

„Widersinniges“ – Die Bemühungen von Frauen um ihr Äußeres aus der Sicht des Welschtiroler Moraltheologen Alberto Alberti SJ (1593–1676)

Erika Kustatscher

Der historisch-theologische Kontext

Als im Jahr 1650 in Mailand die Abhandlung *Paradoxa moralia de ornatu mulierum* („Widersinniges über den Putz der Frauen aus moraltheologischer Sicht“)¹ des Jesuiten Alberto Alberti² erschien, befand sich Europa gerade in jener unrühmlichen Phase seiner Geschichte, in der Naturereignisse mit negativen Auswirkungen sowie nicht erklärbare Erscheinungen gerne dem Wirken von Hexen zugeschrieben wurden³; auch unausgelebten Gefühlen und Wünschen konnte auf diese Weise Raum verschafft werden.⁴ Während die Hexerei indes keineswegs nur als frauenspezifisches Thema zu betrachten ist⁵, boten Evas Töchter ganz allgemein Anlass zur *Querelle*: Gegenstand der Beschwerde war nicht selten Grundsätzliches, streng genommen das weibliche Wesen als solches.⁶ Bereits im 16. Jahrhundert war im Diskurs über Frauen, und zwar keineswegs nur unter Theologen, die Vokabel „paradox“ üblich geworden⁷: Man war sich des Widersinnigen im eigenen Denken also bewusst.

1 Alberto ALBERTI, *Paradoxa moralia de ornatu mulierum communia et explorata ... pro confessariis et concionatoribus praecipue elucubrata ad Mariam Annam Austriacam augustissimam et potentissimam Hispaniensis monarchiae reginam*, Mailand 1650.

2 Die Verfasserin ist auf den Autor über eine Datenbank aufmerksam geworden, zu der sie als Mitarbeiterin an dem an der Universität Innsbruck laufenden, von Prof. Karlheinz Töchterle geleiteten Projekt „Geschichte der lateinischen Literatur in Tirol von den Anfängen bis zur Gegenwart“ Zugriff hat.

3 Hierzu grundlegend Wolfgang BEHRINGER, *Hexenverfolgung in Bayern. Volksmagie, Glaubenseifer und Staatsräson in der Frühen Neuzeit*, München 1997. Die rezentesten Zusammenfassungen der Ereignisse für Tirol bieten Claudia PAGANINI, *Teufelsbund und Hexentanz. Hexenwahn und Hexenjagd in Österreich. Hexenprozesse in Nord-, Ost- und Südtirol*, Innsbruck 2006, und Hansjörg RABANSER, *Hexenwahn – Schicksale und Hintergründe. Die Tiroler Hexenprozesse*, Innsbruck 2006.

4 Dieter BECKER, *Hexerei, Magie und Gewalt. Eine sozialanthropologische Perspektive*. In: Renate JOST/Marcel NIEDEN (Hgg.), *Hexenwahn. Eine theologische Selbstbesinnung* (Theologische Akzente 5), Stuttgart 2004, S. 173–185.

5 Walter RUMMEL, *Die historische Hexenverfolgung – „Vernichtung der weisen Frauen“ oder Handlungsfeld der Volkskultur gegen Hexerei?* In: Rita VOLTMER/Günter GEHL (Hgg.), *Alltagleben und Magie in Hexenprozessen*, Weimar 2003, S. 81–93.

6 Eine prägnante Zusammenfassung der wichtigsten Stellungnahmen zu den Vorzügen bzw. Mängeln der Geschlechter bietet Gisela BOCK, *Frauen in der europäischen Geschichte. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, München 2000, S. 15–19 und 25.

7 BOCK, *Frauen*, S. 20; Esther LAUER, „Bellezza“ und „ornamenti“ im italienischen Geschlechterstreit um 1600. In: Gisela BOCK/Margarethe ZIMMERMANN (Hgg.), *Die europäische querelle des Femmes: Geschlechterdebatten seit dem 15. Jahrhundert* (Querelles. Jahrbuch für Frauenforschung 2), Stuttgart 1997, S. 269–291, hier S. 269.

Albertis über fast 400 Seiten sich erstreckende Ausführungen spiegeln nicht nur die Sichtweisen des Vertreters einer wenngleich in dieser Zeit sehr wichtigen Disziplin wider, sondern sind auch von allgemeiner mentalitätsgeschichtlicher Relevanz; sie stehen somit in einem breiten Kontext, der im Folgenden durch eine eingehende Lektüre weiter ausgeleuchtet werden soll.

Nachdem mit der 1551 erfolgten Gründung des *Collegium Romanum*, der späteren Musterschule des Jesuitenordens, eine Trennung zwischen spekulativer und praktischer Theologie eingesetzt hatte⁸, entwickelte sich im Laufe des 17. Jahrhunderts aus letzterer die Moraltheologie als eigenständige Disziplin.⁹ Ohne an dieser Stelle auf die fachinterne Diskussion eingehen zu können, darf man festhalten, dass sich die Moraltheologie damals von der Kasuistik älteren Stils allmählich entfernte.¹⁰ An die Stelle minimalistischer Erörterungen von Grenzfällen, teilweise auch vor dem Hintergrund voluntaristischer Positionen, wie sie noch im 16. Jahrhundert sichtbar waren¹¹, traten von philosophischem Denken geleitete Bemühungen um christliche Vollkommenheit, wobei die Gebundenheit an einen starren, eng gefassten Sündenbegriff von der positiven Auseinandersetzung mit einem differenzierten Tugendsystem abgelöst wurde.¹² Gegenüber einer einzigen bisher für verbindlich erklärten Wahrheit setzte sich allmählich die Meinung des Einzelnen durch, wodurch die Kasuistik eine neue Qualität bekam.¹³

Dies gilt in Ansätzen auch für mehrere Autoren des 17. Jahrhunderts, die durch ihre Geburt bzw. ihr Wirken zu Tirol in Beziehung standen, darunter Adam Tanner (1572–1632) und Paul Laymann (1574–1635), beide Angehörige des Jesuitenordens.¹⁴ Ersteren nannte der bekannte protestantische Theologe Matthias Joseph Scheeben „den einzigen, deutschen wahrhaft großen Theologen der Gegenreformation“.¹⁵ Er fiel nicht zuletzt durch die von ihm geäußerten Vorbehalte gegen die zeitgenössischen Vorstellungen vom Hexenwesen und durch seine scharfe Kritik an der gängigen Praxis der Prozesse

8 Johann THEINER, Die Entwicklung der Moral-Theologie zu einer eigenständigen Disziplin, Regensburg 1970, S. 241–249

9 Ebd., S. 57, 276.

10 Einen Überblick über moraltheologische Arbeiten kasuistischer Prägung, die in Italien zwischen 1620 und 1650 erschienen, bietet Miriam TURRINI, *La coscienza e le leggi. Morale e diritto nei testi per la confessione della prima età moderna* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico. Monografia 13), Bologna 1991, S. 127–136.

11 Ebd., S. 186.

12 THEINER, Die Entwicklung, S. 37, 343; Karl-Heinz KLEBER, Einführung in die Geschichte der Moraltheologie, Passau 1984, S. 68 f.; TURRINI, *La coscienza*, S. 183.

13 Ebd., S. 143 f.

14 Vgl. dazu demnächst Erika KUSTATSCHER, „Virtus in medio consistit“. Klugheit und Gerechtigkeit in moraltheologischen Arbeiten aus Tirol vom 17. bis ins frühe 20. Jahrhundert. In: Festschrift für Marjan Cescutti zum 70. Geburtstag (Schlern-Schriften 337), Innsbruck 2007.

15 Gerhard WILCZEK, Bekannte Jesuiten an der ersten bayerischen Landesuniversität. In: Ingolstädter Heimatblätter 49 (1986), Nr. 5; Ekkart SAUSER, Tanner, Adam. In: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, begr. und hrsg. von Friedrich Wilhelm BAUTZ. Fortgeführt von Traugott BAUTZ (BBKL) 17 (2000), Sp. 1359–60.

gegen diese Frauen auf, die er teilweise aus persönlicher Erfahrung kannte. Insgesamt eher konservativ eingestellt – an der grundsätzlichen Überzeugung von der Existenz von Hexen hielt er fest –, wich er in der Frage nach dem Umgang mit ihnen nicht nur von seinem Lehrer Jakob Gretser ab, sondern auch von der in seinem Orden zunächst allgemein weit verbreiteten Auffassung.¹⁶ Mit seinen Stellungnahmen schuf er eine solide Grundlage für weiteren Widerstand; außerdem sind eine Rezeption in der Literatur¹⁷ und die Berücksichtigung seiner Standpunkte in konkreten Einzelfällen in mehreren Ländern, auch in Tirol, erkennbar.¹⁸ Auch Laymanns Name – er gilt mittlerweile als Klassiker der Moraltheologie¹⁹ – nimmt in der zeitgenössischen Hexendiskussion eine zentrale Stelle ein: Dämonologen bezeichneten ihn und Tanner als Hexenpatrone.²⁰ In der Tat vertrat auch er eine sehr gemäßigte Haltung; gewisse Passagen zu diesem Thema übernahm er von Tanner wörtlich.²¹

Alberto Alberti und die Pelagianer

Alberto Alberti, auch er keineswegs grundsätzlich frauenfeindlich, wurde hingegen in der Forschung bisher nur am Rande zur Kenntnis genommen. Am 29. Juli 1593 als Sohn des aus Görz stammenden Trientner Patriziers Giuseppe in Pergine, der Heimatstadt seiner Mutter, geboren, durch seine Herkunft zu hohen gesellschaftlichen Positionen bestimmt, selbst aber ganz ohne entsprechende Ambitionen (die in Kreisen des Adels und des gehobenen Bürgertums begehrte Aufnahme in den Ritterorden vom Heiligen Grab zu Jerusalem lehnte er ab), in Padua zum Doktor der Philosophie promoviert, begann er 1615 mit dem Noviziat und legte 1630 die Profess ab. Es folgten weitere Studien, unter anderem in Rom bei Cornelius a Lapide (1567–1637), einem der bedeutendsten Exegeten der Gesellschaft Jesu.²² Weitere Lehrer waren Francesco Piccolomini SJ (1582–1651) aus Siena, der vor seiner Wahl zum Ordensgeneral (1649) Philosophie und Theologie am *Collegium Romanum* dozierte und als Provinzial in Rom, Mailand und Venedig gewirkt hatte²³, und Giovanni Rho SJ (1590–1662) aus Mailand, ein gefeierter Lehrer der Rhetorik am dortigen Kolleg Brera.²⁴ Am Beginn von Albertis weiterem Lebensweg stand der Einsatz als Prediger in Cremona, wo er 1630 auch den Pestkranken diente. Entlegene Einsatzgebiete als Kanzelredner fand er zeitweilig im Veltlin

16 MORIZ ENZINGER, Die deutsche Tiroler Literatur bis 1900 (Tiroler Heimatbücher 1), Wien/Leipzig/Prag 1929, S. 35; BEHRINGER: Hexenverfolgung, S. 207, 249.

17 Ebd., S. 256, 277, 280, 332–34.

18 Ebd., S. 329–330, 366, 408.

19 THEINER, Die Entwicklung, S. 291–298, 356; zu seiner Position in der Moraltheologie vgl. – kritischer – auch TURRINI, La coscienza, S. 160–162.

20 BEHRINGER, Hexenverfolgung, S. 368

21 Ebd., S. 234, 257, 333, 366.

22 Friedrich Wilhelm BAUTZ, Cornelius a Lapide. In: BBKL 1 (1990), Sp. 1131.

23 Carlos SOMMERVOGEL, Bibliothèque de la compagnie de Jésus. Bibliographie, Bd. 1–10, Bruxelles-Paris 1891–1909, Bd. 6, Sp. 699 f.

