses zum Befolgen des jeweiligen nationalen oder regionalen Usus eine klare Präferenz für einen bestimmten Brauch (hier den französischen) geäußert wird. Ähnliches gilt für die Diskussion der Sprecher über die unterschiedlichen Gepflogenheiten von Italienern und Franzosen rund um die Ehe. Erneut ist es die liberalere Haltung der Franzosen, die die Zustimmung der Sprecher erntet.[68]

Wird durch die Vergleiche mit dem Nachbarland Frankreich regelmäßig an die Variation der *costumi* von Ort zu Ort erinnert, so weisen andere Stellen auf die Variabilität der Sitten und Bräuche über die Zeit(en) hin. Oft nämlich scheinen die *costumi* in einem langsamen, aber stetigen Wandel begriffen. Diesbezüglich unterscheidet sich Guazzos Blick auf die Oeconomia von dem anderer Autoren wie etwa Alberti oder Tasso, die vorzugsweise die (vermeintliche) Stabilität des überlieferten ökonomischen Wissens und der Bräuche betonen.[69] Guazzo hingegen hebt die Historizität des *uso* hervor. Dieser Aspekt verbindet sich in der *Civil conversazione* zugleich mit einer fast provokativen Abgrenzung von der Antike. Schon zu Beginn des zweiten Buches hatte Annibale erklärt, er könne und müsse bei seinen Erwägungen nicht mehr in die Fußstapfen antiker Autoritäten treten, da sich Zeiten, Menschen und Bräuche in den letzten tausend Jahren gewandelt hätten, die antiken Lehren jedoch nicht: „Io non posso né debbo in questi ragionamenti seguir le pedate degli antichi filosofi, perché se ben le ragioni loro sono oggidì quelle medesime ch'erano già mille anni, non sono però i medesimi i tempi, gli uomini e i costumi" (2 A1a).

67 Indirekt trage die Alphabetisierung auch zur Bewahrung der weiblichen Keuschheit bei, insofern der „amore per lettera" immer noch besser sei als der „amore per volgare" (3 A165a).

68 Durch die größeren Mitspracherechte der Französinnen, die ebenso wie die Männer über das Recht verfügten, eine Eheschließung abzulehnen, vermeide man jene „disordini", wie sie in Italien regelmäßig in Folge der Zwangsverheiratung junger Mädchen entstünden (3 C9). Positiv sehen die Sprecher ebenfalls, dass der französische Mann seine künftige Frau bereits vor der Eheschließung im Kreis ihrer Familie besuchen, also vorab persönlich kennenlernen dürfe. In Italien, wo dies nicht möglich sei, müsse man dagegen ganz auf den guten Ruf der Frau vertrauen, also quasi mehr mit den Ohren als mit den Augen heiraten (vgl. 3 A31). Kritisch sieht Annibale auch die in Italien verbreitete Bewachung der Frau im Haus: Dieser im Fall einer unzüchtigen Frau ineffektive, bei einer anständigen Frau hingegen überflüssige Brauch, sei in Frankreich unbekannt (vgl. 3 A46a).

69 Auch Dimke-Kamola (2015, S. 84) sieht in Guazzos „réflexion sur la mutabilité des mœurs" eine wichtige Differenz zu den zeitgenössisch gängigen Positionen.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Dass die antiken Wissensbestände hier als überholt ausgewiesen werden (und mit ihnen implizit auch ältere Wissensbestände wie die des Quattrocento),[70] ist freilich als eine Pose zu erkennen, mit dem sich Guazzo abzugrenzen bemüht. Denn klar ist, dass weder er noch sein Hauptsprecher, Annibale, auf das Aufgreifen des antiken Erbes verzichtet. Im Gegenteil, der Dialog erscheint geradezu als ‚Summa' und ‚Enzyklopädie der Tradition' („une somme", „une véritable encyclopédie de la Tradition").[71] Gleichwohl ist es ernst zu nehmen, dass in der *Civil conversazione* ein Wille zur Neuerung, welcher auch vor den antiken Autoritäten nicht halt macht, derart offen affichiert wird. Es geht offenbar nicht darum, die antiken Lehren zu verabschieden, sondern sie nicht unhinterfragt oder unmodifiziert zu übernehmen.[72] Dies zeigt Annibales Aussage, die antiken Autoren selbst würden, wenn sie zu ihrer Zeit lebten, ihre Schriften in vielen Dingen überarbeiten und den ‚modernen' Sitten anpassen: „[i] filosofi, i quali se fossero oggi al mondo riformerebbono in molte cose i loro scritti e li disporrebbono secondo i moderni costumi" (2 A1c). Nicht zufällig ist hier die Rede nur vom ‚Reformieren' („riformerebonno") der aus Annibales Sicht nicht gänzlich unbrauchbaren antiken Schriften. Dass es um eine Überführung des Tradierten in etwas Neues, um ein Modifizieren, nicht Abschaffen geht, demonstrieren auch die Beispiele, denen ich mich im folgenden Abschnitt zuwende.

12.4.2 Der Hofmann als Diener: Zur Verbindung von Oeconomia und höfischem Diskurs

Von einem gewandelten Blick auf die Oeconomia zeugt auch Guazzos Subsumtion der Relation von Fürst und Hofmann unter das Verhältnis von Herr und Diener. Diese mag zwar prinzipiell von der zeitgenössisch gängigen Parallelisierung von *pater familias* und *principe* gedeckt sein (welche auch in der *Civil conversazione* evoziert wird),[73] ist in den zeitgenössischen Ökonomiken gleichwohl unüblich. Dass Guazzo die Relation von Fürst und Hofmann in die Oeconomia integriert, ist freilich vor dem historischen Hintergrund des Aufstiegs der italienischen Höfe und der in diesem Zuge formierten sozialen Gruppe der Hofleute an sich noch nicht erstaunlich.[74] Es ist nicht unüblich, dass in einer Ökonomik ein Hofmann

70 Hierin klingt unterschwellig auch erneut eine Kritik am Humanismus des Quattrocento und seiner – aus Sicht des Cinquecento – bedingungslosen Antikenverehrung an.

71 Guérin 2016, § 17.

72 Insofern ist Guérins Einschätzung zu relativieren, es gebe im Dialog ein Bewusstsein, dass nichts Neues gesagt werden könne („une conscience sereine que rien de nouveau ne peut se dire", ebd.).

73 Der gute Fürst, so Annibale, sei der „padre della patria" und behandle seine Untertanen wie ein Vater seine Kinder (2 A180b).

74 Generell kann freilich, spätestens seit Castiglione, diese so prägende Relation in einer allgemeinen Verhaltenslehre für den *gentiluomo*, als die sich die *Civil conversazione* versteht, unmöglich übergangen werden.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

(*cortigiano*) als Sprecher auftritt,[75] oder dass, wie in Giacomo Lantieris *Della economica* (1560), das Verhältnis Fürst-Hofmann evoziert wird.[76] Bemerkenswert ist die Systematizität, mit der Guazzo Vergleichbares tut, und hierin unterscheidet sich die *Civil conversazione* von anderen ökonomischen Texten der Renaissance. Annibale differenziert *prinzipiell* zwischen zwei Arten von Dienern: dem gewöhnlichen Diener, der seinem Herrn aus Not bzw. Bedürftigkeit dient, einerseits und dem Hofmann, der sich freiwillig in den Dienst eines Fürsten begibt, andererseits. Bezeichnenderweise geht Annibale in seinen Erläuterungen dann aber nur auf ersteren, also den gewöhnlichen Diener und seine Relation zum Herrn ein.[77] Das Verhältnis von Hofmann und Fürst spart er hingegen gezielt aus – mit dem Verweis, hierzu sei bereits alles von Castiglione im *Libro del cortegiano* gesagt worden.[78] Außerdem, so Annibale, bedürften Fürsten keiner Belehrung hinsichtlich ihres Umgangs mit der Gefolgschaft. Sie regierten ihre Höfe würdevoll, friedlich und still: Weder höre man sie ausfallend oder unhöflich gegenüber ihren Dienern werden, noch litten die Höfe an jener Unordnung, von denen die Privathäuser so häufig betroffen seien. Kurz, die Fürsten seien ohne Fehl und Tadel:

> Già noi dicemmo ieri che i prencipi non hanno bisogno de' nostri raccordi, e però non accade insegnare loro il modo di conversare con la lor famiglia, perché si reggono nelle loro corti con dignità, con pace e con silenzio, né si sentono per l'aria voci ingiuriose e civili contra i servitori, né si veggono quei disordini che communemente regnano nelle case de' privati, né insomma patiscono alcun difetto. (3 A225)

75 Schon Alberti lässt in den *Libri della famiglia* mit Piero Alberti einen *cortigiano* auftreten, der von seinen Erfahrungen im Umgang mit Fürsten berichtet.

76 Wie bei Guazzo fällt auch bei Lantieri der Umgang des Fürsten mit seinen Hofleuten („servitori", „ministri del reggimento" und letztlich „tutta la corte") unter das Verhältnis von Herr und Dienerschaft („servitù") (Lantieri 1560, S. 40 und 48). Allerdings ist die Relation Fürst-Hofmann hier eindeutig nicht Teil der Systematik, sondern als bloßer Exkurs zu sehen. Dieser Exkurs wird nicht durch den primären, sondern den sekundären Sprecher, den Hofmann Apotrotide, initiiert, welcher ihn zum Anlass für ein umfassendes Fürstenlob nimmt. Dieses Enkomion wiederum kommt, anders als bei Guazzo, ganz ohne kritische Töne aus (vgl. ebd., S. 50–54). Dass es sich nur um einen Exkurs handelt, wird daran deutlich, dass der Hauptsprecher, Gioanbattista, sich wiederholt bemüht, die Rede Apotrotides zu beenden und zum eigentlichen Thema zurückzukehren („Hora ritornando dove lasciammo il capo dela tela […]", ebd., S. 53; „Ma assai fuor del primiero camino ci siamo tolti, però sarà bene, che ritronando al sentier di prima, di giunger' al fine di questo ragionamento d'hoggi procuriamo", ebd., S. 54).

77 Dabei werden, wie üblich, vor allem die Gründe für *discordia* diskutiert, insbesondere a) die natürliche Ungleichheit von Herr und Diener, was Rang und Qualitäten angeht, b) die Unfähigkeit des Herrn zu befehlen sowie c) die Unfähigkeit des Dieners zu gehorchen.

78 Castiglione wird nicht namentlich erwähnt, sondern nur mit einer Periphrase evoziert: und zwar als derjenige, der den perfekten Hofmann ‚geformt' habe („chi formò perfettamente il corteggiano", 3 A226). Angespielt wird damit auf die berühmte Formulierung des Projekts, ‚einen perfekten Hofmann mit Worten zu formen' („di formar con parole un perfetto cortegiano", *Cortegiano*, I, 12; Castiglione 2000, S. 35).

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Dass nun ausgerechnet hier, an der dafür vorgesehenen Systemstelle, jede weitere Erläuterung zum Verhältnis von Fürst und Diener fehlt und stattdessen ein allgemeines Fürstenlob folgt, lässt aufhorchen. Fast zwangsläufig lenkt diese *lacuna* den Leser zurück an jene Stellen des Dialogs, an denen bereits zuvor das Verhältnis von Fürst und Hofmann thematisch geworden war. Der Verweis auf Castiglione ermutigt dabei dazu, das dort Gesagte vor dem Hintergrund des *Libro del cortegiano* zu reflektieren.

Beim Blick auf die besagten Textstellen zeigt sich allerdings schnell, dass die Positionen zum Hofmann bei Castiglione und Guazzo in entscheidenden Aspekten gerade nicht übereinstimmen.[79] In der *Civil conversazione* entspricht das Bild des Hofmanns letztlich dem, das Giorgio Bárberi Squarotti bei Tasso ausgemacht hat: Der *cortigiano* ist hier gerade nicht mehr der sanfte *institutor principis* Castigliones, sondern ein Diener, der seinem Herrn zu gehorchen habe: „Il cortigiano […] è il servitore che obbedisce agli ordini del signore […]".[80] So insistiert Annibale darauf, dass zwischen der Knechtschaft des gewöhnlichen Dieners und der des *cortigiano* höchstens graduelle, aber keine kategorialen Unterschiede bestünden: Der gewöhnliche Diener sei an seinen Herrn mit ehernen Ketten gebunden, der Hofmann an seinen Herrn mit goldenen; Ersterer hasse Herr *und* Kette, Letzterer liebe seinen Herrn, hasse aber die Kette (vgl. 3 A196 u. 3 A197). Er, Annibale, habe diese goldenen Ketten stets verabscheut und jede Form der Knechtschaft („servitù") für falsch und elend gehalten (3 A199a). Der Mensch sei frei geboren, daher tue die Knechtschaft der menschlichen Natur Gewalt an („fa violenza alla natura sua"). Selbst wenn sich einer freiwillig in dieses Gefängnis („prigione") begebe und seinem Herrn mit Worten Treue schwöre, höre doch sein Geist nicht auf, gegen Dienst und Dienertum („servigio") zu rebellieren (3 A195). Hierzu führt Annibale das Beispiel des Autors und seines Bruders an: Stefano Guazzo habe zugegeben, seine Herrin, Margherita Paleologa, nicht aber die *servitù* zu lieben, und wäre er nicht von der unendlichen Güte und den Gunstbezeugungen seiner Herrin mit Gewalt („a forza") davon abgehalten worden, hätte er sich schon vor ihrem Tod von den unerträglichen Mühen („fatiche insopportabili") seines Dienstes zurückgezogen (3 A198a). Sein Bruder, der Cavaliere selbst, so Annibale, habe sich einmal offen über die Zwänge des Hoflebens beklagt: Wie bittere Medizin seien sie ihm erschienen, deren bloßer Geruch, ja schon die Erinnerung an sie eine Beleidigung der Natur sei („una medicina così amara, che con l'odore, anzi con la sola memoria s'offende la natura", 3 A198b). Viel deutlicher kann Hofkritik kaum ausfallen, zumal wenn, wie hier, der Autor selbst als Autorität heranzitiert wird und der Cavaliere der Invektive, abgesehen von einem läppischen Sprichwort – „non si

79 Vgl. hierzu auch Hinz 1992, S. 345f.

80 Bárberi Squarotti 1982, S. 345. Siehe auch: „Il rapporto fra principe e cortigiano è quello fra padrone e servo, e il servo non deve mai apparire da più del padrone" (ebd., S. 346). Vgl. auch Hinz 1997.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

guadagna il pregio senza correre“ (etwa: Ohne Fleiß keinen Preis) – nichts weiter entgegensetzt (3 C198).[81]

Dieses Bild vom Hofmann steht in deutlichem Kontrast zu dem Castigliones.[82] Exemplarisch lässt sich dies an der Metapher der Kette („catena“) veranschaulichen, die von den beiden Autoren völlig verschieden gebraucht wird. Während die den Hofmann bindende Kette bei Guazzo negativ konnotiert ist, erscheint sie im *Cortegiano* als Zeichen für Liebe und Eintracht – und damit positiv. Bei Castiglione ist die Kette eine Metapher für die Herzogin selbst, die von ihren Hofleuten so sehr geliebt wird, dass sie die *cortigiani* auch untereinander in Liebe vereint hält („in amor tenesse uniti“), und zwar in einer Liebe und Eintracht, von der er heißt, dass sie sogar die Bruderliebe übersteige:

> […] a tutti nascea nell'animo una summa contentezza ogni volta che al conspetto della signora Duchessa ci riducevamo; e parea che questa fosse una catena che tutti in amor tenesse uniti, talmente che mai non fu concordia di voluntà o amore cordiale tra fratelli maggior di quello, che quivi tra tutti era.[83]

Castigliones Hofgesellschaft wird von Freiheit („libertà“), nicht Zwang regiert, wobei die Freiheit so groß ist, dass die Hofleute sich selbst zügeln, um die Gunst der Herzogin nicht zu verlieren.[84] Diese Selbstkontrolle des Hofmanns wird von Castiglione nun gerade nicht als Belastung dargestellt. Ganz anders bei Guazzo, der den Fokus auf den Zwang legt, den die goldene Kette ausübt: Güte und Gunstbezeugungen der Herrin hätten Guazzo, so Annibale, mit Gewalt („a forza“) davon abgehalten, seinen Dienst zu quittieren. Letztlich sei es das Gold der Kette (und freilich das eigene Streben danach), das den Hofmann bindet. Er weiß, dass er frei wäre, den Dienst zu quittieren, jedoch nur um den Preis, damit auch seine Privilegien zu verlieren: Mit der Kette verlöre er auch das Gold.

Diese negative Darstellung der Fürst-Hofmann-Relation unterminiert aber nun nicht nur die Glaubwürdigkeit der späteren Castiglione-Referenz, sondern zugleich das daran anschließende Fürstenlob. Wenn es dort heißt, die Fürsten erhöben ihre Stimme nicht gegen ihr Gefolge, ihre Höfe seien ruhiger und besser geordnet als die Privathäuser und generell seien die Fürsten ohne Makel, so er-

81 Zur Hofkritik bei Guazzo vgl. Speciale 1990, S. 27 („la tendenza anti-cortigiana che circola nel testo guazziano“); Tekulics 1999, S. 170f. („una dura critica del servizio cortigiano“).

82 Auch das *Libro del cortegiano* ist bekanntlich nicht frei von Hofkritik; vgl. *Cortegiano* II, 2 und II, 3 (Castiglione 2000, S. 120–123). Castiglione legt dabei aber, so Kiesel (1979, S. 82), einen „Gegenentwurf zur [üblichen] Hofkritik“ vor, insofern er seinem idealen Hofmann nicht rät, den Hof zu fliehen, sondern ihn zur Tugendhaftigkeit zu erziehen versucht und ihm „[a]lle Laster des Hofes verbietet“. Im Versuch der Erziehung des *gentiluomo* nähern sich Castigliones und Guazzos Entwurf mithin wieder an.

83 *Cortegiano*, I, 4; Castiglione 2000, S. 22.

84 Explizit wird dies anhand des ‚höchst freien und höchst ehrenhaften Umgangs' („liberissimo ed onestissimo commerzio“), den man nicht zuletzt mit den anwesenden Frauen pflegte: „a ciascuno era licito parlare, sedere, scherzare e ridere con chi gli parea: ma tanta era la reverenzia che si portava al voler della signora Duchessa, che la medesima libertà era grandissimo freno“ (*Cortegiano* I, 4; Castiglione 2000, S. 22).

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

scheint dies vor dem Hintergrund der soeben zitierten Stelle des an goldene Ketten gebundenen Hofmanns wie Augenwischerei. Dass die *cortigiani* unter der so ruhigen, freundlichen Oberfläche des Hoflebens ächzen und unter der Fremdbestimmung leiden, scheint ein offenes Geheimnis zu sein. Den Hofmann quälten, heißt es, das ‚Essen-Sprechen-Gehen-wie-es-anderen-passt', das ‚Niemals-Ruhe-finden', das ‚Sich-selbst-verlieren-im-Dienst-für-den-Herrn' und vieles mehr („quell'essere astretto a mangiare, a parlare, a caminare con la bocca, con la lingua e con le gambe altrui, quel non aver mai riposo né d'animo né di corpo, quel perder se stesso per servigio del patrone", 3 A198b). Angesichts dieser konkret benannten Zwänge scheinen Würde („dignità"), Frieden („pace") und Stille („silenzio") des Hoflebens teuer erkauft – oder, anders gesagt, nichts als schöner Schein (3 A225).[85]

‚Höfische Töne' werden bei Guazzo aber nicht nur durch die Wahl bestimmter Themen in die Oeconomia integriert. Vielmehr sind es die – in der Nachfolge Castigliones in die allgemeine Verhaltenslehre diffundierten – Standards des höfisch-höflichen Verhaltens selbst, die, samt ihrer Orientierung am *decorum*, nun in den häuslichen Bereich einziehen. Dies heißt konkret, dass der *pater familias* bei Guazzo erstmals als *gentiluomo* perspektiviert wird.[86] Das Ideal der *gentilezza* dringt in die häusliche Konversation ein und verbindet sich dort mit den traditionellen christlich-ökonomischen Regeln für den guten Umgang mit der Ehefrau: So betont Annibale, der Mann müsse sich gegenüber seiner Frau stets „nelle parole e ne' costumi *gentile*" verhalten und sie vor „cose licenziose" und „cose sporche" bewahren (3 A50b; Herv. C.S.). Aus der Orientierung an den Normen der außerhäuslichen Konversation resultiert ein sichtlich gehobener Anspruch an die häuslichen Umgangsformen. Zugleich kann es umgekehrt vorkommen, dass die *conversazione fuori casa* sich an der häuslichen Konversation orientieren muss: So heißt es einmal, dass Frauen auch außer Haus die Würde („maestà") einer „matrona" haben sollten (2 A236).

Diese Integration von (traditioneller) Oeconomia einerseits und allgemeiner Verhaltenslehre für den *gentiluomo* andererseits wird freilich dadurch erleichtert, dass sie sich teilweise aus denselben antiken Quellen speisen. So ‚rennt' Guazzo mit seinem Lob des Mittelmaßes oder der Praxis in der Oeconomia freilich ‚offe-

85 Dass die *cortigiani* selbst aktiv zu dem problematischen Klima bei Hofe beitragen, zeigen andere Stellen des Dialogs, insbesondere in Buch II. Beschrieben wird etwa der Umgang der Hofleute untereinander als ein ständiges Bemühen, sich selbst auf jede erdenkliche Weise Vorteile bzw. den anderen Nachteile zu verschaffen (2 C13a). Ebenfalls kritisiert wird die Angewohnheit der Hofmänner, ihre leeren, unbedeutenden Gespräche („ragionamenti […] vani e di poco rilievo") rhetorisch aufzupolieren und damit Geld wie Gold glänzen zu lassen („la moneta loro appare d'oro") (2 A26b u. 2 C27). In Buch III merkt Annibale an, dass die Hofmänner oft nur wenig mehr Bildung besäßen als Stallknechte („non sono, quanto alle lettere, molto differenti i gentiluomini dai palafrenieri", 3 A109).

86 So auch die Einschätzung von Patrizi: „La novità della riflessione guazziana è proprio quella di estendere alla tematica della gestione della casa i medesimi schemi tassonomici e regolativi che abbiamo visto definiti per situazioni e comportamenti sociali di più ampia portata." (Patrizi 1990, S. 74).

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

ne Türen' ein, da *mediocritas* und praktische Klugheit (*prudentia*) seit jeher zu den haushälterischen Tugenden gehörten.[87] Gleichwohl kommt es bei besagter Integration von außerhäuslichen Konversationsregeln in den ökonomischen Bereich zu Akzentverschiebungen. Dies zeigt das Beispiel des traditionellen Ideals häuslicher *concordia*, das bei Guazzo im Ideal einer auf Liebe, Frieden und Eintracht (*amore*, *pace*, *concordia*) gründenden Gemeinschaft aufgeht, das die *conversazione civile* allgemein prägen soll.[88] Einen neuen Akzent enthält das Ganze dadurch, dass Guazzos Ideal einer einträchtigen und friedvollen Gesellschaft zugleich auch Castigliones Konzept einer in Liebe vereinten Hofgesellschaft evoziert – und damit eine Form von *concordia*, die, wie wir bereits sahen, sogar die Bruderliebe übersteigt.[89] Dadurch werden die häuslichen Beziehungen implizit neu bewertet: Sie werden gegenüber (einer bestimmten Art) der öffentlichen Konversation herabgestuft, denn die höchste Form der Liebe findet sich demnach in einer Gemeinschaft von Gleichgesinnten, nicht zwischen Brüdern.[90] Wichtig ist dies: Diese Gleichgesinnten sind bei Guazzo, anders als bei Castiglione, nicht mehr die Hofleute, sondern die *letterati*. Diese, heißt es, liebten sich untereinander mehr als Verwandte oder Brüder, da sie die gleichen Interessen teilten und sich wechselseitig zu gefallen, ja eins zu werden versuchten:[91]

> E per certo fra tutte le compagnie non vi à alcuna più stabile, né più strettamente congiunta, che quella de' letterati, i quali s'amano più fra loro di quel che facciano i parenti e fratelli; percioché concorrendo in essi i medesimi studi e le medesime volontà, sono costretti a compiacersi oltremodo l'uno dell'altro e a ridursi dal numero di molti ad un solo. (2 A203b)

Die „conversazione dei letterati", heißt es weiter, sei ein „singolar giovamento e diletto, [che] genera infinito amore" (2 A210). Als idealer Ort dieser ‚engsten' und ‚stabilsten' aller Gemeinschaften erscheint die Akademie: als Hafen der Ruhe

87 Zum Begriff der *prudenza* und ihrer Ableitungen notiert der *Index locorum* der *Civil conversazione* 46 Einträge.

88 Dass die *Civil conversazione* ein Ideal der ‚Liebe' und des Wohlwollens propagiert, hat die Forschung verschiedentlich unterstrichen. Richard Auernheimer (1973, S. 52) sieht in der *conversazione* eine „Konkretisierung der Liebe", Giorgio Patrizi (1990, S. 57) spricht von einer „ideologia dell',affabilità'", Annick Paternoster (1992, S. 71) von „l',affection sincère', voire […] ‚l'amour'". Zum Ideal der *amabilità* und *benevolenza* im Konzept der häuslichen Konversation vgl. Olivieri 2008, S. 108.

89 Vgl. dazu nochmals den bereits zitierten Satz aus Castigliones *Cortegiano*: „mai non fu concordia di voluntà o amore cordiale tra fratelli maggior" (s. oben Anm. 83).

90 Dies korrespondiert mit antiken Vorstellungen von Freundschaft als höchstem Gut und Realisationsform tugendhafter Liebe, wie sie u.a. Aristoteles' *Nikomachische Ethik* und Ciceros *De amicitia* notieren.

91 Unter Anspielung auf Castiglione, wo die Hofleute sich zum Ziel setzen *di formar con parole il perfetto cortegiano*, tun sich bei Guazzo die Akademiker mit ihren je unterschiedlichen Fähigkeiten und Tugenden („virtù") zusammen, um in ihrem Miteinander – und das heißt: mehr durch Taten als Worte – einen ‚perfekten Menschen' zu bilden: „si riducano insieme per far, tra tutti, un uomo perfetto, sì come avviene in queste virtuose raunanze" (2 A206).

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

(„porto di tranquillità"), wo sich Eintracht („concordia"), Vergnügen („piacere") und Nutzen („utile") vereinen sollen (2 A205a).[92] Nebenbei bemerkt: In der Überzeugung, dass das menschliche Verlangen nach Liebe und Frieden in der Gemeinschaft der *letterati* seine größte Befriedigung finde,[93] zeichnet sich eine mögliche Erklärung dafür ab, warum Annibale die *conversazione publica* als heilsamer und fruchtbarer als die *conversazione domestica* einstuft.[94]

Gleichwohl gilt das Ideal von Liebe und Frieden, zumindest dem Anspruch nach, traditionell auch für die häusliche Sphäre. Von der paganen Antike bis zur mittelalterlich-christlichen Eheauffassung stellt die *concordia* eine der Grundfesten des häuslichen Miteinanders dar.[95] Gleichwohl fällt auf, wie systematisch Liebe und Eintracht in der *Civil conversazione* als Basis sämtlicher häuslicher Beziehungen ins Bewusstsein gerufen werden: zwischen Ehemann und Ehefrau, Vater und Sohn, Herr und Diener.[96] Stets wird Liebe dabei gekoppelt an Respekt und Gehorsam, was klarmacht, dass sie primär als Herrschaftsinstrument fungiert und es darum geht, den Anderen auf sanfte Weise dazu zu bewegen, sich aus freien Stücken, nicht aus Furcht und Zwang, in den ihm vorbestimmten Platz der sozialen

92 Die Akademie erscheint hier, ähnlich wie bei Pontano und Barozzi, weniger als Ort der Gelehrsamkeit denn als Stätte der *humanitas*. Vgl. dazu auch Sgarbis (2017) Analyse von Barozzis Definition der Akademie von 1561. Zu Pontano vgl. Bistagne 2008. Neben der Akademie werden in der *Civil conversazione* insbesondere die *conviti privati* als Orte der Liebe und des Friedens („pieni d'amore e di quiete"), zur Erholung von Geist und Seele („consolazione dell'animo"), evoziert (2 A246 und 2 A247).

93 Eine ähnliche Idee von Akademie findet sich zeitgenössisch bei Francesco Barozzi, der in seiner Antrittsvorlesung von 1561 die Akademie als Ort skizziert, an dem Menschen ihre Menschlichkeit entfalten und durch die Kultivierung von Tugend, Freundschaft, Gemeinschaft und Dialog am Ende Glück erfahren. Vgl. Barozzi 2017 (insb. S. 273).

94 Vgl. dazu die schon oben zitierte Replik: „della conversazione fuori di casa, dalla quale particolarmente si cavano quei frutti e quella perfezzione che già abbiamo raccontato" (2 A10).

95 Vgl. Schnell 2018.

96 Die oberste Pflicht des Ehemannes, erläutert Annibale unter Rekurs auf die „legge cristiana", sei es, die Gattin zu lieben (3 A40a). Die Unterordnung der Frau unter den Mann hebt dies allerdings nicht auf; vgl. dazu Annibales Paulus-Zitat: „l'uomo è capo alla donna" (3 A49a). Noch mehr insistiert er auf der Notwendigkeit der schier unermesslichen („smisurato") Vaterliebe, die im Sohn den nötigen Respekt erzeuge, um sich dem väterlichen Willen freiwillig zu beugen (3 A154a). Ebenso müsse der ältere Bruder dem jüngeren stets mit Liebe, Wohlwollen und Nachsicht („carità e […] benivolenza", „scusare la minore età") begegnen, während der jüngere dem älteren Gehorsam und Ehrerbietung schulde (3 A185b). Zum Wohle der *casa* seien die Brüder zu „concordia composta d'amore, d'intelligenza, di rispetto e di corezzione" verpflichtet (3 A189). Ebenso wird das Verhältnis von Herr und Diener vorrangig über die ‚Liebe' definiert. Der Herr müsse dem Diener „amorevole patrone" sein, um auf diese Weise „amore, fede e sofficienza" des Dieners zu erwerben (3 A215). Die Diener müssten wie Menschen, nicht wie Sklaven („schiavi") behandelt werden: Der Herr dürfe sie nicht anschreien, beschimpfen oder schlagen (3 A204b, 3 C204, 3 A205a). Denn: „se ben servono, sono uomini, anzi nostri coabitatori, anzi nostri umili amici, anzi nostri conservi; e di qui s'avedrà che è cosa onesta il viver con essi umanamente e famigliarmente" (3 A215). Auch solle der Herr über kleine, erträgliche Fehler des Dieners hinwegsehen („alcuni naturali difettuzzi di poco rilievo […] s'hanno a sopportare", 3 A212).

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Hierarchie zu fügen.[97] Diese in höchstem Maße rationale Form der Liebe, die sich grundsätzlich vom Konzept von Liebe im Sinne eines (primär irrationalen, unkontrollierbaren) Gefühls unterscheidet, dient insofern dem Erhalt und Ausbau der ständischen Gesellschaft. Sie hat also eine genuin systemstabilisierende Funktion, die letztlich darauf zielen dürfte, die gesellschaftliche Position der *gentiluomini* als Guazzos primärer Adressatengruppe zu stärken.[98]

Concordia soll aber nicht nur das Haus regieren, sondern die gesamte Gesellschaft. Sie realisiert sich letztlich erst in der Kontinuität und Kontiguität von privater und öffentlicher Sphäre, also von Innen und Außen des Hauses. Die soziale Harmonie im öffentlichen Raum erweist sich so betrachtet als eine Fortsetzung häuslicher *concordia*,[99] und *casa* und *città* erscheinen als zwei sich idealiter komplementierende und hinsichtlich ihrer Werte korrespondierende Aspekte eines Ganzen.[100] Als Garant dieser Korrespondenz von Innen und Außen aber fungiert niemand anderer als der *pater familias*.[101] Sollte er versagen, ist der soziale Frieden bedroht. Dann gerät mit der häuslichen Ordnung auch die öffentliche aus den Fugen. Schon innerhäuslich wird jegliche *discordia* immer zuerst dem Hausherrn angelastet. So heißt es etwa, dass die Mehrzahl weiblicher Fehler und Irrtümer durch den Mann verschuldet sei,[102] der seiner Frau nicht genügend Liebe, Treue und Güte (*amore, fede, bontà*) entgegenbringe (3 A43b). Genauso wird für die Zwietracht zwischen Vater und Sohn oder Herr und Diener primär der *pater* bzw. *padrone* verantwortlich gemacht: „la colpa è del padre" (3 A87).[103] Selbst für einen brüderlichen Zwist kann der Vater der Auslöser sein, wenn er nämlich den ei-

97 So heißt es, die Söhne sollten mit Liebe statt mit Furcht erzogen werden, damit sie aus eigenem Willen, nicht aus Furcht zu handeln lernten, denn es sei unehrenhaft, einen freien Menschen zur Knechtschaft zu erziehen: „Procuri di tenerli [i figliuoli] in freno più tosto con l'amor che col timore, e gli avezzi ad operare dirittamente più per propria volontà che per tema altrui, perché non è onesto che l'uomo libero impari a vivere con servitù […]." (3 A153c).

98 Dass es in der *Civil conversazione* generell um diese Stärkung der *gentiluomini* geht, zeichnet sich u.a. darin ab, dass diese Gruppe nach zwei Seiten hin abgegrenzt bzw. geschützt wird: nach unten gegenüber den *uomini meccanici*, nach oben gegenüber den Fürsten. Das Beherrschen der *conversazione civile* als einem mit einem bestimmten Habitus verbundenen Verhaltenskodex wird so zum Mittel der sozialen Distinktion, zum symbolischen Kapital, dass vor dem Aufstieg des einfachen Volks ebenso schützen soll wie vor den Übergriffen der zunehmend absolutistisch regierenden Fürsten. Zu ‚Etikette' und ‚Höflichkeit' als Mittel sozialer Distinktion in der höfischen bzw. ‚guten' Gesellschaft vgl. Elias 1983; Montandon 1992.

99 „[L]'armonia nella convivenza sociale si crea anche con la contiguità e continuità del contegno dentro e fuori la casa" (Frigo 1990, S. 126). In eine ähnliche Richtung weist auch die Einschätzung Segler-Meßners (2002, S. 58), Familie qua „notwendige[s] Fundament sozialer Harmonie […] garantier[e] eine Verbreitung des *civitas*-Ideals".

100 Quondam (2010, S. 192) hat die Verbindung von Innen und Außen des Hauses als nicht nur oppositiv, sondern zugleich transitiv charakterisiert, als „correlazione […] (transitiva e oppositiva al tempo stesso) tra *domi* e *foris*".

101 Vgl. Frigo 1990, S. 131.

102 „la maggior parte degli errori delle mogli traggono origine dalla colpa de' mariti" (3 A43a).

103 Vgl. „la colpa è del padre" (3 A87) und die seitenlangen Ausführungen zum korrekten Umgang mit den Söhnen. Vgl. ebenfalls die lange Liste der *difetti de' patroni* (3 A201–3 C208), die

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

nen dem anderen Sohn vorgezogen hat (3 A180b).[104] Daher muss der *pater familias* stets mit gutem Beispiel vorangehen und nicht nur die anderen Hausbewohner, sondern auch und vor allem sich selbst, d.h. sein Verhalten und seine Affekte, kontrollieren.[105] Im Rahmen der Oeconomia ist diese Idee nicht neu,[106] erfährt aber bei Guazzo noch einmal besondere Betonung, korrespondiert sie doch mit dem generellen Anliegen der *Civil conversazione*, den *gentiluomo* zur Selbstkontrolle zu erziehen. Auch in diesem, für das Selbstverständnis der sozialen Eliten des Secondo Cinquecento so wichtigen Aspekt des *autocontrollo* treffen sich in Guazzos Entwurf die Oeconomia einerseits und die allgemeine Verhaltenslehre andererseits.[107]

Die Tatsache, dass die Hauptverantwortung für Ordnung und Unordnung im Haus stets dem *pater familias* gegeben wird, bestätigt letztlich implizit erneut die schon thematisierte Fürstenkritik der *Civil conversazione*: Wenn der Fürst als *pater familias* seines Hofes fungiert, so ist er es, der verantwortlich ist für jegliche Art von *discordia* zwischen ihm und den Hofleuten. Die eigentliche Ermahnung gilt also dem Fürsten, der hier, ohne dass er direkt adressiert würde, an seine Verantwortung erinnert wird.[108]

12.4.3 Innen und Außen: Zu den Schwellen privater und öffentlicher Konversation – am Beispiel des *padre avaro* und des *convito di Casale*

Mit Vorliebe – und stärker als die meisten Verfasser zeitgenössischer Ökonomiken – legt Guazzo den Fokus auf die *Schwelle* zwischen Innen und Außen des Hauses, also speziell auf die Übergänge und Interferenzen von privater und öf-

noch vor den Fehlern der Diener erörtert werden: „Commette errore il patrone quando non sa comandare […]" etc. (3 A201).

104 Annibale betont an anderer Stelle, dass es ihm nicht um die ungleiche *Liebe* des Vaters zu den Söhnen gehe (diese hält er für unvermeidbar), sondern um deren ungleiche bzw. ungerechte *Behandlung*: „Io permetto l'inequalità dell'amore, ma non l'ingiustizia" (3 A138).

105 Vgl. „egli [il padre] sopra il tutto […] si mostra loro [i figliuoli] tale quali vuole che essi siano" (3 A116c); „Io adunque propongo al padre che procuri di viver bene così per se stesso, come per onore e beneficio de' figliuoli" (A 118b).

106 Sowohl in den antiken als auch christlichen Quellen, die die Lehre vom Haus speisen (von Aristoteles, Xenophon und Plutarch bis zu den christlichen Ehelehren), ist der Ehemann, Vater und Herr für das Verhalten der ihm Untergebenen verantwortlich. Er erzieht sie nicht zuletzt durch sein eigenes vorbildliches Verhalten. Zur Affektkontrolle des *pater familias* und ihren antiken Wurzeln vgl. Traninger 2018a.

107 Zur Erziehung des *gentiluomo* zum „autocontrollo" in der zeitgenössischen Verhaltenstraktatistik und speziell in der *Civil conversazione* vgl. Bonfatti 1979, S. 140; Beer 1997, S. 334; Bellatalla 2011, S. 75.

108 Guazzos Dialog erinnert insofern an Pietro Aretinos Komödie *Il marescalco* (1534), wo sich der Protagonist selbst als Diener („servidore") seines Herrn („padrone"), des Herzogs von Mantua, bezeichnet (Aretino 2010, S. 36). Aretino nimmt in dieser Komödie die Machtverhältnisse bei Hof und speziell die existentielle Abhängigkeit des Hofmanns vom Fürsten satirisch aufs Korn, ohne den Fürsten überhaupt auftreten, geschweige denn verlachen oder explizit kritisieren zu lassen. Trotz dieser *lacuna* ist bei genauerem Hinsehen klar, dass die satirische Attacke dem Herzog von Mantua gilt, der nicht nur dem Protagonisten übel mitspielt, sondern seinen ganzen Hofstaat in prä-absolutistischer Manier an der Nase herumführt. Vgl. Shemek 2002.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

fentlicher Konversation. Oft zeigen die von seinen Sprechern diskutierten Beispiele, wie sehr private und öffentliche Sphäre, obwohl prinzipiell zu trennen, in der Praxis miteinander verflochten sind bzw. interagieren. Diese Interaktion erklärt sich nicht zuletzt daraus, dass der Einzelne sich ständig zwischen den Sphären des Innen und Außen hin- und herbewegt, weil jeder Träger sowohl öffentlicher als auch privater Rollen ist. Beiderlei Rollen müssen dabei in Einklang gebracht werden, denn erst in der Gesamtheit von privater und öffentlicher Sphäre erweist sich, wer ein echter *gentiluomo* ist.[109] So taugt die öffentlich zur Schau getragene Harmonie zwischen Vater und Sohn beispielsweise nicht, wenn sie bloß äußerlich ist und der Sohn dem Vater zu Hause nicht gehorcht – wenn also, anders gesagt, eine „concordi[a] nelle azzioni publiche" eine „discordi[a] nelle domestiche" bloß kaschiert (3 C89). Zugleich führen viele Beispiele vor, dass die scheinbar so klare Grenze zwischen ‚privat' und ‚öffentlich' keineswegs stabil ist, sondern ständig neu definiert und verhandelt werden muss.

Aufschlussreich ist in diesem Kontext die Anekdote vom geizigen Vater, der, weil er seinem Sohn den Diener nicht gönnte, sich und sein Haus der Lächerlichkeit preisgab. Das Beispiel illustriert nicht nur, dass innerhäusliches Handeln öffentliche Konsequenzen hat, sondern ebenso, dass – umgekehrt – das öffentliche Ansehen das häusliche Gleichgewicht beeinflusst: Die öffentliche Reputation begründet für den Sohn nämlich gewisse Rechte im Haus, die ihm in strikt innerhäuslicher Perspektive nicht zustehen, ihm aber mit Blick auf das äußere Ansehen der *casa* eingeräumt werden müssen. Betrachten wir die Anekdote im Detail.

Sie befindet sich in der Passage, in der die Sprecher über die Ursachen für eine mögliche Zwietracht zwischen Vätern und Söhnen diskutieren. Konkret geht es um den Fall einer sozialen Ungleichheit.[110] Ein bedeutend niedrigerer Status und Bildungsgrad des Vaters, so Annibale, berge einiges an Konfliktpotential zwischen Vater und Sohn: „un'altra cagione che fa alcuna volta il figliuolo discordante dal padre […] è quando il padre è di gran lunga inferiore di qualità e di stato al figliuolo" (3 A143). Ein einfacher, ungebildeter Mann des Volkes („idiota e plebeo") könne das Verhalten seines zum Literaten oder Hofmann („letterato o corteggiano") aufgestiegenen Sohnes häufig nicht nachvollziehen, z. B. verstehe er oft nicht, warum der Sohn sein Geld lieber in teure Kleider anstelle von Besitz investiere (3 A143). Umgekehrt könne es vorkommen, dass ein Sohn sich so sehr für seinen ungebildeten Vater schäme, dass er erleichtert sei, wenn der Vater das Haus krankheits- oder wetterbedingt nicht verlasse. Der Statusunterschied bringt die Beziehung von Vater und Sohn dann aus dem Gleichgewicht, affiziert ihr häusli-

109 Nicht nur Personen wechseln zwischen privater und öffentlicher Sphäre, auch eine Institution wie die Akademie hat ihre privaten und öffentlichen Seiten. Entsprechend differenziert Annibale zwischen den „lezzioni publiche" und den „discorsi e dispute private", also den öffentlichen und privaten Veranstaltungen der Akademie (2 A205).

110 Die Ungleichheit des Standes oder der Sitten wird als generelle Ursache für *discordia* angeführt, nicht nur für die zwischen Vater und Sohn, sondern auch die zwischen Eheleuten (vgl. 3 A69a).

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

ches Miteinander.[111] An dieser Stelle setzt der Cavaliere an und erzählt die Anekdote eines Geizkragens, der seinem studierten und zum „dottore" aufgestiegenen Sohn den standesmäßig gebotenen Diener nicht bezahlen wollte (3 C143). Wenn der Sohn das Haus verlassen wollte, sei er gezwungen gewesen, dies in Begleitung eines armen Nachbarn zu tun: Dieser tat ihm aus purer Freundlichkeit den Gefallen, ihm anstelle eines Dieners zu ‚folgen', wie es zeitgenössisch Sitte war. Als der Sohn eines Morgens auf den verspäteten Nachbarn wartete, der ihn zur Messe begleiten sollte, erkannte der Vater die Not des Sohnes,[112] hüllte sich in einen großen Mantel und forderte den Sohn auf, vorauszugehen; er selbst werde ihm folgen. Der Cavaliere kommentiert, der Vater habe sich wohl eingebildet, sein Sohn sei so dumm, sich mit diesem ‚schönen Spektakel' dem Spott der Öffentlichkeit preiszugeben („a far così bello spettacolo per le piazze", 3 C143) – und markiert das Verhalten des Vaters damit als Fehler.[113] Ausgehend von dieser Anekdote bittet der Cavaliere seinen Gesprächspartner dann um eine allgemeine Regel für die Frage, ob bei Ungleichheit des Rangs („disparità de' gradi") dem Vater oder dem Sohn der Vorrang gebühre. Annibale antwortet unter Rekurs auf ein weiteres *exemplum*, das seinerseits aus Aulus Gellius' *Noctes Atticae* (II,2) stammt: Der Philosoph Tauros, der von einem hohen römischen Amtsträger und dessen Vater besucht wurde, wies dem Vater den einzig verfügbaren Sitzplatz zu, mit der Begründung, dass dem Sohn qua Amtsträger („figliuolo ufficiale") in öffentlichen Kontexten der Vorrang gebühre, dem amtslosen „padre privato" hingegen in privaten Situationen, und um eine solche handele es sich bei der ihrigen (3 A145).[114] Annibale macht mit diesem Beispiel deutlich, dass entsprechend der Ausrichtung der *conversazione civile* am *aptum* nach häuslichem und öffentlichem Kontext zu trennen ist und ein und dieselbe Person – je nach Situation – inner- und außerhäuslich einen unterschiedlichen Status haben kann.

Diese Regel wird auch durch das in Buch IV dargestellte *convito di Casale* illustriert, wo der unter den Gästen weilende Vespasiano Gonzaga, Herzog von Sabbioneta, schon zu Beginn darauf hinweist, dass seine Titel zu Hause geblieben

111 Das Problem wird an – nur scheinbar banalen – Fragen sichtbar, wie jener, ob dem Vater oder dem Sohn ein Sitzplatz gebührt oder wer von beiden im öffentlichen Raum den Vortritt hat. Als Maßstab fungiert, wie immer im Kontext des *antico regime*, das *decorum*. Dass in Guazzos Dialog auch Feinheiten wie in dem nun zu kommentierenden Exemplum des *padre avaro* besprochen werden, zeigt, dass das Modell der *conversazione civile* keineswegs mit der Idee eines „herrschaftsfreien Dialogs" (Auernheimer 1973, S. 58) verbunden ist, sondern im Gegenteil die Hierarchie der ständisch-patriarchalen Gesellschaft durchgängig affirmiert.

112 Die „miseria" (3 C143) bzw. finanzielle Abhängigkeit des Sohnes spielt auf das Schicksal vieler zeitgenössischer *letterati* an, die durch das Studium zwar ihre Reputation, nicht aber ihre finanzielle Lage verbesserten.

113 Nicht zufällig vereint der *padre avaro* mit Ungebildetheit (*ignoranza*) und Habsucht (*avarizia*) genau jene Fehler, die Annibale an anderer Stelle als die größten Fehler von Herrschern brandmarkt: *ignoranza* sei die Wurzel vieler Irrtümer (2 A176b) und *avarizia* jenes Laster, das Fürsten Schandtaten und Ruchlosigkeiten begehen lasse (2 A177b). Auch beim *pater familias* qua ‚Herrscher des Hauses' bilden diese Laster eine verwerfliche Kombination.

114 Vgl. Gellius 1992, S. 96f.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

seien und er an dem *convito*, wie alle anderen Gäste auch, rein privat – als „uomo privato" – teilnehme: „fate pur conto che i miei titoli siano restati a casa e che qui non vi sia altro che Vespasiano uomo privato come gli altri" (4 1.16). An dieser Stelle zeigt sich aber zugleich, dass es den Beteiligten keineswegs immer leichtfällt, zwischen privat und öffentlich und den damit verbundenen Statusunterschieden zu differenzieren. Nur mit Mühe, ja *auf Befehl* des Herzogs hin, gelingt es den übrigen Gästen, Vespasiano wie ihresgleichen zu behandeln: Zuvor, als er den Raum betraten hatte, hatte sich die Gesellschaft erhoben, war aus Ehrfurcht verstummt und hatte abgewartet, dass der Herzog Platz nehme. Vespasiano musste dann erst anordnen, dass alle sich setzten: „comandò a tutti che insieme con lui sedessero" (4 1.7). Sofern Vespasiano mit dieser Geste signalisieren wollte, dass man unter Gleichen sei, so zeigt doch die Tatsache, dass es erst eines Befehls bedurfte, dass dem letztlich nicht so war.

Kein Wunder also, dass die Gesellschaft, auch nachdem alle Platz genommen haben, weiterhin stumm bleibt. Erst mit der spaßhaften Drohung, er würde die Gesellschaft verlassen, gelingt es Vespasiano, das Schweigen zu brechen. Erneut bedarf es also einer autoritären Geste, um die Gleichheit der Anwesenden herzustellen. Ähnlich aufschlussreich ist der Hinweis, dass Vespasiano rein privat am Bankett teilnehme. Dass es dieses Hinweises überhaupt bedarf, zeigt, dass sich sein privates Auftreten eben nicht von selbst versteht. Kurz, die vermeintliche Gleichheit der Gäste ist letztlich keine. Es handelt sich um eine temporär, für den Rahmen des *convito*, und obrigkeitlich eingeräumte Gleichheit.[115] Dass diese Gleichheit selbst in genannten Rahmen brüchig ist, demonstriert sehr deutlich der Auftritt des Sängers, der, die Augen auf Vespasiano gerichtet („rivolti gli occhi al signor Vespasiano"), ein enkomiastisches Lied auf den Herzog anstimmt und damit allen in Erinnerung ruft, dass hier ein Fürst unter Privatleuten weilt (4 1.234–4 1.235).

Vespasiano Gonzaga genießt also einen Sonderstatus unter den Gästen, und dies wird im Grunde schon zu Beginn des *convito* angezeigt, denn nicht nur betritt der Herzog als letzter den Raum und löst daraufhin ehrerbietiges Schweigen aus, sondern er ist, wie er selbst sagt, die ‚überflüssige' zehnte Person des Banketts: „persona soverchia", (4 1.9). Zuvor wurde, dies sei hier angemerkt, für ein *convito privato* eine zulässige Höchstteilnehmerzahl von neun festgelegt.[116] Seinen Sonderstatus bezieht Vespasiano dabei nicht aus seinen Titeln, sondern aus seiner Exzel-

115 Insofern ist das von Henn-Schmölders (1975, S. 22) für Guazzos *conversazione publica* konstatierte „Egalitätsprinzip" zu relativieren: Es gilt eben nur unter ganz bestimmten Bedingungen. Gerade in dieser temporären und wohlgeordneten Beschränkung zeigt die Institution des „convito privato" Parallelen zum Karneval und seinen Lizenzen.

116 Die von Vespasiano evozierte Regel – „non avendo la cena a passare il numero di nove convitati" (4 1.9) – fand bereits in Buch II Erwähnung (vgl. 2 A248a).

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

lenz und Tugendhaftigkeit.[117] Diese sind es, die ihn sowohl unter den Fürsten[118] als auch den *gentiluomini privati* auszeichnen.

Unter wirkungsästhetischen Gesichtspunkten betrachtet, dürfte in diesem temporären ‚Abstieg' auf die Ebene der *uomini privati* die Pointe liegen, denn nur in und durch diesen kann Vespasiano für sein Zielpublikum zum perfekten Modell und Inbegriff ‚ziviler Konversation' werden. Nur weil er zeitweilig einer der ihren wird, können die gewöhnlichen *gentiluomini* einerseits zu ihm (qua Herzog) aufblicken und sich andererseits mit ihm (als einem der ihren) identifizieren. Es ist mithin Vespasianos Doppelrolle als Herzog und Privatmann, sein latentes Oszillieren zwischen privater und öffentlicher *persona*, die ihn zum idealen Ehrengast für das *convito di Casale* macht.

117 Darin unterscheidet sich Guazzos Vespasiano Gonzaga von Castigliones Elisabetta Gonzaga, Herzogin von Urbino und ‚Königin' im *Libro del cortegiano*. Erst im Vergleich zeigt sich, wie sehr die ständisch-hierarchische Ordnung der Guazzo'schen Konversationsgesellschaft für zeitgenössische Verhältnisse in den Hintergrund gedrängt wird und einer – immerhin oberflächlichen – Gleichheit der anwesenden Gäste Platz macht. Man kann nicht sagen, dass Vespasiano die Konversationsgesellschaft ‚regiere', obwohl er punktuell die Rolle eines Ratgebers der ‚Königin' annimmt (vgl. etwa seine Einschätzung zur Frage, ob der Cavaliere Bottazzo für sein heimliches Weintrinken bestraft werden solle; 4 1.176) oder der *Reina* den Wink zum Schließen der Gesellschaft gibt, indem er auf das Thema Schlaf („sonno") anspielt (4 2.252). Bei Castiglione hingegen werden Hierarchie und Standesunterschiede zwischen Fürstin und Hofgesellschaft zu keiner Zeit infrage gestellt, auch nicht im Spiel: Die Herzogin selbst ist Gastgeberin und lässt ihre Titel gerade nicht zu Hause. Sie bestimmt die Rahmenvorgaben des Konversationsspiels und macht Emilia Pia zur Spielleiterin und ihrer Stellvertreterin. Zwar verleiht sie dazu temporär ihre Herrschaftsgewalt, doch tritt ihre Autorität nicht wirklich ab. Dies zeigt sich, wenn sie Emilia Pia helfend beispringt und quasi ‚von oben' ins Spielgeschehen eingreift, oder wenn Emilia Pia vorab das Einverständnis der Herzogin einholt, bevor sie Entscheidungen fällt: „fece segno la signora Emilia a madonna Costanza Fregosa […]; ma la signora Duchessa sùbito disse: ‚Poiché madonna Emilia non vole affaticarsi in trovar gioco alcuno, sarebbe pur ragione che l'altre donne partecipassino di questa commodità, ed esse ancor fussino esente di tal fatica per questa sera, essendoci massimamente tanti omini, che non è pericolo che manchin giochi.' ‚Così faremo', rispose la signora Emilia" (I,7; Castiglione 2000, S. 27); „‚Questo', disse [la signora Emilia], ‚se alla signora Duchessa piace, sarà il gioco nostro per ora'. Rispose la signora Duchessa: ‚Piacemi.'" (I,12; ebd., S. 36). Als Emilia Pia die Befehlsgewalt an die Herzogin zurückgeben will, lehnt diese ab und mahnt sie zu gehorchen: „La qual, voltatasi alla signora Duchessa: ‚Comandate', disse, ‚Signora, a chi più vi piace che abbia questa impresa […].' Rispose la signora Duchessa: ‚Fate pur voi questa elezione; e guardatevi col disubedire di non dar esempio agli altri, che siano essi ancor poco ubedienti.'" (ebd.). Selbst diese – spielerische – Hierarchie zwischen Fürst(in) und *privati* ist in der *Civil conversazione* suspendiert. Nicht einmal ansatzweise ‚regiert' Vespasiano Gonzaga derartig in die Konversationsgesellschaft ‚hinein'. Auch ist nicht zu vergessen, dass Guazzo keine höfische Gesellschaft, sondern eine Gemeinschaft von *cittadini* in Szene setzt, unter denen der Fürst selbst nur ein Gast unter vielen ist (wenngleich ein besonderer).

