

Mainzer Althistorische Studien 9



# Männlichkeit verhandeln

Von Lüstlingen, Kriegern und wahren Römern  
(1./2. Jh. n. Chr.)

Jan Weidauer



## **Männlichkeit verhandeln**

Von Lüstlingen, Kriegern und wahren Römern  
(1./2. Jh. n. Chr.)

Schriftenreihe

**Mainzer Althistorische Studien**  
**(MAS)**

Band 9

herausgegeben von


Prof. Dr. Marietta Horster

Johannes Gutenberg-Universität Mainz

Jan Weidauer

# **Männlichkeit verhandeln**

Von Lüstlingen, Kriegern und wahren Römern  
(1./2. Jh. n. Chr.)

Jan Weidauer  <https://orcid.org/0000-0003-0135-185X>

Zugl. Diss. Univ. Mainz (2020)

### **Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek**

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



Dieses Werk ist unter der Creative Commons-Lizenz CC BY-SA 4.0 veröffentlicht. Die Umschlaggestaltung unterliegt der Creative-Commons-Lizenz CC BY-ND 4.0.

**Propylaeum**  
FACHINFORMATIONSDIENST  
ALTERTUMSWISSENSCHAFTEN

Publiziert bei Propylaeum,  
Universitätsbibliothek Heidelberg 2021.

Diese Publikation ist auf <https://www.propylaeum.de> dauerhaft frei verfügbar (Open Access).

urn: urn:nbn:de:bsz:16-propylaeum-ebook-813-5

doi: <https://doi.org/10.11588/propylaeum.813>

Text © 2021 Jan Weidauer

Umschlagillustration: © Münzsammlung Alte Geschichte, JGU Mainz, inv. 215

ISSN 2567-1030

eISSN 2700-9114

ISBN 978-3-96929-028-6 (Hardcover)

ISBN 978-3-96929-027-9 (PDF)

# Inhaltsverzeichnis

Vorwort	1
1 Einleitung	3
1.1 Fragestellung und Erkenntnisinteresse	3
1.2 Theoretisch-methodische Entscheidungen	7
1.3 Männlichkeit in den Altertumswissenschaften	24
1.3.1 Sexualität	25
1.3.2 Rhetorik	32
1.3.3 Semantik	38
1.3.4 Ehe	41
1.3.5 Autorenbezogene Studien	43
1.4 Herangehensweise der Untersuchung	45
2 Deviante Geschlechtsidentitäten im satirischen Diskurs	59
2.1 Der satirische Diskurs	59
2.2 Performativität als Element der Geschlechtskonstruktion	64
2.3 Behaarung – Die Semiotik des männlichen Körpers	68
2.4 Der <i>mos maiorum</i> – Römische Erinnerungskultur in Form der <i>exempla</i> als Idealisierungen römischer Männlichkeit	78
2.5 Die Ehe als binäre Kodierung der Geschlechtsidentitäten	88
2.5.1 Die Ehe zwischen Mann und Frau	88
2.5.2 Die Ehe zwischen Mann und Mann	101
2.6 Diskurs und Praxis römischer Männlichkeit	115
2.6.1 Zeichen und Substanz – männlich wirken, männlich sein	115
2.6.2 Die natürliche Geschlechterordnung – Ordnung durch Dichotomie	121
2.6.3 Der männliche Habitus	126
3 Germanen und Griechen – Ethnizität und Männlichkeit	137
3.1 Der ethnische Diskurs	137
3.2 Römer, Barbaren und Griechen – Identität und Alterität	141
3.2.1 Barbaren, Klimazonen und Dekadenz – Grundfiguren (griechisch-)römischen Denkens im ethnischen Diskurs	141
3.2.2 Der Nordbarbar im Gegensatz zum römischen Soldaten	153
3.2.3 Sieger und Besiegter – griechisch-römische Kulturbegegnung	166
3.3 Die Germanen – Hypermaskuline Krieger	173
3.3.1 Caesars Germanen	173
3.3.2 Die <i>Germania</i> des Tacitus	184
3.4 <i>Graeculi</i> – Hyperzivilisierte Schwächlinge	216
3.4.1 Gymnasium und Athletik als konstitutive Merkmale griechischer Kultur	216

3.4.2 Kritik an griechischer Athletik in der römischen Literatur	219
3.4.3 Griechische Athletik im rhetorischen Diskurs	230
3.5 Ehre und Schande als Leitprinzipien römischer Männlichkeit	240
4 Schluss	251
Literaturverzeichnis	261
Quellen	261
Literatur	263
<i>Index locorum</i>	293



## Vorwort

Bei der vorliegenden Untersuchung handelt es sich um eine geringfügig überarbeitete Fassung meiner Dissertationsschrift in der Alten Geschichte an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz, die ich im April 2020 eingereicht habe. Meiner Betreuerin, Prof. Dr. Marietta Horster, danke ich für die stets motivierende und intellektuell anregende Begleitung des gesamten Dissertationsverfahrens. Ihre Unterstützung war für mich von unschätzbarem Wert. Auch möchte ich den Gutachtern, Prof. Dr. Thomas Blank und PD Dr. Bernhard Smarczyk, herzlich danken für ihre kritischen Kommentare und den konstruktiven Austausch, der wesentlich zur inhaltlichen Überarbeitung beitrug.

Für die sorgfältige Lektüre meines Manuskriptes danke ich meiner Schwiegermutter, Andrea Khiyachi, und meiner Mutter, Helga Weidauer. Nicht nur für ihre kritische Lektüre, sondern in noch größerem Maße für ihre Geduld und Unterstützung im Alltag danke ich meiner Frau, Laura Weidauer. Ohne sie wäre diese Arbeit nicht möglich gewesen.

Gewidmet ist diese Arbeit meiner Mutter, die mich in allen Phasen meines Lebens unterstützte und mir bereits in jungen Jahren den Wert des geschriebenen Wortes vermittelte.



# 1 Einleitung

## 1.1 Fragestellung und Erkenntnisinteresse

„Sei ein Mann!“

Dieser Imperativ kann als Verheißung und Fluch zugleich gedeutet werden. Verheißungsvoll erscheint er, da er auf ein beinahe unbegrenztes Potenzial zur Selbstverwirklichung sowie zur Beherrschung der Welt verweist. Männliche Dominanz macht alles möglich. Textpragmatisch betrachtet dürfte es sich bei dieser Beschwörung jedoch eher um Kritik an der Verletzung einer Norm männlichen Verhaltens handeln, da der Empfänger dieser Botschaft „nicht Manns genug“ ist, eine bestimmte Aufgabe zu erledigen, eine Prüfung seiner Männlichkeit zu meistern. Es fehlen ihm der nötige Mut, der doch dem männlichen Geschlecht zu eigen sein soll. Mag diese Aufforderung heute in einigen Kreisen nur noch ironisch verstanden werden, so scheint die Welt nach wie vor Bedarf an derart beschworenen Männern zu haben, obwohl seit der Antike ein Wandel der Geschlechterstereotype zu verzeichnen ist.

Jeder Mensch besitzt eine geschlechtliche Identität. In der Geschichte der Menschheit scheint es vorwiegend zwei wechselseitig exklusive und zugleich aufeinander bezogene Möglichkeiten gegeben zu haben: Mann oder Frau. Damit verbunden waren und sind zu unterschiedlichen Zeitpunkten und in unterschiedlichen Kulturen bestimmte Erwartungen körperlicher und geistiger Eigenschaften, Fähigkeiten und Bedürfnisse – Handlungspflichten und Vorrechte erwachsen ebenfalls aus der Einordnung in eine Geschlechtskategorie. Legitimationsgrundlage war und ist meist die Natur des jeweiligen Geschlechts – die wahre Essenz der Männlichkeit und Weiblichkeit, die auf eine präsoziale und ahistorische Entität verweist bzw. daraus besteht. In westlichen liberaldemokratischen Staaten ist spätestens seit den 1960er Jahren diese klare Bipolarität in Frage gestellt worden, der in wenigen Staaten wie der Bundesrepublik Deutschland durch ein juristisch definiertes drittes Geschlecht zudem die Basis genommen wurde, ohne dass jedoch ein gesamtgesellschaftlicher Wandel der verbreiteten Vorstellungen zu den Charakteristika der Geschlechter bereits eingetreten ist.