24 Ebd., Sp. 1711–1718.

und in Graubünden.²⁵ Die nächste Station dürfte Trient gewesen sein; ein von dort aus geschickter Brief an eine Roveretaner Franziskanerin erschließt das Jahr 1636 als *terminus ante quem*.²⁶ Den Höhepunkt seines Wirkens stellt eine in den frühen vierziger Jahren einsetzende und über ein Jahrzehnt währende Phase in Mailand dar, wo er als Professor der Rhetorik, Philosophie, Mathematik und Exegese hohes Ansehen genoss. Seine enge Beziehung, u. a. als Beichtvater, zu dem Laien Giacomo Filippo Casolo, der in den vierziger Jahren nach Ablegung der mönchischen Gelübde unter Albertis Leitung in der Mailänder Kirche Santa Pelagia ein Oratorium gegründet hatte²⁷, erregte den Argwohn der kirchlichen Oberen, desgleichen die Nähe zu einer quietistisch ausgerichteten Bewegung, die junge Menschen mit mystischen Neigungen und karitativen Idealen besonders ansprach, in der Kirche San Fedele in Como, die er seit 1651 als deren spiritueller Leiter gewann. 1653 unterstützte er die Pelagianer in ihren Bemühungen, in der Republik Venedig Fuß zu fassen.²⁸ Ohne dass man über die Hintergründe genau Bescheid wusste, dürfte der Umstand, dass Alberti 1655/56, als die Bewegung wegen ihrer vermeintlich missbräuchlichen Frömmigkeitsformen beim Heiligen Stuhl in Verruf geraten und Casolo ein Prozess gemacht worden war, in eher undiplomatischer Weise für diesen eintrat²⁹, zum Entzug der geistlichen Leitung des Mailänder Oratoriums und zur Versetzung nach Rom geführt haben.³⁰ Dort verbrachte er die beiden letzten Jahrzehnte seines Lebens; er starb am 3. Mai 1676.³¹

Alberti war also zum Opfer kirchlicher Maßnahmen gegen ausufernde Formen barocker Frömmigkeit geworden, wie sie gerade in Mailand sehr verbreitet waren.³² Dass er für Casolo tatsächlich große Sympathien empfand, zeigt eine von ihm verfasste Vita dieses Mannes, die nach dessen vermutlich auf eine Vergiftung zurückzuführenden Tod 1656 eine gewisse Verbreitung fand.³³ Sie trägt deutlich apologetische Züge und scheint darum bemüht zu sein, zumal orthodoxere Frömmigkeitsformen hervorzuheben.³⁴

Albertis umfangreiches Oeuvre, das bis ins 18. Jahrhundert in der Wissenschaft vielfach rezipiert wurde, lässt sich inhaltlich in vier Hauptgruppen

25 Vinzenz GASSER, Erstes biographisch-literarisches Schriftsteller-Lexikon von Tirol, Senale 1896, S. 9 f.; zu seiner Biographie insgesamt vgl. Giangrisostomo TOVAZZI, Biblioteca tirolese o sia memorie storiche degli scrittori della contea del Tirolo, Trient 1780, Nr. 589; Pietro PIRRI, Alberti, Alberto. In: Dizionario biografico degli Italiani, Bd. 1, Rom 1960, S. 681.

26 TOVAZZI, Biblioteca, Werkverzeichnis, Nr. 13.

27 Gianvittorio SIGNOROTTO, Inquisitori e mistici nel Seicento italiano. L'eresia di Santa Pelagia (Annali dell'Istituto storico italo-germanico, Monografia 11), Bologna 1989, S. 39 f.

28 SIGNOROTTO, Inquisitori, S. 93–96.

29 Ebd., S. 214–219.

30 Ebd., S. 49.

31 PIRRI, Alberti.

32 Danilo ZARDIN, L'ultimo periodo spagnolo (1631–1712). Da Cesare Monti a Giuseppe Archinto. In: Storia religiosa della Lombardia. Diocesi di Milano, hrsg. von Adriano CAPRIOLI, Antonio RIMOLDI und Luciano VACCARO, Brescia/Gazzada 1990, S. 575/613, S. 592–596.

33 SIGNOROTTO, Inquisitori, S. 41 f., 215.

34 Ebd., S. 47.

gliedern: Moraltheologie, geistliche und weltliche Beredsamkeit, Latinität (lexikographisches Interesse mit Schwerpunkt auf den nachklassischen Autoren) und Dichtung.³⁵ Besondere Aufmerksamkeit erregte er mit zwei – in Italien nicht zum Druck zugelassenen – polemischen Werken, in denen er auf die von Kaspar Schoppe (1576–1649) geübte Kritik am Jesuitenorden reagierte.³⁶ In der Auseinandersetzung mit diesem deutschen Kontroverstheologen, Philologen und Publizisten, der 1598 im Anschluss an eine Italienreise vom Protestantismus zum Katholizismus konvertiert war, fand Alberti Gelegenheit, sich an einem damals auf den höchsten Ebenen der europäischen Politik geführten Diskurs zu beteiligen.³⁷

Paradoxa moralia: Der Schreibanlass

Die *Paradoxa moralia*, die thematisch und in der Grundaussage mit einem weiteren Werk, dem *Liber contra saltationes et choreas* („Buch gegen ausgelassenes Tanzen“), verwandt sind³⁸, widmete er Maria Anna, der Tochter des Kaisers Ferdinand III. (1637–1657)³⁹; deren gleichnamige Mutter war die Tochter des Königs Philipp III. von Spanien; Maria Anna war mit Philipp IV. von Spanien verheiratet. Den Hintergrund bildet der Umstand, dass das Herzogtum Mailand 1556–1713/14 unter spanischer Herrschaft stand.⁴⁰ Der Widmungsempfängerin wird vor allem die Eigenschaft der *pudicitia* (S. II; „Sittsamkeit“) bescheinigt, die in Anspielung auf die herrschende, auch in Mailand verbreitete, von Philipp IV. nach dem Muster anderer Obrigkeiten seit dem 16. Jahrhundert⁴¹ jedoch verbotene Mode tiefdekollierter Kleider den eigentlichen Gegenstand des Buches bildet. Dasselbe Thema hatte Alberti schon früher in einer nur handschriftlich und unter einem Pseudonym erschienenen, jedoch viel beachteten Abhandlung mit dem Titel *Disputatio*

35 Einen 13 Titel umfassenden Katalog gedruckter Werke bietet TOVAZZI, Biblioteca; dazu kamen mehrere unveröffentlicht gebliebene Manuskripte. Hier findet sich auch die Rezeption Albertis detailliert verzeichnet.

36 PIRRI, Alberti.

37 Der Einsatz Schoppes, der 1599, auch vom Papst gefördert, Rom zu seinem Aufenthalt gemacht hatte, wo ihm gesellschaftlich ein steiler Aufstieg gelang, galt der Rückgewinnung der Protestanten, wobei er sich für sehr tolerante Methoden aussprach. Später wurde er Rat des Erzherzogs Ferdinand III., des spanischen Königs und des Kaisers. Seit dem frühen 17. Jahrhundert entwickelte er heftige Animositäten gegen die Jesuiten, deren in seinen Augen zu rigorose Methoden der Rekatholisierung er in zahlreichen Schriften bekämpfte. Die Reaktionen in Deutschland waren so scharf, dass er sich 1617 nach Mailand zurückzog. Zumal nach 1629/30 (Restitutionsedikt, Reichstag von Regensburg) kam es zu einer weiteren Verhärtung der Standpunkte; damals entwickelte sich Paul Laymann zu Schoppes wichtigstem literarischen Gegner, und auch der König von Spanien sowie der Papst entzogen ihm ihr Wohlwollen; Hugo ALTMANN, Schoppe, Kaspar. In: BBKL 18 (2001), Sp. 1261–1297.

38 PIRRI, Alberti.

39 Die Verbundenheit Albertis mit dem habsburgischen Herrscherhaus, auch für die Tiroler Literaturgeschichte von Interesse, wird durch den Hinweis unterstrichen, dass er frühere Werke Ferdinand III. gewidmet habe. Sein Lehrer Giovanni Rho hatte 1634 ein *Elogium* („Lobrede“) auf Kaiser Ferdinand II. verfasst; SOMMERVOGEL, Bibliothèque, Bd. 6, Sp. 1712.

40 Rudolf LILL, Geschichte Italiens vom 16. Jahrhundert bis zu den Anfängen des Faschismus, Darmstadt 1980, S. 299.

41 Bonnie S. ANDERSON/Judith P. ZINSSER, Eine eigene Geschichte: Frauen in Europa, Bd. 1: Verschüttete Spuren. Frühgeschichte bis 18. Jahrhundert, Zürich 1992, S. 565.

de mulieribus, quae Mediolani nudo pectore in praesentia incedunt („Erörterung über Frauen, die sich gegenwärtig in Mailand mit entblößter Brust in der Öffentlichkeit zeigen“) aufgegriffen⁴²; Teile davon nahm er in den zweiten Hauptteil der *Paradoxa moralia* auf. Weitere Eigenschaften, die er an Maria Anna schätzt und im Stil der Zeit überschwänglich lobt, sind ihre als Ausdruck von *imperatoria fortitudo* (S. II; „die eine Herrscherin auszeichnende Tapferkeit“) gedeutete Unabhängigkeit von Schönheitsmitteln, ein von *temperantia* (S. IV; „Mäßigung“) bestimmter Charakter, also der Besitz zweier Kardinaltugenden, außerdem Frömmigkeit, Bereitschaft zum häufigen Empfang der Sakramente, Freigebigkeit und Güte. Hingewiesen sei freilich auch darauf, dass von jenen beiden Kardinaltugenden, die gemeinhin als die vornehmsten galten, *prudentia* („Weisheit“) und *iustitia* („Gerechtigkeit“), nicht explizit die Rede ist.

Die positiv genannten Tugenden sind dieselben, für die auch Margherita Coloma Vasquez Coronado Albertis Beifall fand, die Gemahlin des Gouverneurs von Mailand, eine in mystischer Frömmigkeit aufgehende Frau und engagierte Förderin der Pelagianer. 1612 als zehntes von 18 Kindern des Karl Coloma y Jusarte de Melo (1567–1637), oberstem Feldmeister in Flandern, geboren, wurde Margherita nach einer sorgfältigen Erziehung durch ihre Eltern zunächst Hofdame der Infantin Isabella (1566–1633), Tochter Philipps II. und Gemahlin Erzherzog Albrechts VII., die seit 1621 in Alleinverantwortung die Spanischen Niederlande regierte.⁴³ Als solche heiratete sie Juan Vasquez Coronado, Ritter von Calatrava, Gouverneur des spanischen Königs in Cremona und Vercelli, designierten Generalfeldmeister von Mailand und Kastellan, als welcher er zur Zeit der Abfassung von Albertis Werk tätig war.⁴⁴ Sie starb am 16. Mai 1648 und wurde in Santa Pelagia beigesetzt.⁴⁵

Diese Informationen sind einem in der Biblioteca nazionale in Rom erhaltenen Manuskript Albertis mit dem Titel *Racconto delle virtuose azioni di Donna Margherita Vasquez Coronado* zu entnehmen.⁴⁶ Ein weiteres literarisches Denkmal hat er ihr in den *Paradoxa moralia* in einem immerhin fünfseitigen Porträt gesetzt (S. 307–311). Er hält die Spanierin für derart beispielgebend, dass er sie eine *virago* nennt. Dieser Begriff lässt sich für eine verheiratete Frau mit seiner lexikalischen Bedeutung „Jungfrau“ freilich nicht angemessen wiedergeben, sondern er ist als Variante von *vir* („Mann“) zu verstehen, nicht im Sinn von „unweiblich“, sondern als Ausdruck eines besonders hohen Stellenwertes der Tugenden⁴⁷, die ja ebenfalls *vir*-tutes sind. Mit dem Lob

