

Was Frau wissen darf – Bildungskonzepte und Geschlechterentwürfe im Quattro- und Cinquecento

Susanne Gramatzki

Sprachwissen und sprachlich vermitteltes Wissen bilden den Kern der humanistischen Bildungsidee. Dass nicht nur Männer, sondern auch Frauen dieses Bildungsideal zu verwirklichen suchten, hat die intensive und ertragreiche Forschung der letzten Jahre ergeben, die Leben und Werk von Renaissance-Schriftstellerinnen und -Philosophinnen zu dokumentieren sucht.¹ Die Durchsicht der einschlägigen Traktat- und Bildungsliteratur zeigt jedoch, dass das humanistische Bildungsideal nur mit Einschränkungen für die Frauen galt: Viele der Texte postulieren, dass Frauen lediglich ein bestimmter, eng umgrenzter Bereich des sprachlich überlieferten Wissens zugänglich gemacht werden sollte, der weitaus größere Teil, darunter auch die macht- und gesellschaftspolitisch relevanten Themengebiete, sollte ihnen verschlossen bleiben. Die Problematik des Enthüllens bzw. Verhüllens von Wissen stellt eine wichtige operationale und argumentative Achse dieser Texte dar, darüber hinaus ist sie Bestandteil eines Denkschemas, das die Enthüllung von Wissen (für Frauen und von Frauen) mit der Enthüllung des Körpers gleichsetzt und (allzu) gebildeten Frauen den Verlust von Schamhaftigkeit und Ehrbarkeit, mithin moralische und sittliche ›Entblößung‹, vorwirft. Anhand einer exemplarischen Durchsicht von vor allem italienischen Erziehungstraktaten, Bildungskonzepten und Texten der Geschlechterdebatte des 15. und 16. Jahrhunderts soll im Folgenden aufgezeigt werden, auf welche kulturellen Geschlechterformationen der weibliche Anspruch auf Wissen und Bildung traf und wie gelehrte Frauen auf die topische Verbindung des Wissensdiskurses mit dem Körperdiskurs reagierten.

15. JAHRHUNDERT: FIGURATIONEN UND IMAGINATIONEN

Von Dianora Tornabuoni Soderini um eine schriftliche Anleitung für eine gottgefällige Lebensgestaltung gebeten, verfasste der Florentiner Dominikaner Sant'Antonino um 1450 die *Opera a ben vivere*.² Für die Zeit, in der Tornabuoni nicht mit der Haushaltsführung beschäftigt ist, legt ihr Sant'Antonino das Lesen religiöser Texte, das Beten und Meditieren nahe. Er

1 Als wichtiges Beispiel sei hier die von Margaret L. KING und Albert RABIL JR. herausgegebene Reihe *The Other Voice in Early Modern Europe* genannt, in der Werke von Autorinnen der Frühen Neuzeit und paradigmatische Texte der Geschlechterdebatte übersetzt und kommentiert werden.

2 Im Folgenden zit. nach LENZI 1982, 58-63.

ermahnt sie, so wenig wie möglich aus dem Haus zu gehen, um zu verhindern, gesehen zu werden, aber auch, um selber nicht eventuell unschickliche Dinge mitanzusehen zu müssen; außerdem solle sie die Konversation mit anderen meiden. Sant'Antoninos Anweisungen sind soziale Regulative mit erheblichen Auswirkungen auf die Möglichkeiten weiblicher Wissensrezeption und -produktion: Indem ihnen als einzige intellektuelle Beschäftigung das Gebet, die religiöse Meditation und die Lektüre sakraler Texte gestattet war, wurden Frauen vor allem auf eine reproduktive und repetitive geistige Tätigkeit³ und einen eng umgrenzten Themenbereich festgelegt. In der Tat versuchten denn auch viele Renaissance-Schriftstellerinnen über das Verfassen sakraler Texte Autor-Status zu erlangen, da dies noch am ehesten gesellschaftlich akzeptiert war (vgl. BAINTON 1980, 118f.; VOLMER 2005, 222f.). Mit dem geforderten Rückzug in das Haus und dem Verzicht auf jedwede außerhäusliche soziale Interaktion wurde die Frau von der Zirkulation der Ideen ausgeschlossen und ihre Präsenz in der Öffentlichkeit von vornherein als moralisch bedenklich bewertet. Die Befolgung von Sant'Antoninos Vorschriften bedeutete für die sozial höher stehende Frau – und nur diese hatte überhaupt eine theoretische Chance auf die Teilhabe an Wissen und Bildung – den Verzicht auf Gelehrsamkeit und geistigen Ruhm. Hätte Tornabuoni Soderini neben dem Wunsch nach angemessener christlicher Lebensführung intellektuelle Aspirationen gehabt, hätten sie Sant'Antoninos Ausführungen unweigerlich in einen Identitätskonflikt stürzen müssen. Die verheiratete, einen Haushalt führende Christin wäre mit der nach geistigem Austausch strebenden Intellektuellen nicht vereinbar gewesen. Das Phänomen der mehrfach und zwar widersprüchlich kodierten Identität ist typisch für die schreibende Frau der Renaissance und wird zum Problem, da sich die unterschiedlichen Identitäten weder in der Fremd- noch in der davon beeinflussten Selbstwahrnehmung harmonisieren lassen.

Im Verlauf seiner Ausführungen beruft sich Sant'Antonino auf Bernhard von Clairvaux: *›Dio creò la donna per aiuto dell'uomo, e non fece l'uomo per aiuto della donna‹. Per l'uomo è significato l'anima, e per la donna il corpo* (LENZI 1982, 63).⁴ Mit der metaphorischen Rede von der männlichen Seele und dem weiblichen Körper möchte Sant'Antonino zunächst verdeut-

3 Zu der vorrangig rezeptiv-passiven Ausrichtung weiblicher Bildung vgl. WIESNERS (2002, 149f.) Feststellung, dass Mädchen zwar im Lesen, seltener aber im Schreiben unterrichtet wurden. Allgemein zur Mädchen- und Frauenbildung in der Renaissance: BOCHI 1961, KELSO 1978, BAINTON 1980, KING 1980, KRISTELLER 1980, LENZI 1982, GRAFTON / JARDINE 1986, GIBSON 1989, GRENDLER 1989.

4 *››Gott schuf die Frau zur Stütze des Mannes und nicht den Mann zur Stütze der Frau‹. Mit dem Mann ist die Seele gemeint und mit der Frau der Körper‹.*

lichen, dass nicht der Körper über den Geist, sondern der Geist über den Körper zu herrschen habe. Vor allem der Körper der Frau galt als verführerischer und daher streng zu disziplinierender Körper, wodurch Sant'Antoninos Mahnung an seine weibliche Adressatin, sich fremden Blicken zu entziehen und ihr eigenes Sehen permanent zu kontrollieren, besonderes, nämlich geschlechtsspezifisches Gewicht erhält. Die Körpermetapher ist jedoch nicht nur ein der Anschaulichkeit dienender bildlicher Ausdruck, sondern spiegelt jene soziale und kulturelle Geschlechterkonstruktion wider, die die Frau dem Mann unterordnet. Diese hierarchisierende Sichtweise konnte sich auf die Bibel⁵ und ihre Auslegung durch die Kirchenväter stützen. Neben dem theologischen Differenzdiskurs, der de facto ein Defizienzdiskurs ist und die Frau als das schwächere Geschlecht zu Schweigen und Gehorsam verpflichtet, gibt es auch ein entsprechendes anthropologisches Schema, das zumeist auf Aristoteles' dichotomisches Denken zurückgeführt wird, in welchem sich männlich/weiblich, aktiv/passiv, vollkommen/unvollkommen etc. gegenüberstehen. Eine einschlägige, häufig zitierte Stelle findet sich in *De generatione animalium*: »Das Weibchen nun giebt überall den Stoff her, das Männchen aber das Gestaltende [...]. Der Körper aber kommt vom Weibchen, die Seele dagegen vom Männchen« (Aristoteles 1978, 161). Es lässt sich jedoch auch auf Platon verweisen, der im *Timaios* ebenfalls das Männliche als die Formursache, die *causa efficiens*, und das Weibliche als die Materialursache, die *causa materialis*, definiert. Diese Zuordnung, die mit einer expliziten moralischen Herabsetzung des weiblichen Geschlechts verbunden ist,⁶ begründete ein kultur- und mentalitätsgeschichtlich äußerst wirkmächtiges Denkschema, das Formgebung, Kreativität, Schöpfertum – also Autorschaft – seither mit dem Mann verbindet.

Sant'Antoninos Ausführungen stellen daher keinen religiös motivierten Einzelfall dar. Die Forderung, das Leben im Hause zu verbringen, findet sich auch bei humanistischen Denkern wie Francesco Barbaro, Maffeo Vegio, Paolo da Certaldo oder Leon Battista Alberti. In seinem Traktat *De re uxoria*, 1416 anlässlich der Hochzeit von Lorenzo de' Medici mit Ginevra Cavalcanti verfasst, verpflichtet Barbaro die Ehefrau zu absolutem Gehorsam ihrem Mann gegenüber: *Al marito adunque sta il comandare, e alla moglie appartiene lietamente et con prestezza eseguir le sue voglie*

5 Zum Beispiel auf die Paulinischen Briefe, vgl. 1 Kor 14, 34-35; Eph 5, 22-24; 1 Tim 2, 11-14.

6 Die Existenz des weiblichen Geschlechts wird im *Timaios* damit erklärt, dass Männer, die in ihrem ersten Leben feige und ungerecht waren, bei ihrer zweiten Geburt in Frauen verwandelt werden, vgl. Platon 2001, 42 b und 90 e.