Die vermeintliche Natur der Geschlechter scheint jedoch über lange Zeiträume unzutreffend bestimmt worden zu sein. Männer und Frauen können und dürfen in unserer liberaldemokratisch verfassten Gesellschaft heute Handlungen vollziehen, die ihnen lange verwehrt blieben, die als unnatürlich gekennzeichnet waren oder zumindest als sozial nicht wünschenswert. Hierbei sind alle Bereiche menschlicher Existenz betroffen, von der Sexualität bis zum Erwerbsleben, da die Kategorie Geschlecht sozial omnirelevant ist – in jeder Situation kann sie aktualisiert werden, indem sie wahrgenommen und mit Bedeutung aufgeladen wird.

Während die Gleichberechtigung unterschiedlicher Geschlechtsidentitäten heute rechtlich kodifiziert wurde und in einem Teil der Welt ihre Umsetzung offen-

tlich und privat verhandelt wird, stellt sich die Frage, was es überhaupt bedeutet, Mann oder Frau oder gar ein „Drittes Geschlecht“ zu sein. Gerade Männer sollen sich verändern und die „toxische Maskulinität“ ihrer Vorväter ablegen, um patriarchale und misogyne Tiefenstrukturen zu überwinden. Zugleich wird der „Gender-Wahnsinn“ kritisiert und führt zu Gegenbewegungen, die in der traditionellen bipolaren Geschlechterordnung samt damit verbundener Rollen- und Verhaltenserwartungen eine Rückkehr zu stabilen und behaglichen Verhältnissen sehen.

Fragen unserer heutigen Gesellschaft sollen in dieser historischen Untersuchung nicht beantwortet werden; zweifelsohne ist aber die Untersuchung selbst vom Zeitgeist beeinflusst. Dass Frauen Staatsgeschäfte und Unternehmen leiten oder Lehrstühle innehaben, dass gleichgeschlechtliche Paare heiraten oder Männer vom Beruf eine Auszeit nehmen, um sich der Kinderfürsorge zu widmen, erweitert die Möglichkeiten, Geschlechterdifferenzen und -relationen zu denken. Dass mittlerweile vereinzelt politische Bestreben existieren, Geschlechterforschung in Europa einzuschränken oder gar zu verbieten, ist einerseits nur möglich, weil Geschlechterforschung seit mehr als 20 Jahren an vielen universitären Instituten etabliert ist; andererseits wird dadurch auch evident, dass die Hinterfragung der Geschlechterverhältnisse in Geschichte und Gegenwart enorme politische – und für die Individuen auch persönliche – Brisanz besitzt.

Vorliegend soll der Versuch unternommen werden, sich wissenschaftlich einer der Schlüsselepochen westlicher Männlichkeitsvorstellungen zu nähern. Die römische Antike soll als ein Beispiel für die Historizität und Kontextgebundenheit geschlechtlicher Identitäten untersucht werden. Die Geschlechterdifferenz war eine in der antiken Lebenswelt normative Sinnstruktur, indem sie Menschen unterschiedliche Handlungsmöglichkeiten ermöglichte und sie einschränkte, Identitäten valorisierte oder verwarf und legitime Herrschaftspositionen mitbestimmte. Was bedeutete es, im kaiserzeitlichen Rom ein Mann zu sein? Nicht nur irgendein Mann – denn es dürfte offensichtlich sein, dass es sehr unterschiedliche Männer gab –, sondern ein „echter“ Mann, der von anderen Mitgliedern desselben Kulturkreises als ein solcher anerkannt wurde und der somit die Privilegien seines Geschlechts innerhalb einer patriarchalen Gesellschaftsordnung genießen konnte. Wie erzeugten römische Männer eine männliche Identität, anhand welcher Kriterien wurden sie als Männer wahrgenommen? Welchen Anforderungen mussten sie genügen und welche Pflichten erfüllen – welche Möglichkeiten des Scheiterns bestanden? Diese Fragen haben die vorliegende Untersuchung angetrieben und ihre Struktur mitbestimmt.

Als Prämisse wird vorausgesetzt, dass Männlichkeit als sozial zugeschriebenes Identitätsmerkmal eines Menschen kulturell konstruiert wird. Mag die spezifische Artikulation eines Männlichkeitsideals mithin kontingent sein, so ist sie nicht vom individuellen Mann willkürlich festzulegen, sondern bedarf einer externen Beglaubigung, die durch gesellschaftliche Normen gesteuert wird. Nicht jeder Mann gilt als „echter“, „guter“ oder „richtiger“ Mann. Wenn wir davon ausgehen können, dass unsere Überlieferung der Antike von Männern stammt und männliche Herr-

schaft als natürlich galt, dann dürften wir auch von einer positiven Valorisierung „echter“ Männlichkeit ausgehen können. Überhaupt liegt es in der Natur der Norm, das festzusetzen, was als wahr, gültig und richtig beurteilt wird.

Aus der Annahme, dass Männlichkeit ein Konstrukt ist, ergibt sich die Konsequenz, dass Männlichkeit nicht einfach „da ist,“ sondern hergestellt wird – ihr liegt ein schaffendes Tun zugrunde. Aber sie wird nicht in einem vereinzelt Akt ins Leben gerufen, sondern immer wieder neu hergestellt durch verschiedene menschliche Praktiken, die an ihren situativen Kontext angepasst werden müssen. Entscheidend für die erfolgreiche Performanz einer männlichen Identität ist die Anerkennung durch andere soziale Akteure. Die An- und Aberkennung von Männlichkeit im kaiserzeitlichen Rom wurde in unterschiedlichen literarisch verfassten Diskursen artikuliert. Moralisierenden Aussagen kommt hierbei ein besonderer Stellenwert zu, da das in ihnen als adäquat oder deviant beurteilte Verhalten römischer Männer Rückschlüsse auf die Grenzen intersubjektiv verständlicher und anerkannter Geschlechtsidentitäten erlaubt. Selbstverständlich präsentieren die literarischen Texte kein Abbild der antiken Lebenswelt, aber sie bilden durchaus Wertungen darüber ab, wie römische Männer handeln sollten, durften oder mussten, um als „echte“ Männer anerkannt zu werden.<sup>1</sup> Bedingungen der Zugehörigkeit zur sozialen Gruppe der „echten“ Männer lassen sich aus diesen Wertungen ableiten, so dass sich die literarische Repräsentation männlicher Geschlechtsidentitäten als Teil des Diskurses über die Identität der römischen Elite deuten lässt.<sup>2</sup>

Die Kritik an defizienten Männern, also Männern, die anscheinend nicht mustergültige Exemplare römischer Männlichkeit darstellen, durchzieht beinahe die gesamte römische Literatur.<sup>3</sup> Diesen Männern wird ihre männliche Autorität abgesprochen, da sie keine „echten“ Männer seien. Dabei unterscheidet sich der Kontext und somit die Intention sowie die Wirkung dieser Kritik an defizienten Männ-

---

<sup>1</sup> So lässt sich nach Späth durch die Herausarbeitung der Normen geschlechtlich angemessenen Verhaltens aus literarischen Texten „eine Wirklichkeit der gesellschaftlichen Definition von Geschlecht“ ermitteln. Späth 1994, 303. Zum wechselseitigen Verhältnis zwischen diskursiv artikulierten Normen und sozialer Praxis siehe: Ibid. 283–292; Späth 2006, 66–71. Den Nutzen literarischer Quellen für die Rekonstruktion aristokratischer römischer Lebensentwürfe betont auch Stein-Hölkeskamp, die diese Texte als „besonders authentische Zeugnisse für die Lebenswelt“ betrachtet, da trotz der in ihnen „tradierten Topoi und moralisierenden Wertungen [...] gemeinsame Werte und Erfahrungen“ sowie „Ideale, Hoffnungen und Ängste“ der Produzenten und Rezipienten ausgedrückt würden: Stein-Hölkeskamp 2019, 21f.

<sup>2</sup> Dieser Zugang ähnelt dem von Edwards, die moralisierende Kritik an Sexualität und Luxus in der römischen Literatur untersuchte. Dabei stellt sie ein enges Verhältnis zwischen „discourses of morality“ und „structures of power“ fest: „Attacks on immorality were used by the Roman elite to exercise control over its own members and to justify its privileged position.“ Edwards 1993, 4. Die wechselseitige Abhängigkeit von Politik und Moral in Rom betonte bereits Earl 1967, 11–43; das Verhältnis des Luxusdiskurses zur sozialen Ordnung analysiert Wallace-Hadrill 2008, 316–355; zu Dekadenzdiskursen in der römischen Historiographie siehe Biesinger 2016.