118 Der Sänger lobt ihn als einzigen unter tausend Fürsten, in dem sich Tugend und Ehre („virtude e […] onor") verbänden (4 1.235, V. 18). Vespasiano verkörpert den in Buch II von Annibale gelobten *nobile*, bei dem sich Tugend- und Blutadel perfekt („perfettamente") zusammenfügen (in Abgrenzung zum *seminobile*, der nur über eines, Geburtsadel *oder* Tugendadel, verfügt). Letztlich zählt Vespasiano Gonzaga aber wohl sogar zu den *nobilissimi*, bei denen sich Geburts- und Tugendadel zusätzlich mit Reichtum verbindet. Vgl. 2 A132ff.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Dass die scheinbar so klare Grenze zwischen privat und öffentlich mitnichten stabil ist, sondern ständig neu definiert werden muss, zeigt auch die Anekdote des geizigen Vaters. Sie demonstriert, dass die beständige Redefinition der Grenze stets unter Berücksichtigung der jeweiligen zeitgenössischen Praxis, des *uso*, erfolgen muss und überlieferte Normen dabei gegebenenfalls zu adaptieren und aktualisieren sind. Dies wird im Fortgang des Gesprächs über die Anekdote deutlich: Nachdem Annibale die Grundregel (Vorrang der väterlichen Autorität im Privaten, Priorität der Ämter im Öffentlichen) exponiert hat, wendet der Cavaliere ein, dass der Vater ja dann bloß den Sohn in den Mantel hüllen und hinter sich hergehen hätte lassen müssen, um die Rangfolge zu wahren. Der Sohn sei schließlich ein einfacher *dottore* ohne Amt gewesen.[119]

Einschränkend merkt der Cavaliere an, dass dieses ‚Spektakel' zwar rechtens, aber nichtsdestoweniger lächerlich und insofern inakzeptabel gewesen wäre („il quale spettacolo, quantunque fosse stato giusto, non sarebbe stato almeno senza riso", 3 C145). Annibale bestätigt die Lächerlichkeit dieser Option („era degno di riso", 3 A146a). Dann schließt mit dem Fazit, dass der Sohn seinen Vater unabhängig von seinem eigenen öffentlichen Ansehen ehren solle; zugleich schulde der Vater dem tüchtigen Sohn aber einen Gefallen, denn er habe Licht in sein ‚dunkles', d.h. ungebildetes Haus gebracht:

> […] conviene al padre, nonostante il paterno imperio, di compiacere e concedere parte delle sue ragioni a quel valoroso figliuolo che col lume delle virtù ha sgombrate l'oscure tenebre di casa sua. (3 A146b)[120]

119 „Per vigore di questa sentenza bisognava che quella mattina il padre del dottore […] si facesse nell'andar a messa venir dietro il figliuolo togato, poscia che era semplice dottore senza alcun ufficio." (3 C145). In seinem Kommentar zu dieser Textstelle scheint mir Amedeo Quondam insofern zu irren, als er meint, „togato" bedeute hier, der Sohn hätte Amtskleidung anlegen müssen (vgl. Guazzo 1993, II, S. 376, Anm. 420). Da der Sohn aber ja kein Amt innehat (er ist „senza alcun ufficio", s.o.), bedeutet „togato" hier, in den Mantel („tabarrone", 3 C143) gehüllt.

120 Bemerkenswert ist an dieser Passage freilich auch der Einsatz der Lichtmetaphorik, mit der die Bildung aufgewertet wird. Der Sohn wird bezeichnet als derjenige, der ‚mit dem Licht der Tugenden die dunkle Finsternis aus dem väterlichen Haus vertrieben' habe („col lume delle virtù ha sgombrate l'oscure tenebre di casa sua"). Hieran fällt nicht nur die eingesetzte Tautologie der „oscure tenebre" auf, die der Abwertung der mit der Finsternis assoziierten Ungebildetheit noch mehr Nachdruck verleiht. Auch erstrahlt die Bildung umso heller, als sie mit der Tugend assoziiert und damit für den ethisch-ökonomischen Bereich fruchtbar gemacht wird. Denn wenn Bildung eine Tugend ist, gereicht sie der gesamten *casa* zum Vorteil: Sie ‚erleuchtet' sie, zeichnet sie aus, hebt ihr Ansehen. Mit der Lichtmetaphorik schlägt Annibale zugleich eine Brücke zur *Accademia degli Illustrati*, der er ebenso wie der Autor angehört. Die Akademie trägt die ‚Erleuchtung durch Bildung' nicht nur in ihrem Namen – *gli Illustrati* sind wörtlich ‚die Erleuchteten' –, sondern spielt darauf auch in ihrer Impresa an, welche das Bild der aufgehenden Sonne und des untergehenden Mondes unter dem Motto „lux indeficiens" (ewiges Licht) vereint (2 A208a). Darüber hinaus hat „lux indeficiens" freilich auch eine religiöse Konnotation (als ‚Licht Gottes').

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Mit dem Thema Bildung kommt ein neues Element ins Spiel. Wenn ein sozialer Rangunterschied zwischen Vater und Sohn auch durch einen unterschiedlichen Bildungsgrad begründet sein kann, wird damit die (anhand des Gellius-Beispiels evozierte) Regel, wonach sich der öffentliche Rang an Ämtern bemisst, modifiziert. Öffentliches Ansehen, darin sind sich Annibale und der Cavaliere einig, hängt zeitgenössisch nicht nur von Ämtern ab, sondern auch der Bildungsgrad kann als Mittel sozialer Distinktion nicht außer Acht gelassen werden, ohne gegen das *decorum* zu verstoßen.[121]

Die Anekdote vom *padre avaro* ist mehr als nur eine Warnung vor zu strikter Regelanwendung und mehr als eine Mahnung an die Wandelbarkeit der *costumi*. Konkret geht es um den Primat des Zeitgenössischen über die Antike.[122] Sichtbar wird dies schon auf der Ebene der Exempla, wenn im Kontrast von antikem (Gellius) und ‚modernem' Beispiel (*padre avaro*) demonstriert wird, dass antike Weisheiten nicht unhinterfragt auf die zeitgenössischen Umstände übertragbar sind. Sichtbar wird es zudem auf Ebene der Gattungen, die in diesem Zuge eine Neubewertung erfahren, denn nicht zufällig triumphiert am Ende die zeitgenössische Anekdote (von einem namenlosen Geizhals und seinem ebenso anonymen Sohn) über das einem kanonischen Text der Antike entnommene Exemplum (mit Taurus und einem hohen römischen Amtsträger als Protagonisten), insofern die Anekdote die Defizite des antiken Exemplum korrigiert.

Was hier vor den Augen des Lesers in Szene gesetzt wird, ist ein ‚Triumph' des Zeitgenössischen über die Antike – und mehr noch: des Niedrigen über das Hohe, der Provinz über die Stadt, des *volgare* über das Lateinische, des *stilus humile* über die höherrangigen Stile.[123] Nicht zuletzt handelt es sich um einen Triumph Guazzos über die kanonischen Autoren, denn es ist der aus dem provinziellen Casale di Monferrato stammende Stefano Guazzo, der sein Werk zu einem Fest der *mediocritas*, also des mittleren Maßes, macht. Triumph bedeutet hierbei nicht, dass das Alte, Hohe, Urbane etc. aufgegeben oder gar zerstört würde. Im Gegenteil, die traditionell hochgeschätzten Ideale werden aufgegriffen und, modifiziert, weitergeführt. Wenn hier also der Wert des Neuen, Niedrigen etc. betont wird, so geht es nur um seine Priorisierung innerhalb des Zusammenspiels von Alt und Neu, Hoch und Niedrig, Stadt und Land etc. Wie im Beispiel des *padre avaro* wird also die Grundregel übernommen, aber den neuen Gegebenheiten angepasst.

Vergleichbares macht sich auch im Bereich der Sprache bemerkbar. Annibale propagiert für die zivile Konversation zunächst grundsätzlich die Wahl eines

121 Der Wert der Bildung bzw. die ethische Problematik der Ungebildetheit haben freilich ebenfalls antike Wurzeln. So kennzeichnet für Aristoteles die (freigewollte) „Unkenntnis des Allgemeinen" bzw. „Unwissenheit über das, was er tun und was er unterlassen soll, jede[n] schlechte[n] Menschen" und sei daher zu „tadel[n]" (Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, III, 2, 1110b28–33; Aristoteles 2013, S. 98f.).

122 Vgl. dazu zum einen die schon zitierte Bemerkung Annibales, er könne und wolle nicht in die ‚Fußstapfen der antiken Philosophen' treten (2 A1a), zum anderen den Primat der „cose che […] richieggono i tempi presenti" über „quelle che sono scritte ne' libri" (2 A1d).

123 Zum gezielten Einsatz des *stilus humile* in der *Civil conversazione* vgl. Patrizi 1990, S. 51.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

niedrigen Registers: eine unprätentiöse, familiäre Sprache, ein „parlare commune e famigliare il quale usiamo con la moglie, co' figliuoli, co' servitori e con gli amici" (2 C22). Es geht um einen einfachen Stil, der geprägt ist von Sprichwörtern und einfachen Geschichten, wie man sie unter Handwerkern und am Feuer erzähle („proverbi che s'usano fra gli artefici e […] favole che si raccontano presso al fuoco", 1 A15). Als Ideale gelten Kürze (*brevitas*) sowie Verständlichkeit („dimostrare le cose e farle palpare con brevità e con voci proprie e semplici", 2 C22). Allerdings solle diese einfache Sprache durch die Anreicherung mit ‚ein wenig Kunst' („un poco d'arte", 2 A21) auf ein mittleres Niveau gehoben werden. Konkret bedeutet dies: eine abwechslungsreiche Gestaltung („[con] varietà") und Ornamentierung mit ungewöhnlichem Redeschmuck („ornamenti che non sono communi a tutti gli uomini"), denn die Zuhörer sollten sich angesichts der ‚nackten Wörter, die man von der Mutter lernt' („quelle nude parole che ci insegnò la madre"), nicht langweilen.[124] Bei alledem solle die Ornamentierung aber dezent bleiben. Erneut wird nach einem Mittelmaß verlangt, denn in der Summe sollen die Gespräche „più tosto famigliari e piacevoli che affettati e gravi" sein (1 A15).

Der Hinweis, dass Künstelei (*affettazione*) zu meiden sei, weist darauf hin, dass diese Definition, wie so vieles andere in der *Civil conversazione*,[125] im Zeichen von Castigliones *sprezzatura* steht. Der Natur dürfe mit etwas Kunst nachgeholfen werden („vorrei ch'egli aiutasse la natura con un poco d'arte", 2 A21).[126] Doch dürfte die Grenze zu „affettazione", „fatica" oder „pompa" nicht überschritten werden (2 C22).[127]

Genau dies versucht Guazzo auch auf der Ebene des Textes selbst zu realisieren. Die Gespräche der *Civil conversazione* sind in einer grundsätzlich unprätentiösen, gut verständlichen Sprache verfasst,[128] aber zugleich – darauf verweist schon die *dedica* – vom Autor mit ausgewählten „ornamenti" geschmückt. Dass diese gelungene Mischung von Guazzos Zeitgenossen als Besonderheit wahrgenommen wurde, zeigt ein Brief Gabriello Frascatis aus dem Jahr 1575, der die Sprache der *Civil conversazione* als einzigartig („unico al mondo") lobt. Außergewöhnlich seien die „scielta e delle parole migliori e delle frasi più leggiadre" sowie die Ausschmückung mit „tanti proverbi, […] tante sentenze e […] tanti essempi, così antichi come

124 „Onde bisogna […] aiutarsi con un poco d'arte, perché il raccontare sempre le cose con quelle nude parole che ci insegnò la madre e 'l seguire sempre la proprietà loro, apporta stancezza all'ascoltante, il quale per lo contrario si compiace di quella varietà e di quegli ornamenti che non sono communi a tutti gli uomini." (2 A49d).

125 An der *sprezzatura* ist die *conversazione civile* im Bereich des gesamten Verhaltens orientiert. Das Vermeiden von Übertreibungen und Extremen („fuggire questi estremi", 2 A48b) ist freilich Teil des Strebens nach dem Mittelmaß.

126 Jeder Mensch, so Annibale, trage eine natürliche Anlage zu Eloquenz und Philosophie in sich: „non potrete negare che non ci sia dato e infuso dalla natura un certo seme d'eloquenza e di filosofia" (2 A21).

127 Zum Meiden der *affettazione* bei Castiglione vgl. *Cortegiano* II,7: „la prima e più importante [regola] [è che il cortigiano] fugga […] sopratutto l'affettazione" (Castiglione 2000, S. 129).

128 Nicht umsonst gibt Annibale an, er spreche lieber als „cittadino" denn als „filosofo" (2 A1d).

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

nuovi"; Letztere bezeichnet er auch als Edelsteine („gemme").[129] Nun hat Guazzo freilich bei seiner dialogischen Konstruktion des ‚Tempels der Konversation' weit mehr getan, als einige Ornamente hinzuzufügen. Er hat, um in der Metaphorik zu bleiben, die ganze Architektur entworfen. Entsprechend ist die gesamte literarische Formung der *Civil conversazione* in den Blick zu nehmen, wenn man verstehen will, was ‚zivile Konversation' überhaupt bedeuten soll.[130] Bevor ich hierauf näher eingehe, möchte ich jedoch auf das Bruder-Bruder-Verhältnis zurückkommen, dem im Text ein besonderer Stellenwert zukommt.

12.4.4 Vom Streit zwischen Brüdern: Guazzos Porträt der Gonzaga-Herzöge und die Verweigerung des dichterischen Enkomions für Guglielmo Gonzaga

Mit der Diskussion des Verhältnisses unter Brüdern kommt in der *Civil conversazione* eine weitere Schwelle zwischen Innen und Außen in den Blick: die von Text und Wirklichkeit. Diese ungewöhnlich breit entfaltete Diskussion spielt nämlich auf den historischen Kontext an, in dem der Dialog entstanden ist. Genauer, sie evoziert die schwierige politische Situation bzw. den prekären Frieden der Stadt Casale, die im Streit der Gonzaga-Brüder um die Vorherrschaft im Monferrato zwischen die Fronten geraten war. In diesem Kontext ist zum einen Guazzos Darstellung des Herzogs Guglielmo Gonzaga interessant, zum anderen sein Lob auf Vespasiano Gonzaga und dessen selbsterhöhende Effekte für den Autor.[131]

Betrachten wir jedoch zunächst, was die Sprecher grundsätzlich zum Bruder-Bruder-Verhältnis äußern. Annibale bestimmt die Hierarchie der Brüder untereinander, ähnlich wie Aristoteles, allein über deren Alter.[132] Stets schulde der jüngere Bruder dem älteren Respekt und Gehorsam, der ältere dem jüngeren Nachsicht und Wohlwollen (3 A185b). Nichts aber ist aus Annibales Sicht notwendiger als brüderliche Eintracht, denn sie diene dem Wohl der ganzen *casa*. Zugleich sei nichts seltener als *concordia* unter Brüdern, darin sind sich die Sprecher einig. Schier endlos könne man über Bruderzwist sprechen; dieser existiere bekanntlich seit Kain und Abel.[133] Kurz, kein anderes häusliches Verhältnis erscheint den Sprechern so

129 Gabriello Frascati, „Lettera al signor Stefano Guazzo", in: Guazzo 1993, I, S. 11, Lettera 2.5–2.7. Emanuela Scarpa (1996) hat zu diesen ‚neuen' Sentenzen, Sprichwörtern und Exempla diverse Quellen identifiziert, u. a. Della Casas *Galateo.*

130 Vgl. unten Kap. 12.4.5 Der Autor als Arzt: Zur heilsamen Wirkung der literarischen Konversation.

131 Die Forschung hat sich mit Ausnahme von Patrizi 1993 bislang wenig für die spezifische Darstellung der Gonzaga in der *Civil conversazione* interessiert.

132 Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, VIII, 12, 1161a4–6: „Die Gemeinschaft der Brüder aber gleicht der Timokratie. Denn sie sind gleich, soweit sie sich nicht im Alter unterscheiden." (Aristoteles 2013, S. 272).

133 „Se ponete menta alla rara concordia de' fratelli e alle continove gare, querele e offese che passano fra loro, vi verrà avanti agli occhi un così spazioso campo e una tanto ampia materia di ragionare, che direte non bastare questo giorno per venirne a capo." (3 C173); „La discordia de' fratelli non comincia da' nostri tempi, anzi ella si scoprì, come sapete,

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

konfliktgeladen wie das brüderliche.[134] Sofern die Schuld hierfür nicht beim Vater liege, der einen Bruder bevorzugt behandelt habe (3 A180b), liege sie bei den Brüdern selbst, die ihr Eigeninteresse („[i]l proprio interesse") über das Wohl der *casa* stellten (3 A181a). Stünden aber Egoismus und Selbstliebe, „questa maladetta passione di noi stessi", über der Ehre und dem Nutzen der Familie („l'onore e l'util commune"), führe dies zu Ruin und Schande der ganzen *casa*. Anstatt ihre Kräfte zu bündeln, schwächten sich die Brüder auf diese Weise gegenseitig: „Dal che ne segue ordinariamente la ruina e la vergogna delle case, conciosiaché per la separazione delle facultà s'indeboliscono le forze de' fratelli" (3 A181a).

Dies korrespondiert mit der generellen Kritik der *Civil conversazione* an Selbstisolierung und Rückzug in die *solitudine*. Zudem verweist es auf den historischen Kontext, genauer: auf Position und Verhalten des Herzogs Guglielmo Gonzaga in seiner eigenen *casa*.[135] Guglielmo, der nach dem vorzeitigen Tod seines Bruders Francesco zum Herzog von Mantua aufgestiegen war,[136] zeigte sich zunehmend von egoistischen Machtinteressen getrieben – auch gegenüber seiner eigenen Familie. Nachdem er sich mit seinem Bruder Lodovico, dem Herzog von Nevers, zerstritten hatte, suchte er die Konfrontation mit weiteren Zweigen der Gonzaga-Dynastie. Amedeo Quondam porträtiert ihn so: „vuole essere solo, sempre più solo. Un Gonzaga contro tutti gli altri Gonzaga".[137]

Es sind mehrere Dinge, die in der *Civil conversazione* auf den Zwist der Gonzaga-Brüder um das Monferrato anspielen oder sich vor dem Hintergrund dieses Streits als eine Kritik an Guglielmo lesen lassen. Signifikant ist zum einen das Setting des Dialogs im Casale der Jahre 1567/68, also just zu der Zeit, als der Streit der Gonzaga um das Monferrato seinen Kulminations- und Wendepunkt erreicht hatte. Zum anderen deutet sich schon in der *dedica* an, dass Guglielmo und Vespasiano Gonzaga in der Folge als Gegenfiguren aufgebaut werden.[138] Bei genauerem Hinsehen zeigt sich sogar, dass der gesamte Dialog aus einer Opposition zu Guglielmo entstanden ist. Dies ergibt sich daraus, dass das Projekt der *Civil conversazione* auf ein Plädoyer Vespasiano Gonzagas für die *conversazione* zurückgeht und

infin dall'origine del mondo, posciaché de' primi fratelli l'uno morì per mano dell'altro" (3 A174a).

134 Das Thema *discordia* dominiert praktisch den gesamten Abschnitt zum Bruder-Bruder-Verhältnis (3 C172–A189). Zum Vergleich: In den Ökonomiken des Quattro- und Cinquecento spielt das – gleichwohl schon aus Petrarcas *De remediis utriusque fortune* bekannte – Thema des Bruderzwists eine, wenn überhaupt, marginale Rolle. Vgl. Petrarca 2002, Bd. 1, S. 752–754 (II,45: „De discordi fratre"). Zur Traditionslinie, die von Petrarcas *De remediis* bis zu den *moralisti* des Cinquecento führt, vgl. Quondam 2010, S. 254ff.

135 Vgl. hierzu schon Quondam in Guazzo 1993, II, S. 393, Anm. 549 und S. 395, Anm. 562.

136 Nach dem überraschenden Tod des siebzehnjährigen Francesco Gonzaga rückte der Zweitgeborene Guglielmo, der eigentlich für eine Kirchenkarriere vorgesehen war, 1550 auf den Rang des Thronfolgers. Der Drittgeborene, Lodovico, hingegen wurde, wie geplant, nach Frankreich geschickt. Vgl. ebd., Anm. 549.

137 Ebd., S. 395, Anm. 562.

138 Dies ist insofern bezeichnend, als sie einem Lager angehörten. Vespasiano intervenierte in Casale offiziell im Auftrag Guglielmos.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

dieses wiederum eine Reaktion auf Silvio Calandras Lob der *solitudine* gewesen war. Silvio Calandra aber war niemand anderes als der damalige Botschafter von Mantua, also der direkte Stellvertreter Guglielmo Gonzagas in Casale; aber nicht nur dort, sondern auch sein Stellvertreter in Guazzos Text.[139] Implizit wird damit die Position der *solitudine* vom Botschafter auf seinen Dienstherrn, Herzog Guglielmo Gonzaga, transferiert. Wenn die *Civil conversazione* also aus der Opposition zu dieser Position erwachsen ist, so ist sie es implizit aus Opposition zum Herzog.

All dies wirft ein neues Licht auf Annibales Bemerkung, Brüder untereinander dürften sich keine weltlichen Güter streitig machen („non appropriarsi alcuno d'essi cosa del mondo", 3 A185a). Vor dem Hintergrund, dass Territorien zu den wertvollsten ‚weltlichen Gütern' zählten, die ein Fürst seinerzeit besitzen konnte, erscheint diese Bemerkung doppeldeutig und gerät zu einer verhüllten Anspielung auf den Streit der Gonzaga-Brüder um das Monferrato.

Des Weiteren gibt es eine vielsagende Leerstelle, die ebenfalls auf ein problematisches Verhältnis Guazzos zum (in der Casaleser Oberschicht allgemein unbeliebten) Herzog von Mantua hindeutet: Von den zahlreichen Mitgliedern der Casa Gonzaga, die regelmäßig in der *Civil conversazione* zitiert werden, wird allein Guglielmo nicht explizit genannt.[140] Während Vespasiano Gonzaga im Dialog als Friedensstifter gefeiert und auch Lodovico Gonzaga vielfach positiv erwähnt wird,[141] wird der eigentliche Herrscher über die Stadt, Guglielmo, geradezu totgeschwiegen. Man wird dies als eine Verweigerung des *encomium* und der damit verbundenen Immortalisierung deuten müssen. Diese aber war letztlich das Schlimmste, was ein Literat einem Herrscher antun konnte: Die Nichterwähnung des Herzogs kommt einer schriftstellerischen Kampfansage gleich, dem Versuch einer literarischen Vernichtung und Tilgung aus dem Gedächtnis der Nachfahren.

Wenn Guazzo mithin das Schweigen und Ignorieren wählt, um dem Herzog (öffentliche) Achtung und Aufmerksamkeit zu entziehen, so folgt er damit dem Diktum des Cavaliere, dass offene Kritik am Fürsten zu gefährlich, sein Lob hingegen verlogen wäre: „'l biasimare i prencipi è pericolo, e 'l lodarli è bugia" (2 C169). Das Schweigen erscheint hier also als strategische Möglichkeit, Kritik und Dissens zu kaschieren.[142] Dies wird gerade im Vergleich mit der Art und Wei-

139 Er war darüber hinaus Mitglied der *Accademia degli Illustrati* (unter dem Namen „il Sollecito").

140 Quondam weist ebenfalls auf diese Aussparung Guglielmos hin und führt weitere Belege aus anderen Schriften Guazzos an. Vgl. ebd., S. 18, Anm. 4.

141 Schon im prominenten ersten Satz des Proöms, aber auch an zahlreichen weiteren Stellen wird auf Lodovico verwiesen. Vgl. ebd., S. 15f., Anm. 1. Gelobt werden u.a. Lodovicos Vorbildlichkeit (*esemplarità*), die dem Cavaliere und anderen *cortigiani* den Dienst bei ihm leicht mache (3 C203), sowie seine Großzügigkeit (3 C197). Dem Duc de Nevers hat Guazzo später auch seine *Dialoghi piacevoli* (1586) gewidmet.

142 Zum Ignorieren als Strategie des Entzugs von Achtung und Beachtung vgl. Assmann 2016, S. 24f. Die strategische Nutzung des Schweigens zeigt sich auch aus dem von Annibale angeführten Sprichwort, nach dem der Hofmann gegenüber dem Fürsten entweder schweigen oder aber Gefälliges äußern solle: „Il corteggian 'nanti al signore o taccia,/ o sia presto a dir cosa che gli piaccia" (3 A228CIT). Nicht zustimmen kann ich vor diesem Hintergrund Hinz (1992, S. 346), der suggeriert, die Kritik am Fürsten sei in Guazzos Modell generell

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

se, wie Vespasiano Gonzaga im Dialog behandelt wird, transparent. In Buch II wird Vespasiano für seine herausragende Klugheit („singolare prudenza") und seine Fähigkeiten als Herrscher, Feldherr und Literat gepriesen (2 A175e).[143] Zudem wird dieses Lob von Annibale damit eingeleitet, man dürfe, wenn man über die allzu raren Tugenden der heutigen Fürsten spreche, den Namen Vespasiano Gonzaga auf keinen Fall verschweigen. Verschweigen und Übergehen des Namens wären ein ‚schwerer Fehler': „stimerei di commettere grave errore trappassando con silenzio il glorioso nome del signor Vespasiano Gonzaga" (2 A175e). Vor dem Hintergrund dieses klaren Bewusstseins um die Signifikanz und Problematik des Verschweigens wird das Übergehen Guglielmos als literarische Geste der Geringschätzung offensichtlich.

Dass diese Geringschätzung mit Guglielmos unrühmlicher Rolle im Streit um Casale zusammenhängt, erschließt sich ebenfalls im Vergleich mit Vespasiano. Dieser wird nämlich, wenn er in Buch IV die ‚Bühne' des Dialogs betritt, als erstes in seiner politischen Rolle als Retter Casales evoziert. Seit seiner Ankunft in der Stadt sei Vespasiano, so Annibale, als Freund der Guten („amatore de' buoni") und Verächter der Bösen („sprezzatore de' malvagi") aufgetreten: Wären alle Fürsten so tugendhaft wie er, gäbe es gewisse Missstände („abusi") gar nicht (4 1.6). Mit den Missständen ist hier primär gemeint, dass manche Fürsten die Schlechten belohnen und die Guten bestrafen (vgl. 4 1.5). Sekundär wird mit den fürstlichen „abusi" aber auch auf die brisante politisch-militärische Lage der Stadt im Winter 1567/68 angespielt, die im Fortgang des Banketts jedoch bezeichnenderweise ausgeblendet bleibt.[144] Tatsächlich erwähnen die Teilnehmer des *convito* kein einziges Mal die äußere Krise – und doch ist sie durchweg präsent. Dass die politische

ausgeschlossen. Der Fall des Autors selbst zeigt, dass sich Kritik nur weniger direkt äußert, vielmehr in subtile literarische Kritik am System überführt wird, die Guazzo nicht nur aus sicherer Entfernung (nach seiner Demission als Hofmann), sondern zudem im Text höflich verhüllt (mithilfe von *lacunae*) vorbringt. Ganz ähnlich verfährt zeitgleich auch Tasso, dessen Beispiel lehrt, dass offene Kritik an den zunehmend absolutistisch herrschenden Fürsten wie Alfonso II d'Este oder Guglielmo Gonzaga, im Secondo Cinquecento nicht mehr ‚angemessen' ist, da sie den Dichter die Freiheit kosten kann. Zu Tassos ‚höflicher' Fürstenkritik vgl. unten Kap. 13. Höfliches Schweigen: Zum Wandel der Oeconomia in Torquato Tassos *Il padre di famiglia* (1580).

143 Vespasiano Gonzaga war seit 1562 Mitglied der *Accademia degli Affidati* in Pavia. Zum Lob auf Vespasianos Exzellenz als Herrscher, Diplomat, Heerführer, Literat und Mäzen vgl. das enkomiastische Lied in Buch IV (4 1.235).

144 Nach Donati (1988, S. 155) war es allerdings Vespasiano, der im Auftrag Guglielmo Gonzagas am 20.10.1567 den Befehl erteilte, die Gefolgsleute des französischen Königs unter der Führung von Lodovico Gonzaga, Duc de Nevers, müssten innerhalb von 24 Stunden die Stadt verlassen. Donatis Darstellung von Vespasiano als gefürchtetem Schreckensherrscher (vgl. „era molto temuto e si faceva temere da tutti"; „il clima di terrore imposto dal terribile Vespasiano", ebd.) korrespondiert insgesamt nicht mit den Portraits, die Ferrari (1993) und Patrizi (1993) von dem Gonzaga zeichnen. Dies könnte der Nutzung unterschiedlicher Quellen geschuldet sein: Donati stützt sich zur Rekonstruktion der historischen Fakten primär auf eine Publikation aus dem 19. Jahrhundert (De Conti, V., *Notizie storiche della città di Casale e del Monferrato*, Casale 1840, vol. V).

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Krise das Andere, Unausgesprochene der heiter-weinseligen[145] Geselligkeit darstellt, wird spätestens klar, wenn im Lied des Sängers auf die ‚stürmischen Zeiten' und Vespasianos Verdienste um die Befriedung des Monferrato angespielt wird: „Perché voi [i.e. Vespasiano Gonzaga] sete quel che i colli adorni/ rendendo al Monferrato, ite fra noi/ rasserenando i tempestosi giorni" (4 1.235, V. 4–6). Dass die Erwähnung der Krise in der „piacevole conversazione" des *convito* ansonsten streng vermieden wird, ist insofern bedeutsam, als sie aufzeigt, dass die *conversazione civile* die Funktion der Erholung und Zerstreuung in kriegs- und krisengeschüttelten Zeiten zukommt. Sie steht damit in der Tradition von Giovanni Pontano, der im Proöm zu *De sermone* seine Wahl des Themas Konversation bzw. *sermo* mit den kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen Franzosen und Spaniern begründete, unter denen seine Heimat, das Königreich Neapel, seinerzeit litt. Die Konversation (mit ihrem besonderen Fokus auf den Fazetien) solle, so Pontano, ihm selbst ebenso wie seinen Mitmenschen der ‚geistigen Erholung' von den Sorgen dienen: „ad relaxationem animorum pertinet".[146]

Zurückzukommen ist nochmals auf das enkomiastische Lob Vespasiano Gonzagas. Noch Jahre später, in einem Brief vom 9. Februar 1590, wird Guazzo Vespasiano für seine Verdienste um Casale loben und ihn in diesem Zuge mit einem Arzt („giudicioso medico") vergleichen, der die Stadt ohne Blutvergießen geheilt habe.[147] Damit erscheint Vespasiano nun nicht nur als Politiker, sondern auch als Arzt – und damit als Pendant zu Annibale: Wie Annibale den Cavaliere von seiner Melancholie heilt, so heilt Vespasiano die Wunden Casales. Diese Wunden aber, und damit schließt sich der Kreis zur Oeconomia, sind das Resultat brüderlicher Zwietracht: einer *discordia*, die das Haus der Brüder – mit ‚Haus' im doppelten Sinne der Familie Gonzaga, aber auch ihres Staats, also des Monferrato – ruiniert. Nicht umsonst wird der Streit unter Brüdern von Annibale auch mit einer Dysfunktion des Körpers verglichen, die dann entstehe, wenn zwei Brüder, die einander eigentlich wie eine Hand der anderen, ein Auge dem anderen, ein Fuß dem anderen helfen sollten, sich mehr um das eigene als um das gemeinsame Wohl der *casa* kümmerten: „quando hanno più cura delle membra che di tutto il corpo" (3 A180c). Vor dem Hintergrund dieser Körpermetaphorik dürfte es kein Zufall sein, dass im Streit der Gonzaga-Brüder die Rettung aus der eigenen *casa*, seitens des Cousins Vespasiano, kommt. Genauso sind es auch im Fall des Cavaliere die Verwandten und Freunde (der Bruder Stefano und dessen Freund Annibale), die

145 Zur Rolle des Weinkonsums in der *Civil conversazione* vgl. Beer 1997.

146 Pontano 2008, S. 74. Im Unterschied zu Guazzo ordnet Pontano dabei allerdings den Nutzen (*utilitas*) der Freude (*iucunditas*) ganz ausdrücklich nach; vgl. ebd.

147 Vgl.: „ella [Vespasiano Gonzaga], a giusa di giudicioso medico, s'accorse della complessione di quella città […], usò medicina composta d'umana gravità, e senza trarre goccia di sangue e senza dare o ricevere occasione di sdegno, s'acquistò un convenevole timore, un ardente amore e una perfetta ubidienza" (Guazzo, *Lettere*, S. 488f., hier zit. nach Guazzo 1993, II, S. 9, Anm. 1).

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

die Heilung bringen. Es ist also die *conversazione domestica*, der Umgang mit Familie und Freunden, der noch vor allen anderen Dingen heilsam wirkt.

Wie im Folgenden zu sehen sein wird, ist es jedoch bei weitem nicht nur der persönliche Umgang, sondern auch die literarische Konversation, die nach Guazzos Auffassung eine heilsame Wirkung zu entfalten vermag.

12.4.5 Der Autor als Arzt: Zur heilsamen Wirkung der literarischen Konversation (sowie zum sprachlichen Aspekt der Konversation in der Performanz des Dialogs)

Das enkomiastische Meisterwerk, das Guazzo mit der *Civil conversazione* dem Herzog Vespasiano Gonzaga darbringt, diente mit Sicherheit auch dazu, dem Autor die Gunst des Widmungsträgers zu sichern. Dieser war seinerzeit als großer Mäzen bekannt. Davon zeugt auch das enkomiastische Lied des Sängers in Buch IV, das eben dieses Mäzenatentum sogar als *conditio sine qua non* darstellt, damit der Dichter die von ihm besungenen Helden unsterblich mache: „Voi (sc. Vespasiano Gonzaga) […]/ sol potete tra noi far ch'altro Achille/ ch'altro Enea, ch'altra Laura immortal viva" (4 1.235, V. 16–18).[148] Diese Verse verweisen auf die wechselseitige Abhängigkeit von Fürst („voi") und Dichter („noi"): Wenn der Fürst den Dichter braucht, um in einem literarischen Werk gerühmt und insofern unsterblich zu werden, so braucht der Dichter den Fürsten, um – materiell und ideell gesichert – das literarische Denkmal überhaupt erst errichten zu können. Zugleich aber bietet das Enkomion dem Dichter freilich die Möglichkeit, sich selbst qua Künstler zu immortalisieren, denn der Ruhm des Gefeierten ist stets auch der Ruhm des Laudators, wie Danielle Boillet (in Bezug auf Tasso) einmal sehr treffend bemerkt hat: „La gloria dei celebrati è anche quella dei celibratori".[149] Dies gilt auch für Guazzo.

Er steht damit in einer Tradition des Herrscherlobs, für das im Cinquecento nicht zuletzt Ariost mit seinem Lob der Este im *Orlando furioso* prägend war. Auch Ariost versäumte es nicht, „Herrscherenkomiastik in Dichterenkomiastik [zu überführen]".[150] Besonders anschaulich wird dies an jener Stelle des *Orlando furioso* (42.78–96), in der eine Reihe von Dichtern – im Kontext intermedialer Rekurse auf die Bildhauerei – als die sprichwörtlichen Stützen („sostegni") diverser berühmter Frauen figurieren:[151] Rinaldo betrachtet einen Brunnen, um den acht

148 Auf das Mäzenatentum verweist zudem der Hinweis in der *dedica*, Vespasiano habe Guazzo mit der Vollendung des von ihm begonnenen ‚Konversationstempels' beauftragt.

149 Boillet 2011, S. 12. Boillet bezieht sich hier zum einen auf eine Passage aus Tassos *Il Cataneo overo de gli idoli*, wo Tassos textuelles Alter ego, der *Forestiero Napoletano*, das Enkomion als ebenso profitabel für das Glück und den Ruhm der Gefeierten wie der Feiernden bezeichnet („con tanta felicità de' lodati e de' lodatori, con tanta gloria de' celebrati e de' celebratori", Tasso 1998a, S. 749). Zum anderen verweist Boillet auf Residori (2011, S. 38), der von der wechselseitigen Spiegelung des Lobs der *nobildonna* im Lob des Autors („rispecchiamento della ‚lode' della nobildonna nella ‚laude' dell',autore'") spricht.

150 Dies hat Bernd Häsner anhand von Ariosts Einsatz eines genealogiekritischen Metadiskurses erläutert. Vgl. Häsner 2019, S. 133–192; Zitat S. 192.

151 Ariost, *Orlando furioso* 42.87, V. 2. (Ariosto 2016, S. 1344).

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Statuen illustrer Frauen gruppiert sind, die ihrerseits von jeweils zwei kleineren Dichter-Statuen gestützt werden. Die Dichter-Telamones halten Schriftrollen, die sowohl die Namen der Frauen als auch ihre eigenen tragen. Wie Federica Pich herausgestellt hat, fungieren die Dichter als „artefici" und „conservatori" zugleich: Sie sind „responsible for both representation and memory", müssen also ein Bild der gefeierten Person nicht nur erschaffen, sondern zugleich auch immortalisieren.[152] Interpretiert man die Statue als Symbol ewigen Ruhms, ist es signifikant, dass Ariost nicht nur die illustren Frauen, sondern auch die Dichter selbst als Statuen darstellt, suggeriert es doch, dass die dichterische Immortalisierung der Frauen mit jener der Dichter selbst einhergeht. Zugleich unterstreicht sie die wechselseitige Abhängigkeit von Dichtern und gefeierten Frauen. Brauchen Letztere die Dichter, um auf den Sockel der Unsterblichkeit gehoben zu werden, so erweisen sich die Dichter als abhängig von ihren Mäzenen und Mäzeninnen: sowohl, weil sie den Dichtern ideelle und materielle Unterstützung gewähren, als auch, weil die Dichter sie als würdige Gegenstände für die dichterische Produktion benötigen.

Von dieser Möglichkeit der *autocelebrazione* in der enkomiastischen Dichtung macht auch Guazzo in der *Civil conversazione* Gebrauch. Zum einen zitieren die Sprecher regelmäßig seinen Namen, zum anderen inszeniert er sich als fürsorglicher Bruder, der sich seines kranken jüngeren Bruders annimmt. Was seine Dichtertätigkeit angeht, so lässt er in Buch IV seine Ehefrau Francesca anmerken, ihr Gatte arbeite derzeit an an einem „libro […] in soggetto di conversazione" (4 2.21).[153] Vor allem im Widmungsschreiben versäumt Guazzo es nicht, das Lob des Herzogs für seine eigene literarische Meisterschaft („la sua maestria") zu zitieren (Dedica 3). Dies ruft die Frage nach der Funktion auf, die der literarischen Konversation im Dialog generell zugeschrieben wird. Dazu ist zu bemerken, dass die heilsame Wirkung, die fiktionsintern der häuslichen Konversation zugeschrieben wird, auch auf der Ebene des äußeren Kommunikationssystems, also der Ebene von Text und Autor, erkennbar ist: So wie Annibale den Cavaliere (und Vespasiano Gonzaga das Monferrato) heilt, versucht Guazzo offensichtlich mit seinem Schreiben ‚kranke Leser' zu kurieren. So ähnlich formuliert er es zumindest in der Einleitung zu seinen *Dialoghi piacevoli* (1586). Dort heißt es, das Ziel eines jeden guten Schriftstellers sei es, mit dem Schreiben möglichst vielen Menschen zu nützen.[154] Dazu müsse er allerdings ‚den natürlichen Fehler der Leser mit Kunst korrigieren' („correger con arte il natural difetto de' Lettori"),[155] wobei dieser Fehler darin besteht, Schriften, sofern sie nicht unterhaltsam sind, zu verschmähen. Daher solle der Schriftsteller ein Thema aus dem Bereich der „vita commune" bzw. „scienze morali" wählen

152 Pich 2014, S. 62.

153 Es handelt sich um eine Metalepse, da Francesca zum Zeitpunkt des *convito di Casale* von dem Konversationsbuch (i.e. die *Civil conversazione*) noch nichts wissen kann: Vespasiano Gonzaga wird das Buch bei Guazzo erst bei einem späteren *convito* in Auftrag geben. Zu den Inkohärenzen in der zeitlichen Ordnung des Dialogs: vgl. oben Anm. 39.

154 Guazzo 1586, fol. †2v–†3r.

155 Ebd., fol. †2v.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

und es unterhaltsam und gefällig darstellen. Gefragt sei: eine „dolce piacevolezza" und abwechslungsreiche Mischung unterschiedlicher Dinge, die den Leser in den Bann schlage und, sozusagen im Scherz, dazu ‚zwinge' („costringa"), das Buch in einem Zug von vorne bis hinten durchzulesen:

> una dolce piacevolezza, et una dilettevole compositione di varie mescolanze seminate con discretione per tutta l'opera, con la quale quasi scherzando s'inuiti, et costringa il lettore, poi che havrà scorso il primo foglio, à lasciarsi inavedutamente, et senza sbadigliamenti tirar al fine.[156]

Darin bestehe die ‚Kunst', ‚Täuschung', ja der ‚Zucker', mit dem es erfahrungsgemäß gelinge, den ‚kranken' Lesern ihre Medizin zu verabreichen:

> Questa è l'arte, questo l'inganno, et questo è il zucchero, col quale hò osservato, che si fanno bere molte medicine à gl'infermi lettori, i quali communemente leggono più volentieri gli scritti piacevoli senza dottrina, che i dotti senza piacevolezza.[157]

Dem Leser, der sich der trockenen Belehrung („dottrina") verweigere, soll diese also mit ‚Kunst' („arte") schmackhaft gemacht werden.

Implizit wird damit freilich dem Kranken eine Mitschuld an seinem Zustand gegeben, denn suggeriert wird, dass er sich dem Remedium nur aufgrund seines bitteren Geschmacks verweigert. Bezeichnenderweise bildet genau diese Verweigerung das Ausgangsszenario der *Civil conversazione*: Dort verweigert sich der Cavaliere ja zunächst der Einsicht, dass ihm die *conversazione* Heilung bringen wird. Erst als Annibale ihm die verabscheute *conversazione* nach dem genannten Rezept – einer wohldosierten Mischung von Belehrung und *piacevolezza*, durch Einstreuen unterhaltsamer Elemente in die *dottrina* – versüßt, nimmt der Cavaliere die Lehre an und wird schließlich geheilt. Eine Mitschuld am Zustand der kranken Leser wird indes vor allem jenen Gelehrten („dotti") gegeben, die ihre Doktrin nicht ansprechend, d.h. nicht kunstvoll aufbereiten. Die Kunst (*arte*), die Täuschung (*inganno*), der Zucker (*zucchero*), welche *piacevolezza* hervorrufen sollen, werden so zu notwendigen Zutaten jeder moralischen Belehrung: als geradezu unverzichtbares Ingrediens, damit die Medizin überhaupt genießbar – also das Buch gelesen – wird.

Ebenso verhält es sich mit dem Salz („sale"), mit dem, wie Guazzo im Proöm schreibt, die Gespräche von Annibale und Cavaliere gewürzt („conditi") seien: „E perché mi parvero [sc. i discorsi]" conditi con tanto di sale che si potessero per lungo tempo a beneficio de' posteriori conservare" (1 Proemio g). Das Salz macht die Gespräche nicht nur ‚haltbar' für die Nachfahren, sondern es macht den Text allererst schmackhaft und aktiviert insofern seine heilsame Wirkung. Diese Verwendung der Salzmetapher ist in der christlichen Tradition verankert: Laut Pau-

156 Ebd.
157 Ebd., fol. †3r.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

lus' Brief an die Kolosser (Kol. 4,6) hilft eine mit Salz und Anmut (*gratia*) gewürzte Rede dabei, dem jeweiligen Gesprächspartner angemessen zu antworten.[158] Einschlägiger noch scheint Augustinus' Vergleich von Lernen und Essen in *De doctrina christiana*. Demnach brauche „[e]ine klare Ausdrucksweise […] nicht anmutslos zu sein",[159] und eine gute ‚Würzung' sei für jede Lektion notwendig, um sie dem Lernenden allererst schmackhaft zu machen.[160] Genau dies scheint auch Guazzos Idee zu sein, wenn er den Gesprächen das notwendige ‚Salz' zuschreibt: Der Autor muss die Lektüre dem Leser stets angenehm und wohlschmeckend machen.

Worin aber bestehen nun konkret die ‚Kunst', ‚Täuschung' bzw. der ‚Zucker', die beim Leser Wohlgefallen (*piacevolezza*) hervorrufen sollen? Was ist das ‚Salz', womit die Gespräche bzw. der Text gewürzt sein müssen? Zum einen dürften damit die von Guazzo schon in der *dedica* erwähnten notwendigen „ornamenti" gemeint sein: die zahlreich eingestreuten *proverbi, sentenze, essempi* und *facezie*, die die Lektüre abwechslungsreich und unterhaltsam gestalten.[161] Die Erwähnung der Fazetien evoziert in diesem Kontext auch Cicero, der diese als ‚Würze' („condimenta") jeder Rede und jedes Gesprächs bezeichnet.[162]

Über diese „ornamenti" hinaus dürfte noch ein weiteres gemeint sein, nämlich die Fiktionalisierung im Sinne einer literarischen Formung. Hierauf deutet der Begriff *inganno*, der eben nicht nur Täuschung, sondern auch Illusion und Verführung bedeuten kann.[163] Das *ingannare* rückt hier unverkennbar in die Nähe des

158 *Sermo vester semper in gratia sale sit conditus ut sciatis quomodo oporteat vos unicuique respondere* (Eure Rede sei jederzeit lieblich und mit Salz gewürzt, dass ihr wisst, wie ihr jedem einzelnen antworten sollt). Vgl. dazu Curtius 1993, S. 145. Dies passt freilich auch zur Ausrichtung der *conversazione civile* am *aptum*.

159 So die Überschrift von Kapitel IV, 11, 26 von Augustinus' *De doctrina christiana*: „Quare conanti docere dicendum perspicue, non tamen insuaviter" (Augustinus 1841, Sp. 100f.; dt. Augustinus 1925, S. 184).

160 „Sed quoniam inter se habent nonnullam similitudinem vescentes atque discentes, propter fastidia plurimorum, etiam ipsa sine quibus vivi non potest, alimenta condienda sunt." / „Weil aber zwischen Essen und Lernen eine gewisse Ähnlichkeit besteht, so müssen wegen des Ekels, den sonst sehr viele empfinden würden, selbst die notwendigsten Nahrungsmittel gewürzt werden." (ebd.).

161 In ähnlichem Sinne wird die Metapher des Salzes auch noch im französischen 17. Jahrhundert verwendet. So betont etwa Claude Irson in seiner Definition der „Conversation enjoüee" die Notwendigkeit, sie mit Pointen, Anspielungen, geistreichen Bemerkungen u. Ä. zu ‚salzen': „Dans ces sortes de Conversations rien n'y doit estre forcé ny contraint; on y donne tout au plaisir et au divertissement. Les Equivoques, les Pointes d'esprit, les Belles rencontres, les Reparties promptes, les Allusions, les Railleries couvertes et ingenieuses etc. sont *le sel de cette Conversation*, laquelle sans cela seroit insipide et languissante." (Irson 1662, S. 209; Herv. C.S.).

162 Vgl. Cicero, *De oratore* 2, 67, 271: „Et hercule omnia haec, quae a me de facetiis disputantur, non maiora forensium actionum quam omnium sermonum condimenta sunt" / „Und in der Tat sind ja auch alle Proben des Witzes, die ich zu behandeln habe, nicht so sehr eine Würze öffentlicher Verhandlungen wie aller Äußerungen überhaupt." (Cicero 2006, S. 282f.).

163 Zu den Bedeutungsvarianten „illusione" und „seduzione" vgl. das Lemma „Inganno", in: Battaglia 1972, S. 1014f., hier S. 1014.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

fingere, wie es aus zeitgenössischen Texten bekannt ist.[164] Im Kontext von Guazzos Regeln für die literarische Produktion verweist *inganno* auf ein Fingieren im Sinne einer literarisch-künstlerischen Formung, einer Illusionsbildung, kurz: *Fiktionalisierung* des Textes, die dazu gedacht ist, den Leser zu ‚verführen' und ihn von der ‚Speise' kosten zu lassen. Das *ingannare* erweist sich bei Guazzo also als eine Variante des *fingere* in seinem „aus dem Lateinischen überkommene[n] Doppelsinn": „als Hervorbringung einer ästhetischen Form und Bewirkung eines Trugs".[165] Genau genommen verbindet er beide Sinne miteinander. Dabei besteht der ‚Trug' in der Schaffung einer Form, die sich, zum Zwecke der besseren ‚Verdaulichkeit' der Moral, auch offen fiktiver Elemente bedient. Dies geschieht in Übereinstimmung mit rinascimentalen Gepflogenheiten, wonach auch der Dialog (qua Gattung des theoretisch-argumentativen Diskurses) Fiktives integrieren kann, „insofern damit die Glaubwürdigkeit bzw. Wahrscheinlichkeit der Aussage gestärkt" wird.[166]

Diese Fiktionalisierung zeigt sich in der *Civil conversazione* bereits, wenn man Proöm und Rahmenerzählung miteinander vergleicht. Während das *proemio* behauptet, der Dialog sei eine (sklavische) Nachahmung von Vespasiano Gonzagas Rede zur Verteidigung der *conversazione* beim Bankett der Gräfin Sannazara, wird er in der Rahmenerzählung als Wiedergabe von Gesprächen zwischen Guglielmo Guazzo und Annibale Magnocavalli dargestellt. Dass dieser Widerspruch nach zeitgenössischer Auffassung die Überzeugungskraft des Textes nicht stört, dürfte darin begründet sein, dass es auf Faktentreue in rinascimentalen Texten weniger ankommt als auf die Erfüllung von Gattungskonventionen oder die gelungene *imitatio* von Autoritäten.[167] Im Fall der *Civil conversazione* ist dies insofern von Belang, als – vorausgesetzt, Guazzo hat den Text tatsächlich angeregt von Vespasiano Gonzagas Rede verfasst – der Transfer von der Gattung der monologischen Rede (*discorso*) in die des Dialogs (*dialogo*) einen weitreichenden Eingriff in Struktur und Architektur der Rede bedeutet: Fast zwangsläufig erfordert der Gattungstransfer die Erfindung eines neuen Szenarios mit – nunmehr verteilten – Sprecherrollen. Dass Guazzo die Gattung des Dialogs wählt, ist zudem als Teil von Guazzos Strategie des *ingannare* zu sehen, nämlich als Versuch, die moralische Doktrin für den

164 In Tassos *Gerusalemme liberata* heißt es etwa in Bezug auf den ägyptischen Gesandten Alete, er sei „al finger pronto, a l'ingannare accorto" (bereit zum Täuschen, geschickt im Betrügen). Tasso, *Gerusalemme liberata* II, 58, V. 6 (Tasso 2014, S. 151).

165 Stierle 2001, S. 401.

166 Schneider/Traninger 2010, S. 8. Fiktion ist hier nicht im modernen Sinne als ein Als-ob zu verstehen, das sich entlang einer postulierten Trennlinie von Fakt und Fiktion systematisch der Bewertung als ‚wahr' oder ‚falsch' entzieht, denn es gibt „in der Frühen Neuzeit keine positive Trennung von faktualen und fiktionalen Texten" (Dünne 2011, S. 248). Genau davon zeugt die Mischung von Realem und Erfundenem über die Gattungsgrenzen hinweg. Vgl. Schneider/Traninger 2010.

167 Sofern es sich nicht um gezielte Ambiguisierungsstrategien handelt, sind „Phänomene der Verwischung der Grenzen von Fakt und Fiktion [in rinascimentalen Texten] der Tatsache geschuldet, dass sich die Texte in antike Gattungstraditionen einschreiben und intertextuell auf autoritative Mustertexte im Sinne der *imitatio* Bezug nehmen. Typischerweise dominieren hier prätextuelle Vorgaben gegenüber der Verpflichtung auf Faktentreue." Ebd., S. 7.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Leser unterhaltsamer zu präsentieren, als dies in einem *discorso* möglich wäre – mit Gestaltungsmitteln wie der Wechselrede, der Fiktion von Mündlichkeit sowie der (oralitätstypischen) Sprichwörter, Sentenzen und Geschichten.

Die Wahl des Dialogs dürfte aber bei Guazzo noch einen weiteren Grund haben, der mit dem performativen Potential der Gattung zusammenhängt. Die Dialogfiktion ermöglicht es, die postulierte Heilsamkeit der *conversazione civile* nicht nur zu behaupten, sondern zugleich unter Beweis zu stellen. Das Postulat der heilsamen Wirkung wird auf der Ebene der fiktionalen Rahmenhandlung gleichsam verdoppelt, um es performativ zu ‚bestätigen'.[168] Mit anderen Worten, es wird im Text nicht nur über die *conversazione civile* gesprochen, sondern der Dialog wird selbst als eine *mise en pratique* („mette[re] in prattica", 4 2.258) dieser ‚zivilen Konversation' in Szene gesetzt. Und diese praktische Umsetzung ist es dann, die den Cavaliere im Laufe der Gespräche heilt.

Die Idee, dass die Gattung Dialog als *mise en pratique* von zuvor exponierten Regeln fungiert und als solche persuasive Kraft entfaltet, wird auch fiktionsintern thematisiert, und zwar wenn sich Annibale und der Cavaliere in Buch IV über das *convito di Casale* unterhalten. In diesem metadialogischen[169] Gespräch gibt der Cavaliere an, er sei zwar schon am Ende des dritten Tages durch die ‚Medizin der Konversation' genesen gewesen,[170] doch erst die nachfolgende dialogische Wiedergabe des *convito di Casale* durch Annibale habe ihr Gespräch perfektioniert. Erst die ‚praktische Umsetzung' der zuvor erörterten Regeln habe ihm gezeigt, worin die ‚wahre Form' der Konversation bestehe:[171]

> Ora mi raveggo che non erano perfetti i nostri ragionamenti delle tre giornate antecedenti, se non vi si aggiungevano questi d'oggi: perché sì come quelli contengono i precetti della conversazione, così questi mettendone gran parte in prattica, m'hanno rappresentata la vera forma della conversazione […]. (4 2.258)

Was *conversazione civile* genau bedeutet und wie man sie erlernt, erschließt sich demnach in Gänze erst in ihrem praktischen Vollzug.

Bezeichnenderweise genügt hierfür aber nun bereits die *vermittelte* Wiedergabe durch a) einen Dritten oder b) einen *schriftsprachlichen* Text – kurz: die bloße Fiktion einer praktischen Konversation. Im Fall des *convito di Casale* ist es Annibale, der die Gespräche jenes Abends (in Form eines mündlichen Dialogs) wiedergibt

168 Guérin (2016, § 8) umschreibt dies so: In der *Civil conversazione* sei „la manière […] conforme à la matière", bzw. die *conversazione* „(se) représente (dans et par) cela même dont elle est […] la ‚pratique théorique'".

169 Die Wiedergabe des *convito*, dies muss man sich klarmachen, ist ein *Dialog im Dialog*, der es den Sprechern erlaubt, metaisierend über die Gattung Dialog zu reden.

170 „la conversazione è la vera medicina […] dalla qual medicina sentendomi ora, la vostra mercè, risanato l'animo, posso dir anco d'aver racquistata la salute del corpo" (3 C230).

171 Dieses Lob der ‚praktischen Umsetzung' der *conversazione civile* passt zur generellen Wertschätzung der Praxis in der *Civil conversazione*. Diese ist im Übrigen auch in der Nachfolge Pontanos zu sehen, welcher die „consuetudine[]" in seinem *De sermone* ebenfalls als Voraussetzung für den echten ‚Mann von Welt' behandelt (Pontano 2008, S. 74).

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

(Fall a); im Fall der *Civil conversazione* ist es Stefano Guazzo, der angibt, die *ragionamenti* zwischen seinem Bruder und dem Arzt sinngemäß („simili, in sostanza", 1 Proemio g) niedergeschrieben zu haben (Fall b).[172] Sowohl die Hervorhebung der nur sinngemäßen Wiedergabe als auch die Tatsache, dass weder Annibale noch Guazzo bei von ihnen dargestellten Konversationen persönlich zugegen waren (und entsprechend keine wortgetreue Darstellung geben könnten),[173] führt nochmals vor Augen, dass es nicht um die Suggestion einer wie auch immer gearteten Realitätstreue geht. Entscheidend für die Überzeugungskraft der Konversation scheint vielmehr die Art und Weise der Darstellung, konkret: die Präsentation als fingierte wörtliche Rede bzw. Dialog.[174] Offenbar ist es eben die Dialogform, die zentral mit dafür verantwortlich ist, dass der Cavaliere die Wiedergabe des *convito di Casale* als praktische Umsetzung der zuvor erläuterten Regeln („precetti") wahrnimmt.