(LENZI 1982, 88).⁷ Auch bei ihm wird das Verhältnis zwischen Mann und Frau analog der traditionellen Hierarchie von Kopf und Körper gedacht. Die Rollenverteilung innerhalb der Ehe wird mit biologisierenden Argumenten, der körperlichen und geistigen Stärke des Mannes und der schwachen Konstitution der Frau, gestützt. Barbaros Ratschlag an die Frauen, nicht nur ihren Körper, sondern auch ihre Worte bedeckt zu halten, zeigt exemplarisch auf, dass die kulturelle Konstruktion von Weiblichkeit und die sich daraus ergebende soziale Geschlechterordnung einem somatisierenden Argumentationsmuster folgt. Indem das Gespräch mit fremden, d. h. nicht unmittelbar dem Haushalt oder der eigenen Familie zugehörigen Personen mit der Entblößung des Körpers gleichgesetzt wird, riskiert jede an geistigem Austausch interessierte Frau, sich dem Ruf der Schamlosigkeit auszusetzen.

Zur Disziplinierung ihres Körpers werden die Frauen nicht nur im öffentlichen, sondern auch im privaten Raum aufgefordert: Um ihre moralische Integrität und ihre wenn auch nicht mehr faktische, so doch zumindest ideelle Virginität zu bewahren, verlangt Barbaro von der Ehefrau beim geschlechtlichen Verkehr äußerste Zurückhaltung und Schamhaftigkeit: Mit Worten und Gesten solle sie ihrem Mann zeigen, dass sie nicht aus Lust, sondern nur ihm zu Gefallen den Geschlechtsakt vollziehe (LENZI 1982, 90). Das Verbergen eventueller Lust und das Vortäuschen eventuellen Widerstrebens erlegt der Frau ein komplexes, gleichermaßen von *simulatio* wie *dissimulatio* bestimmtes Verhaltensmuster auf.⁸ Neben der Mahnung, den Körper zu verhüllen, findet sich daher in den einschlägigen Texten auch häufig die Aufforderung an die gelehrte Frau, ihr Wissen vor der Öffentlichkeit zu verbergen.⁹ Dass die oppositären Geschlechterkonstrukte Schöpfungskraft, *auctoritas*, dem Mann zuordnen, zeigt sich in Barbaros Text, wo er von der Wahl der Ehefrau handelt: Sie sollte jung sein, damit sie von ihrem Mann mühelos erzogen werden könne. In der Metapher vom weichen, leicht formbaren Wachs, die Barbaro hierfür ge-

7 »Dem Ehemann steht es also an zu befehlen und der Ehefrau obliegt es, freudig und rasch seinen Willen auszuführen.«

8 Zu einer besonders prekären Form der Dissimulation, die bis zur Selbsttäuschung der betreffenden Frau reichen kann – das Verbergen einer Schwangerschaft –, vgl. den Beitrag von CASARINI 1988.

9 Thomas Morus legte bekanntermaßen großen Wert auf die Bildung seiner Töchter – als Beispiele gelehrter Frauen werden sie auch in Erasmus' von Rotterdam Dialog *Abbatissae et eruditae* erwähnt –, doch ermahnt er seine Tochter Margaret, statt öffentliche Anerkennung zu suchen, sich mit ihm und ihrem Mann als Leserschaft ihrer Schriften zufrieden zu geben, vgl. GRAFTON / JARDINE 1986, 56 (Anm. 83), außerdem WIESNER 2002, 154f.

braucht, spiegelt sich das platonisch-aristotelische Geschlechterschema wider, wonach sich der Mann als formgebende *causa efficiens* in die weibliche *materia* einschreibt.

Wie stabil die *genus*-Zuordnungen in anderen sozialen Kontexten sind, zeigt ein Blick in Albertis *Libri della famiglia* (1433/34), die einer merkantil-pragmatischen Ethik verpflichtet sind. Obwohl Albertis Ansicht, dass eine Ehe auf Freundschaft gegründet sein solle, einen egalitären Diskurs erwarten lässt, wird sexuelle Differenz auch bei ihm als Defizienz gedacht, die soziale Hierarchisierungen und Funktionalisierungen bedingt. Die Ehefrau geht als jungfräuliches Kind, das nur im Spinnen, Nähen und Gehorchen unterwiesen wurde (Alberti 1969, 271), vom Haus der Eltern in das des Mannes über, der ihr die notwendigen Instruktionen erteilt, damit sie ihren Pflichten als Ehefrau und Hausmutter nachkommen kann. Die Frau dient dem Mann als Matrix im doppelten, im biologischen und im ideellen Sinne: Sie schenkt ihm Nachkommen und sorgt somit für den genealogischen Fortbestand seiner Familie, und sie lässt sich zur idealen Sachwalterin seiner häuslich-ökonomischen Bedürfnisse heranbilden. Die Wahl der Braut wird in Analogie zum Abschluss eines Kaufvertrags gesehen (Alberti 1969, 132), mit dem Unterschied, dass die ›Ware‹ besonders sorgfältig geprüft werden muss, um eine »zur Zeugung tüchtige Gattin zu erkennen und zu wählen« (Alberti 1962, 141; 1969, 134). Körperliche Anhaltspunkte, die für oder gegen die Reproduktionsfähigkeit der Frau sprechen, liefert Alberti gleich mit (Alberti 1962, 139-141; Alberti 1969, 132-134). Während die tradierte Geschlechterfestschreibung von der Frau die Domestikation ihres Blickes und ihres Körpers fordert, gehört zum idealtypischen Verhalten des (Kauf-)Mannes der extravertierte, investigative Blick, der das Nicht-Eigene, Fremde, Andere taxiert und – im Falle eines wissenschaftlich-anthropologischen Interesses – normiert.¹⁰

Der natürlichen Konzeption als vorrangiger Aufgabe der Frau korreliert die geistige Konzeption des Mannes,¹¹ der eine *imago* der Mutter seiner Kinder entwirft und die ausgesuchte virginale Frau-Materie demgemäß formt. Die der Frau übertragene Verantwortung für den *oikos* geht einher mit dem üblichen weiblichen Verhaltensrepertoire: Schweigen, Bescheidenheit, Sittsamkeit, Verzicht auf Schminke und öffentliches Auftreten. Alle diese Maßregeln schränken die Möglichkeit zu körperlicher und geisti-

10 BOCK weist darauf hin, dass männliche Beschreibungen weiblicher Körper selten rein deskriptiv waren, sondern zumeist präskriptiven, wenn nicht gar proskriptiven Charakter hatten (1988, 16).

11 Zur Vorstellung einer männlichen *conceptio* (»the idea that conception is the male having an idea in the female body«) vgl. LAQUEUR 1990, 35 und 42.

ger Performanz erheblich ein und lassen einen nicht unmittelbar auf die Belange des *oikos* ausgerichteten Subjektentwurf ›verschwinden‹.¹² Zu dieser dissimulativen Strategie gehört, dass der Hausherr seine Bücher und Schriften vor der Ehefrau verborgen hält, um seine geistige Autorität zu sichern.

In Ergänzung zu den religiös motivierten Admonitiones eines Sant'Antonino und den an den Erfordernissen der kaufmännischen Lebenswelt orientierten Ausführungen eines Alberti sei als drittes und letztes Beispiel auf die Schrift *De studiis et litteris liber* (zw. 1422 und 1429 entstanden) des Humanisten Leonardo Bruni verwiesen. Wie Sant'Antoninos *Opera a ben vivere* ist Brunis Epistel an eine Frau, Battista Malatesta, gerichtet. Bruni beglückwünscht Malatesta zu ihren *virtutes* und fordert sie unter Hinweis auf Beispiele gelehrter Frauen aus der Antike dazu auf, ihre Studien zu vertiefen:

Denn es ziemt sich, daß eine so große Intelligenz und eine solch einzigartige Begabung, die Dir nicht grundlos zuteil wurden, sich nicht mit Mittelmäßigem zufriedenen geben, sondern aufschauen zu höchsten Vorbildern und sich um sie bemühen. Dann wird Dein Ruhm noch strahlender sein als der jener Frauen, denn jene traten in Zeiten hervor, in denen es sehr viele gebildete Menschen gab, so daß schon deren Anzahl die Bewunderung verminderte; Du aber wirst in einer Zeit erblühen, in der der Bildungseifer so sehr an Bedeutung verloren hat, daß schon ein Mann, der sich um Bildung bemüht, für ein Wunder gehalten wird, ganz zu schweigen von einer gebildeten Frau. (Bruni 1966, 169)¹³

12 Was JORDAN zusammenfassend über die von Barbaro in seinem Traktat *De uxoria* aufgestellten Regulative für die Ehefrau feststellt – »She follows two rules: the rule of self-effacement and the rule of transparency« (JORDAN 1992, 45) – trifft auch auf Albertis Konzeption idealer Weiblichkeit zu. Als Grundzug vieler Erziehungstraktate, Verhaltenskodizes und misogynen *querelles*-Texte lässt sich ein dialektisches Argumentationsmuster aufweisen: Die Diskursivierung des femininen Geschlechts fokussiert in extremer Weise die Körperlichkeit der Frau, die als defizitär und inferior eingeschätzt und als Bewertungsgrundlage für ihre moralische, soziale, intellektuelle usw. Kompetenz herangezogen wird. Diese »diskursive Explosion« (FOUCAULT) um den weiblichen Körper ist wiederum mit der normativen Zielsetzung verbunden, eben diesen Körper durch entsprechende Verhaltens-, Kleider- und Schminkvorschriften zum Verschwinden zu bringen. Die permanente Sexualisierung der Frau lässt so einen sich über die Jahrhunderte immer wieder neu erzeugenden, selbstreferentiellen Diskurs um die Sexualität der Frau entstehen.

13 *Tantum enim intelligentiam ac tam singulare ingenium nec frustra tibi datum nec mediocribus contentum esse decet, sed ad summa spectare atque adniti. Et tua quidem laus illustrior erit, quam illarum fuit, propterea quod illae iis saeculis florere, in quibus eruditorum hominum magna supererat copia, ut multitudo ipsa minueret admirationem, tu autem iis temporibus florebis, in quibus usque adeo prolapsa studia sunt, ut miraculi iam loco habeatur videre virum, nedum feminam eruditam* (Bruni 1966, 169).