42 TOVAZZI, Biblioteca.

43 Brigitte HAMANN (Hg.), Die Habsburger. Ein biographisches Lexikon, Wien 1988, S. 168 f.

44 SIGNOROTTO, Inquisitori, S. 71.

45 Ebd., S. 41.

46 Ebd., S. 71.

47 Als Ausdruck derselben bei einer Frau galt etwa feine Handarbeit, wie ein Buchtitel von 1592 (Verfasser: Cesare Vecellio) zeigt: Ein Musterbuch für Nähspitzen wurde mit *La corona delle nobili e virtuose donne* überschrieben; LAUER, „Bellezza“, S. 269.

männlicher Charaktereigenschaften einer Frau entsprach Alberti dem Bild, das auch in frauenapologetischen Schriften des 17. Jahrhunderts sehr verbreitet ist: Als spezifisch weibliche Tugenden galten vor allem Keuschheit, Sittsamkeit und Ehrbarkeit.⁴⁸

Die darauf folgenden detaillierten Angaben zu Margheritas Charakter und Lebensweise muten in der Tat sehr weiblich an: Trotz schwacher Gesundheit praktizierte sie strenge Bußübungen, verbrachte täglich mehrere Stunden im Gebet, nach spanischer Tradition in absoluter Stille⁴⁹, nahm an Gottesdiensten teil, beichtete häufig und empfing regelmäßig die Kommunion. Beim Betreten von Kirchen folgte sie einem rigorosen Schweigegebot. Obwohl zum Jähzorn neigend, verhielt sie sich stets beherrscht, auch Untergebenen gegenüber, die sie nicht einmal bei Vergehen gegen ihre Person bestrafte. Obwohl sie alle mit einem adeligen Lebensstil verbundenen Vorzüge einschließlich einer zahlreichen Dienerschaft genießen hätte können, widmete sie ihre Zeit der Lektüre von Heiligenviten und kümmerte sich ausgiebig um die Armen. Häufig hielt sie sich persönlich im Oratorium Santa Pelagia in der Gesellschaft Prostituiert auf, die dort zur Umkehr angehalten wurden; viele gefallene Mädchen fanden durch sie auf den rechten Weg zurück.⁵⁰ Als sie im Alter von kaum 36 Jahren von einer schweren Krankheit befallen wurde, nahm sie diese als Chance zu weiterer Läuterung wahr. Kurz vor dem Tod widmete sie den Karmelitinnen in Mailand 1.000 Gulden. Als Grablege wünschte sie das Oratorium Santa Pelagia, wo sie an der Seite der Sünderinnen ruhen wollte; ihre Bestattung sollte ohne jeglichen Aufwand erfolgen.

Margherita lebte in absoluter Selbstdisziplin, war aber eine willfähige Gattin. Hinter diesem Hinweis verbirgt sich die im 16.–18. Jahrhundert auch für Theologen selbstverständliche Auffassung, dass es keinem der Ehepartner gestattet sein dürfe, die sexuellen Bedürfnisse des anderen zu vernachlässigen.⁵¹ Margherita besaß allerdings, wie Alberti im *Racconto* betont, gegenüber ihrem Mann größere Freiheiten als andere Frauen, denn dieser akzeptierte ihren Lebensstil.⁵² Dafür muss er als Angehöriger der Ober- bzw. Führungsschicht freilich nicht nur uneigennützig Gründe gehabt haben, denn charismatische Frauen aus diesen Kreisen, die zumal bei den ganz einfachen Menschen als eine Art „lebende Heilige“ wahrgenommen wurden, hatten in der Regel großen Einfluss und verfügten über ein weites soziales Netzwerk, das auch der Karriere der Ehemänner förderlich sein konnte.⁵³

48 LAUER, „Bellezza“, S. 275–277.

49 SIGNOROTTO, *Inquisitori*, S. 72.

50 Ebd., S. 75 f.

51 Sara F. MATTHEWS GRECO, Körper, äußere Erscheinung und Sexualität. In: Georges DUBY/Michelle PERROT (Hgg.), *Geschichte der Frauen*, Bd. 3: Frühe Neuzeit, hg. von Arlette FARGE/Natalie ZEMON DAVIS, Frankfurt a. M./New York/Paris 1994, S. 61–101, hier S. 87.

52 SIGNOROTTO, *Inquisitori*, S. 79.

53 Elisja SCHULTE VAN KESSEL, Jungfrauen und Mütter zwischen Himmel und Erde. Frauen im frühmodernen Christentum. In: Georges DUBY/Michelle PERROT (Hgg.), *Geschichte der Frauen*, Bd. 3: Frühe Neuzeit, hg. von Arlette FARGE/Natalie ZEMON DAVIS, Frankfurt a. M./New York/Paris 1994, S. 151–188, hier S. 161.

In den *Paradoxa moralia* wird Margherita als *matrona* („verheiratete Frau“) bezeichnet. In der das frühneuzeitliche Italien betreffenden frauengeschichtlichen Forschung hat sich für eine Lebensweise wie die ihre, also Wohltätigkeit und Schenkungen verheirateter Frauen aus den gehobenen Schichten, die als Patroninnen auftraten, der Begriff „Matronat“ als Fachausdruck etabliert. Dieses stellte für derlei Frauen die einzige Form außerhäuslicher Betätigung dar. Als Motive begegnen persönliche, soziale und religiöse Interessen. Die dabei geknüpften menschlichen Beziehungen waren komplexer als die zwischen Vorgesetzten und Untergebenen. Barmherzigkeit schuf zwischen Armen und Reichen, Starken und Schwachen, eine Verbindung, die sich aus dem radikalen Ideal der Nächstenliebe speiste. Die Wohltätigkeit erlaubte den Frauen auch die Distanzierung von familiären Verpflichtungen. Die Zusammenarbeit mit der Kirche entlastete sie angesichts ihrer untergeordneten Position innerhalb der Familie. Häufig begegnet das Phänomen der Weltverachtung als Kompensation des Druckes der familiären Pflichten.⁵⁴ Einen zusätzlichen Beitrag zu dieser Befreiung leistete, wie ebenfalls an Margherita zu belegen, die Mystik.⁵⁵

Alberti widmete sich dieser Frau deshalb so ausführlich, weil er es als sein Verdienst wertete, dass sie sich zum Verdecken der Brust entschlossen habe, obwohl es für sie während ihrer Zeit in Belgien selbstverständlich gewesen war, Kleider der angeprangerten Art zu tragen; in der Folge habe sie auch auf andere Frauen, auch aus den höheren Ständen, diesbezüglich positiv eingewirkt. Seinen eigenen Einfluss in dieser Angelegenheit zu unterstreichen scheint Alberti wichtig gewesen zu sein; sonst hätte er nicht Margheritas Porträt in den *Paradoxa moralia* mit der Rekonstruktion seiner Beziehungen zu ihr und ihrer Familie ausklingen lassen: Er habe sie in Mailand kennen gelernt, als er ihren erkrankten Gemahl besuchte; als dieser Präfekt geworden sei, habe sie ihn zu ihrem Beichtvater bestimmt. Bei ihren Begegnungen sei auch die Mode der tief dekollierten Kleider zum Thema geworden.

Man darf also annehmen, dass Alberti seine Beziehungen zu Margherita, die äußerlich in vielerlei Hinsicht das Leben einer Frau von Stand führen und entsprechende gesellschaftliche Kontakte aufrecht erhalten musste, nicht nur aus persönlicher Sympathie pflegte, sondern auch weil sich ihm durch ihre soziale Position bessere Möglichkeiten für die Verwirklichung seiner Interessen boten. Über sie konnte er indirekt nicht nur hinsichtlich seiner die Kleidung betreffenden Vorstellungen, sondern auch generell Einfluss auf die Oberschicht ausüben und selbst zu Ruhm und gesellschaftlichem Ansehen gelangen. Einmal erreichte er auf diese Weise sogar, dass ein Faschingsball abgesagt wurde.⁵⁶

54 SCHULTE VAN KESSEL, Jungfrauen, S. 168–170

55 Ebd., S. 179.

56 SIGNOROTTO, Inquisitori, S. 77–79.

Vor diesem Hintergrund darf man die Ansicht, Alberti habe den Boden der kirchlichen Institutionen nie verlassen⁵⁷ und es sei sein Bestreben gewesen, die zeittypische mystische Frömmigkeit in geordneten Bahnen zu halten⁵⁸, sicherlich auch weiterhin vertreten – auch wenn die Apostrophierung „eklektischer Jesuit“⁵⁹ etwas abschätzig klingt. Denn hält man sich Margheritas Lebensweise vor Augen, wird man ihn dafür loben müssen, dass er in strenger Askese kein absolutes Gebot sah und die Frau von übertriebenem Eifer zurückzuhalten versuchte.⁶⁰

Die spirituelle Betreuung frommer Frauen entsprach im Übrigen einer Tradition seines Ordens: Zu Beginn des 17. Jahrhunderts hatte dieser, ebenfalls in Mailand, im Fall der Mystikerin Isabella Berinzaga ein ähnliches Beispiel vorgegeben. Auch diese Frau hatte zu einer Form von Weltverachtung aufgerufen, die die Bereitschaft zum Leiden erhöhen sollte; deren jegliches Handeln ausschließende *quiete passiva* hatte als Form außergewöhnlicher Frömmigkeit ebenfalls Skepsis hervorgerufen.⁶¹

Die *Paradoxa moralia* als theologisches Werk

In den *Paradoxa moralia* wird die Problematik der Kleider in einen sehr breiten Kontext gestellt, in welchem es um Ästhetik im Allgemeinen geht. Außerdem ist ein angemessenes Verständnis an eine zumindest oberflächliche Kenntnis der Textsorte und des theologischen Hintergrundes gebunden. In dem „an den christlichen Leser“ gerichteten Vorwort legitimiert Alberti zunächst die Thematik, die, wie er betont, nicht neu, aber nichts desto minder höchst aktuell sei. In Wendungen wie *muliebris levitas et ambitio* (S. IX; „dem weiblichen Charakter eignende Leichtfertigkeit und Gefallsucht“) und im Hinweis auf negative Einflüsse im weitesten Sinn, die von den Frauen ausgehen, kommen gewisse geschlechtsspezifische Vorurteile prinzipieller Art zum Ausdruck; andererseits beteuert er aber auch, er wolle nicht als Eiferer erscheinen. Ähnlich zwiespältig ist die einleitend vorgenommene Bagatellisierung stilistischer Fragen im Sinn einer Unterordnung sprachlicher Aspekte gegenüber den inhaltlichen Anliegen (S. XI), wenn man vor Augen hält, dass Alberti als Professor am Mailänder Kolleg einen Schwerpunkt auf die Bildung in lateinischer Sprache setzte und dass er, was am gegenständlichen Werk erkennbar ist, stilistisch durchaus versiert war.⁶² Die tiefe Vertrautheit mit der klassischen

57 ZARDIN, S. 597 f.

58 SIGNOROTTO, *Inquisitori*, S. 86 f.

59 Ebd., S. 73.

60 Ebd., S. 76.

61 SCHULTE VAN KESSEL, *Jungfrauen*, S. 181–183.

62 In Fachkreisen gilt Alberti als Gelehrter, *qui veniam nemini daret, si quid in latinitatem peccasset* („der mit keinem Nachsicht hatte, wenn er gegen die Gesetze der Latinität verstoße.“). Hugo HURTER, *Nomenclator literarius recentioris theologiae catholicae theologos exhibens, qui inde a concilio tridentino floruerunt aetate, natione, disciplinis distinctos*, Bd. 2/1, Innsbruck 1874–76, S. 253.

römischen Literatur dürfte in manchen Fällen auch unbewusst seine sprachlichen Entscheidungen beeinflusst haben.⁶³ Als Zielgruppe gibt er Prediger und Beichtväter an.