Überträgt man diesen Befund auf die Ebene des äußeren Kommunikationssystems, so heißt dies nichts anderes, als dass auch Guazzos *Civil conversazione* selbst – qua Dialog – für die Leser ein *mettere in prattica* der ‚zivilen Konversation' darstellt (oder darstellen soll). Die Mittelbarkeit ist im Vergleich zu Annibales *viva voce*-Wiedergabe des *convito di Casale* freilich noch einmal gesteigert,[175] da es sich um einen schriftsprachlich verfassten Dialog, also nur noch fingierte Mündlichkeit handelt.[176] Doch auch diese weitergehende ‚Entfernung' von einer realen Situation menschlichen Umgangs scheint zeitgenössisch der Idee nicht zu widersprechen, dass der Dialog eine ‚praktische Anwendung' der zivilen Konversation darstelle. Erneut wird klar, dass Gattungskonventionen die Orientierung an der Realität dominieren.

Aus dem Gesagten ergibt sich auch, dass speziell aus der Darbietung (bzw. *fictio*) als Dialog ein nicht unerheblicher Teil des von Guazzo beschworenen *inganno* resultieren muss, mit dem der Schriftsteller seine Leser in den Bann schlagen soll.

---

172 Dies entspricht dem Befund der Forschung, dass in der Renaissance „[d]ie Wahrheit des Details […] vergleichsweise wenig relevant [ist] gegenüber der Wahrheit der Gesamtaussage, der Geschichte, des Berichts. Moralische Wahrheit wiederum rechtfertigt die Integration fiktiver Elemente, wie schon die antike rhetorische Theorie festhielt." (Schneider/Traninger 2010, S. 14).

173 Annibales Wiedergabe beruht, wie erwähnt, auf den Schilderungen des Cavaliere Bottazzo, der am *convito* teilgenommen hatte.

174 Die Unterordnung der Realitätstreue unter die Gattungs- und Diskurstraditionen korrespondiert auch hier mit den rinascimentalen Konventionen, vgl. ebd., S. 7f. (vgl. auch oben Anm. 167).

175 Die erste Ebene der Mittelbarkeit besteht auch hier in der Tatsache, dass es sich um Gespräche zweiter Hand handelt, weil Guazzo sie aufgrund der Berichte seines Bruders rekonstruiert. Das gleiche gilt indes schon für Castigliones *Cortegiano*, wo der Autor den Gesprächen, die er wiedergibt, ebenfalls nicht persönlich beiwohnte.

176 Der Begriff *viva voce* taucht im Dialog wiederholt auf, wenn es darum geht, die Relevanz der Mündlichkeit hervorzuheben, z. B. hier: „[l']intelligenza […] s'acquista maggiormente ascoltando la viva voce che leggendo le morte parole" (2 A18); ähnlich auch 1 A18e. Aufgerufen ist damit die seit Platon in der Gattung Dialog verankerte Schriftkritik, also das im Modus der Schriftlichkeit formulierte Lob der Mündlichkeit.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Nicht zu vergessen ist schließlich, dass mit dem Dialog als Gattung des theoretisch-argumentativen Diskurses zeitgenössisch ein dezidierter Wahrheits- bzw. Gültigkeitsanspruch verbunden ist, und zwar – wie mittlerweile klar geworden sein sollte – ungeachtet der gattungsspezifischen Fiktionalität. Dieser Wahrheitsanspruch wird im Text selbst recht deutlich artikuliert, wenn Annibale das gelehrte Streitgespräch, die „disputa", als Sieb der Wahrheit, „il cribro della verità" (1 A18h), bezeichnet. Da sich der Begriff „disputa" auch auf den Dialog der *Civil conversazione* selbst beziehen lässt,[177] kommt Folgendes in den Blick: Die *Civil conversazione* versucht den Wahrheits- und Gültigkeitsanspruch selbst zu unterfüttern, indem sie den Beleg (in der Praxis) gleich mitliefert: Die These von der Heilkraft der zivilen Konversation findet in der Rahmenhandlung durch die Genesung des Cavaliere ihre ‚praktische' Bestätigung. Diese – literarische – Beweisführung funktioniert freilich nur unter der Maßgabe, dass der Dialog als Ganzes als ‚praktische' Konversation aufgefasst wird. Nur dann kann Literatur als ‚Praxis der Konversation' definiert werden und zum effektiven Heilmittel („vera medicina") für den ‚kranken' Leser avancieren (3 C230).

Es ist überaus bezeichnend, dass dabei die Gestaltung im Modus des Dialogs bereits als *wirksame* Praxis der Konversation gilt – denn dies hat weitreichende Folgen für den Konversationsbegriff. Wenn nämlich bereits die rein sprachliche (mündliche oder schriftliche) Wiedergabe von Konversation im Sinn von ‚menschlichem Umgang' ausreichend ist, um als effektive Konversationspraxis zu gelten, heißt dies für den Begriff der *conversazione*, dass sich seine Bedeutung unterschwellig bereits auf den sprachlichen Aspekt hin verengt. Sowohl die Wiedergabe des *convito di Casale* als auch die *Civil conversazione* sind exklusiv sprachliche Darstellungen von sozialem Umgang, in denen die Akteure gerade nicht körperlich präsent sind. Nichtsprachliche, körpergebundene Formen von Konversation verlieren damit bei Guazzo zwar nicht erklärtermaßen, aber doch faktisch an Relevanz: In der Performanz des Dialogs deutet sich die spätere Verengung des Konversationsbegriff auf das ‚Gespräch' bereits an. Insofern lässt sich berechtigterweise davon sprechen, dass in Guazzos spezifischer Praxis des Dialogs (qua Gattung) die Praxis der Konversation ihrer Theorie vorauseilt.[178] Entsprechend hat bereits

177 „Disputa" lässt sich auch auf den Disput von Annibale und Cavaliere über die Frage, ob der *conversazione* oder der *solitudine* der Vorzug zu geben seien, beziehen – und damit indirekt auch auf den Dialog, in dem sich dieser Disput realisiert, denn der Begriff *disputa* kann sowohl den mündlichen wie den schriftlichen Disput meinen.

178 Dieser Befund relativiert mithin Seraina Plotkes Feststellung, dass sich bei Giovanni Della Casa die Möglichkeit einer Bedeutungsverschiebung bereits andeute, bei Guazzo hingegen noch nicht. *Conversazione*, so Plotke, nehme im *Galateo* unterschiedliche Akzentuierungen an und könne, je nach Verwendungskontext, neben ‚menschlichem Umgang' auch ‚geselliges Beisammensein' oder ‚angemessenes Redeverhalten im Gespräch' bedeuten. Bei Guazzo hingegen stehe die Idee der Gemeinschaft im Vordergrund, sodass *conversazione* noch immer traditionell mit ‚Umgang', ‚Lebenswandel' und ‚Gemeinschaft' identifiziert werde und „sich hier die Bedeutung ‚Gespräch', ‚Unterhaltung' nicht ausgeprägt find[e], was man nach Castiglione und Della Casa durchaus hätte erwarten können." (Plotke 2008, S. 68f. und 74).

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Philippe Guérin die *Civil conversazione* als ‚den wahrhaften Eckpfeiler' („la véritable pierre angulaire") jenes semantischen Wandels bezeichnet, in dessen Zuge die Worte für die Konversation wichtiger werden als die Sitten.[179] Vorgeprägt scheint bei Guazzo des Weiteren die zunehmende Etablierung des „Egalitätsprinzip[s]" in der Salonkonversation des 17. Jahrhunderts, das (zumindest dem Anspruch nach) die Salonbesucher in einer temporären Gleichheit vereint.[180] Dabei dürfte die Idee der *égalité* des Salons aber vielleicht weniger an die eher prekäre Gleichheit des *convito di Casale* anknüpfen, als an die Gleichheit der *letterati* in der von Guazzo konzipierten Akademie.

Bei alledem ist jedoch unbedingt festzuhalten, dass sich Guazzos *conversazione* vom Konversationsbegriff des 17. Jahrhunderts weiterhin ganz wesentlich dadurch unterscheidet, dass er über die Mündlichkeit hinaus auch auf die *schriftsprachliche Inszenierung* von mündlicher Konversation (in Form des literarischen Dialogs) zielt, während Konversation im 17. Jahrhundert eben nurmehr das *mündliche* Gespräch meint.

Mit der *Civil conversazione* setzt Guazzo der beliebten Gattung des Dialogs nochmals ein spätes, einflussreiches Denkmal. Er steht insofern noch ganz in der Tradition des humanistischen Glaubens an die Kraft jener *disputa*, die sich sowohl im persönlichen Gespräch als auch im schriftlichen Modus des Dialogs austragen lässt.

Vor dem Hintergrund dieser spezifischen Schriftlichkeit sollen im Folgenden noch einmal die genuin literarischen Qualitäten des Werks in den Blick kommen. Wie Nicola Panichi treffend vermerkt, stellt die *Civil conversazione* auch insofern ein literarisches Modell dar, als sie einsteht für ein *bene scribendi*, ein Schreiben, das sich durch eine dem Thema angemessene Stil- und Formenvielfalt auszeichnet („[una] ‚varietà degli stili accomodati al soggetto'").[181] Entsprechend führt Guazzo in seinem Dialog vor, wie man literarische Kleinformen (Sprichwörter, Sentenzen, Apophthegmata, Anekdoten, Exempla und vieles mehr), die teilweise aus der mündlichen Tradition stammen, in den Text einbaut, um ihn eloquenter und unterhaltsamer zu machen. Dass die *Civil conversazione* eine wahre Fundgrube solcher Kleinformen ist, bezeugen die von Amedeo Quondam erstellten und viele Seiten füllenden Listen im Anhang zur modernen Edition.

Schlagen wir nun abschließend den Bogen zurück zur Oeconomia: Was heißt die Betonung von Praxis und Performanz für den Status der häuslichen Konversation in Guazzos Werk? Die Antwort auf diese Frage ist mehrteilig. Zum einen wird die von Annibale eingeführte Hierarchie zwischen häuslicher und öffentlicher Konversation nachhaltig dadurch relativiert, dass im Text der *Civil conversazione* Praxis und Performanz höher bewertet wird als reine Theorie und die

179 Guérin 2016, § 16.

180 Henn-Schmölders 1975, S. 23.

181 „La scrittura della *Civil Conversatione* […] ci fornisce non solo le regole per ben conversare (parlare), ma anche del bello scrivere. Guazzo è anche maestro della retorica della scrittura. Il libro basterebbe da solo a insegnare le regole del *bene dicendi* e del *bene scribendi*, la loro felice architettonica." (Panichi 1994, S. 79).

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

propositionale Darstellung abstrakter Konversationsregeln. Da es im Dialog die *conversazione domestica* ist, deren Heilkraft *in actu* vorgeführt wird, erscheint sie der *conversazione publica* keineswegs unterlegen (wie Annibale suggeriert hatte), im Gegenteil. Warum aber gibt Annibale dennoch der öffentlichen Konversation die Priorität und nennt sie das effektivere Heilmittel für Körper und Seele? Eine Rolle spielen mag hierbei die schon erwähnte Annahme, dass sich das menschliche Verlangen nach Liebe und Frieden in der (außerhäuslichen) Gemeinschaft der *letterati* am vollkommensten realisiere. Als weiterer Grund könnte hinzukommen, dass die öffentliche Konversation mehr Einblicke in die Diversität menschlichen Verhaltens zu geben vermag, weil sie den *gentiluomo* mit mehr und unterschiedlicheren Leuten in Kontakt bringt. Darauf deutet diese Aussage: „quel rimedio che voi cercate […] è la civil conversazione, e quella massimamente che s'usa fuori di casa *pratticando con molte e diverse persone*" (2 A6b; Herv. C.S.).[182] So gesehen wäre die öffentliche Konversation lehrreicher als die häusliche. Außerdem ist die Priorisierung der öffentlichen Konversation fiktionsintern damit begründet, dass Annibale ja das Ziel verfolgt, den Cavaliere wieder in sein altes Leben als Hofmann und Diplomat zu integrieren, welches zwangsläufig den außerhäuslichen Umgang mit vielen Menschen mit sich bringt.[183] Schließlich lässt sich in Annibales Inversion der üblichen Reihenfolge von privat und öffentlich ein Hinweis auf eine Priorisierung der ‚politischen' Ordnung (des Staates) gegenüber der ‚natürlichen' Ordnung (des Hauses) erkennen (vgl. 2 C10): Betont wird mit dem Primat der öffentlichen Konversation die *res publica* und damit der politisch-gemeinschaftliche, ja staatstragende Aspekt der *conversazione civile*. Wie an vielen Stellen des Werks deutlich wird, zielt diese auf eine gesamtgesellschaftliche Harmonisierung des Zusammenlebens, in dem jeder Einzelne sich in die für ihn vorgesehene Rolle zu fügen hat. Diese gesamtgesellschaftliche *concordia* ist, dies führt der Dialog ebenfalls vor Augen, gerade nicht auf natürliche Weise gegeben, sondern muss mithilfe von Erziehung und Selbsterziehung im Modus des ‚zivilen Umgangs' allererst hergestellt werden. An dieser Stelle offenbart sich eine Parallele von Gesellschaft und Sprache: Wie die familiäre Sprache erst mit ein wenig Kunst zur ‚zivilen' Sprache wird, so wird auch der Einzelne erst mittels Erziehung und Selbsterziehung zum echten *gentiluomo*. Erst durch die (Selbst)Edukation wird seine – bestenfalls schon in ihren Anlagen gute – Natur perfektioniert: Nur so wird der Mensch ‚zivil', gesellschaftsfähig. Damit gilt auch hier die Regel, die in der Oeconomia der Vater bei der Erziehung des Sohnes beachten muss: Nie solle er sich zu sehr auf die guten Anlagen des Sohnes verlassen („non confidarsi mai tanto nella natura sua"), denn um tugendhaft zu werden, genüge es nicht, gut geboren zu sein, sondern man müsse auch gut erzogen sein: „per giungere al segno della virtù non basta l'esser ben nato, ma bisogna anco esser bene allevato" (3 A33f).

182 So sieht es auch Patrizi 1990, S. 59f.

183 Es war speziell die höfische „conversazione di molti", das „discorre[re] e negozia[re] con molte persone di diversi paesi e nazioni", über die sich der Cavaliere primär beklagt hatte (1 C4a).

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

12.5 Fazit

Bei Guazzo rückt die Oeconomia überaus deutlich unter die Vorzeichen von Wandel, Anpassung und Aktualisierung – dies fällt im Vergleich mit den Ökonomiken auf, in denen ja typischerweise auf der Stabilität und weniger der Wandelbarkeit des ökonomischen Wissens insistiert wird. Wie erklärt sich dies? Im Rahmen seiner mehr auf Geselligkeit als Gelehrsamkeit fokussierten Konversationslehre verschränkt Guazzo die allgemeinen Regeln des sozialen Umgangs mit der Oeconomia und, wo immer nötig, nimmt er Anpassungen an die zeitgenössischen Gepflogenheiten vor. Hintergrund ist die Annahme, dass Brauch und Sitten (*uso, costumi*) generell in stetem Wandel begriffen sind – einem Wandel, an den man sich anzupassen habe, ganz so, als folge man einem Gesetz. Es sind diese Adaptionen an den (variablen) *uso*, in deren Zuge bei Guazzo auch die Oeconomia als etwas vor Augen geführt wird, das sich kontinuierlich wandelt.

Die *Civil conversazione* erweist sich in doppelter Hinsicht als exzeptionell. Zum einen unterscheidet sie sich von anderen Verhaltenstraktaten dadurch, dass sie den *gentiluomo* erstmals systematisch in seiner Rolle als *padre di famiglia* perspektiviert. Zum anderen grenzt sie sich von zeitgenössischen Ökonomiken dadurch ab, dass sie außerhäusliche, ursprünglich dem Kontext der Höfe entstammende Verhaltensideale wie das der *gentilezza* nun auch in die häusliche Sphäre transferiert.[184] Wer ein echter *gentiluomo* sein will – so ließe sich als generelle Tendenz dieser Zusammenführung von Oeconomia und allgemeiner Verhaltenslehre formulieren –, der erweist sich nicht nur außerhäuslich, sondern auch zu Hause im Umgang mit Frau, Kindern und Dienerschaft als perfekter, in Höflichkeit geschulter ‚Gentleman'.

Eine wichtige Neuerung besteht darin, dass Guazzo die Lehre vom Haus ausdrücklich auf die sozialen Beziehungen reduziert und sie zumindest partiell von ihrer Verankerung in der Materialität des *oikos* – als Ort und Organisationsform der Güterverwaltung – entbindet. Auch wenn materiell-finanzielle Aspekte an anderer Stelle der *Civil conversazione* immer wieder mit einfließen, ist in der Herauslösung der Güterverwaltung gleichwohl eine tiefgreifende Veränderung der Oeconomia zu sehen.[185] Vor dem Hintergrund der breiten, europäischen Rezeption der *Civil conversazione* stellt sich dann freilich die Frage, ob und inwieweit diese Trennung von sozialen und güterorientierten Aspekten ohne Folgen für die Oeconomia geblieben sein kann. Anders formuliert: Hat die Absorption der sozialen

184 Alain Pons (1992, S. 28) spricht von einer „universalisation et […] diversification du modèle courtisan" bei Guazzo. Zur Abgrenzung von Buch III der *Civil conversazione* von den Ökonomiken einerseits und von den „trattati sul comportamenti nobiliare" andererseits vgl. Frigo 1990, S. 140.

185 Schon Giorgio Patrizi spricht diesbezüglich von einer „profonda trasformazione" und verweist vergleichend auf Alberti, für den die menschliche Arbeit („lavoro umano") und der materielle Wohlstand von Familien und Staaten („prosperità delle famiglie e delle citta") noch zentral gewesen seien. Patrizi 1990, S. 73f.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Aspekte in eine allgemeine Verhaltenslehre die zunehmende Autonomisierung der materiell-finanziellen Säule und Entwicklung hin zu einer marktorientierten, auf Finanz- und Güterzirkulation zielenden Idee von Ökonomie, begünstigt?[186] Ähnlich wie Giacomo Lantieris Fokussierung des materiell-finanziellen Aspekts der Oeconomia scheint Guazzos (komplementäre) Fokussierung des Sozialen zumindest symptomatisch für jene Entwicklung des Ökonomie-Konzepts, in deren Zuge „Familienleben und Häuslichkeit auf der einen, Produktion und Erwerb auf der anderen Seite zunehmend getrennte Wege gingen".[187]

Aufschlussreich sind die Befunde der vorangegangenen Analyse aber nicht nur für die Entwicklung der Oeconomia im Cinquecento, sondern auch für die Betrachtung der *Civil conversazione*, die nun partiell in neuem Licht erscheint. So hat die detaillierte Betrachtung ausgewählter Textstellen diverse Neuakzentuierungen erkennbar werden lassen, die Guazzo an der Schnittstelle von Oeconomia und allgemeiner Verhaltenslehre vornimmt. Dazu zählt nicht nur die Verbindung von häuslicher Konversation und höfischem Diskurs (mittels der systematischen Subsumtion des Fürst-Diener-Verhältnisses unter die Herr-Diener-Relation), sondern auch die Fokussierung von Schwellenbereichen zwischen privater und öffentlicher Konversation, deren Grenzen, Normen und Hierarchien offensichtlich permanent im Zustand der Aushandlung begriffen sind. Entscheidend kam es hierbei auf die genaue Untersuchung von Exempla, *lacunae* und latenten Brüchen im Text an, denn erst sie ließ erkennen, wie differenziert das von Guazzo in der *Civil conversazione* gezeichnete Gesellschaftsporträt ist.

Ein weiterer interessanter Aspekt zeigte sich bei der Analyse der Relation von Text und (historischer) Wirklichkeit. Betrachtet unter der Perspektive des Bruder-Bruder-Verhältnisses zeigte sich, wie der Dialog feinsinnig auf die historischen Umstände seiner Entstehung anspielt: Dabei holt er nicht nur den Krieg um das Monferrato ins Gedächtnis der Leserschaft, sondern verweigert zugleich dem Herrscher (Guglielmo Gonzaga) das ihm gebührende Lob, während er es seinem Bruder (Lodovico Gonzaga) und seinem Vetter (Vespasiano Gonzaga) spendet. Mit dem Enkomion nutzt der Autor, Guazzo, zugleich die Gelegenheit zur *autocelebrazione*.

Unter Berücksichtigung der performativen Potentiale der Dialogfiktion wurde schließlich eine beginnende Verschiebung in der Semantik des Konversationsbegriffs greifbar. Guazzos Begriff der *conversazione* unterscheidet sich vom Konversationsbegriff des 17. Jahrhunderts zwar dadurch, dass er nicht nur mündliches ‚Gespräch', sondern auch dessen schriftsprachliche Inszenierung im Dialog meint.

186 In die Fußstapfen Guazzos tritt beispielsweise Giovanni Pietro Giussano mit seiner *Instruttione a' padri, per saper ben gouernare la famiglia loro* (1603), die ebenfalls die Güterverwaltung ausspart. Nicht der Fall ist dies in den wichtigen Traktaten von Giovan Battista Assandri (*Della economica, overo disciplina domestica*, 1616) und Bartolomeo Frigerio (*L'economo prudente*, 1629), wo Erwerb und Administration von Besitztümern nach wie vor umfassend behandelt werden.

187 Burkhardt/Spahn/Oexle 1992, S. 559.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Dennoch weist Guazzos Begriff von *conversazione* bereits auf das 17. Jahrhundert voraus: Vorgeführt wurde, wie sich im Zuge des performativen Ausweises der Gattung Dialog als ‚praktische Konversation' die Bedeutung von *conversazione* faktisch auf ihren sprachlichen Aspekt hin verlagert, obwohl *conversazione* noch traditionell als sozialer Umgang interpretiert wird. Guazzo bindet dabei die literarische Gattung des *dialogo* einerseits und die Ethik bzw. Poetik der *conversazione (civile)* andererseits zu einem Zeitpunkt aneinander, als beide gesellschaftlich und literarisch hoch im Kurs stehen und sich noch nicht abzeichnet, dass ihr Stern nach und nach sinken und ihre Bedeutung sich nachhaltig verändern würde.[188]

188 Vom Tod des Dialogs humanistischer Prägung („mort […] du dialogue humaniste") spricht etwa Guérin 2016, § 2. Vgl. auch Häsner 2006.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

13

Höfliches Schweigen: Zum Wandel der Oeconomia in Torquato Tassos *Il padre di famiglia* (1580)

13.1 Einleitung

Torquato Tassos *Il padre di famiglia* gilt als Sonderfall („caso eccezionale") unter den Dialogen des heute vielleicht bekanntesten italienischen Dichters des 16. Jahrhunderts.[1] Begründet wird diese Auffassung in der Forschung nicht nur mit der Thematik (i.e. der Oeconomia) sowie mit der – in der Tat auffällig umfangreichen – Rahmengeschichte, sondern auch damit, dass, wie es heißt, in diesem Dialog weniger kontrovers diskutiert werde als in anderen Tasso-Dialogen.[2] Teile der Forschung sprechen daher sogar von einem „undialogische[n]", ja „negierte[n] Dialog".[3] Argumentiert wird dabei zum einen mit dem (scheinbar) unwidersprochen bleibenden Monolog des titelgebenden *pater familias*, zum anderen mit den Tischgesprächen zwischen dem *padre* und seinem Gast, die, selbst wenn sie das Potential zur *quistione* böten, nicht zur Kontroverse führten.[4]

Dass es in dem Dialog keinen Widerspruch und keine Kontroverse gibt, scheint mir, wie ich im Folgenden darlegen möchte, nicht zu stimmen. Ersichtlich wird dies aber erst, wenn man der literarisch-rhetorischen und gattungsspezifischen Faktur des Dialogs mehr Aufmerksamkeit schenkt. Vor allem eine genauere Betrachtung der Rahmenhandlung vermag zu zeigen, dass der Dialog weniger affirmativ ist, als gemeinhin angenommen wird.[5] Die Kontroverse zwischen dem *padre* und Tassos textuellem Alter ego, das ich in der Folge kurz den Gast oder ‚Tasso' nenne, wird allerdings im Text *kaschiert* und unter der Oberfläche einer zwischen Gast und Gastgeber gebotenen Höflichkeit verhandelt. Die Kontroverse verläuft

1 Das vorliegende Kapitel stellt eine umgearbeitete Fassung meiner Aufsätze „Torquato Tasso, *Il padre di famiglia* (1580). Iteration und Wandel in der Ökonomik der italienischen Renaissance" (Schaefer 2015) und „Silence and Dissent: Tasso's Challenge to the Discourse of *Oikonomia* in *Il padre di famiglia* (1580)" (Schaefer 2018) dar.

2 Prandi 1999, S. 293, Anm. 1.

3 Regn 2010, S. 198.

4 Vgl. ebd. Zu der für den Dialog *qua* Gattung konstitutiven Streitfrage („quistione") vgl. Tasso 1998, S. 45.

5 Gerade die Rahmenhandlung scheint mir weit mehr als jenes schmückende bzw. affirmative Komplement, als das sie in der Forschung wahrgenommen wird. Vgl. etwa Piciché 2008, S. 8; Haberl 2001, S. 108; Regn 2010, S. 193–198.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

gewissermaßen subkutan. Legt man diese jedoch frei, tritt eine Kritik an den Positionen des *padre* zu Tage, die mit einer – aktualisierenden – Neuakzentuierung der ökonomischen Tradition einhergeht. Insofern relativiert die nähere Untersuchung der literarischen und rhetorischen Verfasstheit des Dialogs zugleich die in der Forschung vertretene Auffassung, dass Tasso in *Il padre di famiglia* nichts anderes tue, als traditionelle ökonomische Ideen ohne jegliche Erneuerung oder Anpassung an zeitgenössische Verhältnisse zu perpetuieren.[6] Bei genauerer Betrachtung zeigt sich nämlich, dass Tasso diese traditionellen Ideen neu zusammenstellt, reorganisiert und partiell ‚gegeneinandermontiert'. Wie andere Renaissance-Autoren auch adaptiert also auch Tasso die Oeconomia für seine Zeit und unterwirft sie einem mehr oder weniger offen erkennbaren Wandel. Er tut dies, wie zu sehen sein wird, dadurch, dass er a) der ökonomischen Doktrin eine autobiographische Rahmung gibt, die auf seine eigene prekäre Situation als gefangener *cortigiano* anspielt, b) verdeutlicht, dass das höfische Ideal des Primo Cinquecento auch noch gegen Ende des Jahrhunderts sowie fernab von Höfen und Städten gültig ist und c) den ökonomischen Diskurs vorsichtig für eine weiterführende Diskussion zur Rolle der Frau in Haus und Gesellschaft öffnet.

13.2 Tassos *Il padre di famiglia*: Genese und Synopse

Entstanden ist *Il padre di famiglia* in der Frühphase von Tassos Gefangenschaft im *Ospedale di Sant'Anna* in Ferrara. Torquato Tasso, geboren 1544 in Sorrent und gestorben 1595 in Rom, war zuvor bei seinem fürstlichen Herrn, Alfonso II d'Este, Herzog von Ferrara, in Ungnade gefallen und 1579 inhaftiert worden. Der ob seiner Gefangenschaft verzweifelte Dichter schickte den in Sant'Anna redigierten Dialog über die Oeconomia am 1. Oktober 1580 an seinen Freund und Förderer, Kardinal Scipione Gonzaga, dem der Dialog zugleich gewidmet ist. Bei dem erstmals 1582 in Venedig gedruckten Text handelt es sich um einen narrativen Dialog mit einer umfangreichen Rahmengeschichte. Diese wird von einem namenlosen, aber unverkennbar die Züge des Autors tragenden Ich erzählt und spielt auf eine ins Jahr 1578 zurückreichende Episode aus Tassos Leben an, genauer: auf seine Flucht vom Ferrareser Hof und seine Reise durch Mailänder und Piemonteser Gebiet nach Turin, wo er Schutz beim Herzog von Savoyen suchte.[7]

6 Regn sieht „die kurrenten Themen des ökonomischen Diskurses" als „gültige *dottrina*" bestätigt (ebd., S. 193f.). Haberl (2001, S. 104) spricht sogar von Tassos „Restitution" des traditionellen, zuvor von Speroni bereits aufgebrochenen ökonomischen Diskurses. Wenn laut Frigo (1985, S. 37) die Unveränderlichkeit („immutabilità") des ökonomischen Wissens dadurch unterstrichen wird, dass die Lehren fiktionsintern von Generation zu Generation, vom Vater zum Sohn zu den Enkeln, weitergegeben werden, so sollte allerdings klar differenziert werden zwischen der fiktionsintern *behaupteten* unveränderten Weitergabe und dem, was tatsächlich mit dem ökonomischen Wissen im Text passiert: denn bei Letzterem zeigen sich durchaus Veränderungen.

7 Zu Tassos *self-fashioning* in den *Dialoghi* und insb. seiner Maskierung als Forestiero Napolitano vgl. Häsner 2010.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Die Handlung sei kurz resümiert:[8] Der Erzähler reitet im Gewand eines unbekannten Pilgers („sconosc[iuto] peregrino", PF 110) durch die Gegend zwischen Novara und Vercelli und wird, weil er sein Ziel, Vercelli, wegen eines über die Ufer getretenen Flusses vor Einbruch der Dunkelheit nicht mehr erreichen kann, für die Nacht von einem jungen Mann in das ansehnliche Gutshaus seines Vaters eingeladen. Dort wird der Gast, der seine Identität nur in Ansätzen zu erkennen gibt, freundlich aufgenommen. Er nimmt mit dem würdevollen, etwa sechzigjährigen *pater familias* (i.e. der *padre di famiglia* des Titels, im Folgenden kurz: *padre*), seiner Gattin und den beiden Söhnen ein wohlschmeckendes Abendessen ein und unterhält sich angeregt mit dem höchst kultivierten Gastgeber, der nach Aussage des Sohnes ein *gentiluomo* „della nostra città non del tutto inesperto delle corti e del mondo" (PF 113) sei, auch wenn er einen Großteil seines Lebens auf dem Land verbracht habe. Nach einer Diskussion darüber, ob es besser sei, den ältesten Sohn möglichst bald zu verheiraten, damit die Ehefrau endlich weibliche Gesellschaft im Haus bekomme – wohlgemerkt einer Diskussion, in der der Gast dem *padre* zu dessen Missfallen recht deutlich widerspricht –, geht man zu harmloseren Themen wie Wein und Jahreszeiten über. Am Ende der zusehends gelehrten Argumentation ahnt der Familienvater allmählich, mit wem er es bei seinem eloquenten Gast zu tun hat. Dieser hatte sich anfangs nur mit seiner geographischen Herkunft und mit dem Hinweis vorgestellt, er befinde sich, vor dem Zorn eines Fürsten und dem Fortunas flüchtend, auf dem Weg nach Savoyen. Der Gast will seinen Namen auch jetzt nicht preisgeben, deutet aber an, dass er tatsächlich jener bekannte, wegen eines Fehltritts in Ungnade gefallene Dichter ist, von dem auch der *padre* schon gehört hat. Er charakterisiert sich in diesem Kontext als einen, der seine Meinung nur um der Wahrheit willen sage, nicht etwa aus Geringschätzung anderer oder um des bloßen Streites willen. Dies will der Hausherr auf die Probe stellen und bittet den Gast um sein Urteil über jene Haushaltslehre, die ihm sein eigener Vater einst vermittelt hat. Der Gast willigt ein, und nach einer kurzen Pause, in der die Diener den Tisch abräumen und die Dame des Hauses sich in ihre Gemächer zurückzieht, folgt der lange Monolog des *padre* über den „governo della casa e la cura famigliare" (PF 124), der überwiegend ein direktes Zitat der Rede des Vaters, sozusagen des Großvaters (im Folgenden daher auch: *nonno*), ist. Die systematisch angelegte Rede rekurriert auf die klassischen Einteilungen des Gegenstandes der Xenophontischen bzw. pseudo-Aristotelischen Ökonomik: Sie behandelt die Sorge des Familienvaters für die Personen seines Haushalts, d.h. seine Rolle als Ehemann, Vater und Herr der Dienerschaft, bevor sie sich der Sorge um die Güter zuwendet, die ihrerseits in Bewahrung (*conservazione*) und Vermehrung (*accrescimento*) unterschieden wird. Am Ende des Monologs merkt der *padre* an, er habe diese Lehren nicht zuletzt deswegen so gut memoriert, weil sein Vater sie ihm nochmals schriftlich, als kleines Büchlein („picciol libretto", PF 156),

8 Ich zitiere den Text von *Il padre di famiglia* im Folgenden nach der Ausgabe Tasso 1991a, unter Verwendung der Sigle PF.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

überreicht habe. Dann bittet er den Gast um sein Urteil. Dieser lobt, sein Vater habe ihn klug unterrichtet und er, der Sohn, alles sorgsam umgesetzt. Nur einige Ergänzungen seien wünschenswert, insbesondere zur Frage, ob es nur eine oder mehrere Arten von *governo famigliare* gebe (womit er, wie sich herausstellt, auf die Differenz von fürstlicher und privater Haushaltsführung abhebt), und, wenn ja, ob Wissen („cognizione") und Handeln („operazione"), also Theorie und Praxis, dasselbe seien (PF 156). Ausgehend von der pseudo-Aristotelischen Unterscheidung von vier Arten der Haushaltsführung entwickelt der Gast dann noch einige Überlegungen zum Unterschied von privaten und zivilen Haushalten und äußert schließlich, im Hinblick auf die potentielle Karriere eines der Söhne bei Hofe, den Wunsch, auch noch über die Führung eines Fürstenhaushalts zu sprechen. Auf Letzteres verzichtet er jedoch unter Verweis auf die vorgerückte Stunde: Man könne das Entscheidende auch bei Aristoteles nachlesen bzw. in der Praxis bei Hofe lernen. Daraufhin führt der zufriedene *padre* den Gast in sein Zimmer, wo dieser sich zur Ruhe begibt.

13.3 Schweigen und Dissens

Vor dem Hintergrund, dass Tasso in seinem dialogtheoretischen *Discorso dell'arte del dialogo* (1585) einen Widerspruch bzw. zwei entgegengesetzte Positionen als gattungskonstitutiv für das Genre des Dialogs ansetzt,[9] drängen sich zwei Fragen auf: zum einen, ob sein Alter ego im *Padre di famiglia* dem Gastgeber nicht doch in irgendeiner Weise widerspricht; zum anderen, ob das finale Urteil des Gastes über die ökonomische Doktrin des *padre* nicht doch kontroverser ist, als es auf den ersten Blick den Anschein hat. Bevor ich auf diesen Aspekt im Detail eingehe, zeigt ein Blick auf das Tischgespräch, dass schon dieses mit einem Moment des Unwohlseins und des Widerspruchs einsetzt.

Kurz nachdem man sich zu Tisch begeben hat, lobt ‚Tasso' die köstlichen, als Vorspeise gereichten Melonen. Ihr Genuss wird ihm jedoch sofort madig gemacht, denn der *padre* belehrt ihn darüber, wie ungesund Melonen seien. Der Gast möge so viel davon essen wie er wolle, er selbst jedoch halte sich von diesen lichtscheuen, zu sehr von Erdfeuchte durchdrungenen und daher unbekömmlichen Früchten fern. ‚Tasso' hüllt sich daraufhin in Schweigen, um sich, wie es explizit heißt, den Anschein von Zustimmung zu geben, wohl wissend, dass man älteren Leuten keinen größeren Gefallen tun könne, als ihnen aufmerksam zuzuhören, denn sie täten nichts lieber, als zu reden:

> [I]o, mostrando d'approvare ciò ch'egli diceva, mi taceva, sapendo ch'i vecchi, o quelli che già cominciano ad invecchiare, sogliono esser più vaghi del ragiona-

9 Im Zusammenhang mit dem für den Dialog gattungskonstitutiven dialektischen Moment konstatiert Tasso in *Dell'arte del dialogo*: „la dialettica è dimanda della contraddizione" (Tasso 1998, S. 47). Zu Tassos *Discorso dell'arte del dialogo* vgl. Snyder 1989, S. 134–180; Hempfer 2004.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

> re che di alcun'altra cosa e che non si può far loro maggiore piacere ch'ascoltarli con attenzione. (PF 115)

Es gibt aber noch einen weiteren Grund, weswegen dem Gast der Kommentar des *padre* über die Melonen nicht ‚schmecken' dürfte. Geht man nämlich davon aus, dass der Gast (als Tassos Alter ego) ein Melancholiker ist und dass nach Maßgabe der Humoraltheorie Melonen als für das erdnahe Temperament des Melancholikers besonders schädlich galten, so wird deutlich, dass der *padre* mit der Bemerkung über die übermäßige Erdfeuchte der Melonen auf die melancholische Natur des Gastes anspielt.[10] Wenn Letzterer entsprechend an dieser Stelle schweigend Zustimmung signalisiert, so dürfte er dies allein aus Höflichkeit, nicht jedoch aus Überzeugung tun.[11]

Diese Diskrepanz zwischen dem äußeren Verhalten des Gastes und seiner tatsächlichen Meinung wird offensichtlicher, in dem Maß wie die Konversation voranschreitet und zu ernsteren Themen übergeht. Nach der abrupten Stille, die die Bemerkung zu den Melonen ausgelöst hat, fordert der *padre* seine Frau auf, dem Tischgespräch beizuwohnen. In diesem Kontext erwähnt er, dass sie häufig über Einsamkeit klage, weswegen er seinen ältesten Sohn sobald wie möglich verheiraten wolle, um seiner Frau weibliche Gesellschaft ins Haus zu holen. An diesem Punkt zeigt der Gast, dass er dem Hausherrn durchaus zu widersprechen bereit ist. Er kritisiert den Plan des *padre* mit deutlichen Worten: In keiner Weise könne er gutheißen, den jungen Mann zu verheiraten, bevor er erwachsen sei. Und er führt aus, welche Nachteile eine verfrühte Heirat mit sich bringe. Daraufhin kehren sich die Rollen um, und es ist der *padre*, der schweigt – offenbar ebenfalls primär aus Höflichkeit, denn ‚Tasso' merkt dem *padre* an, dass ihm, anders als dem Sohn, der Einwand missfällt („più al figliuolo ch'al padre il mio ragionamento era grato", PF 117). Man rettet sich in das soeben aufgetragene Essen und bricht die Argumentation an dieser Stelle ab. Doch ist das Schicksal des Sohnes damit keineswegs ausdiskutiert. Unter der Oberfläche des weiteren, scheinbar harmonischen Gesprächsverlaufs schwelt der Konflikt weiter. Dies zeigt sich allerdings erst am Ende des Textes, als der Gast das Thema nochmals aufgreift und, wie nebenbei, die Möglichkeit erwähnt, dass einer der Söhne eine Karriere bei Hofe einschlage – was freilich nur realisierbar wäre, wenn er nicht gleich verheiratet und an das Landgut gebunden würde. Ich komme darauf zurück.

Noch während des Tischgesprächs, zeigt sich allerdings, dass der Konflikt nicht nur unterschwellig fortbesteht, sondern zudem andere Themen in Mitleidenschaft zieht. Während der Diskussion über die Frage, welches die edelste Jahreszeit sei, stellt sich ‚Tasso' erneut gegen den *padre*: Während Letzterer für den Herbst plädiert, spricht sich der Gast für das Frühjahr aus. Mag diese Diskussion auch primär dazu dienen, ‚Tassos' Brillanz und Eloquenz zu demonstrieren (an der der

10 Zu Tassos Selbstcharakterisierung als Melancholiker vgl. Quondam 2001, S. 108f.
11 Zur Möglichkeit eines ‚strategischen' Schweigens vgl. Assmann 2013.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

padre ihn schließlich als den berühmten, auf der Flucht befindlichen Dichter erkennt, vgl. PF 123), so setzt sich darin implizit jedoch der Streit um die Zukunft des Sohnes fort. Denn insofern der Herbst symbolisch für das Alter, der Frühling hingegen für die Jugend steht, ergreift der Gast hier Partei für die Jugend, d.h. den Sohn, als dessen Anwalt („avocato", PF 117) er zuvor sogar ausdrücklich bezeichnet worden war.

Vor dem Hintergrund der autobiographischen Dimension des Dialogs scheint sich Tasso, im Gewand des Gastes, mit dem Sohn zu identifizieren. Diese Identifikation könnte schlicht eine persönliche sein: Zur Zeit der Abfassung des Dialogs war Tasso 36 Jahre alt – und unverheiratet. Bedeutsamer scheint hingegen die Ähnlichkeit zwischen Tasso und dem Sohn im Hinblick auf ihrer beider Unterwerfung unter eine Autorität: im Falle des Sohns unter die des *padre*, in Tassos Fall unter die des Herzogs von Ferrara. So wie der Sohn vom Willen seines Vaters abhängt, so ist Tasso der Gnade seines Fürsten ausgeliefert. Und wenn er an einem (Rück)Gewinn an Freiheit für sich selbst interessiert ist, so ist er es – in Analogie dazu – auch für den Sohn.

Hinzu kommt, dass sich die ‚väterliche' Autorität in Tassos Fall auch im Sinne einer literarischen Autorität interpretieren lässt, also das Vater-Sohn-Verhältnis das Verhältnis Tassos zu den von ihm nachgeahmten *auctores* meint. So ehrt und preist Tasso eben nicht nur die Schriftsteller, die er imitiert, sondern misst sich zugleich mit ihnen, versucht sie zu übertreffen. Diese als *aemulatio* bekannte und in der Renaissancepoetik tief verankerte literarische Strategie kann parallelisiert werden mit einem ökonomischen Ideal: dem des angemessenen Verhaltens des Sohnes gegenüber seinem Vater. Stets soll der Sohn den Vater ehren und respektieren, von ihm lernen und seinem Beispiel folgen; zugleich wird jedoch von ihm erwartet, dass er es ‚noch besser' mache als der Vater, dass er noch größeren Besitz und noch größere Ehre für die *casa* erwerbe.

Schließlich lassen sich aber noch weitere Gründe finden, warum Tassos textuelles Alter ego Partei für den Sohn ergreift und dem *padre* widerspricht. Dies bringt uns zu der Passage, in welcher der *padre* seinen Gast als berühmten, auf der Flucht befindlichen Dichter erkennt. ‚Tasso' charakterisiert sich hier als Liebhaber der Wahrheit, als jemanden, der stets die Wahrheit sagt, allerdings, wie sich noch zeigen wird, nur auf *höfliche*, also gegebenenfalls nur indirekte und verhüllte Weise. Er spreche um der Wahrheit willen, nicht aus Hass oder Missachtung gegenüber anderen, und auch nicht aus übertriebenem Beharren auf der eigenen Meinung: „[I]o mi son uno che parlo anzi per ver dire che per odio o per disprezzo d'altrui o per soverchia animosità d'opinioni" (PF 123f.). Dieser Satz ist ein fast wörtliches Zitat zweier Verse aus Petrarcas *Italia mia*-Kanzone: „Io parlo per ver dire,/ non per odio d'altrui né per disprezzo".[12] Der historische Kontext, auf den sich die Kanzone bezieht, ist wahrscheinlich der Krieg von Parma, der im Winter

12 Francesco Petrarca, *Rerum vulgarium fragmenta* [*RVF*] 128, V. 63f. (Petrarca 2010, S. 617).

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

1344/45 stattfand:[13] Zu dieser Zeit floh Petrarca aus der umkämpften Stadt, entkam nur knapp einer Gefangennahme und erreichte nach Durchquerung mehrerer umkämpfter Gebiete schließlich Verona.[14] Die Kanzone ist der an die Krieg führenden Fürsten Italiens gerichtete Aufruf Petrarcas, das Blutbad zu beenden und dem Land Frieden zu bringen: „Pace, pace, pace" lauten die letzten Worte des Gedichts.[15] Nach Gabriele Baldassari erhält die Stimme des Dichters in dieser Kanzone eine völlig neue Rolle: ‚Bewegt von Gott selbst und der Wahrheit' („mossa da Dio stesso e dalla Verità"), wird sie zur ‚wahren Protagonistin' („la vera protagonista") des Gedichts.[16] Dies bezieht sich auf die beiden Verse der Kanzone, in denen der Dichter Gott bittet, seine Wahrheit durch die Zunge des Poeten hörbar werden zu lassen,[17] sodass dem Dichter ‚die Rolle des weisen Mannes' („la figura del saggio")[18] zufällt, die wiederum Voraussetzung für sein späteres Diktum ist, wonach er spreche, um die Wahrheit kundzutun („Io parlo per ver dire…").

Wie Petrarca schlüpft auch Tasso in die Rolle des Weisen, indem er ein autobiographisch stilisiertes ‚Ich' in Szene setzt, das den Anspruch erhebt, die Wahrheit zu sagen. Indem er sich unter Petrarcas Autorität stellt, nobilitiert sich Tasso zudem freilich auch als Dichter.[19]

Doch es steht noch mehr auf dem Spiel. Zum einen ähneln sich Dialog und Kanzone darin, dass sie beide autobiographisch und vor dem Hintergrund einer realen Flucht des jeweiligen Autors entstanden sind. Von größerer Bedeutung scheint jedoch der Umstand, dass sich der von den Sprechern reklamierte Wahrheitsanspruch in beiden Fällen mit einer Fürstenkritik verbindet. Diese Kritik fällt bei Tasso freilich deutlich weniger explizit aus als bei Petrarca, wo die Fürsten Italiens (*signori*) bekanntlich in verschiedenen Strophen der Kanzone direkt angesprochen werden. Am Ende wird sogar die „Canzone" selbst im *congedo* apostrophiert und dazu aufgefordert, den hohen Herren („gente altera") ihre Botschaft zu überbringen. Sie solle dies, heißt es, aber höflich („cortesemente") tun, da diese Leute der Wahrheit feindlich gesinnt seien („del ver sempre nemica"). Sie möge daher ihr Glück bei den wenigen Großherzigen versuchen, die das Gute liebten („Proverai tua ventura/ fra' magnanimi pochi a chi 'l ben piace").[20]

13 Zum historischen Hintergrund der Kanzone vgl. Marco Santagatas Kommentar in: Petrarca 2010, S. 619f.

14 Zu Petrarcas Flucht aus Parma vgl. Brief V.10 der *Epistolae familiares* (Petrarca 2002a, S. 186–193).

15 Petrarca, *RVF* 128, V. 122 (Petrarca 2010, S. 619).

16 Baldassari 2006, S. 221f. und 229.

17 Vgl.: „ivi fa' che 'l Tuo vero,/ qual io mi sia, per la mia lingua s'oda" (daher mache, dass Deine Wahrheit,/ was immer ich sei, durch meine Zunge gehört werde). Petrarca, *RVF* 128, V. 15f. (Petrarca 2010, S. 616).

18 Baldassari 2006, S. 229.

19 Die Forschung hat verschiedentlich auf die Bedeutung der intertextuellen Verweise in den *Dialoghi* im Allgemeinen und insbesondere solcher auf Petrarca hingewiesen. Vgl. Prandi 1996; Baffetti 2008, S. 200–202; Baffetti 2012, S. 57f.

20 Petrarca, *RVF* 128, V. 113–120 (Petrarca 2010, S. 619).

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Auch Tasso kritisiert die Fürsten, doch nicht im Dialog selbst, sondern in dem Begleitschreiben, mit dem er den Dialog an seinen Freund und Unterstützer, Scipione Gonzaga, den Gründer der *Accademia degli Eterei* in Padua (gegründet 1564) und späteren Kardinal (1587), sendet.[21] Wie aus diesem Schreiben hervorgeht, waren es die bittere Enttäuschung über seine Gefangenschaft in Sant'Anna sowie das Unrecht, das ihm von ‚den Fürsten' (gemeint ist freilich Alfonso II. d'Este, Herzog von Ferrara) getan worden sei, die Tasso dazu veranlassten, den Dialog an Scipione Gonzaga zu schicken: „tanto mi doglio […] di quei principi, quanto è il torto che mi pare ch'essi m'abbian fatto" (Ich beklage mich über diese Fürsten in dem Maße, wie sie mir Unrecht getan zu haben scheinen).[22] Da Scipione Gonzaga nicht nur Tasso sehr verbunden,[23] sondern zudem einflussreich bei Hofe war, schloss Tasso seinen Brief mit der nachdrücklichen Bitte an seinen Unterstützer, dieser möge seine Autorität und Kontakte einsetzen, um Tassos Freilassung zu bewirken:

> Tutto questo ho voluto che sappia Vostra Signoria illustrissima, acciò ch'ella, bene informata, possa meglio procurare la mia libertà, e porgermi alcuno aiuto ne' miei bisogni. […] E la prego che non voglia rispiarmare la grazia o l'autorità sua, o de' parenti e de gli amici suoi, né ne le corti di lor Maestà, né in cotesta di Sua Beatitudine […].[24]

Was hier im Brief, d.h. auf textexterner Kommunikationsebene, explizit verhandelt wird, wird im Dialog im Impliziten belassen: Tasso lanciert seine Fürstenkritik und seinen Hilferuf hier nur indirekt, vermittelt über das Petrarca-Zitat.[25] Seine Strategie scheint hierbei zu sein, *höflich* (im Sinne von verhüllt) die Wahrheit zu sagen – ganz im Sinne von Petrarcas Formulierung: „parlo per ver dire" (ich spreche, um die Wahrheit zu sagen), „cortesemente" (auf höfliche Weise). Über den Petrarca-Rekurs gelingt es Tasso also, seinem Dialog eine elegante Fürstenkritik einzuschreiben, ohne das Risiko einzugehen, dabei zu explizit zu werden. Um sich gegen die Autorität des Fürsten zu wenden, begibt er sich in den Schutz einer anderen Autorität: der Petrarcas als einer der bedeutendsten literarischen Autoritäten des Cinquecento.

Trotz der Forderung, dass die Kanzone nur höflich zu den Fürsten sprechen solle, ist Petrarcas Kritik sehr explizit. Seine Sprache ist direkt, voller anschaulicher Bilder und Worte, die eine Formelsammlung der politischen Rhetorik („formulario della retorica politica") konstituieren, welche, so Gabriele Baldassari, das kollektive Gedächtnis der italienischen Literatur für Jahrhunderte beeinflussen

21 Zu biographischen Details zu Scipione Gonzaga vgl. Benzoni 2001.
22 Tasso 1854, S. 98.
23 Gonzaga hatte Tasso seit seiner Paduaner Jahre unterstützt. Vgl. Benzoni 2001.
24 Tasso 1854, S. 98.
25 Die Stoßrichtung ist gleichwohl klar, denn kaum zufällig äußert der *padre*, der in fürstliche Ungnade gefallene Gast verdiene „perdono" (PF 123). Zu Tassos „indiretta richiesta di *perdono*" vgl. auch Di Benedetto 2011, S. 370.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

sollte.[26] Tasso hingegen bringt seine Kritik nicht so offen vor wie Petrarca, sondern hüllt sie in Verweise und Anspielungen. Vielleicht mehr noch als Petrarca selbst setzt er damit den Rat der Kanzone in die Praxis um: höflich die Wahrheit zu sagen. Dies mag den historischen und persönlichen Umständen geschuldet sein: Petrarca, der deutlich weniger von fürstlicher Gunst abhängig war als Tasso, konnte frei sprechen, ohne Gefahr zu laufen, in Ungnade zu fallen, während Tasso wusste, dass er dies nicht konnte.

Doch scheint die Strategie, höflich die Wahrheit zu sagen, keineswegs nur auf Tassos persönliche Situation als Gefangener beziehbar, sondern auch auf das höfische Ideal der *dissimulazione*. In einem anderen Tasso-Dialog, *Il Malpiglio overo della corte* (1585), wird das Sich-Verhüllen bzw. Sich-Verstecken („[i]l nascondersi"), das Simulieren und Fingieren der Wahrheit („'l simulare", „l'infinger"/„infingere il verace") als eine der fundamentalen Tugenden desjenigen bezeichnet, der am Hof reüssieren wolle.[27] Auch für den Sohn des *Il padre di famiglia* wäre es demnach wichtig, wenn er dem Rat des Gastes folgen und einige Zeit bei Hofe verbringen dürfte. Indem der Gast dem *padre* höflich die Wahrheit sagt, gibt er dem Sohn zugleich eine erste Lektion in der Kunst der Dissimulation – und damit einen Vorgeschmack auf das, was der junge Mann bei Hofe zu lernen hätte.

Wenn wir nun zu jener entscheidenden Stelle am Ende des Dialogs kommen, an der ‚Tasso' sein Urteil über die ökonomische Lehre des *padre* fällt, zeigt sich eine weitere höfliche Kritik, die ihrerseits nun in Rekurse auf antike Autoritäten gehüllt ist.

Wie bereits angedeutet, ist in der Forschung die Annahme verbreitet, dass der Gast in *Il padre di famiglia* seinem Gastgeber allen Argumenten seines ökonomischen Monologs zustimmt. Unbeachtet bleibt dabei, dass er, wenn er die Ausführungen des *padre* lobt, zugleich auf höfliche Weise auf die Defizite hinweist: Es wäre wünschenswert gewesen, dass noch eine weitere Sache angesprochen worden wäre: „solo si potrebbe forse desiderare ch'alcuna cosa alle cose da lui [sc. des *nonno*] dette s'aggiungesse" (PF 156). Wie sich in der Folge zeigen wird, betreffen die gewünschten Ergänzungen die Differenz von Fürsten- und Privathaushalten, und es handelt sich dabei keineswegs um zu vernachlässigende „Kleinigkeit[en]", wie in der Forschung teilweise vermutet wurde.[28] Der Gast bringt seinen Einwand mithilfe einer persuasiven Technik vor, bei der zunächst Einverständnis signalisiert, dieses dann aber durch das Verlangen nach Revision wieder zurückgenommen oder zumindest eingeschränkt wird.[29] Diese Technik erinnert an die des

26 „[Gli] immagini e lessemi si sono letteralmente impressi nella memoria collettiva della letteratura italiana, costituendo una sorta di formulario della retorica politica, che si è conservato e trasmesso attraverso i secoli." (Baldassari 2010, S. 70).

27 Tasso 1991, S. 175 und 177. Das Konzept der *dissimulazione* wird erst einige Jahrzehnte später von Torquato Accetto in *Della dissimulazione onesta* (1641) theoretisiert werden, doch, wie Monica Bilotta (2008) herausgestellt hat, prägt es schon das Schrifttum des späten Cinquecento, u.a. Tassos *Gerusalemme liberata*.

28 Regn 2010, S. 193.

29 Zu dieser auch in den *Dialoghi* insgesamt anzutreffenden Technik vgl. Bozzola 1999, S. 24.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Dichters Simonides in Xenophons *Hieron oder Über die Tyrannis*, bei der Simonides den Tyrannen zunächst für seine Rede lobt, dann jedoch auf ihre Mängel hinweist und den Herrscher schließlich durch geschickte Fragen von der Gegenposition überzeugt, wonach der Herrscher sein Volk nicht tyrannisieren, sondern so gut wie möglich behandeln solle. Tasso selbst hat diese Technik in *Dell'arte del dialogo* (1585) kommentiert und herausgestellt, dass Simonides seine Fragen mit jener nach der Differenz von Fürsten- und Privatleben („differenza […] fra la vita reale e la privata") eröffnet.[30] In *Il padre di famiglia* fragt der Gast den *padre* bezeichnenderweise nach derselben Differenz. Dadurch wird implizit eine Parallele gezogen zwischen ‚Tasso' und Simonides (die beide Hofdichter waren) auf der einen Seite, und zwischen dem *padre* (als dem Herrscher des Privathaushalts) und dem Tyrannen (als dem Herrscher eines Fürstenhaushalts) auf der anderen Seite. So wie Simonides die Herrschaft des Tyrannen kritisiert, so kritisiert ‚Tasso' die des *padre*, indem er ihn daran erinnert, dass er für seinen Sohn nur das Beste wollen und ihn daher nicht voreilig verheiraten dürfe.