Brunis Studienprogramm für Malatesta sieht zunächst eine gründliche Kenntnis der wichtigsten theologischen Schriften vor; bemerkenswert ist, dass Bruni der Riege religiöser Autoritäten wie Augustinus, Hieronymus, Ambrosius und Lactantius einen Kanon antiker Autoren zur Seite stellt, zu denen Cicero, Livius und Sallust gehören. Neben der geistlichen wird explizit die weltliche Literatur empfohlen und somit das humanistische Bildungsideal auch den Frauen zugänglich gemacht. Außer den Dichtern und Rednern legt Bruni seiner Adressatin die Geschichtsschreibung ans Herz, da man »ihre Kenntnisse spielend gewinnen kann« (*praesertim cum eos perdiscere ludus sit*) und sie aus der »Erzählung einfachster Begebenheiten« (*narratio rerum facillimarum*) bestehe (Bruni 1966, 180). Das hyperbolische Lob, mit dem Bruni eingangs seines Briefes die »große Intelligenz« und »einzigartige Begabung« Malatestas rühmte, erfährt somit eine bedeutsame Relativierung. Brunis weitere Ausführungen zeigen die Aporien der humanistischen Bildungskonzepte für Frauen auf: Einerseits möchte Bruni, dass Malatesta eine umfassende Kenntnis der Wissenschaften besitzen soll, andererseits lehnt er eine intensive Beschäftigung mit bestimmten Disziplinen wie Geometrie, Arithmetik und Astrologie ab. Einerseits soll Malatesta die »Beschäftigung mit den Rednern nicht [...] vernachlässigen« andererseits klammert er die Rhetorik als aktives Bildungsfach aus seinem Programm aus:

Denn was sollen die [...] Schwierigkeiten in dieser Kunst eine Frau belasten, die niemals öffentlich auftreten wird. Der kunstvolle Vortrag [...] kann niemals von einer Frau erlernt werden, weil diese, bräche sie gestikulierend in heftiges Geschrei aus, für wahnsinnig und zügellos gehalten werden würde. Wie die Kriege und Kämpfe, so sind auch Auseinandersetzungen auf dem Forum Sache der Männer. (Bruni 1966, 177f.)¹⁴

Im Gegensatz zu anderen Erziehungs- und Bildungskonzepten legt Bruni ein umfassenderes, nicht nur auf die Lektüre spiritueller Werke beschränktes Programm vor, das sich allerdings in den Paradoxien der Geschlechterkonstruktionen verfängt. Das unbedingte Streben nach Ruhm, zu dem Bruni Malatesta anspornt, muss zwangsläufig daran scheitern, dass eine öffentliche Performanz der gelehrten Frau nicht vorgesehen ist. Wenn die gebildete, rhetorisch versierte Frau im allgemeinen kulturellen Bewusstsein die *imago* der wilden Mänade hervorruft, muss Ruhm in Bezug auf das weibliche Geschlecht eigens definiert werden – als innerhalb eines kleinen

14 *Quid enim [...] in ea arte difficultates mulierem conterant, quae forum numquam sit aspectura? Iam vero actio illa artificiosa [...] ita mulieri nequaquam laboranda, quae, si brachium iactabit loquens aut si clamorem vehementius attollet, vesana coercendaque videatur.* (Bruni 1966, 177f.)

Zirkels geltender, zeitlich und örtlich begrenzter Begriff, der sich dadurch selber aufhebt.

Da weibliche Gelehrsamkeit, sofern sie überhaupt über die Kenntnis der frommen Literatur hinausgeht, derart an den privaten Raum gebunden bleibt, ließe sich mit Anthony GRAFTON und Lisa JARDINE fragen: »Women Humanists: Education for What?« (1986, 29). Dennoch gibt es im 15. Jahrhundert gelehrte Frauen, denen öffentliche Anerkennung zuteil wurde, als Beispiele seien Cassandra Fedele¹⁵ und Laura Cereta¹⁶ vorgestellt. Beide genossen im elterlichen Haus eine umfassende humanistische Bildung und beherrschten sowohl Latein als auch Griechisch, was ihnen die Teilhabe am wissenschaftlichen Diskurs ihrer Zeit ermöglichte. Die erhaltenen Texte Fedeles und Ceretas, vor allem Briefe, zeigen die widersprüchliche Identitätskonstruktion der eruditen Frau auf. Sie bezeugen den Wunsch nach Ruhm und Stolz über die erreichten geistigen Leistungen, doch enthalten sie zugleich zahlreiche Formeln, mit denen sich Fedele und Cereta zur unwissenden, schwachen Frau herabsetzen, rhetorisch verstärkt durch die Verwendung von Diminutiven wie *muliercula* oder *virguncula*. Sowohl der intellektuelle Stolz als auch das Bekenntnis der Ignoranz gehören zur gängigen diskursiven Praxis im Humanismus, doch spiegelt die Selbststilisierung zur fragilen *virgo* eine der *imagines* wider, mit denen die öffentlich auftretende Frau konfrontiert wurde. Vor allem die Briefe an Fedele zeigen, dass sie als gelehrte, keusche Jungfrau wahrgenommen wurde. Als solchermaßen emblematisierte Präsenz war weibliches Streben nach Wissen und Ruhm gesellschaftlich akzeptiert, führte jedoch realiter dazu, dass der Verstoß gegen diese symbolische Konvention – durch Heirat oder Älterwerden der Frau – ihren Ausschluss aus der Gelehrtenwelt nach sich zog (KING / RABIL 1983, 25).

Im humanistischen Diskurs schien die Affirmation der Frau als *auctrix*, als geistige Gebälerin, eher möglich zu sein, wenn sie auf das körperliche Gebären verzichtete. Neben der Emblematisierung als *virgo* wurden gelehrte Frauen häufig als Mann apostrophiert oder zur wunderbaren Ausnahmeerscheinung erklärt. Diese rhetorischen Strategien – Virginalisierung, Virilisierung und Exzeptionalisierung – dienten dazu, die Frau als geschlechtlich-körperliches Wesen zu eskamotieren, da sie als solches per definitionem nur begrenzt bildungs- und wissensfähig war.

Cereta und Fedele konnten sich über die ideologischen Geschlechterzuschreibungen ihrer Zeit nicht hinwegsetzen, die die intellektuellen Fähigkeiten einer Frau in Beziehung zu ihrer Physis setzten und verwendeten die

15 Zu Cassandra Fedele vgl. SCHLAM 1986, ROBIN 1994, ROBIN 1995.

16 Zu Laura Cereta vgl. RABIL 1981, FIETZE 1991, 135-143, RABIL 1994.

tradierten Weiblichkeitstopoi und -imagines teils ironisch, teils strategisch in ihren Briefen an Humanistenkollegen, Mäzene und Gönnerinnen (vgl. GRAMATZKI 2005, 210-212). Neben dieser subtil-subversiven Diskurstransformation nahmen beide Humanistinnen auch explizit Stellung zur Frage femininer Gelehrsamkeit: Cereta verfasste eine Rede zur *Verteidigung der freien Bildung für Frauen*,¹⁷ in der sie den physiologischen Determinismus ablehnt und der Frau von Natur aus die gleichen Fähigkeiten wie dem Mann zuspricht. Ihre in dieser Rede angedeutete und in zwei weiteren Texten¹⁸ vertiefte, harte Kritik an gefallsüchtigen, oberflächlichen und schamlosen Frauen, die sich nicht für Bildung interessieren, erklärt die mangelnde wissenschaftliche Performanz der Frauen allerdings lediglich zur individuellen Defizienz, ohne auf die exkludierende Kraft der kulturellen und sozialen Geschlechterkonstrukte einzugehen. Die »geistige Untätigkeit« (*animi rubigo*, Cereta 1640, 124), die Cereta diesen Frauen vorwirft, mag im Einzelfall durchaus eine persönliche Entscheidung der jeweiligen Frau sein, sie ist aber vor allem Konsequenz einer strukturellen gesellschaftlichen Devalorisierung weiblicher Intelligenz und Bildung, mit der einzelne talentierte Frauen, wie z. B. Cereta und Fedele, wegen des Engagements ihrer gelehrten Väter und Förderer weniger stark konfrontiert waren.

Ein vergleichbares Vorgehen – Anschluss an die dominanten Diskurs-schemata und Versuch einer Neuorientierung – findet sich auch bei Fedele. Ihre *Rede zum Lob der Wissenschaften* vor dem Senat leitete sie folgendermaßen ein:

Giorgio Valla, dieser große Redner und Philosoph, meinte, erhabener Fürst, Senatoren und gelehrte Männer, dass ein anstrengendes Studium Frauen entkräften könnte, aber er ermunterte und ermahnte mich, durch diese Studien nach Unsterblichkeit zu streben. Der Schwäche meines Geschlechts und der Geringfügigkeit meines Talents bewusst, entschied ich mich schamhaft, ihn zu ehren und ihm zu gehorchen, insofern er Ehrenhaftes forderte, damit die gewöhnliche Masse sich ihrer selbst schämen sollte und aufhörte, mich wegen meiner Hingabe zu den Freien Künsten anzugreifen. (Meyer 1996, 124)¹⁹

17 *In Bibulum Sempronium De liberali Mulierum institutione Defensio* (Cereta 1640, 187-195).

18 *Ad Augustinum Aemylium contra muliebrem cultum Imprecatio* (Cereta 1640, 66-71) und *Ad Luciliam Vernaculam, contra Mulieres, Mulieribus doctis detrahentes* (Cereta 1640, 122-125).