Der Inhalt des Buches wird in einem fein gegliederten Verzeichnis zunächst im Überblick dargestellt. Dieses Faktum ist deshalb von Interesse, weil die Disposition des Stoffes und die Kapitelüberschriften eine strenge Schulung des Verfassers im Geist der Scholastik sichtbar machen, ein zentrales Merkmal jesuitischen Selbstverständnisses⁶⁴, außerdem die Neigung, in der Argumentation weit auszuholen, die Aussagen durch ein komplexes System an Prämissen vorzubereiten und mögliche Gegenargumente zu entkräften. Wichtig ist naturgemäß das Zitieren älterer Autoren – in Fachkreisen hatte Alberti den Ruf, nicht gelten zu lassen, *quod prisca auctoritate probari non posset* („was durch eine altehrwürdige Autorität nicht gutgeheißen werden kann“⁶⁵) –, wobei er jedoch Wert darauf legt sichtbar zu machen, in welchen Abschnitten er eigene Gedanken artikuliert. Mit Formulierungen wie *dico* („ich sage“), *obicies* („man könnte einwenden“), *respondeo* („ich antworte“), *non credo* („ich glaube nicht“) am Beginn einzelner Absätze entsprach er der seit dem Ende des 17. Jahrhunderts üblichen Auffassung von Kasuistik in vollem Maße.⁶⁶ Seine Literaturkenntnis ist in der Fülle beeindruckend: Von den zeitgenössischen Tiroler Autoren beruft er sich u. a. auf Adam Tanner und Paul Laymann; ausführlich widmet er sich auch dem literarischen und kirchenpolitischen Wirken des Ordensgenerals Jakob Lainez (1512–1565)⁶⁷, Verfassers einer analogen Arbeit, auf die er angeblich erst in der Phase der bereits eingeleiteten Drucklegung des eigenen Werkes aufmerksam wurde und durch dessen Aussagen er sich – im Nachhinein – in hohem Maße bestätigt fühle (S. XIII–XV). In der an vielen Stellen nachdrücklich zum Ausdruck gebrachten Forderung, stets eine Vielzahl komplexer Umstände in die Beurteilung eines Falles einzubeziehen, verdichten sich zentrale Elemente zeitgenössischer Theologie. Mitunter ergab sich daraus freilich die Gefahr, die von den Theologen des 17. Jahrhunderts, namentlich den Vertretern des Dominikaner- und des Jesuitenordens, die für das Offenhalten weiter Bereiche sittlicher Entscheidungsfreiheit eintraten, geforderte Unterscheidung zwischen der berechtigten *conscientia dubia* („von Zweifeln geplagtes Gewissen“) und der nicht zu rechtfertigenden *lex dubia* („uneindeutiges Gesetz“) zu verwischen. Aus der damals weit verbreiteten Ansicht, dass eine wahrscheinliche *opinio*

63 Vgl. etwa die Horaz (carm. 1,22) entlehnte Formulierung *illas feminas, quae immodicum ornatum affectant, utcumque castas scelerisque puras iacent*, [...] (S. 126; „jene Frauen, die auf übertriebenen Putz bedacht sind, wie auch immer sie sich als keusch und von Frevel frei rühmen, [...]“).

64 John W. O'MALLEY, Die ersten Jesuiten, Würzburg 1995, S. 294.

65 HURTER, Nomenclator, S. 253.

66 TURRINI, La coscienza, S. 148.

67 Günter SWITEK, Lainez, Diego. In: Lexikon für Theologie und Kirche, hg. von Walter KASPER, 3. Auflage (LThK), Bd. 6, Sp. 608 f.

(„Meinung“) einer wahrscheinlicheren vorgezogen werden dürfe, dass der solide begründete Zweifel zur Entpflichtung genüge, auch wenn probablere Gründe für eine Verpflichtung sprächen, hat sich für diese moraltheologische Richtung der Begriff „Probabilismus“ durchgesetzt. Hinter dem Wort verbergen sich in vielen Fällen sehr großzügige Lösungen moralischer Fragen, die sich innerhalb eines weit gespannten Feldes zwischen sogenanntem „Laxismus“ und dem dieser großzügigen Lösung diametral entgegengesetzten „Rigorismus“ bewegen.⁶⁸ Dass es sich dennoch nicht um bloße Beliebigkeit, sondern um ernst zu nehmende, geradezu richtungsweisende Wissenschaftlichkeit handelte, wird klar, wenn man sich die Semantik des Begriffes *opinio* vergegenwärtigt, der zwischen *scientia* („Wissen“) und *dubitatio* („Zweifel“) liegt.⁶⁹ Alberto Alberti hatte sich seinen Platz innerhalb des Probabilismus vor allem durch den *Tractatus de opinione probabili* („Abhandlung über die wahrscheinliche Meinung“) gesichert.⁷⁰ Eine gute Beschreibung des neuen Verfahrens hatte drei Jahre vor der Veröffentlichung der *Paradoxa moralia* sein Mitbruder Francesco Pellizzari SJ (1596–1651) aus Piacenza⁷¹ in dem in Venedig erschienenen Buch *Manuale regularium* („Handbuch für Ordensgeistliche“) vorgelegt.⁷²

Die drei Hauptteile der *Paradoxa moralia* behandeln folgende Themen: Den Putz der Frauen im Allgemeinen (S. 1–245), den Putz der Frauen im Besonderen (S. 246–311), den Putz im weiteren Sinn betreffende Aspekte (S. 312–392). Ein ausführlicher Sachindex erschließt das Werk auch jenem, der darin nicht systematisch zu lesen, sondern, wie in einer alphabetischen Kasuistik⁷³, nach bestimmten Stichwörtern nachzuschlagen beabsichtigt.

Die beiden einleitenden Kapitel des ersten Hauptteils dienen – nach dem Referat der Standpunkte von Autoritäten wie Hieronymus oder Augustinus (S. 1 f.) – der Definition von Begriffen und der Absteckung des Untersuchungsfeldes, wobei Spuren jenes Neo-Platonismus der Renaissance nachwirken, der in äußerer Schönheit ein Abbild innerer Güte gesehen und weibliche Schönheit somit zum Garanten moralischer Integrität gemacht hatte.⁷⁴ Der Putz diene dazu, die natürliche Schönheit zu unterstreichen bzw. Mängel zu korrigieren. Diese Ansicht Albertis traf sich zumal mit jener der Frauen, wie eine Arbeit über die Laster der Männer von Lucretia Marinella (um 1571–1653) zeigt: *La nobiltà ed eccellenza delle Donne co' difetti et mancanenti de gli Huomini*. Lucretia war die Tochter des venezianischen Arztes und Sprachwissenschaftlers Giovanni Marinello, der 1562 mit dem Buch *Gli orna-*

68 Heinrich KLOMPS, *Tradition und Fortschritt in der Moraltheologie. Die grundsätzliche Kontroverse zwischen Jansenismus und Probabilismus*, Köln 1963, S. 9–28; Klaus DEMMER, *Moralssysteme*. In: LThK 7, Sp. 461–62; TURRINI, *La coscienza*, S. 163–170.

69 TURRINI, *La coscienza*, S. 155.

70 PIRRI, Alberti.

71 SOMMERVOGEL, *Bibliothèque*, Bd. 6, Sp. 455–457.

72 TURRINI, *La coscienza*, S. 146.

73 Zu dieser Gattung vgl. ebd., S. 151, 156.

74 MATTHEWS GRECO, *Körper*, S. 73.

menti delle donne seinerseits ein Anleitungswerk zur weiblichen Schönheits- und Körperpflege vorgelegt hatte.⁷⁵ Lucretia hob hervor, es sei der Frau nicht nur erlaubt, sondern geradezu ihre Aufgabe, die von Gott ihr gegebene Schönheit zu pflegen, zu bewahren und, wo nötig, zu vervollkommenen.⁷⁶

Alberti findet zumal im Alten Testament zahlreiche Frauengestalten, die ihm zur Veranschaulichung dieses Gedankens dienen⁷⁷; symbolträchtig ist der Vergleich des Himmlischen Jerusalem mit einer Braut in Offb 21,9-10. In behutsamen Formen sei die Sorge um ihr Äußeres jeder Frau erlaubt; an und für sich belanglos, könne sie gerechtfertigt werden, wenn sie einem sinnvollen Zweck diene (z. B. dem Gottesdienst Würde zu verleihen gemäß 1 Tim 2,9 oder dem Ehemann zu gefallen bzw. einen solchen zu gewinnen); die höchste Zierde einer Frau sei dennoch ihre Tugend (S. 5 f.). Genau diese Argumente waren bereits 1599 vom Venezianer Giuseppe Passi in dem Buch *I Donneschi diffetti* dargelegt worden.⁷⁸ Anfechtbar, so wiederum Alberti, werde der Putz, wenn er, wie ebenfalls in der Schrift belegt⁷⁹, ein bestimmtes Maß überschreite; man erkenne das am Abhandenkommen von *verecundia* und *sobrietas* (S. 8; „Scham“, „Nüchternheit“), was dem Verlust der Tugend der Mäßigung gleichkomme; in diesem Fall bedeute Putz ein *peccatum, si non mortale, saltem veniale* (S. 11; „eine wenn nicht schwere/Tod-, so doch lässliche Sünde“).

Das dritte Kapitel (S. 13 f.) befasst sich mit weiteren möglichen Gründen, die den Putz rechtfertigen, auch dies in Anlehnung an die zeittypische, wiederum sowohl bei Passi als auch bei Lucretia Marinella nachzulesende Auffassung⁸⁰: gesellschaftliche Faktoren wie sozialer Stand, Konvention und lokaler Usus, die geistig-psychische Disposition einer Frau, deren Position gegenüber ihrem Gemahl (dem stillschweigend das Einfordern weitgehender Rechte bzw. das Stellen von Ansprüchen zugestanden wird, während andere Gründe, gut aussehen zu wollen, einer Frau in geringerem Maße nachgesehen werden), schließlich die Einsicht, dass auch eine sehr sorgfältige Körperpflege dem Gebot der Gottes- und Nächstenliebe nicht widerspreche und auch nicht notwendigerweise ein Mittel sei, die Mitmenschen zu täuschen (es müsse aber darauf geachtet werden, dass Schminke natürlich wirke). Insgesamt entsteht trotz der immer wieder angesprochenen Vorbehalte der Eindruck, Alberti sei es wichtig, Rechtfertigungsgründe zu finden. Sehr schön dokumentiert der Abschnitt außerdem die den Jesuiten eigene Form der Toleranz, die sich in der Praxis konkretisiert, je nach Gelegenheit in pragmatischer Weise auch von traditionellen Frömmigkeitspraktiken Gebrauch zu machen, soweit sie durch die Sitte oder die kirchliche Autorität sanktioniert waren.⁸¹

75 LAUER, „Bellezza“, S. 269–271.

76 Ebd., S. 280.

77 Ex 35,22–35; Gen 24,53; Rut 3,3; Spr 31,22; Hld 1,10–11; Est 2,12; Ez 16,10–14; Jdt 10,2–8.

78 LAUER, „Bellezza“, S. 276.

79 Jes 3,16–24; Spr 7,10; 2 Kön 9,30; Gen 38,15; Ps 144, 12; Ez 7,20; Ez 23,40–41; 1 Petr 3,3–5.

80 LAUER, „Bellezza“, S. 276 und 280.

81 O'MALLEY, Die ersten Jesuiten, S. 314.

Im vierten Kapitel (S. 14–16) thematisiert Alberti die Möglichkeit, durch Putz eine Todsünde zu begehen: Anders als in den Ausführungen über die lässliche Sünde begnügt er sich zunächst damit, diverse Theologen zu zitieren; als vorläufiges Kriterium bietet sich ihm die Unterscheidung zwischen einem Abweichen von der *temperantia* und dem – schwerer wiegenden – Verstoß gegen die theologische Tugend der Gottes- und Nächstenliebe. Um aber selbst in qualifizierterer Form zu der Frage Stellung beziehen zu können, glaubt er die Grundlagen erst schaffen zu müssen – was er aber nur *interiectis paucis lapidibus* (S. 16; „nach Bereitstellung einiger Bausteine“) könne.

