GENDER OPEN REPOSITORIUM

„Antike“ und „Mittelalter“ in der politischen Philosophie der „Renaissance“ : Gender als Markierung zwischen Kontinuität und Wandel

Becker, Anna

2014

https://doi.org/10.25595/1038

Veröffentlichungsversion / published version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Becker, Anna: *„Antike“ und „Mittelalter“ in der politischen Philosophie der „Renaissance“ : Gender als Markierung zwischen Kontinuität und Wandel*, in: L' homme : Zeitschrift für feministische Geschichtswissenschaft, Jg. 25 (2014) Nr: 2, 15-32. DOI: https://doi.org/10.25595/1038.

Erstmalig hier erschienen / Initial publication here: https://doi.org/10.7767/lhomme-2014-0203

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY 4.0 Lizenz (Namensnennung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu dieser Lizenz finden Sie hier:

https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de

Terms of use:

This document is made available under a CC BY 4.0 License (Attribution). For more information see:

https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.en

GenderOpen – Repositorium für die Geschlechterforschung: www.genderopen.de

FREIE UNIVERSITÄT BERLIN

HUMBOLDT-UNIVERSITÄT ZU BERLIN

Beiträge

„Antike" und „Mittelalter" in der politischen Philosophie der „Renaissance": Gender als Markierung zwischen Kontinuität und Wandel

Anna Becker

1. Eine Renaissance für Frauen?

In ihrem wegweisenden Aufsatz „Did Women Have a Renaissance?" von 1977, in dem Joan Kelly-Gadol die berühmte Aussage tätigte, „dass es eine Renaissance für Frauen nicht gegeben hat – zumindest nicht während der Renaissance",[1] nannte die Autorin es als Aufgabe der *women's history*, „herkömmliche Schemata der geschichtlichen Periodisierung in Frage zu stellen".[2] Kelly-Gadol schrieb an gegen ein Fortschrittsnarrativ, programmatisch ausgedrückt in Jacob Burckhardts „Kultur der Renaissance in Italien". Burckhardt charakterisierte die Renaissance als eine Zeit des radikalen Bruchs mit dem Mittelalter. In der Renaissance, schrieb Burckhardt, „erhebt sich mit voller Macht das Subjektive; der Mensch wird geistiges Individuum und erkennt sich als solches".[3] Burckhardt betonte, dass mit der Renaissance auch eine Gleichstellung der Geschlechter einhergegangen sei: „Denn mit der Bildung entwickelte sich auch der Individualismus in den Frauen höherer Stände auf ganz ähnliche Weise wie in den Männern [...]. Die Frau von Stande mußte damals ganz wie der Mann nach einer abgeschlossenen, in

1 Joan Kelly-Gadol, Did Women Have a Renaissance?, in: Renate Bridenthal und Claudia Koonz Hg., Becoming Visible: Women in European History, Boston, MA u. a. 1977, 175–201, ich zitiere im Folgenden nach der deutschen Übersetzung, die ich allerdings dort, wo sie mir nicht korrekt erscheint, modifiziere: Gab es die Renaissance für Frauen?, in: Barbara Schaeffer-Hegel u. Barbara Watson-Franke Hg., Männer, Mythos, Wissenschaft, Pfaffenweiler 1988, 33–63, 33.

2 Kelly-Gadol, Renaissance, wie Anm. 1, 33.

3 Jacob Burckhardt, Die Kultur der Renaissance in Italien, Basel 1930, 95.

Online gestellt mit finanzieller Unterstützung der Universität Basel (Lehrstuhl Prof. Dr. Claudia Opitz-Belakhal).

jeder Hinsicht vollendeten Persönlichkeit streben.“[4] Gegen die Vorstellung, dass sich in der Renaissance also auch das weibliche Individuum entdeckte, argumentierte Kelly-Gadol, „Ereignisse, die als Befreiung von natürlichen, sozialen oder ideologischen Zwängen für die Entwicklung von Männern förderlich waren, hatten gänzlich andere und sogar entgegengesetzte Auswirkungen auf die Frauen“.[5]

Kelly-Gadol, deren Forschungsinteresse vor allem der höfischen Kultur galt, stellte das französische Mittelalter als eine Periode dar, in der aristokratische Frauen über Einfluss und Unabhängigkeit verfügten. Entstanden aus einer Abneigung gegen die Ehe, der „in den Augen der Aristokratie der Makel der gesellschaftlichen Notwendigkeit“[6] anhaftete, hätte die höfische Literatur im Umfeld der Eleonore von Aquitanien eine idealisierte Liebe zelebriert. Höfische Liebe sei nicht hierarchisch-patriarchal, sondern von Gegenseitigkeit, Freiwilligkeit und Freiheit gezeichnet gewesen. Mit der sexuellen Freiheit sei politische Autonomie einhergegangen. In der feudalen Gesellschaft, der Kelly-Gadol ein „ausgesprochenes Desinteresse an der Illegitimität der Nachkommen“[7] attestierte, hätten Frauen eigenständig seigneuriale Macht ausüben können.

Dagegen konstatierte Kelly-Gadol in der italienischen Renaissance eine deutliche Verschlechterung der Stellung der Frau. Mittelalterliche Autonomie und Freiheit sei der Frau in Ideologie und Praxis sukzessive genommen worden. Mit wenigen Ausnahmen hätte die neue Zeit nun keusche Liebe und platonische Frauenverehrung gefeiert. Vom Beispiel der Caterina Sforza abgesehen, hätten die Edelfrauen der Renaissance nur wenig politische Initiative gezeigt. Im Vergleich zu ihren mittelalterlichen Vorgängerinnen hätten sie merklich weniger Einfluss gehabt und kaum Möglichkeiten, eigenständig politisch zu wirken, und sie seien stärkeren Zwängen unterworfen gewesen. Werke wie Castigliones „Buch des Hofmanns“, in dem Gleichheit zwar postuliert, die Frau aber dennoch nur als schmückendes Beiwerk dargestellt worden sei, hätten einen „Wandel sowohl in der Erziehung und Kultur als auch in der Politik“[8] eingeleitet.

Es sei aber vor allem die neue bürgerliche Ideologie der Florentiner Humanisten gewesen, die die Unabhängigkeit der Frau eingedämmt und sie ins Haus verbannt hätte. Nicht interessiert an höfischen Gepflogenheiten und im Bestreben, die Welt der griechischen Stadtstaaten auf Florenz zu übertragen, hätten die „Bürgerhumanisten“ wie etwa Leonardo Bruni oder Leon Battista Alberti ausdrücklich „den minderwertigen häuslichen Bereich der Frauen von dem überlegenen öffentlichen Bereich der Männer“ unterschieden. Dies hätte eine „veritable ‚Renaissance‘ der Wertvorstellungen und Praktiken des klassischen Athens mit seiner häuslichen Einschließung der Bürger-Frauen“ bewirkt.[9] Hier sei das bürgerliche Geschlechterrollensystem entwickelt wor-

4 Burckhardt, Kultur, wie Anm. 3, 284.
5 Kelly-Gadol, Renaissance, wie Anm. 1, 33.
6 Kelly-Gadol, Renaissance, wie Anm. 1, 37.
7 Kelly-Gadol, Renaissance, wie Anm. 1, 42.
8 Kelly-Gadol, Renaissance, wie Anm. 1, 51.
9 Kelly-Gadol, Renaissance, wie Anm. 1, 35.

den, in welchem der Mann in die öffentliche Sphäre und die patrizische Frau in die private Welt des Heims platziert wurde.[10] Der moderne Staat, dessen Anfänge Kelly-Gadol in der florentinischen Renaissance sieht, habe sich somit auf der Grundlage einer dezidierten Trennung der öffentlichen und der privaten Sphäre gebildet, durch die die Frau unsichtbar und vor allem unpolitisch wurde.