19 *Excogitantem Serenissime Princeps, Patres conscripti, ac disertissimi Viri, quid assidua studiorum maceratio femellis conduceret, Georgius Valla, summus et orator, et Philosophus cum me sua praesentia dignam arbitraretur firmavit atque hortatus est iis studiis immortalitatem assecuturam. Ipsi quidem suadenti atque*

Dem obligaten Bescheidenheitstopos geht die Selbstdegradation als Frau voraus, beides zusammen dient dem rhetorischen Zweck der *captatio benevolentiae*. Mit dem demonstrativen Gehorsam gegenüber dem als Autorität anerkannten Mann und der mädchenhaften Scham erfüllt Fedele das traditionelle Rollenmuster und fordert dennoch gleichzeitig den weiblichen Anspruch auf Bildung ein. Das Ende ihrer Rede ist von ähnlicher Ambivalenz gekennzeichnet:

[...] bewaffnet mit Spinnrocken und Nadel – den Waffen einer Frau [*mulierculae armis*; S.G.] – marschiere ich voran, den Glauben [zu verteidigen], dass selbst wenn das Studium der Wissenschaften keine Belohnung und Ehre für die Frauen verspricht und eröffnet, jede Frau eigentlich diese Studien suchen und in sich aufnehmen sollte, denn solches Vergnügen und solche Freude gehen davon aus. (Meyer 1996, 128)²⁰

Die resolute Emphase, mit der sich Fedele zur Vorkämpferin der Frauenbildung stilisiert, wird für die männlichen Zuhörer durch die vertrauten weiblichen Attribute abgemildert; die Kehrseite der öffentlich zur Schau gestellten Freude am Studium als privater Selbstzweck ist die resignative Einsicht in die Unmöglichkeit einer intellektuellen *fama*.

Für Humanistinnen wie Laura Cereta und Cassandra Fedele gilt: Als gebildete und, dies ist das Entscheidende, *aufgrund ihrer Bildung nach aktiver Partizipation am Wissensdiskurs strebende Frauen*, war ihre Stellung von vornherein problematisch, da sie sich innerhalb einer symbolischen Ordnung bewegten, deren herrschende Diskurse einen entsprechenden weiblichen Identitätsentwurf nicht vorsahen. Durch ihre Existenz als Autorin und durch ihren jeweiligen Umgang mit den rhetorischen Geschlechterkonstrukten nahmen sie – als (ideologische) Minorität von innen heraus – Anteil an einer allmählichen Veränderung dieser Diskurse.²¹ Mit der Kritik an den boshaften, geschwätzigem und eitlen Frauen folgt Cereta

vehementer instanti ut in lucem aliquando prodirem, et si feminei sexus, et ingenioli mei haud immemor sim, honesta tamen efflagitanti rubore perfusa parere, atque morem gerere constitui, ut cum ignobile Vulgus fuimet pudeat, tum etiam mihi ingenuis artibus deditae molestum esse desinat. (Fedele 1636, 201f.)

20 [...] *mulierculae armis procurri sententiam, etsi literarum studia nulla feminis praemia nullamque dignitatem pollicerentur atque praestarent, fuisse tamen cuique capessenda amplectendaque, ob eam solam voluptatem, ac delectationem quae inde eis cetera desiderantur* (Fedele 1636, 207).

21 Zu den hier angestellten Überlegungen vgl. BRONFEN / MARIUS 1997, 12f. Der dort verwendete Begriff der Mimikry lässt sich auf Autorinnen der Neuzeit übertragen, ähnlich lässt sich von einem »double-voiced-discourse« bzw. einer palimpsest-ähnlichen Struktur der von Frauen verfassten Texte sprechen, vgl. BRINKER-GABLER 1988, 20, 22 und 34 und FIETZE 1991, 25.

den gängigen Klischees, mit der Rede zur *Verteidigung der freien Bildung für Frauen* fordert sie, über ihre Person hinausgehend, ein allgemeines Recht der Frauen auf Bildung ein. Fedele wiederum funktioniert die gängigen Heterostereotypen, etwa das der gelehrten *virgo* oder der Ausnahmererscheinung, zu Autostereotypen um, mittels derer sie ihre weibliche *auctoritas* zu Papier und zu Gehör bringen kann.²² In dem wahlweise spielerischen, taktischen, ironischen oder affirmativen Umgang mit den imagologischen Versatzstücken der Geschlechterdebatte wirken beide auf deren autoritativen Verbindlichkeitsanspruch ein.

16. JAHRHUNDERT: ALTE UND NEUE ARGUMENTATIONEN

Juan Luis Vives' der englischen Königin Katharina von Aragon gewidmete Schrift *De institutione feminae christianae* (1523) besteht aus drei Büchern, entsprechend den markanten Lebensabschnitten der Frau: *De virginibus*, *De nuptis*, *De viduis*. Diese Einteilung der weiblichen *vita* ist auf den Mann und seine jeweilige Präsenz bzw. Absenz fokussiert und definiert die Frau über ihre soziale Rolle, die vor allem eine körperliche Funktion ist. Die höchste Tugend der Frau, das Äquivalent zu allen männlichen *virtutes*, ist die Keuschheit, die *pudicitia*, sie ist nicht nur – wie zu erwarten – der Schlüsselbegriff des ersten Buches, sondern der gesamten Abhandlung. *Pudicitia* und *pudor* erwartet Vives von der Frau auch beim ehelichen Verkehr (Vives 1996, *Liber secundus*, 88), Sant'Antoninos Forderung nach Dis/Simulation der körperlichen Un/Lust bleibt also auch im 16. Jahrhundert aktuell. In Abgrenzung zu tradierten Vorstellungen wendet sich Vives allerdings gegen die Ansicht, dass gelehrte Frauen unkeusch seien und führt stattdessen die weiblichen Laster auf Unwissenheit zurück. Im Umkehrschluss erklärt er die Bewahrung der Keuschheit zum ausschließlichen Erziehungsziel (Vives 1996, *Liber primus*, 30 und 40). Virginität ist für Vives eine körperliche *und* geistige Eigenschaft, weshalb Bildung des Geistes gleichzeitig der Regulierung des Körpers dient (Vives 1996, *Liber primus*, 52).²³ Vives plädiert für das Lateinstudium der Frauen mit der glei-

22 Zu Fremdbildern/Heterostereotypen und Eigenbildern/Autostereotypen vgl. FLUDERNIK 2003, insbes. 132.

23 Vicos Vorschläge zur Disziplinierung des geschlechtlichen und sozialen Körpers der Frau umgreifen das Fasten, den Verzicht auf Schminke, Parfüms und prächtige Kleidung, die Kontrolle der Augen und der Zunge, sexuelle Impassibilität und den Rückzug ins Haus – Maßnahmen, die sich unter dem Begriff des *self-effacement* subsumieren lassen. Siehe die entsprechenden Kapitel bei Vives: *Quomodo virgo corpus tractabit*, *De ornamentis*, *Quomodo foris aget* (jeweils *Liber primus*) und *Quomodo privatim se cum marito habere debet*, *De ornamentis*, *De publico* (jeweils *Liber secundus*).

chen Begründung, die er für das Handarbeiten anführt: Beides halte von unnützen Reden und verwerflichen Gedanken ab (Vives 1996, *Liber primus*, 18 und 72f.). Sein Literaturkanon besteht dementsprechend aus religiösen und moralphilosophischen Texten, vulgärsprachliche, weltliche Literatur schließt er aus (Vives 1996, *Liber primus*, 41ff.). Auch für Vives führt die ideale Frau ein schweigsames, zurückgezogenes Leben im Haus, in absolutem Gehorsam ihrem Mann gegenüber.²⁴

Die Frage »Education for What?« ist hier schnell beantwortet: Der stark restringierte Wissensbereich, zu dem die Frau zugelassen wird, ist auf ihre körperliche Konstitution hin perspektiviert und soll dazu dienen, ihre geschlechtsbedingte Defizienz auszugleichen, sie vor jener Sündhaftigkeit zu bewahren, der sie durch ihre natürliche Schwäche ausgesetzt ist. Vives' Abhandlung steht exemplarisch für eine edukatorische *auctoritas*, die ein hinsichtlich seiner sozialen Funktionalität ideales Konzept von Weiblichkeit entwirft. Die Rolle der Frau innerhalb dieser Konstruktion besteht darin, durch die Übernahme der Normierungen regulierend und kontrollierend auf sich einzuwirken und durch einen Prozess der ständigen Selbstbeobachtung und Selbstdisziplinierung diesen Entwurf zu verwirklichen. Die Korrelation Mann = Geist, Frau = Körper, die Vives' Konstruktion zugrundeliegt, ist sowohl metaphorisch als auch konkret körperlich aufzufassen.²⁵

Dass die aristotelisch-biblischen *genus*-Konstruktionen auch im 16. Jahrhundert die Geschlechterdebatte bestimmen, zeigt ein Blick in einen der wirkmächtigsten Texte der italienischen Spätrenaissance, Baldassare Castigliones *Libro del cortegiano* (zwischen 1508 und 1516 entstanden und 1528 in überarbeiteter Fassung erschienen). Die Fiktion einer unter weiblichem Vorsitz diskutierenden Hofgesellschaft erlaubt es, Idealbilder des Hofmannes und der Hofdame zu entwerfen, die durch die Dialogform, welche ausdrücklich Rede und Gegenrede gestattet, weniger präskriptiv wirken. Die Konzeption der perfekten Hofdame führt, anders als der Entwurf ihres maskulinen Pendants, auf die geschlechterkonnotierte Opposition von Natur und Geist, Stoff und Form zurück, allerdings wird dem hierarchisierenden Differenzdiskurs die Auffassung von der egalitären Komplementarität der Geschlechter entgegengehalten. In der freundschaftlich-liberalen Atmosphäre einer höfischen Abendkonversation können die misogynen und philogynen Argumente zwanglos ausgetauscht werden,

24 »The chaste, modest, silent, submissive, hard-working, soberly dressed, pious and longsuffering wife emerges as the model of Juan Luis Vives's seminal moralistic work *De institutione foeminae Christianae*« (MACLEAN 1980, 59).