Darüber hinaus kann die Wahl der mäeutischen Methode selbst schon als latente Kritik am *padre*, genauer: an seiner traktathaften Form des Belehrens, aufgefasst werden.[31] Der Gast schlüpft dabei nicht nur gegenüber dem *padre* in die Rolle eines ‚modernen' Sokrates, um ihn mit gezielten Fragen zu den gewünschten Einsichten zu bringen, sondern auch gegenüber den Söhnen, denen er, ebenfalls nach sokratischem Vorbild, als „amator del giusto e del vero" und „uomo da bene, ch'ammaestra la gioventù" erscheint und die Jugend mehr durch sein *exemplum* als durch Vorschriften belehrt.[32]

Wie genau gelingt ‚Tasso' nun die Gratwanderung, den *padre* zur Einsicht zu bringen, ohne ihn zu brüskieren oder seine väterliche Autorität zu untergraben? Zunächst bringt er ihn dazu einzugestehen, dass die fürstliche und die private Haushaltsführung nicht nur der Größe, sondern auch der Art nach verschieden seien, ebenso wie sich Fürst und Privatmann „per ispezie" (PF 157) und ihrer Art zu befehlen unterschieden. Mit dieser Unterscheidung wird nun nichts weniger als die zeitgenössisch gängige Analogie von Haus- und Fürstenherrschaft infrage gestellt. Die in den Cinquecento-Schriften zur Oeconomia tief verwurzelte Idee vom Familienvater als Fürst des Hauses bzw. *principe della casa*[33] findet sich auch bei Tasso. Geradezu programmatisch wird sie im Monolog des *padre* aufgerufen, wenn dieser einleitend erklärt, dass sein eigener Vater (i.e. der *nonno*) einst dem Beispiel Kaiser Karls V. folgte und, als dieser 1556 abdankte, beschloss, sein eigenes, häusliches Regiment ebenfalls niederzulegen:

30 Tasso 1998, S. 51.

31 Die mäeutische Methode gilt Tasso als die beste. Vgl. ebd., S. 50–54.

32 Ebd., S. 54f. Zum zeitgenössischen Bild von Sokrates als Lehrer, der die Jugend durch seinen vorbildlichen Umgang mit ihr erzieht, vgl. Marsilio Ficinos *De amore sive in convivium Platonis*, Kap. VII, 16 („Quam utilis verus amator") (Ficino 1984, S. 361–367).

33 Vgl. Frigo 1985, S. 81, sowie oben Kap. 2.4 Rekurrente Themen der Oeconomia und die Spielräume ihrer Aushandlung in der Renaissance.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

> […] ora che Carlo Quinto gloriosissimo imperatore ha deposto il peso della monarchia, io penso co 'l suo essempio di sgravarmi di questo della casa, il quale alla mia privata persona non è men grave di quel che sia l'imperio alla sua eroica. (PF 124)[34]

Der *nonno* hätte kaum ein bedeutsameres Beispiel als Karl V. wählen können. Als König von Spanien (ab 1516) und Kaiser des Heiligen Römischen Reiches (ab 1519), hatte Karl nicht nur große Teile Europas, sondern – durch Kolonisierung – auch der Welt unter seine Herrschaft gebracht. Die Parallele suggeriert, dass der *nonno* in seinem eigenen häuslichen Regiment genauso erfolgreich und mächtig war wie der Kaiser in seinem öffentlichen. Doch es verweist auch darauf, dass beide weise genug waren, zur rechten Zeit zurückzutreten und, dank ihrer freiwilligen Abdankung, in der Lage waren, ihren Besitz völlig unbeschadet ihren Söhnen zu vererben.

Schließlich setzt Tasso die Analogie zwischen Privatherrschaft und Fürstenherrschaft an noch einer weiteren Stelle des Dialogs ein. Dort heißt es, die Ehefrau solle ihrem Mann gehorchen, wie die Bürger einer Stadt den Gesetzen und Magistraten gehorchten (vgl. PF 128f.). Hintergrund ist die Differenzierung zwischen zwei Formen väterlicher Herrschaft: Wie die Herrschaft des Vaters über die Söhne mit einem *governo reale*, so wird die des Ehemanns über die Frau mit einem *governo civile* verglichen.[35]

Es ist diese Analogie von fürstlicher und privater Herrschaft, die ‚Tasso' mit seiner Unterscheidung von Fürst und Privatmann sowie ihrer jeweiligen Regierungsformen (*governi*) in Frage stellt: „[S]ì come il principe dal privato per ispezie è distinto e sì come distinti sono i modi del lor commandare, così anco distinti sono i governi delle case de' principi e de' privati" (PF 157).[36] Die Differenzierung zwischen fürstlicher und privater Herrschaft ist freilich alles andere als neu, sondern im Gegenteil selbst antiken Ursprungs. Schon die Pseudo-Aristotelische *Ökonomik* unterscheidet die Regierung des Hauses von der des Gemeinwesens auf Basis der Diversität ihrer Gegenstände (*domus* vs. *civitas*), und in der *Politik* betont Aristote-

34 Etwa: „[…] nun, wo der ruhmreichste Kaiser, Karl V., die Last der Monarchie niedergelegt hat, möchte ich seinem Beispiel folgen und mich von der Last des Hauses befreien, die für mich als Privatmann nicht weniger schwer wiegt als das Kaiserreich für einen so heldenhaften Mann wie ihn" (Übers. C.S.).

35 Diese Differenzierung lässt sich bis Aristoteles zurückverfolgen. Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik* VIII, 12, 1160b25–35 (Aristoteles 2013, S. 271). Für ihre Adaption in der Renaissance vgl. Frigo 1985, S. 79f. Die Tatsache, dass an besagter Stelle des Tasso-Dialogs auf ein ‚ziviles' Regiment (durch Magistrate) verwiesen wird, ändert nichts an dessen Klassifizierung als ‚fürstliches' Regiment: Zeitgenössisch konnte auch der republikanische Souverän problemlos als *principe* bezeichnet werden. So etwa in Francesco Tommasis *Reggimento del padre di famiglia* (1580) (vgl. Tommasi 1580, S. 79).

36 Etwa: „So wie Fürst und Privatmann der Art nach verschieden sind, und so wie sich ihre Arten zu Befehlen unterscheiden, so unterscheidet sich auch die Regierung eines Fürstenhauses von der eines Privathauses." (Übers. C.S.).

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

les, dass die beiden Regierungsformen der Art und nicht nur der Größe nach (d.h. aufgrund der Zahl der regierten Subjekte) verschieden seien.[37]

Wenn also der Gast vom *padre* gewisse zusätzliche Differenzierungen hinsichtlich fürstlicher und privater Haushaltsführung verlangt, so konfrontiert er seinen Gesprächspartner keineswegs mit revolutionären Argumenten, sondern stützt und autorisiert seinen Einwand vielmehr mithilfe der antiken Ökonomik selbst. Damit stellt er sich nicht nur in den Schutz anerkannter Autoritäten (so wie Tasso es mit seinem Petrarca-Zitat tat), sondern er iteriert das bekannte ökonomische Wissen auf eine Art und Weise, die es ihm ermöglicht, es zugleich zu bestätigen und zu kritisieren. Er greift bekannte Aspekte und Argumente auf, montiert sie jedoch neu und zum Teil gegeneinander. So wird es ihm möglich, seinen Gesprächspartner, den *padre*, subtil zu kritisieren, ohne seine väterliche oder ökonomische Autorität zu unterminieren.[38] Mittels Iteration öffnet Tasso den oberflächlich stabil bleibenden ökonomischen Diskurs für gewisse Akzentverschiebungen, ohne ihn direkt in Frage zu stellen.

Ein weiteres Moment verhüllter Kritik lässt sich entdecken, wenn man sich fragt, warum der Gast bei seiner Forderung nach Revisionen die Begriffe ‚Wissen' („cognizione") und ‚Handeln' („operazione") erwähnt, bzw. wenn er, genauer gesagt, wissen will, ob Wissen und praktisches Handeln im privaten und fürstlichen Regiment einer oder mehreren Personen zufalle (PF 156). Was auf den ersten Blick nicht mehr zu sein scheint als eine beiläufige Erwähnung, ist tatsächlich eine Wiederaufnahme jener Worte, mit denen der *padre* wenige Zeilen zuvor seinen Monolog beendet hatte. Darin hatte dieser auf die Opposition von Theorie und Praxis hingewiesen, indem er erklärte, dass alle Lehren über das menschliche Leben auf das Handeln zielten: „il fine degli ammaestramenti ch'appertengono alla vita dell'uomo è l'operazione" (PF 156). Damit hatte der *padre* die Relevanz der praktischen Implementierung der ökonomischen Doktrin betont – ein Aspekt, der schon bei Xenophon und Aristoteles Beachtung gefunden hatte.[39] Indem der

37 Vgl. dazu die vermutlich von Tasso rezipierte Übersetzung der Ökonomik: *Aristotelis et Xenophontis Oeconomica ab Iacobo Lodoico Strebaeo e graeco in latinum conversa* […], Paris ²1544, S. 10 (Aristoteles/Xenophon 1544, S. 10). Vgl. Solerti 1895, S. 116; Aristoteles, *Politik*, I, 1, 1252a8–15 (Aristoteles 1991, S. 11).

38 Eine weitere Kritik des Gastes am *padre* findet sich in dem Hinweis auf die unterschiedliche Art des Befehlens, wonach ein Vater den Seinen nicht befehlen soll wie ein Fürst seinen Untertanen – womit sich ‚Tasso' erneut zum Fürsprecher des Sohnes macht.

39 In Xenophons *Oikonomikos* lässt sich Sokrates von dem praktisch erfahrenen Ischomachos belehren. Aristoteles seinerseits subsumiert die *oikonomia* nicht zufällig unter die ‚praktischen Wissenschaften' und setzt als Haupttugend des Haushälters *phronēsis*, also jene praktische, auf das Handeln zielende Form des Wissens. Zur Subsumtion der Oeconomia unter die ‚praktischen Wissenschaften' (*praktikai tōn epistemōn*) vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik* I, 1, 1094b3f. (Aristoteles 2013, S. 44). Zur *phronēsis* als Haupttugend eines Haushälters vgl. ebd., VI, 5, 1140b10f. und VI, 8, 1141b31f. (Aristoteles 2013, S. 200 und 205). Zur Definition von *phronēsis* als „ein mit richtiger Vernunft verbundenes handelndes Verhalten [*alēthous meta logou praktikē*] […] im Bezug auf das, was für den Menschen gut oder schlecht ist", vgl. ebd., VI, 5, 1140b20f. (Aristoteles 2007, S. 245).

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Gast an die besagten Worte des *padre* erinnert, lenkt er die Aufmerksamkeit auf die Handlungen des *padre* selbst und erinnert daran, dass er sich, nachdem er seine Theorie detailliert dargelegt hat, an seiner eigenen Praxis wird messen lassen müssen, d.h. an seinem Plan, den Sohn alsbald zu verheiraten.

Damit kommt noch einmal die Zukunft des Sohnes in den Blick. Sie bildet die Schwachstelle im ansonsten perfekt geordneten ökonomischen Kosmos des *padre*. Denn nach Maßgabe zeitgenössischer Normen tut er Unrecht, seinem Sohn die Erfahrung des Hofes nur deswegen zu verweigern, weil er seiner Frau etwas Gutes tun möchte. Die strikt patrilineare Erbfolge des frühneuzeitlichen Italiens zwang den Vater, in erster Linie an seine Söhne zu denken, die als Träger der Genealogie allein den Fortbestand und sozialen Aufstieg der *casa* sichern konnten. Es galt den Wohlstand und das Wachstum der Familie und alles, was dazu beitrug, von Generation zu Generation zu mehren, d.h. den Söhnen mindestens so viel Reichtum, Bildung und Weltgewandtheit zuteilwerden zu lassen, wie man selbst genossen hatte, nach Möglichkeit aber mehr. Vor dem Hintergrund eines sich ausprägenden neuen Adelsideals wurden Urbanität, höfische Erfahrung und Etikette, welche Castiglione in seinem *Libro del cortegiano* (1528) so anschaulich beschreibt, zu einem nicht zu unterschätzenden symbolischen Kapital für jeden *gentiluomo*, auch für den, der wie der *padre* des Tasso-Dialogs auf dem Lande lebte.[40]

Das Problem bestand, wie man aus dem *Cortegiano* und anderen Hofmannstraktaten lernen kann, darin, dass der einzige Weg, ein guter Hofmann zu werden, über die Praxis, also das *learning by doing* verlief. Wissen wie man ‚sich richtig benahm' konnte nicht durch reine Theorie oder Lektüre erworben werden, da es als eine praktische Form des Wissens elusive Bereiche enthielt, die in Worten nicht (vollständig) wiedergegeben werden konnten.[41] Grazia beispielsweise, das zentrale Merkmal von Castigliones perfektem Hofmann, kann nur durch Übung und Nachahmung von Menschen erfolgen, die über *grazia* verfügen: indem man die Dinge gut macht („far le cose bene") und sich seinem Meister annähert, ihm ähnlich wird („assimigliarsi al maestro").[42] Das Primat der Praxis über die Theorie wird, wie wir sahen, auch in Stefano Guazzos *La civil conversazione* betont:

> […] bisognano, a chi vuole acquistar la cognizione delle cose umane, non solamente i libri, ma la prova infallabile e l'essercizio intorno all'intelligenza delle cose […]. Considerate che […] non è tenuta sicura la teorica senza la prattica, ma

40 Für Frigo konstituiert dieses neue Adelsideal den entscheidenden Unterschied zwischen der Renaissance-Oeconomia und ihren antiken Modellen. Sie spricht daher von der Renaissance-Oeconomia auch als *economica ‚nobiliare'*. Vgl. Frigo 1985, S. 7f. und 41.

41 Dass ein (praktisches) „knowing how" nicht durch ein (theoretisches) „knowing that" gelernt wird, hat Gilbert Ryle (1945/46) verdeutlicht. Zur ‚sprachlichen Nichtvermittelbarkeit' („linguistic incommunicability") von Erfahrung vgl. Lewis 1990, S. 515. Zur Spezifik von Erfahrungswissen als elusivem Wissen vgl. oben Kap. 6. Oeconomia und *experientia*: Zur Vermittlung praktischer Erfahrung in Albertis *Libri della famiglia*.

42 Castiglione 1998, S. 58 (Buch I, Kap. 26). Zur Kategorie des elusiven Wissens in der Frühen Neuzeit vgl. Schneider 2018.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

> ci confidiamo più nell'argomento delle cose da noi con ragione sperimentate, che nella semplice dottrina altrui.[43]

Mit anderen Worten: Jeder, der ein guter Hofmann oder *gentiluomo* werden wollte, musste eine gewisse Zeit bei Hofe verbringen. Schon deswegen darf der *padre* des Dialogs seinem Sohn die höfische Erfahrung („esperienza delle corti", PF 158) nicht verwehren. Zudem hat er selbst offenbar beträchtlich davon profitiert, dass sein eigener, vergleichsweise ungebildeter, aber ambitionierter Vater ihn zu einem *gentiluomo* hat ausbilden lassen: Obwohl er den größten Teil seines Lebens auf dem Land verbracht hat, ist der *padre* nicht völlig unerfahren bei Hofe und in der Welt („non del tutto inesperto delle corti e del mondo", PF 113).[44] Hinter diesen Standard darf er gemäß der Tradition für seinen eigenen Sohn nicht zurückgehen. Die Überlegung, den Sohn nur deswegen unverzüglich zu verheiraten, um der Ehefrau weibliche Gesellschaft ins Haus zu holen, ist aus der zeitgenössischen genealogischen Perspektive schlicht nicht sinnvoll. Die ökonomische Praxis des Cinquecento verlangt, dass der Sohn der Ehefrau vorgezogen wird, weil von ihm die Prosperität der *casa* abhängt. Und genau daran wird der *padre* erinnert, wenn ‚Tasso' am Ende erneut explizit eine potentielle Karriere des Sohnes bei Hofe anspricht. Da es zumindest in höheren Schichten üblich war, zwar die Töchter sehr jung, mit 14 bis 16 Jahren, die Söhne jedoch nicht vor ihrem 28. Lebensjahr zu verheiraten, bedeutet der vom Gast favorisierte Aufschub der Hochzeit des Sohnes keine Unterbrechung in der Filiation, wie Haberl meint, sondern entspricht ganz der zeitgenössischen Konvention.[45]

Die Tatsache, dass er das Anliegen des Sohnes verteidigt und die Notwendigkeit höfischer Erfahrung für den *gentiluomo* herausstreicht, zeigt, dass Tasso im *Padre di famiglia* das Modell des *cortigiano* keineswegs zugunsten des Ideals eines zurückgezogen auf dem Lande lebenden Mannes aufgibt, wie in der Forschung verschiedentlich vermutet wurde.[46] Sein Engagement für den Sohn und seine Karriere als Hofmann kann zudem auch strategisch, im Kontext seiner Hoffnung auf *perdono* und Reintegration in die höfische Gesellschaft gelesen werden. Indem er das Hofleben und die höfischen Werte in seinem Dialog verteidigt, zeigt der gefangene Dichter, dass er die Regeln des Hofes akzeptiert und trotz seiner Verzweiflung bereit ist, sich dem Fürsten gegenüber loyal zu verhalten und an dessen Hof zurückzukehren. Es ist, mit anderen Worten, seine Art und Weise, um Gnade

43 Guazzo 1993, I, S. 26. Vgl. auch: „'l padre della sapienzia è l'uso" (ebd., S. 26) und „tutta la lode della virtù consiste nell'operare" (ebd., S. 25). Letzteres verweist auf Cicero, *De officiis*, I,19: „virtutis enim laus omnis in actione consistit"/„Denn die rühmliche Aufgabe der Tugend beruht in Tätigkeit." (Cicero 1984, S. 20f.). Zu Guazzos Gebrauch der Begriffe *prattica, uso* und *esperienza*, vgl. Guazzo 1993, II, S. 64, Anm. 133 und S. 70, Anm. 163.

44 Siehe dazu den Wunsch des *nonno*, sein Sohn möge einmal unter den *gentiluomini* weilen (vgl. PF 141), sowie die Aussage des *padre*, wie sehr ihm seine Bildung und Weltläufigkeit den sozialen Aufstieg erleichterten (vgl. PF 125).

45 Vgl. Haberl 2001, S. 105f.

46 So Piciché 2008, S. 8f. Vgl. ähnlich auch Pignatti 1988, S. 30.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

zu bitten. Doch Tassos Verteidigung des Hoflebens ist mehr als nur eine Strategie, um aus Sant'Anna befreit zu werden. Wie Ezio Raimondi treffend bemerkt hat, ist die höfische Gesellschaft, bei aller Distanz, die Tasso zu ihr einnimmt, doch der Ursprung seiner gesamten Werte und Ideale, auch der seiner „ideologia di gentiluomo“.[47]

Tassos Insistieren auf der Priorität des Hoflebens im Rahmen eines der Oeconomia gewidmeten Dialogs ist originell – und zeigt an, in welchem Maße die Idee, dass das ökonomische Wissen unverändert von Generation zu Generation weitergegeben werde, faktisch unhaltbar ist. Wissen wird weitergegeben, doch bleibt es nicht unverändert. *Il padre di famiglia* macht das perfekt topisch geordnete, vermeintlich statische ökonomische Wissen auf seine Historizität und seine (latenten) Verschiebungen hin transparent.[48] Tasso bereitet damit den Boden für das Auftreten von etwas Neuem – und damit ist nicht nur die Integration des höfischen Ideals in die Oeconomia gemeint, sondern auch die im *Discorso della virtù feminile e donnesca* entwickelten Überlegungen zur weiblichen Tugend, die zumindest indirekt die *Querelle des femmes* mitgeprägt haben.

13.4 Die *lacuna* der „cura della famiglia reale“ und Tassos *Discorso della virtù feminile e donnesca*

Gegen Ende des Dialogs ist der Leser mit einer *lacuna* konfrontiert, wenn die Diskussion über die „cura della famiglia reale“ (PF 158), also die Führung des Fürstenhaushalts, die der Gast zunächst ausdrücklich zur Ergänzung des Gesagten einfordert, dann aber doch aufgrund der fortgeschrittenen Stunde vertagt. Was bleibt, ist eine Lücke im Diskurs, die zudem klar als Lücke und Auslassung markiert ist. Es entsteht eine Fissur im Text, durch die dann gleichwohl etwas anderes durchscheinen kann, etwas, das der ökonomischen Tradition fremd ist oder zu ihr quersteht. Dieses ‚Andere' ist der Vorschlag, dass fürstliche Frauen (*donne regie*) in Ausnahmefällen über dieselben Tugenden verfügen könnten wie ihre männlichen Pendants: namentlich ‚heroische Tugend' („virtù eroica“), Handlungsklugheit („prudenza“) und Stärke („fortezza“).[49] Diese ‚heroischen Frauen' (*donne eroiche*) seien, anders als gewöhnliche Frauen, dann durchaus auch für Staatsführung und Militär geeignet.

47 Raimondi 1998, S. 27. Obwohl die Höfe selbst ihren einstigen Einfluss im Secondo Cinquecento bereits eingebüßt haben, wirkt das „kulturelle Erbe des *cortigiano*-Ideals“, integriert in das „neue gesellschaftliche Leitbild des *gentiluomo*“, weiter (Guthmüller 1996, S. 253). Zu Tassos Selbststilisierung als „cortigiano completo“ vgl. Ramat 1953, S. 95. Zum genuin höfischen Publikum („pubblico cortigiano“) seiner *Dialoghi* vgl. Baldassarri 1970, S. 44.

48 Henning Hufnagel zeigt Ähnliches an *Il Conte overo de l'imprese*. Tasso weise dort nicht nur die „Möglichkeiten“, sondern auch die „Grenzen der Topik“ als der „zeitgenössische[n] Organisationsweise von Wissen“ auf, insofern „das traditionelle Wissen, das in Tassos Impresen gesammelt“ und perfekt topisch geordnet, gleichwohl „Zweifeln und Rechtfertigungszwängen ausgesetzt“ sei (Hufnagel 2014a, S. 120 und 125).

49 Tasso 1997, S. 67.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Tasso geht im *Padre di famiglia* nun nicht so weit, seine *figura auctoris* über diese – zeitgenössisch alles andere als unumstrittene – Frage räsonieren zu lassen. Er markiert jedoch die entsprechende Lücke im Diskurs, wenn er sagt, dass mehr über die *cura della famiglia reale* gesagt werden müsste, und geht bezeichnenderweise genau dieser Frage dann in einer anderen, ebenfalls mit ökonomischen Dingen befassten Schrift nach: im *Discorso della virtù feminile e donnesca* (1582), geschrieben zwischen September and November 1580, also um die gleiche Zeit wie *Il padre di famiglia* oder kurz danach.[50]

In diesem *Discorso* führt Tasso aus, was er im Dialog als Desideratum hatte stehen lassen. Unter dem Titel einer allgemeinen Diskussion über die weibliche Tugend untersucht er die jeweilige Rolle der Frau im privaten und fürstlichen Haushalt – und liefert, nebenbei, die Hinweise zur fürstlichen Familienführung, die in *Il padre di famiglia* fehlten. Dass der *Discorso* eine Art Fortsetzung des Dialogs darstellt, hat bereits Maria Luisa Doglio festgestellt.[51] Wie zu sehen sein wird, führt Tasso jedoch nicht nur seine Überlegungen über weibliche Tugend im *Discorso* weiter aus (wie Doglio notiert), sondern auch jene zur Haushaltsführung und zum Unterschied zwischen privater und fürstlicher Haushaltsführung, dem „governo famigliare o della casa" und dem „governo regio famigliare".[52] Er tut dies im Rahmen seiner Differenzierung zwischen der „virtù feminile" einer privaten *madre di famiglia* einerseits und der „virtù donnesca" einer fürstlichen *donna regia* andererseits.[53] Aufgrund ihrer unterschiedlichen Tugenden erfüllen diese Frauen völlig unterschiedliche Rollen in ihren Haushalten. Während es der gewöhnlichen *mater familias* obliegt, die von ihrem Mann erworbenen Güter gut zu bewahren (d.h. die *conservazione*), stehe es der fürstlichen *donna regia* überhaupt nicht an, sich um den *governo famigliare* zu kümmern; und wenn sie es doch tun müsse, so solle sie sich, anders als die private *madre di famiglia*, nicht mit dem Nützlichen, namentlich der *conservazione*, befassen, sondern nur mit dem *decorum*.[54] Tassos Sicht auf die *madre di famiglia* basiert auf der bekannten Aristotelischen Position, die auch der Argumentation in *Il padre di famiglia* zugrunde liegt: Weil sich, wie es dort heißt, die Tugenden von Mann und Frau fundamental unterschieden, sei der Platz der *mater familias* innerhalb („dentro la casa"), der ihres Ehemannes außerhalb („fuori") des Hauses.[55] Diese Zuordnung der Frau zur innerhäuslichen Sphäre ist insofern zentral, als sie Frauen a priori aus der politischen Sphäre ausschließt. Nur im Falle der fürstlichen Frauen gesteht Tasso zu, dass sie – ausnahmsweise – über männliche Tugenden wie *virtù eroica*, *prudenza* und *fortezza* verfügten und aufgrund dessen für die Staats- und Heerführung geeignet seien. Er folgert daraus nicht nur, dass die *virtù eroica* solch ‚heroischer Frauen' denen der Männer gleiche („nelle donne

50 Zur Datierung vgl. Doglio 1997, S. 11.
51 Vgl. ebd., S. 25f.
52 Tasso 1997, S. 57 und 63.
53 Ebd., S. 62–64.
54 Vgl. ebd., S. 57 und 63f.
55 Ebd., S. 57. Vgl. ebenfalls PF 145; Aristoteles, *Oikonomika*, 1344a2. (Aristoteles 2006, S. 17).

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

eroiche è virtù eroica che con la virtù eroica dell'uomo contende“) und dass diese Frauen neben Stärke und Klugheit auch Bescheidenheit besitzen, sondern dass es schlicht *keinen* Unterschied zwischen den Handlungen und Pflichten der heroischen Frauen und denen der heroischen Männer gebe: „Né alcuna distinzione d'opere e d'uffici fra loro e gli uomini eroici si ritrova“.[56] Zum Beweis für diese Behauptung listet Tasso eine Reihe von zeitgenössischen Herrscherinnen als Exempla solcher *donne eroiche* auf.

Dass Frauen ebenso wie Männer für das Politische geeignet sein könnten, ist in *Il padre di famiglia* kein Thema. Dies ist insofern nicht überraschend, als es sich bei Dialog und *Discorso* um unterschiedliche Gattungen handelt. Wie in den meisten ökonomischen Traktaten und Dialogen der damaligen Zeit, wird die politische Aktivität von Frauen in *Il padre di famiglia* nicht als eigener Aspekt verhandelt und, in guter Aristotelischer Tradition, die Rolle der Frau der häuslichen und die des Mannes der außerhäuslichen Sphäre zugewiesen.

Doch es dürfte noch einen weiteren Grund geben, weswegen Tasso die Frauenfrage in seinem Dialog nicht aufgreift: Wie wir bereits sahen, macht er sich darin zum Anwalt des Sohnes und argumentiert, in Übereinstimmung mit der patrilinearen Logik der Zeit, *gegen das Verlangen der Ehefrau* nach weiblicher Gesellschaft im Haus. Wenn im Gegenzug der *Discorso* so anders über Frauen sprechen kann, so liegt dies auch daran, dass es sich nicht um eine Ökonomik handelt. Obwohl er zentrale ökonomische Fragen wie die Rolle der Frau im Haushalt berührt, sind diese letztlich doch sekundär. Vor dem Hintergrund seiner eigentlichen Zentrierung auf die *virtù eroica*,[57] zielt der *Discorso* nicht vorrangig auf das Haus, sondern auf die heroischen Ausnahmen von dieser gewöhnlichen Sphäre des häuslichen Lebens.

Der Fokus auf das Heroische ist nun seinerseits eng verbunden mit dem hochgradig enkomiastischen Charakter des *Discorso*, der Leonora von Österreich, der Herzogin von Mantua und Tochter von Kaiser Ferdinand I. gewidmet ist. Neben der Widmungsträgerin preist der Text auch zahlreiche ihrer weiblichen Verwandten als vorbildliche Herrscherinnen (*donne regie*) voller *virtù eroica* und politischer Macht. Er eröffnet mit dem Lob Leonoras und endet mit einer Eloge auf zeitgenössische Herrscherinnen, unter denen einige Habsburgerinnen sind, die alle, wie Leonora selbst, mit Kaiser Karl V. verwandt sind.[58] Spätestens an dieser Stelle ist klar, dass Tassos – originelle – Kategorie der *virtù donnesca* nicht nur dazu dient,

56 Tasso 1997, S. 67.

57 Der *Discorso della virtù feminile e donnesca* bildet ein Diptychon mit dem *Discorso della virtù eroica e della carità*. Vgl. Doglio 1997, S. 12.

58 Zusätzlich zur Widmungsträgerin und ihrer Schwester Barbara werden im *Discorso* erwähnt: Maria von Österreich, die Tante der Widmungsträgerin (Regentin der Niederlande, 1531–55); Marias Nichte, Margarethe von Österreich, Herzogin von Parma (Regentin der Niederlande, 1559–67); sowie Margarete von Österreich, Herzogin von Savoyen (Regentin der Niederlande, 1507–15 und 1519–30). Unter den anderen exemplarischen *donne regie* sind: Königin Elizabeth I. von England; Caterina de' Medici; Renée de France und ihre Töchter Anna, Lucrezia und Eleonora d'Este; Lucrezia Borgia; Isabella Estense Gonzaga; Anna und Giovanna d'Aragona.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

die Widmungsträgerin und ihre Verwandten mit den herausragendsten Frauen der Vergangenheit zu vergleichen (womit er dem Modell von Giovanni Boccaccios *De mulieribus claris* [1362] folgt), sondern sie vor allem auch unter die einflussreichsten Frauen seiner Zeit zu subsumieren. Dieser Fokus auf zeitgenössische anstelle antiker Herrscherinnen war eher ungewöhnlich für Tassos Zeit[59] und mag für Tassos Ansinnen, Unterstützung für seine Freilassung zu bekommen, zentral gewesen sein. Sofern Tassos Lob der Widmungsträgerin als *donna eroica* dadurch motiviert war, dass er Leonora und ihre mächtige Familie für seine Sache einspannen wollte, so war diese Strategie am Ende von Erfolg gekrönt: 1586 gelang es Vincenzo Gonzaga, dem Sohn Leonoras und künftigen Herzog von Mantua, Tasso aus Sant'Anna zu befreien.[60]

All diese gattungsspezifischen und historisch-kontextuellen Gründe mögen erklären, warum *Il padre di famiglia* und der *Discorso della virtù feminile e donnesca* die Rolle der Frau im Haushalt so unterschiedlich behandeln: der Dialog unter ausschließlicher Beachtung der *madre di famiglia*, der *Discorso* mit Fokus auf dem Ausnahmefall der Fürstin, die sogar einen Staat zu lenken versteht.

Zugleich jedoch komplementieren sich der Dialog und der *Discorso* wechselseitig, insofern das Thema der fürstlichen Haushaltsführung, das in *Il padre di famiglia* nur in Form einer diskursiven Lücke existiert, einen zentralen Aspekt des *Discorso* konstituiert und dort, wie zu sehen war, die Idee einer zumindest partiellen Gleichheit von Mann und Frau einführt. Auch wenn es nicht in Tassos Absicht gelegen haben mag, diesbezüglich Position zu beziehen, so hinderte dies doch nicht, dass besagte Idee fünfzehn Jahre später in der *Querelle des femmes* aufgegriffen und radikalisiert wurde.

Obgleich Tasso weit davon entfernt ist, eine generelle Gleichheit von Männern und Frauen zu propagieren, scheint sein *Discorso* doch (mit anderen Texten) den Boden bereitet zu haben für neue, radikalere Vorstellungen über die generellen Fähigkeiten von Frauen sowie ihre Rolle in der politischen Sphäre. Lucrezia Marinella beispielsweise, die Tassos Thesen in der erweiterten Fassung von *La nobiltà et l'eccellenza delle donne* (1601) überaus kritisch diskutiert, scheint indirekt von Tasso als Wegbereiter profitiert zu haben. Marinella nutzt nämlich die Vorstellung, dass ‚heroische Frauen' zur Staatsführung geeignet seien, als Hintergrund für ihre ei-

59 Mit seiner Referenz auf zeitgenössische Herrscherinnen geht Tasso einen entscheidenden Schritt weiter als Giovanni Boccaccios Lob illustrer Frauen in *De mulieribus claris* (1362) und andere Texte, die sich auf antike Exempla konzentrieren. Tassos Vorgehen ist gleichwohl nicht ohne Vorläufer: Auch der dritte Teil von Paolo Giovios *Dialogus de viris et feminis aetate nostra florentibus* (ca. 1528–29) oder der Anhang zu Giuseppe Betussis Übersetzung von Boccaccios *De mulieribus claris* sind zeitgenössischen Frauen gewidmet (vgl. Giovio 2013; Boccaccio/Betussi 1545). Mag im Übrigen weibliche Herrschaft im Cinquecento faktisch eine Realität gewesen sein, so war die zeitgenössische Debatte über die Frage, ob Frauen regierungsfähig seien, gleichwohl weit entfernt von einem Konsens. Vgl. Jordan 1990.

60 Tasso sandte den *Discorso* an Leonora, kurz nachdem Vincenzo ihn im *Ospedale di Sant'Anna* besucht hatte. Vgl. Doglio 1997, S. 13.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

gene – freilich ungleich radikalere – These, dass Frauen und Männer *grundsätzlich* über die gleichen Fähigkeiten verfügten.[61]

Erst vor dem Hintergrund dieser intertextuellen Bezüge zum *Discorso della virtù feminile et donnesca* einerseits und den späteren Schriften der *Querelle des femmes* andererseits, zeigt sich, inwieweit Tassos *Il padre di famiglia* den ökonomischen Diskurs implizit für die Diskussion über die Rolle der Frau im Haushalt (und darüber hinaus) geöffnet hat. Tasso adaptiert insofern die Oeconomia nicht nur an die Normen und Ideale seiner Zeit, sondern geht einen kleinen, aber wegweisenden Schritt darüber hinaus. Und er tut es erneut auf höfliche Weise – „cortesemente", wie es in Petrarcas Kanzone heißt.

13.5 Fazit

Tassos Dialog *Il padre di famiglia* mag als Sonderfall im vorliegenden Korpus erscheinen, doch ist er zugleich – auf seine Weise – exemplarisch. Wie ein Sonderfall wirkt er, weil er an keinen spezifischen ‚Fachdiskurs' anzuknüpfen scheint, der ihn mit der Oeconomia verbände. Stattdessen fällt eine ausgeprägte auktoriale Selbstinszenierung auf, die Tasso mit diesem Dialog vorlegt und die als Teil eines (impliziten) Hilfegesuchs zu sehen ist, das er, der im *Ospedale di Sant'Anna* interniert ist, an einflussreiche Personen außerhalb richtet. Im Rahmen der Tradition ökonomischer Renaissance-Dialoge, rückt Tassos *Padre di famiglia* mit dieser starken Selbstinszenierung des Dichters in die Nähe von Albertis *Libri della famiglia*. Allerdings stand das *self-fashioning* bei Alberti unter anderen Vorzeichen und ging deutlich mehr als bei Tasso mit einem auch familiären und humanistischen *community-fashioning* einher. Gemeinsam ist Tasso und Alberti jedoch das dezidierte Streben nach Verbesserung ihrer jeweiligen individuellen Situation: Ging es Alberti vor allem um seinen Status in und außerhalb der eigenen Familie, so versucht Tasso sich gegenüber seinem Herzog zu rehabilitieren.

Wie zu sehen war, ist die autobiographische Dimension aber bei weitem nicht alles, was *Il padre di famiglia* auszeichnet. Der Text erweist sich durch die Art und Weise, wie er auf dem Grat zwischen Tradition und Innovation balanciert, als geradezu exemplarisch für die ökonomischen Dialoge der Renaissance – und letztlich für zeitgenössische Wissenstransfers im Allgemeinen. In der Iteration und Rekombination überlieferter Elemente rekurriert er einerseits auf antike Modelle, ohne die Grundregeln der Oeconomia zu überschreiten. Andererseits aber schafft er genau dabei – durch Rekontextualisierung, Rekombination und partielles ‚Gegeneinandermontieren' des Bekannten – gewisse Brüche und *lacunae*, die genau das, was sie aufgreifen, auf höchst subtile Weise subvertieren und so den Raum

61 Marinella 1601, S. 128–130. Selbst Lori J. Ultsch (2011, S. 115), die Tassos *Discorso* schlicht als „misogynistic" qualifiziert, räumt ein, dass er Marinella half, ihren Text zu fundieren und ‚hervorzubringen' („helped give rise to [Marinella's text]"). George W. McClure hält den *Discorso* für feministischer („more feminist") als andere Tasso-Dialoge (McClure 2008, S. 778, Anm. 99).

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

öffnen für die Hinterfragung der tradierten Modelle. Die Hinterfragung selbst wird dann allerdings erst an anderer Stelle, d.h. in anderen Texten und Kontexten, im Zweifel erst bei anderen Autoren und Autorinnen stattfinden. Hierin weist der Text eine strukturelle Parallele zu Tassos Kritik an den Fürsten auf: Der Dialog verhält sich gegenüber den überlieferten Ökonomiken im Grunde wie Tasso gegenüber seinem Fürsten (und der Gast des Dialogs gegenüber seinem Gastgeber): Oberflächlich freundlich und höflich bejahend, erweist er den Autoritäten die gebotene Reverenz und verbeugt sich gleichsam vor seinen antiken ‚Vorvätern' (Aristoteles, Xenophon u.a.). Unterschwellig jedoch unterminiert er deren Autorität, ähnlich wie Tasso (bzw. der Gast) die Gewalt des Fürsten (bzw. Gastgebers) nicht unhinterfragt lässt. Die Strategien sind dabei nicht zuletzt literarischer Natur: narrative Rahmung, Zitate (auf Petrarca), Einführung einer *figura auctoris*, strategisches Schweigen und in den Mantel der Höflichkeit gehüllte Kritik. So wie die *figura auctoris* ihren Dissens gegenüber dem *padre* nur *ex negativo* – mittels Schweigen und höflichem Hinweis auf Fehlendes – zum Ausdruck bringt, macht auch der Dialog seine Kritik an der traditionellen Oeconomia nur indirekt deutlich: in Form von subtilen, erst bei genauem Lesen zu detektierenden Brüchen, Lücken und Leerstellen.

Damit kann *Il padre di famiglia* als exemplarisch für den Wissenswandel in der rinascimentalen Oeconomia im Allgemeinen gelten. Geradezu meisterhaft führt der Text vor, dass Wandel in der Oeconomia fast immer subtil verläuft, während an Grundkonzepten wie der patriarchalen Struktur oder Hierarchie des Hauses nicht gerüttelt wird. Dass es bei Tasso gerade das Schweigen, das Ungesagte, die Brüche und *lacunae* sind, die Signifikanz für die Bedeutungsverschiebungen entfalten, kann sinnbildlich dafür stehen, dass Wandel in der Oeconomia in der Regel keine oberflächlich sichtbaren oder gar ‚revolutionären' Formen annimmt, sondern vielmehr unter der Oberfläche – im Verborgenen, scheinbar Unbedeutenden und Nichtgesagten – zu suchen ist.

Die Struktur von Affirmation einerseits und beständigem Negieren bzw. Sich-Entziehen andererseits prägt nicht zuletzt auch Tassos Haltung zum Hof: Stets erweist er der höfischen Gesellschaft Reverenz und kommt doch nicht umhin, sich regelmäßig von ihr zu distanzieren. Vor dem Hintergrund, dass die höfische Kultur zu Tassos Zeit ihren Zenit bereits überschritten hatte, könnte man geneigt sein, Tassos Festhalten an ihr als überholt zu betrachten. Im Grunde jedoch ist Tassos Modell des *gentiluomo della corte* ganz auf der Höhe seiner Zeit, ja weist voraus auf das Verhältnis von Fürst und *cortigiano*, das im 17. Jahrhundert dominant werden wird und in dem, wie Torquato Accetto in *Della dissimulazione onesta* (1641) eindringlich mahnt, der Hofmann vor allem eines beherrschen muss: die Kunst der Dissimulation.[62] So zeigt sich *Il padre di famiglia* als ein Werk des Übergangs, das einerseits noch ganz in der humanistischen Kultur des Cinquecento verankert ist, andererseits aber implizit schon auf das Seicento vorausweist.

62 Zu Accetto vgl. Bilotta 2008.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

14

Schluss: Ökonomische Dialoge des Quattro- und Cinquecento zwischen Stabilisierung und Dynamisierung

Welche Bilanz lässt sich am Ende dieser Untersuchung in Bezug auf die Frage nach den Dynamiken des ökonomischen Diskurses in Dialogen der italienischen Renaissance ziehen? Ich will die Antwort auf diese Frage nun thesenartig hinsichtlich einiger zentraler Aspekte zusammenfassen.

1. Widerlegung des Stabilitätsnarrativs. – Grundsätzlich ist im Laufe der Analysen auf vielfältige Weise sichtbar geworden, dass der ökonomische Diskurs in der italienischen Renaissance flexibel genug ist, um sich an die jeweiligen zeitgenössischen Gegebenheiten, Kontexte und Bedürfnisse anzupassen. Gezeigt wurde dies am Beispiel einer Reihe von Ökonomiken (qua theoretischen Texten über die Oeconomia), vornehmlich solcher, die in der Gattung Dialog verfasst sind. Die besagte Anpassung erfolgte dabei auf durchaus unterschiedliche Arten und Weisen: etwa durch das Aufgreifen von bestimmten Themen und Motiven, aber auch (außer-ökonomischen) Diskursen oder literarischen Traditionen; mitunter auch ‚nur' mithilfe der Rekombination bekannter ökonomischer Elemente. Eins aber ist allen diesen Formen der Adaption gemeinsam: Sie finden tendenziell eher dezent, sozusagen im ‚Kleinen' und Verborgenen, statt, werden im Text also nicht als Neuerung ausgestellt. Dies hängt nicht zuletzt mit der allgemeinen gesellschaftlichen Akzeptanz des ökonomischen Wissens zusammen. Dieses ist (nicht zuletzt durch die Art und Weise, in der es in den Ökonomiken tradiert wird) in die ständigen Stabilisierungsbemühungen und Mechanismen der Affirmation eingebunden, mit denen der Institution des vormodernen Hauses der Status einer ebenso stabilen wie unverzichtbaren Ordnung des irdischen Lebens zugeschrieben wird. In seiner Beschreibung in den Ökonomiken tendiert das derart als *ordo* deklarierte Haus dazu, die hinter der Ordnung verborgende Vielfalt, die *varietas* der Dinge sowie die im Haus wirkenden Veränderungen und Dynamiken – zumindest oberflächlich – zum Verschwinden zu bringen. Der ökonomische Diskurs beschreibt aber keineswegs nur die Institution des Hauses als stabil und (analog zum göttlichen *ordo*) als überzeitlich gültig, sondern präsentiert zugleich *sich selbst* und das von ihm vermittelte Wissen als stabil. Diese selbstgegebene Stabilitätsanmutung durchzieht alles gleichermaßen: den ökonomischen Diskurs, das von ihm definierte Haus sowie das (diskursiv generierte) ökonomische Wissen.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Auf Basis einer dezidiert literaturwissenschaftlichen Methodik konnte die vorliegende Studie solchermaßen nicht nur zeigen, *dass* unter der Oberfläche ostentativer Stabilität Phänomene liegen, die auf Pluralität und kontinuierlichen Wandel und Dynamiken hindeuten, sondern sie konnte zudem das Spannungsverhältnis erhellen, in welchem sich Stabilisierungsbemühungen einerseits und darunter operierende Dynamiken andererseits befinden. Auf der einen Seite trägt der ökonomische Diskurs kontinuierlich dafür Sorge, dass das Stabilitätsnarrativ lebendig bleibt: Er tut dies u.a. dadurch, dass er dem ökonomischen Wissen eine Genealogie gibt, was sich in den Ökonomiken nicht zuletzt in der rekurrenten Figur der regelmäßigen Weitergabe des Wissens an die jeweils nachfolgende Generation manifestiert. Auf der anderen Seite finden sich in den Ökonomiken bei näherer Betrachtung immer wieder Hinweise, dass eben nicht alles so ist, wie es (vermeintlich) immer schon war, sondern dass es zu Veränderungen, semantischen Verschiebungen und verschiedenen Arten von Modifikationen kommt.

Die wenigsten Ökonomiken sprechen also das Thema Wandel offen an; und wenn sie es tun, so nur im Hinblick auf das sich allmählich wandelnde ökonomische Brauchtum (*uso*), dem man sich beugen müsse – so in Speronis *Della cura della famiglia* und Guazzos *Civil conversazione*. Alle anderen hier untersuchten Ökonomiken hingegen tendieren dazu, die Historizität und Variabilität des ökonomischen Wissens zu verschleiern und – zumindest oberflächlich – seine Stabilität zu betonen; paradigmatisch realisiert in den Dialogen Bruciolis und Tassos. Erst in dem Maße, wie man die verschleierten Veränderungen und Sinnverschiebungen fokussiert, wird die in den Texten als ‚natürlich' und ‚gottgegeben' gesetzte Ordnung des Hauses qua Setzung transparent: eine Setzung, die eben dazu angetan ist, die Pluralität der Dinge zu kaschieren.

Generell treten die Ökonomiken also mit dem Anspruch auf, als gesichert geltendes Wissen weiterhin zu sichern, nicht zu subvertieren. Diese Sicherung, also das Stabilisierungsbemühen selbst, bringt jedoch unweigerlich (und auch nichtintentional) Neues hervor – weil Wissen nie identisch reproduziert wird und bereits Iteration Differenz erzeugt. Konkret heißt dies, dass die rinascimentalen Ökonomiken zwar beständig auf (antike und nichtantike) Autoritäten rekurrieren und die Stabilität der vermittelten Lehre betonen, es aber zu durchaus signifikanten Abweichungen und Modifikationen der Modelle kommt: entweder durch die Rekontextualisierung und Rekombination bereits bekannter oder durch die Integration neuer bzw. ökonomie-fremder Elemente. Semantische Verschiebungen entstehen, gewollt oder ungewollt, schon durch die Übersetzung oder die Kompilation von Fragmenten. Hinzu kommt, dass sich die meisten Autoren ökonomischer Dialoge bei näherer Betrachtung keineswegs mit minimalen Modifikationen zufriedengeben, sondern das Bild von der Oeconomia durchaus aktiv und auf je eigene Weise mitprägen. Dies gilt selbst für Antonio Brucioli, der seine Texte besonders eng an die antiken Modelle anlehnt und deswegen oft als ‚bloßer Kompilator' abgewertet wurde. Auch in Bruciolis Ökonomik zeigen sich mithin Stellen, wo Neues ent-

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

steht: beispielsweise, wenn der Autor in sein Mosaik aus antiken und vor allem Aristoteles-Zitaten hier und dort erasmianische Konzepte integriert.

Wenn die Ökonomiken der italienischen Renaissance mithin stets erkennbar das Signum ihrer Zeit tragen (selbst wenn sich dies im Einzelfall unterschiedlich manifestiert), so wird klar, dass die vormoderne Oeconomia nicht in der Weise stabil gewesen sein kann, wie es a) die Texte der Ökonomiken selbst und b) das moderne Stabilitätsnarrativ (s. Brunners Rede von der „Kontinuität durch die Jahrtausende" und Maifredas These einer Oeconomia „stable for millenia") suggerieren.[1] Zum einen wandeln sich Oeconomia und ökonomischer Diskurs – bei allem Festhalten an einigen Grundkonzepten – deutlich von der Antike bis in die Frühe Neuzeit; zum anderen weisen sie schon seit dem Spätmittelalter auf die spätere Entwicklung der Oeconomia zur modernen Ökonomie voraus. Gerade im Hinblick auf den von der ökonomiegeschichtlichen Forschung immer wieder geltend gemachten Ausschluss der Chrematistik aus der Oeconomia[2] haben die Beispiele Albertis und Lantieris deutlich gezeigt, dass chrematistische Aspekte wie Gewinnstreben, Zinsnahme und Profitmaximierung in der italienischen Renaissance schon sehr früh nachweisbar sind: und dies keineswegs nur in der kaufmännischen Praxis der damaligen Händler, die gemeinhin als Vorläufer des modernen *homo oeconomicus* anerkannt sind, sondern in den Ökonomiken und insofern in der zeitgenössischen Lehre der Oeconomia selbst. Brunner selbst räumt bezeichnenderweise ein, dass Albertis „Verhältnis zur ‚Chrematistik' […] ein ganz anderes als das der Ökonomik", nämlich ein kaufmännisches gewesen sei.[3] Dies zwingt ihn in der Folge, Albertis Rolle für den Wandel der Oeconomia zur modernen Ökonomie kleinzureden – offensichtlich, um seine These von dem erst im ausgehenden 17. Jahrhundert einsetzenden Wandel der Ökonomie halten zu können: Er attestiert Alberti eine „Sonderstellung" und marginalisiert ihn so für die genannte Entwicklung.[4] Dass Albertis Haltung jedoch keineswegs so singulär ist, wie Brunner suggeriert, zeigt nicht nur der Blick auf den zeitgenössischen Kontext des Quattrocento, in dem sich literate Kaufleute und Frühhumanisten (von Benedetto Cotrugli bis zu Leonardo Bruni) gegenüber chrematistischem Gewinnstreben aufgeschlossen zeigen. Auch in der Cinquecento-Ökonomik des Giacomo Lantieri, *Della economica* (1560), wird die Profitmaximierung positiv bewertet. Und Lantieri steht ebenfalls nicht alleine da, sondern nimmt diese Positivwertung in Übereinstimmung mit einem allgemeinen Rentabilitätsdenken vor, wie es sich zeitgenössisch sowohl in diversen agronomischen Lehrwerken als auch in Sperone Speronis Rechtfertigung der *usura* manifestiert.[5] Anders gesagt, die (chrema-

1 Brunner 1949, S. 248; Maifreda 2012, S. 11.
2 Vgl. Brunner (1949, S. 260), demzufolge die Oeconomia bis ins 17. Jahrhundert „umfassende Lehre vom Haus [blieb] und […] die ‚Chrematistik', den Keim der modernen Wirtschaftswissenschaften, aus[schloss]".
3 Brunner 1949, S. 258.
4 Ebd., S. 257.
5 Zu prüfen wäre noch, inwiefern sich auch in ökonomischen Traktaten derartige chrematis-

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

tistische) Positivierung eines finanziell-materiellen Gewinnstrebens war *in Teilen der Oeconomia* schon deutlich vor dem 17. Jahrhundert verankert. Dies allerdings musste freilich Brunner schon deswegen entgehen, weil er in seiner Betrachtung die Cinquecento-Ökonomiken vollumfänglich ausspart und von Alberti direkt ins 17. Jahrhundert springt.

2. Manifestationen des Wandels in der Oeconomia des Quattro- und Cinquecento. – Auch jenseits der bei Alberti und Lantieri festzustellenden chrematistischen Aspekte werden in den untersuchten Quattro- und Cinquecento-Ökonomiken Dynamiken sichtbar, die die Renaissance-Oeconomia als im Wandel befindlich ausweisen. Dies beginnt mit dem generellen Transfer der Ökonomiken in die Volkssprache, der seinen Ausgang ebenfalls wesentlich von Alberti nahm und der Oeconomia neue Rezipientenschichten erschloss. Dass diese gerade auch ein weibliches Publikum umfassten, dessen Adressierung immer auch Anpassungen auf inhaltlicher Ebene mit sich zog, zeigt schon die erste, uns überlieferte *volgare*-Ökonomik: Dominicis *Regola della cura famigliare* (1400–1405) ist einer Frau, Bartolomea Alberti gewidmet und zeigt dies auch in gewissen Fokussierungen. Als Steigerung einer solchen, an Gendermaßstäben ausgerichteten Oeconomia erscheint Caggios Theaterstück *Flamminia prudente*, das nicht nur Züge einer ‚theatralen Ökonomik' trägt, sondern im Kontext der sizilianischen Akademiekultur des Jahres 1551 explizit auch ein weibliches Theaterpublikum anspricht.

Schon bei Alberti verbindet sich der Transfer ins *volgare* zudem mit einem Brückenschlag von der Oeconomia zum gelehrten Diskurs. Diese Tendenz setzt sich im Cinquecento fort und wird, insbesondere bei Speroni und Caggio, durch die Anbindung an philosophische und literarische[6] Diskurse der Zeit weiter ausdifferenziert. Gerade Speronis *Dialogo della cura della famiglia* vermag dabei – durch die spezifische Weise, wie er Philosophie und Literatur miteinander verknüpft – die Hybridität der Gattung Dialog zu illustrieren. Speroni zeigt, dass der Dialog stets auf der Grenze von Literatur und Wissenschaften wandelt bzw. ein ‚Porträt von Wissenschaft' liefert, ohne selbst *scienza* (im engeren Sinne) zu sein.

Darüber hinaus ist festzuhalten, dass es zwischen den Ökonomiken des Quattro- und des Cinquecento deutlich mehr Kontinuitäten gibt, als die Forschung (u.a. Frigo 1985) mitunter suggeriert. Dies betrifft beispielsweise auch die Aufwertung des praktischen Wissens bzw. Erfahrungswissens gegenüber dem ‚Bücherwissen', wie sie besonders prägnant bei Stefano Guazzo zu finden ist: Diese Aufwertung ist in den Ökonomiken *generell* rekurrent und prägt nicht nur die des 16. Jahrhunderts, sondern bereits Albertis *Libri della famiglia* auf eindrückliche Weise. Insgesamt ist festzustellen, dass das Lob der Praxis schon in den antiken Schriften zu Ethik und Oeconomia fest verankert ist, jedoch in der Renaissance durch die neue, humanistische Buchkultur eine spezifische Signifikanz erhält. Im-

tische Aspekte manifestieren, etwa bei Francesco Tommasi (1580), der Alberti nach eigenen Aussagen rezipiert hat.

6 Gemeint ist hier: literarisch im engeren Sinne, d.h. im Hinblick auf dramatische, narrative und lyrische Gattungen.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

plizit nämlich wendet sich das Lob der Praxis gegen diese Buchkultur selbst, wenn es das sogenannte Bücherwissen abwertet. Den *litterati* des Cinquecento dient das Lob der Praxis dann in diesem Zuge mitunter dazu, sich geradezu plakativ von den als ‚Bücherwürmern' verschrienen Frühhumanisten des Quattrocento abzugrenzen, deren Erbe, eine reiche Buch- und Studienkultur, sie gleichwohl angetreten haben und fortführen. Gerade im Renaissancehumanismus wird damit das ‚Paradox' eines genuin in Theorie und Schriftkultur verankerten Lobs der Praxis besonders greifbar. Eine ganz eigene Aufwertung der Praxis gelingt dabei, wie zu sehen war, Speroni, der in der Figur des Peretto den Philosophen und den erfahrenen Haushälter (und insofern Theoretiker und Praktiker) in eins fallen lässt: Unter Ausschöpfung der Performativitätspotentiale der Gattung Dialog setzt er in der *Praxis* des Philosophierens eine *Theorie* der Oeconomia in Szene, die zeigt, dass sie der Vielfalt der ökonomischen Praxis zwar nie genüge tun, sie aber gleichwohl als ihr ‚Anderes' anerkennen kann.