Dies erfolgt im fünften Kapitel in Gestalt einer subtilen Erörterung des Begriffes *scandalum* („Ärgernis“, „Anstoß“) im weitesten Sinn. Erwähnt sei aus diesem langen (S. 17–121), weite Bereiche der Moralthologie abschreitenden Exkurs vorab die Unterscheidung zwischen aktivem und passivem *scandalum*, d. h. zwischen dem direkten, gleichsam materiell anstößigen Verhalten einer Person und den indirekten Wirkungen desselben, durch die andere Personen zu einem Fehlverhalten animiert werden. In diesem Fall, der, um von vielen nur ein einziges themenspezifisches Beispiel zu nennen, an der Person der durch ihre Schönheit gleichermaßen wie durch ihre Tugendhaftigkeit attraktiven, von Livius (1,57–58) verewigten Römerin Lucretia veranschaulicht wird, stehe ein Mann einer *occasio proxima vitanda* (S. 103; „sehr nahen Gelegenheit, die es zu meiden gelte“) gegenüber. Im Stil der Zeit werden auch hierbei jeweils zahlreiche Varianten aufgezeigt. Alberti vertrat damit eine Vorstellung, die auch außerhalb der Theologie verbreitet war, nämlich dass selbst weise Männer vor Verführung nicht gewappnet seien.⁸²

Auf ein höheres Niveau begibt er sich in Gestalt einer Auseinandersetzung mit dem von Thomas von Aquin angesprochenen Verhältnis zwischen dem Einzelakt des Willens als Ursache für menschliches Fehlverhalten und einer bestimmten Haltung⁸³, die ein solches, was moralisch schwerer wiege, ebenfalls zur Folge haben könne (S. 17–20), außerdem durch die Erörterung der Thematik im Rahmen der Tugendlehre (S. 68–84). In weiten Teilen gleitet er jedoch auf eine kasuistisch anmutende Ebene ab, wobei die angeführten Beispiele außer der obligaten Sorgfalt beim Zitieren der Autoritäten nicht selten auch einen gewissen Voyeurismus erkennen lassen (etwa Hinweise auf Motive der bildenden Kunst, S. 34).

Das sechste Kapitel (S. 121–129) konkretisiert die Problematik des *ornatus immoderatus* („Putz, der das rechte Maß überschreitet“) im Sinn des Konzeptes vom *scandalum*, wobei der Akzent auf dessen passiver Komponente liegt.

82 ANDERSON/ZINSSER, Eine eigene Geschichte, S. 567; LAUER, „Bellezza“, S. 273.

83 Thomas von Aquin, *Summa theologica*, vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe, hg. von der Albertus-Magnus-Akademie Walberberg bei Köln, Bd. 17 B, kommentiert von Josef ENDRES CSSR, Heidelberg/Graz/Wien/Köln 1966, Bd. 18, kommentiert von A. F. UTZ OP, Heidelberg/München/Graz/Wien/Salzburg 1953, 2, 2, 58, 1–4.

Die Beurteilung erfolgt nach dem im dritten Kapitel gesetzten konziliananten Maßstab. Besonderes Interesse erweckt die Unterscheidung zwischen von Natur aus sehr hübschen und diesbezüglich weniger begünstigten Frauen, wodurch jenen – auch im Sinn eines gleichsam „gerechten“ Ausgleiches – größere Zurückhaltung bei der Anwendung von Schönheitsmitteln auferlegt bzw. weniger Toleranz bei Verstößen gewährt wird. Auffällig ist auch der Hinweis auf die Möglichkeit eines je nach Situation differenzierten Verhaltens. Sehr modern mutet der Gedanke an, es sei keiner Frau zuzumuten, ständigen Skrupeln ausgesetzt zu sein bzw. in der Angst zu leben, sie könne einen Fehler begehen, überhaupt ihr durch zu strenge Sichtweisen der Problematik *incommoda* (S. 123; „Unannehmlichkeiten“) zu bereiten. Zu diesen zählt Alberti im Fall von zu wenig Sorgfalt sogar mögliche Vorwürfe von Seiten anspruchsvoller Ehemänner, bei Übertreibung hingegen auch die Beeinträchtigung des gesellschaftlichen Ansehens von Frauen, die durch eine bestimmte Aufmachung in der Öffentlichkeit Argwohn erregten, weswegen nicht zuletzt aus diesem (pragmatischen) Grund dennoch zur Mäßigung aufzurufen sei – eine in dieser Zeit auch allgemein weit verbreitete Ansicht.⁸⁴

Seine bisher referierten Ausführungen betrafen den *ornatus immoderatus*: Das siebte Kapitel ist dem *superfluous feminarum cultus* („überflüssige Schönheitspflege der Frauen“) gewidmet, wobei *superfluous* gegenüber *immoderatus* gleichermaßen als Steigerung zu verstehen ist wie *cultus*, ein auch im sakralen Bereich verwendetes Wort, gegenüber *ornatus*, analog dem die Folgen zum Ausdruck bringenden Begriffspaar *peccatum veniale* – *peccatum mortale* (*lethale*). Entsprechend anders fallen die Gewichtung – wovon schon der Umfang des Kapitels (S. 129–245) Zeugnis gibt – und die Beurteilung aus. Zunächst werden neuerlich mögliche Rechtfertigungsgründe vorgebracht, in denen sich das typisch jesuitische Prinzip des *suum cuique* („jedem das ihm spezifisch Angemessene“) wiederholt, desgleichen die der kasuistischen Methode mitunter auch eignende Gedankenakrobatik, die bis zu Thesen wie jenen gelangt, die natürliche Schönheit stelle eine größere Gefahr für die Sittlichkeit dar als die künstliche. Derlei Argumente erweisen sich indes gleich der begrifflichen Unterscheidung zwischen Ursache und Auslöser einer sündhaften Tat (S. 132 f.) als zu schwach, um des Problems insgesamt Herr zu werden, z. B. wenn es darum gehe, auch dessen gesellschaftliche Dimension zu berücksichtigen: Was bei adeligen Damen noch innerhalb des rechten Maßes liege, könne dieses in den unteren Ständen unter Umständen weit überschreiten (S. 136). So versucht Alberti eine Differenzierung in anderer Hinsicht, indem er zu bedenken gibt, die Praxis, sich zu schminken, müsse ungleich strenger bewertet werden als die Freude am Tragen von Schmuck und schönen Kleidern (was ja auch in 1 Tim 2,9 vorgesehen sei), und zwar deshalb, weil, wie er in

84 ANDERSON/ZINSSER, Eine eigene Geschichte, S. 565.

Anlehnung an im 16. und 17. Jahrhundert weiter verbreitete Vorstellungen⁸⁵ feststellt, durch das Übertünchen der Natur ein radikalerer Eingriff in dieselbe erfolge als durch das Hervorheben ihrer Schönheiten. Schwer nachvollziehbar ist zunächst der an dieser Stelle wiederum erfolgende Rückgriff auf die von Livius beschriebene Lucretia. Alberti nimmt eine Neuakzentuierung in dem Sinn vor, dass es Aufgabe der Frau gewesen wäre, die Wirkung, die ihre Person auf Sextus Tarquinius ausüben würde, in Rechnung zu stellen (S. 137) – freilich ohne deren zunächst ganz und gar passive Rolle zur Kenntnis zu nehmen bzw. anzudeuten, welche Möglichkeiten des Handelns er für Lucretia gesehen hätte.

Es folgt eine ausführliche Abhandlung über die Schwere von Sünden, die auf Eitelkeit zurückgehen. Hier arbeitet Alberti fast ausschließlich mit Zitaten diverser Autoren, zeitgenössischer und älterer bis zu Thomas von Aquin, Hieronymus und Augustinus. Vor allem stützt er sich auf solche, die, wie er, kulturelle und soziale Gepflogenheiten in hohem Grade gelten lassen. Das Kriterium der Aufteilung auf insgesamt vier Unterkapitel ergibt sich aus dem Grad der Rigorosität des jeweiligen Standpunktes und aus der Autorität der Personen im Lehrsystem der Kirche (S. 138–158).

Nach dem Referat der Ergebnisse, zu denen die Autoritäten gelangt sind, ist es Alberti ein Anliegen, deren Ergebnis *argumentorum quoque ponderibus* (S. 158; „auch mit dem Gewicht von Argumenten“) zu sichern. Nunmehr stehen Kleidermodelle, namentlich die Dekolletees im Blickpunkt des Interesses, wobei mit dem *habitus meretricius* (S. 159; „Tracht der Dirnen“) vor dem Auge des Lesers gleichsam das Urbild eines *scandalum activum* entsteht, das auch die bürgerliche Ordnung in Gefahr bringe. Alberti arbeitet allerdings weiterhin mit prominenten Gewährsleuten, unter denen außer christlichen auch antike, also heidnische Autoren aufscheinen. Die angestrebte Rationalität der entsprechenden Unterkapitel lässt sich also nicht, wie man es nach dem einleitenden Satz erwarten würde, methodisch begründen, sondern inhaltlich durch den Übergang von moralischen zu kulturgeschichtlichen und ästhetischen Überlegungen. Mit diesem Ansatz verbindet er den Versuch, in der heidnischen Literatur auch Bestätigungen für die These zu finden, dass die weibliche Natur schon an und für sich den Mann zur Sünde verleite: Im Kapitel über den *immoderatus ornatus* als entlastendes Moment gedeutet, mutiert sie an dieser Stelle zur generellen Mahnung zu besonderer Wachsamkeit; hier liegen nun auch Ansätze zu einem Verständnis der Lucretia-Episode im gegebenen Kontext. Von den antiken Autoren seien in Auswahl Pythagoras (um 570–480 v. Chr.) mit seinen Ausführungen über die Frauen von Kroton genannt (S. 164), die sich den auf moralische Reinheit abzielenden Unterweisungen des Philosophen und Erziehers bereitwillig öffneten und aufgrund ihrer hervorra-

85 MATTHEWS GRECO, Körper, S. 77 f.; LAUER, „Bellezza“, S. 274.

genden Eigenschaften sehr verehrt wurden.⁸⁶ Einem seit dem Altertum in der Literatur verbreiteten biographischen Irrtum erlag Alberti bei der Nennung des vielseitigen Schriftstellers Herakleides, den er in Gestalt des Hinweises auf seine Nähe zur Lehre des Pythagoras mit dem Platonschüler Herakleides Pontikos d. Ä., durch die Nennung seines Werkes, der Exzerpte aus den Politien des Aristoteles, jedoch mit Herakleides Lembos in Verbindung brachte⁸⁷: Auch er spreche den strengen Kleidungs Vorschriften der Spartaner ein Lob aus. Der römische Dichter Ovid wird mit der Geschichte des Pan-Sohnes Akis zitiert (met. 13,757 ff.), der als Geliebter der Galatea von Polyphem zertrümmert und in einen wegen seiner Kälte (daher wohl die Wahl der Stelle) sprichwörtlichen Fluss verwandelt wurde.⁸⁸ Die für ihre Sittenstrenge bekannte Historia Augusta, eine Sammlung von Kaiserviten, kommt mit Flavius Vopiscus aus Syrakus⁸⁹ zu Ehren, der von der Frau des Kaisers Tacitus (um 200–276) berichtete, sie habe selbst auf das Tragen von Schmuck verzichtet. Auf Sueton nimmt Alberti indirekt Bezug, wobei die Aussage aufgrund der zitierten Stelle (Aug. 3) nicht nachvollziehbar ist; der Wortlaut ist aber nahezu identisch mit jenem, den man auch im 1685 in Nürnberg erschienenen Werk *Nobilis Peccans, Sive Tractatus De Peccatis Nobilium* („der sündige Adelige oder Abhandlung über die Sünden der Adelligen“) des Ahasver Fritsch (1629–1701)⁹⁰ nachlesen kann (S. 161–164). Von den christlichen Autoren des Altertums zitiert er den Kirchenschriftsteller Klemens von Alexandrien (um 150–215), Verfasser des *Paidagogos* („Erzieher“) und Verfechter einer dem Prinzip der Strafe als Mittel zum Heil sowie dem Gedanken des Maßes verpflichteten Moral.⁹¹ Es folgen weitere Passagen aus den Werken christlicher Autoren der Frühzeit und der Gegenwart, auf die wegen der Fülle nicht einzeln Bezug genommen werden kann – und auch nicht muss, weil Alberti teilweise in den moralisierenden Duktus früherer Kapitel zurückfällt und spekulative Tendenzen zeigt (S. 165–171). Erwähnt sei daher lediglich sein Ansatz, die Thematik auch aus der Perspektive der *communis hominum aestimatio* („gemeine Einschätzung der Menschen“) darzustellen, außerdem den Blick nicht nur auf die vermeintlich anstößige Aufmachung der Frauen und schon gar nicht auf eine verderbliche Absicht auf ihrer Seite zu richten, sondern auch eine entsprechende

86 Christoph RIEDWEG, Pythagoras. Leben Lehre Nachwirkung. Eine Einführung, München 2002, S. 27.

87 Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, neu bearb. von Georg WISSOWA, 15. Halbband, hg. von Wilhelm KROLL, Stuttgart 1912, Nr. 45 (Sp. 472–484) und 51 (Sp. 488–491).