<sup>3</sup> Eine umfassende Sammlung literarisch verfasster Kritik an defizienten Männern sowie zahlreiche scharfsinnige Analysen der Textstellen bietet Williams 1999.

lichkeiten, sei es, dass es sich um politische Invektive, Humor zum Zwecke der Unterhaltung, präskriptive Fachschriftstellerei oder innen- oder außenpolitische Herrschaftsdiskurse handelt. Zugrunde liegen der Kritik – oder auch dem Lob – an Männlichkeiten bestimmte handlungsleitende Normen für die Konstruktion von Männlichkeit im kaiserzeitlichen Rom. Es handelt sich also nicht nur um eine Beschreibung bestimmter Eigenschaften, körperlicher Merkmale oder Verhaltensweisen von Männern, sondern um die Bewertung ebendieser wahrnehmbaren Zeichen. Die dieser Bewertung als Richtschnur dienenden Normen wirkten sozial hierarchisierend und bezogen sich auf einen moralischen Kodex, der seine Legitimität aus der Orientierung auf eine als sittlich vollkommen imaginierte römische Vergangenheit ableitete, die von vorbildlichen, der Gemeinschaft in außerordentlich selbstloser und effektiver Weise dienenden Männern bevölkert war. Texte bilden die Basis dieser Arbeit, die derartige Bewertungen vornehmen und zu einem vielschichtigen, aber keineswegs offenen Diskurs über Geschlechtsidentität und wahres Römertum beitragen.

Es wurden literarisch gestaltete Textzeugnisse als Quellen ausgewählt, die überwiegend aus dem ersten nachchristlichen Jahrhundert stammen. Wiederkehrende Aussageformationen innerhalb dieser Texte lassen darauf schließen, welche Konfigurationen männlicher Geschlechtsidentitäten vorstellbar waren und als authentisch galten. Insbesondere defiziente Männer (und auch Frauen) anklagende Moralkritik verbindet viele dieser Texte, so dass aus dieser Kritik Normen und Zeichen römischer Männlichkeit sowie Legitimationsstrategien der Geschlechterordnung rekonstruiert werden können. Moralische Überlegenheit legitimiert zugleich den Herrschaftsanspruch römischer Männer und steht in einem engen Verhältnis zum öffentlichen Ansehen, worauf die *dignitas* und *auctoritas* führender Männer beruhen.<sup>4</sup> Kritisiert wird in diesen literarischen Repräsentationen, wie römische Männer sich aufgrund dekadenter Enthemmung und Zügellosigkeit gänzlich unrömisch und unmännlich verhalten, wie fremde Germanen temporal displatziert in einer fiktiven Urzeit roh und wild, aber zugleich sittenrein wie die eigenen römischen Vorfahren leben, wie hyperzivilisierte, aber effeminierte *Graeculi* den römischen *vir bonus* hinsichtlich seiner authentischen Mannhaftigkeit bedrohen, obwohl sie längst politisch und militärisch beherrscht werden.

Dabei stellt sich die Frage, in welchen Oppositionen das Konzept römischer Männlichkeit zu erfassen ist. Handelt es sich überhaupt um binäre Oppositionen von Männlichkeit und Weiblichkeit, Identität und Alterität, oder vielmehr um ein fluides Kontinuum habitueller Konfigurationen männlicher Identität? Es stellt sich die Frage, wie „echte“ römische Männer sich verhalten sollen und wie dies literarisch transportiert wurde. Grundsätzlich stellt sich auch die Frage, wie die Askription von Männlichkeit die Legitimität von Herrschaftspositionen innerhalb der kai-

<sup>4</sup>Die Bedeutung der persönlichen Ehre als Ressource legitimer Herrschaft in der Kaiserzeit legt Lendon überzeugend dar: Lendon 1997. Zur *auctoritas* in augusteischer Zeit als komplexem Konzept, welches sich auch auf moralische Überlegenheit stützt siehe Galinsky 1996, 10–41.; vgl. Heinze 1925; Hellegouarc’h 1963, 295–320.

serzeitlichen römischen Gesellschaft bedingte. Wenn eine Interdependenz zwischen legitimer Herrschaft und authentischer Männlichkeit besteht, ist danach zu fragen, wie dieses Abhängigkeitsverhältnis durch sprachliche und körperliche Zeichen symbolisch ausgedrückt und legitimiert wird. Grundlage hierfür ist ein intersubjektiv als männlich und römisch anerkannter Habitus der Kaiserzeit. Nach einer Klärung der theoretischen Grundlagen dieser Untersuchung folgt ein Überblick über die alttumswissenschaftliche Männlichkeitsforschung. Die bereits in diesem Kapitel gestellten Fragen werden dann aufgegriffen und mittels der Positionierung dieser Arbeit konkretisiert.

## 1.2 Theoretisch-methodische Entscheidungen

Ab der zweiten Hälfte der 1970er Jahre entwickelte sich das Geschlecht „als grundlegende Kategorie sozialer, kultureller und historischer Realität, Wahrnehmung und Forschung“.<sup>5</sup> Festzuhalten ist gemäß Bock zunächst, dass die Kategorie Geschlecht einen relationalen Charakter besitzt, womit nicht nur Beziehungen zwischen, sondern auch innerhalb der Geschlechter erfasst werden können.<sup>6</sup> Somit ist nach Scott entsprechend dem auf einem Verhältnis der Differenz basierenden Charakter des Geschlechts in der historischen Analyse danach zu fragen, in welchen Kontexten durch welche symbolische Repräsentationen die Geschlechterdifferenz ausgedrückt wird und durch welche normativen Konzepte die Interpretation dieser Repräsentationen gesteuert wird.<sup>7</sup> Ausgehend von einem solchen semiotisch-normativen Zugang zum Geschlecht sind geschlechtliche Bedeutungszusammenhänge sowohl für kleinere soziale Organisationseinheiten wie die Familie als auch für größer angelegte politische und gesellschaftliche Institutionen relevant und erstrecken sich schließlich auch auf die Konstruktion subjektiver Identität.<sup>8</sup> Folglich ist die analytische Kategorie Geschlecht sowohl sozial- wie alltagsgeschichtlich relevant. Dabei sind auch weitere Ungleichheitsrelationen anhand der Achse „class, race, ethnicity“ in einer solchen Analyse zu berücksichtigen.<sup>9</sup> Darüber hinaus besteht ein wesentlicher Aspekt der analytischen Kategorie Geschlecht darin, dass durch geschlechtliche Askriptionen Macht ausgedrückt und legitimiert wird.<sup>10</sup>

---

<sup>5</sup>Bock 1988, 372.

<sup>6</sup>Ibid. 379.

<sup>7</sup>Scott 1999 [1986], 28.

<sup>8</sup>Ibid. 43f.

<sup>9</sup>Ibid. 47.

<sup>10</sup>Ibid. 45. Schmitt Pantel und Späth sehen hierin den Nutzen der analytischen Kategorie Geschlecht begründet: „Die Kategorie Geschlecht erlaubt es deshalb, politische Macht als gesellschaftliche Praxis differenzierter und genauer zu erfassen, als dies mit verfassungsgeschichtlichen oder traditionell-soziologischen Konzepten je möglich war; insbesondere zeigt der Rückgriff auf *Geschlecht* als analytische Kategorie, dass zur Erklärung antiker Macht-Praktiken die unzähligen Kräfteverhältnisse unter Männern, unter Frauen und zwischen Männern und Frauen von größerer Bedeutung sind als die institutionalisierten und zentrali-

Aus diesen Überlegungen<sup>11</sup> ergeben sich die wesentlichen Fragen für die theoretisch-methodischen Entscheidungen dieser Arbeit. Geschlechtsidentitäten sind nur in ihrer Differenz zu erfassen, die in Form symbolischer Repräsentationen ausgedrückt wird. Diese semantisch aufgeladenen Differenzen beeinflussen die Gestaltung der Verhältnisse der Menschen untereinander. Sie müssen also kulturell dekodierbar sein, so dass danach zu fragen ist, woraus das System normativer Konzepte besteht, das die Dekodierung solcher Zeichen steuert, und in welchen Kontexten es wirksam wird. Individuen werden geschlechtliche Identitäten zugeschrieben und sie nehmen diese auch an – anhand welcher Zeichen konnte der antike Beobachter oder Zuhörer derartige geschlechtlich bedeutsame Informationen wahrnehmen und dekodieren? Wie lässt sich das Verhältnis zwischen kulturell präfigurierten Normen und subjektiver Identität konzeptualisieren? Inwiefern bestehen Zusammenhänge und Wechselwirkungen zwischen unterschiedlichen Dimensionen sozialer Ungleichheit bzw. sind andere Ungleichheitsverhältnisse relevanter als das Geschlecht? Wie ist der Zusammenhang zwischen Geschlecht und Macht zu denken? Damit einher geht die Frage nach der Legitimation der bestehenden Geschlechterordnung von Bedeutung – wie gelingt es, die Geschlechterordnung aufrechtzuerhalten und Konformität zu produzieren? Schließlich ist danach zu fragen, ob Veränderungen eintraten und wie diese gegebenenfalls ermöglicht wurden.