Einen beachtlichen Schub erhielt die Oeconomia zweifellos durch die das 16. Jahrhundert überschattenden Religionskonflikte, die in Italien bekanntlich nach dem Ende des Tridentinischen Konzils in eine strikt gegenreformatorische Zeit mündeten. Religiöse Aspekte gewinnen vor diesem Hintergrund in den Cinquecento-Ökonomiken erkennbar an Gewicht. Besonders offensichtlich wird dies angesichts der Tatsache, dass sich mit der *Oeconomia christiana* eine eigene Tradition religiös fundierter Ökonomiken auszuprägen beginnt: Diese sind in Italien, im Unterschied zum deutschsprachigen Raum, wo protestantische Ökonomiken dominieren, klar gegenreformatorisch geprägt. An den hier untersuchten Dialogen von Brucioli und Caggio wurde allerdings ersichtlich, dass sich proreformatorisches Gedankengut auch in italienischen Ökonomiken niederschlagen konnte. In Anbetracht zunehmend strenger Zensurmaßnahmen erfolgten die Rekurse auf lutherische und erasmianische Positionen allerdings nur vorsichtig und finden sich zudem ausnahmslos in Ökonomiken, die *vor* Abschluss des Tridentinums entstanden sind.

Im Secondo Cinquecento zeichnet sich dann eine weitere wichtige Weichenstellung ab, wenn sowohl Guazzo als auch Lantieri komplementär zueinander die beiden Grundpfeiler der Oeconomia ‚auseinanderdividieren' und Guazzo sich ausschließlich auf die sozialen, Lantieri hingegen ausschließlich auf die finanziell-materiellen Aspekte der Hausverwaltung konzentriert. Diese Aufspaltung der Oeconomia kann als symptomatisch für den tiefgreifenden Wandel der alten Oeconomia zur modernen Ökonomie gelten, in dessen Zuge sich die traditionelle Güterverwaltung allmählich von ethischen Fragen sowie Idealen des sozialen Umgangs löste und in eine politische Ökonomie mündete, in der sie sich mehr und mehr mit (ursprünglich) chrematistischen Fragen und Positionen verband. Bei Guazzo geht dabei die Lehre vom sozialen Umgang im Haus in einer allgemeinen Verhaltenslehre auf, wo sie sich mit ursprünglich höfischen Verhaltensnormen (wie *gentilezza*) zu einem neuen, ganzheitlichen Ideal des *gentiluomo* fügt, welches diesen nun umgekehrt auch in seiner privaten Dimension als *pater familias*

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

erfasst. Da das Ideal des *gentiluomo* in der Folge auch in das Konzept des *honnête homme* einfloss, welches im 17. Jahrhundert, von Frankreich ausgehend, seinen Siegeszug durch Europa antrat, ist davon auszugehen, dass bestimmte ökonomische Normen auch über diese Linie, also der ursprünglich höfischen Etikette-Kultur, weitertradiert worden sind.

3. Ähnlichkeiten und Unterschiede innerhalb des Korpus. – Neben den Ähnlichkeiten ist auch auf die Differenzen hinzuweisen, die die Texte des hier verhandelten Korpus zeigen. Damit ist daran zu erinnern, dass die Oeconomia nicht nur diachron, sondern auch synchron keineswegs uniform ist und insofern weniger monolithisch, als dies in der bisherigen Forschung dargestellt wurde. Die Differenzen zeigen sich bezeichnenderweise gerade auch an jenen Aspekten, die mehreren Texten gemeinsam sind: beispielsweise in der Rechtfertigung des Profitstrebens, das sich, wie wir sahen, sowohl bei Alberti als auch Lantieri zeigte, jedoch – und darauf kommt es hier nun an – auf jeweils unterschiedliche Weise und vor jeweils anderen sozioökonomischen und persönlichen Hintergründen. Während bei Alberti die Rehabilitierung seiner krisengeschüttelten Kaufmannsfamilie und die Verbesserung des eigenen sozialen Status eine zentrale Rolle spielen, kommt bei Lantieri die wirtschaftlich-finanzielle Last zum Ausdruck, die im Secondo Cinquecento auf den Schultern jenes Adels lastete, der sich durch ein Handelsverbot der Verarmung ausgesetzt sah. Die hier verhandelten Ökonomiken differieren zudem hinsichtlich der Art und Weise, wie sie auf den gelehrten Diskurs Bezug nehmen: Alberti hatte das häuslich-familiäre Sprechen (*ragionare domestico e famigliare*) mit verschiedenen Modi des gelehrten Sprechens zu einer humanistisch geprägten Variante des ökonomischen Diskurses gekreuzt. Im Cinquecento differenziert sich der Rekurs auf gelehrte Diskurse dann durch Anbindung an einzelne Disziplinen aus: Speroni bindet das *ragionare domestico* beispielsweise an die Philosophie (qua universitärer Disziplin) zurück, Caggio seinerseits rekurriert auf einen spezifisch literarischen Diskurs, wie er im Umfeld der zeitgenössischen Akademien gepflegt wurde. Unterschiedlich sind schließlich auch die Formen, die die auktoriale Selbstdarstellung (bzw. das *self-* und *community-fashioning*) in den Texten des Korpus annimmt: Während sich Alberti vorrangig als Humanist und vorbildlicher Sohn in Szene setzt, stilisiert sich Tasso als hilfebedürftiger Dichter und in Ungnade gefallener *cortegiano*. Guazzo seinerseits positioniert sich geschickt als Verfasser eines Dialogs, der nicht nur dem Widmungsträger, sondern zugleich sich selbst qua Autor ein Denkmal setzt. Caggio wiederum erweist sich in seinen ökonomischen Werken als geschliffener Literat, der sich elegant auf der literarisch-akademischen Bühne seiner Zeit zu bewegen versteht, ganz ohne sich dazu im Text selbst als Figur inszenieren oder auch nur erwähnen zu müssen.

4. Zur Exemplarität rinascimentaler Ökonomiken für frühneuzeitliche Wissenstransfers. – Wenn man die hier untersuchten Ökonomiken mit frühneuzeitlichen Texten aus anderen Themen und Wissensbereichen vergleicht – etwa aus dem Kontext polemischer Debatten wie der der *Querelle des femmes*, mit der die Oeconomia bekanntlich Schnittstellen (hinsichtlich der Rolle der Frau) hat –, könnte der Ein-

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

druck entstehen, dass die Ökonomiken in der diachronen Entwicklung weniger dynamisch sind: Dies liegt wesentlich daran, dass es sich nicht, wie in der *Querelle*, um polemische Texte handelt und dass Dynamiken in den Ökonomiken stärker versteckt und verschleiert werden. Der Eindruck der Stabilität ist zum einen ein *relativer*, zum anderen (wie vielfach gesehen) trügerisch: Ökonomiken mögen spezifisch sein, sind aber nicht grundsätzlich anders als andere Texte der Frühen Neuzeit. Auch Letztere tendieren im Vergleich mit modernen Texten dazu, im Wissenstransfer Kontinuitäten zu betonen und Veränderungen zu verschleiern – nur ist diese Geste vielleicht weniger ausgeprägt als in den Ökonomiken. Die Ökonomiken repräsentieren insofern nur einen ‚Extremfall' in einem Spektrum frühneuzeitlicher Wissensverhandlungen – gerade dies macht sie aber exemplarisch, ja prototypisch für vormoderne Wissenstransfers: In der Außendarstellung stabil und affirmativ, sind sie im Innern doch in kontinuierlicher Erneuerung begriffen. Hintergrund ist, dass sich für die Vormoderne gerade das als paradigmatisch bzw. Regelfall darstellt, was die Texte aus moderner Sicht oft einförmig und repetitiv erscheinen lässt (und was letztlich mit dafür verantwortlich sein dürfte, dass sie mit einiger Regelmäßigkeit aus dem modernen Forschungskanon ausgesondert werden, selbst wenn sie zeitgenössisch Konjunktur hatten). Konkret bedeutet dies, dass in den Ökonomiken basale Konzepte wie die patriarchale Struktur des Hauses, d.h. die Unterordnung von Frau, Kindern und Dienern unter den *pater familias*, zumindest grundsätzlich und nach außen hin nicht infrage gestellt werden und sich Veränderungen eher latent und in sehr begrenztem Rahmen manifestieren. Prägnantes Beispiel war hierfür Tassos *Il padre di famiglia*, der gerade in der Subtilität, wie er Kritik an Autoritäten (wie *pater familias* und Fürst) übt, exemplarisch ist. Die ökonomischen Texte erweisen sich also insofern als exemplarisch, als in ihnen *mit der ostentativen Stabilisierung von Wissen bei gleichzeitigem Kaschieren von Wandel* der typische Fall frühneuzeitlichen Wissenstransfers noch einmal ‚auf die Spitze getrieben' wird.

5. Ökonomische Dialoge zwischen imitatio *und* aemulatio*, Stabilisierungsbemühen und Wandel*. – Was bis hierher aus wissenshistorischer Sicht resümiert wurde, lässt sich auch im Kontext der *imitatio*-Ästhetik betrachten, die die literarische Produktion der Frühen Neuzeit durchweg reguliert. Auch diesbezüglich erweisen sich die Dialog-Ökonomiken als exemplarisch: Geht man davon aus, dass sich die gesamte Literatur und Gelehrsamkeit der Frühen Neuzeit im Spannungsfeld von *imitatio* und *aemulatio* bewegt, so ist das auf Iteration angelegte Nachahmen und Affirmieren der Tradition (sprich: vorhandener Modelltexte und der in ihnen exponierten Normen), wie es sich in den Ökonomiken findet, nichts Besonderes, sondern der Regelfall. Zugleich geht mit *imitiatio* immer auch *aemulatio* und damit ein latenter Überbietungsanspruch einher, weswegen auch Modifikation und Veränderung im System immer schon mit angelegt und quasi systemisch sind. So betrachtet, müssen die Ökonomiken ihre (dezenten) Abweichungen von Modellen und Autoritäten gar nicht verhehlen: Solange sie die Regeln des Zulässigen nicht grundsätzlich überschritten, waren diese Variationen völlig legitim, ja vorgese-

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

hen. Das Zulässige und Angemessene definierte sich freilich über das Kriterium des *decorum* – ein kaum zu unterschätzendes Regulativ, das zentral mitbestimmte, was sozial und ästhetisch ‚möglich' war, also als zulässig und allgemein akzeptabel galt. Für die Ökonomiken ist davon auszugehen, dass aufgrund des sozialen Konsenses bezüglich der Institution des ‚Hauses' die Möglichkeiten zur Abweichung vergleichsweise beschränkter als in anderen Bereichen (aber keineswegs unmöglich) waren. Dies erklärt, warum der ‚imitierende' (d.h. stabilisierende, die Tradition affirmierende) Charakter gegenüber dem ‚überbietenden' (d.h. variierenden, traditionsverändernden) Moment zumindest nach außen hin dominiert.

Innerhalb des Literatursystems gibt es nun bekanntlich Unterschiede im Umgang mit dem *decorum*. Je nach Gattung, Schreibweise oder Diskurszugehörigkeit gab es mehr oder weniger große Lizenzen, die unbedingt in Rechnung zu stellen sind, wenn man danach fragt, warum sich Ökonomiken (in Dialog- oder Traktatform) nicht in gleicher Weise transgressiv hinsichtlich ökonomischer Normen erweisen wie etwa Komödien oder satirische Texte. Aufgrund ihrer Zugehörigkeit zum theoretisch-argumentativen Diskurs sind die Ökonomiken mit dem Anspruch verbunden, ein von der herrschenden Meinung anerkanntes und insofern (nach zeitgenössischer Auffassung) ‚gesichert' geltendes Wissen zu vermitteln. Insofern der allgemeine Konsens über die Grundregeln der Hausverwaltung hoch war, verfügten die Ökonomiken über weniger Lizenzen als nichttheoretische Gattungen. Am Beispiel der Ökonomiken zeigt sich damit noch einmal deutlich, wie stark die Bindung an literarische Konventionen, insbesondere Gattungs- und Diskurszugehörigkeit, zeitgenössisch war.

Im Zusammenhang mit den geringeren Lizenzen zeichnet sich auch eine Antwort auf die Frage ab, warum ökonomische Dialoge – selbst bekannter Autoren wie Tasso – in der modernen Forschung zum Dialog bislang vergleichsweise wenig Beachtung gefunden haben. Auch hier dürfte implizit eine moderne Erwartungshaltung zu Grunde liegen, die dazu neigt, nicht nur der Frage nach Neuerungen mehr Raum zu geben als der nach Kontinuitäten, sondern diese Neuerungen vorzugsweise in Form von klaren Brüchen, Kehrtwenden und Oppositionen sucht – also in eben jener Form, die die Ökonomiken meist nicht bieten. Schon formal weisen ökonomische Dialoge eine andere Gestalt auf als Dialoge, die anderen Themen (Liebe, Schönheit, Geschlechterfrage etc.) gewidmet sind. Und häufig entsprechen sie nicht dem, was idealiter unter einem typischen Dialog verstanden wird, also einem dialektisch geprägten, kontroversen Streitgespräch. Ihre hierarchische Sprecherkonstellation mit einem dominanten, in der Rolle des Lehrers auftretenden Hauptsprecher, der die ökonomischen Regeln in oft langen monologischen Passagen darlegt, tut hierbei das ihre, um dazu zu führen, dass moderne Forscher ökonomische Dialoge als ‚wenig dialogisch' qualifiziert haben. Übersehen wurde dabei freilich, dass die Textstruktur genau das aufgreift, worüber gesprochen wird, oder, anders gesagt, dass die strikte Hierarchie der Sprecher an die Hierarchie des Hauses angelehnt ist. Es ist eine textuelle Strategie der Evidentialisierung. Einen ähnlichen Zweck erfüllt auch die Tatsache, dass in ökonomischen

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Dialogen ausnahmslos der familiäre Rahmen eines Privathauses als Setting dient. Das Haus wird der Leserschaft auf diese Weise als Ort vor Augen geführt, in dem sich die Bewohner untereinander bzw. mit Gästen treffen. Die ökonomischen Dialoge nutzen hier das performative Potential der Gattung Dialog, um das in ihnen propositional Geäußerte im Rahmen der Fiktion zu *veranschaulichen* und so der Aussage Nachdruck zu verleihen.

Wo liegen nun aber konkret die Lizenzen und Spielräume, über die die ökonomischen Dialoge des Quattro- und Cinquecento bei der Aushandlung ökonomischen Wissens verfügen? Einiges deutet darauf hin, dass es insbesondere dort vermehrt zu Transgressionen kommt bzw. Dynamiken an die Oberfläche zu dringen beginnen, wo die Dialoge an ganz spezifische literarische Traditionen, Diskurse und Gattungen anknüpfen. Besonders deutlich zeigt sich dies bei Caggio, der in seiner *Iconomica* Elemente der Komödie und des satirischen Dialogs à la Aretino übernimmt und sich so in die Lukian'sche Tradition des Dialogs einreiht. Caggio nähert auf diese Weise aber nicht nur den ökonomischen Dialog der Komödie an, sondern schafft zugleich mit seinem Theaterstück *Flamminia prudente* eine neue Form der ‚ökonomischen Komödie'. Diese nähert sich dem theoretischen Diskurs des Dialogs insofern an, als sie die Lizenzen der Komödie bei der Transgression ökonomischer Normen nicht einmal annähernd ausschöpft und die ökonomischen Ideale mehr affirmiert als subvertiert oder verlacht. Neues bietet diese ökonomische Komödie zum einen dort, wo sich der ökonomische Diskurs mit literarischen Traditionen wie Petrarkismus und *commedia dell'arte* verbindet, zum anderen, wenn er Frauen als handelnde (Bühnen)Figuren auftreten lässt, ihnen also eine Stimme und *agency* verleiht. Insbesondere mit Porzia stellt Caggio dabei einen starken Frauencharakter auf die Bühne, in dem sich eine Neuakzentuierung der Genderrollen andeutet.

In den ökonomischen Dialogen dienen die performativen Möglichkeiten der Gattung generell nicht nur der Veranschaulichung der ökonomischen Doktrin (also dazu, sie der Leserschaft gewissermaßen ‚vor Augen zu stellen'). Sie werden auch dazu genutzt, das Gesagte punktuell zu subvertieren, beispielsweise indem die exponierten Regeln durch gegenstrebige Handlungen der Figuren relativiert oder in ihrer Geltung in Zweifel gezogen werden. Ähnlich kann auch die fiktionale Inszenierung zur Subversion einzelner Aspekte oder Aussagen dienen: an der Schnittstelle von Text und Wirklichkeit, im fiktionsinternen Gefüge der Sprecher, in Dialog-im-Dialog-Strukturen oder in der Relation von Text und Paratext – die Möglichkeiten sind hier fast unbegrenzt und werden, wie zu sehen war, vielfältig genutzt. Exemplarisch sei nur noch einmal das strategische Schweigen herausgegriffen, das besonders prägnant in Tassos *Padre di famiglia* und Guazzos *Civil conversazione* zum Einsatz kam und offensichtlich besonders effektiv in strikt hierarchischen Machtgefügen wie in Haus oder Hof (d.h. im Verhältnis von Herr und Diener bzw. Fürst und Hofmann) als Mittel der Subversion wirkt. Das Schweigen wird dabei zum Mittel, die (problematische) Autorität des *pater familias* bzw. des Fürsten infrage zu stellen, ohne zugleich Gefahr zu laufen, sich angreifbar

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

zu machen. Bei Guazzo war es das ‚Totschweigen' des Herzogs von Mantua, seine Nichterwähnung im Text, die einer Verweigerung des Herrscher-Enkomions durch den Dichter und damit insgeheim einem Angriff auf die fürstliche Autorität gleichkam. Bei Tasso zeigte sich zudem, dass das Schweigen nicht nur destruktiv-konfrontativ gegenüber einer Autorität eingesetzt werden konnte, sondern dass die aus dem Schweigen resultierende *lacuna* zugleich auch den Raum für Neues zu öffnen vermochte.

So steht das Schweigen, gerade weil es nur unterschwellig Signifikanz entfaltet, *pars pro toto* für all jene – bewusst oder unbewusst eingesetzten – Textstrategien, die in ökonomischen Dialogen der Renaissance mit dafür verantwortlich sind, dass es zu Veränderungen und Wandel in einem oberflächlich so stabil anmutenden Normengefüge wie der Oeconomia kommt.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Bibliographie

Primärliteratur

Accademici Intronati di Siena (1980), *La commedia degli ingannati*, hg. von Florindo Cerreta, Florenz: Olschki.

Acquaviva, Belisario (1519/1997), *Prefatio paraphrasis in Economica Aristotelis*, in: ders., *I quattro trattatelli politici stampati a Napoli da Joan Pasquet de Salló*, ristampa anastatica [der Ausg.] Napoli, Joan Pasquet de Salló, 1519, hg. von Lucia A. Miele, bibliogr. Anm. von Tobia R. Toscano, Neapel: Federico & Ardia, 1997.

Alberti, Leon Battista (1993), *Momus oder vom Fürsten = Momus seu de principe*, lat.-dt. Ausg., übers., kommentiert und eingeleitet von Michaela Boenke, München: Fink.

Alberti, Leon Battista (1999), *I libri della famiglia*, hg. von Ruggiero Romano und Alberto Tenenti, neu hg. von Francesco Furlan, Turin: Einaudi.

Alberti, Leon Battista (2004), *Vita*, lat.-dt., hg. von Christine Tauber und Robert Cramer, Frankfurt a. M./Basel: Stroemfeld.

Anonym (1473), *Libri Ichonimicorum Aristotilis*, Ms. It. II.134 (5212), Biblioteca Nazionale Marciana, Venedig.

Anonym (1885), *I dodici avvertimenti che deve dare la madre alla figliuola quando la manda a marito* [14. Jh.], hg. von Pietro Gori, Florenz: Salani.

Anonym (1971), *Le chastoiement d'un père à son fils, a critical edition*, hg. von Edward D. Montgomery, Chapel Hill: Univ. of North Carolina.

Aretino, Pietro (1534), *Ragionamento della Nanna, et della Antonia, fatto in Roma sotto una ficaia, composto dal divino Aretino per suo capricio, a correttione de i tre stati delle donne*, Paris [Venedig]: Ubertinus Mazzola.

Aretino, Pietro (1536), *Dialogo di M. Pietro Aretino, nel quale la Nanna il primo giorno insegna a la Pippa sua figliola a esser puttana, nel secondo gli conta i tradimenti che fanno gli huomini nel terza et ultimo la Nanna et la Pippa ascoltano la Comare et la Berlin che ragionano de la Ruffiania*, Turin: P.M.L.

Aretino, Pietro (1864), *Il primo libro delle lettere*, Mailand: G. Daelli.

Aretino, Pietro (1875), *Lettere scritte a Pietro Aretino*, Bd. II,2, hg. von Teodorico Landoni, Bologna: Gaetano Romagnoli.

Aretino, Pietro (2010), *Il Marescalco*, in: ders., *Edizione nazionale delle opere di Pietro Aretino*, Bd. 5,2: *Teatro 2: Il Marescalco, Lo Ipocrito, Talanta*, hg. von Giovanna Rabitti, Carmine Boccia und Enrico Garavelli, Rom: Salerno, S. 25–101.

Ariosto, Ludovico (1982), *Orlando Furioso*, 2 Bde., hg. von Cesare Segre, Mailand: Mondadori ([1]1976).

Aristoteles (1981), *Politik*, übers. und mit erkl. Anm. vers. von Eugen Rolfes, mit einer Einl. von Günther Bien, 4. Aufl., Hamburg: Meiner.

Aristoteles (1991), *Politik, Buch I: Über die Hausverwaltung und die Herrschaft des Herrn über Sklaven*, übers. und erl. von Eckart Schütrumpf (= *Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 9/I), Berlin: Akademie-Verlag.

Aristoteles (1993), *Analytica posteriora*, übers. und erl. von Wolfgang Detel (= *Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 3/II, 1. Halbband), Berlin: Akademie Verlag (Reprint 2018).

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Aristoteles (1994), *Metaphysik*, übers. von Hermann Bonitz, auf der Grundlage der Bearb. von Héctor Carvallo und Ernesto Grassi neu hg. von Ursula Wolf, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
Aristoteles (1994a), *Poetik*, griech.-dt., übers. und hg. von Manfred Fuhrmann, Stuttgart: Reclam.
Aristoteles (2002), *Rhetorik*, 2 Halbbde., übers. und erl. von Christof Rapp (= *Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 4), Darmstadt: WBG.
Aristoteles (2006), *Oikonomika. Schriften zu Hauswirtschaft und Finanzwesen*, übers. und erl. von Renate Zoepffel (= *Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 10, Teil II), Darmstadt: WBG.
Aristoteles (2007), *Die Nikomachische Ethik: griechisch-deutsch*, übers. von Olof Gigon, neu hg. von Rainer Nickel, 2. Aufl., Düsseldorf: Artemis & Winkler ([1]2001).
Aristoteles (2012), *Politik*, übers. und mit einer Einl. sowie Anm. hg. von Eckart Schütrumpf, Hamburg: Meiner.
Aristoteles (2013), *Nikomachische Ethik*, übers. und hg. von Ursula Wolf, 4. Aufl., Reinbek bei Hamburg: Rowohlt ([1]2006).
Aristoteles/Xenophon (1544), *Aristotelis et Xenophontis Oeconomica ab Jacobo Lodoico Strebaeo è graeco in latinum conversa […]*, 2. Aufl., Paris: Vascosanus.
Assandri, Giovanni Battista (1616), *Della economica, overo disciplina domestica, libri qvattro*, Cremona: Marc'Antonio Belpiero.
Augustinus, Aurelius (1841), „De doctrina christiana libri quatuor", in: S. Aurelii Augustini, *Opera omnia*, Bd. 3,1, hg. von Jacques-Paul Migne (= Patrologia Latina 34), Paris: [Migne].
Augustinus, Aurelius (1925), *Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus ausgewählte Schriften*, Bd. 8: *Ausgewählte praktische Schriften homiletischen und katechetischen Inhalts*, übers. und eingel. von Johann Nepomuk Espenberger und P. Sigisbert Mitterer, Kempten/München: Kösel.
Barbaro, Francesco (1933), *Das Buch von der Ehe – De re uxoria* [1415], deutsch von Percy Gothein, Berlin: Die Runde.
Barbaro, Francesco (2021), *De re uxoria*, hg. von Claudio Griggio und Chiara Kravina, Florenz: Olschki.
Barozzi, Francesco (2017), *Oratione di Franc[esc]o Barozzi* [1561], abgedruckt im Appendix zu: Marco Sgarbi, „What Was a Renaissance Academy? An Aristotelian Perspective", in: *Archivum mentis. Studi di filologia e letteratura umanistica* 6 (2017), S. 263–288, hier: S. 276–288 (Appendix).
Battus, Bartholomaeus (1558), *De oeconomia christiana libri duo, ex sacris et prophanis scriptoribus diligenti cura et labore collecti*, Antwerpen: Spelmann.
Boccaccio, Giovanni/Betussi, Giuseppe (1545), *Libro di M. Giovanni Boccaccio delle donne illustri, tradotto per Messer Giuseppe Betussi. Con una additione fatta dal medesimo delle donne famosi dal tempo di M. Giovanni fino ai giorni nostri, & alcune altre state per inanzi, con la vita del Boccaccio, etc.*, Venedig: Trino.
Bombini, Bernardino (1566), *Discorsi intorno il governo della guerra et governo domestico. Theorica dell'agricoltura. Regimento regio. Il Tiranno. Et l'eccellentia dell'humano genu*, Neapel: Raimondo Amato & Giovan du Boy compagni.
Bombini, Bernardino (1583), *Discorsi intorno il governo della guerra, et governo domestico*, Venedig: Francesco de Franceschi.
Bonardo, Giovanmaria (1584), *Le ricchezze dell'agricoltura*, Venedig: Fabio & Agostino Zoppini, fratelli.
Borromeo, Carlo (1578), *Libretto dei ricordi al popolo della città e diocese di Milano dati dal'Illustriss. Card. di S. Prassede, arcivescovo, per il vivere christiano, communemente à ogni stato di persone, et particolarmente à padri e madri di fameglia, mastri, ò capi di boteghe, et lavoranti*, Mailand: Pacifico Pontio.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Brucioli, Antonio (1982), *Dialogi*, hg. von Aldo Landi, Neapel/Chicago: Prismi.
Bruni, Leonardo (2008), „De studiis et litteris liber – Livre sur les études et les lettres (entre 1422 et 1426)", in: ders., *Histoire, éloquence et poésie à Florence au début du Quattrocento*, hg. und übers. von Laurence Bernard-Pradelle, Paris: Classiques Garnier, S. 551–611.
Bruni, Leonardo (1996), „De studiis et litteris/Sugli studi e sulle lettere", in: ders., *Opere letterarie e politiche*, hg. von Paolo Viti, Turin: UTET, S. 243–279.
Caggio, Paolo (1551), *Ragionamenti di Paolo Chaggio, di Palermo, ne quali egli introduce tre suoi amici, che naturalmente discorrono intorno à una vaga fontana, in veder se la vita cittadinesca sia più felice, del viver solitario fuor le città, e nelle ville*, Venedig: al segno del Pozzo [Andrea Arrivabene].
Caggio, Paolo (1552), *Iconomica del Signor Paolo Caggio gentil'huomo di Palermo, nella quale s'insegna brevemente per modo di dialogo il governo famigliare, come di se stesso, della moglie, de' figliuoli, de' servi, delle case, delle robbe, & d'ogn'altra cosa à quella appartenente*, Venedig: al segno del Pozzo [Andrea Arrivabene].
Caggio, Paolo (1553), „Sonetti (*Corre desposta l'aspra sua fierezza; La Schiera de gli augei nemica al lume; Questa nova d'amor leggiadra Orsetta*)", in: *Il sesto libro delle rime di diversi eccellenti autori, nuovamente raccolte, et mandate in luce. Con un discorso di Girolamo Ruscelli*, hg. von Girolamo Ruscelli, Venedig: al segno del Pozzo [Andrea Arrivabene], fol. 57r/v.
Caggio, Paolo (1875), „Lettera a Pietro Aretino, 10.10.1550", in: Pietro Aretino, *Lettere scritte a Pietro Aretino*, II,2, hg. von Teodorico Landoni, Bologna: Gaetano Romagnoli, S. 269–275.
Caggio, Paolo (1896), „Lettera a Vincenzo del Bosco, 13.9.1554", in: Vincenzo Di Giovanni, „Paolo Caggio e Pietro Corsetto o l'Accademia degli Accesi e de' Riaccesi di Palermo nei secoli XVI e XVII", in: *Atti della Reale Accademia di Scienze, Lettere e Arti di Palermo*, III ser. 4, S. 2–23 (Brief im Appendix S. 17–23).
Caggio, Paolo (1987), *Iconomica*, hg. von Giovanna Ratto, Neapel: Istituto nazionale di studi sul Rinascimento meridionale.
Caggio, Paolo (2002), *Flamminia prudente*, hg. von Maria Di Venuta, Caltanissetta/Rom: Sciascia.
Caldiera, Giovanni (i.e. Jo[h]annes Calderia) (ca. 1463/64), *De veneta iconomia*, Biblioteca Nazionale Marciana Venedig, Ms. Lat. X.356 pars prima (3261), fol. 1–56r (Kopie von Bodleian Library Oxford, Ms. Laud. Misc. 717).
Caro, Annibale (1538), *Commento di ser Agresto da Ficaruolo sopra la prima ficata del padre Siceo. Con la Diceria de nasi*, o.O.: Barbagrigia stampatore [Antonio Blado].
Carroli, Bernardino (1583), *Il giovane ben creato di Bernardino Carroli da Rauenna, diviso in tre libri, nel primo de' quali si contiene come si deue viuere christianamente, nel secondo, come si deue gouernar la famiglia, & che buoni costumi debba tenere, & osseruare, nel terzo, s'impara tutto quello, che s'appartiene all'arte dell'agricoltura, libro vtile, & necessario ad ogni persona*, Ravenna: Cesare Cavazza.
Carroli, Bernardino (2004), *Il giovane ben creato*, hg. von Elide Casali, Vorw. von Adriano Prosperi, Ravenna: Longo.
Castiglione, Baldesar (1998), *Il libro del cortegiano*, hg. von Walter Barberis, Turin: Einaudi.
Castiglione, Baldassar (2000), *Il libro del cortegiano*, mit einer Einl. von Amedeo Quondam und Anm. von Nicola Longo, Mailand: Garzanti ([1]1981).
Christine de Pizan (2000), *Le livre de la cité des dames*, übers. und hg. von Thérèse Moreau und Éric Hicks, Paris: Stock ([1]1986).
Cicero, Marcus Tullius (1980), *Atticus-Briefe/Epistulae ad Atticum*, lat.-dt., hg. und übers. von Helmut Kasten, 3. Aufl., München: Heimeran ([1]1959).
Cicero, Marcus Tullius (1983), *Topik. Lateinisch–Deutsch*, übers. und mit einer Einl. hg. von Hans Günter Zekl, Hamburg: Meiner.
Cicero, Marcus Tullius (1984), *De officiis/Vom pflichtgemäßen Handeln*, lat.-dt., übers., kommentiert und hg. von Heinz Gunermann, Stuttgart: Reclam ([1]1976).

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Cicero, Marcus Tullius (1998), *Über die Auffindung des Stoffes/De inventione*, lat.-dt., hg. von Theodor Nüßlein, Berlin/Boston: De Gruyter.
Cicero, Marcus Tullius (2006), *De oratore/Über den Redner*, lat.-dt., übers. und hg. von Harald Merklin, Stuttgart: Reclam.
Cotrugli Raguseo, Benedetto (1990), *Il libro dell'arte di mercatura*, hg. von Ugo Tucci, Venedig: Arsenale.
Cotrugli, Benedetto (1573), *Della mercatura e del mercante perfetto. Scritti gia piu di anni CX. et hora dati in luce; Utilissimi ad ogni mercante*, Venedig: all'Elefanta.
Cotrugli, Benedetto (2016), *Libro de l'arte de la mercatura*, hg. von Vera Ribaudo, Vorw. von Tiziano Zanato, Venedig: Edizioni Ca'Foscari.
Cotrugli, Benedetto (2017), *The Book of the Art of Trade*, übers. von John Francis Phillimore, hg. von Carlo Carraro und Giovanni Favero, mit Beiträgen von Niall Ferguson, Giovanni Favero, Mario Infelise, Tiziano Zanato und Vera Ribaudo, Cham: Palgrave Macmillan.
Domenichi, Lodovico (1556), *Ragionamento nel quale si parla d'imprese, d'armi, et d'amore*, in: Paolo Giovio, *Dialogo dell'imprese militari et amorose […] con un ragionamento di Messer Lodocivo Domenichi, nel medesimo soggetto*, Venedig: Gabriel Giolito de' Ferrari, S. 89–144.
Dominici, Beato Giovanni (1927), *Regola del governo di cura familiare*, mit einem Vorw. von Piero Bargellini, Florenz: Libreria Editrice Fiorentina.
Dominici, Giovanni (1860), *Regola del governo di cura familiare*, hg. von Donato Salvi, Florenz: Angiolo Garinei Libraio.
Erasmus, Desiderius (1947), „Frauensenat", in: ders., *Vertraute Gespräche*, übertr. und eingel. von Hubert Schiel, Köln: Pick, S. 175–183.
Erasmus, Desiderius (1967), „Uxor μεμφίγαμος sive Coniugium/Der Hausdrachen, oder: Die Ehe", in: ders., *Ausgewählte Schriften*, 8 Bde., lat.-dt., Bd. 6: *Colloquia familiaria/Vertraute Gespräche*, hg., übers., eingel. und mit Anm. vers. von Werner Welzig, Darmstadt: WBG, S. 144–181.
Erasmus, Desiderius (1968), *Dilutio eorum quae Iodocus Clithoveus scripsit adversus Declamationem Des. Erasmi Roterodami suasoriam matrimonii*, Text etabl., eingel. und komm. von Émile V. Telle, Paris: Librairie Philosophique Vrin.
Erasmus, Desiderius (1971), „Exemplum epistolae svasoriae [Encomium matrimonii]", in: ders., *Opera omnia*, hg. von Jean-Claude Margolin, Amsterdam: Huygens instituut/Brill, Bd. I,2, S. 400–429.
Erasmus, Desiderius (1985), *Collected Works of Erasmus*, Bd. 26: *Literary and Educational Writings*, 4: *De pueris instituendis. De recta pronuntiatione*, hg. von J. K. Sowards, Toronto/Buffalo/London: Univ. of Toronto Press.
Erasmus, Desiderius (1999), „The Institution of Christian Matrimony (Institutio christiani matrimonii)", übers. und komm. von Michael J. Heath, in: ders., *Collected Works of Erasmus*, Bd. 69: *Spiritualia and Pastoralia*, hg. von John W. O'Malley und Louis A. Perraud, Toronto/Buffalo/London: Univ. of Toronto Press, S. 203–438.
Erasmus, Desiderius (2015), *Encomium matrimonii [Declamatio in genere suasorio de laude matrimonii]/Lob der Ehe*, lat.-dt., übers., komm. und hg. von Gernot Krapinger, Stuttgart: Reclam.
Fénelon, François de (1885), *Éducation des filles*, eingel. von Oct. Gréard, Paris: Librairie des bibliophiles.
Ficino, Marsilio (1984), *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, lat.-dt., hg. und eingel. von Paul Richard Blum, Hamburg: Meiner.
Fonte, Moderata (1600), *Il merito delle donne scritto da Moderata Fonte in due giornate ove chiaramente si scopre quanto siano elle degne e più perfette de gli huomini*, Venedig: D. Imberti.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Frigerio, Bartolomeo (1629), *L'economo prudente: Nel quale con l'autorità della sacra scrittura, d'Aristotile, e d'altri gravi scrittori si mostra l'arte infallibile d'acquistar e conservar la robba, e la riputatione d'una famiglia e d'una corte*, Rom: Lodovico Grignani.

Gallo, Agostino (1775), *Le venti giornate dell'agricoltura e de' piaceri della villa*, nuova ed., accresciuta di annotazioni e di un'aggiunta, Brescia: G. Bossini.

Gellius, Aulus (1992), *Die attischen Nächte*, 1: *I.–VIII. Buch*, zum ersten Male vollst. übers. und mit Anm. vers. von Fritz Weiss, unveränd. reprographischer Nachdr. der Ausg. Leipzig 1875, Darmstadt: WBG.

Giovio, Paolo (2013), *Notable Men and Women of Our Time* [*De viris et feminis aetate nostra florentibus*], hg. und übers. von Kenneth Gouwens, Cambridge, MA: Harvard Univ. Press.

Giraldi Cintio [Cinzio], Giovambattista (1864), „Lettera intorno al comporre delle comedie e delle tragedie, a Giulio Ponzio Ponzoni", in: ders., *De' romanzi, delle comedie e delle tragedie […]*, 2 Bde., Mailand: Daelli, Bd. 2, S. 1–121.

Giussano, Giovanni Pietro (1603), *Instruttione a' padri, per saper ben governare la famiglia loro […], con un'altra breve instruttione, per i giovanetti […], con i ricordi del […] b. Carlo card. Borromeo, spettanti a questa materia […]*, Mailand: Compagnia de Tini & Filippo Lomazzo.

Gozze, Niccolò Vito di (1589), *Governo della famiglia, nel quale brevemente, trattando la vera economia, s'insegna, non meno con facilità, che dottamente, il governo, non pure della casa tanto di città, quanto di contado; ma ancora il vero modo di accrescere, & conservare le ricchezze […]*, Venedig: Manuzio.

Guazzo, Stefano (1565), *Lettere volgari di diversi gentilhuomini del Monferrato. Raccolte da messer Stefano Guazzo*, Brescia: Gio. Antonio de gli Antonij.

Guazzo, Stefano (1567), *Le lagrime de gl'Illustrati Academici di Casale in morte dell'illustrissima et eccellentissima madama Margherita Paleologa duchessa di Mantova, et marchesana del Monferrato*, Trino: Gio. Francesco Giolito de' Ferrari.

Guazzo, Stefano (1574), *La civil conversatione del sig. Stefano Guazzo gentilhuomo di Casale di Monferrato. Divisa in quattro libri. Nel primo si tratta […] de' frutti, che si cavano dal conversare […] Nel secondo si discorre […] delle maniere convenevoli à tutte le persone nel conversar fuori di casa […] Nel terzo si dichiarano […] i modi, che s'hanno à serbare nella domestica conversatione […] Nel quarto si rappresenta la forma della civil conversatione con l'esempio d'un convito fatto in Casale* […]. Brescia: Sabbio.

Guazzo, Stefano (1579), *La civil conversatione del sig. Stefano Guazzo gentil'huomo di Casale di Monferrato, divisa in quattro libri… Nuovamente dall'istesso auttore corretta, & in diversi luoghi di molte cose, non meno utili che piacevoli, ampliata*. Venedig: Altobello Salicato.

Guazzo, Stefano (1586), *Dialoghi piacevoli*, Venedig: Gio. Antonio Bertani.

Guazzo, Stefano (1590), *Lettere del signor Stefano Guazzo gentilhuomo di Casale di Monferrato. Ordinate sotto i capi seguenti. Di raguagli. Di lode. Di raccommandatione. Di essortatione. Di ringratiamenti. Di congratulatione. Di scusa. Di consolatione. Di complimenti misti […]*, Venedig: Barezzo Barezzi.

Guazzo, Stefano (1993), *La civil conversazione*, 2 Bde., hg. von Amedeo Quondam, Modena: Panini.

Guicciardini, Francesco (1984), *Ricordi*, 3. aktual. Aufl., hg. von Emilio Pasquini, Mailand: Garzanti.

Hesiod (2012), *Theogonie/Werke und Tage: Griechisch-Deutsch*, hg. von Albert von Schirnding, mit einer Einf. und einem Register von Ernst Günther Schmidt, 5., überarb. Aufl., Berlin: Akademie-Verlag.

Hugo von Sankt Viktor (1939/2010), *Hugonis de Sancto Victore Didascalicon de studio legendi: A Critical Text*, hg. von Charles Henry Buttimer, Washington, DC: Cath. Univ. Press 1939, hier zitiert nach: Hugo de Sancto Victore, *Didascalicon de studio legendi* (Library of Latin Texts, A), Turnhout: Brepols Publishers.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Irson, Claude (1662), *Nouvelle methode pour apprendre facilement les principes et la pureté de la langue françoise*, Paris: Baudouin ([1]1656).
Ivani, Antonio (1872), *Del governo della famiglia civile: lettera di Antonio Ivani scrittore Sarzanese del secolo XV nuovamente edita*, hg. von A. Neri und Antonio Bertoloni, Genua: Stabilimento Artisti Tipografi.
Javellus, Chrysostomos (1540), „Philosophia economica divina atque christiana", in: ders., *Philosophia civilis christiana disposita*, Venedig: Arrivabenus, fol. 125r–244r.
Kallendorf, Craig W. (2002), *Humanist Educational Treatises* [Vergerio, Bruni, Piccolomini, Guarino u. a.], hg. und übers. von Craig W. Kallendorf, Cambridge, MA/London: Harvard Univ. Press.
Lantieri, Giacomo (1557), *Due dialoghi […] del modo di disegnare le piante delle fortezze secondo Euclide, e del modo di comporre i modelli, e torre in disegno le piante delle città*, Venedig: Vincenzo Valgrisi e Baldessar Costantini.
Lantieri, Giacomo (1559), *Duo libri del modo di fare le fortificationi di terra intorno alle città, et alle castella per fortificarle; e di fare così i forti in campagna per gli alloggiamenti degli esserciti; come anco per andar sotto ad una terra e di fare i ripari nelle batterie*, Venedig: Bolognino Zaltieri.
Lantieri, Giacomo (1560), *Della economica, trattato di M. Giacomo Lanteri gentilhuomo bresciano nel quale si dimostrano le qualità, che all'huomo et alla donna separatamente convengono pel governo della casa*, Venedig: Vincenzo Valgrisi.
Lantieri, Giacomo (1563), *Iacobi Lanterii Brixiensis libri duo, de modo substruendi terrena munimenta ad urbes[…]*, Venedig: Vincentium Valgrisium.
Lantieri, Giacomo [Pseud. Riolante Jabico Brixiensi] (1571), *De subtilitate ac stratagemate utenda in rebus bellicis ad destruendos hostes, necnon castra, eorumq[ue] oppida fortissima. […]. Libri duo*, Venedig: [s.n.].
Manilius, Marcus (1979), *Astronomica: libro I*, hg. und ins Ital. übers. von Dora Liuzzi, Rom: Ed. dell'Ateneo & Bizzarri.
Marinella, Lucrezia (1601), *La nobiltà et l'eccellenza delle donne, co' difetti et mancamenti de gli huomini*, zweite, korr. und erw. Aufl., Venedig: Sanese ([1]1600).
Marsilius von Padua (1958), *Defensor pacis*/*Der Verteidiger des Friedens*, lat.-dt., 2 Bde., auf Grund der Übers. von Walter Kunzmann bearb. und eingel. von Horst Kusch, Darmstadt: WBG.
Montaigne, Michel de (1950), „De l'experience", in: ders., *Essais*, hg. von Albert Thibaudet, Paris: Gallimard, S. 1194–1257.
Nicole Oresme, Maistre (1957), *Le livre de Yconomique d'Aristote,* critical edition of the French text from the Avranches manuscript with the original Latin version, hg. von Albert Douglas Menut, in: *Transactions of the American Philosophical Society* (Philadelphia) 47/5, S. 783–853.
Ortigue de Vaumorière, Pierre d' (1688), *L'art de plaire dans la conversation*, Paris: Guignard.
Ovid [Publius Ovidius Naso] (2014), *Metamorphosen: lateinisch-deutsch*, in dt. Hexameter übertr. und hg. von Erich Rösch, 13. Aufl., München u. a.: Artemis & Winkler.
Paleario, Aonio (1983), *Dell'economia o vero del governo della casa*, hg. von Salvatore Caponetto, Florenz: Olschki.
Palmieri, Matteo (1982), *Vita civile*, hg. von Gino Belloni, Florenz: Sansoni.
Petrarca, Francesco (1988), *Triumphi*, hg. von Marco Ariani, Mailand: Mursia.
Petrarca, Francesco (2002), *Les remèdes aux deux fortunes: 1354–1366 = De remediis utriusque fortune*, 2 Bde., hg. und übers. von Christophe Carraud, Grenoble: Jérome Millon.
Petrarca, Francesco (2002a), *Lettres familières*/*Rerum familiarium*, Bd. 2: *Livres*/*libri IV–VII*, hg. von Ugo Dotti, Paris: Les Belles Lettres.
Petrarca, Francesco (2005), *Familiaria: Bücher der Vertraulichkeiten*, Bd. 1: *Buch 1–12*, hg. von Berthe Widmer, Berlin/New York: De Gruyter.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Petrarca, Francesco (2010), *Canzoniere*, neue, aktual. Aufl., hg. von Marco Santagata, Mailand: Mondadori ([1]2004).
Piccolomini, Aeneas Silvius (1940), *Aeneae Silvii de liberorum educatione*, übers. und eingel. von Joel Stanislaus Nelson, Washington D.C: Catholic Univ. of America.
Piccolomini, Alessandro (1540), *La economica di Xenofonte, tradotta di lingua greca in lingua toscana, dal S. Alessandro Piccolomini, altrimenti lo Stordito Intronato*, Venedig: al segno del Pozzo [Andrea Arrivabene].
Piccolomini, Alessandro (1542), *De la institutione di tutta la vita de l'homo nato nobile e in città libera, libri X, in lingua toscana. Dove e peripateticamente e platonicamente, intorno à le cose de l'Ethica, Iconomica, e parte de la Politica, è raccolta la somma di quanto principalmente può concorrere à la perfetta e felice vita di quello. […]*, Venedig: Hieronimus Scotus.
Piccolomini, Alessandro (1560), *Della institutione morale di M. Alessandro Piccolomini libri XII. Ne' quali egli levando le cose soverchie, & aggiugnendo molte importanti, ha emendato, & à miglior forma & ordine ridotto tutto quello, che già scrisse in sua giovanezza della Institutione dell'huomo nobile*, Venedig: Giordano Ziletti.
Piccolomini, Alessandro (1962), „L'amor costante", in: *Commedie del Cinquecento I*, hg. von Nino Borsellino, Mailand: Feltrinelli, S. 291–426.
Piccolomini, Alessandro (2001), *La Raffaella, ovvero, Dialogo della bella creanza delle donne*, hg. von Giancarlo Alfano, Rom: Salerno.
Piccolomini, Alessandro/Agrippa von Nettesheim, Heinrich Cornelius (1545), *Della nobiltà et eccellenza delle donne, dalla lingua francese nella italiana tradotto. Con una oratione di M. Alessandro Piccolomini in lode delle medesime*, Venedig: Gabriel Giolito de Ferrari.
Pisan, Christine de, u.a. (1996), *Le débat sur le ‚Roman de la Rose'*, hg. von Éric Hicks, Genf: Slatkine (Reprint der Ausg. Paris 1977).
Plinius Secundus d.Ä., Gaius (2007), *Naturkunde/Historia naturalis*, 35: *Farben, Malerei, Plastik*, lat.-dt., hg. und übers. von Roderich König, 3. Aufl., Düsseldorf/Zürich: Artemis & Winkler/Patmos.
Pomponazzi, Pietro (1990), *Abhandlung über die Unsterblichkeit der Seele: lateinisch-deutsch*, übers. und mit einer Einl. hg. von Burkhard Mojsisch, Hamburg: Meiner.
Pontano, Giovanni Giovano (2008), *De sermone = De la conversation*, hg. und übers. von Florence Bistagne, Paris: Champion.
Prisciani, Pellegrino (1992), *Spectacula*, hg. von Danilo Aguzzi Barbagli, Modena: Panini.
Razzi, Silvano (1568), *Della economica christiana e civile i due primi libri. Ne i quali da una nobile brigata di Donne, et huomini si ragiona della cura, e governo famigliare: secondo la legge christiana, e vita civile*, Florenz: Bartolomeo Sermartelli.
Rousseau, Jean-Jacques (1755), Art. „Économie ou Oeconomie (Morale & Politique)", in: *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers (1751-1772)*, vol. V (1755), S. 337a–349a, hier zit. nach *Édition Numérique Collaborative et Critique de l'Encyclopédie (ENCCRE)*, http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedie/article/v5-596-0/, 17.7.2023.
Ruscelli, Girolamo (1566), „Giacomo Lanterio", in: ders., *Le imprese illustri, con espositioni, et discorsi del S(igno)r Ieronimo Ruscelli: al serenissimo et sempre felicissimo Re catolico Filippo d'Austria*, Venedig: Rampazetto, S. 477–479.
Seneca, Lucius Annaeus (2007), *Epistulae morales ad Lucilium/Briefe an Lucilius*, Bd. I, lat.-dt., hg. und übers. von Gerhard Fink, Düsseldorf: Artemis & Winkler.
Seneca (2008), *Schriften zur Ethik: Die kleinen Dialoge*, lat.-dt., hg. und übers. von Gerhard Fink, Düsseldorf: Artemis & Winkler.
Speroni, Sperone (1542), „Della cura familiare", in: ders., *Dialoghi*, Venedig: Aldus, S. 55–70.
Speroni, Sperone (1740), *Opere di M. Sperone Speroni degli Alvarotti tratte da Mss. originali*, Bd. 1, Venedig: Domenico Occhi.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Speroni, Sperone (1740a), „Della cura della famiglia“, in: ders., *Opere di M. Sperone Speroni degli Alvarotti tratte da Mss. originali*, 5 Bde., Venedig: Domenico Occhi, Bd. 1, S. 75–96.
Speroni, Sperone (1740b), „Dialogo della vita activa e contemplativa“, in: ders., *Opere di M. Sperone Speroni degli Alvarotti tratte da Mss. originali*, 5 Bde., Venedig: Domenico Occhi, Bd. 2, S. 1–43.
Speroni, Sperone (1740c), „Apologia dei dialogi“, in: ders., *Opere di M. Sperone Speroni degli Alvarotti tratte da Mss. originali*, 5 Bde., Venedig: Domenico Occhi, Bd. 1, S. 266–425.
Speroni, Sperone (1975), *Dialogo delle lingue*, hg., übers. und eingel. von Helene Harth, München: Fink.
Tarello da Lonato, Camillo (1567), *Ricordo d'agricoltura*, Venedig: Francesco Rampazetto.
Tasso, Torquato (1854), *Le lettere di Torquato Tasso*, hg. von Cesare Guasti, Florenz: LeMonnier.
Tasso, Torquato (1991), „Il Malpiglio overo della corte“, in: ders., *Dialoghi: Il Messagiero, Il Padre di famiglia, Il Malpiglio, La Cavaletta, La Molza*, hg. von Bruno Basile, Mailand: Mursia, S. 159–181.
Tasso, Torquato (1991a), „Il Padre di famiglia“, in: ders., *Dialoghi: Il Messagiero, Il Padre di famiglia, Il Malpiglio, La Cavaletta, La Molza*, hg. von Bruno Basile, Mailand: Mursia, S. 105–158.
Tasso, Torquato (1997), *Discorso della virtù feminile e donnesca* [1582], hg. von Maria Luisa Doglio, Palermo: Sellerio.
Tasso, Torquato (1998), *Dell'arte del dialogo*, hg. von Guido Baldassarri, Neapel: Liguori.
Tasso, Torquato (1998a), „Il Cataneo overo de gli idoli“, in: ders., *Dialoghi*, hg. von Giovanni Baffetti, Mailand: Rizzoli, Bd. 2, S. 743–781.
Tasso, Torquato (2014), *Gerusalemme liberata*, hg. von Franco Tomasi, 5. Aufl., Mailand: Rizzoli ([1]2009).
Thomas von Aquin (1886), *Die katholische Wahrheit oder die theologische Summa des Thomas von Aquin*, dt. wiedergegeben durch Ceslaus Maria Schneider, 12 Bde., Regensburg: G. J. Manz, 1886–1892, Bd. 2 (hier zit. nach der Online-Version der Université de Fribourg: https://bkv.unifr.ch/de/works/sth, 17.7.2023).
Tommasi, Francesco (1580), *Reggimento del padre di famiglia*, Florenz: Giorgio Marescotti.
Valier, Agostino (1575), *Della istruzione delle donne maritate*, Venedig: Bolognino Zaltino.
Vegio, Maffeo (1889), *Mapheus Vegius' Erziehungslehre*, Einl., Übers. und Erl. von Karl Alois Kopp, enth. außerdem: *Äneas Sylvius' Traktat über die Erziehung der Kinder*, Einl., Übers. und Erl. von Peter Galliker, Freiburg im Breisgau u. a.: Herder.
Vives, Juan Luis (1996), *De institutione feminae christianae: liber primus* (*Selected works of J. L. Vives*, 6), übers. und hg. von Charles Fantazzi und Constantinus Matheeussen, Leiden u.a: Brill.
Vives, Juan Luis (1998), *De institutione feminae Christianae: liber secundus et liber tertius* (*Selected works of J. L. Vives*, 7), übers. und hg. von Charles Fantazzi und Constantinus Matheeussen, Leiden u. a.: Brill.
Xenophon (1540), *La economica di Xenofonte, tradotta di lingua greca in lingua toscana, dal S. Alessandro Piccolomini, altrimenti lo Stordito Intronato*, Venedig: al segno del Pozzo [Andrea Arrivabene].
Xenophon (1956), „Oikonomikos/Die Hauswirtschaftslehre“, in: ders., *Die sokratischen Schriften: Memorabilien, Symposion, Oikonomikos, Apologie*, übertr. und hg. von Ernst Bux, Stuttgart: Kröner, S. 238–302.
Xenophon (1992), „Oikonomikos/Gespräch über die Haushaltführung“, in: ders., *Ökonomische Schriften*, griech.-dt., übers. von Gert Audring, Berlin: Akademie-Verlag, S. 30–128.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Sekundärliteratur

[Anon.] (2013), „Arrivabene, Andrea“, in: *Dizionario di eretici, dissidenti e inquisitori nel mondo mediterraneo*, Florenz: Edizioni CLORI, http://www.ereticopedia.org/andrea-arrivabene, 17.7.2023.

[Anon.] (o.J.), Art. „Ghiribizzo“, in: *Vocabolario online*, http://www.treccani.it/vocabolario/ghiribizzo/, 17.7.2023.

Accademia della Crusca (2018), *Grande Dizionario della Lingua Italiana*, hg. von UTET Grandi Opere – Accademia della Crusca, https://www.gdli.it/, 17.7.2023.

Accademia Senese degli Intronati (o.J.), https://www.accademiaintronati.it/storia-dellaccademia/, 17.7.2023.

Alfani, Guido (2009), *Fathers and Godfathers: Spiritual Kinship in Early-Modern Italy*, Farnham/Burlington: Ashgate.

Algazi, Gadi (2003), „Scholars in Households: Refiguring the Learned Habitus, 1480-1550“, in: *Science in Context* 16/1–2, S. 9–42.

Algazi, Gadi (2010), „Habitus, *familia* und *forma vitae*: Die Lebensweisen mittelalterlicher Gelehrter in muslimischen, jüdischen und christlichen Gemeinden – vergleichend betrachtet“, in: *Beiträge zur Kulturgeschichte der Gelehrten im späten Mittelalter*, hg. von Frank Rexroth, Ostfildern, S. 185–217.

Andretta, Stefano (1995), „Farnese, Alessandro“, in: *Dizionario Biografico degli Italiani* 45, http://www.treccani.it/enciclopedia/alessandro-farnese_(Dizionario-Biografico)/, 17.7.2023.

Ariès, Philippe (1960), *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Paris: Plon.