88 Paulys Realencyclopädie, 1. Halbband, hg. von Georg WISSOWA, Stuttgart 1893, Sp. 1170 f.

89 Paulys Realencyclopädie, 16. Halbband, neu bearb. von Georg WISSOWA, hg. von Wilhelm KROLL, Stuttgart 1913, Sp. 2051–2110, bes. 2060–2062.

90 In Halle und Jena ausgebildet, trat er in den Fürstendienst, korrespondierte mit vielen Theologen und verfasste zahlreiche Schriften geistlichen und weltlichen Inhaltes; eines der wichtigen Themen ist die Sünde. Johann Heinrich ZEDLER, Grosses vollständiges Universalexikon, Bd. 9, Halle/Leipzig 1734, Nachdruck Graz 1982, S. 2144 f.

91 Edgar FRÜCHTEL, Klemens von Alexandrien. In: LThK 6 (1997), Sp. 126 f.

Prädisposition der Männer in die Überlegungen einzubeziehen – wiederum ganz im Sinne des jesuitischen „andererseits“ (S. 171–181).

Mit mehreren Beispielen aus dem erzählenden Genre, die Alberti bei seiner ausgiebigen Lektüre außer den Klassikern der Antike und den wissenschaftlichen Theologica ebenfalls registriert hat, gibt er den Predigern Handreichungen zur Umsetzung der ihm wichtigen Anliegen (S. 182–186). Die Namen der Autoren und Werke bzw. die vollinhaltlich wiedergegebenen Ausschnitte aus denselben veranschaulichen, worum es ihm ging: Er nennt den *Dialogus miraculorum* („Dialog über Wunder“) des bekannten Kölner Predigers Caesarius von Heisterbach OCist (1180–1240), eine für die Novizen bestimmte Anekdotensammlung⁹², eine Beispielsammlung von dessen später in den Kartäuserorden übergetretenem Ordensbruder Jakob (de Paradiso) von Jüteborg (1381–1465), eines tatkräftigen Streiters um eine Neuordnung des kirchlichen Lebens im Geiste der Heiligen Schrift und entschiedenen Konziliaristen⁹³, das 1455 verfasste *Quaresimale padovano* („Fastenpredigten aus Padua“)⁹⁴ und das *Sermonarium* („Predigtbuch“) des Minoriten Roberto (Caracciolo) von Lecce (1425–1495)⁹⁵, den *Tractatus de universo* („Abhandlung über das Universum“) des Wilhelm von Paris OP (gest. um 1486 [?])⁹⁶, das *Communiloquium* („gemeinsames Gespräch“) des Franziskaners Johannes von Wales (1210/30–1285), eine von mehreren Kompilationen, mit welchen dieser den Predigern seiner Zeit Material, vor allem von antiken Schriftstellern, zur moralischen Erbauung ihrer Zuhörer zur Verfügung zu stellen bemüht war, um sie dadurch mit den Normen für ihr Verhalten und mit ihren Pflichten vertraut zu machen⁹⁷, die 1520 gedruckten *Sermones dominicales* („Sonntagspredigten“) des Gottschalk Hollen OESA (um 1411–1481), eine wegen ihrer bildhaften, lebensnahen Anschaulichkeit bekannte, für katechetische Zwecke sehr geeignete Sammlung⁹⁸, eine Episode aus den *Annales ... Ordinis Minorum... qui Capucini nuncupantur* („Jahrbücher des Ordens der Minderbrüder, die Kapuziner genannt werden“) des aus Piemont stammenden Kontroverstheologen Zacharias Boverius von Saluzzo (1568–1638), der in seinem Orden einflussreiche Ämter bekleidete und zeitweilig auch Kardinallegat

92 Friedrich Wilhelm BAUTZ, Caesarius von Heisterbach. In: BBKL 1 (1990), Sp. 843 f.; Hugo STEHKAMPER, Caesarius von Heisterbach. In: LThK 2 (1994), 879 f.

93 Michael TILLY, Jakob von Jüteborg. In: BBKL 2 (1990), Sp. 1466–1468; Andreas Pazifikus ALKOFER, Jakob von Jüteborg. In: LThK 5 (1996), Sp. 728.

94 Oriana VISANI (Hg.), Roberto Da Lecce, *Quaresimale padovano 1455*, Edizione critica, introduzione e note, Padova 1983. Das Problem der Schminke wird unter dem Titel *de vana gloria* („nichtiger Ruhm“) in Predigt 14, Nr. 12 (S. 178), das der Frisuren und der Kleider unter dem Titel *de continentia et virginitate* („Enthaltensamkeit und Jungfräulichkeit“) in Predigt 28, Nr. 10 (S. 278) angesprochen.

95 Michael F. FELDKAMP, Caracciolo, Roberto von Lecce OFMCon. In: LThK 2 (1994), Sp. 939.

96 Viola TENGE-WOLFE, Wilhelm von Paris. In: LThK 10 (1001), Sp. 1192.

97 Monika RAPPENECKER, Johannes Gualensis. In: BBKL 3 (1992), Sp. 385–387, und LThK 5 (1996), Sp. 914.

98 Friedrich Wilhelm BAUTZ, Hollen, Gottschalk. In: BBKL 2 (1990), Sp. 1004; Willigis ECKERMANN, Hollen (Holem), Gottschalk. In: LThK 5 (1996), Sp. 236 f.

in Frankreich und Spanien war⁹⁹, eine vom Schweizer Jesuiten Petrus Hugo (1588–1657) aus Luzern¹⁰⁰ überlieferte Episode aus dem Leben des Einsiedlers und Mystikers Niklaus von Flüe OESA (1417–1487), schließlich eine von Dionysius dem Kartäuser, auch er ein Denker mystischer Prägung¹⁰¹, in seinem *Directorium vitae nobilium* („Anleitung zum Leben der Adelige“) ausgesprochene Warnung an adelige Damen, die eine unangemessene Kleidung auch durch gute Werke nicht gutmachen können.

Es folgen sechs weitere Unterkapitel, deren Überschriften allesamt mit dem Wort *effugium* („Ausflucht“) beginnen. Darin werden mögliche Gründe dargelegt, die auch bei der Beurteilung des *superfluus ornatus* (nicht *cultus*) entlastend sein könnten – letztendlich aber nicht sind. In weiten Teilen lesen sich diese Passagen wie ein Katalog von Nachteilen, die weibliche Putzsucht mit sich bringt, sei es für die Betroffene selbst (Sorge um das Äußere als Stressfaktor und als Anlass für Rivalitäten), sei es für ihre Familie (etwa die Warnung, die Männer könnten in die Lage versetzt werden, auf unredliche Weise Geld zu erwerben, bzw. die generelle, auch bei anderen Autoren feststellbare Sorge um übermäßige finanzielle Belastungen¹⁰²), wobei allerdings nicht in erster Linie moralische (darunter fehlende Andacht beim Gottesdienst aufgrund der Konzentration auf die eigene Person, Verstoß gegen die Nächstenliebe durch Anregung zum Bösen), sondern auch Nützlichkeits erwägungen (gesundheitliche Nachteile bestimmter Schönheitsmittel) mit im Spiel sind. Auch auf die Gesellschaft als ganze wirke sich weibliche Putzsucht negativ aus, worauf in der Gesetzgebung auch schon reagiert worden sei (S. 186–192).

Dennoch muss als einer der Grundgedanken die hohe Bedeutung hervorgehoben werden, die Alberti dem freien Willen des Menschen, auch der Frau, einräumt – und damit seiner Verantwortung, wodurch an früheren Stellen vorgebrachte Entschuldigungsgründe relativiert, wenn nicht überhaupt zurückgenommen werden. Dies zeigen insbesondere die jetzt geäußerten Ansichten nicht nur über weibliche Verführungskunst, sondern auch über männliche Verführbarkeit (S. 193 f.). Ausdrücklich hält Alberti, wiederum in kleinliche Kasuistik ableitend fest, man könne einer Frau das Auftreten in der Öffentlichkeit nicht verwehren; grundsätzlich müsse sie sich aber dem Gebot größtmöglicher Zurückhaltung verbunden fühlen (S. 194 f.). Wiewohl diese Gedanken bekannt anmuten, lassen sie gegenüber früher geäußerten insofern ein Weiterdenken erkennen, als sie Anlass zu einer Neudefinition des bisher vorausgesetzten Verhältnisses zwischen einer letztlich vorwiegend passiven (weil mitunter nicht denkenden) Frau und dem stärker aktiven Mann geben. Mit der bei Sallust (Catil. 25) erwähnten Sempronia, der Tochter

99 Johannes MADEY, Zacharias Boverius. In: BBKL 17 (2000), Sp. 1579 f.

100 SOMMERVOGEL, Bibliothèque, Bd. 4, Sp. 511 f.

101 Franz Bernhard STAMMKÖTTER, Rijkel, Dionysius von. In: LThK 8 (1999), Sp. 1189.

102 ANDERSON/ZINSSER, Eine eigene Geschichte, S. 565; LAUER, „Bellezza“, S. 276.

des bekannten C. Gracchus und Gemahlin des D. Iunius Brutus, die auch Mitwisserin der Catilinarischen Verschwörung war, beschreibt Alberti eine durch äußere Faktoren begünstigte und auf vielen Gebieten begabte Frau, der die Keuschheit wenig bedeutete und die sich in keiner Hinsicht irgendwelche Schranken auferlegte, der aber vom römischen Geschichtsschreiber trotz der Vorbehalte, die er gegen die typische Vertreterin der vornehmen Frauenwelt und Angehörige einer von ihm nicht geschätzten Frauenbewegung hatte¹⁰³, am Ende dennoch eine so positive Eigenschaft wie Anmut bescheinigt wird: Wenn ein Mann von einer solchen Frau verführt werde, stünden nicht negative Eigenschaften ihres Geschlechtes im Vordergrund, sondern seine eigene Willensschwäche (S. 201). Eher akademisch-wirklichkeitsfremd, ja unbeholfen mutet dagegen der Versuch an, den Grad weiblicher Verfehlung durch Putz auf einer acht Stufen umfassenden Skala zu bestimmen (S. 197), wobei fünf der natürlichen Schönheit, zwei dem *ornatus moderatus* („Putz, der sich in angemessenen Grenzen hält“) und erst die achte dem *levis excessus* („leichte Übertretung“) zugeordnet werden.