Der Begriff „gender“ sollte durch seine Einführung „the social organization of the relationship between the sexes“ bezeichnen, wohingegen als „sex“ das biologische Geschlecht zu verstehen ist.<sup>12</sup> Diese ursprünglich als Überwindung essentialisierender Vorstellungen der Geschlechtsnatur intendierte sprachlich-konzeptionelle Trennung von „sex“ und „gender“ birgt allerdings die Gefahr, dass die Gegenüberstellung eines natürlichen und eines konstruierten Geschlechts dazu einlädt, eine natürliche Essenz der Geschlechter vorauszusetzen, so dass dem Geschlecht vorsprachliche und ahistorische Eigenschaften zugebilligt würden.<sup>13</sup> Schon früh wies Bock darauf hin, dass das biologische Geschlecht ein „fixes, reduktionistisches und erkenntnishemmendes Modell“ darstelle, da die Biologie selbst eben nicht eine außerhalb der menschlichen Erfahrung liegende Natur beschreibe, sondern „eine genuin soziale Kategorie mit einem genuin sozialen Sinnzusammen-

---

sierten Erscheinungsformen politischer Macht.“ Schmitt Pantel / Späth 2007, 30 (Hervorhebung im Original).

<sup>11</sup> Diese Konzeption von Geschlecht als analytischer Kategorie im Jahre 1986 stellt einen Meilenstein in der theoretischen Fundierung der Geschlechtergeschichte dar: „Scott hat Gender als historische Analyse-kategorie derart systematisiert, dass es als Schlüssel zu einem geschichtlichen Verständnis der reziproken Beziehungen zwischen Mensch, Gesellschaft und Macht dienen kann.“ Martschukat / Stieglitz / Albrecht 2016, 105. Siehe auch Späths auf Scott aufbauendes Plädoyer für den Einsatz der analytischen Kategorie Geschlecht in der (Alten) Geschichte: Späth 2010.

<sup>12</sup> Scott 1999 [1986], 43. Die Unterscheidung der Begriffe geht zurück auf Rubin 1975.

<sup>13</sup> So revidiert Scott selbst die von ihr vorgenommene Unterscheidung zwischen „sex“ und „gender“: Scott 1999a, 200.



hang“ sei.<sup>14</sup> Um also Geschlecht als kulturelles Konstrukt zu untersuchen, kann es geradezu als Vorteil angesehen werden, dass mittels des deutschen Begriffs „Geschlecht“ die vorgenannte Unterscheidung ohnehin nicht adäquat ausgedrückt werden kann.<sup>15</sup> Folglich wird auch in dieser Arbeit keine sprachliche Unterscheidung zwischen „sex“ und „gender“ vorgenommen, sondern konsequent der deutsche Begriff „Geschlecht“ verwendet. Diese Geschlechter existieren nicht präsozial, sondern werden durch Diskurse und interdependente Praktiken erst produziert.<sup>16</sup>

Der Begriff Geschlecht wird mithin als analytische Kategorie verwendet, um eine sozial bedeutsame Differenz zu erfassen. Zu einem bestimmten Zeitpunkt an einem bestimmten Ort besteht innerhalb einer sozialen Gruppe eine Geschlechterordnung. Diese bestimmt die Grenzen zulässigen vergeschlechtlichten Handelns und prägt somit soziale Verhältnisse und Hierarchien. Die Interpretation der Geschlechterdifferenz verläuft über die Struktur einer symbolischen Ordnung, die bestimmte Zeichen semantisch auflädt, so dass mittels Herstellung von Äquivalenzen und Differenzen Geschlechteridentitäten konstituiert werden, die von Mitgliedern derselben Gruppe dekodiert werden können. Geschlechtlich bedeutsame Zeichen sind der menschliche Körper sowie Handlungen und sprachliche Aussagen. Individuen besitzen Geschlechtsidentitäten, die durch die Selbstwahrnehmung als geschlechtliche Wesen mit einem vergeschlechtlichten Körper und geschlechtstypischen Verhaltensdispositionen bestimmt werden und zugleich durch die Fremdwahrnehmung seine soziale Gültigkeit und Wahrheit erhält.

Dabei ist zu beachten, dass die gesellschaftliche Konstruktion der Geschlechterdifferenz nicht zwangsläufig aus den materiellen Bedingungen eines biologischen Dimorphismus folgt, vielmehr ist die Konstruktion des Geschlechtes kontingent. Ebendiese Kontingenz illustriert der ethnomethodologische Ansatz Garfinkels, der aufzeigte, dass Geschlechtsidentitäten mittels bestimmter Praktiken interaktiv er-

---

<sup>14</sup>Bock 1988, 374f. Vgl. dazu auch Frevert 1995, die davon ausgeht, „daß das Geschlecht keine natürlich-ontologische Kategorie ist, sondern eine Konstruktion“. Die Geschlechterdifferenz sei historisch unterschiedlich gedeutet worden – so auch durch die heutige Biologie, die „selber kulturell präformiert sei.“ Frevert 1995, 13f. In diesem Sinne auch Cornwall und Lindisfarne: „Thus, while the nature/culture dichotomy has been shown to be culturally specific, the dichotomy itself has, in effect, merely been restated in a different form. Cultural and historical specificity has been laid on to presupposed biological universals – male and female bodies.“ Cornwall / Lindisfarne 1994, 35. Quantität und Qualität einer außerhalb der menschlichen Bedeutungszuschreibung liegenden Geschlechterdifferenz kann und sollen in dieser Arbeit nicht eruiert werden. Offenbar ist jedoch, dass die kulturelle Konstruktion dieses Unterschiedes die „körperlich-natürlichen“ Unterschiede bei weitem übersteigt und somit zu einem Objekt historischer Erkenntnis werden kann. Diese Untersuchung geht von der gleichen Grundannahme wie Gleason aus: „[...] whatever their biological basis or evolutionary utility, sexual differences and gender roles function symbolically as an interrelated system.“ Gleason 1995, xxvi.

<sup>15</sup>Späth 2006, 44f. Fn. 18.

<sup>16</sup>Dem entspricht Foucaults Konzeption der produktiven Macht des Diskurses, bzw. des Sexualitätsdispositivs, die moderne Sexualität hervorzubringen: Foucault 1984 [1976].

zeugt werden.<sup>17</sup> Dieser konstruktivistischen Perspektive auf das Geschlecht folgend brachten West und Zimmerman diese Praktiken, das „Tun“ der Menschen, später auf die eingängige und sehr wirkmächtige Formel des „doing gender“.<sup>18</sup> Männer und Frauen müssen demnach bestimmte Praktiken beherrschen und in sozialen Situationen ausführen, um von den Interaktionspartnern als Männer oder Frauen anerkannt zu werden. Wird das geschlechtliche Handeln als angemessen bewertet, so werde die bestehende Geschlechterordnung stabilisiert und reproduziert, während ein als fehlerhaft wahrgenommenes Handeln dem jeweiligen Individuum zur Last gelegt werde.<sup>19</sup> „Doing gender“ sei zugleich ein Bestandteil jeder Interaktion, da die geschlechtliche Identität in jeder sozialen Situation relevant sein könne: „our identificatory displays will provide an ever-available resource for doing gender under an infinitely diverse set of circumstances.“<sup>20</sup> Das nötige lebensweltliche Wissen erwürben bereits Kinder, indem sie geschlechtliche Identitäten einzuordnen lernten und eine eigene annahmen und diese aufrechtzuerhalten versuchten, so dass die soziokulturell bedingten Vorstellungen über geschlechtliche Charaktere, einschließlich der eigenen Identität, naturalisiert würden.<sup>21</sup>

Während dieser mikrosoziologische Zugang menschliches Handeln sowie das dafür nötige lebensweltliche Wissen in sozialen Situationen untersucht, analysiert Butler das Geschlecht im Rückgriff auf diskurs- und sprachtheoretische Ansätze hinsichtlich seiner Platzierung in der symbolisch-diskursiven Ordnung, wobei sie theorieimmanent ohne Bezug zur historischen Praxis argumentiert:

To claim that gender is constructed is not to assert its illusoriness or artificiality, where those terms are understood to reside within a binary that counterposes the ‚real‘ and the ‚authentic‘ as oppositional. As a genealogy of gender ontology, this inquiry seeks to understand the discursive production of the plausibility of that binary relation and to suggest that certain cultural configurations of gender take the place of ‚the real‘ and consolidate and augment their hegemony through that felicitous self-naturalization.<sup>22</sup>

Ziel ihrer Untersuchung ist also, den Konstruktcharakter des Geschlechts zu verstehen, indem sie die Naturalisierung „echter“ und „authentischer“ geschlechtlicher Identitäten daraufhin hinterfragt, inwiefern diskursive Effekte zu dieser Naturalisierung beitragen. Die Sprache selbst nimmt aus dieser Perspektive eine privilegierte Stellung ein als Instrument und Form der menschlichen Erzeugung von Sinn und somit sozialer Wirklichkeit. Sprachlich verfasste Diskurse bestimmen, welche Bedeutung den Signifikanten „Mann“ und „Frau“ zukommen, da sie

<sup>17</sup> Garfinkel 1967, 116–185.