Obwohl Kelly-Gadol es ablehnte, dem Burckhardt'schen Fortschrittsnarrativ universale Gültigkeit zuzusprechen, so folgte sie ihm dennoch – vielleicht mehr, als sie es beabsichtigte. Wie für Burckhardt ist nämlich auch für Kelly-Gadol die Renaissance eine intellektuelle Wende und ein glatter Bruch mit der Geisteswelt des Mittelalters: „In gewisser Weise bescherte der Humanismus den Frauen – wie der gesamten Kultur – einen Fortschritt."[11] Der humanistische Kult um die Bildung hätte jedoch dazu geführt, dass Frauen nun nicht mehr an den Höfen anderer Frauen unterrichtet wurden, sondern von Humanisten, die „Minne und Rittertum" ablehnten und die klassisch-antike Kultur mit all ihren „patriarchalen und frauenfeindlichen Vorurteilen" förderten.[12] Patriarchalismus und Misogynie sind für Kelly-Gadol die Erkennungszeichen des klassisch-griechischen, vor allem aristotelischen Denkens, das mit der Antikenrezeption der Renaissance nun die Geisteswelt Europas bestimmte und damit die philogynen Anschauungen des Mittelalters ablöste. In der Idee des radikalen Bruchs zwischen den beiden Epochen „Mittelalter" und „Renaissance" folgt Kelly-Gadol also Burckhardt, die Wertungen ändern sich aber stark: Für Männer habe die humanistische Bildungsbewegung positiven Wandel, für Frauen den Verlust vergangener Freiheiten bedeutet.

Natürlich muss Kelly-Gadols Artikel, fast vierzig Jahre nach dessen Entstehung, historisiert und kontextualisiert werden. Ihre Forderung, „wir müssen klären, wie sich die Ab- oder Zunahme von Freiheiten für Frauen feststellen [...] lässt", und ihr Glaube an „Kriterien, um die relative Beschränkung (oder Erweiterung) von Machtbefugnissen der Renaissancefrauen zu beurteilen und die Qualität ihrer historischen Erfahrung einzuschätzen",[13] geben Auskunft über den Stand der Geschichtswissenschaft in den 1970er Jahren, als sich zunächst die historische Frauenforschung etablierte, aus der dann die Geschlechtergeschichte erwuchs.[14] Kelly-Gadols sehr positives Verständnis realer Macht der aristokratischen Frauen im Mittelalter sowie ihre sehr pessimistische Vorstellung von Möglichkeiten weiblicher Machtausübung an Renaissancehöfen wurde

10 Heute herrscht in der Geschlechtergeschichte Einigkeit darüber, dass die Kategorien „öffentlich" und „privat" eine genaue historische Kontextualisierung verlangen und in der Vormoderne weit weniger dichotomisch zueinander standen, als von Kelly-Gadol dargestellt. Vgl. Claudia Opitz-Belakhal, Geschlechtergeschichte, Frankfurt a. M./New York 2010, 97–121. Für diesen Aufsatz bediene ich mich jedoch zunächst Kelly-Gadols Vokabular, die „Öffentlichkeit" mit dem politischen Leben, „Privatheit" mit dem Haushalt gleichsetzte.

11 Kelly-Gadol, Renaissance, wie Anm. 1, 52.

12 Kelly-Gadol, Renaissance, wie Anm. 1, 52.

13 Kelly-Gadol, Renaissance, wie Anm. 1, 33f.

14 Vgl. Opitz-Belakhal, Geschlechtergeschichte, wie Anm. 10, 10–38.

in den folgenden Jahrzehnten komplexer gedacht, kritisiert, teilweise revidiert oder doch zumindest relativiert.[15] Zweifellos aber hat Kelly-Gadols Artikel wichtige Impulse für die Frauen- und Geschlechtergeschichte der Renaissance wie auch für die Fragen der Epochenbildung aus weiblicher Sicht gegeben. Wenig Beachtung jedoch haben Kelly-Gadols Aussagen zum Bürgerhumanismus gefunden. Der Idee, dass im florentinisch-humanistischen Denken, in dem der Moment der öffentlichen Partizipation tatsächlich stark zelebriert wird, für Frauen nur die vermeintlich private, als unpolitisch konstruierte Sphäre des Haushalts bleibt, wurde in der ideengeschichtlichen Forschung bislang wenig widersprochen.[16]

In meinem Beitrag möchte ich deshalb genau diese Aussage Kelly-Gadols kritisch beleuchten, und zwar in zwei Schritten. Zunächst werde ich mich mit dem Themenkomplex Bürgerhumanismus und Geschlechterproblematik beschäftigen. Mit Bürgerhumanismus[17] bezeichne ich hier im Sinne Kelly-Gadols die „bürgerlichen Schriften von Florentiner Humanisten", in denen, im Rückgriff auf Aristoteles, der Mensch als genuines *zoon politikon*, als politisches Lebewesen, verstanden wurde, das in der politischen Gemeinschaft durch aktive Partizipation und tugendhaftes Leben seiner menschlichen Natur gerecht wird. Es wird gefragt, ob die politischen Traktate des Bürgerhumanismus oder auch des „Republikanismus" tatsächlich eine Ideologie begründeten, welche die Frauen in die Unsichtbarkeit einer rein häuslichen Existenz „verbannte". Ich möchte also den Bürgerhumanismus noch einmal unter dem Blickwinkel „Geschlecht" untersuchen. Zum Zweiten soll gerade am Beispiel des Bürgerhumanismus über die Sinnhaftigkeit von Periodengrenzen und über Gleichzeitigkeiten und Ungleichzeitigkeiten in der Geschichte des politischen Denkens reflektiert werden, wobei mein Hauptaugenmerk auf dem Moment der Kontinuität über Epochengrenzen hinweg liegt. Dabei möchte ich zeigen, dass die Familienstruktur und vor allem die Ehebeziehung eine fundamentale Komponente der politischen Philosophie der Renaissance in der aristotelischen Tradition darstellt, und dass dies nur über eine Antiken- und Mittel-

15 Für einen Überblick vgl. Judith C. Brown u. Robert C. Davis Hg., Gender and Society in Renaissance Italy, London/New York 1998; Gianna Pomata, Knowledge-freshening Wind: Gender and the Renewal of Renaissance Studies, in: Allen J. Grieco u. Michael Rocke Hg., The Italian Renaissance in the Twentieth Century. Acts of an International Conference, Florence 1999; Alexandra Shepard u. Garthine Walker, Gender, Change and Periodisation, in: Gender & History, 20, 3 (2008), 453–462; Elaine G. Rosenthal, The Position of Women in Renaissance Florence: neither Autonomy nor Subjection, in: Peter Denley u. Caroline Elam Hg., Florence and Italy. Renaissance Studies in Honour of Nicolai Rubinstein, London 1988, 369–381.

16 Vgl. Natalie Zemon Davis, die argumentiert, dass Frauen in Republiken keinen Einfluss in der Politik hatten, während sie in Monarchien fest umrissene politische Positionen einnehmen konnten; dies., Women in Politics, in: Georges Duby u. Michelle Perrot Hg., A History of Women in the West, III, Cambridge, MA 1993, 167–183, 170.

17 Kelly-Gadol selbst verwendet den Begriff *civic humanism* (190), der in der deutschen Übersetzung mit „bürgerlicher florentinischer Humanismus" wiedergegeben wird, vgl. dies., Renaissance, wie Anm. 1, 55.

alterrezeption gelang, die mitunter eine andere Geschichte von Geschlecht, von Geschlechterrollen und Epochenzugehörigkeit erzählt, als es das Narrativ eines radikalen Bruchs im philosophischen Denken zwischen Mittelalter und Renaissance vermuten lässt.[18]

2. „Bürgerhumanismus" und Geschlechterbeziehungen in der Renaissance

Wenden wir uns zunächst der Historiographie zum „Bürgerhumanismus" zu, die ähnlich von der Idee des Bruchs mit dem Mittelalter gezeichnet ist wie Burckhardts und Kelly-Gadols Ansatz. Hans Baron, der den Begriff in den 1920er Jahren prägte, argumentierte in seinem 1955 veröffentlichten wegweisenden Werk „The Crisis of the Early Italian Renaissance: Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny", dass es um 1400, im Zuge des florentinischen Konflikts mit Mailand, zu einem massiven Wandel in der intellektuellen Kultur kam, die Kunst, Politik und Philosophie umfasste.[19] Gegen Burckhardt argumentierte Baron jedoch, dass es nicht das Moment der „Individualisierung" war, das die florentinische Renaissancephilosophie vom Mittelalter abgrenzte. Im Gegenteil, Baron und seine „Schule" verstanden und verstehen *civic humanism* als eine Philosophie, die im Rückgriff auf die aristotelische praktische Philosophie den Menschen ausdrücklich als Gemeinschaftswesen charakterisierte. Die politische Philosophie in der Renaissance wird als Theorie aktiver politischer Partizipation gelesen, als eine Ideologie der Öffentlichkeit, in der das Handeln des Bürgers immer auf das Gemeinwohl gerichtet ist.[20] Diese Betonung auf dem aktiven Leben, der *vita activa*, habe den Bruch mit dem Mittelalter bedeutet, denn im Mittelalter sei es die *vita contemplativa*, das kontemplative Leben gewesen, das als beste Lebensweise gegolten habe.