Von Reife, Augenmaß und Weitblick zeugt die Art, wie Alberti sodann die weiter oben geäußerten Ansichten über die entlastende Rolle gesellschaftlicher Faktoren präzisiert: Ohne diese für gänzlich irrelevant zu erklären, bescheinigt er ihnen beim *cultus superfluous* eine ungleich bescheidenere Rolle und zollt jenen Respekt, die den Mut zum Anderssein haben (S. 203–207), freilich nicht ohne mit Dionysius dem Kartäuser und in Anlehnung an Mk 6,4 auf die Möglichkeit hinzuweisen, dass *tale scandalum oritur ex aliorum perversitate, pravitate et insipientia vocaturque scandalum scribarum et Pharisaeorum, quod secundum Christi doctrinam non est vitandum* (S. 207; „was auf derlei Weise Anstoß erregt, Ausdruck der Verkehrtheit, Verderbtheit und Torheit anderer ist; man nennt es das, was bei Schriftgelehrten und Pharisäern Anstoß erregt, was man gemäß der Lehre Christi aber nicht zu vermeiden braucht“). Mit dieser Wendung leistet er einen beeindruckenden Beitrag zur Rückholung der Moraltheologie aus dem Bereich rein äußerlicher Handlungsanweisungen in jenen der von Eigenverantwortlichkeit bestimmten Tugendlehre.

In den beiden letzten Unterkapiteln kehrt Alberti zu jenem Probabilismus zurück, dem er einleitend gehuldigt hat. Der Wortlaut der Überschriften lässt erahnen, dass ihm die aus einem gewissen Eklektizismus in der bisher geübten Vorgangsweise resultierenden Schwierigkeiten, auch manche damit verbundene Widersprüche, welche die Ausführungen insgesamt durchziehen, mittlerweile bewusst geworden sind: *Difficultates contra explicatam doctrinam solvuntur* (S. 207; „die Vorbehalte gegen die dargelegte Lehre werden beseitigt“) bzw. [...] *implicati nodi enodantur* (S. 215; „die [der Materie] innewohnenden Knoten

103 Paulys Realencyclopädie, 2. Reihe, 4. Halbband, neu bearb. von Georg Wissowa, hrsg. von Wilhelm Kroll/Kurt Witte, München 1923, Sp. 1446, Nr. 103.

werden gelöst“). Dem entsprechend nimmt das Werk, das über weite Strecken in genuin scholastischer Manier nach Synthesen gesucht, dabei sehr affirmativ gewirkt hat und auch vor apodiktischen Aussagen nicht zurückgeschreckt ist, an dieser Stelle stärker kontroversiellen Charakter an; in der Wendung *At ego, ut mei tarditatem animi fatear, huius doctrinae probabilitatem non percipio* (S. 211: „Ich aber – ich will ja die Trägheit meines Geistes eingestehen – vermag die Wahrscheinlichkeit dieser Lehre nicht nachzuvollziehen“) zeigt Alberti ein sogar mit einem Hauch von Ironie gespicktes Selbstbewusstsein. Sehr sicher äußert er sich daher auch zu den Schwierigkeiten, die sich bei einer allzu rigiden Sichtweise etwa aus der Frage nach einer angemessenen Bewertung einzelner Situationen ergeben könnten – wofür er als Beispiel sinnvoller Weise wiederum Lucretia nennt (S. 208) –, außerdem aus der menschlichen Natur selbst, in der es klare Zumutbarkeitsgrenzen gebe, die selbst bei Geistlichen nicht zu eng gezogen werden sollten. In der begrifflichen Trennung zwischen dem *ius* („Recht“) und der *causa* („Grund“) menschlichen Fehlverhaltens zeigen sich schließlich die sprachliche Sensibilität und die juristische Bildung des Verfassers, der ersteres ablehnt, letztere jedoch zwar nicht rechtfertigen, aber verstehen kann (S. 210). An zwei Fällen aus dem (wie die Schrift – nach den erwähnten Stellen zu Beginn – überhaupt insgesamt selten zitierten) Alten Testament – Esther (Est 2; 4,17; 9,19) bzw. Judith und Holofernes (Jdt 8–11) – plädiert er, hiermit einem bereits festgestellten Grundsatz seines Denkens treu bleibend, für pragmatische Lösungen moraltheologischer Fragen: Beide Frauen hätten durch ihr nach den Maßstäben strengen Judentums anfechtbares Handeln ihrem Volk wichtige Dienste erwiesen, weswegen ihnen in jeder Hinsicht Rechtfertigung gebühre (S. 213 f.). Die „Knoten“ schließlich löst Alberti in sehr apodiktischer Weise im gattungstypischen Wechselspiel von Absätzen, die mit *dices/obicies* bzw. *respondeo* beginnen und zu den wichtigsten der zuvor angesprochenen Themen eine Haltung erkennen lassen, mit der er sich in der Reihe seiner auf dem Gebiet der Moraltheologie tätigen Zeitgenossen in einem großzügig abzusteckenden Raum zwischen Rigorismus und Laxismus positioniert (S. 215–223).

Als Vertreter dieser Disziplin zeigte er auch im 17. Jahrhundert keine Scheu, sich, wie es im achten Kapitel der Fall ist, auf eine vergleichsweise niedrige Ebene simpler Kasuistik zu begeben. Der somit vollzogene Übergang in den nunmehr rein praktischen Bereich in Gestalt der Auflistung einer Reihe von Ausnahmen, die von einem guten Einblick in die Alltagssituationen vieler Menschen zeugt (S. 223–232), stellt eine geeignete Basis für das neunte Kapitel dar, in welchem er Beichtvätern, die mit derlei Problemen konfrontiert sind, Verhaltensanweisungen gibt: Er fordert von ihnen zunächst größtmögliche Unabhängigkeit im Allgemeinen, zumal in gesellschaftlicher Hinsicht, und im spezifischen Fall ein grundsätzlich strenges, aber auch differenziertes und selbstkritisches Vorgehen (S. 232–241).

Das zehnte Kapitel (S. 241–244) ist ein Exkurs über den Theologen Nikolaus Caussin SJ (1583–1651) aus Troyes, einen gefeierten Lehrer der Rhetorik und Günstling des französischen Königs Ludwig XIII., dessen umfangreiches Oeuvre außer der Beschäftigung mit Poesie und Rhetorik sowie mit Spiritualität ein ausgeprägtes Interesse an Frauengestalten erkennen lässt. Längere Ausführungen widmete er unter anderem der Königin von Schottland Maria Stuart (1542–1587), deren leidenschaftliches Wesen für ihn zum geeigneten Sujet werden musste, und der Isabella von Frankreich, Schwester des Königs Ludwig IX. (1214–1270), die 1232 das Klarissenkloster Longchamp bei Paris gründete. Ein auch in deutscher Sprache erschienenes Werk mit dem Titel „Heilige Hofhaltung“ trägt den Untertitel „Spiegel des hoch-Adlichen Christi Frauen-Zimmer“; ein ähnlicher Grundton kennzeichnet ein ins Italienische übersetztes Werk ähnlichen Inhaltes. Einer gewissen Madame Dargouge widmete er eine Trostschrift anlässlich des Tods ihrer Tochter. Besondere Aufmerksamkeit galt schließlich der problematischen Verbindung König Ludwigs XIII. zu Louise Motier de La Fayette, einer Ehrendame der Königin, die ins Kloster Sainte-Marie in Paris eingetreten war (Sr. Angélique), um ihm die Möglichkeit zu geben, in eine glückliche Ehe zurückzufinden.¹⁰⁴ Ein Autor, der weibliche Keuschheit mit solcher Entschiedenheit einforderte, musste für Alberti zum willkommenen Verbündeten gegen mögliche Anwälte der putzsüchtigen Frauen werden.

Im elften Kapitel, dem letzten des ersten Hauptteils, bietet er eine – als Diminutiv formulierte – *appendicula de virorum ornatu* (S. 244 f.; „Kleiner Anhang über den Putz der Männer“): In nicht mehr als zwei Spalten stellt er fest, dass grundsätzlich dasselbe zu bemerken wäre wie für die Frauen – prominentester Gewährsmann ist der römische Dichter Properz, der Männer einer bestimmten Aufmachung als Gefahr für weibliche Keuschheit beschreibt (3,13)¹⁰⁵ –, dass die angeführten Kritikpunkte, auf Männer bezogen, *ab eorum gravitate* („wegen der ihnen eignenden Gewichtigkeit“) sogar noch ungleich schwerer wiegen würden als bei den Frauen, bei denen sie *ab harum levitate* („wegen der diesen eignenden Leichtigkeit“) bis zu einem gewissen Punkt entschuldbar seien, dass die Relevanz der Thematik für die Männer aber dennoch nicht so hoch sei, weil das Phänomen seltener vorkomme; daher erübrige es sich vorläufig, weiter darauf einzugehen. Mit der grundsätzlichen Entscheidung, dies zumindest in Ansätzen zu tun, griff Alberti freilich dennoch in eine schon seit dem 16. Jahrhundert geführte Diskussion ein. Hierbei muss die männliche Perspektive von der weiblichen unterschieden werden: Giuseppe Passi hatte 1599 den Gebrauch von Schönheitsmitteln durch Männer sehr negativ bewertet, weil er den Unterschied zwischen den Geschlechtern verwische und

104 SOMMERVOGEL, Bibliothèque, Bd. 2, Sp. 902–928.

105 Alberti identifiziert die zitierte Stelle irrtümlich mit 3,12.

somit den Verlust des männlichen Vorranges verursache¹⁰⁶, während Lucretia Marinella männliche Eitelkeit – und zwar insgesamt heftiger als Passi – verurteilte, weil Männer von Natur aus nicht schön sein müssten.¹⁰⁷

Der zweite Hauptteil, in der souveränen Anwendung der kasuistischen Methode vom ersten nicht unterscheidbar, in der Grundaussage jedoch rigoristischer¹⁰⁸, fokussiert in vier Abschnitten die Problematik der Dekolletees: I. in der üblichen Weise (S. 246–274), II. in ungewöhnlicher Weise (S. 275–294), III. betreffend die Praktiken Fremder (S. 294–298), IV. betreffend die missbräuchlichen Praktiken in Mailand (S. 298–306). Durch diesen letzten Teil bereitet Alberti den Boden für das darauf folgende Biogramm der bereits erwähnten Gouverneursgattin.

Die in den einleitenden Überlegungen ins Auge stechende semantische Präzision, die Alberti bei Laymann vermisst – *uber*, *mamilla*, *pectus nudum* („Euter“, „Mutterbrust/ fleischliche Erhöhung“, „entblößte Brust“) –, hat zunächst (gleich der an anderen Stellen des Werkes verwendeten Begrifflichkeit) wohl als Ausdruck des Gefallens an den Beschreibungen zu gelten, in der Struktur der Klimax besitzt sie zugleich jedoch auch moraltheologische Relevanz, denn als entlastendes Moment bezieht er sogar die Rolle der Frau als Nähmutter in seine Argumentation ein. Die Ansicht des aus der Luther-Biographie bekannten Thomas Cajetan OP (1469–1534), des aufgrund seiner Verdienste um die Verselbständigung der Moraltheologie bedeutendsten Theologen seiner Zeit¹⁰⁹, der durch die Bevorzugung von Begriffen wie *ius* („Recht“) bzw. *praecepta* („Vorgaben“) gegenüber *lex* („Gesetz“), also eine den naturrechtlichen Ansätzen des Thomas von Aquin näher stehende Diktion, dem Probabilismus zu großer Ehre gereichte¹¹⁰, die Dekolletees würden Männer von schwereren Vergehen abhalten (S. 247), weist er aber entschieden zurück; geradezu das Gegenteil sei der Fall: Frauen, die einer derartigen Mode folgten, könnten nicht anders denn als Dirnen bezeichnet werden (S. 253–255). In Zusammenhang damit gibt er zu bedenken, dass auch Küsse, selbst wenn sie lediglich dem Ausdruck von Freundschaft dienten, der *luxuria* („Unzucht“) förderlich seien (S. 249). Am Rande kommt schließlich die Zuständigkeit weltlicher (S. 266–270) und geistlicher (S. 270–274) Herrschaftsträger in sittlichen Angelegenheiten (wozu auch Schauspiele gehören) zur Sprache, die aus dem obrigkeitlich-leitenden Charakter von deren Funktion und der daraus resultierenden besonderen Verantwortung auch für die individuelle Ethik der Untertanen legitimiert wird. Hierbei beruft sich Alberti auch auf antike Autoren, wie Sokrates, Platon, Aristoteles, Xenophon,

106 LAUER, „Bellezza“, S. 273 f.

107 Ebd., S. 280.

108 Für PIRRI, Alberti, war dies Anlass, das Werk insgesamt als „antilaxistisch“ zu bezeichnen.

109 Friedrich Wilhelm BAUTZ, Cajetan, Thomas. In: BBKL 1 (1990), Sp. 847 f.; Barbara HALLENSLEBEN, Cajetan. In: LThK 2 (1994), Sp. 884 f.