<sup>18</sup> West / Zimmerman 1987.

<sup>19</sup> Ibid. 146.

<sup>20</sup> Ibid. 139.

<sup>21</sup> Ibid. 142.

<sup>22</sup> Butler 1999 [1990], 43.

die Wirklichkeit nicht nur abbilden, sondern erzeugen. Denkbar und verstehbar seien diejenigen geschlechtlichen Identitäten, die in einem den gesellschaftlichen Normen entsprechenden kohärenten Zusammenhang aus „sex, gender, sexual practice, and desire“ stünden.<sup>23</sup> Erzeugt werde das Geschlecht durch Performativität:

In this sense, gender is not a noun, but neither is it a set of freefloating attributes, for we have seen that the substantive effect of gender is performatively produced and compelled by the regulatory practices of gender coherence. Hence, within the inherited discourse of the metaphysics of substance, gender proves to be performative – that is, constituting the identity it is purported to be. In this sense, gender is always a doing, though not a doing by a subject who might be said to preexist the deed.<sup>24</sup>

Butler greift das aus Austins Sprechakttheorie stammende Konzept der Performativa<sup>25</sup> auf, also sprachlicher Äußerungen, die das, was sie benennen, zugleich erzeugen. Mittels Performativität entsteht also die Geschlechtsidentität, indem bestimmte, den diskursiv verfassten Normen entsprechende und auf sie Bezug nehmende performative Äußerungen und Handlungen eine intersubjektiv nachvollziehbare und akzeptable Geschlechtsidentität erzeugen. Das geschlechtliche Subjekt werde erst durch die Handlung, das „doing gender“, erzeugt, und zwar nicht einmalig, sondern durch die fortwährende Reinszenierung von Männlichkeit und Weiblichkeit. Die Macht der Performative stütze sich nämlich auf ihre zitاتفörmige Wiederholung vergangener Handlungsketten.<sup>26</sup> Die Macht des Diskurses gelange dadurch

---

<sup>23</sup> Ibid. 23. Für Butler erwächst „gender coherence“ in der Neuzeit aus Heteronormativität: „Gender can denote a unity of experience, of sex, gender, and desire, only when sex can be understood in some sense to necessitate gender—where gender is a psychic and/or cultural designation of the self—and desire—where desire is heterosexual and therefore differentiates itself through an oppositional relation to that other gender it desires. The internal coherence or unity of either gender, man or woman, thereby requires both a stable and oppositional heterosexuality. That institutional heterosexuality both requires and produces the univocity of each of the gendered terms that constitute the limit of gendered possibilities within an oppositional, binary gender system. This conception of gender presupposes not only a causal relation among sex, gender, and desire, but suggests as well that desire reflects or expresses gender and that gender reflects or expresses desire. The metaphysical unity of the three is assumed to be truly known and expressed in a differentiating desire for an oppositional gender – that is, in a form of oppositional heterosexuality.“ Ibid. 30.

<sup>24</sup> Ibid. 33.

<sup>25</sup> Austin 1986.

<sup>26</sup> Die Vorstellung der Iterabilität entstammt dem Denken Derridas, wonach jede Handlung eine vorangegangene Handlungskette zitiert. Derrida postuliert Iterabilität als zentrales Merkmal sprachlicher Zeichen, wobei diese Iterabilität sowohl den Aspekt der Wiederholung als auch denjenigen der Veränderung beinhaltet (Derrida 2004 [1976], 80). Performative Aussagen könnten nur gelingen, wenn sie „als einem iterierbaren Muster *konform* identifizierbar“ (ibid. 99, Hervorhebung im Original) seien.

zum Ausdruck, dass das Subjekt bei der Wahl der zu zitierenden Handlung an bereits bestehende Verweisungsketten anschließen müsse, wodurch es überhaupt erst innerhalb der symbolischen Ordnung existiere, also intelligibel sei; jedoch könne es sich niemals um eine endgültige, abschließende Konstitution einer Geschlechtsidentität handeln.<sup>27</sup> Durch die Reiteration von Normen in Form performativer Handlungen werde das Geschlecht naturalisiert, das heißt, es erlangt einen ontologischen Status. Allerdings würden die auf diese Weise entstehenden Konstruktionen nie endgültig und stabil erzeugt, da Performativität nicht wie ein mechanischer Automatismus funktioniert.<sup>28</sup> Neben die Iteration von Normen trete als wesentlicher Modus der Performativität der Ausschluss des „constitutive outside“, wodurch die Grenzen des Geschlechts festgelegt werden, jedoch nie in abschließender Form.<sup>29</sup> Unvorhergesehene Subjektpositionen außerhalb der symbolischen Ordnung können folglich durch fehlerhaftes Zitieren entstehen und liegen außerhalb des Bereiches der Intelligibilität, obwohl sie nur in Beziehung zu ebendiesem Bereich entstehen können.

Mithin bietet Butler ein methodisches Instrumentarium, um diskursanalytisch die Erzeugung geschlechtlicher Identität zu untersuchen.<sup>30</sup> Das Geschlecht wird diskursiv erzeugt, indem bestimmte Aussagen an eine Kette vergangener Aussagen, in denen die Normen zulässiger Geschlechteridentitäten eingeschrieben sind, zitatformig anschließen. Butlers Konzept der Performativität betont also den iterativen Charakter des „doing gender“, der zugleich das Potenzial des Scheiterns beinhaltet. Intelligibel werden Geschlechtsidentitäten, indem sie innerhalb eines auf Äquivalenz und Differenz basierenden Systems der „gender coherence“ verortet werden, welches von einem Bereich des konstitutiven Außens abzugrenzen ist, wobei dieser konstitutive Außenbereich zugleich immer als Bedingung der Kon-

---

<sup>27</sup> „The power of discourse to materialize its effects is thus consonant with the power of discourse to circumscribe the domain of intelligibility. Hence, the reading of ‚performativity‘ as willful and arbitrary choice misses the point that the historicity of discourse and, in particular, the historicity of norms (the ‚chains‘ of iteration invoked and dissimulated in the imperative utterance) constitute the power of discourse to enact what it names. To think of ‚sex‘ as an imperative in this way means that a subject is addressed and produced by such a norm, and that this norm—and the regulatory power of which it is a token—materializes bodies as an effect of that injunction. And yet, this ‚materialization,‘ while far from artificial, is not fully stable. For the imperative to be or get ‚sexed‘ requires a differentiated production and regulation of masculine and feminine identification that does not fully hold and cannot be fully exhaustive.“ Butler 1993, 187f.

<sup>28</sup> Ibid. 10.

<sup>29</sup> Ibid. 188.

<sup>30</sup> In der deutschsprachigen Historiographie wurde Butler „bis heute nur sehr zögerlich rezipiert.“ Martschukat / Stieglitz / Albrecht 2016, 105. Ansätze einer Aufnahme Butlers theoretischer Impulse finden sich bei Albrecht 2016. In der englischsprachigen altertumswissenschaftlichen Männlichkeitsforschung sticht Gunderson heraus, der ihre Konzepte intensiv rezipierte und auch mit weiteren theoretischen Zugängen kombinierte: Gunderson 2000; Gunderson 2003.

struktion des Geschlechts zu verstehen ist, indem er von normativen Geschlechtskonstruktionen abgegrenzt wird.