Im Gegensatz zu diesem Narrativ des Bruchs mit dem Mittelalter hat die neuere Forschung die Kontinuität in der politischen Philosophie über Periodengrenzen stark in den Vordergrund gerückt. Schon Quentin Skinner hat in „The Foundations of Modern Political Thought" die mittelalterlichen, vor allem scholastischen Wurzeln des

18 Ich problematisiere im Folgenden nicht Kelly-Gadols Vergleich zwischen mittelalterlicher französischer Liebesdichtung und politisch-philosophischen Traktaten der italienischen Renaissance. Für meine Ausführungen stütze ich mich allein auf den aristotelisch gefärbten Bürgerhumanismus und italienische und französische Aristoteleskommentare der Renaissance.

19 Hans Baron, The Crisis of the Early Italian Renaissance: Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny, Princeton 1955.

20 Vgl. z. B. J. G. A. Pocock, The Machiavellian Moment, Princeton 2003², 49. Ich benutze den Begriff „Bürger" hier im Sinne der Übersetzung von *„cives"* als politisch aktiver Stadtbewohner. Vgl. Manfred Riedel, Bürger, Staatsbürger, Bürgertum, in: Otto Brunner, Werner Conze u. Reinhart Koselleck Hg., Geschichtliche Grundbegriffe, 1, Stuttgart 1972, 672–725, 673.

Republikanismus betont; und er hat – in ausdrücklicher Kritik an Barons Thesen – gezeigt, dass Otto von Freising im 12. Jahrhundert die Freiheit der italienischen Stadtstaaten in einer ähnlichen Weise beschrieb, wie dies Humanisten im 15. Jahrhundert taten.[21] In jüngerer Zeit hat James Blythe darauf hingewiesen, dass fast alle „Erkennungszeichen“ des Bürgerhumanismus schon bei Bartholomaeus von Lucca im 13. Jahrhundert zu finden sind.[22] Schließlich, so Blythe, hätten politische Denker aller Zeiten Ideen aus älteren Epochen rezipiert und neu interpretiert und damit „neue Paradigmen [...] aus alten Elementen“ gewonnen.[23]

Gerade die Antikenrezeption in der Renaissance war von diesen Kontinuitäten gezeichnet und stellte viel weniger einen glatten Bruch mit der Philosophie des Mittelalters dar, als es die in Handbüchern omnipräsente Auffassung von Renaissance als „Wiedergeburt der Antike“ erscheinen lässt.[24] Zwar war der Humanismus im Florenz des 15. Jahrhunderts geprägt von philologisch-grammatikalischem Interesse, von dem Wunsch, griechische Manuskripte im Original zu besitzen und zu sammeln und auch die bestehenden lateinischen Schriften von allen mittelalterlichen Wortschöpfungen zu befreien und sie in „klassisches“ Latein zu übersetzen. Und gerade das politische Denken des „Bürgerhumanismus“ war ausgesprochen von der Philosophie der klassischen griechischen und römischen Antike geprägt. Jedoch hatten schon mittelalterliche Gelehrte Zugang zu einem großen Teil der antiken Ideenwelt, und selbst dort, wo die vollständigen Schriften unbekannt waren, wie es etwa bei Platons Dialogen der Fall war, gaben antike römische oder griechische sowie arabische Adaptionen Auskunft.[25] Die Lehre an den hochmittelalterlichen Universitäten hatte sich um Kommentar und Auslegung des aristotelischen Textkorpus zentriert und mit Moerbekes „translatio perfecta“, seiner Übersetzung der aristotelischen „Politik“ von 1265, gab es einen politischen ‚Standardtext‘. Obwohl vom 15. Jahrhundert an eifrig griechische Schriften in ciceronianisches Latein neu übersetzt wurden, finden sich bis in das 16. Jahrhundert hinein für fast alle aristotelischen Texte neben zeitgenössischen immer auch mittelalterliche Übersetzungen und Kommentare in Gebrauch.[26] Die „Bürgerhumanisten“ waren,

21 Vgl. Quentin Skinner, The Foundations of Modern Political Thought, I, Cambridge 1978, 144. Vgl. auch Annabel Brett, Scholastic Political Thought and the Modern Concept of the State, in: dies. u. James Tully Hg., Rethinking the Foundations of Modern Political Thought, Cambridge 2006, 130–148, 130.

22 Vgl. James M. Blythe, „Civic Humanism“ and Medieval Political Thought, in: James Hankins Hg., Renaissance Civic Humanism. Reappraisals and Reflections, Cambridge 2000, 30–74, 32.

23 Blythe, Humanism, wie Anm. 22, 32. Die deutsche Übersetzung von diesem und allen folgenden fremdsprachigen Originalzitaten stammt von der Autorin.

24 Vgl. Nicholas Mann, The Origins of Humanism, in: Jill Kraye Hg., The Cambridge Companion to Renaissance Humanism, Cambridge 1996, 1–19.

25 Vgl. James Hankins u. Ada Palmer, The Recovery of Ancient Philosophy in the Renaissance: A Brief Guide, Florence 2007, 2.

26 Vgl. Eckhart Keßler, Einleitung, in: ders. Hg., Aristoteles Latine – Interpretibus Variis, hg. von der Academia Regia Borussica, Nachdruck München 1995 [Orig. Berlin 1831], XIVf.

wenn sie Universitäten besucht hatten, in der scholastischen Lehre geschult. Es gab demnach eine Kontinuität in der Aristotelesrezeption über die Epochengrenze der Renaissance hinweg.

Kelly-Gadols These, dass der Bürgerhumanismus gerade durch seinen Rückgriff auf die Antike die „Frau" in der unpolitischen Sphäre des Haushalts verortete, wurde lange Zeit nicht herausgefordert. Selbst in der jüngeren, nicht von geschlechterhistorischen Fragestellungen geleiteten Literatur wird dies als Faktum angesehen, wenn auch bedauert.[27] Zu sehr ist es integraler Bestandteil des republikanischen Narrativs, dass die Partizipation des männlichen Bürgers an Entscheidungen der politischen Gemeinschaft nur möglich sei auf Kosten der Hausgemeinschaft (und der Frauen darin), die ihre Existenzberechtigung dadurch erhält, dass sie das Lebensnotwendige generiert und so den Vollbürger vor der unpolitischen Tätigkeit der eigenen Subsistenzsicherung bewahrt.[28] Für Kelly-Gadol waren es vor allem Schriften wie die des Leonardo Bruni gewesen, die im Rückgriff auf Aristoteles Dante als modernen Sokrates stilisiert und damit die Ideologie der häuslichen ‚Inhaftierung' der Frau vorangetrieben hätten.[29]