25 Zur Verschränkung von Körperlichkeit und Metaphorik vgl. LAQUEUR 1990, 108-113.

ohne dass es zu einer Entscheidung kommen müsste. Die Geschlechterdebatte erweist sich hier als Teil einer sozialen und diskursiven Praxis, mit der sich kulturelles Wissen und rhetorische Kompetenz unter Beweis stellen lassen. Während die Figurenrede die *querelle* unentschieden lässt, gibt der fiktionale Rahmen ein anderes Signal: Es sind die Männer, die die Weiblichkeits-*imagines* debattieren, während den Frauen, von gelegentlichen Einwürfen abgesehen, nur der Part des Zuhörens verbleibt. Wo Castiglione während der vor allem im dritten Buch des *Cortegiano* geführten Diskussion über Wert und Unwert des weiblichen Geschlechts eine Frau in die Debatte eingreifen lässt, wird paradoxerweise gerade dadurch die Argumentation der misogynen Seite bestärkt und die intellektuelle Ausgrenzung der Frauen gerechtfertigt. Im Namen der anderen anwesenden Frauen verkündet Emilia ihre geistige Kapitulation:

Per amor di Dio, [...] uscite una volta di queste vostre materie e forme e maschi e femine e parlate di modo che siate inteso; perché noi avemo udito e molto ben inteso il male che di noi ha detto il signor Ottaviano e 'l signor Gasparo, ma or non intendemo già in che modo voi ci diffendiate (Castiglione 1960, 221).²⁶

Diese Äußerung lässt sich als halb-ernster, halb-scherzhafter Stoßseufzer einer selbstbewussten adligen Dame lesen, aber auch, vor allem im ersten Teil, als Aufforderung, die selbst-referentielle, in jahrtausendealten biologischen Lehr- und Leerformeln erstarrte Systemstruktur des Geschlechterdiskurses zu durchbrechen.

Die Venezianerin Moderata Fonte entwirft am Ende des Jahrhunderts in ihrer Schrift *Il merito delle donne* (*Das Verdienst der Frauen*; 1592 verfasst, 1600 posthum veröffentlicht) eine ähnliche Idylle: Sie lässt eine Gruppe von sieben Frauen auftreten, die in der heiteren Atmosphäre eines Gartens, also in einem zwischen Privatheit und Öffentlichkeit vermittelnden Raum, diskutieren. Männer sind nicht zugelassen, so dass hier nur weibliche Stimmen zu vernehmen sind. Mit ledigen, verwitweten, frisch vermählten und lange verheirateten Frauen unterschiedlichen Alters ist das gesamte weibliche Rollenspektrum versammelt, wodurch eine Ausgewogenheit der Diskussion insinuiert wird. Die Äußerungen der Frauen verstehen sich als Ergänzung der von Männern verfassten einseitigen Historiographie, als Korrektiv männlicher Autorschaft. Unter Rückgriff auf Beispiele aus der Antike und Belege aus den verschiedensten Disziplinen, mit

26 »Hört um Gottes willen einmal mit Euren Stoffen und Formen und Männlichem und Weiblichem auf und sprecht in einer Weise, daß Ihr verstanden werdet; denn wir haben das Schlechte, das Signor Ottaviano und Signor Gasparo von uns gesagt haben, gehört und sehr wohl verstanden; jetzt aber verstehen wir nicht, auf welche Weise Ihr uns verteidigt« (Castiglione 1986, 260f.).

denen die Autorin Fonte ihre eigene Bildung unter Beweis stellt, versuchen die Frauen des Dialogs, zu neuen Interpretationen der Geschlechterkonstruktionen zu gelangen, ohne diese grundsätzlich in Frage zu stellen. So wird Virginität auch bei Fonte als weibliche Tugend hervorgehoben, allerdings unter Verweis auf die mythischen Kräfte der Jungfrauen neu kontextualisiert und als machtvolleres Handlungspotenzial valorisiert:

*Tuzia vestale, non già per esser accoppiata ad uomo, portò l'acqua al tempio nel crivello. E Claudia, pur vestale, solo per esser vergine tirò al lito la nave co'l cinto, che tanti mila uomini non aveano possuto. Poiché la donna segregata dalla viril conversazione è una creatura quasi divina e può operar cose maravigliose, conservandosi nella sua natural verginità; il che non occorre a gli uomini, perché quando l'uomo ha preso moglie par che allora abbia dell'uomo, allora sia veramente nel colmo della sua felicità, onor e grandezza (Fonte 1988, 54).*²⁷

Fonte kehrt hier die aristotelische »Logik von Prinzip und Privation« (FIETZE 1991, 35) um und definiert das männliche als das genuin defizitäre Geschlecht.²⁸ Mit der Inversion der traditionellen Geschlechterdependenz fordert sie zugleich einen außerhalb von Ehe und Mutterschaft liegenden weiblichen Lebensentwurf ein, indem sie das Bild der von familiären (und vor allem männlichen) Bindungen losgelösten, allein lebenden Frau evoziert, die ihre Fähigkeiten und Talente ungehindert in den Dienst der Gesellschaft stellen kann.

Dass ein treuloser Ehemann nicht die Ehre seiner Frau beeinträchtigen, umgekehrt aber eine Ehefrau, die einem aufdringlichen Verehrer nachgibt, den Ruf ihres Mannes ruinieren kann, erklärt der Text folgendermaßen:

*e sì come quando il capo duole tutto il corpo langue, così la donna per esser di sua natura migliore e perciò meritamente capo e superiore all'uomo, ricevendo alcuno aggravio, ecco che l'uomo come suo annesso e dipendente, lo compatisce (Fonte 1988, 54f.).*²⁹

27 »Die Vestalin Tuccia, die nie bei einem Mann gelegen hatte, brachte das Wasser im Sieb zum Tempel. Und Claudia, ebenfalls Vestalin, konnte, nur weil sie Jungfrau war, ein Schiff am Gürtel an den Strand ziehen, was selbst viele tausend Männer nicht geschafft hätten. Denn eine von Männern getrennt lebende Frau ist ein fast göttliches Geschöpf und kann aufgrund ihrer Jungfräulichkeit unglaubliche Dinge vollbringen. Das kann man von Männern nicht behaupten, denn ein Mann ist scheinbar erst dann auf dem Gipfel seines Glücks, seiner Größe und Ehre und, kurzum, ein richtiger Mann, wenn er geheiratet hat« (Fonte 2002, 120f.).

28 Ähnliche Stellen: »Ein Mann ohne Frau gleiche einer erloschenen Lampe bzw. einer Fliege ohne Kopf« (Fonte 1988, 25 bzw. 71).

29 »Denn so wie der ganze Körper leidet, wenn der Kopf schmerzt, so leidet auch der Ehemann, wenn die Frau, von Natur aus besser und daher das Haupt des Mannes und ihm überlegen, belästigt wird« (Fonte 2002, 121).

Fonte greift den traditionellen, mit hierarchisierenden Geschlechterzuordnungen verbundenen Geist/Körper-Dualismus auf, interpretiert ihn aber unter Rückgriff auf die zeitgenössische Lebenswirklichkeit und den in ihr geltenden Ehrvorstellungen neu. Den Topos vom angeblichen Primat des männlichen formstiftenden Prinzips bei der Zeugung subvertiert Fontes Text mit der Schlussfolgerung, dass somit die Männer für ihre böartigen Nachkommen verantwortlich zu machen seien (Fonte 1988, 55).

Indem Cornelia ihre diesbezügliche Argumentation mit *si dice* einleitet,³⁰ wird der Blick auf die Diskursivität und Topizität der Geschlechterfrage gelenkt, die auch in Fontes Text vorrangig diskursiv, nämlich als idealtypisch besetzte Gesprächsrunde von sieben einander zuhörenden, einander zustimmenden oder widersprechenden Frauen, veranschaulicht wird.³¹ Ähnlich wie bei Vives wird bei Fonte ein weibliches Recht auf Bildung mit der Begründung eingefordert, dass ungebildete Frauen leichter der Verführung erliegen würden. An dieses in die Geschlechterdebatte bereits eingeführte Argument wird von einer anderen Gesprächsteilnehmerin, gleichsam als logische Konsequenz, die grundsätzliche Frage angeschlossen, ob man denn nicht ohne Männer leben könne und auch gleich die Voraussetzung hierfür benannt: die Möglichkeit, für den eigenen Lebensunterhalt sorgen zu können, also etwa – wie im Falle Moderata Fontes selbst – als Autorin öffentliche Anerkennung zu finden.³²

Moderata Fonte kehrt – wie Lucrezia Marinella, von der im Folgenden die Rede sein wird – die traditionellen Geschlechterzuweisungen um und versucht, gerade auch die biologisch-physiologische Topik im Sinne einer *refutatio* für eine Rehabilitation des weiblichen Geschlechts zu instrumentalisieren. Sie kann sich dabei an Argumentationsmuster der philogynen Literatur anschließen: So wertet z. B. Galeazzo Flavio Capra in seinem Traktat *Della eccellenza e dignità delle donne* (1525) das ›kühlere‹ Temperament und die körperliche Konstitution der Frauen als besonders günstige Voraussetzung für eine geistige Tätigkeit. Indem er die *mollicie e delicatezza de la carne* als *manifesto segnale [...] de la sottigliezza de l'ingegno*

30 *si dice che'l padre nel generare ha più parte nel figliuolo che la madre* (»man sagt, dass der Vater bei der Zeugung der Nachkommenschaft einen größeren Anteil habe als die Mutter«).

31 Die diskursiven Strategien in Fontes Dialog untersucht CHEMELLO 1988 unter den Leitbegriffen des Spiels und der Dissimulation.