Butlers Konzept der Performativität wird im ersten Kapitel eingesetzt, um regelmäßige Aussagen des satirischen Effeminierungsdiskurses in der kaiserzeitlichen Literatur daraufhin zu untersuchen, welche Normen die Intelligibilität und vor allem auch Plausibilität männlicher Geschlechtsidentitäten steuerten.<sup>31</sup> Wesentlich ist dabei das potenzielle Scheitern geschlechtlicher Performanzen. Die satirische Entlarvung scheinbar authentischer römischer Männer als sexuell deviant wird in diesen literarischen Texten eingesetzt, um die Rezipienten zu unterhalten. Das Auslachen dieser gescheiterten Versuche der Imitation normativer männlicher Identitäten illustriert ein antikes System von „gender coherence“, welches von demjenigen, welches Butler für die Gegenwart postuliert, abweicht. Die Ausgelachten, sexuell devianten Männer, lassen sich als „constitutive outside“ normativer männlicher Geschlechtskonstruktion verstehen.

Großen Einfluss in verschiedenen Disziplinen der Männlichkeitsforschung übte Connells feministisch und neomarxistisch inspiriertes Konzept der „Hegemonialen Männlichkeit“ aus.<sup>32</sup> Zunächst geht Connell davon aus, dass „[g]ender is a way in which social practice is ordered.“<sup>33</sup> Diese soziale Praxis sei auf den Körper bezogen,<sup>34</sup> so dass sich die Untersuchung der sozialen Praxis als Abkehr von einem diskursanalytischen Zugang verstehen lässt.<sup>35</sup> Den Kern ihrer Theorie bildet eine Verteilung der Relationen zwischen verschiedenen Formen von Männlichkeit: „Hegemony, Subordination, Complicity, Marginalization.“<sup>36</sup> Aufgrund des hierarchischen Verhältnisses untereinander können so Machtrelationen zwischen Männern erfasst werden. Die sogenannte hegemoniale Männlichkeit sei zunächst nicht inhaltlich definiert, sondern durch ihre Position innerhalb der Geschlechterverhältnisse:

---

<sup>31</sup> Siehe Kapitel 2.

<sup>32</sup> Dinges konstatiert, dass „der weltweite Einfluß von Connells Überlegungen schwerlich zu überschätzen“ sei. Dinges 2005, 7. Meuser bezeichnet das Konzept als „Leitkategorie der *men's studies*.“ „Trotz seiner begrifflichen Unschärfe“ sei „[d]ie gesamte sozial- und geisteswissenschaftliche Männerforschung [...] von diesem Konzept mehr oder minder geprägt.“ Meuser 2010, 107.

<sup>33</sup> Connell 2005, 71. Das Konzept der „Hegemonialen Männlichkeit“ stellte Connell zuerst in Connell 1987 vor.

<sup>34</sup> Connell 2005, 64f.

<sup>35</sup> Dinges 2005, 9f. „Gender“ sei laut Connell mehr als „a subject-position in discourse, the place from which one speaks.“ Connell 2005, 51. „The social semiotics of gender, with its emphasis on the endless play of signification, the multiplicity of discourses and the diversity of subject positions, has been important in escaping the rigidities of biological determinism. But it should not give the impression that gender is an autumn leaf, wafted about by light breezes. Body-reflexive practices form – and are formed by – structures which have historical weight and solidity. The social has its own reality.“ Ibid. 65.

<sup>36</sup> Ibid. 76.

„Hegemonic masculinity“ is not a fixed character type, always and everywhere the same. It is, rather, the masculinity that occupies the hegemonic position in a given pattern of gender relations, a position always contestable. [...] At any given time, one form of masculinity rather than others is culturally exalted. Hegemonic masculinity can be defined as the configuration of gender practice which embodies the currently accepted answer to the problem of the legitimacy of patriarchy, which guarantees (or is taken to guarantee) the dominant position of men and the subordination of women.<sup>37</sup>

Hegemonial sei Männlichkeit insofern, als durch die Geschlechtskonfigurationen der sozialen Praxis eine Form von Männlichkeit dazu geeignet ist, das Patriarchat als Dominanzverhältnis zwischen Männern und Frauen zu legitimieren und perpetuieren. Wenn die sozialen Bedingungen sich veränderten, könne eine andere Form von hegemonialer Männlichkeit die alte herausfordern und ersetzen. Diese Hegemonie könne auch durch kulturelle Idealisierungen verkörpert werden, die nicht zwingend im Besitz tatsächlicher Macht seien, und sie werde eher durch einen erfolgreichen Anspruch auf Autorität als durch unmittelbare Gewaltausübung durchgesetzt.<sup>38</sup> Connells Konzeption beinhaltet also neben der Fokussierung auf die soziale Praxis auch normative Zielvorgaben, die eher durch Anerkennung ihrer Verbindlichkeit für die betroffene Gesellschaft als mittels Gewalt durchgesetzt werden, obwohl Gewalt als Mittel auch nicht ausgeschlossen wird. „Hegemonie“ als Begriff wird im Sinne Gramscis verwendet, der damit den mehrheitlichen Konsens zwischen beherrschten und herrschenden Klassen in kapitalistischen Gesellschaften zu erklären versuchte.<sup>39</sup>

Mit dem Begriff der Subordination werden Dominanzverhältnisse zwischen verschiedenen Gruppen von Männern bezeichnet, wobei die in der heutigen westlichen Gesellschaft schlechthin maßgebliche Achse diejenige der Unterordnung männlicher Homosexualität sei.<sup>40</sup> Unter Komplizität versteht Connell eine Art Teilnahmeverhältnis bestimmter Männer, die nicht den normativen Ansprüchen hegemonialer Männlichkeit genügen, dennoch aber von der allgemeinen Privilegierung des männlichen Geschlechts gegenüber dem weiblichen profitieren und zu Nutznießern der „patriarchal dividend“ werden.<sup>41</sup> Hinzu tritt noch ein viertes Verhältnis der Marginalisierung, womit die Unterdrückung bestimmter Männer aufgrund ihrer Rasse und sozialen Klasse zusammengefasst wird.<sup>42</sup> Eine genauere analytische Trennung zwischen subordinierten und marginalisierten Männlichkeiten nimmt Connell nicht vor.

---

<sup>37</sup> Ibid. 76f.

<sup>38</sup> Ibid.

<sup>39</sup> Ausführlich zu Gramscis Konzept der Hegemonie: Bates 1975.

<sup>40</sup> Connell 2005, 78.

<sup>41</sup> Ibid.

<sup>42</sup> Ibid. 80.

Die Pluralisierung der Männlichkeit in verschiedene Modelle war sicher ein gewinnbringender Impuls für die Geschlechterforschung, jedoch werden Connells teilweise recht unscharf unterschiedene und grundsätzlich an modernen Gesellschaften orientierte Männlichkeitstypen nicht in dieser Untersuchung angewendet.<sup>43</sup> Das auf Gramsci zurückgehende Konzept der Hegemonie hingegen ist zu berücksichtigen, wenn nach „echten“ römischen Männern gefragt wird. Vorliegend soll nämlich eine männliche Geschlechtskonfiguration der römischen Kaiserzeit rekonstruiert werden, die geeignet war, die Herrschaft bestimmter Männer zu legitimieren und perpetuieren. Einerseits werden mit Connells Modell jedoch weitere Ungleichheitsrelationen wie der Sozialstatus oder die Ethnizität nicht überzeugend erfasst, andererseits ist das Konzept der Hegemonie demjenigen der symbolischen Gewalt nach Bourdieu recht nahe, so dass deren Verhältnis im Folgenden zu klären ist.

Erst in seinem späteren Werk setzte sich Bourdieu dezidiert mit dem Thema Geschlecht auseinander,<sup>44</sup> allerdings eignet sich sein bereits früher entwickeltes Konzept des Habitus, das zur Erklärung der Reproduktion sozialer Ungleichheit diene, als methodisches Instrument, um Geschlechterverhältnisse zu analysieren.<sup>45</sup> Das Konzept des Habitus dient der Überwindung des Gegensatzes zwischen Subjektivismus und Objektivismus in den Sozialwissenschaften,<sup>46</sup> also der Gegenüberstellung von Handlung und Struktur, individuellem Subjekt und sozio-kulturellen Bedingungen seiner Position im sozialen Raum. In diesem Sinne dient der Habitus als Vermittlungsinstanz zwischen individueller Handlungspraxis sowie objektiver Struktur der Soziallage, welcher der jeweilige Akteur zuzuordnen ist:

Les conditionnements associés à une classe particulière de conditions d'existence produisent des *habitus*, systèmes de *dispositions* durables et transposables, structures structurées prédisposées à fonctionner comme structures structurantes, c'est-à-dire en tant que principes générateurs et organisateurs de pratiques et de représentations qui peuvent être objectivement adaptées à leur but sans supposer la visée consciente de fins et la maîtrise expresse des opérations nécessaires

---

<sup>43</sup>In der Alten Geschichte gab es erst einen Versuch, Connells Konzept anzuwenden, allerdings in Kombination mit Bourdieus Konzept des Habitus: Albrecht 2016. Diese Kombination wurde in der soziologischen Forschung von Meuser vorgeschlagen: „Insofern als das Konzept der hegemonialen Männlichkeit nicht als eine Eigenschaft der individuellen Person begreift, sondern als in sozialer Interaktion [...] (re-)produzierte und in Institutionen verfestigte Handlungspraxis, liegt diesem Konzept eine Logik zugrunde, die der des Habitusbegriffs kompatibel ist.“ Meuser 2010, 122.