In der Tat hatte sich Leonardo Bruni, der Inbegriff eines Bürgerhumanisten, florentinischer Staatsmann, Historiker und einer der wichtigsten Aristotelesübersetzer und -kommentatoren seiner Zeit, in seinem Werk „Le vite di Dante e di Petrarca" (1436) gegen Petrarca gewandt, der insistiert hatte, dass der wahre Philosoph ein solitäres Leben der Kontemplation leben müsse. Ehe sei eine Hürde für ein Leben des *otium*. Für Bruni hingegen stand das volle Leben des Mannes, der aktiv am politischen Geschehen seiner Stadt teilnahm, in enger Verbindung mit dessen Rolle als Ehemann. Nicht nur die Griechen, wie Sokrates und Aristoteles, „der an Weisheit und Bildung nicht übertroffen werden kann", hätten Ehefrauen, Kinder und Ämter in ihrer Stadt gehabt. Genau so sei es mit den Römern gewesen: Cicero, Cato, Seneca und Varro, alle hätten sie „mogli, offici e governi nella repubblica" gehabt.[30] Mit dem Rückgriff auf Aristoteles' *zoon politikon* schrieb Bruni über die Ehe: „Der Mensch ist ein ziviles Lebewesen, so sagen alle Philosophen. Denn die erste Vereinigung ist die von Mann und Frau, aus deren Vervielfältigung die Stadt geboren wird, und nichts kann perfekt sein, wo es diese Verbindung nicht gibt".[31] Die Ehe beziehungsweise die Gemeinschaft von Mann und Frau ist also nicht nur Teil des aktiven Lebens – ein zentraler Begriff der Ideologie des Bürgerhumanismus –, sie ist auch letztlich der Grund, dass Städte oder „Staaten" überhaupt existieren. Die zivile oder politische Natur des Menschen war also

27 Vgl. J. G. A. Pocock, Foundations and Moments, in: Brett/Tully, Rethinking, wie Anm. 21, 37–49, 42.

28 Diese Position wurde einflussreich von Hannah Arendt vertreten, die sich dabei auf Werner Jaeger stützte; vgl. dies., The Human Condition, Princeton 1958², 24.

29 Vgl. Kelly-Gadol, Renaissance, wie Anm. 1, 55.

30 Leonardo Bruni, Le vite di Dante e di Petrarca, in: Hans Baron Hg., Humanistisch-philosophische Schriften, Leipzig 1928, 50–69, 54.

31 Bruni, Vite, wie Anm. 30, 54.

eng mit seiner ehelichen Natur verbunden und der Ehe kam eine entscheidende Funktion für das bürgerliche Leben zu, die weit über die einfache Versorgung der männlichen Vollbürger hinausging. Wenn Bruni nun schrieb, dass Dante dem Petrarca weit überlegen sei in seiner *vita attiva e civile*, dann meinte Bruni nicht nur, dass Dante bereit war, für Florenz zu den Waffen zu greifen, sondern er bezog sich auch ausdrücklich auf Dantes Akzeptanz der bürgerlichen Verpflichtung zu Ehe und Familie. Sowohl der Militärdienst als auch das Eheleben waren konstitutiv für die Republik.

Die programmatische Schrift des Bürgerhumanismus der Renaissance formulierte nun aber mit dem Rückgriff auf einen paradigmatisch mittelalterlichen Menschen, Dante, und gegen den ersten der *moderni*, Petrarca, dass Ehe und Republik, Heirat und politisches Leben intrinsisch miteinander verbunden seien. Das politische Leben – im Latein Brunis als *vita civilis* wiedergegeben – umfasste also das gesamte gemeinschaftlich soziale Leben eines Menschen und bezog sich nicht nur auf eine wie auch immer definierte vormoderne „Staatlichkeit“.[32] Dabei folgte Bruni jedoch einer mittelalterlichen Lesart. Im 13. Jahrhundert hatte Thomas von Aquin das aristotelische *zoon politikon* als *animal socialis et civilis* wiedergegeben; die Natur des Menschen sei also sowohl gemeinschaftlich/sozial als auch politisch/gemeinschaftlich.[33] Bruni und seine Zeitgenossen folgten demnach Thomas von Aquin, für den die Würdigung der Ehe gerade nicht die Zurückdrängung der Frau in einen politikfernen Raum bedeutete. Im Gegenteil, die Ehe selbst wurde zum politischen Topos. Die Gemeinschaft der Stadt, in der die Soziabilität der Bürger eine zentrale Rolle spielte, war untrennbar mit dem Gemeinschaftsleben im Haushalt verbunden. Weil der Haushalt und die Familie (Bruni benutzte *domus* und *familia* austauschbar und wies darauf hin, dass sich das Vokabular auf die Gemeinschaft, nicht auf das physische Haus bezog) eine wichtige politische Funktion hatten, wurde auch die Ehefrau politisch wirksam.

Dabei spiegelte schon die Grundannahme der praktischen Philosophie wider, dass der Haushalt (und damit die Ehe) wesentlich mit dem Politischen verbunden war. In der aristotelischen Lehre sind Ethik und Ökonomie – die Lehre vom Haushalt – sowie die Politik nämlich die drei Elemente der aktiven oder praktischen Philosophie *(philosophia activa)*. Zusammen bilden sie das „dreifache Leben des Menschen“ ab, wie Agostino Nifo zu Beginn des 16. Jahrhunderts schrieb. Dabei ist die *vita oeconomica* (das heißt die häusliche Dimension des Lebens) der Menschen das Bindeglied zwischen ihrer *vita monastica* (das heißt der individuellen Existenz) und ihrer *vita civilis* oder *politica* (dem politischen Leben).[34] Zusammengenommen machten diese drei Aspekte das Leben des Menschen komplett. Dabei kommt dem Haushalt eine entscheidende Rolle

32 Zum Begriff frühneuzeitlicher Staatlichkeit vgl. Quentin Skinner, A Genealogy of the Modern State, in: Proceedings of the British Academy, 162 (2008), 325–370.

33 Thomas von Aquin, Summa Theologica, I–II, 72, 4. Für die Bedeutung der Begriffe *politicus* und *civilis* vgl. Nicolai Rubinstein, The History of the Word *politicus*, in: Anthony Pagden Hg., The Languages of Political Theory in Early Modern Europe, Cambridge 1990, 41–56.

34 Agostino Nifo, De vera vivendi libertate, in: Prima Pars Opusculorum, Venetia 1535, 9f.

zu, die oft übersehen wird. Erst durch den Haushalt und das Familienleben wird das Individuum mit der politischen Gemeinschaft verbunden.

In den Kommentaren der florentinischen Renaissance zur praktischen Philosophie setzte man sich deshalb intensiv mit dem Verhältnis von Haushalt, Ehe und Stadtstaat auseinander. So schrieb Donato Acciaiuoli (1429–1478), der wie Bruni eine Gelehrtenexistenz mit dem Dienst an der Republik Florenz verband, in seinem Kommentar zur „Nikomachischen Ethik":

> Der Mensch ist viel mehr eheliches Wesen *[animal coniugale]* als politisches, aber er ist natürlicherweise politisch, also wird er von Natur aus noch viel mehr ehelich sein. Der Grund ist offensichtlich, und in der „Politik" zeigt der Philosoph, dass der Mensch von Natur aus politisch ist und natürlicherweise dazu geneigt, gesellig in der politischen Gemeinschaft zu sein. Jedoch ist es bewiesen, dass er eher ehelich von Natur aus ist als politisch.[35]

Acciaiuoli erfasste also den Menschen als zur gleichen Zeit politisch und ehelich, und weigerte sich, eine Rangfolge zu erstellen, in der der Haushalt als mindere Gemeinschaft erscheint. Er war offensichtlich nicht daran interessiert, die eheliche und die politische Natur des Menschen zu kontrastieren, sondern argumentierte, dass die menschliche Natur beides umfasst: das Leben in der *civitas* und das Leben im *domus* (dem Haushalt). Das Leben in der einen Gemeinschaft bedingte das Leben in der anderen. In den florentinischen Schriften der Renaissance zur politischen Philosophie kam dem Haushalt und der Ehe eine dezidiert politische, öffentliche und soziale Funktion zu. Diese Renaissance-Lesart des aristotelischen Werks unterscheidet sich demnach fundamental von der häufig wiedergegebenen vereinfachten Darstellung, die sich auch bei Kelly-Gadol findet, dass der Haushalt in der klassischen und vor allem der aristotelischen Philosophie ein der politischen Sphäre völlig unterlegener und höchst minderwertiger Bereich ist.[36]

Diese Hochbewertung der Ehe als eng verbunden mit der politischen Sphäre und als Ausdruck politischer Partizipation ist aber nun, ähnlich wie wir es bei Bruni gesehen haben, wiederum keineswegs als Zeichen des Bruchs zwischen Renaissance und Mittelalter zu verstehen. Die Verteidigung der Ehe als natürlich und in ihrer Bedeutung dem öffentlichen Leben ebenbürtig ist nämlich an den mittelalterlichen Kommentar des Albertus Magnus zur „Nikomachischen Ethik" von circa 1250 angelehnt, in dem wir

35 Donato Acciaiuoli, Expositio libri Ethicorum Aristotelis, Florentia 1478, o. S.

36 Zur Kritik an der Darstellung des Haushalts in der griechischen Philosophie als „unpolitisch" vgl. D. Brendan Nagle, The Household as the Foundation of Aristotle's Polis, Cambridge 2006; Stephen G. Salkever, Finding the Mean: Theory and Practice in Aristotelian Political Philosophy, Princeton 1990; Bernard Yack, The Problems of a Political Animal, Berkeley/Los Angeles 1993.