Assmann, Aleida (2013), „Formen des Schweigens“, in: *Schweigen*, hg. von Aleida und Jan Assmann, München: Fink, S. 51–68.

Assmann, Aleida (2016), *Formen des Vergessens*, Göttingen: Wallstein.

Aubenque, Pierre (1986), *La prudence chez Aristote*, 3. Aufl., Paris: PUF.

Auernheimer, Richard (1973), *Gemeinschaft und Gespräch: Stefano Guazzos Begriff der ‚Conversatione civile'*, München: Fink.

Baffetti, Giovanni (2008), „L'arte del molteplice nei Dialoghi del Tasso“, in: *Lettere Italiane* 60/2, S. 194–204.

Baffetti, Giovanni (2012), „Una biblioteca enciclopedica. I dialoghi del Tasso tra letteratura e autobiografia“, in: *Dialogo & conversazione: i luoghi di una socialità ideale dal Rinascimento all'Illuminismo*, hg. von Michael Høxbro Andersen und Anders Toftgaard, Florenz: Olschki, S. 51–60.

Baldassari, Gabriele (2006), *„Unum in locum“: Strategie macrotestuali nel Petrarca politico*, Mailand: LED.

Baldassari, Gabriele (2010), „Prima della citazione del ‚Principe'. Fortuna del Petrarca politico nella lirica quattrocentesca“, in: *Rassegna europea di letteratura italiana* 35, S. 67–100.

Baldassarri, Guido (1970), „L'arte del dialogo in Torquato Tasso“, in: *Studi Tassiani* 20, S. 5–46.

Baldi, Andrea (2003), „‚A guisa di eco': Strategie di costrizione del femminile nel *Dialogo della cura familiare* di Sperone Speroni“, in: *Essays in honor of Marga Cottino-Jones*, hg. von Laura Sanguineti White, Kristin Phillips-Court und Andrea Baldi, Fiesole (Florenz): Cadmo, S. 63–84.

Balsamo, Jean (1999), „Montaigne, le style (du) cavalier, et ses modèles italiens“, in: *Nouvelle revue du XVI^e siècle* 17/2, S. 253–267.

Bárberi Squarotti, Giorgio (1982), „Il forestiero in corte“, in: *Lettere Italiane* 34/3 (luglio-settembre), S. 328–347.

Barbieri, Gino (1940), *Ideali economici degli italiani all'inizio dell'età moderna*, Mailand: Giuffré.

Barbieri, Gino (1958), *Fonti per la storia delle dottrine economiche, dall'antichità alla prima scolastica, appendice: Gli scritti etico-economici di San Tommaso, l'opera monetaria di Nicola Oresme*, Mailand: Marzorati.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Barbieri, Gino (1961), „Il trattatello ‚Della economica' di Giacomo Lantieri, letterato e architetto bresciano del secolo XVI", in: *Saggi di economia aziendale e sociale in memoria di Gino Zappa*, hg. vom Istituto di economia aziendale dell'Università degli Studi L. Bocconi-Università Commerciale, Mailand, Bd. 1, S. 151–166.
Barbieri, Gino (1964), „L'etica economica cristiana e il Concilio di Trento", in: *Economia e storia* 11, S. 345–355.
Barbieri, Gino (2013), *Ideali economici degli italiani all'inizio dell'età moderna*, eingel. von David Colander, Nachw. von Sergio Noto, neue, vollst. überarb. Ausgabe hg. von Fabrizia Fabbro und Elisa Dalla Rosa, Florenz: Olschki.
Baron, Hans (1938), „Franciscan Poverty and Civic Wealth as Factors in the Rise of Humanistic Thought", in: *Speculum* 13/1, S. 1–37.
Baron, Hans (1969), „A New Attitude toward Wealth", in: *Social and Economic Foundations of the Italian Renaissance*, hg. von Anthony Molho, New York: John Wiley & Sons, S. 173–182.
Bartocci, Gianni (1978), „La ‚riscoperta' del Guazzo", in: *Canadian Journal of Italian Studies* 1, S. 188–195.
Bartocci, Gianni (1978a), *Stefano Guazzo (1530–1593). L'umanista dimenticato*, Parma: CEM.
Bartoli Langeli, Attilio (2002), „Scrivere e leggere come fattori d'identità tra medioevo ed età moderna", in: *Identità collettive tra Medioevo ed età moderna: convegno internazionale di studio*, hg. von Paolo Prodi und Wolfgang Reinhard, Bologna: CLUEB S. 333–344.
Basile, Bruno (1968), „Fonti culturali e invenzione letteraria nel *Padre di famiglia* di Torquato Tasso", in: *Convivium n.s.* 36, S. 277–292.
Batkin, Leonid M. (1981), *Die italienische Renaissance. Versuch einer Charakterisierung eines Kulturtyps*, Basel/Frankfurt a.M.: Stroemfeld.
Battaglia, Salvatore (1972), *Grande dizionario della lingua italiana*, Bd. 7: *Grav–Ing*, Torino: Unione Tipogr.-Ed. Torinese.
Battista, Giuseppina (2002), *L'educazione dei figli nella regola di Giovanni Dominici (1355/6–1419)*, Vorw. von Christiane Klapisch-Zuber, Florenz: Pagnini e Martinelli.
Bec, Christian (1967), *Les marchands écrivains. Affaires et humanisme à Florence, 1375–1434*, Paris/La Haye: Mouton.
Bec, Christian (1983), „I mercanti scrittori", in: *Letteratura italiana*, hg. von Alberto Asor Rosa, Turin: Einaudi, Bd. 2, S. 269–297.
Becker, Anna (2014), „Jean Bodin on Oeconomics and Politics", in: *History of European Ideas* 40/2, S. 135–154.
Becker, Anna (2015), „Der Haushalt in der politischen Theorie der Frühen Neuzeit", in: *Das Haus in der Geschichte Europas. Ein Handbuch*, hg. von Joachim Eibach und Inken Schmidt-Voges, Berlin/Boston: De Gruyter, S. 667–683.
Beer, Marina (1997), „In margine al convito di Casale. Dieta, vino e cultura del bere nel IV libro della *Civil conversazione*", in: *Stefano Guazzo e Casale tra Cinque e Seicento*, hg. von Daniela Ferrari, Rom: Bulzoni, S. 323–356.
Behrens, Rudolf/Schomacher, Esther (2011), „Semantische Subversionen städtischen und häuslichen Raums in der Komödie des Cinquecento", in: *RaumErkundungen. Einblicke und Ausblicke*, hg. von Elisabeth Tiller und Christoph Oliver Mayer, Heidelberg: Winter, S. 89–124.
Bellatalla, Luciana (2011), „Il trattato della *Civil Conversazione* di Stefano Guazzo", in: *Paideia rinascimentale: educazione e „buone maniere" nel XVI secolo*, hg. von Giovanni Genovesi, Napoli: Liguori, S. 65–91.
Bénatouïl, Thomas/Draelants, Isabelle (2011), „Introduction", in: *Expertus sum: l'expérience par les sens dans la philosophie naturelle médiévale: actes du colloque international de Pont-à-Mousson, 5–7 février 2009*, hg. von dens., Florenz: SISMEL edizioni del Galluzzo, S. 3–15.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Benzoni, Gino (2001), „Gonzaga, Scipione“, in: *Dizionario Biografico degli Italiani* 57, http://www.treccani.it/enciclopedia/scipione-gonzaga_(Dizionario-Biografico), 17.7.2023.

Benzoni, Gino (2005), „Dalla santificazione della masserizia alla santificazione dell'agricoltura“, in: *Studi Veneziani* 49, S. 61–68.

Biffi, Marco (2017), „Prime annotazioni sul lessico architettonico militare di Giacomo Lanteri“, in: *Studi di Memofonte* 18, S. 145–181.

Bilotta, Monica (2008), *Silenzio e inganno: l'amara scienza della dissimulazione tra Tasso e Accetto*, PhD diss., Rutgers State Univ. of New Jersey, School of Graduate Studies, ProQuest Dissertations Publishing, https://www-1proquest-1com-1jl94tead024b.erf.sbb.spk-berlin.de/dissertations-theses/silenzio-e-inganno-lamara-scienza-della/docview/304511763/se-2, 17.7.2023).

Bistagne, Florence (2007), „Pontano, Castiglione, Guazzo: facétie et normes de comportement dans la trattatistica de la Renaissance“, in: *Cahiers d'études italiennes* 6, S. 183–192.

Bistagne, Florence (2008), „Introduction“, in: Giovanni Giovani Pontano, *De sermone = De la conversation*, hg. und übers. von Florence Bistagne, Paris: Champion, S. 13–66.

Blaschke, Bernd (2004), *Der* homo oeconomicus *und sein Kredit bei Musil, Joyce, Svevo, Unamuno und Céline*, München: Fink.

Boccazzi, Gaudenzio (1991), „La civil conversazione: Montaigne e Stefano Guazzo“, in: *Montaigne e l'Italia: atti del Congresso internazionale di studi di Milano-Lecco, 26–30 ottobre 1988*, hg. vom Centro interuniversitario di ricerche sul ‚Viaggio in Italia', Genf: Slatkine, S. 295–303.

Böhle, Fritz (2003), „Wissenschaft und Erfahrungswissen – Erscheinungsformen, Voraussetzungen und Folgen einer Pluralisierung des Wissens“, in: *Wissenschaft in der Wissensgesellschaft*, hg. von Stefan Böschen und Ingo Schulz-Schaeffer, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, S. 143–177.

Boillet, Danielle (2011), „Introduzione“, in: *Forme e occasioni dell'encomio tra cinque e seicento. Formes et occasions de la louange entre XVI^e^ et XVII^e^ siècle*, hg. von ders. und Liliana Grassi, Lucca: Pacini Fazzi, S. 7–18.

Bolte, Rike (2018), „Gespenstisches Geld. Die narrative Bilanzierung eines unheimlich affektiven Verlustgeschäfts in Abbé Prévosts *Manon Lescaut* (1731/1753)“, in: *Affektökonomien. Konzepte und Kodierungen im 18. und 19. Jahrhundert*, hg. von Susanne Schlünder und Andrea Stahl, Paderborn: Fink, S. 103–122.

Bonfatti, Emilio (1979), *La „civil conversazione" in Germania. Letteratura del comportamento da Stefano Guazzo a Adolph Knigge 1574–1788*, Udine: Del Bianco.

Bonora, Elena (2012), „Morosini, Giovan Francesco“, in: *Dizionario Biografico degli Italiani* 77, http://www.treccani.it/enciclopedia/giovan-francesco-morosini_(Dizionario-Biografico), 17.7.2023.

Bornstein, Daniel Ethan (1995), „Le donne di Giovanni Dominici: un caso nella recezione e trasmissione dei messaggi religiosi“, in: *Studi medievali: Rivista della Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo* 36/1, S. 355–361.

Boschetto, Luca (2000), „I libri della *Famiglia* e la crisi delle Compagnie degli Alberti negli anni Trenta del Quattrocento“, in: *Leon Battista Alberti: actes du congrès international de Paris (Sorbonne, Institut de France, Institut culturel italien, Collège de France), 10–15 avril 1995*, 2 Bde., hg. von Francesco Furlan, Pierre Laurens und Sylvain Matton, Turin: Aragno u. a., Bd. 1, S. 87–131.

Bosisio, Matteo (2011), „‚Pur che il Signore abbia di me piacere'. *Il Marescalco* dell'Aretino come anticommedia imperfetta“, in: *Critica letteraria* 151/2, S. 245–269.

Bourdieu, Pierre (1983), „Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital“, in: *Soziale Ungleichheiten*, hg. von Reinhard Kreckel, Göttingen: Schwartz, S. 183–198.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Bozzola, Sergio (1999), *Purità e ornamento di parole. Tecnica e stile dei* Dialoghi *del Tasso*, Florenz: Accademia della Crusca.
Bredekamp, Horst (2015), *Der Bildakt*, Berlin: Wagenbach.
Breithaupt, Fritz (2019), „Diskursanalyse und Wissenspoetik", in: *Handbuch Literatur & Ökonomie*, hg. von Joseph Vogl und Burkhardt Wolf, unter Mitarbeit von Alexander Mionskowski, Berlin/Boston: De Gruyter, S. 80–89.
Breul, Wolfgang (2010), „‚Es ist verloren der geystlich standt'. Luthers Eheschließung im Kontext des Aufstands von 1525", in: *Martin Luther – Biographie und Theologie*, hg. von Dietrich Korsch and Volker Leppin, Tübingen: Mohr Siebeck, S. 153–167.
Breul, Wolfgang (2018), „Die Ehe im frühneuzeitlichen Protestantismus. Von der Bejahung der Leiblichkeit zu ihrer Krise", in: *Kulturelle Wirkungen der Reformation (Kongressdokumentation Lutherstadt Wittenberg, August 2017)*, hg. von Klaus Fitschen u. a., Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, Bd. 2, S. 151–161.
Breyer, Till (2019), „Literatursoziologie", in: *Handbuch Literatur & Ökonomie*, hg. von Joseph Vogl und Burkhardt Wolf, unter Mitarbeit von Alexander Mionskowski, Berlin/Boston: De Gruyter, S. 18–32.
Bruni, Francesco (1967), „Sperone Speroni e l'Accademia degli Infiammati", in: *Filologia e letteratura* 13, S. 24–71.
Bruni, Leonardo (1996), „De studiis et litteris/Sugli studi e sulle lettere", in: ders., *Opere letterarie e politiche*, hg. von Paolo Viti, Turin: UTET, S. 243–279.
Bruni, Roberto L. (1997), „Le tre edizioni cinquecentesche delle *Rime contro l'Aretino* e la *Priapea* di Nicolò Franco", in: *Libri tipografi biblioteche. Ricerche storiche dedicate a Luigi Balsamo*, Florenz: Olschki, Bd. I, S. 123–143.
Brunner, Otto (1949), *Adeliges Landleben und europäischer Geist: Leben und Werk Wolf Helmhards von Hohberg, 1612–1688*, Salzburg: Müller.
Brunner, Otto (1950), „Die alteuropäische ‚Ökonomik'", in: *Zeitschrift für Nationalökonomie* 13, S. 114–139.
Buck, August (1972), „Italien – Einleitung", in: *Dichtungslehren der Romania aus der Zeit der Renaissance und des Barock*, hg. von dems., Klaus Heitmann und Walter Mettmann, Frankfurt a. M.: Athenäum-Verlag, S. 11–53.
Bung, Stephanie (2012), „‚La Ghirlanda della contessa Angela Bianca Beccaria' (1595). Stefano Guazzos Spätwerk und die Handlungsräume der Akademie", in: *Romanistisches Jahrbuch* 63, S. 196–216.
Burckhardt, Jakob (1989), *Die Kultur der Renaissance in Italien*, hg. von Horst Günther, Frankfurt a.M: Dt. Klassiker-Verlag.
Burke, Peter (1995), *The Fortunes of the Courtier. The European Reception of Castiglione's* Cortegiano, Cambridge/Oxford: Polity Press.
Burkhardt, Johannes/Spahn, Peter/Oexle, Otto Gerhard (1992), „Wirtschaft", in: *Geschichtliche Grundbegriffe*, hg. von Otto Brunner, Werner Conze und Reinhart Koselleck, Stuttgart: Klett, Bd. 7: *Verw–Z*, S. 511–594.
Busa SJ, Roberto (2002), „Experientia, experimentalis, experimentum, experior, inexperientia, inexpers nell'Aquinate e negli altri autori censiti nell'Index Thomisticus", in: *Experientia. Atti del X colloquio internazionale, Roma, 4–6 gennaio 2001*, hg. von Marco Veneziani Florenz: Olschki, S. 101–168.
Butler, Judith (1993), *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of „Sex"*, New York/London: Routledge.
Cancik-Kirschbaum, Eva/Traninger, Anita (2015), „Institution – Iteration – Transfer: Zur Einführung", in: *Wissen in Bewegung: Institution – Iteration – Transfer*, hg. von dens., Wiesbaden: Harrassowitz, S. 1–13.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Cancik-Kirschbaum, Eva/Traninger, Anita, Hg. (2015a), *Wissen in Bewegung: Institution – Iteration – Transfer*, Wiesbaden: Harrassowitz.
Caponetto, Salvatore (1956), „Bartolomeo Spadafora e la riforma protestante in Sicilia nel sec. XVI", in: *Rinascimento* 7/2, S. 219–341. (ersch. auch u.d.T. „Origini e caratteri della Riforma in Sicilia").
Caponetto, Salvatore (1979), *Aonio Paleario (1503–1570) e la riforma protestante in Toscana*, Turin: Claudiana.
Caponetto, Salvatore (1983), „Introduzione: Aonio Paleario e la ‚Querelle des femmes' in Toscana", in: Aonio Paleario, *Dell'economia o vero del governo della casa*, hg. von Salvatore Caponetto, Florenz: Olschki, S. 7–21.
Caponetto, Salvatore (1992), *La riforma protestante nell'Italia del Cinquecento*, Turin: Claudiana.
Caponetto, Salvatore (2000), *Melantone e l'Italia*, Turin: Claudiana.
Casali, Elide (1979), „‚Economica' e ‚creanza' cristiana", in: *Quaderni storici* 14/2, S. 555–583.
Casali, Elide (1982), *Il villano dirozzato. Cultura società e potere nelle campagne romagnole della Controriforma*, Florenz: La nuova Italia.
Casali, Elide (2004), „Introduzione", in: Bernardino Carroli, *Il giovane ben creato*, hg. von Elide Casali, Vorw. von Adriano Prosperi, Ravenna: Longo, S. 15–50.
Catanzaro, F. P. (1992), „Paolo Caggio e la *Flamminia prudente*", in: *Alla bottega* 30/5, S. 27–29.
Caye, Pierre (2010), „Alberti ‚bourgeois'? *Otium* et *negotium* dans le *De familia* et dans le *De re ædificatoria*", in: *Albertiana* 13, S. 131–147.
Chabot, Isabelle (2011), *La dette des familles : femmes, lignage et patrimoine à Florence aux XIV^e et XV^e siècles*, Rom: École française de Rome.
Chabot, Isabelle/Hayez, Jérôme/Lett, Didier, Hg. (2006), *La famille, les femmes et le quotidien (XIV^e–XVIII^e siècle): textes offerts à Christiane Klapisch-Zuber*, Paris: Publications de la Sorbonne.
Chihaia, Matei (2018), „Ökonomie der Tragödie und Affektökonomie bei Racine", in: *Affektökonomien. Konzepte und Kodierungen im 18. und 19. Jahrhundert*, hg. von Susanne Schlünder und Andrea Stahl, München: Fink, S. 71–86.
Christ-von Wedel, Christine (2013), *Erasmus of Rotterdam: Advocate of a New Christianity*, Toronto: Univ. of Toronto Press.
Christ-von Wedel, Christine (2017), *Erasmus von Rotterdam: Ein Porträt*, mit Cartoons von Albert de Pury, 2. Aufl., Basel: Schwabe.
Ciardi, Roberto Paolo (1992), „Vita attiva e vita contemplativa nelle imprese degli Accademici Intronati", in: *Documentary culture. Florence and Rome from grand-duke Ferdinand I to Pope Alexander VII. Papers from a colloquium held at the Villa Spelman, Florence, 1990*, hg. von Elizabeth Cropper, Giovanna Perini und Francesco Solinas, Bologna: Nuova Alfa Ed., S. 363–378.
Cicchetti, Angelo/Mordenti, Raul (1984), „La scrittura dei libri di famiglia", in: *Letteratura italiana*, hg. von Alberto Asor Rosa, Turin: Einaudi, Bd. 3,2: *La prosa*, S. 1117–1159.
Citton, Yves/Poirson, Martial (2008), „Introduction: l'économie à l'œuvre", in: *Les frontières littéraires de l'économie (XVII^e–XIX^e siècles)*, hg. von dens. und Christian Biet, Paris: Desjonquères, S. 9–24, hier zit. nach : https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00847134, 17.7.2023, o.S.
Coller, Alexandra (2006), „The Sienese *Accademia degli Intronati* and its female interlocutors", in: *The Italianist* 26/2, S. 223–246.
Cooper, Alix (2006), „Homes and Households", in: *Early Modern Science*, hg. von Katharine Park und Lorraine Daston, Cambridge: Cambridge Univ. Press, S. 224–237.
Cosentino, Paola (2006), „Tragiche eroine. Virtù femminili fra poesia drammatica e trattati sul comportamento", in: *Italique. Poésie italienne de la Renaissance* 9, S. 65–99.
Costa, Francesco (1987), „Profili di oratori siciliani dell'Ordine dei Minori Conventuali nel secolo XVI", in: *Francescanesimo e cultura in Sicilia (secc. XIII–XVI): Atti del convegno inter-*

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

nazionale di studio nell'ottavo centenario della nascita di San Francesco D'Assisi, Palermo, 7–12 marzo 1982, Palermo: Officina di Studi Medievali, S. 253–271.
Cox, Virginia (1992), *The Renaissance Dialogue: Literary Dialogue in Its Social and Political Contexts, Castiglione to Galileo*, Cambridge u. a.: Cambrige Univ. Press.
Cox, Virginia (1995), „The Single Self: Feminist Thought and the Marriage Market in Early Modern Venice", in: *Renaissance Quarterly* 48/3, S. 513–581.
Cox, Virginia (2000), „Seen but not Heard: the Role of Women Speakers in Cinquecento Literary Dialogue", in: *Women in Italian Renaissance Culture and Society*, hg. von Letizia Panizza, Oxford: European Humanities Research Centre of the Univ. of Oxford, S. 385–400.
Cox, Virginia (2008), *Women's Writing in Italy, 1400–1650*, Baltimore: John Hopkins University Press.
Cox, Virginia (2013), „The Female Voice in Italian Renaissance Dialogue", in: *MLN* 128/1, S. 53–78.
Cox, Virginia (2016), „Members, Muses, Mascots: Women and Italian Academies", in: *The Italian Academies 1525–1700: Networks of Culture, Innovation and Dissent*, hg. von Jane E. Everson, Denis Vincent Reidy und Lisa Sampson, Cambridge: Legenda, S. 132–169.
Crabb, Ann (2000), *The Strozzi of Florence: Widowhood and Family Solidarity in the Renaissance*, Ann Arbor: Univ. of Michigan Press.
Crabb, Ann (2015), *The Merchant of Prato's Wife: Margherita Datini and Her World, 1360–1423*, Ann Arbor: Univ. of Michigan Press.
Crisciani, Chiara (2004), „*Experientia* e *opus* in medicina ed alchimia: forme e problemi di esperienza nel tardo Medioevo", in: *Quaestio: annuario di storia della metafisica* 4, S. 149–173.
Cuonz, Daniel (2019), „New Economic Criticism", in: *Handbuch Literatur & Ökonomie*, hg. von Joseph Vogl und Burkhardt Wolf, unter Mitarbeit von Alexander Mionskowski, Berlin/Boston: De Gruyter, S. 33–47.
Curtius, Ernst Robert (1993), *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, 11. Aufl., Tübingen/Basel: Francke.
Cuttini, Elisa (2010), „Pomponazzi e Aristotele: il problema del fine dell'uomo", in: *Pietro Pomponazzi: tradizione e dissenso. Atti del congresso internazionale di studi su Pietro Pomponazzi, Mantova 23–24 ottobre 2008*, hg. von Marco Sgarbi, Florenz: Olschki, S. 261–270.
D'Amelia, Marina (1981), „Marito e moglie: Il dialogo della cura familiare di Sperone Speroni", in: *Memoria: rivista di storia delle donne* 1, S. 76–86.
Dadaş, Şirin/Vogel, Christian (2021), „Dynamiken der Negation. Perspektiven für die Beschreibung und Analyse von Wissenswandel", in: *Dynamiken der Negation. (Nicht)Wissen und negativer Transfer in vormodernen Kulturen*, hg. von dens., Wiesbaden: Harrassowitz, S. 3–24.
Dalmas, Davide (2011), „Antonio Brucioli", in: *Fratelli d'Italia. Riformatori italiani nel Cinquecento*, hg. von Mario Biagioni, Matteo Duni und Lucia Felici, Turin: Claudiana, S. 19–26.
Daniele, Antonio (1989), „Sperone Speroni, Bernardino Tomitano e l'*Accademia degli Infiammati* di Padova", in: *Sperone Speroni* (= *Filologia veneta. Lingua, letteratura, tradizioni* 2), hg. von dems. u. a., Padua: Ed. Programma, S. 1–53.
Danzi, Massimo (2000), „Governo della casa e *scientia œconomica* in Italia fra medioevo e Rinascimento: nota sulla Famiglia di L. B. Alberti", in: *Leon Battista Alberti: actes du congrès international de Paris (Sorbonne, Institut de France, Institut culturel italien, Collège de France), 10–15 avril 1995*, 2 Bde., hg. von Francesco Furlan, Pierre Laurens und Sylvain Matton, Turin: Aragno, Bd. 1, S. 151–170.
Danzi, Massimo (2001), „‚In bene e utile della famiglia': appunti sulla precettistica albertiana del governo domestico e la sua tradizione", in: *Leon Battista Alberti e il Quattrocento: studi in onore di Cecil Grayson e Ernst Gombrich. Atti del convegno internazionale, Mantova, 29–31 ottobre 1998*, hg. von Luca Chiavoni, Florenz: Olschki, S. 107–140.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Därmann, Iris, u.a. (2016), „From the Oikonomia of Classical Antiquity to Our Modern Economy. Literary-theoretical Transformations of Social Models“, in: *Space and Knowledge. Topoi Research Group Articles, eTopoi. Journal for Ancient Studies*, Special Volume 6, S. 306–348.

Database of Italian Academies (o.J.), für das Italian Academies-AHRC-Projekt erstellt von Simone Testa und Lorenza Gianfrancesco, unter der Leitung von Jane Everson (Dir.), Lisa Sampson und Denis Reidy, unter Mithilfe von Tom Denman, publiziert auf der Website der British Library: https://www.bl.uk/catalogues/ItalianAcademies/, 17.7.2023.

Davi, Maria Rosa (1989), „Filosofia e retorica nell'opera di Sperone Speroni“, in: *Sperone Speroni* (= *Filologia veneta. Lingua, letteratura, tradizioni* 2), hg. von Antonio Daniele u.a., Padua: Ed. Programma, S. 89–112.

Dear, Peter (2008), „The Meanings of Experience“, in: *The Cambridge History of Science*, Bd. 3: *Early Modern Science*, hg. von Katharine Park und Lorraine Daston, Cambridge u.a.: Cambridge Univ. Press, S. 106–131.

Debby, Nirit Ben-Aryeh (2002), „The Preacher as Women's Mentor“, in: *Preacher, Sermon and Audience in the Middle Ages*, hg. von Carolyn Muessig, Leiden u.a.: Brill, S. 229–254.

Debby, Nirit Ben-Aryeh (2015), „The Preacher's Agenda: A Dominican versus the Italian Renaissance“, in: *The European Legacy* 20/5, S. 462–476.

Denley, Peter (1981), „Giovanni Dominici's Opposition to Humanism“, in: *Studies in Church History* 17, S. 103–114.

Derks, Hans (1996), „Über die Faszination des ‚Ganzen Hauses'“, in: *Geschichte und Gesellschaft* 22/2, S. 221–242.

Di Benedetto, Arnaldo (2011), „Torquato Tasso, *Il padre di famiglia*“, in: *L'‚incipit' e la tradizione letteraria italiana*, Bd. I: *Dal Trecento al tardo Cinquecento*, hg. von Pasquale Guaragnella und Stefania De Toma, Lecce: Pensa Multimedia, S. 365–376.

Di Venuta, Maria (2002), „Introduzione“, in: Paolo Caggio, *Flamminia prudente*, hg. von Maria Di Venuta, Caltanissetta/Rom: Sciascia, S. 7–18.

Dialeti, Androniki (2011), „Defending Women, Negotiating Masculinity in Early Modern Italy“, in: *The Historical Journal* 54/1, S. 1–23.

Diederich, Silke (2007), *Römische Agrarhandbücher zwischen Fachwissenschaft, Literatur und Ideologie*, Berlin: De Gruyter.

Dietrich, Ronald (2003), *Der Gelehrte in der Literatur: literarische Perspektiven zur Ausdifferenzierung des Wissenschaftssystems*, Würzburg: Königshausen & Neumann.

Dimke-Kamola, Joanna (2015), „Dialogue sur le mariage, dialogue dans le mariage. Sur le troisième livre de la *Civil Conversatione* de Stefano Guazzo“, in: *Studia Romanica Posnaniensia* 42/3, S. 79–96.

Doglio, Maria Luisa (1990), „‚Idea' e ‚arte' del dialogo tra corte e accademia: I *Dialoghi piacevoli* di Stefano Guazzo“, in: *Stefano Guazzo e la civil conversazione*, hg. von Giorgio Patrizi, Rom: Bulzoni, S. 147–161.

Doglio, Maria Luisa (1997), „Il Tasso e le donne“, in: Torquato Tasso, *Discorso della virtù feminile e donnesca*, hg. von Maria Luisa Doglio, Palermo: Sellerio, S. 7–39.

Donati, Claudio (1988), „Stefano Guazzo: principe e nobiltà nei domini dei Gonzaga“, in: ders., *L'idea di nobiltà in Italia: secoli XIV–XVIII*, Roma/Bari: Laterza, S. 152–165.

Douglas, Mary (1986), *How Institutions Think*, Syracuse, NY: Syracuse Univ. Press.

Draelants, Isabelle (2011), „Expérience et autorités dans la philosophie naturelle d'Albert le Grand“, in: *Expertus sum: l'expérience par les sens dans la philosophie naturelle médiévale: actes du colloque international de Pont-à-Mousson, 5–7 février 2009*, hg. von ders. und Thomas Bénatouïl, Florenz: SISMEL edizioni del Galluzzo, S. 89–121.

Drossbach, Gisela (1997), *Die „Yconomica" des Konrad von Megenberg – das „Haus" als Norm für politische und soziale Strukturen*, Köln: Böhlau.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Drossbach, Gisela (2009), „Neue Forschungen zur spätmittelalterlichen Rezeptionsgeschichte Konrads von Megenberg“, in: *Zeitschrift für Bayerische Landesgeschichte* 72/1, S. 1–17.

Dünne, Jörg (2011), *Die kartographische Imagination: Erinnern, Erzählen und Fingieren in der Frühen Neuzeit*, München u. a.: Fink.

Ehses, Stephan (1964), *Concilium Tridentinum: diariorum, actorum, epistularum, tractatuum nova collectio*, Bd. 8: *Concilii Tridentini Acta. 5: Complectens acta ad praeparandum concilium, et sessiones anni 1562 a prima (XVII) ad sextam (XXII), collegit ed. illustravit Stephanus Ehses*, Freiburg i. Br.: Herder.

Eibach, Joachim (2015), „Das Haus in der Moderne“, in: *Das Haus in der Geschichte Europas. Ein Handbuch*, hg. von dems. und Inken Schmidt-Voges, Berlin/Boston: De Gruyter/Oldenbourg, S. 19–37.

Eibach, Joachim/Schmidt-Voges, Inken, Hg. (2015), *Das Haus in der Geschichte Europas. Ein Handbuch*, Berlin/Boston: De Gruyter/Oldenbourg.

Eiden-Offe, Patrick (2019), „Marxismus und Kritische Theorie“, in: *Handbuch Literatur & Ökonomie*, hg. von Joseph Vogl und Burkhardt Wolf, unter Mitarbeit von Alexander Mionskowski, Berlin/Boston: De Gruyter, S. 3–17.

Eliade, Mircea (1965), *Le sacré et le profane*, Paris: Gallimard.

Elias, Norbert (1983), *Die höfische Gesellschaft. Untersuchungen zur Soziologie des Königtums und der höfischen Aristokratie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp ([1]1969).

Ellerbrock, Karl Philipp (2018), „Erzählökonomie bei Boccaccio. Zur ‚Beichte‘ des Ser Cepparello (Dec I,1)“, in: *Poetiken des Scheiterns. Formen und Funktionen unökonomischen Erzählens*, hg. von Agnieszka Komorowska und Annika Nickenig, Paderborn: Fink, S. 25–40.

Enderwitz, Anne (2018), „Eifersucht und Oeconomia im englischen Theater der Frühen Neuzeit“, in: *Das Haus schreiben. Bewegungen ökonomischen Wissens in der Literatur der Frühen Neuzeit*, hg. von Christina Schaefer und Simon Zeisberg, Wiesbaden: Harrassowitz, S. 209–227.

Enenkel, Karl A. E. (2008), „Der Ursprung des Renaissance-Übermenschen (*uomo universale*): die ‚Autobiographie‘ des Leon Battista Alberti (1438)“, in: ders., *Die Erfindung des Menschen. Die Autobiographik des frühneuzeitlichen Humanismus von Petrarca bis Lipsius*, Berlin/New York: De Gruyter, S. 189–228.

Engler, Bernd/Müller, Kurt (1995), „Einleitung: Das Exemplum und seine Funktionalisierungen“, in: *Exempla. Studien zur Bedeutung und Funktion exemplarischen Erzählens*, hg. von dens., Berlin: Duncker & Humblot, S. 9–20.

Esposito, Costantino/Porro, Pasquale, Hg. (2004), „L’esperienza/L’expérience/Die Erfahrung/Experience“, Themenheft der Zeitschrift *Quaestio: annuario di storia della metafisica* 4.

Everson, Jane E./Sampson, Lisa/Reidy, Denis V. (2016), „Introduction“, in: *The Italian Academies 1525–1700: Networks of Culture, Innovation and Dissent*, hg. von dens., Cambridge: Legenda, S. 1–20.

Fachard, Denis (2008), „Entre utopie et réalité: Antonio Brucioli et la leçon machiavélienne“, in: *Antonio Brucioli: humanisme et évangélisme entre réforme et contre-réforme (actes du colloque de Tours, 20–21 mai 2005)*, hg. von Élise Boillet, Paris: Champion, S. 77–98.

Fahy, Conor (2000), „Women and Italian Cinquecento Literary Academies“, in: *Women in Italian Renaissance Culture and Society*, hg. von Letizia Panizza, Oxford: Routledge, S. 438–452.

Fellner, Isabelle/Schaefer, Christina, Hg. (2022), *Facetten der* experientia. *Zum Rekurs auf Erfahrung und Erfahrungswissen in der frühneuzeitlichen Romania*, Wiesbaden: Harrassowitz.

Ferrari, Daniela (1993), „Vespasiano e i Gonzaga di Mantova“, in: *Vespasiano Gonzaga e il ducato di Sabbioneta: atti del convegno, Sabbioneta, Mantova, 12–13 ottobre 1991*, hg. von ders., Ugo Bazzotti und Cesare Mozzarelli, Mantua: Accademia Nazionale Virgiliana di Scienze, Lettere ed Arti, S. 221–239.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Ferraro, Joanne M. (2013), „Childhood in Medieval and Early Modern Times“, in: *The Routledge History of Childhood in the Western World*, hg. von Paula S. Fass, London/New York: Routledge, S. 61–77.

Firpo, Massimo (2008), „La riforma italiana“, in: *Antonio Brucioli: humanisme et évangélisme entre réforme et contre-réforme*. Actes du colloque de Tours, 20–21 mai 2005, hg. von Élise Boillet, Paris: Champion, S. 7–20.

Firpo, Massimo (2015), *Juan de Valdés and the Italian Reformation*, Farnham: Ashgate.

Föcking, Marc (2002), „Serio ludere: Epistemologie, Spiel und Dialog in Nicolaus Cusanus' *De ludo globi*“, in: *Spielwelten. Performanz und Inszenierung in der Renaissance*, hg. von Klaus W. Hempfer und Helmut Pfeiffer, Stuttgart: Steiner, S. 1–18.

Föcking, Marc (2008), „Orte des Denkens, Orte des Redens. Zur Funktion des Raums im italienischen Dialog des Quattrocento“, in: *Orientierung im Raum. Darstellung räumlichen Sinns in der italienischen Literatur von Dante bis zur Postmoderne*, hg. von Rudolf Behrens und Rainer Stillers, Heidelberg: Winter, S. 83–101.

Föcking, Marc (2010), „Fruchtbare Fehler. Missverständnisse der Rezeption als Innovationsfaktoren in der Literatur der italienischen Renaissance“, in: *Innovation durch Wissenstransfer in der Frühen Neuzeit. Kultur- und geisteswissenschaftliche Studien zu Austauschprozessen in Mitteleuropa*, hg. von dems., Johann Anselm Steiger und Sandra Richter, Amsterdam u.a.: Rodopi, S. 185–208.

Föcking, Marc/Huss, Bernhard (2003), „Vorwort“, in: Varietas *und* Ordo*: zur Dialektik von Vielfalt und Einheit in Renaissance und Barock*, hg. von dens., Stuttgart: Steiner, S. IX–XV.

Fögen, Thorsten (2009), *Wissen, Kommunikation und Selbstdarstellung. Zur Struktur und Charakteristik römischer Fachtexte der frühen Kaiserzeit*, München: Beck.

Forno, Carla (1992), *Il „Libro animato“: teoria e scrittura del dialogo nel Cinquecento*, Turin: Tirrenia.

Forscht, Caroline (2019), „Oikos und Ökonomie im Volksstück“, in: *Handbuch Literatur & Ökonomie*, hg. von Joseph Vogl und Burkhardt Wolf, unter Mitarbeit von Alexander Mionskowski, Berlin/Boston: De Gruyter, S. 498–507.

Fournel, Jean-Louis (1990), *Les dialogues de Sperone Speroni: libertés de la parole et règles de l'écriture*, Marburg: Hitzeroth.

Friedlein, Roger (2002), „Geleit auf dem Weg zur Wahrheit. Dialoge im Duecento“, in: *Möglichkeiten des Dialogs. Struktur und Funktion einer literarischen Gattung zwischen Mittelalter und Renaissance in Italien*, hg. von Klaus W. Hempfer, Stuttgart: Steiner, S. 39–73.

Friedrich, Udo (2007), „Erfahrung als Wert. Über das Verhältnis von Wissen und Subjekt in der Frühen Neuzeit“, in: *Eule oder Nachtigall? Tendenzen und Perspektiven kulturwissenschaftlicher Werteforschung*, hg. von Marie Luisa Allemeyer u.a., Göttingen: Wallstein, S. 49–72.

Frigo, Daniela (1985), *Il padre di famiglia: governo della casa e governo civile nella tradizione dell'„economica“ tra Cinque e Seicento*, Rom: Bulzoni.

Frigo, Daniela (1990), „‚Civil conversatione' e pratica del mondo: Le relazioni domestiche“, in: *Stefano Guazzo e la civil conversazione*, hg. von Giorgio Patrizi, Rom: Bulzoni, S. 121–145.

Frigo, Daniela (1997), „Tradizione aristotelica e virtù cristiane: la trattatistica sulla famiglia“, in: *I tempi del Concilio. Religione, cultura e società nell'Europa tridentina*, hg. von Cesare Mozzarelli und Danilo Zardin, Rom: Bulzoni, S. 307–325.

Frigo, Daniela (1998), „La ‚vita in villa': cultura e socialità nobiliare nel Cinquecento italiano“, in: *Archivio storico per la Sicilia orientale* 94, S. 103–130.

Frigo, Daniela (2008), „Prudence and Experience: Ambassadors and Political Culture in Early Modern Italy“, in: *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 38/1, S. 15–34.

Frugoni, Chiara (1991), „La femme imaginée“, in: *Histoire des femmes en Occident*, 2: *Le Moyen Age*, hg. von Christiane Klapisch-Zuber, Paris: Plon, S. 357–437.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Fulda, Daniel (2005), *Schau-Spiele des Geldes. Die Komödie und die Entstehung der Marktgesellschaft von Shakespeare bis Lessing*, Tübingen: Niemeyer.
Fulda, Daniel (2018), „Ökonomisches Wissen auf der Bühne. Die Komödie und der Übergang von der alteuropäischen zur modernen Ökonomik", in: *Das Haus schreiben. Bewegungen ökonomischen Wissens in der Literatur der Frühen Neuzeit*, hg. von Christina Schaefer und Simon Zeisberg, Wiesbaden: Harrassowitz, S. 229–252.
Fulda, Daniel (2019), „Ökonomische Komödien", in: *Handbuch Literatur & Ökonomie*, hg. von Joseph Vogl und Burkhardt Wolf, unter Mitarbeit von Alexander Mionskowski, Berlin/Boston: De Gruyter, S. 446–455.
Furlan, Francesco (1999), „Nota al testo", in: Leon Battista Alberti, *I libri della famiglia*, hg. von Ruggiero Romano und Alberto Tenenti, neu hg. von Francesco Furlan, Turin: Einaudi, S. 429–478.
Furlan, Francesco (2000), „Remarques sur la conception, la genèse et la construction dialogique des livres *De familia*", in: *Leon Battista Alberti: actes du congrès international de Paris (Sorbonne, Institut de France, Institut culturel italien, Collège de France), 10–15 avril 1995*, 2 Bde., hg. von dems., Pierre Laurens und Sylvain Matton, Turin: Aragno, Bd. 1, S. 427–441.
Furlan, Francesco (2003), *Studia albertiana: lectures et lecteur de L. B. Alberti*, Turin: Aragno.
Furlan, Francesco (2005), „‚Io uomo ingegnosissimo trovai nuove e non prima scritte amicizie' (*De familia*, IV 1369–1370): ritorno sul libro *De Amicitia*", in: *Leon Battista Alberti (1404–72) tra scienze e lettere: atti del convegno organizzato in collaborazione con la Société Internationale Leon Battista Alberti (Parigi) e l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici (Napoli), Genova, 19–20 novembre 2004*, hg. von dems. und Alberto Beniscelli, Genua: Accademia Ligure di Scienze e Lettere, S. 327–340.
Füssel, Marian (2012), „Die Experten, die Verkehrten? Gelehrtensatire als Expertenkritik in der Frühen Neuzeit", in: *Wissen, maßgeschneidert: Experten und Expertenkulturen im Europa der Vormoderne*, hg. von Björn Reich, Frank Rexroth und Matthias Roick, München: Oldenbourg Verlag, S. 269–288.
Gabriel, Gottfried (2010), „Kennen und Erkennen", in: *Was sich nicht sagen lässt. Das Nicht-Begriffliche in Wissenschaft, Kunst und Religion*, hg. von Joachim Bromand und Guido Kreis, Berlin: Akademie-Verlag, S. 43–55.
Galle, Roland (2000), „Jenseits von Ideal und Ähnlichkeit. Das Porträt im Schnittpunkt der Moderne", in: *Essener Unikate* 14, S. 46–56.
Garbarino, Giovanna (1984), *M. Tulli Ciceronis fragmenta: ex libris philosophicis, ex aliis libris deperditis, ex scriptis incertis*, Mailand: Mondadori.
Garufi, Carlo Alberto (1978), *Fatti e personaggi dell'inquisizione in Sicilia*, Palermo: Sellerio.
Gause, Ute/Scholz, Stephanie (2012), „Einführung", in: *Ehe und Familie im Geist des Luthertums*, hg. von dens., Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, S. 11–33.
Gemoll, Wilhelm/Vretska, Karl (2010), *Gemoll. Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch*, 10., völlig neu bearb. Aufl., München: Oldenbourg.
Generelli, Simona (2013), „Tu constanter teneto mercaturam derogare nobilitati'. Über Handelstätigkeiten und Handelsverbote des Adels im spätmittelalterlichen Italien", in: *Berner Historische Mitteilungen* 30, S. 19f.
Geyer, Paul (2013), *Von Dante zu Ionesco. Literarische Geschichte des modernen Menschen in Italien und Frankreich*, Bd. 1: *Dante, Petrarca, Boccaccio, Machiavelli, Ariost, Tasso*, Darmstadt: WBG.
Ghanbari, Nacim/Haag, Saskia/Twellmann, Marcus (2011), „Einleitung: Das Haus nach seinem Ende", in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 85/2, S. 155–160.
Girardi, Raffaele (1989), *La società del dialogo. Retorica e ideologia nella letteratura convivale del cinquecento*, Bari: Adriatica.
Godard, Anne (2001), *Le dialogue à la Renaissance*, Paris: Presses Univ. de France.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Goldmann, Stefan (1989), „Statt Totenklage Gedächtnis. Zur Erfindung der Mnemotechnik durch Simonides von Keos“, in: *Poetica* 21/1, S. 43–66.
Göttert, Karl-Heinz (1998), „Konversation“, in: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd. 4: *Hu–K*, hg. von Gert Ueding, Tübingen: Niemeyer, Sp. 1322–1333.
Granà, Michele (2007), „L'attività politica di Ottaviano Preconio O.F.M. Conv., padre conciliare a Trento e Arcivescovo di Palermo (1502–1568)“, in: *I francescani e la politica*, Bd. 1, hg. von Alessandro Musco, Palermo: Biblioteca francescana, S. 561–576.
Granjon, Marie-Christine (1999), „La prudence d'Aristote: histoire et pérégrinations d'un concept“, in: *Revue française de science politique* 49/1, S. 137–146.
Grewe, Andrea (2018), „‚Geld oder Liebe' – Zum Verhältnis von Ökonomie und Affekt im französischen Theater des 18. Jahrhunderts“, in: *Affektökonomien. Konzepte und Kodierungen im 18. und 19. Jahrhundert*, hg. von Susanne Schlünder und Andrea Stahl, Paderborn: Fink, S. 89–102.
Grothe, Heinz (1984), *Anekdote*, 2., durchges. und erw. Aufl., Stuttgart: Metzler.
Groebner, Valentin (1995), „Außer Haus. Otto Brunner und die alteuropäische Ökonomik“, in: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 46, S. 69–80.
Guérin, Philippe (2000), „Préméditation et improvisation: un modèle anomique de la disputatio“, in: *Leon Battista Alberti: actes du congrès international de Paris (Sorbonne, Institut de France, Institut culturel italien, Collège de France), 10–15 avril 1995*, 2 Bde., hg. von Francesco Furlan, Pierre Laurens und Sylvain Matton, Turin: Aragno, Bd. 1, S. 493–510.
Guérin, Philippe (2016), „La *Civile conversation* de Stefano Guazzo: du dialogue à la ‚conversation'“, in: *Le dialogue, ou les enjeux d'un choix d'écriture (pays de langues romanes)*, hg. von dems., Rennes: Presses Univ. de Rennes, 2006, S. 235–296, hier zit. nach der Online-Version: https://books.openedition.org/pur/30133?lang=de, 17.7.2023, o. S.
Guerrini, Paolo, Hg. (1927), *Cronache bresciane inedite dei sec. XV–XIX*, Bd. II, Brescia: o. V.
Guggenheim, Michel (1974), „Les pédants de Molière“, in: *Revue de L'Université d'Ottawa* 44/1, S. 78–94.
Guthmüller, Bodo (1996), „Die Akademiebewegung im Cinquecento. Das Beispiel Vicenza“, in: *Europäische Sozietätsbewegung und demokratische Tradition. Die europäischen Akademien der Frühen Neuzeit zwischen Frührenaissance und Spätaufklärung*, hg. von Klaus Garber u. a., Tübingen: Niemeyer, Bd. I, S. 238–270.
Gvozdeva, Katja (2014), „Le monde ludique des académies italiennes: l'exemple des *Intronati* de Sienne“, in: *Savoirs ludiques. Pratiques de divertissement et institutions savantes, littéraires et politiques dans l'Europe moderne*, hg. von ders. und Alexandre Stroev, Paris: Champion, S. 49–88.
Gvozdeva, Katja (2014a), „Zwei Gesprächsbühnen der Akademie im *Dialogo de' giuochi* von Girolamo Bargagli“, in: *Inszenierte Gespräche. Zum Dialog als Gattung und Argumentationsmodus in der Romania vom Mittelalter bis zur Aufklärung*, hg. von Matthias Hausmann und Marita Liebermann, Berlin: Weidler, S. 83–105.
Habenstein, Astrid (2015), „Das Haus in den Wissensordnungen der griechisch-römischen Antike“, in: *Das Haus in der Geschichte Europas. Ein Handbuch*, hg. von Joachim Eibach und Inken Schmidt-Voges, Berlin/Boston: De Gruyter/Oldenbourg, S. 649–666.
Haberl, Christiane (2001), *Di scienzia ritratto: Studien zur italienischen Dialogliteratur des Cinquecento und ihren epistemologischen Voraussetzungen*, Neuried: Ars Una.
Hahn, Philip (2015), „Einführung: Wissensordnung und Ordnungswissen“, in: *Das Haus in der Geschichte Europas. Ein Handbuch*, hg. von Joachim Eibach und Inken Schmidt-Voges, Berlin/Boston: De Gruyter/Oldenbourg, S. 643–648.
Hahn, Philip (2015a), „Trends der deutschsprachigen historischen Forschung nach 1945: Vom ‚ganzen Haus' zum ‚offenen Haus'“, in: *Das Haus in der Geschichte Europas. Ein*