32 *Non potressimo noi star senza loro [gli uomini; S. G.]? Procacciarsi el viver e negoziar da per noi senza il loro aiuto?* (Fonte 1988, 169). »Könnten wir nicht ohne sie [die Männer; S. G.] leben? Und allein für unseren Lebensunterhalt aufkommen und uns um unsere Angelegenheiten kümmern, ganz ohne ihre Hilfe?« (Fonte 2002, 257)

(Capra 1988, 94), also die Weichheit und Zartheit des Fleisches als offenkundiges Zeichen für die Schärfe des Verstandes deutet, invertiert Capra die kanonisierte Geschlechterideologie, wie sie etwa in den *Etymologiae* des Isidor von Sevilla zum Ausdruck kommt,³³ ohne deren anthropologische Prämissen grundsätzlich in Frage zu stellen. Agrippa von Nettesheim hebt in seiner 1509 erschienenen Abhandlung *Declamatio de nobilitate et praecellentia foeminei sexus*,³⁴ in der er die unzureichende Bildung der jungen Mädchen kritisiert und für das Studium der Frauen eintritt, die körperliche Schönheit der Frau als Beweis für ihre prinzipielle Superiorität hervor und gelangt zu einer Umkehrung des aristotelischen Form-Materie-Dualismus, indem er statuiert, dass Frauen mehr zur Zeugung beitragen als Männer (Agrippa von Nettesheim 1988, 68). Er geht indessen noch einen Schritt weiter und berichtet, dass es Frauen geben soll, die ohne das Zutun eines Mannes schwanger werden können:³⁵ *Aber das / so andere wunder vbertrifft / ist das aller wunderbarlichst / eben das / das ein enig frawen bildet / menschliche natur erzeugen vnd gebärn mögen / daz doch keinem mann / ohn das weib ye zugeben wardt* (Agrippa von Nettesheim 1988, 71). Agrippas hyperbolische Umkehrung der Lehre vom männlichen Primat bei der Schöpfung neuen Lebens verweist auf den rhetorischen Charakter der Geschlechterquerelle und stellt sich selbst als Kompilation und Kontinuation eines bereits lange geführten Diskurses aus, indem er, um bei der gerade zitierten Textstelle zu bleiben, innerhalb weniger Zeilen von den *Türcken vnd anhengern Machomet*, der Jungfrau Maria und Christus, Origenes, Vergil, Hermes Trismegistos und Hesiod berichtet (Agrippa von Nettesheim 1988, 71). Agrippas und Capras Thesen zeigen exemplarisch auf, dass dort, wo weibliche Intellektualität und weibliche *auctoritas* zur Debatte stehen, auf die Semiotik des Körpers als argumentative Achse rekurriert wird.

Lucrezia Marinella (1571-1653) wurde wie Moderata Fonte in Venedig geboren. Ihr Traktat *La nobiltà delle donne, co' diffetti, et mancamenti de gli huomini* (»Der Adel und die Vorzüglichkeiten der Frauen und die Fehler und Mängel der Männer«) erschien 1600. Da Marinella ihren Text als Replik auf ein 1599 erschienenenes misogynies Werk, Giuseppe Passis *I donneschi diffetti* (»Die weiblichen Fehler«), anlegte, ist ihr Text logisch

33 Isidor von Sevilla führt das Wort *mulier* auf die *mollities* der Frauen zurück, *vir* leitet er von *vis* ab und erstellt mit der Nennung von *virtus* einen semantischen Cluster männlicher Tugend und Kraft, dem die feminine Weichlichkeit und Schwäche diametral entgegengesetzt sind (Isidor von Sevilla 1911, XI, ii, 17f.).

34 Hier zitiert nach der erstmals 1540 gedruckten deutschen Übersetzung *Vom Adel vnd Fürtreffen Weibliches geschlechts*.

35 Das gleiche Argument findet sich auch bei Capra 1988, 105.

stringenter und argumentativ kohärenter als Fontes Dialog. Wie Fontes *Merito delle donne* ist Marinellas Text mit zahllosen Zitaten aus der antiken und neueren Literatur durchsetzt: Für die schreibende Frau war es besonders wichtig, sich über die Kenntnis der literarischen und philosophischen Autoritäten zu legitimieren. In der Auseinandersetzung mit den tradierten Männlichkeits- und Weiblichkeitskonstrukten gelingt es ihr, sowohl die Humoraltheorie (Marinella 1601, 119f.) als auch die Lehre von der Material- und Wirkursache (Marinella 1601, 9-11), mit denen die geistige und körperliche Inferiorität der Frau bewiesen wurde, umzudeuten und aus ihnen im Gegenteil die Überlegenheit des weiblichen Geschlechts abzuleiten. Die Körperlichkeit der Frau als wichtigste ideologische Achse der geschlechterhierarchisierenden Diskurse wird von Marinella ebenfalls mit neuem Sinn besetzt: Konsequent neuplatonisch interpretiert sie die physische Schönheit der Frau als Indiz für die Schönheit ihrer Seele und als ersten Schritt hin zur stufenweisen Erkenntnis Gottes. Geschickt nutzt sie so eine – nicht zuletzt durch Castigliones *Cortegiano* – weit verbreitete intellektuelle Strömung, um ihre Beweisführung zu stützen.

Der unmittelbare Gegner Marinellas ist zwar Giuseppe Passi, der eigentliche Kontrahent aber Aristoteles (VOLMER 2005, 226). Dass Aristoteles von den Frauen verlangt, in allem ihren Männern zu gehorchen und nicht unnötigerweise aus dem Haus zu gehen, ist für Marinella: *Opinione sciocca, & sentenza cruda, & empia di huomo Tirranno, & pauroso* (Marinella 1601, 32).³⁶ Der aristotelischen ›Dummheit‹ stellt Marinella ausgewählte Zitate aus den Schriften Platons gegenüber, in denen die Gleichheit der Geschlechter postuliert wird und spielt auf diese Weise, durch selektive Zitation und neue Kontextualisierung der Belegstellen, die kanonisierten Autoritäten gegeneinander aus. Neben der offenen Konfrontation mit etablierten Autoren und Texten der Geschlechterdebatte, die sie argumentativ zu widerlegen sucht,³⁷ setzt Marinella dieses Verfahren der selektiven, neukontextualisierenden Rezeption ein, um den im Verhältnis zur weiblichen Textproduktion übermächtigen Kanon männlicher Stimmen für die Verteidigung weiblicher Interessen nutzbar zu machen.

Als Beispiel sei ihr Umgang mit den *Etymologiae* des Isidor von Sevilla angeführt: In ihrer Apologie des weiblichen Geschlechts *e nomine ver-*

36 »Eine dumme Meinung, ein roher und gottloser Satz eines tyrannischen und furchtsamen Mannes« (zit. nach Meyer 1996, 264).

37 Vgl. ihre jeweils in einzelnen Kapiteln abgefassten kritischen Erörterungen von Sperone Speronis *Dialogo della dignità delle donne* (1542), Torquato Tassos *Della virtù femminile e donnesca* (1582) und Giovanni Boccaccios *Laberinto d'amore o Il Corbaccio* (entst. 1354/55) (Marinella 1601, 126-134).

knüpft Marinella *mulier* nur mit den positiven Denotationen der *mollities*, d.h. der Zartheit und Geschmeidigkeit des Körpers, die sie auf mentaler Ebene als Sanftmut und Beweglichkeit des Geistes interpretiert; die in dem Begriff ebenfalls enthaltene und von Isidor in seiner Etymologie benutzte Vorstellung der *mollities* als Schwäche klammert sie dagegen aus (Marinella 1601, 8). Analog verfährt sie bei der etymologischen Herleitung von *femina*: Sie schließt sich explizit an Isidor an, der eine mögliche Verbindung zwischen *femina* und dem griechischen *phos*, das Feuer bedeutet, aufzeigt (Isidor von Sevilla 1911, XI, ii, 24). Marinella fokussiert die Aufwertung des weiblichen Geschlechts durch die semantische Nähe zur elementaren, lebenspendenden Kraft des Feuers, erwähnt aber Isidors Erklärung – das Feuer als möglichen Hinweis auf die ungestüme weibliche Lust – nicht (Marinella 1601, 6). Indem Marinella die Schriften der männlichen Autoritäten sozusagen als Steinbruch zur Abstützung ihres eigenen Argumentationsgebäudes benutzt und dabei auch Zitate aus ursprünglich für Frauen wenig schmeichelhaftem oder sogar offenkundig misogynem Kontext für eine philogyne Beweisführung instrumentalisiert,³⁸ gelingt es ihr, sich die männliche Schriftradition anzueignen und für ihre Zwecke nutzbar zu machen. Marinella vollzieht damit in noch dezidierterer Weise als Fonte einen Akt der diskursiven Appropriation, der es ihr erlaubt, mit den ihr als Frau zur Verfügung stehenden literarischen Mitteln die männliche *auctoritas* in Frage zu stellen. In einer Zeit, in der Männer aus Angst vor Autoritätsverlust ihren Frauen das Lesen und Schreiben lernen verbieten, wie Marinella anführt (Marinella 1601, 32), hebt sie mit ihrem scharfen, sezierenden und fragmentierenden Blick auf die Produkte männlicher Autorschaft die mit dem Weiblichkeitsschema verbundene Blickdomestikation auf. In dem selbstbewussten, philologisch nicht ganz korrekten Umgang mit der Schriftradition erweist sich auch Marinellas Traktat als *double-voiced-discourse*: Der affirmative Bezug auf die philosophische und literarische Tradition subvertiert diese gerade.

SCHLUSS: FOLGERUNGEN

Will man ein Fazit ziehen, das aufgrund der Disparität der (Kon-)Texte nur vorläufig sein kann, lässt sich feststellen, dass sich im 15. und 16. Jahrhundert die Geschlechterdebatte im Allgemeinen und die Frage nach der Wissens- und Wissenschaftsfähigkeit der Frau im Besonderen in den von der Antike über die mittelalterliche Scholastik vermittelten anthropologischen

³⁸ Beispiele zu Marinellas Umgang mit den Schriften Plutarchs, Livius' und Aristoteles' finden sich in den Anmerkungen der englischen Ausgabe: Marinella 1999, 46, Anm. 3; 71, Anm. 3; 72, Anm. 7; 73, Anm. 10; 114, Anm. 168; 117, Anm. 186.