ähnliche Formulierungen finden, allerdings in mittelalterlichem Latein formuliert.[37] Albertus selbst wiederum stand hier in der Tradition des spätantiken Kommentars des Aspasius.[38] Donato Acciaiuoli, der als ein typischer Vertreter des Bürgerhumanismus gilt, kannte Albertus' Kommentar und rezipierte ihn bewusst. Durch seine Universitätsausbildung in Padua und seine privaten Studien war er neben Albertus mit anderen scholastischen Denkern, etwa Thomas von Aquin und Walter Burley, vertraut. Sein Kommentar zur „Nikomachischen Ethik“ zeigt weniger humanistisch-grammatikalisches Interesse, sondern bezieht sich auf mittelalterliche scholastische Kommentare und benutzt scholastisches Vokabular.[39] Acciaiuoli war Schüler des byzantinischen Gelehrten Johannes Argyropulous, dem großen Vermittler griechischer Philosophie und Sprache im Florenz des 15. Jahrhunderts. Acciaiuolis Ethikkommentar stützte sich auf die Vorlesungen Argyropolous', sodass es schlüssig erscheint, dass sich Argyropolous, der ebenfalls in Padua ausgebildet war, auch auf scholastische Schriften bezog. Die Kontinuitäten von humanistischer Renaissancephilosophie und mittelalterlicher Scholastik sind hier deutlich sichtbar, und zwar besonders, wenn man Argumentationen entlang von Geschlechterordnungen Aufmerksamkeit schenkt.

Der hohe Stellenwert der Ehe in der aristotelischen Tradition ist vor allem in den Kommentaren und Auslegungen zur pseudo-aristotelischen „Oikonomika“ zu sehen. In diesem Werk, das im 15. und 16. Jahrhundert als originäre Schrift des Aristoteles galt, wird die Ehe als eine Gemeinschaft beschrieben, die „viel mehr aus gegenseitiger Hilfe, Zuneigung und Kooperation“ bestehe als die Gemeinschaft anderer Lebewesen. Die Vereinigung weiblicher und männlicher Menschen sei von der Vereinigung anderer Lebewesen zu unterscheiden, weil „Mann und Frau in gemeinsamer Hilfe vereint sind, nicht nur für das bloße Überleben sondern zum Zweck des guten Lebens“.[40] In mittelalterlichen Kommentaren sowie in solchen aus der Renaissance, auch jenen zur „Politik“ und zur „Nikomachischen Ethik“, wurde die Gemeinschaft zwischen Mann und Frau somit als fundamentales und wahrhaft menschliches Moment verstanden, denn eben aus dieser *societas* entspringt die politische Gemeinschaft. Sprache, das Erkennen von Gut und Böse und der Sinn für Gerechtigkeit, also das, was den Menschen menschlich und damit politisch macht, entstehen nämlich nicht erst in der *polis*, son-

37 Vgl. Albertus Magnus, Super Ethica, 2, hg. von Wilhelm Kübel, Münster 1987, 644, zit. nach: Pavel Blažek, Die mittelalterliche Rezeption der aristotelischen Philosophie der Ehe. Von Robert Grosseteste bis Bartholomäus von Brügge (1246/7–1309), Leiden 2007, 139, Anm. 13.

38 Vgl. Blažek, Rezeption, wie Anm. 37, 138.

39 Vgl. Jill Kraye, Donato Acciaiuoli, in: dies. Hg., Cambridge Translations of Renaissance Philosophical Texts: Moral and Political Philosophy, Cambridge 1997, 1, 47–58, 47; vgl. Luca Bianchi, Un commento „umanistico“ ad Aristotele. L'Expositio super libros Ethicorum di Donato Acciaiuoli, in: Rinascimento, 30 (1990), 29–55.

40 Aristoteles, Oeconomica, Oxford 1920, I, 3, 1343b15ff.

dern vielmehr durch die fundamental-menschliche Kombination von Mann und Frau, wie es Aristoteles im ersten Buch der „Politik" darstellt.[41]

Die Ehe ist noch in einer weiteren, allerdings eng mit den obigen Punkten verbundenen Dimension politisch. Der „Staat" hat nicht nur seinen Ursprung in der Familie beziehungsweise im Haushalt – wie wir es in Brunis Schrift exemplarisch gesehen haben –, sondern staatliche Herrschaft wird in der aristotelischen praktischen Philosophie auch durch die Herrschaftsbeziehungen in der Familie erklärt und durch sie repräsentiert. In der „Politik" spiegelt die Monarchie das Verhältnis des Vaters zum Kind, der Meister herrscht über das Gesinde wie ein Tyrann. Die eheliche Beziehung aber gleicht der „politischen" oder auch konstitutionellen Herrschaft.[42] In der aristotelischen Tradition sind Monarchie, Aristokratie und Politie Verfassungsformen, in denen über Freie geherrscht wird. Im vormodernen aristotelischen Verständnis zeichnet sich „politische" Herrschaft dadurch aus, dass in ihr Bürger als Gleiche über Gleiche regieren; nach der eigentlichen Definition wird diese Herrschaft im Wechsel ausgeübt. Bürgersein zeichnet sich also durch die Teilnahme an politischem Herrschen und Beherrschtwerden aus.[43] In der Ehe, sagt Aristoteles, findet zwar ein Wechsel der Herrschaft nicht statt; die Ehefrau wird nicht über den Mann herrschen und befindet sich deswegen kontinuierlich in der Rolle des regierten Bürgers,[44] während der Mann die Rolle des Bürgerregenten innehat.[45] Aber die Ehefrau wird – im Gegensatz zum Kind, das monarchisch regiert wird, oder gar zur Dienerschaft, die als Unfreie tyrannisch regiert wird – als ihrem Ehemann grundsätzlich gleich beschrieben. Das vormoderne Konzept von Gleichheit ist eines, das auch Differenzen mit einschließt, und unterscheidet sich damit entschieden von einem universalen Gleichheitskonzept, wie es im 18. Jahrhundert formuliert wurde.[46] Auch der männliche Bürger in der politischen Gemeinschaft ist in großen Teilen seiner Existenz durch andere Bürger, die die Rolle von Staatsmännern innehaben, beherrscht. Dennoch werden der regierende und der regierte Bürger als in ihrem Wesen ebenbürtig aufgefasst. Der berühmte französische Humanist, Philologe und Theologe Lefèvre d'Étaples (circa 1455–1536), der sich in seinem Kommentar auf Leonardo Bruni bezog, benutzte bewusst das Wort *aequalitas*, um die Gleichheit von Mann und Frau in der Ehe auszudrücken und die Parallelen der Gemeinschaft der

41 Vgl. Aristoteles, Politik, übers. von Franz Susemihl, bearb. von Wolfgang Kullmann, Hamburg 2009[3], 47.

42 Vgl. Aristoteles, Politik, wie Anm. 41, 70.

43 Vgl. Riedel, Bürger, wie Anm. 20, 673.

44 Ich benutze hier bewusst die maskuline Form, wenn ich über „den Bürger" spreche, um so den frühneuzeitlichen Gebrauch des Begriffs wiederzugeben. Die Spannungen der Analogie von Ehefrau und (männlichem) Bürger werden gerade dadurch sichtbar.

45 Vgl. Aristoteles, Politik, wie Anm. 41, 70f.

46 Das Gleichheitskonzept der Aufklärung und der bürgerlichen Gesellschaft ist natürlich auch weniger universal, als oft dargestellt, und ebenfalls entlang von Geschlechterdifferenzen konstruiert. Vgl. Opitz-Belakhal, Geschlechtergeschichte, wie Anm. 10, 138–145.