<sup>44</sup>Den Anfang bildete folgender Aufsatz: Bourdieu 1990. Einige Jahre später entstand daraus eine überarbeitete Monographie: Bourdieu 1998.

<sup>45</sup>In der altertumswissenschaftlichen Männlichkeitsforschung wurde es insbesondere von Gleason gewinnbringend eingesetzt: Gleason 1995; vgl. auch Gunderson 2000; Albrecht 2016.

<sup>46</sup>Bourdieu 1980, 43.

pour les atteindre, objectivement ‚régliées‘ et ‚régulières‘ sans être en rien le produit de l’obéissance à des règles, et, étant tout cela, collectivement orchestrées sans être le produit de l’action organisatrice d’un chef d’orchestre.<sup>47</sup>

Der Habitus wird als strukturierte und strukturierende Struktur konzipiert, da er strukturiert in Form dauerhafter und übertragbarer Dispositionen eines Akteurs vorliegt, als Ensemble der von individueller Erfahrung geprägten Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata,<sup>48</sup> und zugleich strukturierend durch diese Dispositionen das Handeln des Akteurs als generatives Prinzip bestimmt, wobei er unbewusst den Erfordernissen der Soziallage entspricht. Der Habitus besitzt die Kapazität, neue Gedanken, Wahrnehmungen, Äußerungen und Handlungen zu produzieren, jedoch ist er begrenzt durch die objektiven Bedingungen seiner eigenen Produktionen.<sup>49</sup> Er erzeugt einen praktischen Sinn dafür, welche Verhaltensweisen als angemessen und vernünftig zu beurteilen sind, da sie der objektiven Logik des sozialen Feldes angepasst sind, so dass unangemessene Verhaltensweisen von vornherein ausgeschlossen werden.<sup>50</sup>

Bourdieu konzipiert den Habitus als inkorporierte und zur Natur gewordene Geschichte, so dass vergangene Erfahrungen in relativer Unabhängigkeit zur Gegenwart das gegenwärtige Handeln bestimmen, wobei weder objektiv bedingter mechanischer Zwang noch subjektive ahistorische Willensfreiheit die Erzeugung von Handlungen definieren, sondern vielmehr „[s]pontanéité sans conscience ni volonté.“<sup>51</sup> Die Inkorporation des Habitus bewirkt, dass objektive Erfordernisse eines Feldes nicht nur in Form einer symbolischen Ordnung vorliegen, sondern in Form von Dispositionen im Körper des Akteurs selbst eingeschrieben sind durch „le processus purement social et quasi magique de socialisation.“<sup>52</sup> So werde auch der Unterschied zwischen Mann und Frau „avec tous les privilèges et toutes les obligations corrélatives“ in die Körper eingeschrieben, wobei diese Differenz naturalisiert wird.<sup>53</sup>

<sup>47</sup> Ibid. 88f. (Hervorhebung im Original).

<sup>48</sup> Ibid. 91.

<sup>49</sup> Ibid. 92.

<sup>50</sup> Ibid. 90, 93.

<sup>51</sup> Ibid. 94.

<sup>52</sup> Ibid. 96f.

<sup>53</sup> Ibid. 96. Als wesentlichen Faktor für die Ausbildung der geschlechtlichen Identität des Kindes bestimmt Bourdieu die gesellschaftliche Arbeitsteilung: „L’enfant construit son *identité sexuelle*, élément capital de son identité sociale, en même temps qu’il construit sa représentation de la division du travail entre les sexes, à partir du même ensemble socialement défini d’indices inséparablement biologiques et sociaux. Autrement dit, la prise de conscience de l’identité sexuelle et l’incorporation des dispositions associées à une définition sociale déterminée des fonctions sociales incombant aux hommes et aux femmes vont de pair avec l’adoption d’une vision socialement définie de la division sexuelle du travail.“ Ibid. 132.



Somit ermöglicht das Habituskonzept, Männlichkeit in unterschiedlichen, jedoch interdependenten Dimensionen zu erfassen: Römische Männer handelten als Männer, ohne permanent die Eignung ihres Handelns zu hinterfragen, als Männer anerkannt zu werden. Männlichkeit, verstanden als Ensemble unterschiedlicher regulativer Normen, existiert extrakorporal in Form von Diskursen, die Teil der symbolischen Ordnung einer bestimmten Gesellschaft sind. Zugleich werden diese in Diskursen enthaltene Normen von einzelnen Akteuren im Laufe der individuellen Sozialisation inkorporiert, so dass sie deren Handeln prägen, welches wiederum auf die soziale Ordnung zurückwirkt. Dass der Habitus nicht nur der theoretischen Erfassung der Männlichkeit dient, ist als Vorteil dieses Konzeptes anzusehen, da weitere Ungleichheitsfaktoren mitberücksichtigt werden können.

In welcher Form der Habitus strukturiert wird, hängt ab von der Soziallage des Individuums. Unterschiedliche Soziallagen sind bestimmt durch die zur Verfügung stehenden Ressourcen, die Bourdieu als eine Zusammensetzung aus ökonomischem, kulturellem und sozialem Kapital versteht, die sich in distinkten Lebensstilen manifestieren.<sup>54</sup> Somit dient der Habitus der Analyse sozialer Ungleichheit bezogen auf soziale Klassen. Mitglieder derselben Klassen besitzen jedoch nicht denselben Klassenhabitus, sondern strukturelle Varianten des Klassenhabitus, so dass die individuelle Position innerhalb der Klasse sich im jeweiligen Habitus ausdrückt.<sup>55</sup> Die Reproduktion sozialer Ungleichheit wird ermöglicht durch die freiwillige Selbstbeschränkung, durch *amor fati*, auch derjenigen, die Zugang zu geringeren Ressourcen erhalten, indem die gegenwärtige soziale Ordnung als eine natürliche wahrgenommen und bewertet wird.<sup>56</sup>

Die Zustimmung zur gegenwärtigen Ordnung manifestiert sich in Form von symbolischer Gewalt, die zu verstehen ist als eine „*violence censurée et euphémisée, c'est-à-dire méconnaissable et reconnue.*“<sup>57</sup> Das heißt, dass Gewalt, als konkrete Artikulation von Macht bzw. Herrschaft, in unsichtbarer Form auftritt, indem die Durchsetzung des Machtanspruchs nicht mittels körperlichem Zwang, sondern mittels scheinbar freiwilliger Akzeptanz ebendieses Anspruchs erfolgt: „Symbolische Gewalt‘ zielt darauf ab, Menschen mit Hilfe symbolisch-sinnhafter Bedeutungen von oder Zuschreibungen zu Sachen, Personen, Handlungs- und Verhaltensweisen zur Hinnahme, Bejahung und Verstetigung von Strukturen, Institutionen und Akteuren gesellschaftlicher Herrschaft zu bewegen.“<sup>58</sup> Im Rückgriff auf das kollektive Reservoir kulturell verfügbarer Angebote zur Sinnstiftung erkennen Akteure bestimmte soziale Phänomene und Verhältnisse als legitim an, da sie wegen ihrer vermeintlichen Naturhaftigkeit als irreversibel oder sogar erstrebenswert erscheinen, so dass sie den kontingenten Charakter der gesellschaftlichen Hierarchie

---

<sup>54</sup> Bourdieu 1979. Die unterschiedlichen Kapitalsorten lassen sich wiederum in symbolische Form umwandeln.

<sup>55</sup> Bourdieu 1980, 101.

<sup>56</sup> Ibid. 199f.

<sup>57</sup> Ibid. 216f.