Diskursformationen vollzogen.³⁹ Die Verschränkung femininer Intellektualität mit bestimmten proskriptiven oder pejorativen Vorstellungen von weiblicher Körperlichkeit ist Teil einer diskursiven Praxis, die im kulturellen Bewusstsein und in den unterschiedlichen sozialen Handlungsfeldern eine bisweilen heute noch andauernde Verankerung gefunden hat.⁴⁰ In den normativen und regulativen Konstrukten vom weiblichen Körper tritt dabei gerade jene formative und autoritative Kraft zutage, die seit Platon und Aristoteles dem männlichen Geschlecht zugeschrieben wurde. Die Autorinnen des 15. und 16. Jahrhunderts, die in ihren Schriften das Recht auf weibliche Bildung einforderten, taten dies im Rahmen der tradierten Geschlechtertheorien durch Akzentverschiebungen, Umwertungen und Neudeutungen.

Für die hier vorgestellten Autorinnen des Quattrocento, Laura Cereta und Cassandra Fedele, lässt sich feststellen, dass ihre Identitätskonstruktion als Humanistin in ganz erheblichem Maße von der Konfrontation mit den antik-scholastischen Geschlechterzuordnungen und den ikonisch-emblemativen Repräsentationen der eruditen Frau bestimmt wird. Die Anerkennung als Gelehrte erfolgt häufig unter explizitem oder implizitem Rekurs auf ein prädefiniertes ›Frau-Sein‹: So wird Fedele mit dem zwiespältigen Lob bedacht, sie sei ein Beispiel dafür, dass ein männlicher Geist auch in einem weiblichen Körper geboren werden könne (Fedele 1636, 142), ein anderer Lobredner apostrophiert Fedele – man beachte die Reihenfolge – als *intemeratae Virginitatis flosculus & bonarum literarum artiumq[ue] liberalium vas aureum* (Fedele 1636, 184). Es sind jedoch nicht ausschließlich die männlichen Humanistenkollegen, die eine gebildete Frau wie Fedele unter der Emblematur der *virgo docta* oder der *virago* diskursivieren, auch die von Frauen auf Fedele verfassten Enkomien bedienen sich der im soziokulturellen Bewusstsein fest verankerten Bilder und Topoi,⁴¹ schließlich nutzt Fedele sie selbst. Cereta setzt sich für das weibliche Recht auf freie Bildung ein und verweist dabei auf die »angeborene Vortrefflichkeit« der Frauen (Cereta 1640, 188), zugleich äußert sie sich vehement frauenkritisch und hält das weibliche Geschlecht für das unvollkommenere: *Imperfectius nos animal sumus* (Cereta 1640, 70). Gerade hier zeigt sich

39 »Die Renaissance ist in vieler Hinsicht noch ein aristotelisches Zeitalter« (KRISTELLER 1974, 49).

40 »[Das] Rollenklischee von der inhäusigen Frau und dem aushäusigen Mann, das im Mittelalter nicht nur Beschränkung der Frau bedeutete, sondern auch Schutz für sie, wurde bis in unser Jahrhundert ungeachtet der geänderten Bedingungen fortgeschrieben, Beispiel einer *longue durée*« (DINZELBACHER 1993, 23).

41 Vgl. den Anfang des Briefes von Eleonora von Aragon an Fedele (Fedele 1636, 161).

aber auch das satirische Potenzial, mit dem Cereta die Männer in die Pflicht nehmen möchte. Die scheinbaren Widersprüche im Denken, Schreiben und Handeln der Humanistinnen erklären sich als individuelle Positionierung innerhalb einer bestimmten Systemstruktur.⁴²

In den Texten der Cinquecento-Autorinnen findet eine offensivere Auseinandersetzung mit den Geschlechterklischees und den sich daraus ergebenden Restriktionen statt, bedingt schon allein dadurch, dass es sich bei Fontes und Marinellas Werken nicht um humanistische Reden und Briefe wie bei Cereta und Fedele, sondern um ausgewiesene Beiträge zur *Querelle* der Geschlechter handelt.⁴³ Die *castitas* wird auch von den beiden Autorinnen des 16. Jahrhunderts positiv bewertet,⁴⁴ allerdings neu semantisiert: Erschien sie bisher als moralischer Imperativ und als wichtigstes Signum der gelehrten Frau, so wird sie bei Fonte und Marinella zum Symbol eines selbstbestimmten, nicht mehr auf die körperliche Reproduktion fixierten weiblichen Lebensentwurfs und damit zum Ermöglichungsgrund geistiger Produktion. Fonte imaginiert eine Gesellschaft von Frauen, die einen herrschaftsfreien Ort gefunden haben, an dem sie ungestört über männliche und weibliche Verhaltensmuster und Rollenklischees diskutieren können. Die Geschlechterdebatte tritt mit dem zweiten Tag des Beisammenseins, an dem Kenntnisse aus den unterschiedlichsten Wissensdisziplinen dargeboten werden, zusehends in den Hintergrund, womit sich eine Progression anzudeuten scheint, die die Frauen von dem argumentativ-diskursiven Zirkel der *Querelle* zur Beschäftigung mit dem Objektwissen führen soll, allerdings holt die Geschlechterfrage die Frauen schließlich wieder ein. Profunde literarisch-historische Quellenkenntnis und eine breite Allgemeinbildung zeichnen auch Marinella aus. Im Gegensatz zu Fonte, die das »Verdienst der Frauen« in literarischer Form präsentiert, zeigt sich Marinellas Text als streng logisch verfahrenende *refutatio* misogynen Wertungen. Mit dem dualistischen Aufbau – der Darlegung des »Adels und der Vorzüglich-

42 WIESNER kommt zu dem – einseitigen, weil die Ambivalenzen, Strategien und die Adressatenspezifika der Texte nicht berücksichtigenden – Schluss, dass Fedele und Cereta die Stereotypen über die Wissen(schaft)sunfähigkeit des weiblichen Geschlechts internalisiert und daher ihr Frausein bedauert hätten (WIESNER 2002, 154).

43 JORDAN (1992, 253 und 261) deutet Fontes und Marinellas Texte als Entwürfe für eine »feminized society«.

44 Eine der allegorischen Brunnenfiguren in Fontes *Merito delle donne* stellt die *Castità* dar (Fonte 1988, 22), Marinella widmet ein Kapitel ihrer Abhandlung den *donne temperate & continenti* (Marinella 1601, 44-54). Die ungebrochene emblematische Kraft des Virginitätstopos zeigt sich daran, dass Marinella als 53-jährige mehrfache Mutter als »reinste aller Jungfrauen« apostrophiert wird (Marinella 1999, 6).

keiten der Frauen« im ersten Teil und der »Fehler und Mängel der Männer« im zweiten Teil –, und dem Rekurs auf längst kodifizierte Beispiele und Belege verbleibt Marinella in einem andronormativen (vgl. FIETZE 1991, 25) Denkschema, das Geschlechterdifferenz hierarchisch zu erfassen sucht.

Trotz aller Unterschiede zwischen den Texten Fedeles und Ceretas, Fontes und Marinellas, die hier keinesfalls nivelliert werden sollen, lässt sich festhalten, dass sich die schreibenden Frauen der Frühen Neuzeit innerhalb einer Diskursformation äußerten, die von teilweise jahrtausendealten anthropologischen Theoremen über das männliche und das weibliche Geschlecht geprägt war. Selbst wenn sie die damit verbundenen Stereotypen nicht akzeptierten (was nicht als selbstverständlich vorausgesetzt werden kann) und sie zu widerlegen suchten, verblieben sie in der gleichen Diskurstradition und schrieben sie damit unweigerlich fort.⁴⁵ Bei näherer Betrachtung erweisen sich viele Texte als literarische Mimikry, als geschickt inszeniertes Spiel der Dis/Simulation,⁴⁶ das die Plurivalenz der Signifikanten benutzt, um in der scheinbaren Affirmation des Altbekanntes neue potentielle Bedeutungen aufscheinen zu lassen. Die Autorinnen der Frühen Neuzeit setzten damit jene »Strategien der Wiederaneignung, der Rekontextualisierung und der Hybridisierung« (BRONFEN / MARIUS 1997, 14; Hervorh. im Text) ein, die generell für Sub- und Minoritätenkulturen kennzeichnend sind.

LITERATURVERZEICHNIS

QUELLEN:

- Agrippa von Nettesheim, Henricus Cornelius 1988: Vom Adel vnd Fürtreffen Weibliches geschlechts (1540). Ediert und kommentiert von Jörg Jungmayr. In: *Ob die Weiber Menschen seyn, oder nicht?* Elisabeth Gössmann (Hg.), München: Iudicium, 53-95.
- Alberti, Leon Battista 1962: *Über das Hauswesen (Della famiglia)*. Zürich und Stuttgart: Artemis.
- Alberti, Leon Battista 1969: *I libri della famiglia*. Ruggiero Romano / Alberto Tenenti (Hg.), Turin: Einaudi.
- Aristoteles 1978: Von der Zeugung und Entwicklung der Tiere. Übersetzt und erläutert von Hermann Aubert und Friedrich Wimmer. In: *Aristoteles. Werke*. Aalen: Scientia Verlag (Neudruck der Ausgabe Leipzig 1860), Bd. 3.

45 »Es gibt nicht auf der einen Seite den Diskurs der Macht und auf der andern Seite den Diskurs, der sich ihr entgegensetzt« (FOUCAULT 1998, 123).