Ehepartner zur politischen Gemeinschaft der Bürger zu betonen.[47] Im Verständnis des aristotelischen Bürgerhumanismus kommt der Frau also die Rolle der prinzipiell gleichwertigen Bürgerin zu und gerade nicht, wie Kelly-Gadol es darstellte, die der unterworfenen Dienerin.[48]

Diese Rolle der Ehefrau als politisch im doppelten Sinn – als zum Feld der Politik gehörend und prinzipiell gleichwertig, wie es in einer politischen Herrschaft der Fall ist – findet man in Aristoteleskommentaren des 15. und 16. Jahrhunderts, in denen explizit auf die politisch-konstitutionelle Rolle der Frau als Bürger in einem konstitutionellen (Ehe-)Staat rekurriert wird. Wenn zum Beispiel Acciaiuoli erklärt, dass der Mann *praesidentia civilis* über die Frau habe und sie *civiliter* beherrsche, so drückt er damit aus, dass sie, gleich eines Bürgers im Stadtstaat, durch gerechte Gesetze regiert wird.[49] Mit dem Begriff der Herrschaft als *praesidentia* verweist Acciaiuoli auf das konstitutionelle Element ehelicher Herrschaft, denn die *praesidentia* ist ebenfalls Ausdruck für die Form abwechselnder politischer Herrschaft. Der aus Ferrara stammende Philologe, Astrologe und Staatsmann Antonio Montecatini (circa 1537–1599), etwa einhundert Jahre nach Acciaiuoli schreibend, bezeichnete im späten 16. Jahrhundert die Ehefrau nicht nur als *socia*, also Partnerin des Mannes; die Ehe gleiche auch dem Verhältnis zweier Magistrate, von denen einer *maior*, eine *minor*, der eine höhergestellt, die andere niedrigergestellt sei.[50] In seinem Kommentar zur „Oeconomica“ von 1420 betonte Leonardo Bruni, während das Prinzip der Ehe der Menschen in der Natur zu finden sei, sei die Form von *lex* und *ratio*, also von Gesetz und Vernunft bestimmt. Zwar könne der Hausvater *(paterfamilias)* nach freiem Willen und Gutdünken *(arbitrium)* über seine Kinder und Dienerschaft regieren *(gubernare)*, sie züchtigen und bestrafen und habe umfangreiche Macht *(potestas)* über diese. Der Ehemann habe jedoch keine unumschränkte Macht *(imperium)* über seine Frau, sondern müsse „genau definierten Gesetzen“ folgen.[51] Auch hier wird die Spiegelfunktion der ehelichen Gemeinschaft für

47 Vgl. Jacques Lefèvre d’Étaples, Politicorum libri VIII, Commentarii; Oeconomicorum II, Commentarii; Hecatonomiarum VII; Oeconomiaruum publicarum I; Explanationis Leonardi in Oeconomica, II, Parisius 1506, 13v.

48 In Studien zur „Geschichte der politischen Philosophie“ erscheint das „bürgerhumanistische“ Konzept der Gleichheit der Bürger, die aktiv am Staatsgeschehen teilnehmen, oftmals als eine reizvolle Vision des Politischen. Wenn man jedoch die Quellen in ihren geschlechterpolitischen Implikationen ernst nimmt, hilft gerade die Analogiesetzung von Frau mit Bürger, das vormoderne aristotelische Modell von *aequalitas* zu historisieren: „Gleichheit“ schließt die relative Unterordnung einer Partei ausdrücklich nicht aus. Für meine Untersuchung hier ist jedoch wichtig, dass die Darstellung der Ehebeziehung in den bürgerhumanistischen Quellen sich viel „politischer“ gestaltete, als es Kelly-Gadol erschien.

49 Vgl. Donato Acciaiuoli, In Aristotelis libros octo Politicorum Commentarii, Venetia 1566, 40v.

50 Vgl. Antonio Montecatini, In politica hoc est in civiles libros Aristotelis Antonii Montecatini ferrariensis progymnasmata, Ferrara 1587, 441.

51 Leonardo Bruni, Aristotelis Oeconomicorum Libri duo, in: Aristotelis Opera Omnia, III, Venetia 1560, 472r.

die politische Gemeinschaft deutlich: Bruni argumentiert, dass Gesetz und Vernunft sowohl Ehe als auch Staat in ihrer jeweils besten Form determinieren.

Doch nicht nur Renaissancekommentatoren sahen in der aristotelischen Philosophie eine relative Gleichheit der Geschlechter. Bereits Bartholomäus von Brügge schrieb in seinem Kommentar zur „Oikonomika" 1309, dass der Gehorsam, den eine Frau ihrem Mann schuldet, nur auf ehrsame Dinge bezogen sei. Sie sei ihm keinen absoluten Gehorsam schuldig, denn die Frau ist „keine Dienerin", sie werde vom Mann „politisch" beherrscht und müsse deshalb dem Mann nicht in allem gehorchen.[52] Das Vokabular des Diskurses ist bezeichnend. Die Sprache der Ehe wird von Begriffen aus der politischen Debatte bestimmt. Die Ehe war schon lange ‚vor' der Renaissance politisch. Staat, Herrschaft und Ehe und Familie wurden über die Epochengrenzen hinweg als eng zusammengehörende Topoi betrachtet.

Diese Würdigung der Ehe und die relative Gleichstellung der Ehepartner in den Aristoteleskommentaren der Renaissance hatten durchaus politisch-reale Bezüge. „Republikanische" Aristoteleskommentatoren, die die Freiheit und Autonomie ihres Stadtstaates betonten, betonten naturgemäß auch die Gleichheit der Bürger. Wenn die Ehe nun in grundsätzlicher Weise die republikanisch-konstitutionelle Herrschaftsform im Staat widerspiegelte, so musste die Frau die Rolle des Bürgers in einem partizipativ regierten Stadtstaat einnehmen. Hier befindet sich der Bürger, republikanischem Gedankengut folgend, in einer Beziehung der Gleichheit oder sogar Identität mit den Regierenden. Die Logik dieses Gedankens erforderte in der Folge die Gleichheit der Geschlechter in der Ehe. Wollte man die Republik als beste Staatsform propagieren, so musste man, zumindest nach aristotelischer Logik, zwangsläufig die Frau als ihrem Ehemann relativ ebenbürtig darstellen. In den „bürgerhumanistischen" Aristoteleskommentaren der italienischen Renaissance wird insofern die Ehe zum republikanischen Staat und die Frau zum (fast) gleichberechtigten Bürger innerhalb der Ehe.

3. Kontinuitäten und Brüche in der Renaissance

Wie oben gesehen, können wir also über die Epochengrenzen hinweg Kontinuitäten in der Darstellung der Beziehung von Ehe und Politik finden. Hingegen finden wir Brüche bei Denkern, die zur gleichen Zeit schrieben und die das gleiche Referenzwerk benutzten, nämlich Aristoteles' „Politik". Während Montecatini in seinem Kommentar ganz im Sinne Leonardo Brunis die Frau als (fast) gleichberechtigte Partnerin des Mannes, als seine *socia* darstellte, las der französische Renaissancehumanist Louis Le Roy (circa 1510–1577) in seinem höchst einflussreichen Politikkommentar, der etwa zur

52 Bartholomäus von Brügge, Questiones Yconomice, Paris, Bibliotheque Nationale (BN) lat. 16089, f129 vb, zit. nach: Blažek, Rezeption, wie Anm. 37, 366, Anm. 124.

gleichen Zeit entstand, Aristoteles ganz anders.[53] Le Roy schrieb, dass der Ehemann zwar „politische Herrschaft" über seine Frau ausübe, dass dies aber keineswegs eine Gleichheit *(parité)* der Ehepartner impliziere. *Commandement politique* bringe lediglich zum Ausdruck, dass der Mann in Stärke und Autorität die Frau so überrage, wie auch jeder Magistrat den einfachen Bürger an Stärke und Autorität überträfe.[54] Le Roy trat für eine starke Monarchie ein. Er war also kein Vertreter einer Ideologie des republikanischen Stadtstaates, in dem Bürger als Gleiche abwechselnd regieren und regiert werden, wie dies etwa Leonardo Bruni oder Donato Acciaiuoli propagiert hatten. Seine Vorstellung der besten Verfassung war die einer hierarchisch geordneten politischen Gemeinschaft mit einem Monarchen an der Spitze und diesem untergeordneten Magistraten, die über Bürger herrschten, die zu großen Teilen von der politischen Partizipation ausgeschlossen waren. Konsequenterweise trat er daher auch für eine Lesart der aristotelischen „Politik" ein, in der die Ehefrau wesentlich niedriger stand als ihr Ehemann, der sie mit ausdrücklicher Autorität beherrschen sollte. Wieder treffen wir also in einem Kommentar zur „Politik" die Ehefrau in der Rolle des Bürgers an. Le Roys Konzept des Bürgers war aber nun von starker Hierarchie, nicht von Gleichheit gezeichnet. Es war die Logik des Politischen, nicht so sehr die Logik der Epoche, die eine hierarchische Ausrichtung des Haushalts und vor allen Dingen eine hierarchische Struktur der Geschlechterbeziehungen in der Ehe verlangte.