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Handbuch, hg. von Joachim Eibach und Inken Schmidt-Voges, Berlin/Boston: De Gruyter/Oldenbourg, S. 47–63.
Hamesse, Jacqueline (2002), „*Experientia/experimentum* dans les lexiques médiévaux et dans les textes philosophiques antérieurs au 14e siècle", in: *Experientia. Atti del X colloquio internazionale, Roma, 4–6 gennaio 2001*, hg. von Marco Veneziani, Florenz: Olschki, S. 77–90.
Harding, Elizabeth (2014), *Der Gelehrte im Haus. Ehe, Familie und Haushalt in der Standeskultur der frühneuzeitlichen Universität Helmstedt*, Wiesbaden: Harrassowitz.
Häsner, Bernd (2002), „Leonardo Brunis *Dialogus ad Petrum Paulum Histrum*: Darstellung und Selbstkonstruktion einer humanistischen Kommunikationskultur", in: *Möglichkeiten des Dialogs. Struktur und Funktion einer literarischen Gattung zwischen Mittelalter und Renaissance in Italien*, hg. von Klaus W. Hempfer, Stuttgart: Steiner, S. 115–161.
Häsner, Bernd (2004), „Der Dialog: Strukturelemente einer Gattung zwischen Fiktion und Theoriebildung", in: *Poetik des Dialogs. Aktuelle Theorie und rinascimentales Selbstverständnis*, hg. von Klaus W. Hempfer, Stuttgart: Steiner, S. 13–65.
Häsner, Bernd (2006), „Dialog und Essay. Zwei ‚Weisen der Welterzeugung' an der Schwelle zur Neuzeit", in: *Grenzen und Entgrenzungen des Renaissancedialogs*, hg. von Klaus W. Hempfer, Stuttgart: Steiner, S. 141–203.
Häsner, Bernd (2009), „Dialog", in: *Handbuch der literarischen Gattungen*, hg. von Dieter Lamping, Stuttgart: Kröner, S. 121–127.
Häsner, Bernd (2010), „‚Imiterete voi stesso'. Anmerkungen zu Tassos Forestiero Napolitano und zur autobiographischen Fiktion im Dialog", in: *Fiktionen des Faktischen in der Renaissance*, hg. von Ulrike Schneider und Anita Traninger, Stuttgart: Steiner, S. 99–119.
Häsner, Bernd (2019), *Erzählte Macht und die Macht des Erzählens. Genealogie, Herrschaft und Dichtung in Ariosts* ‚Orlando furioso', Stuttgart: Steiner.
Hausmann, Frank-Rutger/Kapp, Volker (2007), „Quattrocento", in: *Italienische Literaturgeschichte*, hg. von Volker Kapp, 3., erw. Aufl., Stuttgart/Weimar: Metzler, S. 87–113.
Hausmann, Matthias/Liebermann, Marita, Hg. (2014), *Inszenierte Gespräche: zum Dialog als Gattung und Argumentationsmodus in der Romania vom Mittelalter bis zur Aufklärung*, Berlin: Weidler.
Healey, Robin (2011), *Italian Literature Before 1900 in English Translation: An Annotated Bibliography, 1929–2008*, Toronto: Univ. of Toronto Press.
Hecker, Kristine (1989), „Die Frauen in den frühen Commedia dell'Arte-Truppen", in: *Die Schauspielerin. Zur Kulturgeschichte der weiblichen Bühnenkunst*, hg. von Renate Möhrmann, Frankfurt a.M: Insel-Verlag, S. 27–58.
Heitsch, Dorothea/Vallée, Jean-François, Hg. (2004), *Printed Voices: the Renaissance Culture of Dialogue*, Toronto u.a.: Univ. of Toronto Press.
Hempel, Dirk/Künzel, Christine, Hg. (2009), *„Denn wovon lebt der Mensch?" Literatur und Wirtschaft*, Frankfurt a. M. u.a.: Lang.
Hempfer, Klaus W. (1973), *Gattungstheorie. Information und Synthese*, München: Fink.
Hempfer, Klaus W. (1993), „Probleme traditioneller Bestimmungen des Renaissancebegriffs und die ‚epistemologische Wende'", in: *Renaissance. Diskursstrukturen und epistemologische Voraussetzungen. Literatur – Philosophie – Bildende Kunst*, hg. von dems., Stuttgart: Steiner, S. 9–45.
Hempfer, Klaus W. (1993a), „Rhetorik als Gesellschaftstheorie: Castigliones *Libro del Cortegiano*", in: *Literarhistorische Begegnungen. Festschrift zum sechzigsten Geburtstag von Bernhard König*, hg. von Andreas Kablitz und Ulrich Schulz-Buschhaus, Tübingen: Narr, S. 103–121.
Hempfer, Klaus W. (2002), „Lektüren von Dialogen", in: *Möglichkeiten des Dialogs. Struktur und Funktion einer literarischen Gattung zwischen Mittelalter und Renaissance in Italien*, hg. von dems., Stuttgart: Steiner, S. 1–38.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Hempfer, Klaus W., Hg. (2002a), *Möglichkeiten des Dialogs. Struktur und Funktion einer literarischen Gattung zwischen Mittelalter und Renaissance in Italien*, Stuttgart: Steiner.
Hempfer, Klaus W. (2004), „Die Poetik des Dialogs im Cinquecento und die neuere Dialogtheorie: Zum historischen Fundament aktueller Theorie", in: *Poetik des Dialogs: Aktuelle Theorie und rinascimentales Selbstverständnis*, hg. von dems., Stuttgart: Steiner, S. 67–96.
Hempfer, Klaus W., Hg. (2004a), *Poetik des Dialogs. Aktuelle Theorie und rinascimentales Selbstverständnis*, Stuttgart: Steiner.
Hempfer, Klaus W., Hg. (2006), *Grenzen und Entgrenzungen des Renaissancedialogs*, Stuttgart: Steiner.
Hempfer, Klaus W. (2010), „Zur Einführung", in: *Der Dialog im Diskursfeld seiner Zeit – von der Antike bis zur Aufklärung*, hg. von dems. und Anita Traninger, Stuttgart: Steiner, S. 9–23.
Hempfer, Klaus W. (2013), „Zum Verhältnis von Dialektik, Dialog und Dichtung im 16. Jahrhundert. Sigonio und Tasso", in: *Romanische Forschungen* 125/4, S. 495–517.
Hempfer, Klaus W./Häsner, Bernd/Müller, Gernot Michael/Föcking, Marc (2001), „Performativität und *episteme*. Die Dialogisierung des theoretischen Diskurses in der Renaissance-Literatur", in: *Paragrana: Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie* 10, S. 65–90.
Hempfer, Klaus W./Traninger, Anita, Hg. (2010), *Der Dialog im Diskursfeld seiner Zeit – von der Antike bis zur Aufklärung*, Stuttgart: Steiner.
Henn-Schmölders, Claudia (1975), „Ars conversationis. Zur Geschichte des sprachlichen Umgangs", in: *Arcadia* 10/1 (1975), S. 16–33.
Herlihy, David (1985), *Medieval Households*, Cambridge/London: Harvard Univ. Press.
Herlihy, David/Klapisch-Zuber, Christiane (1978), *Les Toscans et leurs familles: une étude du catasto florentin de 1427*, Paris: Fondation nationale des sciences politiques.
Herlihy, David, u.a., Hg. (2002), *Online Catasto of 1427, version 1.3* [maschinenlesbare Datenbank, basierend auf David Herlihy/Christiane Klapisch-Zuber, *Census and Property Survey of Florentine Domains in the Province of Tuscany, 1427–1480*], hg. von David Herlihy u.a., Online-Ressource: *Florentine Renaissance Resources/STG: Brown University, Providence, R.I.*, 2002, http://cds.library.brown.edu/projects/catasto/newsearch/M1427w.html, 17.7.2023.
Heymann, Brigitte (2018), „Konkurrierende literarische Ökonomien in *Le voyage d'hiver & ses suites* von Georges Perec/Oulipo", in: *Poetiken des Scheiterns. Formen und Funktionen unökonomischen Erzählens*, hg. von Agnieszka Komorowska und Annika Nickenig, Paderborn: Fink, S. 267–281.
Hindemith, Gesine/Stöferle, Dagmar, Hg. (2018), *Der Affekt der Ökonomie. Spekulatives Erzählen in der Moderne*, Berlin/Boston: De Gruyter.
Hinsch, Moritz (2019), „*Oikonomia* und Chrematistik", in: *Handbuch Literatur & Ökonomie*, hg. von Joseph Vogl und Burkhardt Wolf, unter Mitarbeit von Alexander Mionskowski, Berlin/Boston: De Gruyter, S. 355–370.
Hinz, Manfred (1992), „Die Konversation als Gesellschaftsmodell in *La Civil Conversatione* von Stefano Guazzo", in: ders., *Rhetorische Strategien des Hofmannes: Studien zu den italienischen Hofmannstraktaten des 16. und 17. Jahrhunderts*, Stuttgart: Metzler, S. 327–366.
Hinz, Manfred (1997), „Der *institutor del principe*. Zum Verhältnis von Rhetorik und Ethik in den italienischen Hofmannstraktaten", in: *Anamorphosen der Rhetorik: die Wahrheitsspiele der Renaissance*, hg. von Gerhart Schröder, München: Fink, S. 125–136.
Honnacker, Hans (2002), *Der literarische Dialog des* primo Cinquecento. *Inszenierungsstrategien und ‚Spielraum'*, Baden-Baden: Koerner.
Horowitz, Mary Anne Cline (1976), „Aristotle and Woman", in: *Journal of the History of Biology* 9/2, S. 183–213.
Hösle, Johannes (1969), *Pietro Aretinos Werk*, Berlin/Boston: De Gruyter (Reprint 2018).
Høxbro Andersen, Michael/Toftgaard, Anders, Hg. (2012), *Dialogo & conversazione: i luoghi di una socialità ideale dal Rinascimento all'Illuminismo*, Florenz: Olschki.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Hübner, Helga (2012), *Stefano Guazzo* La Civil Conversazione *in der französischen Kultur des 16. und 17. Jahrhunderts*, Frankfurt a.M. u.a.: Lang.
Hufnagel, Henning (2009), *Ein Stück von jeder Wissenschaft. Gattungshybridisierung, Argumentation und Erkenntnis in Giordano Brunos italienischen Dialogen*, Stuttgart: Steiner.
Hufnagel, Henning (2014), „Der unmögliche Dialog. Bruno und Galilei, Kopernikaner und Dialogautoren", in: *Tintenfass und Teleskop. Galileo Galilei im Schnittpunkt wissenschaftlicher, literarischer und visueller Kulturen im europäischen 17. Jahrhundert*, hg. von Andrea Albrecht, Giovanna Cordibella und Volker R. Remmert, Berlin/New York: De Gruyter, S. 51–77.
Hufnagel, Henning (2014a), „Einsicht. Zur Funktion von Emblemen und Impresen als bildhaften Elementen in Brunos und Tassos Dialogen", in: *Inszenierte Gespräche. Zum Dialog als Gattung und Argumentationsmodus in der Romania vom Mittelalter bis zur Aufklärung*, hg. von Matthias Hausmann und Marita Liebermann, Berlin: Weidler, S. 107–129.
Huss, Bernhard (2007), *Lorenzo de' Medicis „Canzoniere" und der Ficinianismus: philosophica facere quae sunt amatoria*, Tübingen: Narr.
Huss, Bernhard (2011), „Petrarkismus und Tragödie", in: *Der Petrarkismus – ein europäischer Gründungsmythos*, hg. von dems. und Michael Bernsen, Göttingen: V&R Unipress, S. 225–257.
Huss, Bernhard (2014), „Literatursprachen", in: *Der Neue Pauly. Supplemente 9: Renaissance-Humanismus. Lexikon zur Antikerezeption*, hg. von Manfred Landfester, Stuttgart/Weimar: Metzler/Springer, Sp. 541–549.
Huss, Bernhard (2015), Rezension von „Paul Geyer, *Von Dante zu Ionesco. Literarische Geschichte des modernen Menschen in Italien und Frankreich*. Bd. 1: *Dante – Petrarca – Boccaccio – Machiavelli – Ariost – Tasso*", in: *Zeitschrift für französische Sprache und Literatur* 125/3, S. 280–284.
Huss, Bernhard/Neumann, Florian/Regn, Gerhard (2004), „Einleitung", in: *Lezioni sul Petrarca: die ‚Rerum vulgarium fragmenta' in Akademievorträgen des 16. Jahrhunderts*, hg. von dens., Münster: LIT, S. 9–17.
Hutchinson, Gregory (2016), „Muße ohne Müßiggang: Strukturen, Räume und das Ich bei Cicero", in: *Muße und Rekursivität in der antiken Briefliteratur: mit einem Ausblick in andere Gattungen*, hg. von Franziska C. Eickhoff, Tübingen: Mohr Siebeck, S. 97–111.
Iung, N. (1942), „Cognatio spiritualis", in: *Dictionnaire de droit canonique*, hg. von Raoul Naz, Paris: Letouzey, Bd. 3, S. 952–970.
Javitch, Daniel (1971), „Rival Arts of Conduct in Elizabethan England: Guazzo's *Civile conversation* and Castiglione's *Courtier*", in: *Yearbook of Italian Studies* 1, S. 178–198.
Johnson, Marguerite (2016), *Ovid on Cosmetics:* Medicamina faciei femineae *and Related Texts*, London u.a.: Bloomsbury Academic.
Jones-Davies, Marie-Thérèse, Hg. (1984), *Le dialogue au temps de la Renaissance*, [Paris]: Touzot.
Jordan, Constance (1990), *Renaissance feminism: literary texts and political models*, Ithaca u.a.: Cornell Univ. Press.
Jung, Eva-Maria (2012), *Gewusst wie? Eine Analyse praktischen Wissens*, Berlin/Boston: De Gruyter.
Jussen, Bernhard (2008), „Verwandtschaftliche Ordnungen", in: *Enzyklopädie des Mittelalters* 1, hg. von Gert Melville und Martial Staub, Darmstadt: WBG, S. 163–171.
Kablitz, Andreas (2016), „Erzählung und Erfahrung, oder: Von der Unmöglichkeit, Erfahrung zu erzählen", in: *Erfahrung und Referenz. Erzählte Geschichte im 20. Jahrhundert*, hg. von Axel Rüth und Michael Schwarze, Paderborn: Fink, S. 27–41.
Kapp, Volker (1995), „Exempelerzählung und Anstandslehre bei Guazzo: Zur Bedeutung der Exempla nach Boccaccio", in: *Exempla. Studien zur Bedeutung und Funktion exemplarischen Erzählens*, hg. von Bernd Engler und Kurt Müller, Berlin: Duncker & Humblot, S. 97–113.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Kappl, Brigitte (2012), *Die Poetik des Aristoteles in der Dichtungstheorie des Cinquecento*, Berlin/Boston: De Gruyter.
Katinis, Teodoro (2018), *Sperone Speroni and the Debate over Sophistry in the Italian Renaissance*, Leiden/Boston: Brill.
Kauppert, Michael (2010), *Erfahrung und Erzählung. Zur Topologie des Wissens*, 2., korr. Aufl., Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
Kaye, Joel (1998), *Economy and Nature in the Fourteenth Century: Money, Market Exchange, and the Emergence of Scientific Thought*, New York: Cambridge Univ. Press.
Keller, Wolfram R. (2014), „Chaucer und Boccaccio. Literarische Autorenschaft zwischen Mittelalter und Moderne", in: *Giovanni Boccaccio in Europa: Studien zu seiner Rezeption in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, hg. von Achim Aurnhammer und Rainer Stillers, Wiesbaden: Harrassowitz, S. 261–275.
Keller, Wolfram R. (2014a), „Geoffrey Chaucer's Mind Games: Household Management and Literary Aesthetics in the Prologue to the *Legend of Good Women*", in: *From Peterborough to Faëry: The Poetics and Mechanics of Secondary Worlds*, hg. von Thomas Honegger und Dirk Vanderbeke, Zürich: Walking Tree, S. 1–24.
Keller, Wolfram R. (2017), „Eingebildetes Wissen: Imaginationstheorie, Haushalt und Kommerz in spätmittelalterlichen britischen Traumvisionen", in: *Humanistische Ökonomien des Wissens*, hg. von Judith Frömmer und André Otto, Frankfurt a.M.: Klostermann (= *Zeitsprünge. Forschungen zur Frühen Neuzeit* 21/3–4), S. 339–359.
Keßler, Eckhard (2012), *„O vitae experientia dux*. Die Rolle der Erfahrung im theoretischen und praktischen Weltbezug des frühen Humanismus und ihre Konsequenzen", in: *Experten der Vormoderne zwischen Wissen und Erfahrung*, hg. von Hedwig Röckelein und Udo Friedrich, Berlin: Akademie-Verlag, S. 60–74.
Kiesel, Helmuth (1979), *„Bei Hof, bei Höll". Untersuchungen zur literarischen Hofkritik von Sebastian Brant bis Friedrich Schiller*, Tübingen: Niemeyer.
King, Margaret L. (1972), *Venetian Ideology and the Reconstruction of Knowledge: Giovanni Caldiera (c. 1400–c. 1474)*, Ann Arbor: Dissertation Stanford Univ.
King, Margaret L. (1975), „Personal, Domestic, and Republican Values in the Moral Philosophy of Giovanni Caldiera", in: *Renaissance Quarterly* 28/4, S. 535–574.
King, Margaret L. (1991), *Women of the Renaissance*, Chicago u.a.: Univ. of Chicago Press.
King, Margaret L. (2008), „The School of Infancy: The Emergence of Mother as Teacher in Early Modern Times", in: *The Renaissance in the Streets, Schools, and Studies: Essays in Honour of Paul F. Grendler*, hg. von Konrad Eisenbichler und Nicholas Terpstra, Toronto: Center for Reformation and Renaissance Studies, S. 41–85.
King, Margaret L. (2015), „Introduction", in: Francesco Barbaro, *The Wealth of Wives: A Fifteenth-Century Marriage Manual*, hg. von Margaret L. King, Toronto/Tempe, Arizona: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, S. 1–63.
King, Peter (2003), „Two Conceptions of Experience", in: *Medieval Philosophy and Theology* 11/2, S. 203–226.
Kintzinger, Martin (2012), „Experientia lucrativa? Erfahrungswissen und Wissenserfahrung im europäischen Mittelalter", in: *Experten der Vormoderne zwischen Wissen und Erfahrung*, hg. von Hedwig Röckelein und Udo Friedrich, Berlin: Akademie-Verlag, S. 95–117.
Klapisch-Zuber, Christiane (1983), „Parents de sang, parents de lait: la mise en nourrice à Florence (1300–1530)", in: *Annales de démographie historique* 1983 (ersch. 1984), S. 33–64.
Klapisch-Zuber, Christiane (1985), *Women, Family, and Ritual in Renaissance Italy*, Chicago u.a.: Univ. of Chicago Press.
Klapisch-Zuber, Christiane (1990), *La maison et le nom. Stratégies et rituels dans l'Italie de la Renaissance*, Paris: Éd. de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Klapisch-Zuber, Christiane (2001), „Les vies de femmes des ‚livres de famille' florentins", in: *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Italie et Mediterranée* 113:1, S. 107–122.
Kleinau, Elke/Opitz, Claudia, Hg. (1996), *Geschichte der Mädchen- und Frauenbildung*, Bd. 1: *Vom Mittelalter bis zur Aufklärung*, Frankfurt a. M. u. a.: Campus-Verlag.
Klettenhammer, Sieglinde, Hg. (2010), *Literatur und Ökonomie*, Innsbruck u. a.: Studien Verlag.
Koselleck, Reinhart (1981), „Die Auflösung des Hauses als ständischer Herrschaftseinheit. Anmerkungen zum Rechtswandel von Haus, Familie und Gesinde in Preußen zwischen der Französischen Revolution und 1848", in: *Familie zwischen Tradition und Moderne. Studien zur Geschichte der Familie in Deutschland und Frankreich vom 16. bis zum 20. Jahrhundert*, hg. von Neithard Bulst, Joseph Goy und Jochen Hoock, Göttingen: V&R Unipress, S. 109–124.
Košenina, Alexander (2003), *Der gelehrte Narr. Gelehrtensatire seit der Aufklärung*, Göttingen: Wallstein.
Krauth, Wolf Hagen (2010), „Spätscholastik/Wirtschaftslehre", in: *Enzyklopädie der Neuzeit*, hg. von Friedrich Jaeger, Stuttgart/Weimar, Bd. 12: *Silber–Subsidien*, Stuttgart: Metzler, Sp. 310–316.
Krömer, Wolfram (1974), „Die Rezeption des antiken Dramas in der ‚Tragoedia laeta' und der ‚Commedia seria' der italienischen Renaissance", in: *Arcadia* 9/1, S. 225–234.
Krömer, Wolfram (1990), *Die italienische Commedia dell'arte*, 3. Aufl., Darmstadt: WBG.
Kudla, Hubertus, Hg. (2007), *Lexikon der lateinischen Zitate: 3500 Originale mit Übersetzungen und Belegstellen*, 3. durchges. Aufl., München: Beck ([1]1999).
Kuehn, Thomas (1985), „Reading between the Patrilines: Leon Battista Alberti's *Della famiglia* in Light of His Illegitimacy", in: *I Tatti Studies: Essays in the Renaissance* 1, S. 161–187.
Kuhn, Barbara (2018), „‚E cominciò come segue' oder: Erzählen wider die Ökonomie der Erzählung. Francesco Gritti, *La mia istoria* (1767/68) und Italo Calvino, *Se una notte d'inverno un viaggiatore* (1979)", in: *Poetiken des Scheiterns. Formen und Funktionen unökonomischen Erzählens*, hg. von Agnieszka Komorowska und Annika Nickenig, Paderborn: Fink, S. 233–251.
Kühn, Sebastian (2011), *Wissen, Arbeit, Freundschaft. Ökonomien und soziale Beziehungen an den Akademien in London, Paris und Berlin um 1700*, Göttingen: V&R Unipress.
Kuhn, Thomas E. (2015), „Das ‚Haus' im Protestantismus. Historisch-theologische Perspektiven", in: *Das Haus in der Geschichte Europas. Ein Handbuch*, hg. von Joachim Eibach und Inken Schmidt-Voges, Berlin/Boston: De Gruyter, S. 725–742.
Künzel, Christine (2011), „Finanzen und Fiktionen: Eine Einleitung", in: *Finanzen und Fiktionen: Grenzgänge zwischen Literatur und Wirtschaft*, hg. von ders. und Dirk Hempel, Frankfurt a. M./New York: Campus-Verlag, S. 9–24.
Künzel, Christine/Hempel, Dirk, Hg. (2011), *Finanzen und Fiktionen: Grenzgänge zwischen Literatur und Wirtschaft*, Frankfurt a. M./New York: Campus-Verlag.
Kushner, Eva (2004), *Le dialogue à la Renaissance: histoire et poétique*, Genf: Droz.
Kushner, Eva (2004a), „Renaissance Dialogue and Subjectivity", in: *Printed voices: the Renaissance culture of dialogue*, hg. von Dorothea Heitsch und Jean-François Vallée, Toronto u. a.: Univ. of Toronto Press, S. 229–242.
Lacroix, Jean (1989), „Panégyrique domestique et projet de société humaniste dans *I libri della famiglia* de Leon Battista Alberti", in: *Les relations de parenté dans le monde médiéval*, hg. vom Centre Universitaire d'Études et de Recherches Médiévales, Aix-en-Provence: CUERMA, S. 372–393.
Lallis, Eleanor (2002), *Zeit und Zeitlichkeit in den* Libri della famiglia *des Leon Battista Alberti (1404–1472)*, Augsburg: Alonzo.
Lane, Frederic C. (1969), „Investment and Usury", in: *Social and Economic Foundations of the Italian Renaissance*, hg. von Anthony Molho, New York: Wiley, S. 41–52.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Laurenti, Renato (1968), *Studi sull'economico attribuito ad Aristotele*, Mailand: Mazorati.
Lausberg, Heinrich (1973), *Handbuch der literarischen Rhetorik: eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, 2. Aufl., München: Hueber.
Lazard, Madeleine (1978), *La comédie humaniste au XVI^e siècle et ses personnages*, Paris: Presses Univ. de France.
Lazzarini, Elena (2019), „Giovanni Marinello: Kosmetische Rezepte (1562)", in: *Schönheit – der Körper als Kunstprodukt. Kommentierte Quellentexte von Cicero bis Goya*, hg. von Romana Sammern und Julia Saviello, Berlin: Reimer, S. 209–219.
Le Goff, Jacques (1960), „Au Moyen Âge: temps de l'Église et temps du marchand", in: *Annales* 15:3, S. 417–433.
Le Goff, Jacques (1981), *La naissance du purgatoire*, Paris: Gallimard.
Lehmann, Jürgen (2007), „Dialogizität", in: *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte*, Bd. I: *A–G*, hg. von Georg Braungart u. a., Berlin/Boston: De Gruyter, S. 356f.
Leik, Angelika (1996), *Frühe Darstellungen der Commedia dell'arte. Eine Theaterform als Bildmotiv*, Neuried: Ars Una.
Leinkauf, Thomas (2017), *Grundriss Philosophie des Humanismus und der Renaissance (1350–1600)*, 2 Bde., Hamburg: Meiner.
Lett, Didier (2000), *Famille et parenté dans l'Occident médiéval: V^e–XV^e siècle*, Paris: Hachette.
Leushuis, Reinier (2009), „Dialogical Strategies, *volgarizzamento*, and Ciceronian Ethos in Antonio Brucioli's *Dialogi della morale filosofia*", in: *Quaderni d'italianistica* 30/2, S. 39–66.
Lewis, David (1990), „What Experience Teaches", in: *Mind and Cognition: A Reader*, hg. von William G. Lycan, Cambridge, MA/Oxford: Basil Blackwell, S. 499–519.
Lievsay, John Leon (1961), *Stefano Guazzo and the English Renaissance, 1575–1675*, Chapel Hill: Univ. of North Carolina Press.
Lobsien, Verena Olejniczak (2015), *Shakespeares Exzess: Sympathie und Ökonomie*, Wiesbaden: Berlin Univ. Press.
Lobsien, Verena Olejniczak (2018), „Verrückte Welt. Das Ende der Ökonomik im Theater Shakespeares und Middletons", in: *Das Haus schreiben. Bewegungen ökonomischen Wissens in der Literatur der Frühen Neuzeit*, hg. von Christina Schaefer und Simon Zeisberg, Wiesbaden: Harrassowitz, S. 189–207.
Lobsien, Verena Olejniczak (2019), „Elisabethanisch-jakobäisches Theater", in: *Handbuch Literatur & Ökonomie*, hg. von Joseph Vogl und Burkhardt Wolf, Berlin/Boston: De Gruyter, S. 420–434.
Löhr, Wolf-Dietrich (2018), „Vinzenz von Beauvais: Schminke als Verlust des göttlichen Bildes (1247/1249)", in: *Schönheit – Der Körper als Kunstprodukt. Kommentierte Quellentexte von Cicero bis Goya*, hg. von Romana Sammern und Julia Saviello, Berlin: Reimer, S. 93–103, https://doi.org/10.11588/arthistoricum.425, 17.7.2023.
Lohse, Rolf (2015), *Renaissancedrama und humanistische Poetik in Italien*, Paderborn: Fink.
Loi, Maria Rosa (1989), „Sperone Speroni ‚pater familias'", in: *Sperone Speroni* (= *Filologia veneta. Lingua, letteratura, tradizioni* 2), hg. von Antonio Daniele, Padua: Ed. Programma, S. 219–256.
Lorenzini, Lucrezia (2003), „Livelli macrotestuali nei *Ragionamenti* di Paolo Caggio", in: *Macrotesti fra Oriente e Occidente*, hg. von Giovanna Carbonaro u. a., Soveria Mannelli (Catanzaro): Rubbettino, S. 409–418.
Lugli, Vittorio (1909), *I trattatisti della famiglia nel Quattrocento*, mit einem Vorwort von Giovanni Pascoli, Bologna/Modena: Formiggini.
MacDonald, Alasdair A. (1995), „The Renaissance Household as Centre of Learning", in: *Centres of Learning: Learning and Location in Pre-Modern Europe and the Near East*, hg. von Jan Willem Drijvers, Leiden: Brill, S. 289–298.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Maclean, Ian (1980), *The Renaissance Notion of Woman: a Study in the Fortunes of Scholasticism and Medical Science in European Intellectual Life*, Cambridge: Cambridge Univ. Press.
Mahler, Andreas (2017), „Der satirische Kontrakt. Performanzen des Satirischen", in: *Zeitschrift für französische Sprache und Literatur* 127/3, S. 253–277.
Maifreda, Germano (2012), *From ‚Oikonomia' to Political Economy: Constructing Economic Knowledge from the Renaissance to the Scientific Revolution*, übers. von Loretta Valtz Mannucci, Farnham: Ashgate.
Majorana, Bernadette (1996), „Finzioni, imitazioni, azioni: Donne e teatro", in: *Donna, disciplina, creanza cristiana dal XV al XVII secolo*, hg. von Gabriella Zarri, Rom: Ed. di Storia e Letteratura, S. 121–139.
Marini, Paolo/Procaccioli, Paolo (2012), *Girolamo Ruscelli: dall'accademia alla corte alla tipografia. Atti del Convegno internazionale di studi (Viterbo, 6–8 ottobre 2011)*, 2 Bde., Manziana (Rom): Vecchiarelli.
Marsh, David (1980), *The Quattrocento Dialogue: Classical Tradition and Humanist Innovation*, Cambridge MA: Harvard Univ. Press.
Maschewski, Felix (2019), „Homo oeconomicus", in: *Handbuch Literatur & Ökonomie*, hg. von Joseph Vogl und Burkhardt Wolf, unter Mitarbeit von Alexander Mionskowski, Berlin/Boston: De Gruyter, S. 160–163.
Maylender, Michele (1976), *Storia delle accademie d'Italia*, 5 Bde., Bologna: Fornie.
McClure, George W. (2008), „Women and the Politics of Play in Sixteenth-Century Italy: Torquato Tasso's Theory of Games", in: *Renaissance Quarterly* 61/3, S. 750–791.
Medioli, Francesca (1994), „Monacazioni forzate: donne ribelli al proprio destino", in: *Clio. Rivista trimestrale di studi storici* 30/3, S. 431–454.
Mehltretter, Florian (2010), „*Questione della lingua, questione dello stile*. Zur Diachronie von Pluralisierung und Autorität in der frühneuzeitlichen Sprach- und Dichtungsreflexion", in: *Pluralisierungen: Konzepte zur Erfassung der Frühen Neuzeit*, hg. von Jan-Dirk Müller, Wulf Oesterreicher und Friedrich Vollhardt, Berlin/New York: De Gruyter, S. 31–51.
Mésoniat, Claudio (1984), *Poetica theologia: la „Lucula noctis" di Giovanni Dominici e le dispute letterarie tra '300 e '400*, Rom: Ed. di Storia e Letteratura.
Messina, Annamaria (1976), „La fortuna editoriale, in Italia e all'estero, della *civil conversatione* di Stefano Guazzo (Sec. XVI)", in: *Libri e documenti* 2/2, S. 1–8.
Möller, Melanie (2019), „Konfigurationen des Wissenstransfers in biographischen Anekdoten. Theoretische Grundlegung im Fokus der Konzepte ‚Medium', ‚Wissensoikonomie' und ‚Negation'", Working Paper des SFB 980 „Episteme in Bewegung" No. 18/2019, Freie Universität Berlin, https://refubium.fu-berlin.de/bitstream/handle/fub188/26734/Working-Paper-Nr_-18_Mo_ller.pdf, 17.7.2023.
Möller, Melanie/Grandl, Matthias (2021), „Epistemische Konstruktionen des (Auto)Biographischen in antiken und modernen Texten", in: *Wissen en miniature. Theorie und Epistemologie der Anekdote*, hg. von dens., Wiesbaden: Harrassowitz, S. 3–27.
Montandon, Alain (1992), „De l'urbanité: entre étiquette et politesse", in: *Etiquette et politesse*, hg. von dems., Clermont-Ferrand: Assoc. des Publ. de la Fac. des Lettres et Sciences Humaines, S. 7–18.
Montoliu, Delphine [o.J.], *Accademie siciliane 1400–1701 (database)*, hg. von *Line@editoriale*: cf. Banche di dati: *Accademie siciliane nel regno asburgico*, ISSN électronique 2107-7118, https://interfas.univ-tlse2.fr/lineaeditoriale/1765, 19.7.2023.
Moos, Peter von (1988), *Geschichte als Topik. Das rhetorische Exemplum von der Antike zur Neuzeit und die* historiae *im* „Policraticus" *Johanns von Salisbury*, Hildesheim u. a.: Olms.
Moss, Ann (2002), *Printed Commonplace Books and the Structuring of Renaissance Thought*, Oxford u. a.: Clarendon Press ([1]1996).

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Müller, Jan-Dirk (1986), „*Erfahrung* zwischen Heilssorge, Selbsterkenntnis und Entdeckung des Kosmos“, in: *Literatur und Kosmos. Innen- und Außenwelten in der deutschen Literatur des 15. bis 17. Jahrhunderts*, hg. von Gerhild Scholz Williams und Lynne Tatlock, Amsterdam: Rodopi, S. 307–342.

Natoli, Luigi (1896), „Paolo Caggio prosatore siciliano del secolo XVI“, in: *Archivio storico siciliano*, n.s. 21, S. 1–35.

Nelting, David (2007), *Frühneuzeitliche Pluralisierung im Spiegel italienischer Bukolik*, Tübingen: Narr.

Nelting, David (2012), „Jenseits des *aptum*. Überlegungen zu Giovan Battista Marinos *L'Adone* als Sonderfall frühneuzeitlicher *imitatio*“, in: *Erosionen der Rhetorik? Strategien der Ambiguität in den Künsten der Frühen Neuzeit*, hg. von Valeska von Rosen, Wiesbaden: Harrassowitz, S. 241–257.

Nickenig, Annika (2018), „Wenn die Erzählökonomie Schiffbruch erleidet. Nautisches und narratives Scheitern in der Novellistik der Frühen Neuzeit“, in: *Poetiken des Scheiterns. Formen und Funktionen unökonomischen Erzählens*, hg. von ders. und Agnieszka Komorowska, Paderborn: Fink, S. 147–161.

Nigro, Radiana (1990), „Gli atti di parola nella ‚Civil conversatione'“, in: *Stefano Guazzo e la civil conversazione*, hg. von Giorgio Patrizi, Rom: Bulzoni, S. 95–120.

Oexle, Otto Gerhard (1988), „Haus und Ökonomie im früheren Mittelalter“, in: *Person und Gemeinschaft im Mittelalter. Karl Schmid zum 65. Geburtstag*, hg. von Gerd Althoff u. a., Sigmaringen: Thorbecke, S. 101–122.

Olivieri, Mario (2008), *Costumato, piacevole e di bella maniera. Della Casa, Castiglione, Guazzo: la civiltà come conversazione*, Rom: Bulzoni.

Olson, Kelly (2008), *Dress and the Roman Woman Self-Presentation and Society*, London/New York.: Routledge.

Opitz-Belakhal, Claudia (2018), „Vom *oikos* zum *ménage*. Antikerezeption und -revision in Jean Bodins *Six livres de la République* (1576)“, in: *Das Haus schreiben. Bewegungen ökonomischen Wissens in der Literatur der Frühen Neuzeit*, hg. von Christina Schaefer und Simon Zeisberg, Wiesbaden: Harrassowitz, S. 153–163.

Opitz, Claudia (1991), „Contraintes et libertés (1250–1500)“, in: *Histoire des femmes en Occident*, 2: *Le Moyen âge*, hg. von Christiane Klapisch-Zuber, Paris: Plon, S. 277–355.

Opitz, Claudia (1994), „Neue Wege der Sozialgeschichte? Ein kritischer Blick auf Otto Brunners Konzept des ‚Ganzen Hauses'“, in: *Geschichte und Gesellschaft* 20/1, S. 88–98.

Ossola, Carlo (1987), *Dal ‚cortegiano' all'‚uomo di mondo': storia di un libro e di un modello sociale*, Turin: Einaudi.

Panichi, Nicola (1994), *La virtù eloquente: La civil conversazione nel Rinascimento*, Urbino: Montefeltro.

Panichi, Nicola (2004), „Filosofare conversando. Passando per Guazzo“, in: dies., *I vincoli del disinganno: per una nuova interpretazione di Montaigne*, Florenz: Olschki, S. 373–390.

Paternoster, Annick (1992), „Théories du savoir-vivre et énonciations polies dans *Il Cortegiano* (B. Castiglione), le *Galateo* (G. Della Casa) et la *Civil Conversatione* (S. Guazzo)“, in: *Étiquette et politesse*, hg. von Alain Montandon, Clermont-Ferrand: Assoc. des Publ. de la Fac. des Lettres et Sciences Humaines, S. 57–74.

Patrizi, Giorgio (1990), „Una retorica del molteplice: forme di vita e forme del sapere nella *Civil conversatione*“, in: *Stefano Guazzo e la civil conversazione*, hg. von dems., Rom: Bulzoni, S. 47–94.

Patrizi, Giorgio (1993), „Vespasiano, Guazzo e la forma del vivere cortigiano“, in: *Vespasiano Gonzaga e il ducato di Sabbioneta : atti del convegno, Sabbioneta, Mantova, 12–13 ottobre 1991*, hg. von Ugo Bazzotti, Daniela Ferrari und Cesare Mozzarelli, Mantua: Accademia Nazionale Virgiliana di Scienze, Lettere ed Arti, S. 291–299.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Patrizi, Giorgio (1997), „I *Dialoghi piacevoli* di Stefano Guazzo“, in: *Stefano Guazzo e Casale tra Cinque e Seicento. Atti del convegno di studi nel quarto centenario della morte, Casale Monferrato, 22–23 ottobre 1993*, hg. von Daniela Ferrari, Rom: Bulzoni, S. 273–285.

Patrizi, Giorgio (2003), „Guazzo, Stefano“, in: *Dizionario Biografico degli Italiani* 60, http://www.treccani.it/enciclopedia/stefano-guazzo_%28Dizionario-Biografico%29/, 17.7.2023.

Paul, Eugen (1993), *Geschichte der christlichen Erziehung*, Bd. 1: *Antike und Mittelalter,* Freiburg i. B. u. a.: Herder.

Perrone Compagni, Vittoria (2015), „Pomponazzi, Pietro“, in: *Dizionario Biografico degli Italiani* 84, http://www.treccani.it/enciclopedia/pietro-pomponazzi_(Dizionario-Biografico), 17.7.2023.

Perrotta, Cosimo (2012), „La cultura economica (1500–1750)“, in: *Il Contributo italiano alla storia del Pensiero – Economia (2012),* http://www.treccani.it/enciclopedia/la-cultura-economica_res-5b327081-bbab-11e2-a881-00271042e8d9_%28Il-Contributo-italiano-alla-storia-del-Pensiero:-Economia%29/, 17.7.2023.

Pfisterer, Ulrich (1998), „‚Soweit die Flügel meines Auges tragen'. Leon Battista Albertis Imprese und Selbstbildnis“, in: *Mitteilungen des Kunsthistorischen Institutes in Florenz* 42/2–3, S. 205–251.

Piantoni, Luca (2018), „Speroni, Sperone“, in: *Dizionario Biografico degli Italiani* 93, http://www.treccani.it/enciclopedia/sperone-speroni_(Dizionario-Biografico), 17.7.2023.

Piatti, Angelo Alberto (2014), „Fonti classiche e riverberi della trattatistica rinascimentale nel *Padre di famiglia* di Torquato Tasso“, in: *Critica letteraria* 161/1, S. 54–81.

Pich, Federica (2014), „‚Con la propria mia voce parli'. Literary Genres, Portraits, and Voices in Giuseppe Betussi's *Imagini del tempio* (1556)“, in: *Italian Studies* 69/1, S. 51–74.

Piciché, Bernardo (2008), „Tasso contro Tasso“, in: *Rivista di Studi Italiani* 26/1, S. 1–15.

Pieri, Marzia (2022), „Le signore della festa a veglia e a corte“, in: *Études Épistémè* 42, o.S., https://doi.org/10.4000/episteme.15290, 17.7.2023.

Pignatti, Franco (1988), „I *Dialoghi* di Torquato Tasso e la morfologia del dialogo cortigiano rinascimentale“, in: *Studi Tassiani* 36, S. 7–43.

Pignatti, Franco (1998), „Franco, Nicolò“, in: *Dizionario Biografico degli Italiani* 50, http://www.treccani.it/enciclopedia/nicolo-franco_res-72dcbca6-87ed-11dc-8e9d-0016357eee51_(Dizionario-Biografico), 17.7.2023.

Pignatti, Franco (2001), „Aspetti e tecniche della rappresentazione nel dialogo cinquecentesco“, in: *Il sapere delle parole. Studî sul dialogo latino e italiano del Rinascimento,* hg. von Walter Geerts, Annick Paternoster und Franco Pignatti, Rom: Bulzoni, S. 115–140.

Piszczatowski, Paweł, Hg. (2018), *Diálogos: Das Wort im Gespräch*, Göttingen: V&R Unipress.

Plotke, Seraina (2008), „Conversatio/Konversation: Eine Wort- und Begriffsgeschichte“, in: *Konversationskultur in der Vormoderne. Geschlechter im geselligen Gespräch*, hg. von Rüdiger Schnell, Köln u. a.: Böhlau, S. 31–120.

Plotke, Seraina (2017), *Semantic Traces of Social Interaction from Antiquity to Early Modern Times: Historical Conversatio*, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.

Poirson, Martial (2011), *Spectacle et économie à l'âge classique (XVII^e et XVIII^e siècles)*, Paris: Classiques Garnier.

Polanyi, Michael (1983), *The Tacit Dimension*, Gloucester MA: Smith ([1]1966).

Pomata, Gianna (2011), „Observation Rising: Birth of an Epistemic Genre, 1500–1650“, in: *Histories of Scientific Observation*, hg. von Lorraine Daston und Elizabeth Lunbeck, Chicago/London: Univ. of Chicago Press, S. 45–80.

Pomian, Krzysztof (1984), *L'ordre du temps*, Paris: Gallimard.

Pons, Alain (1992), „Sur la notion de ‚civilité'“, in: *Étiquette et politesse*, hg. von Alain Montandon, Clermont-Ferrand: Assoc. des Publ. de la Fac. des Lettres et Sciences Humaines, S. 19–32.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Ponzio, Paolo (2004), „The Articulation of the Idea of Experience in the Sixteenth and Seventeenth Centuries", in: *Quaestio: annuario di storia della metafisica* 4, S. 175–195.
Porschen, Stephanie (2008), *Austausch impliziten Erfahrungswissens. Neue Perspektiven für das Wissensmanagement*, Wiesbaden: VS.
Pozzi, Giovanni (1979), „Il ritratto della donna nella poesia d'inizio Cinquecento e la pittura di Giorgione", in: *Lettere Italiane* 31/1, S. 3–30.
Pozzi, Mario (1978), „Nota ai testi: Sperone Speroni", in: *Trattatisti del Cinquecento,* hg. von dems., Mailand/Neapel: Ricciardi, Bd. 1, S. 1178–1194.
Pozzi, Mario (1978a), „Nota introduttiva [a Sperone Speroni]", in: *Trattatisti del Cinquecento,* hg. von dems., Mailand/Neapel: Ricciardi, Bd. 1, S. 471–509.
Pozzi, Mario (1989), *Lingua, cultura e società. Saggi sulla letteratura italiana del Cinquecento,* Alessandria: Edizioni dell'Orso.
Prandi, Stefano (1996), „Le citazioni poetiche nei *Dialoghi* di Torquato Tasso", in: *Studi Tassiani* 44, S. 111–134.
Prandi, Stefano (1999), „I tre tempi della dialogistica tassiana", in: *Torquato Tasso e la cultura estense*, hg. von Gianni Venturi, Florenz: Olschki, Bd. 1, S. 293–313.
Prandi, Stefano (1999a), *Scritture al crocevia: il dialogo letterario nei secc. XV e XVI*, Vercelli: Mercurio.
Procaccioli, Paolo (2010), *„Ad Aretinum per Aristotelem*. Intorno a Paolo Caggio ‚allievo' e corrispondente siciliano di Aretino", in: *Rinascimento meridionale* 1, S. 85–97.
Procaccioli, Paolo (2016), „Accademia come palestra e come tribuna: Girolamo Ruscelli sdegnato, ardente, dubbioso, fratteggiano", in: *The Italian Academies 1525–1700: Networks of Culture, Innovation and Dissent*, hg. von Jane E. Everson, Denis V. Reidy und Lisa Sampson, Cambridge: Legenda, S. 214–232.
Quondam, Amedeo (1991), „Il naso di Laura. Considerazioni sul ritratto poetico e la comunicazione lirica", in: ders., *Il naso di Laura. Lingua e poesia lirica nella tradizione del classicismo,* Modena: Panini, S. 291–328.
Quondam, Amedeo (2001), „Il gentiluomo malinconico", in: *Arcipelago malinconia: scenari e parole dell'interiorità*, hg. von Biancamaria Frabotta, Rom: Donzelli, S. 93–123.
Quondam, Amedeo (2007), *La conversazione: un modello italiano,* Rom: Donzelli.
Quondam, Amedeo (2010), *Forma del vivere. L'etica del gentiluomo e i moralisti italiani*, Bologna: Mulino.
Raimondi, Ezio (1998), „La prigione della letteratura", in: Torquato Tasso, *Dialoghi*, hg. von Giovanni Baffetti, Mailand: Rizzoli, Bd. 1, S. 9–56.
Ramat, Raffaello (1953), *Lettura del Tasso minore*, Florenz: La nuova Italia.
Ratto, Giovanna (1974), „La *Iconomica* di Paolo Caggio", in: *Atti dell'Accademia di scienze, lettere ed arti di Palermo, Serie IV* 33, parte 2,1, S. 119–197.
Ratto, Giovanna (1980), „Dall'epistolario di Paolo Caggio", in: *Bollettino del Centro di Studi filologici e linguistici siciliani (Palermo)* 14, S. 148–170.
Ratto, Giovanna (1987), „Introduzione", in: Paolo Caggio, *Iconomica*, hg. von ders., Neapel: Istituto nazionale di studi sul Rinascimento meridionale, S. 11–86.
Ravenscroft, Judith (1974), „The Third Book of Alberti's *Della Famiglia* and its Two *rifacimenti*", in: *Italian Studies* 29, S. 45–53.
Raviola, Blythe Alice (2003), *Il Monferrato gonzaghesco: istituzioni ed élites di un micro-stato (1536–1708),* Florenz: Olschki.
Refini, Eugenio (2013), „Libri Ichinomicorum Aristotilis", in: *Vernacular Aristotelianism in Renaissance Italy Database (VARIDB),* https://vari.warwick.ac.uk/items/show/4379, 17.7.2023.
Regn, Gerhard (2010), „Negierter Dialog und kontingente Verbindlichkeit. Zum epistemologischen Index von Torquato Tassos *Padre di famiglia*", in: *Der Dialog im Diskursfeld seiner*

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Zeit. Von der Antike bis zur Aufklärung, hg. von Klaus W. Hempfer und Anita Traninger, Stuttgart: Steiner, S. 189–203.
Reinmann, Gabi, Hg. (2005), *Erfahrungswissen erzählbar machen. Narrative Ansätze für Wirtschaft und Schule*, Lengerich u.a.: Pabst Science Publ.
Rempe, Katarina (2018), „Das Verhältnis von Geld, Liebe und Aufrichtigkeit: Affektökonomie in Marivaux' *Le Paysan parvenu*", in: *Affektökonomien. Konzepte und Kodierungen im 18. und 19. Jahrhundert*, hg. von Susanne Schlünder und Andrea Stahl, Paderborn: Fink, S. 123–136.
Rese, Friederike (2003), *Praxis und Logos bei Aristoteles. Handlung, Vernunft und Rede in* Nikomachischer Ethik, Rhetorik *und* Politik, Tübingen: Mohr Siebeck.
Rese, Friederike (2014), *Erfahrung als eine Form des Wissens*, Freiburg i. Br./München: Alber.
Residori, Matteo (2011), „Teoria e prassi dell'encomio nel Tasso lirico", in: *Forme e occasioni dell'encomio tra Cinque e Seicento. Formes et occasions de la louange entre XVI^e^ et XVII^e^ siècle*, hg. von Danielle Boillet und Liliana Grassi, Lucca: Paccini Fazzi, S. 19–49.
Reuthner, Rosa (2018), *Die Hausfrau und die Ökonomie in Ökonomiken und Haushaltslehren von der Antike bis ins 19. Jahrhundert*, Münster/Berlin: LIT.
Rexroth, Frank (2008), *Expertenweisheit. Die Kritik an den Studierten und die Utopie einer geheilten Gesellschaft im späten Mittelalter*, Basel: Schwabe.
Rexroth, Frank (2012), „Systemvertrauen und Expertenskepsis. Die Utopie vom maßgeschneiderten Wissen in den Kulturen des 12. bis 16. Jahrhunderts", in: *Wissen, maßgeschneidert: Experten und Expertenkulturen im Europa der Vormoderne*, hg. von Björn Reich, Frank Rexroth und Matthias Roick, München: Oldenbourg, S. 12–44.
Rheinberger, Hans-Jörg (2005), *Iterationen*, Berlin: Merve.
Ricci, Alessio (2005), *Mercanti scriventi: sintassi e testualità di alcuni libri di famiglia fiorentini fra Tre e Quattrocento*, Rom: Aracne.
Richarz, Irmintraut (1991), *Oikos, Haus und Haushalt. Ursprung und Geschichte der Haushaltsökonomik*, Göttingen: V&R Unipress.
Richter, Gerhard (2005), *Oikonomia. Der Gebrauch des Wortes Oikonomia im Neuen Testament, bei den Kirchenvätern und in der theologischen Literatur bis ins 20. Jahrhundert*, Berlin/New York: De Gruyter.
Robert, Jörg (2010), „Pluralisierung, Differenzierung, Sektoralisierung. Kunst- und Fachprosa im rinascimentalen Sprach- und Nachahmungsdiskurs (Erasmus von Rotterdam, Sperone Speroni)", in: *Pluralisierungen. Konzepte zur Erfassung der Frühen Neuzeit*, hg. von Jan-Dirk Müller, Wulf Oesterreicher and Friedrich Vollhardt, Berlin/New York: De Gruyter, S. 53–70.
Röckelein, Hedwig (2012), „Einleitung: Experten zwischen *scientia* und *experientia*", in: *Experten der Vormoderne zwischen Wissen und Erfahrung*, hg. von ders. und Udo Friedrich, Berlin: Akademie-Verlag, S. 3–7.
Roick, Matthias (2012), „Der Fahnenflüchtige lässt sich krönen. Petrarca und die Anfänge der humanistischen Kritik am Experten", in: *Wissen, maßgeschneidert: Experten und Expertenkulturen im Europa der Vormoderne*, hg. von Björn Reich, Frank Rexroth und Matthias Roick, München: Oldenbourg, S. 45–82.
Romano, Ruggiero/Tenenti, Alberto (1969/1999), „Introduzione [1969]", in: Leon Battista Alberti, *I libri della famiglia*, hg. von Ruggiero Romano und Alberto Tenenti, neu hg. von Francesco Furlan, Turin: Einaudi, S. IX–XL.
Romei, Giovanna (1992), „Doni, Anton Francesco", in: *Dizionario Biografico degli Italiani* 41, http://www.treccani.it/enciclopedia/anton-francesco-doni_(Dizionario-Biografico), 17.7.2023.
Ross, Sarah Gwyneth (2009), *The Birth of Feminism: Woman as Intellect in Renaissance Italy and England*, Cambridge MA: Harvard Univ. Press.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Rossani, Ottavio (1995), *Servitore vostro humilissimo et devotissimo: storia di Giacomo Lantieri de' Paratico, nobile bresciano, scienziato, avventuriero, agente segreto di Filippo II re di Spagna*, Acireale: Bonanno.

Rotolo, Filippo (1995), „La vicenda culturale nel convento di S. Francesco di Palermo", in: *La Biblioteca Francescana di Palermo*, hg. von Diego Ciccarelli, Palermo: Biblioteca Francescana, S. 11–157.

Royé, Jocelyn (2008), *La figure du pédant de Montaigne à Molière*, Genf: Droz.

Rudlin, John (1994), *Commedia dell'arte. An actor's handbook*, London u. a.: Routledge.

Ruhe, Doris (2018), „Zählen und Erzählen. Weibliche Ökonomie in den *Fabliaux*", in: *Das Haus schreiben. Bewegungen ökonomischen Wissens in der Literatur der Frühen Neuzeit*, hg. von Christina Schaefer und Simon Zeisberg, Wiesbaden: Harrassowitz, S. 107–124.

Ryle, Gilbert (1945/46), „Knowing How and Knowing That: The Presidential Address", in: *Proceedings of the Aristotelian Society, new series* 46, S. 1–16.

Saccocci, Erika (1997), „Arrivabene, Andrea", in: *Dizionario dei tipografi e degli editori italiani*: *il Cinquecento*, 2 Bde., hg. von Marco Menato, Mailand: Ed. Bibliografica, Bd. 1: A–F, S. 45–46.

Santangelo, Giorgio (1973), „Caggio, Paolo", in: *Dizionario Biografico degli Italiani* 16, S. 289–292, http://www.treccani.it/enciclopedia/paolo-caggio_(Dizionario-Biografico), 17.7.2023.

Sarnowsky, Jürgen (2012), „*Expertus – experientia – experimentum*. Neue Wege der wissenschaftlichen Erkenntnis im Spätmittelalter", in: *Experten der Vormoderne zwischen Wissen und Erfahrung*, hg. von Hedwig Röckelein und Udo Friedrich, Berlin: Akademie-Verlag, S. 47–59.

Sarti, Raffaella (2002), *Europe at Home. Family and Material Culture 1500–1800*, New Haven: Yale Univ. Press.

Sberlati, Francesco (1997), „Dalla donna di palazzo alla donna di famiglia: Pedagogia e cultura femminile tra Rinascimento e Controriforma", in: *I Tatti Studies in the Italian Renaissance* 7, S. 119–174.

Scarpa, Emanuela (1996), „Qualche nota per ‚La civil conversazione' di Stefano Guazzo", in: *Filologia e critica: rivista quadrimestrale* 21/2, S. 281–289.

Schaefer, Christina (2015), „Torquato Tasso, *Il padre di famiglia* (1580). Iteration und Wandel in der Ökonomik der italienischen Renaissance", in: *Wissen in Bewegung. Institution – Iteration – Transfer*, hg. von Eva Cancik-Kirschbaum und Anita Traninger, Wiesbaden: Harrassowitz, S. 323–337.

Schaefer, Christina (2017), „Vom ‚anderen' Wert ökonomischen Wissens in der italienischen Renaissance: Leon Battista Alberti und die *Libri della famiglia*", in: *Humanistische Ökonomien des Wissens*, hg. von Judith Frömmer und André Otto, Frankfurt a. M.: Klostermann (= *Zeitsprünge. Forschungen zur Frühen Neuzeit* 21:3–4), S. 285–303.

Schaefer, Christina (2018), „Silence and Dissent: Tasso's Challenge to the Discourse of *Oikonomia* in *Il padre di famiglia* (1580)", in: *I Tatti Studies in the Italian Renaissance* 21/1, S. 185–208.

Schaefer, Christina (2018a), „Weibliche *prudentia* auf der Bühne. Zur Inszenierung ökonomischer Konzepte in Paolo Caggios *Flamminia prudente* (1551)", in: *Das Haus schreiben. Bewegungen ökonomischen Wissens in der Literatur der Frühen Neuzeit*, hg. von ders. und Simon Zeisberg, Wiesbaden: Harrassowitz, S. 125–150.

Schaefer, Christina (2019), „*Esperienza.* Zur Diskursivierung von Erfahrungswissen in Leon Battista Albertis *Libri della famiglia*", Working Paper No. 15/2019 des SFB 980 „Episteme in Bewegung", *Freie Universität Berlin*, ISSN 2199 – 2878 (Internet), http://www.sfb-episteme.de/Listen_Read_Watch/Working-Papers/No_15_Schaefer_Esperienza/Working-Paper-Nr_-15_Schaefer.pdf, 17.7.2023.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Schaefer, Christina (2022), „Die stille Meisterin. Zum Rekurs auf die *experientia* bei französischen und italienischen Schriftstellerinnen zwischen 1400 und 1800", in: *Facetten der experientia. Zum Rekurs auf Erfahrung und Erfahrungswissen in der frühneuzeitlichen Romania*, hg. von Isabelle Fellner und Christina Schaefer, Wiesbaden: Harrassowitz, S. 115–138.

Schaefer, Christina (2022a), „Facetten frühneuzeitlicher *experientia*-Diskurse. Zur Einleitung", in: *Facetten der experientia. Zum Rekurs auf Erfahrung und Erfahrungswissen in der frühneuzeitlichen Romania*, hg. von Isabelle Fellner und Christina Schaefer, Wiesbaden: Harrassowitz, S. 1–37.

Schaefer, Christina/Zeisberg, Simon (2018), „Einleitung", in: *Das Haus schreiben. Bewegungen ökonomischen Wissens in der Literatur der Frühen Neuzeit*, hg. von dens., Wiesbaden: Harrassowitz, S. 1–26.

Schäfer, Rudolf (1982), *Die Anekdote. Theorie, Analyse, Didaktik*, München: Oldenbourg.

Schaub, Mirjam (2010), *Das Singuläre und das Exemplarische. Zu Logik und Praxis der Beispiele in Philosophie und Ästhetik*, Zürich: Diaphanes.

Scheuer, Hans Jürgen (2019), „Christliche Ökonomik", in: *Handbuch Literatur & Ökonomie*, hg. von Joseph Vogl und Burkhardt Wolf, Berlin/Boston: De Gruyter, S. 371–388.

Schildknecht, Christiane (1996), „Metaphorische Erkenntnis – Grenze des Propositionalen?", in: *Metapher, Kognition und Künstliche Intelligenz*, hg. von Hans Julius Schneider, München: Fink, S. 33–52.

Schirg, Bernhard (2016), *Die Ökonomie der Dichtung: das Lobgedicht des Pietro Lazzaroni an den Borgia-Papst Alexander VI. (1497): Einleitung, Interpretation, kritische Erstedition und Kommentar*, Hildesheim/Zürich/New York: Olms.

Schlünder, Susanne/Stahl, Andrea, Hg. (2018), *Affektökonomien. Konzepte und Kodierungen im 18. und 19. Jahrhundert*, Paderborn: Fink.

Schmidt-Voges, Inken (2015), „Das Haus in der Vormoderne", in: *Das Haus in der Geschichte Europas. Ein Handbuch*, hg. von Joachim Eibach und Inken Schmidt-Voges, Berlin/Boston: De Gruyter, S. 1–18.

Schmidt, Nora/Pissis, Nikolas/Uhlmann, Gyburg (2021), „Wissensoikonomien – Einleitung", in: *Wissensoikonomien. Ordnung und Transgression in vormodernen Kulturen*, hg. von dens., Wiesbaden: Harrassowitz, S. 1–12.

Schmitt, Arbogast (2007), „Symmetrie und Schönheit. Plotins Kritik an hellenistischen Proportionslehren. Ihre unterschiedliche Wirkungsgeschichte in Mittelalter und Früher Neuzeit", in: *Neuplatonismus und Ästhetik. Zur Transformationsgeschichte des Schönen*, hg. von Verena Olejniczak Lobsien und Claudia Olk, Berlin/New York: De Gruyter, S. 59–84.

Schmitt, Jean-Claude (2000), „Appropriating the Future", in: *Medieval Futures. Attitudes to the Future in the Middle Ages*, hg. von John Anthony Burrow und Ian P. Wei, Woodbridge/Rochester: Boydell Press, S. 3–17.

Schmitz-Stuhlträger, Kerstin (2009), *Das Recht auf christliche Erziehung im Kontext der Katholischen Schule: eine kanonistische Untersuchung unter Berücksichtigung der weltlichen Rechtslage*, Berlin/Münster: LIT.

Schmölders, Claudia (1986), „Einleitung", in: *Die Kunst des Gesprächs. Texte zur Geschichte der europäischen Konversationstheorie*, hg. von ders., München: Deutscher Taschenbuch-Verlag ([1]1979), S. 9–67.

Schneider, Ulrike (2007), *Der weibliche Petrarkismus im Cinquecento. Transformationen des lyrischen Diskurses bei Vittoria Colonna und Gaspara Stampa*, Stuttgart: Steiner.

Schneider, Ulrike (2013), „*Disegnare con parole.* Strategies of Dialogical Portraits of Ideal Female Beauty in the Italian Renaissance", in: *Inventing Faces. Rhetorics of Portraiture between Renaissance and Modernism*, hg. von Mona Körte u.a., Berlin/München: Dt. Kunstverlag, S. 84–98.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Schneider, Ulrike (2018), „Vom Wissen um *gratia*. Strategien der Diskursivierung elusiven Wissens in der Frühen Neuzeit", in: *Gratia. Mediale und diskursive Konzeptualisierungen ästhetischer Erfahrung in der Vormoderne*, hg. von ders. und Anne Eusterschulte, Wiesbaden: Harrassowitz, S. 89–105.

Schneider, Ulrike (2021), „(Nicht)Wissen? Relevanz und Modalitäten elusiven Wissens in Ästhetik und Verhaltenslehre der Frühen Neuzeit", in: *Dynamiken der Negation. (Nicht) Wissen und negativer Transfer in vormodernen Kulturen*, hg. von Şirin Dadaş und Christian Vogel, Wiesbaden: Harrassowitz, S. 43–72.

Schneider, Ulrike/Traninger, Anita (2010), „Fiktionen des Faktischen: Zur Einführung", in: *Fiktionen des Faktischen in der Renaissance,* hg. von dens., Stuttgart: Steiner, S. 7–21.

Schnell, Rüdiger (1998), „Die Frau als Gefährtin (*socia*) des Mannes: Eine Studie zur Interdependenz von Textsorte, Adressat und Aussage", in: *Geschlechterbeziehungen und Textfunktionen: Studien zu Eheschriften der Frühen Neuzeit*, hg. von dems., Berlin: De Gruyter, S. 119–170.

Schnell, Rüdiger (2018), „Concordia im Haus – Vielfalt der Diskurse (1300–1700)", in: *Das Haus schreiben. Bewegungen ökonomischen Wissens in der Literatur der Frühen Neuzeit*, hg. von Christina Schaefer und Simon Zeisberg, Wiesbaden: Harrassowitz, S. 29–65.

Schuchardt, Beatrice/Urban, Urs, Hg. (2014), *Handel, Handlung, Verhandlung: Theater und Ökonomie in der Frühen Neuzeit in Spanien*, Bielefeld: Transcript.