46 Zur Mimikry und Dis/Simulation vgl. BOCK 1988, 20 und CHEMELLO 1988.

- Barbaro, Francesco 1952: De re uxoria. In: *Prosatori latini del Quattrocento*. Eugenio Garin (Hg.), Mailand und Neapel: Ricciardi, 104-137.
- Bruni, Leonardo 1966: De studiis et litteris liber/Über sprachliche und wissenschaftliche Bildung. In: *Geschichte und Dokumente der abendländischen Pädagogik II. Humanismus*. Eugenio Garin (Hg.), Reinbek: Rowohlt, 168-191.
- Capra, Galeazzo Flavio 1988: *Della eccellenza e dignità delle donne*. Maria Luisa Doglio (Hg.), Rom: Bulzoni.
- Castiglione, Baldassare 1960: Il libro del cortegiano. In: *Opere di Baldassare Castiglione, Giovanni della Casa, Benvenuto Cellini*. Carlo Cordié (Hg.), Mailand und Neapel: Ricciardi, 5-361.
- Castiglione, Baldassare 1986: *Das Buch vom Hofmann*. Übersetzt und erläutert von Fritz Baumgart, München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Cereta, Laura 1640: *Epistolae*. Jacopo Filippo Tomasino (Hg.), Padua: Sardi.
- Fedele, Cassandra 1636: *Epistolae & orationes posthumae*. Jacopo Filippo Tomasino (Hg.), Padua: Bolzetta.
- Fonte, Moderata 1988: *Il merito delle donne. Ove chiaramente si scuopre quanto siano elle degne e più perfette de gli uomini*. Adriana Chemello (Hg.), Mirano: Eidos.
- Fonte, Moderata 2002: *Das Verdienst der Frauen. Warum Frauen würdiger und vollkommener sind als Männer*. Übersetzt, erläutert und herausgegeben von Daniela Hacke, München: Beck.
- Isidor von Sevilla 1911: *Isidori Hispalensis episcopi etymologiarum sive originum libri XX*. Wallace Martin Lindsay (Hg.), Oxford: Clarendon Press.
- Marinella, Lucretia 1601: *La nobiltà delle donne, co' diffetti, et mancamenti de gli huomini*. Venedig: Gio. Battista Ciotti Senese.
- Marinella, Lucrezia 1999: *The Nobility and Excellence of Women, and the Defects and Vices of Men*. Edited and translated by Anne Dunhill, Chicago und London: University of Chicago Press.
- Platon 2001: Timaios. In: *Platon. Werke in acht Bänden*. Gunther Eigler (Hg.), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Bd. 7.
- Vives, Juan Luis 1996: De Institutione Feminae Christianae. Liber Primus, Liber Secundus & Liber Tertius. In: *Selected Works of J. L. Vives*. C. Matheussen (Hg.), Leiden (u.a.): Brill 1996, Bd. 6 und 7.

LITERATUR:

- BAINTON, Roland H. 1980: Learned Women in the Europe of the Sixteenth Century. In: *Beyond Their Sex. Learned Women of the European Past*. Patricia H. Labalme (Hg.), New York und London: New York University Press, 117-128.
- BOCHI, Giulia 1961 (Hg.): *L'educazione femminile dall'umanesimo alla controriforma. Antologia*. Bologna: Malipiero.

- BOCK, Gisela 1988: Introduzione. Corpi, donne e storia. In: *Il corpo delle donne*. Gisela Bock / Giuliana Nobili (Hgg.), Ancona: Transeuropa, 7-21.
- BRINKER-GABLER, Gisela 1988: Einleitung. Frauen schreiben. Überlegungen zu einer ausgewählten Exploration literarischer Praxis. In: *Deutsche Literatur von Frauen. Erster Band. Vom Mittelalter bis zum Ende des 18. Jahrhunderts*. Gisela Brinker-Gabler (Hg.), München: Beck, 11-36.
- BRONFEN, Elisabeth / Marius, Benjamin 1997: Hybride Kulturen. Einleitung zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte. In: *Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte*. Elisabeth Bronfen / Benjamin Marius / Therese Steffen (Hgg.), Tübingen: Stauffenburg Verlag, 1-29.
- CASARINI, Maria Pia 1988: La »madrazza«. Malattia e occultamento della gravidanza. In: *Il corpo delle donne*. Gisela Bock / Giuliana Nobili (Hgg.), Ancona: Transeuropa, 85-101.
- CHEMELLO, Adriana 1988: Gioco e dissimulazione in Moderata Fonte. In: *Moderata Fonte: Il merito delle donne. Ove chiaramente si scuopre quanto siano elle degne e più perfette de gli uomini*. Adriana Chemello (Hg.), Milano: Eidos, IX-LXIII.
- DINZELBACHER, Peter 1993 (Hg.): *Europäische Mentalitätsgeschichte. Hauptthemen in Einzeldarstellungen*. Stuttgart: Kröner.
- FIETZE, Katharina 1991: *Spiegel der Vernunft. Theorien zum Menschsein der Frau in der Anthropologie des 15. Jahrhunderts*. Paderborn (u.a.): Schöningh.
- FLUDERNIK, Monika 2003: Selbst- und Fremdbestimmung. Literarische Texte und die Thematisierung von Aus- und Abgrenzungsmechanismen. In: *Zwischen Ausgrenzung und Hybridisierung. Zur Konstruktion von Identitäten aus kulturwissenschaftlicher Perspektive*. Elisabeth Vogel / Antonia Napp / Wolfram Lutterer (Hgg.), Würzburg: Ergon, 123-143.
- FOUCAULT, Michel 1998: *Sexualität und Wahrheit I. Der Wille zum Wissen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- GIBSON, Joan 1989: Educating for Silence: Renaissance Women and the Language Arts. In: *Hypatia* 4/1989, 9-27.
- GRAFTON, Anthony / JARDINE, Lisa 1986: Women Humanists. Education for What? In: *From Humanism to the Humanities: Education and the Liberal Arts in Fifteenth- and Sixteenth-Century Europe*. London: Duckworth, 29-57.
- GRAMATZKI, Susanne 2005: Die andere Stimme. Frauen und das Mehrsprachigkeitsideal der Renaissance. In: *Mehrsprachigkeit in der Renaissance*. Christiane Maaß / Annett Volmer (Hgg.), Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 199-213.
- GRENDLER, Paul F. 1989: *Schooling in Renaissance Italy. Literacy and Learning, 1300-1600*. Baltimore und London: Johns Hopkins University Press.
- JORDAN, Constance 1992: *Renaissance Feminism. Literary Texts and Political Models*. Ithaca und London: Cornell University Press.
- KAUFMAN, Michael W. 1973: Spare Ribs. The Conception of Woman in the Middle Ages and the Renaissance. In: *Soundings* 56/1973, 139-163.

- KELSO, Ruth 1978: *Doctrine for the Lady of the Renaissance*. Urbana und Chicago: University of Illinois Press.
- KING, Margaret L. 1980: Book-Lined Cells. Women and Humanism in the Early Italian Renaissance. In: *Beyond Their Sex. Learned Women of the European Past*. Patricia H. Labalme (Hg.), New York und London: New York University Press, 66-90.
- KING, Margaret L. / RABIL, Albert Jr. 1983: *Her Immaculate Hand. Selected Works by and about the Women Humanists of Quattrocento Italy*. Binghamton: Center for Medieval and Early Renaissance Studies.
- KRISTELLER, Paul Oskar 1974: *Humanismus und Renaissance I. Die antiken und mittelalterlichen Quellen*. Eckhard Keßler (Hg.), München: Fink.
- KRISTELLER, Paul Oskar 1980: Learned Women of Early Modern Italy: Humanists and University Scholars. *Beyond Their Sex. Learned Women of the European Past*. Patricia H. Labalme (Hg.), New York und London: New York University Press, 91-116.
- LAQUEUR, Thomas 1990: *Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud*. Cambridge und London: Harvard University Press.
- LENZI, Maria Ludovica 1982: *Donne e madonne. L'educazione femminile nel primo Rinascimento italiano*. Turin: Loescher.
- MACLEAN, Ian 1980: *The Renaissance Notion of Woman. A Study in the Fortunes of Scholasticism and Medical Science in European Intellectual Life*. Cambridge, Cambridge University Press.
- MALPEZZI PRICE, Paola 1994: Lucrezia Marinella (1571-1653). In: *Italian Women Writers. A Bio-Bibliographical Sourcebook*. Rinaldina Russell (Hg.), Westport: Greenwood Press, 234-242.
- MALPEZZI PRICE, Paola 1994: Moderata Fonte (1555-1592). In: *Italian Women Writers. A Bio-Bibliographical Sourcebook*. Rinaldina Russell (Hg.), Westport: Greenwood Press, 128-137.
- MEYER, Ursula I. 1996: *Die Welt der Philosophin. 2. Teilband. Renaissance und frühe Neuzeit*. Aachen: ein-FACH-verlag.
- RABIL, Albert Jr. 1981: *Laura Cereta. Quattrocento Humanist*. Binghamton: Center for Medieval and Early Renaissance Studies.
- RABIL, Albert Jr. 1994: Laura Cereta (1469-1499). In: *Italian Women Writers. A Bio-Bibliographical Sourcebook*. Rinaldina Russell (Hg.), Westport: Greenwood Press, 67-75.
- ROBIN, Diana 1994: Cassandra Fedele (1465-1558). In: *Italian Women Writers. A Bio-Bibliographical Sourcebook*. Rinaldina Russell (Hg.), Westport: Greenwood Press, 119-127.
- ROBIN, Diana 1995: Cassandra Fedele's Epistolae (1488-1521). Biography as Effacement. In: *The Rhetorics of Life-Writing in Early Modern Europe. Forms of Biography from Cassandra Fedele to Louis XIV*. Thomas F. Mayer / D. R. Woolf (Hgg.), Ann Arbor: University of Michigan Press, 187-203.

- SCHLAM, Carl C. 1986: Cassandra Fidelis as a Latin Orator. In: *Acta Conventus Neo-Latini Sanctandreami. Proceedings of the Fifth International Congress of Neo-Latin Studies*. Ian Dalrymple McFarlane (Hg.), Binghamton: Center for Medieval and Early Renaissance Studies, 185-191.
- SOMMERVILLE, Margaret R. 1995: *Sex and Subjection. Attitudes to Women in Early-Modern Society*. London (u.a.): Arnold.
- TREXLER, Richard C. 1994 (Hg.): *Gender Rhetorics. Postures of Dominance and Submission in History*. Binghamton: Center for Medieval and Early Renaissance Studies.
- VOLMER, Annett 2005: »...se non mi giovasse il volgare, mi servirei del latino...«. Sprache und Sprachreflexion in Texten italienischer Autorinnen der Renaissance. In: *Mehrsprachigkeit in der Renaissance*. Christiane Maaß / Annett Volmer (Hgg.), Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 215-228.
- WIESNER, Merry E. 2000: *Women and Gender in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University.