Der bedeutende politische Denker und Zeitgenosse Le Roys Jean Bodin (circa 1530–1596), dessen Familien- und Haushaltsbild ausdrücklich die Grundlage seiner politischen Philosophie ist,[55] setzte sich ebenfalls bewusst vom egalitären Ehemodell des Aristoteles ab. Bodins Souveränitätstheorie leitete absolute staatliche Herrschaft vor allem aus der absoluten Herrschaft des Mannes über die Frau ab. Die Ehe sei der Ursprung aller Herrschaft in der politischen Gemeinschaft und diese Herrschaft sei absolut. Da Familie und *république* so eng verzahnt seien, sei es auch unsinnig, die Lehre vom Haushalt von der Lehre der Politik zu trennen.[56] Für Bodin war die absolute Herrschaft des Ehemannes über die Ehefrau keineswegs eine originär französische Sitte, wie dies etwa sein Zeitgenosse André Tiraqueau behauptete.[57] Bodin war bemüht, die universelle Gültigkeit der absoluten Unterwerfung der Frau unter den Willen des Ehemannes zu beweisen. In der Tat, schrieb Bodin, hätte es eine Zeit in der Geschichte

53 Ich benutze hier Beispiele aus Italien und Frankreich über einen Zeitraum von ca. 150 Jahren hinweg. Alle von mir genannten Gelehrten sind in der Tradition der Aristoteleskommentatoren der Renaissance zu verorten und dadurch verbunden. Gleichzeitig zeichnete sich die frühneuzeitliche Gelehrtenkultur durch eine hohe europäische Vernetzung aus. Darüber hinaus kannten die jüngeren französischen Autoren die älteren italienischen Autoren und fühlten sich ihnen intellektuell verbunden.

54 Vgl. Louis Le Roy, Les Politiques d'Aristote, Paris 1576, 63.

55 Vgl. Anna Becker, Jean Bodin on Oeconomics and Politics, in: History of European Ideas, 40 (2014), 135–154; Claudia Opitz, Das Universum des Jean Bodin, Frankfurt a. M. 2006.

56 Vgl. Becker, Jean Bodin, wie Anm. 55, 144–147.

57 Vgl. André Tiraqueau, De legibus connubialibus, et iure maritali ..., Venetia 1576.

gegeben, „als allen Völkern gemeinsam war, dass Ehemänner über ihre Frauen *ius vitae ac necis*" gehabt hatten, also die Macht, über Leben und Tod der Ehefrau zu entscheiden.[58] Unter Romulus hätten Männer ihre Ehefrauen töten lassen können, wenn sie Ehebruch begingen, aber auch wenn sie lediglich „ihre Schlüssel verloren oder Wein tranken".[59] Dieses Recht, so Bodin, teilten die Römer mit den Griechen, aber auch mit den Langobarden, und es hätte noch zur Zeit des Baldus de Ubaldis, also im 14. Jahrhundert, Anwendung gefunden. Bodin bemühte hier antike wie auch mittelalterliche Beispiele, um seine These zu belegen. Gerade mittelalterliche Rechtsgelehrte wie Baldus und dessen Lehrer Bartolus de Saxoferrato wurden von Bodin immer wieder zur Bestätigung seiner eigener Positionen zitiert. Gleichzeitig wurde Johannes Andreae (circa 1270/1275–1348), einer der berühmtesten mittelalterlichen Rechtskommentatoren, der sich für die Gleichheit von Mann und Frau ausgesprochen hatte, von Bodin zwar kurz genannt, aber als nur unwichtige Quelle abgetan. Mittelalterliche Argumente wurden also auch von Bodin benutzt; sie waren ihm, dem Rechtsgelehrten, wohlbekannt. Ihr jeweiliger Nutzen sowie ihre Autorität hatten indes allein mit ihrer politischen Schlagkraft zu tun, nicht mit dem Jahrhundert, in dem sie verfasst wurden.

Wie sein Zeitgenosse aus Ferrara, Antonio Montecatini, arbeitete auch Bodin mit dem Bild der Ehefrau als *socia*. Aber er schränkte dies sofort ein: Der Ehemann müsse seine Würde jederzeit so schützen, dass er nicht vom *socius* der Ehefrau zu deren Sklaven mutiere.[60] Hier wird die Gefahr in der Ehebeziehung, die der mittelalterliche Autor Bartholomäus von Brügge aufgezeigt hatte, umgekehrt: Während es Brügge als Gefahr erschien, dass die Frau zur Dienerin mutierte, sah Bodin den *Ehemann* dieser Gefahr ausgesetzt. Bodin bezog sich hier auf einen antiken Vorgänger, Sueton, der in „De Vita Caesarum" über Kaiser Claudius schrieb, dass dieser „seiner Ehefrau absolut ergeben, nicht als Fürst, sondern als ihr Diener agierte".[61] Aus dieser misslichen kaiserlichen Situation leitete Bodin ab, dass zu viel eigenständige Macht der Ehefrau zum Untergang der *res publica* im Generellen und zum Untergang Roms im Besonderen führe beziehungsweise geführt habe. Im Übrigen seien es auch immer Ehefrauen gewesen, die den Machtverlust der Männer und den Machtzuwachs der Frauen vorangetrieben hätten. Livia, die Frau des Augustus, und Justinians Frau Theodora hätten ihre Ehemänner manipuliert, die Machtbeziehungen in ihrer Ehe auf den Kopf gestellt und so dafür gesorgt, dass sich die Machtverhältnisse im ganzen Reich verkehrten. Die Folge war nichts weniger als der Untergang Roms. Durch die Machtergreifung der Ehefrauen, so Bodin, verloren die Römer ihr *imperium* „im doppelten Sinn; gleichzeitig mit dem häuslichen *imperium* verloren die Kaiser ihr politisches *imperium*".[62]

58 Jean Bodin, De Republica Libri Sex, Frankfurt a. M. 1594, 24f.

59 Bodin, De Republica, wie Anm. 58, 24.

60 Bodin, De Republica, wie Anm. 58, 29.

61 C. Suetonius Tranquillus Opera, I: De vita Caesarum libri VIII, hg. von Maximilian Ihm, Leipzig 1908, V (Claudius), 29, I, 211.

62 Bodin, De Republica, wie Anm. 58, 30.

Für Bodin waren der Verlust der Macht und Freiheit Roms und der Verlust der ehemännlichen Befehlsgewalt aufs Engste verbunden. Dies hatte allerdings eine verblüffende Konsequenz. Denn Bodin, der in den Handbüchern als Apologet des Absolutismus und als zutiefst antirepublikanischer Gelehrter gilt, pries nun (oder erfand vielmehr) vor allem die hierarchischen Familienstrukturen im republikanischen Rom. Dies nämlich war für Bodin die vorbildliche Zeit gewesen, in der der Hausherr absolute Macht über Ehefrau und Hausangehörige gehabt hatte, eine Zeit, die schon lange vergangen war und mit ihr die politischen vorbildlichen und hierarchischen Herrschafts- und Geschlechterverhältnisse. Hier nun haben wir zwar ein Beispiel für die von Kelly-Gadol so stark betonte Einschränkung beziehungsweise Einschließung von (Ehe-)Frauen in eine häusliche und eheliche Hierarchie. Doch dies ist eben keineswegs eine „bürgerlich“-städtische Lesart, sondern hier werden (vermeintlich) antike republikanische Ideen von Familie und Freiheit für eine frühneuzeitliche „absolutistische“ Argumentation verwendet. Nur für den Wegbereiter des absoluten Staates war die Macht des Ehemannes in der republikanisch-römischen Antike das Vorbild, dem ein gesunder Staat nacheifern sollte.