Schumpeter, Joseph A. (2006), *History of Economic Analysis,* auf Basis der Manuskripte hg. von Elizabeth Boody Schumpeter, mit einer Einl. von Mark Perlman, Hoboken: Taylor & Francis e-Library ([1]1954).

Schwerhoff, Gerd (2006), *Die Inquisition: Ketzerverfolgung in Mittelalter und Neuzeit*, 2. durchges. Aufl., München: Beck ([1]2004).

Segler-Meßner, Silke (2002), „Der Dialog als Raum spielerischer Selbstentfaltung: Baldessar Castiglione, Stefano Guazzo, Moderata Fonte", in: *Spielwelten: Performanz und Inszenierung in der Renaissance*, hg. von Klaus W. Hempfer und Helmut Pfeiffer, Stuttgart: Steiner, S. 47–66.

Segoloni, Danilo (1979), „‚Practica', ‚practicus', ‚practicare' in Bartolo e in Baldo", in: *L'educazione giuridica*, hg. von Alessandro Giuliani und Nicola Picardi, Bd. 2: *Profili storici*, Perugia: Gestisa, S. 52–103.

Seidel Menchi, Silvana (1979), „La circolazione clandestina di Erasmo in Italia. I casi di Antonio Brucioli e di Marsilio Andreasi," in: *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia, serie III* 9/2, S. 573–601.

Seidel Menchi, Silvana (1993), *Erasmus als Ketzer: Reformation und Inquisition im Italien des 16. Jahrhunderts*, Leiden u. a.: Brill.

Seidel Menchi, Silvana (2013), „Häretiker im Italien des 16. Jahrhunderts", in: *Protestanten zwischen Venedig und Rom in der Frühen Neuzeit*, hg. von Uwe Israel und Michael Matheus, Berlin: Akademie-Verlag, S. 25–43.

Sgarbi, Marco (2017), „What Was a Renaissance Academy? An Aristotelian Perspective", in: *Archivum mentis. Studi di filologia e letteratura umanistica* 6, S. 263–288.

Sgarbi, Marco (2019), „L'Etica di Aristotele presso l'Accademia degli Infiammati", in: *Êthikê theôria. Studi sull'Etica Nicomachea in onore di Carlo Natali*, hg. von Francesca Masi, Stefano Maso und Cristina Viano, Rom: Edizioni di storia e letteratura, S. 403–427.

Shemek, Deanna (2002), „Aretino's *Marescalco*: Marriage woes and the Duke of Mantua", in: *Renaissance Studies* 16/3, S. 366–380.

Simonetta, Marcello (2004), „Ivani, Antonio", in: *Dizionario Biografico degli Italiani* 62, https://www.treccani.it/enciclopedia/antonio-ivani_%28Dizionario-Biografico%29/, 17.7.2023.

Smarr, Janet Levarie (2005), *Joining the Conversation: Dialogues by Renaissance Women*, Ann Arbor: Univ. of Michigan Press.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Snyder, Jon R. (1989), *Writing the Scene of Speaking: Theories of Dialogue in the Late Italian Renaissance*, Stanford: Stanford Univ. Press.
Solerti, Angelo (1895), *Vita di Torquato Tasso*, Bd. 3: *Documenti, appendici, bibliografia, indici*, Turin/Rom: Loescher.
Sonnet, Martine (1991), „Une fille à éduquer", in: *Histoire des femmes en Occident*, 3: *XVI–XVIII^e siècles*, hg. von Natalie Zemon Davis und Arlette Farge, Paris: Plon, S. 111–139.
Sonnet, Martine (2006), „L'éducation des filles à l'époque moderne", in: *Historiens et géographes,* Association des professeurs d'histoire et de géographie, HAL Archives ouvertes: Online: https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00650808, 17.7.2023, S. 255–268.
Soudek, Josef (1958), „The Genesis and Tradition of Leonardo Bruni's Annotated Latin Version of the (Pseudo-)Aristotelian *Economics*", in: *Scriptorium* 12/2, S. 260–268.
Speciale, Emilio (1988), *Conversation and Humanism: Stefano Guazzo*, Ph. D. Yale Univ., Ann Arbor: ProQuest Dissertations Publishing.
Speciale, Emilio (1990), „Il discorso del gentiluomo", in: *Stefano Guazzo e la civil conversazione*, hg. von Giorgio Patrizi, Rom: Bulzoni, S. 25–45.
Spini, Giorgio (1940), „Sulle opinioni pedagogiche di Antonio Brucioli", in: *La Nuova Italia: rassegna critica mensile della cultura italiana e straniera* 11, S. 297–301.
Spini, Giorgio (1940a), *Tra Rinascimento e Riforma: Antonio Brucioli*, Florenz: La nuova Italia.
Spinosa, Giacinta (2002), *„ἐμπειρία/experientia*: modelli di ‚prova' tra antichità, medioevo ed età cartesiana", in: *Experientia. Atti del X colloquio internazionale, Roma, 4–6 gennaio 2001,* hg. von Marco Veneziani, Florenz: Olschki, S. 169–198.
Spranzi Zuber, Marta (1998), „Dialogue as a ‚Road to Truth': A Renaissance View", in: *Dialoganalyse, VI: Referate der 6. Arbeitstagung, Prag 1996/Dialogue Analysis, VI: Proceedings of the 6^th Conference, Prague 1996*, Teil 1–2, hg. von Světla Čmejrková u.a., Tübingen: Niemeyer, S. 85–90.
Stäuble, Antonio (1991), *„Parlar per lettera": il pedante nella commedia del Cinquecento e altri saggi sul teatro rinascimento*, Rom: Bulzoni.
Steigerwald, Jörn (2016), „La scénologie des *Asolani* de Pietro Bembo: un dialogue d'amour à la cour de Caterina Coronaro", in: *Espace-temps du dialogue littéraire*, hg. von Jean-Pierre de Giorgio, Françoise Laurent und Françoise Le Borgne, Clermont-Ferrand: Presses Universitaires Blaise Pascal, S. 119–128.
Stempel, Wolf-Dieter/Stierle, Karlheinz (1987), *Die Pluralität der Welten. Aspekte der Renaissance in der Romania*, München: Fink.
Stierle, Karlheinz (2001), „Fiktion", in: *Ästhetische Grundbegriffe*, hg. von Karlheinz Barck u.a., Stuttgart: Metzler, S. 380–428.
Strohschneider, Peter (2001), „Institutionalität. Zum Verhältnis literarischer Kommunikation und sozialer Interaktion in mittelalterlicher Literatur. Eine Einleitung", in: *Literarische Kommunikation und soziale Interaktion. Studien zur Institutionalität mittelalterlicher Literatur*, hg. von Beate Kellner, Ludger Lieb und Peter Strohschneider, Frankfurt a. M.: Lang, S. 1–26.
Strosetzki, Christoph (1987), *Rhétorique de la conversation: sa dimension littéraire et linguistique dans la société française du XVII^e siècle*, ins Frz. übers. von Sabine Seubert, Paris/Seattle/Tübingen: Papers on French Seventeenth Century Literature ([1]1984).
Sverlij, Mariana (2013), „El dominio del tiempo en el *Momus*, *I Libri della famiglia* y las *Intercenales* de Leon Battista Alberti", in: *Cuadernos de Filología Italiana* 20, S. 153–172.
Tateo, Francesco (1967), „‚Dottrina' ed ‚esperienza' nei libri della *Famiglia* di L. B. Alberti", in: ders.: *Tradizione e realtà nell'Umanesimo italiano*, Bari: Dedalo Libri, S. 279–318.
Tauber, Christine (2004), „‚Leggetemi e amatemi' – Autobiographie als Selbstanpreisung. Zu Leon Battista Albertis ‚Vita'", in: Leon Battista Alberti, *Vita*, lat.-dt., hg. von Christine Tauber und Robert Cramer, Frankfurt a.M./Basel: Stroemfeld, S. 7–32.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Tekulics, Judit (1999), „La figura del gentiluomo nella *Civil conversazione* di Stefano Guazzo e il cortegiano di Castiglione", in: *Acta Romanica (Acta Universitatis Szegediensis de Attila József Nominatae)* 19, S. 166–171.

Tenenti, Alberto (1993), „La *res uxoria* tra Francesco Barbaro e Leon Battista Alberti", in: *Una famiglia veneziana nella storia: i Barbaro. Atti del convegno di studi in occasione del quinto centenario della morte dell'umanista Ermolao*, Venezia, 4–6 novembre 1993, hg. von Michaela Marangoni und Manlio Pastore Stocchi, Venedig: Istituto Veneto di Scienze Lettere ed Arti, S. 43–66.

Tenenti, Alberto (1997), „La religion chez Léon Baptiste Alberti d'après les livres du traité *De la famille*", in: *Homo religiosus: autour de Jean Delumeau*, hg. von Anon., [Paris]: Fayard, S. 535–539.

Thorup, Mikkel (2016), „Introduction: Profiting from Words", in: *Intellectual History of Economic Normativities*, hg. von dems., New York: Palgrave Macmillan, S. 1–23.

Tiraboschi, Girolamo (1824), *Storia della letteratura italiana*, Bd. 7,3: *Dall'anno MD fino all'anno MDC*, Venedig: Molinari.

Titzmann, Michael (1989), „Kulturelles Wissen – Diskurs – Denksystem. Zu einigen Grundbegriffen der Literaturgeschichtsschreibung", in: *Zeitschrift für französische Sprache und Literatur* 99/1, S. 47–61.

Tosel, André (1995), „De la prudence des Anciens à la prudence des Modernes", in: *De la prudence des Anciens comparée à celle des Modernes: sémantique d'un concept, déplacement des problématiques*, hg. von dems., Paris: Les Belles Lettres, S. 7–34.

Trachtenberg, Marvin (2005), „Building outside Time in Alberti's *De re aedificatoria*", in: *Res. Anthropology and Aesthetics* 48, S. 123–134.

Traninger, Anita (2012), *Disputation, Deklamation, Dialog. Medien und Gattungen europäischer Wissensverhandlungen zwischen Scholastik und Humanismus*, Stuttgart: Steiner.

Traninger, Anita (2018), „Erasmus und die Dialektik. Zum Zusammenhang von Expertentum und Performativität", in: *Experten, Wissen, Symbole. Performanz und Medialität vormoderner Wissenskulturen*, hg. von Frank Rexroth und Teresa Schröder-Stapper, Berlin/Boston: De Gruyter/Oldenbourg, S. 275–296.

Traninger, Anita (2018a), „Herr und Knecht. Inszenierungen des Verhältnisses zur Dienerschaft bei Lando, Montaigne, Alfieri und Larra", in: *Das Haus schreiben. Bewegungen ökonomischen Wissens in der Literatur der Frühen Neuzeit*, hg. von Christina Schaefer und Simon Zeisberg, Wiesbaden: Harrassowitz, S. 67–82.

Traninger, Anita (2020), „*Essai* und *discours*. Montaigne, die Praxis der Lektüre und die Académie du Palais", in: *Der Essay als ‚neue' Form*, hg. von Andreas Mahler, Wiesbaden: Harrassowitz, S. 99–118.

Troßbach, Werner (1993), „Das ‚ganze Haus' – Basiskategorie für das Verständnis ländlicher Gesellschaften in der frühen Neuzeit?", in: *Blätter für deutsche Landesgeschichte* 129, S. 277–314.

Tubach, Frederic C. (1968), „Strukturanalytische Probleme. Das mittelalterliche Exemplum", in: *Hessische Blätter für Volkskunde* 59, S. 25–29.

Twellmann, Marcus (2011), „Zur Transformationsgeschichte der Oikonomik: Rousseaus *Neue Héloïse*", in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 85/2, S. 161–185.

Ultsch, Lori J. (2011), „Torquato Tasso: *Discourse on Feminine and Womanly Virtue*", in: *In Dialogue with the Other Voice in Sixteenth-Century Italy: Literary and Social Contexts for Women's Writing*, hg. von Julie D. Campbell und Maria Galli Stampino, Toronto: Iter, S. 115–141.

Urban, Urs (2018), *Die Ökonomie der Literatur: zur literarischen Genealogie des ökonomischen Menschen*, Bielefeld: Aisthesis.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Urban, Urs/Schuchardt, Beatrice (2014), „Handel, Handlung, Verhandlung: Theater und Ökonomie", in: *Handel, Handlung, Verhandlung: Theater und Ökonomie in der Frühen Neuzeit in Spanien*, hg. von dens., Bielefeld: Transcript, S. 7–33.
Varesco, Riccardo (1949), „I Frati Minori al Concilio di Trento", in: *Archivum franciscanum historicum* 42, S. 95–158.
Vecchio, Silvana (1991), „La bonne épouse", in: *Histoire des femmes en Occident*, 2: *Le Moyen âge*, hg. von Christiane Klapisch-Zuber, Paris: Plon, S. 117–145.
Veneziani, Marco, Hg. (2002), *Experientia. Atti del X colloquio internazionale, Roma, 4–6 gennaio 2001*, Florenz: Olschki.
Ventura, Angelo (1964), *Nobiltà e popolo nella società veneta del '400 e '500*, Bari: Laterza.
Verweyen, Theodor/Witting, Gunther (1979), *Die Parodie in der neueren deutschen Literatur. Eine systematische Einführung*, Darmstadt: WBG.
Vian Herrero, Ana/Vega, María José/Friedlein, Roger, Hg. (2016), *Diálogo y censura en el siglo XVI (España y Portugal)*, Madrid: Iberoamericana.
Vianello, Valerio (1993), *Il „giardino" delle parole. Itinerari di scrittura e modelli letterari nel dialogo cinquecentesco*, Rom: Jouvence.
Vígh, Éva (2009), „Il costume che appare nella faccia: Eloquenza muta e sonora fra Cinque e Seicento", in: *Schifanoia: notizie dell'istituto di studi rinascimentali di Ferrara* 36–37, S. 217–231.
Villa, Marianna (2014), „L'etica del lavoro nel Quattrocento letterario: sondaggi nei *Libri della famiglia* albertiani", in: *Annali d'Italianistica* 32 („From Otium and Occupatio to work & labor in Italian culture"), S. 91–116.
Vitullo, Juliann (2014), „*Otium* and *negotium* in Alberti's *I libri della famiglia*", in: *Annali d'Italianistica* 32, S. 73–89.
Vivenza, Gloria (1975), „Giacomo Lanteri da Paratico e il problema delle fortificazioni nel secolo XVI", in: *Economia e storia* 22/4, S. 503–538.
Vogl, Joseph (1997), „Geschichte, Wissen, Ökonomie", in: *Poststrukturalismus. Herausforderung an die Literaturwissenschaft*, hg. von Gerhard Neumann, Stuttgart/Weimar: Metzler, S. 462–480.
Vogl, Joseph (2004), *Kalkül und Leidenschaft: Poetik des ökonomischen Menschen*, 2. durchges. und korrigierte Aufl., Zürich u. a.: Diaphanes ([1]2002).
Vogl, Joseph (2009), „Epoche des ökonomischen Menschen", in: *„Denn wovon lebt der Mensch?" Literatur und Wirtschaft*, hg. von Dirk Hempel und Christine Künzel, Frankfurt am Main: Lang, S. 19–36.
Vogl, Joseph (2011), *Das Gespenst des Kapitals*, 3. Aufl., Zürich: Diaphanes.
Vogl, Joseph (2015), *Der Souveränitätseffekt*, Zürich/Berlin: Diaphanes.
Vogl, Joseph/Wolf, Burkhardt (2019), „Vorwort", in: *Handbuch Literatur & Ökonomie*, hg. von dens., unter Mitarbeit von Alexander Mionskowski, Berlin/Boston: De Gruyter, S. XI–XV.
Vogl, Joseph/Wolf, Burkhardt, Hg. (2019a), *Handbuch Literatur & Ökonomie*, unter Mitarbeit von Alexander Mionskowski, Berlin/Boston: De Gruyter.
Walde, Christine (2018), „*Rome first, Naples second*: Auf der Suche nach Parthenope – Neapolis in der römischen Literatur", in: *Parthenope – Neapolis – Napoli: Bilder einer porösen Stadt*, hg. von Elisabeth Oy-Marra und Dietrich Scholler, Göttingen: V&R Unipress, S. 53–86.
Watkins, Renée (1959/69), „L. B. Alberti's Emblem, the ‚Winged Eye', and His Name, Leo", in: *Mitteilungen des Kunsthistorischen Institutes in Florenz* 9, S. 256–258.
Wegmann, Thomas (2002), *Tauschverhältnisse: zur Ökonomie des Literarischen und zum Ökonomischen in der Literatur von Gellert bis Goethe*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
Wehle, Winfried (1990), Rezension von „Margarete Zimmermann, *Vom Hausbuch zur Novelle. Didaktische und erzählende Prosa im Frankreich des späten Mittelalters*", in: *Romanische Forschungen* 102/2–3, S. 331–335.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Weiand, Christof (1993), *‚Libri di famiglia' und Autobiographie in Italien zwischen Tre- und Cinquecento. Studien zur Entwicklung des Schreibens über sich selbst*, Tübingen: Stauffenburg.
Weijers, Olga (1999), „De la joute dialectique à la dispute scolastique", in: *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres* 143/2, S. 509–518.
Wieland, Wolfgang (1999), *Platon und die Formen des Wissens*, 2. durchges. und um einen Anh. und ein Nachw. erw. Aufl., Göttingen: V&R Unipress ([1]1982).
Willer, Stefan/Ruchatz, Jens/Pethes, Nicolas (2007), „Zur Systematik des Beispiels", in: *Das Beispiel. Epistemologie des Exemplarischen*, hg. von dens., Berlin: Kadmos, S. 7–59.
Winkler, Martina (2017), *Kindheitsgeschichte. Eine Einführung*, Göttingen: V&R Unipress.
Witt, Christian Volkmar (2017), *Martin Luthers Reformation der Ehe. Sein theologisches Eheverständnis vor dessen augustinisch-mittelalterlichem Hintergrund*, Tübingen: Mohr Siebeck.
Witt, Christian Volkmar (2018), „Luthers Reformation der Ehe als kulturgeschichtliche Zäsur", in: *Kulturelle Wirkungen der Reformation*, Kongressdokumentation Lutherstadt Wittenberg August 2017, hg. von Klaus Fitschen u.a., Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, Bd. II, S. 163–172.
Wunderlich, Werner, Hg. (1989), *Der literarische Homo oeconomicus: vom Märchenhelden zum Manager. Beiträge zum Ökonomieverständnis in der Literatur*, Bern u.a.: Haupt.
Zarri, Gabriella (2006), „Venetian Convents and Civic Ritual", in: *A Literary Nun in Baroque Venice*, hg. von Elissa B. Weaver, Ravenna: Longo, S. 37–56.
Zeisberg, Simon (2018), „Bacon in Braubach oder Das gelehrte Nicht-Wissen vom Reichwerden. Johann Balthasar Schupps satirische Dissertation *De Arte Ditescendi* (1648)", in: *Das Haus schreiben. Bewegungen ökonomischen Wissens in der Literatur der Frühen Neuzeit*, hg. von Christina Schaefer und Simon Zeisberg, Wiesbaden: Harrassowitz, S. 275–300.
Zeisberg, Simon (2019), *Das Handeln des Anderen. Pikarischer Roman und Ökonomie im 17. Jahrhundert*, Berlin/New York: De Gruyter.
Zemanek, Evi (2010), *Das Gesicht im Gedicht. Studien zum poetischen Porträt*, Köln u.a.: Böhlau.
Zimmermann, Margarete (1989), *Vom Hausbuch zur Novelle. Didaktische und erzählende Prosa im Frankreich des späten Mittelalters*, Düsseldorf: Droste.
Zimmermann, Margarete (1991), „Eine toskanische Frauendidaxe aus dem XIV. Jahrhundert: Francesco da Barberinos *Reggimento e costumi di Donna*", in: *Ordnung und Lust. Bilder von Liebe, Ehe und Sexualität in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, hg. von Hans-Jürgen Bachorski, Trier: WVT, S. 25–44.
Zimmermann, Margarete (2002), *Christine de Pizan*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch-Verlag.
Zimmermann, Margarete (2018), „Von monastischen und weltlichen ‚Häusern'. Denkformen des ‚Hauses' bei Christine de Pizan", in: *Das Haus schreiben. Bewegungen ökonomischen Wissens in der Literatur der Frühen Neuzeit*, hg. von Christina Schaefer und Simon Zeisberg, Wiesbaden: Harrassowitz, S. 85–105.
Zorzi Pugliese, Olga (1995), *Il discorso labirintico del dialogo rinascimentale*, Rom: Bulzoni.
Zwierlein, Cornel (2010), „Pluralisierung und Autorität. Tentative Überlegungen zur Herkunft des Ansatzes und zum Vergleich mit gängigen Großerzählungen", in: *Pluralisierungen: Konzepte zur Erfassung der Frühen Neuzeit*, hg. von Jan-Dirk Müller, Wulf Oesterreicher und Friedrich Vollhardt, Berlin/New York: De Gruyter, S. 3–30.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Namensregister

A
Abel (bibl.) 317
Accetto, Torquato 343, 354
Achilles (myth.) 322
Acquaviva, Belisario 22, 135
Aeneas (myth.) 322
Agrippa von Nettesheim, Heinrich Cornelius 218
Alamanni, Luigi 179f., 268
Alberti, Antonio 58, 97, 99
Alberti, Bartolomea 20, 58, 97, 358
Alberti, Benedetto 126
Alberti, Carlo 72, 75, 77, 83, 98
Alberti, Filippo di Tommaso 99
Alberti, Francesco d'Altobianco 99
Alberti, Giannozzo di Tommaso 18, 64f., 72f., 75, 78, 96–102, 116–120, 122, 131–133, 155, 157, 197, 225, 239, 271, 274
Alberti, Leon Battista 3f., 8, 18, 20–22, 36, 41f., 45, 48f., 51, 54, 57–69, 71–88, 92–95, 97–107, 110, 113f., 116–122, 124–129, 131f., 136, 142, 146, 153, 155, 157, 165, 174f., 183, 196f., 207–209, 225, 229, 238–240, 253, 257f., 262, 266f., 271f., 274f., 280, 295, 300, 302, 332, 347, 353, 357f., 360
Alberti, Lorenzo 72, 74, 132
Albertini, Arnaldo 190, 195
Albertus Magnus 110f.
Alexander der Große 129
Alfani, Guido 190
Algazi, Gadi 10, 44, 73
Álvarez de Toledo, Pedro 189
Andretta, Stefano 193
Anna d'Aragona 351
Apari, Gregorio 246
Aretino, Pietro 138, 144, 186f., 202f., 207–209, 211f., 220, 222–224, 226, 231–233, 235, 243, 248, 309, 363
Arezzo, Claudio Mario 207
Ariès, Philippe 43
Ariosto, Ludovico 207, 211, 322f.
Aristoteles 2f., 6, 18, 40–42, 45f., 49–55, 58f., 64f., 83, 93–96, 105, 108–114, 117, 119, 122–124, 128f., 131, 135f., 138, 141, 143, 147–149, 152, 155, 159–165, 174, 179–185, 194, 198, 210, 217, 228, 238f., 241, 249, 271, 289–291, 295, 297, 306, 309, 315, 317, 338, 345f., 350f., 354, 357; Pseudo-Aristoteles 3, 22, 45f., 50, 54f., 138, 182, 184, 337f., 345
Arrivabene, Andrea 142, 187, 189
Assandri, Giovan Battista 3, 135, 256, 333
Assmann, Aleida 319, 339
Atticus, Titus Pomponicus 121
Aubenque, Pierre 239
Auernheimer, Richard 306, 311
Augustinus, Aurelius 59, 325
Aurispa, Giovanni 45

B
Bachtin, Michail 24
Baffetti, Giovanni 341
Baldassari, Gabriele 341–343
Baldassarri, Guido 349
Baldi, Andrea 161, 165
Balsamo, Jean 283
Balsamo, Marc'Antonio 207
Barbara von Österreich 351
Barbaro, Daniele 141, 144
Barbaro, Francesco 57, 68, 146, 233
Bárberi Squarotti, Giorgio 303
Barbieri, Gino 87, 100, 251, 253, 256, 264, 268, 271
Bargali, Girolamo 294
Baron, Hans 45f., 96
Barozzi, Franceso 307
Bartocci, Gianni 283
Bartoli Langeli, Attilio 18
Bartolo da Sassoferrato 111
Batkin, Leonid M. 26
Battaglia, Salvatore 325
Battista, Giuseppina 59
Battus, Bartholomaeus 21

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Bec, Christian 43, 92
Beccaria, Angela Bianca 288
Becker, Anna 50f.
Beer, Marina 309, 321
Behrens, Rudolf 205
Bellatalla, Luciana 309
Belmonte, Pietro 151
Belo, Franceso 211
Bembo, Pietro 235
Bénatouïl, Thomas 111
Benzoni, Gino 268, 270, 272–274, 342
Berger, Peter L. 9
Bernardino da Siena 58
Betussi, Giuseppe 352
Biffi, Marco 252f.
Bilotta, Monica 343, 354
Biraghi, Lampugnino 45
Bistagne, Florence 291, 293, 307
Blaschke, Bernd 33
Blickle, Peter 11
Boccaccio, Giovanni 139, 207, 211f., 231, 268, 276, 300, 352
Boccazzi, Gaudenzio 283
Bodin, Jean 51
Borgia, Lucrezia 351
Böhle, Fritz 114, 121
Boillet, Danielle 322
Bolte, Rike 33
Bombini, Bernardino 135, 176, 204
Bonardo, Giovanmaria 268, 271
Bonaventura 87, 100
Bonfatti, Emilio 284, 293, 309
Bonora, Elena 145
Bornstein, Daniel Ethan 59
Borromeo, Carlo 190
Boschetto, Luca 75, 99
Bosisio, Matteo 249
Bottazzo, Giovanni 296
Bourdieu, Pierre 86
Bozzola, Sergio 343
Bracciolini, Poggio 94
Brant, Sebastian 225
Bredekamp, Horst 69
Breul, Wolfgang 200f.
Breyer, Till 30f.
Brucioli, Alessandro 179
Brucioli, Antonio 21, 46, 135–137, 140, 141, 173, 177–185, 196f., 203, 295, 356, 359
Brucioli, Francesco 179
Bruni, Francesco 142, 144
Bruni, Leonardo 23, 26, 46, 57f., 63, 68, 76, 80f., 94, 229, 357
Bruni, Roberto L. 222
Brunner, Otto 2, 5f., 10, 16f., 36, 39f., 42, 106, 357f.
Brutus, Marcus Iunius 126
Buck, August 244
Bung, Stephanie 288
Burckhardt, Jakob 71
Burke, Peter 113, 284
Burkhardt, Johannes 7, 17, 31, 39- 41, 47, 68, 333
Busa SJ, Roberto 110
Butler, Judith 9

C

Caesar, Gaius Iulius 108
Caggio, Paolo 13, 18f., 21, 46, 135–137, 140, 173, 177–179, 185–194, 196–209, 211–218, 220–227, 229–240, 242–250, 254, 257, 268, 358–360, 363
Calandra, Silvio 319
Caldiera, Giovanni [Jo[h]annes Calderia] 18, 21f., 57–60, 78, 100
Cancik-Kirschbaum, Eva 9f.
Cane, Giovanni 296
Canestrini, Giuseppe 154
Caponetto, Salvatore 137f., 173, 178, 190, 195
Carafa, Gian Pietro *s. Paul IV., Papst*
Caro, Annibale 220
Carroli, Bernardino 21, 26, 54, 137, 139f., 176, 280f.
Casali, Elide 135, 140, 176
Cassius [Gaius Cassius Longinus] 126
Castelvetro, Lodovico 24
Castiglione, Baldassare 113, 120, 139, 219, 283f., 288, 291, 293, 301–306, 313, 316, 328f., 347
Catanzaro, F. P. 207
Caterina de' Medici 351
Cato d. Ä., Marcus Porcius 3, 40, 129, 271
Cavazza, Cesare 139
Cavagliate, Guglielmo 296
Caye, Pierre 100, 102f.
Cereta, Laura 22f.
Cervent, Clara 156
Chabot, Isabelle 43
Chaucer, Geoffrey 35
Chihaia, Matei 31, 205
Christine de Pizan 18, 23, 112, 116

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Christ-von Wedel, Christine 200
Ciardi, Roberto Paolo 221
Cicchetti, Angelo 43, 65, 72, 205
Cicero, Marcus Tullius 3, 23, 26, 41, 45, 60, 62, 74, 77, 80, 94f., 108, 110, 112, 119–121, 179, 192, 263, 265, 268f., 275, 290f., 298, 306, 325, 348
Citton, Yves 30
Coller, Alexandra 247
Colonna, Vittoria 245
Columella, Lucius Iunius Moderatus 3, 271
Contarini, Gasparo 144
Cooper, Alix 73
Cornaro, Cornelia 141, 145f., 151, 156f.
Cornaro, Federico 145
Cornaro, Luigi 145
Cosentino, Paola 241
Cossa, Baldassarre *s. Johannes XXIII., Gegenpapst*
Costa, Francesco 187f.
Costantini, Baldessar 252
Cotrugli, Benedetto 68f., 87–92, 94, 175, 262, 357
Cox, Virginia 7, 12, 24–26, 137f., 152, 167, 245–247
Crabb, Ann 65
Crisciani, Chiara 111
Cuonz, Daniel 32
Curtius, Ernst Robert 325
Cuttini, Elisa 143, 163, 165
Cyprian von Karthargo 217

D
Dadaş, Şirin 67
Dalmas, Davide 179
D'Amelia, Marina 150
Dante Alighieri 34, 69, 214
Danzi, Massimo 22, 71, 73, 86, 94, 98, 131
Därmann, Iris 15, 33, 40–42
Datini, Francesco 18, 58, 65
Datini, Margherita 18, 65
Davi, Maria Rosa 158
Dear, Peter 111
Debby, Nirit Ben-Aryeh 59, 99
De Conti, Vincenzo 320
Del Bosco, Vincenzo 246f.
Deleuze, Gilles 9
Della Casa, Giovanni 283, 317, 329
Denley, Peter 99
Derks, Hans 6, 10, 34, 42
Derrida, Jacques 9
Di Benedetto, Arnaldo 342
Di Bologna, Mariano 246
Diederich, Silke 271
Dietrich, Ronald 211
Dimke-Kamola, Joanna 285, 297, 300
Di Venuta, Maria 192, 207, 231f., 235, 237f., 246
Doglio, Maria Luisa 287, 350–352
Dolce, Lodovico 20
Domenichi, Lodovico 221
Dominici, Giovanni 18, 20–23, 57–59, 78, 97–100, 175, 358
Donati, Claudio 320
Doni, Anton Francesco 257
Douglas, Mary 11
Draelants, Isabelle 111
Drossbach, Gisela 21
Dünne, Jörg 326

E
Ehses, Stephan 188
Eibach, Joachim 44
Eiden-Offe, Patrick 30
Eliade, Mircea 104
Elias, Norbert 259, 308
Elizabeth I. von England, Königin 351
Ellerbrock, Karl Philipp 31
Enderwitz, Anne 33, 35
Enenkel, Karl A. E. 75
Engler, Bernd 123
Épinay, Louise d' [Madame d'Épinay] 116
Erasmus, Desiderius 13, 55, 106, 137f., 150f., 155f., 162, 177–185, 189, 196–198, 200f., 203f., 208, 217, 359
Esposito, Costantino 107
Este, Alfonso I d' 252
Este, Alfonso II d' 320, 336, 342
Este, Anna d' 351
Este, Eleonora d' 351
Este, Isabella d' [Isabella Estense Gonzaga] 351
Este, Lucrezia d' 351
Estienne, Charles 54
Everson, Jane E. 220

F
Fachard, Denis 180
Fahy, Conor 246f.
Faret, Nicolas 284

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Farge, Arlette 43
Farnese, Alessandro *s. Paul III., Papst*
Fedele, Cassandra 22f.
Fellner, Isabelle 107
Fénelon, François de 23
Ferdinand I., Kaiser 351
Ferrari, Daniela 320
Ferraro, Joanne M. 43
Ferlito, Girolamo 225, 246
Ficino, Marsilio 68, 344
Filippo, Marco 246
Firenzuola, Agnolo 298
Firpo, Massimo 173, 188, 191
Föcking, Marc 26f., 113, 132, 151, 166, 168
Fögen, Thorsten 271
Fogliano, Lodovico 209
Fonte, Moderata [Modesta dal Pozzo] 138
Forno, Carla 24
Forscht, Caroline 205
Forteguerri, Laudomia 218
Fournel, Jean-Louis 142, 149f., 152, 169f.
Foucault, Michel 19
Francesco da Barberino 22f.
Francesco d'Assisi *s. Franz von Assisi*
Franco, Niccolò 202f., 207, 222–224
Franz von Assisi [Francesco d'Assisi] 199
Frascati, Gabriello 316f.
Friedlein, Roger 26, 177
Friedrich, Udo 111
Frigerio, Bartolomeo 135, 333
Frigo, Daniela 6–8, 13, 20, 47, 71, 87, 113, 135, 140, 173f., 176, 190, 204, 213, 252, 254–256, 259, 262, 266–270, 273–276, 278, 285, 293, 295–297, 308, 332, 336, 344f., 347, 358
Frugoni, Chiara 43
Fulda, Daniel 30f., 33, 205
Furlan, Francesco 18, 66, 71–73, 75f., 107
Füssel, Marian 113, 117, 226

G
Gabriel, Gottfried 132f.
Galle, Roland 215
Gallo, Agostino 268, 271f.
Gambara, Veronica 245
Garbarino, Giovanna 45
Garufi, Carlo Alberto 190
Gause, Ute 175
Gellius, Aulus 108, 311, 315
Generelli, Simona 265
Geyer, Paul 34
Ghanbari, Nacim 35f.
Ghislieri, Antonio Michele *s. Pius V., Papst*
Giavelli, Grisostomo *s. Javellus, Chrysostomos*
Giovanna d'Aragona 351
Giovio, Paolo 352
Giraldi Cinzio, Giambattista 206, 237, 248
Girardi, Raffaele 24
Gisulfo, Agostino 207
Giussano, Giovanni Pietro 135, 333
Godard, Anne 24
Gonzaga, Elisabetta 313
Gonzaga, Francesco 318
Gonzaga, Guglielmo 286f., 317–320, 333
Gonzaga, Lodovico 286f., 292, 318–320, 333
Gonzaga, Scipione 336, 342
Gonzaga, Vespasiano 287, 291f., 294, 311–313, 317–323, 326, 333
Gonzaga, Vincenzo 352
Göttert, Karl-Heinz 288
Gournay, Marie de 116
Gozze, Niccolò Vito de 21, 46, 137, 257, 261, 272, 275
Granà, Michele 187–189
Grandl, Matthias 120f.
Granjon, Marie-Christine 239
Grewe, Andrea 33, 205
Groebner, Valentin 6
Grothe, Heinz 121
Guarino, Battista 57f.
Guarini, Giovanni Battista 268
Guazza, Bartolomea 287
Guazza, Francesca (geb. da Ponte) 287, 294, 296, 323
Guazza, Olimpia 287
Guazzo, Giovanni 286
Guazzo, Giovanni Antonio 287
Guazzo, Guglielmo 285, 292–295, 298f., 303, 311, 314f., 319, 321, 323f., 326–329, 331
Guazzo, Stefano 2, 25, 52, 108, 110, 136f., 140, 142, 165, 176f., 225f., 280, 283–297, 299–306, 308f., 311–330, 332–334, 347f., 356, 358–360, 363f.
Guérin, Philippe 73, 81, 293, 301, 327, 330, 334
Guerrini, Paolo 252
Guggenheim, Michel 211
Guicciardini, Francesco 154
Guthmüller, Bodo 349
Gvozdeva, Katja 221f., 246, 294

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

H
Haag, Saskia 35f.
Habenstein, Astrid 7, 50, 205
Haberl, Christiane 24, 144, 150–152, 264, 335f., 348
Hahn, Philip 6, 11, 39
Hamesse, Jacqueline 110
Harding, Elizabeth 44, 146
Harth, Helene 141
Häsner, Bernd 3, 13f., 23–27, 76, 132, 208, 219, 229, 322, 334, 336
Hausmann, Frank-Rutger 71
Hausmann, Matthias 24
Hayez, Jérôme 43
Healey, Robin 154
Hecker, Kristine 242
Heinzelmann, Kurt 32
Heitsch, Dorothea 3, 24
Helena (griech. Myth.) 298
Hempel, Dirk 32f.
Hempfer, Klaus W. 19, 24, 26–28, 132, 151f., 164, 166f., 171, 219, 235, 291, 293, 338
Henn-Schmölders, Claudia 288f., 296, 312, 330
Herlihy, David 43, 99
Hesiod 40, 182f., 194, 228
Heymann, Brigitte 31
Hieronymus, Sophronius Eusebius 199, 217
Hindemith, Gesine 33
Hinsch, Moritz 8, 39f., 50
Hinz, Manfred 284, 291, 294, 303, 319
Hobbes, Thomas 51
Honnacker, Hans 3, 24
Horowitz, Mary Anne Cline 147
Hösle, Johannes 208
Høxbro Andersen, Michael 24
Hübner, Helga 284
Hufnagel, Henning 24, 349
Hugo von Sankt Viktor 111
Huss, Bernhard 18, 34, 83, 151, 166, 168, 244
Hutchinson, Gregory 62

I
Ingrassia, Gian Filippo 246
Irson, Claude 325
Iung, N. 190
Ivani, Antonio 18, 54, 57, 61–64, 78, 100, 136
Ivani, Maria 61

J
Jabico Brixiensi, Riolante *s. auch Lantieri, Giacomo* 252
Javellus, Chrysostomos [Grisostomo Giavelli] 22, 46, 135, 138
Javitch, Daniel 284
Jean De Meung 112
Johannes XXIII., Gegenpapst [Baldassarre Cossa] 96, 120, 122
Johnson, Marguerite 217
Jones-Davies, Marie-Thérèse 3
Jordan, Constance 151, 168, 352
Jung, Eva-Maria 115
Jussen, Bernhard 11, 190

K
Kablitz, Andreas 114
Kain (bibl.) 317
Kallendorf, Craig W. 58
Kapp, Volker 71, 123
Kappl, Brigitte 234
Karl V., Kaiser 188, 344f., 351
Katini, Teodoro 144
Kauppert, Michael 121
Kaye, Joel 88, 96, 264
Keller, Wolfram 35
Keßler, Eckhard 111–113
Kiesel, Helmuth 304
King, Margaret L. 22f., 43f., 57, 59f., 111
Kintzinger, Martin 110f.
Klapisch-Zuber, Christiane 4, 43f., 65, 72
Kleinau, Elke 22
Klettenhammer, Sieglinde 33, 35
Konrad von Megenberg 18, 21, 110
Koselleck, Reinhart 5
Košenina, Alexander 211, 225f.
Krauth, Wolf Hagen 40
Kristeva, Julia 24
Krömer, Wolfram 241f., 247
Kudla, Hubertus 108
Kuehn, Thomas 75, 85
Kuhn, Barbara 31
Kühn, Sebastian 44
Kuhn, Thomas E. 173f.
Künzel, Christine 32f.
Kushner, Eva 3, 13, 24

L
Lacroix, Jean 78
Ladislaus von Neapel, König 120, 122

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Lallis, Eleanor 102
Landi, Aldo 179–181, 183
Lane, Frederic C. 96
Lantieri (de' Paratico), Giacomo 3, 8, 21, 41f., 46, 52, 55, 95, 106, 135f., 138, 213, 251–259, 261–268, 271–275, 278–281, 297, 302, 333, 357–360
Lantieri, Lucretia Bona 253
Lantieri, Sigismondo 253
Laurenti, Renato 46
Lausberg, Heinrich 77
Lazard, Madeleine 211
Lazzarini, Elena 217
Le Goff, Jacques 87, 102f.
Lehmann, Jürgen 24
Leik, Angelika 242
Leinkauf, Thomas 143, 158f., 170
Leoni, Giovan Francesco 220
Leonora von Österreich 351f.
Lett, Didier 43
Leushuis, Reinier 180, 183
Lewis, David 114, 347
Liébault, Jean 54
Liebermann, Marita 24
Lievsay, John Leon 283–285, 294
Livius, Titus 60
Llull, Ramon 92
Lobsien, Verena Olejniczak 4, 5, 33, 205
Löhr, Wolf-Dietrich 217
Lohse, Rolf 232, 249
Lorenzini, Lucrezia 188
Lucilius, Gaius 100
Luckmann, Thomas 9
Lucretia (röm. Myth.) 298
Lugli, Vittorio 58f., 61
Lukian von Samosata 23, 207f., 229, 363
Loi, Maria Rosa 141, 144
Luther, Martin 173, 178f., 189, 191, 200, 210, 225, 359

M

Macarello, Giovan Battista 246
MacDonald, Alasdair A. 73
Machiavelli, Niccolò 51, 180, 248
Maclean, Ian 147, 148, 150
Macinghi-Strozzi, Alessandra 18, 58, 65
Magnocavalli, Annibale 285, 290, 292–296, 298–303, 305, 307, 309–311, 313–317, 319–321, 323f., 326–331
Mahler, Andreas 235
Maifreda, Germano 5, 6, 16, 40, 106, 357
Majorana, Bernadette 248
Malatesta da Montefeltro, Battista 23
Manetti, Giannozzo 68
Manilius, Marcus 123
Margarete von Österreich, Herzogin von Savoyen 351
Margarethe von Österreich, Herzogin von Parma 351
Margolin, Jean-Claude 201
Maria von Österreich [Maria von Ungarn] 351
Marinella, Lucrezia 352f.
Marinello, Giovanni 217
Marini, Paolo 224
Marsh, David 24, 78, 81
Marsilius von Padua 111
Masi, Antonio 43f.
Maylender, Michele 287
Mazzoni, Jacopo 144
McClure, George W. 353
Medici, Caterina de' 351
Medici, Cosimo de' 46
Medici, Giovanni Angelo, *s. Pius IV., Papst*
Medici, Giulio de' 179
Medioli, Francesca 60
Mehltretter, Florian 151
Melanchthon, Philipp 146, 191f., 210, 225
Menius, Justus 173, 175
Menut, Albert Douglas 22
Merenda, Domenico 232
Mésoniat, Claudio 99
Messina, Annamaria 284
Middleton, Thomas 5
Mitterauer, Michael 10
Mojsisch, Burkhard 163
Molière [Jean-Baptiste Poquelin] 211
Möller, Melanie 120f., 278
Molza, Francesco Maria 220
Montaigne, Michel de 29, 108, 110, 114, 123, 283
Montandon, Alain 308
Montoliu, Delphine 186, 225, 246
Moos, Peter von 123
Morata, Olimpia 23
Mordenti, Raul 43, 65, 72, 205
Morelli, Giovanni 58
Morone, Giovanni 188
Morosini, Adriana 157
Morosini, Giovan Franceso 145

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Morosini, Pietro 145
Müller, Gernot Michael 132
Müller, Jan-Dirk 121
Müller, Kurt 123

N
Natoli, Luigi 13, 186, 188, 190–192, 202, 210
Nelting, David 151, 166, 168, 291
Nemirow, Laurence 114
Neumann, Florian 83
Niccolò V., Papst [Tommaso Parentucelli] 45
Nickenig, Annika 31
Nicole Oresme [Nicolas Oresme] 22
Nigro, Radiana 293
Nikolaus von Kues 26
Nogarola, Isotta 22f.

O
Oexle, Otto Gerhard 7, 10, 17, 31, 39–41, 47f., 333
Olivieri, Mario 284, 293, 306
Olson, Kelly 217
Opitz(-Belakhal), Claudia 6, 22, 43, 51
Ortigue de Vaumorière, Pierre 289
Ossola, Carlo 284
Ovid [Publius Ovidius Naso] 217, 221

P
Palazzo, Gianandrea 253
Paleario, Aonio 21, 46, 51, 135, 137f., 177f., 240, 254
Paleologa, Margherita 286–288, 303
Paleotti, Gabriele 190
Palladio, Andrea 274
Palmieri, Matteo 58, 68
Pandolfini, Agnolo 66f., 280
Panichi, Nicola 283, 330
Parentucelli, Tommaso *s. Niccolò V., Papst*
Passi, Giuseppe 7
Patella, Enrico 246
Paternoster, Annick 284, 293, 306
Patrizi, Giorgio 283, 286f., 291, 293f., 305f., 315, 317, 320, 331f.
Paul III., Papst [Alessandro Farnese] 177, 193
Paul IV., Papst [Gian Pietro Carafa] 137
Paul, Eugen 174
Paulus von Tarsus 89, 153, 174, 199, 307, 324f.
Perrone Compagni, Vittoria 145
Perrotta, Cosimo 68
Pethes, Nicolas 124, 130
Petrarca, Francesco 34, 112f., 116, 127, 129, 139, 186, 191, 207, 211f., 215f., 230f., 235–238, 243f., 289, 318, 340–343, 346, 353f.
Petrus Alfonsi 22
Pfisterer, Ulrich 69, 98
Philipp II. von Spanien, König 252
Piantoni, Luca 144
Piccolomini, Aeneas Silvius 57f.
Piccolomini, Alessandro 46, 138, 142, 144, 151, 207, 217.219, 221f., 230, 242f., 245, 247f.
Piccolomini, Marcantonio 137
Pich, Federica 323
Piciché, Bernardo 335, 348
Pieri, Marzia 246
Pignatti, Franco 167, 223, 348
Pissis, Nikolas 16
Piszczatowski, Paweł 24
Pius IV., Papst [Giovanni Angelo Medici] 144
Pius V., Papst [Antonio Michele Ghislieri] 189
Platon 23f., 26, 42, 58, 93, 125, 152, 181, 219, 241, 328, 344
Plinius Secundus d. Ä., Gaius 179, 298
Plotke, Seraina 288, 329
Plutarch 3, 129, 148f., 217, 309
Poirson, Martial 30, 205
Polanyi, Michael 115f., 126
Pole, Reginald 188
Pomata, Gianna 111
Pomian, Krysztof 103
Pomponazzi, Pietro 142–145, 158f., 163–165, 167, 169f.
Pons, Alain 285, 332
Pontano, Giovanni 68, 285, 291, 293, 307, 321, 327
Ponzio, Paolo 111
Porro, Pasquale 107
Porschen, Stephanie 121
Pozzi, Giovanni 215, 243
Pozzi, Mario 142, 144, 169
Prandi, Stefano 24, 144f., 169, 335, 341
Preconio, Ottaviano 178, 187–189, 231
Prisciani, Pellegrino 205f.

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Procaccioli, Paolo 187, 189, 192, 208f., 222–224
Pythagoras von Samos 124

Q
Quintilian [Marcus Fabius Quintilianus] 290f.
Quondam, Amedeo 108, 110, 236, 283, 286, 288, 291–293, 308, 314, 318f., 330, 339

R
Racine, Jean 205
Raimondi, Ezio 349
Ramat, Raffaello 349
Ranialdi, Girolamo 196
Ratto, Giovanna 13, 186–190, 192f., 200, 207, 209f., 213, 224, 226, 235, 238, 267
Ravenscroft, Judith 66
Raviola, Blythe Alice 287
Razzi, Silvano 3, 21, 46, 135, 137–139, 175f., 204
Refini, Eugenio 46
Regn, Gerhard 28, 83, 335f., 343
Reinmann, Gabi 121
Rempe, Katarina 33
Renée de France [Renata di Francia] 253, 351
Rese, Friederike 109, 114, 121f.
Residori, Matteo 322
Reuthner, Rosa 4, 6
Rexroth, Frank 113
Rheinberger, Hans-Jörg 9f.
Ribaudo, Vera 88
Ricci, Alessio 205
Richarz, Irmintraut 3, 8, 40, 135
Richter, Gerhard 174
Robert, Jörg 165
Röckelein, Hedwig 113
Roick, Matthias 113
Romano, Ruggiero 92, 98, 102
Romei, Giovanna 257
Rosignano, Giuseppe 246
Ross, Sarah Gwyneth 22, 73
Rossani, Ottavio 252f., 258, 281
Rotolo, Filippo 187
Rousseau, Jean-Jacques 17, 36f.
Royé, Jocelyn 211
Rucellai, Giovanni 268
Ruchatz, Jens 124, 130
Rudlin, John 242
Ruhe, Doris 34
Ruscelli, Girolamo 207, 224, 252, 267
Ryle, Gilbert 114f., 154, 228, 347

S
Sabean, David Warren 42
Sacca dal Ponte, Caterina 296
Saccocci, Erika 189
Šahars, Šûlammît 43
Sallust [Gaius Sallustius Crispus] 60
Salutati, Coluccio 94, 99
Salvadori, Stefania 200
Sampson, Lisa 220
Sannazaro, Jacopo 207, 212–214, 231, 268
Sanseverino, Giovanni Bernardino 225
Santagata, Marco 237, 241
Santangelo, Giorgio 186
Sarnowsky, Jürgen 111
Sarti, Raffaella 44
Sberlati, Francesco 150
Scarpa, Emanuela 317
Schaefer, Christina 50, 75, 85, 100, 107f., 110, 112, 116, 127, 231, 335
Schäfer, Rudolf 121
Schaub, Mirjam 123, 127, 157
Scheuer, Hans Jürgen 139, 174, 205, 227
Schildknecht, Christiane 114
Schirg, Bernhard 31
Schlünder, Susanne 31, 33
Schmidt, Nora 16
Schmidt-Funke, Julia 44
Schmidt-Voges, Inken 5, 39,44, 106
Schmitt, Arbogast 168
Schmitt, Jean-Claude 103
Schmitz-Stuhlträger, Kerstin 174
Schmölders, Claudia *s. Henn-Schmölders, Claudia*
Schneider, Ceslaus Maria 199
Schneider, Ulrike 114, 120, 132, 168, 243, 298, 326, 328, 347
Schnell, Rüdiger 19, 52, 142, 147, 174, 185, 239, 241, 307
Scholz, Stephanie 175
Schomacher, Esther 205
Schuchardt, Beatrice 29, 35, 206
Schumpeter, Joseph 39
Schwerhoff, Gerd 189
Scotus, Ioannes Duns 111
Segler-Meßner, Silke 284, 291, 293, 295, 308
Segoloni, Danilo 111

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Seidel Menchi, Silvana 173, 178, 180f., 189, 196, 198
Seneca, Lucius Annaeus 94, 100–103
Sgarbi, Marco 142, 169f., 307
Shakespeare, William 5
Shell, Marc 32
Shemek, Deanna 309
Sigonio, Carlo 24, 208
Simonetta, Marcello 61
Simonides von Keos 344
Smarr, Janet Levarie 12
Snyder, Jon R. 24, 152, 338
Sokrates 8, 49, 109, 117, 142f., 152, 344, 346
Solerti, Angelo 346
Sonnet, Martine 22f., 43
Soudek, Josef 46
Spadafora, Bartolomeo 190
Spahn, Peter 7, 17, 31, 39–41, 47, 333
Speciale, Emilio 284, 304
Speroni (degli Alvarotti), Sperone 3, 8, 12f., 21, 24, 46, 54, 106, 135–137, 140, 142–146, 149–152, 155–162, 164–171, 183, 197, 209, 255, 258, 264, 336, 356–360
Speroni, Angelica 141
Speroni, Diamante 141
Speroni, Giulia 141
Speroni, Lucia Cristina Adriana 141
Spini, Giorgio 179f., 183
Spinosa, Giacinta 111
Spranzi Zuber, Marta 3
Stahl, Andrea 31, 33
Stäuble, Antonio 211
Steigerwald, Jörn 24
Stempel, Wolf-Dieter 166
Stierle, Karlheinz 166, 326
Stöferle, Dagmar 33
Strohschneider, Peter 9
Strosetzki, Christoph 289
Sverlij, Mariana 102

T
Taegio, Bartolomeo 268
Tarabotti, Arcangela 299
Tarello da Lonato, Camillo 268, 272
Tasso, Bernardo 144, 287
Tasso, Torquato 3, 8, 12, 20f., 24, 28, 36, 46, 135–137, 144, 149, 166, 197, 209, 225, 239, 241, 245, 258, 268, 274, 300, 303, 320, 322, 326, 335–354, 356, 360–364
Tateo, Franceso 73, 107, 125
Tauber, Christine 75
Tauros, Lukios Kalbenos 311
Tekulics, Judit 284, 304
Tenenti, Alberto 57, 88, 92, 98, 102, 105
Tertullian [Quintus Septimius Florens Tertullianus] 217
Thomas von Aquin 59, 92, 110, 147, 199f.
Timon von Athen 129
Tiraboschi, Girolamo 253
Titzmann, Michael 19
Thorup, Mikkel 5, 106
Toftgaard, Anders 24
Tommasi, Francesco 46, 66, 135, 176, 345, 358
Tosel, André 239
Trachtenberg, Marvin 103f.
Traninger, Anita 9f., 13, 23f., 28, 29, 51, 81–83, 85, 111, 197, 309, 326, 328
Trissino, Giangiorgio 180, 298
Troßbach, Werner 6
Trotti, Bernardo 20
Tubach, Frederic C. 123
Tucci, Ugo 88
Twellmann, Marcus 35f., 37

U
Uhlmann, Gyburg 16
Ultsch, Lori J. 353
Urban, Urs 29, 31f., 34f., 206

V
Valdaura, Bernardo 156
Valgrisi, Vincenzo 251–253
Valier, Agostino 190
Valla, Lorenzo 68
Vallée, Jean-François 3, 24
Varchi, Benedetto 139, 144
Varesco, Riccardo 188
Varro, Marcus Terentius 3, 271
Vecchio, Silvana 43
Vega y Enríquez, Juan de 186
Vega, María José 177
Vegio, Maffeo 58
Velluti, Donato 58
Veneziani, Marco 107
Ventura, Angelo 265f.
Venus (Myth.) 200f.
Vergerio, Pier Paolo 57f.
Vernia, Nicoletto 143
Verweyen, Theodor 235

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5

Vian Herrero, Ana 177
Vianello, Valerio 164, 170
Vígh, Éva 293
Vignali, Antonio 221
Villa, Marianna 267
Vinzenz von Beauvais [Vincent de Beauvais] 217
Virginia (röm. Gesch./Myth.) 298
Visconti, Gian Galeazzo 120
Vitullo, Juliann 62
Vivenza, Gloria 252f., 279
Vives, Juan Luis 55, 63f., 148, 151, 155f., 162, 184, 199, 204, 217f., 232, 241–243, 245
Vogel, Christian 67
Vogl, Joseph 4, 29f., 32f., 106

W
Walde, Christine 275
Watkins, Renée 69
Wegmann, Thomas 33
Wehle, Winfried 12
Weiand, Christof 72, 205
Weijers, Olga 80, 84, 169
Widmer, Berthe 113
Wieland, Wolfgang 114
Wilhelm von Moerbeke 45
Wilhelm von Ockham 111
Willer, Stefan 124, 130
Winkler, Martina 43
Witt, Christian Volkmar 200
Witting, Gunther 235
Wolf, Burkhardt 29f.
Wunderlich, Werner 33

X
Xenophon 2f., 8, 18, 36, 40–42, 45f., 49–51, 54f., 64, 71, 100, 109, 117, 136, 142f., 148f., 151, 155, 174, 194, 197, 210, 217f., 225, 228, 253–255, 268–270, 309, 337, 344, 346, 354

Z
Zabata, Cristoforo 137f.
Zaltieri, Bolognino 252
Zambelli, Leone 135
Zarri, Gabriella 60
Zeisberg, Simon 50, 205
Zemanek, Evi 236
Zemon Davis, Natalie 43
Zeuxis von Herakleia 298
Zimmermann, Margarete 12, 17f., 22f., 112
Zorzi Pugliese, Olga 3, 24, 152
Zwierlein, Cornel 151

© 2023, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-12036-4 - ISBN E-Book: 978-3-447-39405-5