110 TURRINI, La coscienza, S. 260.

Isokrates, Plutarch, Cicero oder Seneca, ganz zu schweigen von seinen regelmäßigen Bezugnahmen auf Thomas von Aquin. In zahlreichen, allerdings nicht im jeweiligen Kontext gelesenen Äußerungen dieser Denker – mit genauen Stellenangaben – findet er zwar keine Stützen in Verfahrensfragen, wohl aber eine feste philosophische Untermauerung seines Weltbildes (S. 266 f.).

Eine klare Begrifflichkeit zeichnet auch die aufeinander bezogenen Abschnitte II und III aus. „Ungewöhnlich“ bedeutet für Alberti die Einführung des genannten Missbrauchs in Gegenden, wo es ihn bisher nicht gegeben hat: Mache sich eine Frau dieses Vergehens schuldig, begehe sie, sofern sie nicht eine stillende Mutter sei, eine Todsünde. Dasselbe gelte für Fremde, sofern sie schon längere Zeit in dem betreffenden Ort lebten und die Gepflogenheiten folglich kennen müssten. Nachdrücklich hebt Alberti hervor, dass auch für die Gemahlinnen von Amtsträgern und Diplomaten keine Ausnahmen gelten könnten. Wie schon im allgemeinen Teil räumt er aber ein, dass eingefahrene Bräuche unter Umständen als entlastende Faktoren gewertet werden könnten. Entsprechend harsch fällt seine Kritik an der in Mailand herrschenden Praxis aus, umso mehr, als sie bereits 1646 von manchen Predigern kritisch angesprochen, wenn auch aus Opportunitätsgründen nicht entsprechend geahndet worden sei (S. 299).

Der dritte Hauptteil, in welchem sich Alberti den *corollaria* („Kränzlein“, „Trinkgeld“), also zusätzlichen, auch nebensächlichen Aspekten widmet, deckt eine wiederum breitere Palette an Themen ab: Ausführlich kommt die Spendung der Sakramente der Buße (S. 312–321) bzw. – vor allem – der Eucharistie (S. 321–371) an die betroffenen Frauen zur Sprache, wiederum vorwiegend auf die in Mailand übliche Praxis finalisiert und in Kleinlichkeiten sich ergehend. Die Ausführungen bewegen sich in einem eher eng abgesteckten Rahmen der zeittypischen Probabilismusdebatte, weswegen an dieser Stelle die generelle Feststellung rigoristischer Ansätze genügt – die vor dem Hintergrund einer grundsätzlichen Einsicht in die Probleme kasuistischer Vorgangsweise (S. 342) konkretisiert werden. Ausdrücklicher Erwähnung bedürfen aber wiederholte Hinweise auf das schlechte Beispiel, das durch Verstöße gegen Sittlichkeitsgebote gegeben werde, weswegen die Buße, sofern möglich, nicht nur im Beichtstuhl bzw. im Inneren der betroffenen Personen, sondern auch in Gestalt öffentlich sichtbarer Rituale zu erfolgen habe (S. 340 f.). Teilweise fällt die Erörterung auf das Niveau simpler Bemerkungen über die für den Besuch sakraler Gebäude geeignete Kleidung ab (S. 350–352). Die wiederum ausführliche Berücksichtigung der spezifischen Situation der Stadt Mailand (S. 366–371) gibt einmal mehr Zeugnis davon, dass Alberti sein Buch nicht nur als Theologe, sondern auch als seelsorglich engagierter Zeitgenosse verfasst hatte, dessen Ambitionen nicht zuletzt dem Paradigma der Sozialdisziplinierung verpflichtet waren.¹¹¹ Dies bestätigt auch das dritte

111 Vgl. hierzu nach wie vor grundlegend Gerhard OESTREICH, *Geist und Gestalt des frühmodernen Staates*, Berlin 1969.

Kapitel, wo die Ergebnisse des Buches mit Blick auf die Hauptzielgruppe, nämlich Beichtväter und Prediger, rekapituliert werden (S. 371–375). Im letzten Kapitel hebt Alberti mit Genugtuung die Gleichklänge mit den einschlägigen Gedanken des von ihm bis zuletzt übersehenen Werkes von Jakob Lainez hervor (S. 376–392).

Resümee

Die Lektüre der *Paradoxa moralia*, die in ihrer sozial- und mentalitätsgeschichtlichen Dimension sicherlich mehr Beachtung verdienen denn als Beitrag zur theologischen Forschung, ähnelt einem Wechselbad überaus anregender Momente mit eher mühsamen Phasen, je nach dem, inwieweit es dem Verfasser gelingt, in seinem dem Probabilismus verpflichteten Stil, Kasuistik zu betreiben, einen überschaubaren Rahmen nicht zu überschreiten und die Wiederholung von im Grunde immer Gleichem zu vermeiden. Als Höhepunkte müssen jene Stellen hervorgehoben werden, in denen er sich in direkter Form auf die Schrift bezieht, nicht minder jene, in denen er Gedanken der Antike und des Mittelalters rezipiert. Es sind die von ihm auch persönlich mitgetragenen Passagen, in denen Kategorien des Ästhetischen (wozu die Dekolletees nicht gehören) grundsätzlich als wertvoll dargestellt werden, darunter häufig solche, die von ihrer Aussage her nicht geschlechtsspezifisch zu deuten sind, sondern auch Männer als sündhaft Handelnde und somit Zielgruppe moraltheologischen Bemühens identifizieren, also das in der Tat Paradoxe an der *Querelle des femmes* aufzeigen. Nicht wenige Passagen, zumal die im zweiten und dritten Hauptteil gehäuft vorkommenden, muten indes wie Pflichtübungen an; Alberti verfällt hier einem Zitatenfetischismus, der nun seinerseits die Beurteilung „paradox“ verdient: Zwar ist, was dort steht, nicht widersinnig im strengen Sinn, aber als befremdlich, ja wunderlich, weil so wirklichkeitsfern, wird man es allemal bezeichnen müssen.

Erika Kustatscher

“Paradossi” – La cura che le donne hanno del proprio aspetto nell’ottica della teologia morale del gesuita trentino Alberto Alberti (1593–1676)

Nel 1650 videro la luce a Milano i *Paradoxa moralia de ornatu mulierum* del gesuita Alberto Alberti (1593–1676), un’opera di quasi 400 pagine. Per quanto il trattato si proponesse anzitutto come un’opera di teologia morale, per noi oggi la sua importanza scientifica sta nel carattere di fonte che il testo riveste per la storia delle mentalità. Muovendo da una critica alle profonde scollature che la moda dell’epoca imponeva agli abiti femminili, l’autore affronta e discute a fondo nel corso di ampie digressioni questioni riguardanti la cura del corpo e l’estetica femminile. Ciò avviene sullo sfondo di considerazioni genera-

li sulla natura della donna, che in parte riflettono luoghi comuni ampiamente diffusi quali leggerezza, smania di piacere, sollecitazione al peccato ecc., ma in parte lasciano trasparire anche un approccio più oggettivo all'argomento.

A differenza di parecchi teologi morali originari del Tirolo, la figura di Alberti, nato a Pergine e figlio di un patrizio trentino, è stata finora studiata solo marginalmente. L'operato del teologo, che si era formato a Padova e a Roma, culminò a Milano, dove negli anni dal 1640 al 1656-57 circa egli assurse a personaggio di grande influenza, non tanto come professore quanto come direttore spirituale di un oratorio fondato presso la chiesa Santa Pelagia e come confessore e confidente della moglie del governatore della città. La vicinanza con i Pelagini, un movimento di orientamento quietistico-mistico, e in particolare quella con il fondatore dell'oratorio, destarono il sospetto dei suoi superiori ecclesiastici, tanto che intorno alla metà degli anni cinquanta egli fu trasferito a Roma. Di entrambi i personaggi summenzionati Alberti redasse una biografia: quella di Margherita Coloma Vasquez Coronado presenta tratti encomiastici, quella di Giacomo Filippo Casolo tratti apologetici. I meriti della donna, una *matrona* definita in termini di *virago*, risiedevano nelle sue virtù, apostrofate a tratti come virili; la difesa del quietista seguiva una strategia tesa a sottolineare gli aspetti più ortodossi del suo operato.

Il trattato, costruito con grande accortezza, svela ai nostri occhi il pensiero di un tipico esponente della casistica secentesca, formatosi sui testi della scolastica, il quale, oltre che ricorrere ai tradizionali metodi di citazione di autori disparati, grazie alla sua impressionante conoscenza della letteratura, era attento a sottolineare anche le proprie idee. Grande importanza rivestiva ai suoi occhi l'assunto di fondo del probabilismo, il sistema morale praticato da gesuiti e domenicani, che stava nel considerare sempre una moltitudine di circostanze complesse nel giudizio di un caso.

Gli argomenti affrontati possono essere brevemente riassunti come segue: le cure estetiche (far uso di cosmetici, portare gioielli) sono legittime, talora perfino necessarie, se sottolineano la bellezza naturale o correggono con discrezione i difetti esistenti, oppure in presenza di fattori sociali (conferire dignità alle funzioni religiose, piacere al marito o conquistare uno sposo) che depongono a loro favore; inoltre vanno considerati sempre anche gli usi e i costumi locali. Ai fini dell'etica risulta cruciale l'idea della giusta misura; nel caso di un suo superamento, gli ornamenti condurrebbero alla sfera del peccato mortale. Quale esempio di eccesso – peraltro l'unico chiaro esempio sotto tutti i punti di vista – Alberti cita le profonde scollature. Un criterio vincolante è rappresentato inoltre dalla compatibilità con la virtù teologale della carità, cioè dell'amore di Dio e del prossimo. Alberti presta grande cura a differenziare il concetto di *scandalum*, che presenta una componente attiva e una passiva: laddove il discorso verte non sulla seduzione ma sulla disponibilità a farsi sedurre, diventano oggetto di critica anche gli uomini. In un brevissimo paragrafo egli

condanna l'uso di prodotti di bellezza da parte del sesso forte. Nelle pagine dedicate al libero arbitrio umano Alberti non fa distinzione tra i due sessi. Tali digressioni risultano convincenti anche in quanto rappresentano un tentativo di riportare la teologia morale dall'ambito delle istruzioni di condotta meramente esteriori a quello dell'etica definita dalla responsabilità dell'individuo.

Alberti, il cui testo si rivolge a un pubblico di predicatori, è estremamente attento a cercare esempi idonei a illustrare i suoi propositi. Esempi che egli trova, oltre che nella Sacra Scrittura, soprattutto nella letteratura antica e medievale, non limitandosi tuttavia agli scritti teologici o ai libri devozionali, ma estendendo la ricerca anche ad altri generi, quello narrativo, quello filosofico, quello storico e quello poetico.

Ciò che giustifica un'attenta lettura dei *Paradoxa* non è tanto il fine esplicito per il quale furono scritti quanto la presenza in essi di temi e argomenti che servono a delineare meglio i contorni delle rappresentazioni premoderne del rapporto fra i sessi, quali emergono anche da altri contesti.