4. Fazit

Joan Kelly-Gadols These von der Zurückdrängung der Frau in die unpolitische Sphäre des Haushalts durch die Philosophie des Bürgerhumanismus muss also dringend relativiert werden. Der Haushalt erscheint in den Schriften des Bürgerhumanismus nicht als unpolitisch und unsichtbar, wie es Kelly-Gadol erschien, sondern als höchst politisch. Mit dieser Lesart bezogen sich die Bürgerhumanisten und Aristoteleskommentatoren der Renaissance ausdrücklich nicht nur auf antike Schriften, sondern auch auf deren mittelalterliche Auslegung. Aus dieser Perspektive betrachtet, verflüssigen sich ‚harte‘ Epochengrenzen. Wir können von der Antike bis zur Renaissance Ideen finden, die die Ehe und die Geschlechterbeziehung in ihr zu einem zentralen Aspekt der Verdeutlichung politischer Herrschaft und der Rolle der Bürger im Staat machten. Die Ehe – als konstitutiver Teil des Haushalts – ist, zumindest in Schriften aristotelischer Prägung, politisch. Gerade die Konstruktion der „Frau“ als Ehegattin und damit als Teil der legitimen Ehegemeinschaft (denn nur über eine solche wurde in der politischen Philosophie verhandelt) gibt Auskunft über Kernkonzepte vormoderner politischer Theorie. Das Nachdenken über die Ehefrau war entscheidend mit mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Konzepten von „Bürgersein“ und „Gleichheit“ verbunden. Gerade die Analogie von Ehefrau und Bürger, die wir über Epochen- sowie Ideologiegrenzen hinweg konstatieren können, erhellt unser Verständnis von vormoderner Politiktheorie und vormoderner Theorie von Geschlechterbeziehungen. Wir können aus der Philosophie der Ehe Konzepte vormoderner Politik und aus der politischen Philosophie Konzepte vormoderner Geschlechterbeziehungen erfassen. Es scheint, als sei das

eine – zumindest in der aristotelischen Philosophie – nicht ohne das andere denkbar gewesen: Ehe und Politik bedingten sich wechselseitig.

In ihrem Aufsatz „Geschlecht als ‚tracer'"[63] hat Monika Mommertz vorgeschlagen, Geschlecht als Markierung zu benutzen, als „Erkenntnismittel" zur Erforschung einer jeweiligen Untersuchungsumgebung. Die Metapher des *tracers* bezieht sich auf deren Gebrauch in den modernen Naturwissenschaften. Damit wird „eine Substanz oder Markierung bezeichnet, aus deren Reaktion auf eine vorgegebene Untersuchungsumgebung neue Erkenntnisse gewonnen werden".[64] Mommertz ihrerseits wendet das Konzept von „Geschlecht als ‚tracer'" auf die Analyse frühneuzeitlicher Wissenschaftsvorstellungen an, aber es lässt sich auch auf andere historische Felder übertragen, vor allem auf solche, die oft als vermeintlich ‚geschlechtsneutral' gelten, wie etwa Ideen oder Konzepte von Politik, Staatlichkeit und Herrschaft. Dadurch zeigt sich, wie sehr diese politischen Konzepte entlang von Geschlechterargumentationen konstruiert sind. Mommertz legt des Weiteren dar, dass mit dem Konzept des *tracers* „jede historische Bezugnahme auf Geschlecht als Markierung zu fassen [ist], deren historische Bedeutung es jeweils zu eruieren gilt".[65] Statt nach den „Folgen" historischer Entwicklungen „für Frauen" zu fragen, müssen also die „Wirkungen der Geschlechterdifferenz" in der und auf der jeweiligen Untersuchungsumgebung analysiert werden.[66]

Unser historisches Erkenntnisinteresse ist heute nicht mehr hauptsächlich motiviert von der Frage nach der Verdrängung „der Frau" aus der „Öffentlichkeit", wie es bei Kelly-Gadol noch der Fall war. In der Forschung zur politischen Philosophie der Renaissance ist es vor allem nötig zu verstehen, wie beziehungsweise inwiefern gerade ein philosophisch-konzeptioneller Begriff wie etwa der des „Bürgers" geschlechtlich konnotiert ist. Wenn Geschlecht als „Markierung" und *tracer* verstanden wird, wird deutlich, dass der Bürger in der vormodernen politischen Philosophie nicht als „einfach männlich" gedeutet, sondern vielmehr als relational zum weiblichen (ehefraulichen) Geschlecht gedacht wurde und mit diesem vielfach verbunden war. Wir können damit noch einmal andere Fragen an die vormoderne Philosophie stellen, die uns helfen, mittelalterliche und frühneuzeitliche Vorstellungen von Politik und Geschlecht historisch schlüssig zu denken und zu deuten sowie die vielfältigen Verflechtungen von Staat und Geschlecht sichtbar zu machen.

Das Konzept der geschlechtlichen „Markierung" und des *tracers* kann außerdem hilfreich sein, Brüche in einer Philosophietradition (in meinem Beispiel die der Aristoteleskommentare der Renaissance) sowie Kontinuitäten über vermeintliche Epochen-

63 Monika Mommertz, Geschlecht als „tracer": Das Konzept der Funktionenteilung als Perspektive für die Arbeit mit Geschlecht als analytische Kategorie in der frühneuzeitlichen Wissenschaftsgeschichte, in: Michaela Hohkamp u. Gabriele Jancke Hg., Nonne, Königin, Kurtisane. Wissen, Bildung und Gelehrsamkeit von Frauen in der Frühen Neuzeit, Königstein i. T. 2004, 17–31.

64 Mommertz, Geschlecht, wie Anm. 63, 21.

65 Mommertz, Geschlecht, wie Anm. 63, 21.

66 Mommertz, Geschlecht, wie Anm. 63, 22.

grenzen hinweg zu erkennen. Hier sehen wir, dass gerade politische Positionen und Ideologien – wie etwa „Republikanismus“ oder „Absolutismus“ – durch Geschlechterargumentationen markiert wurden. Wenn man bezüglich dieses Diskurses dann auch noch über Epochengrenzen blickt, so folgt man damit im Übrigen den Praktiken der frühneuzeitlichen Philosophen, die genau in einer solchen epochenübergreifenden Weise arbeiteten. Mit ihnen können wir (auch unerwartete) Kontinuitäten konstatieren, die uns zwingen, differenzierte neue Geschichten zu erzählen.

Als Historikerinnen sind wir daher gut beraten, wie Kelly-Gadol es formulierte, „herkömmliche Schemata der geschichtlichen Periodisierung in Frage zu stellen“. Aber dabei kann nicht ein neues Schema starr ein altes ersetzen. Das Beispiel Bodin zeigt, dass man nicht einfach „Periodengrenzen“ durch „politische Richtung“ ersetzen kann. Dafür ist die Realität der Geistesgeschichte zu komplex. Es scheint also, dass es nicht nur transepochal Ähnliches und Ungleiches, Kontinuitäten, Wandel oder Brüche gibt, sondern dass wir diese auch innerhalb einer Epoche verorten können. Wir müssen uns also immer genau fragen, und im Einzelfall prüfen, welchem Wandel und welcher Kontinuität unser geschlechterhistorisches Interesse gilt. Hier ist also „Geschlecht“ eine „nützliche Kategorie“[67] zur Sichtbarmachung von Kontinuität und Bruch und zur Reflexion über epochale Grenzen – gerade in der politischen Philosophie.

67 Joan W. Scott, Gender: Eine nützliche Kategorie der historischen Analyse, in: Nancy A. Kaiser Hg., Selbst Bewusst. Frauen in den USA, Leipzig 1994, 27–75.