<sup>58</sup> Peter 2011, 12.

verkennen. Symbolische Gewalt wird an- und verkannt aufgrund des Habitus der Akteure,<sup>59</sup> in denen die entsprechenden Wahrnehmungs- und Bewertungsschemata eingeschrieben sind, nachdem sie im Laufe der Sozialisation verinnerlicht und habitualisiert wurden. Insofern dient Bourdieus Konzeptualisierung symbolischer Gewalt ebenso der Erklärung, wieso Menschen eine gegebene Herrschaftsordnung akzeptieren, wie Gramscis Hegemonietheorie.<sup>60</sup>

Die Unterdrückung von Frauen durch Männer benennt Bourdieu als Paradebeispiel für symbolische Gewalt.<sup>61</sup> Damit diese symbolische Gewalt erfolgreich angewendet werden kann, müssen die Geschlechterdifferenzen naturalisiert werden:

Le paradoxe est en effet que ce sont les différences visibles entre le corps féminin et le corps masculin qui, étant perçues et construites selon les schèmes pratiques de la vision androcentrique, deviennent le garant le plus parfaitement indiscutable de significations et de valeurs qui sont en accord avec les principes de cette vision. [...] Loin que les nécessités de la reproduction biologique déterminent l'organisation symbolique de la division sexuelle du travail et, de proche en proche, de tout l'ordre naturel et social, c'est une construction arbitraire du biologique, et en particulier du corps, masculin et féminin, de ses usages et de ses fonctions, notamment dans la reproduction biologique, qui donne un fondement en apparence naturel à la vision androcentrique de la division du travail sexuel et de la division sexuelle du travail et, par là, de tout le cosmos. La force particulière de la sociodécision masculine lui vient de ce qu'elle cumule et condense deux opérations : *elle légitime une relation de domination en l'inscrivant dans une nature biologique qui est elle-même une construction sociale naturalisée.*<sup>62</sup>

Bourdieu geht von realen, leiblichen Menschenkörpern aus, die er als Ausgangspunkt für die symbolische Geschlechterordnung heranzieht. Hinsichtlich der Geschlechtsorgane besteht tatsächlich ein Unterschied zwischen Männern und Frauen

<sup>59</sup> „L'habitus est la vis insita, l'énergie potentielle, la force dormante, d'où la violence symbolique, et en particulier celle qui s'exerce à travers les performatifs, tire sa mystérieuse efficacité.“ Bourdieu 1997, 202.

<sup>60</sup> Indem „die soziale Welt als selbstverständlich gegeben erscheint,“ gelinge es, „partikulare Interessen so zu verallgemeinern, dass sie scheinbar zum Interesse Aller werden.“ Voigt 2017, 36. Zum Vergleich von Doxa (Bourdieu), Hegemonie (Gramsci) und Gouvernementalität (Foucault) siehe ibid. 46f.

<sup>61</sup> „J'ai toujours vu dans la domination masculine, et la manière dont elle est imposée et subie, l'exemple par excellence de cette soumission paradoxale, effet de ce que j'appelle la violence symbolique, violence douce, insensible, invisible pour ses victimes mêmes, qui s'exerce pour l'essentiel par les voies purement symboliques de la communication et de la connaissance ou, plus précisément, de la méconnaissance, de la reconnaissance ou, à la limite, du sentiment.“ Bourdieu 1998, 7.

<sup>62</sup> Ibid. 28f. (Hervorhebung im Original).

und dieser Unterschied ist ein notwendiger Bestandteil der biologischen Reproduktion, insofern lässt sich, ohne in einen biologischen Reduktionismus zu verfallen, durchaus von einem natürlichen Unterschied sprechen. Allerdings fungiert dieser körperliche Unterschied, der nur hinsichtlich der biologischen Reproduktion relevant ist, in der symbolischen Ordnung als Legitimierungsinstanz einer Herrschaftsrelation in allen Bereichen der Gesellschaft. Die physische Differenz wird sozial konstruiert als Rechtfertigung von Herrschaft, indem auf ihren natürlichen Charakter, ihr physisches Substrat, rekuriert wird. Diese auf scheinbarer Evidenz beruhende natürliche Differenz ermöglicht den Einsatz symbolischer Gewalt, indem die daraus folgende Herrschaftsbeziehung ver- und somit anerkannt wird wegen des Anscheins ihrer Naturhaftigkeit. Im Laufe der Sozialisation werde diese Herrschaftsbeziehung in die Körper eingeschrieben und die Menschen würden entsprechend der symbolischen Geschlechterordnung zum „homme viril“ und zur „femme féminine.“<sup>63</sup>

Während Bourdieu also vom Resultat her betrachtet wie Butler die Naturalisierung der Geschlechtscharaktere als eine durch symbolische Gewalt akzeptierte soziale Konstruktion auffasst, analysiert Butler den Prozess der Naturalisierung hingegen als einen ausschließlich diskursiv-sprachlichen, der aufgrund ihrer Konzeption des iterativen Charakters der Performativität des Geschlechts zu prinzipiell instabilen Geschlechtsidentitäten führt. In der vorliegenden Untersuchung wird die Repräsentation unterschiedlicher männlicher Geschlechtskörper in der kaiserzeitlichen Literatur daraufhin befragt, welche Körper als legitim männlich galten und wie diese Legitimität in der Vorstellungswelt der Römer verankert war und ihre Überzeugungsmacht erlangte. Durch welche symbolisch aufgeladenen Körperpraktiken wurden Männer zu „männlichen Männern,“ von welchen alternativen Konfigurationen körperlicher Zeichen mussten sich diese abgrenzen?

Schließlich ist ein zentrales Prinzip männlichen Handelns nach Bourdieu für diese Untersuchung ebenfalls relevant: die *libido dominandi*. Damit wird die Lust bezeichnet, an „ernsten“ Spielen teilzunehmen und durch den Gewinn die anderen Teilnehmer zu beherrschen. Diese Spiele, deren ernstestes der Krieg ist, würden bereits in der Kindheit eingeübt, während sie Frauen verwehrt blieben.<sup>64</sup> Das Privileg der Teilnahmefähigkeit gehe jedoch zugleich mit einer Verpflichtung einher. Permanent müssten Männer so ihre Männlichkeit beweisen, so dass Bourdieu die „virilité“, verstanden als „capacité reproductive, sexuelle et sociale, mais aussi comme aptitude au combat et à l'exercice de la violence“ als Last bezeichnet.<sup>65</sup> Zugleich weist er darauf hin, dass die Ehre des einzelnen Mannes immer wieder vor anderen Männern bewiesen werden müsse, damit anerkannt werde, dass er zu den „vrais hommes“ gehöre.<sup>66</sup> Sowohl die *libido dominandi* als auch der Männlichkeits-

---

<sup>63</sup> Ibid. 29.

<sup>64</sup> Ibid. 80.

<sup>65</sup> Ibid. 55.

<sup>66</sup> Ibid. 56.

beweis bzw. die Behauptung der eigenen Ehre erfassen die homosoziale Dimension der Männlichkeit, die hierarchisch strukturiert ist.

Betrachtet man Krieg und Politik als zentrale Handlungsfelder, um sich als Mann zu bewähren, ist es schlüssig, dieses Handlungsprinzip vorauszusetzen. Vorliegend werden jedoch nicht in Form einer prosopographischen Studie die Laufbahnen einzelner römischer Männer rekonstruiert, um die praktische Umsetzung des Prinzips in Wettbewerben unter Männern zu untersuchen. Vielmehr soll die ethnographische Darstellung der Germanen, die als Idealtypen des kriegerischen Barbaren galten, daraufhin analysiert werden, wie das Prinzip der *libido dominandi* als sozial nützliche Handlungsdisposition von Männern legitimiert wurde. Ebenso ist es bei der Analyse der rhetorischen Fachliteratur zu berücksichtigen, in der ideale römische Männer literarisch konstruiert werden, sowie im Hinblick auf die effeminierten Männer des satirischen Diskurses, die keinen Anspruch, andere zu beherrschen, verkörpern.

Der Habitus eignet sich in besonderer Weise, um die Kategorie Geschlecht analytisch zu operationalisieren, weil er einen konzeptionellen Zugang zur menschlichen Handlung und zum Körper eröffnet, der als sozialisierter Körper die symbolische Ordnung der Gesellschaft in Form von Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata inkorporiert.<sup>67</sup> Die Inkorporierung der symbolischen Ordnung, also auch der Bedeutung der Geschlechterdifferenz, erfolgt über den individuellen Sozialisationsprozess. Der Habitus ermöglicht es, andere Identitätsmerkmale wie die ökonomische Sozillage oder Ethnizität handlungstheoretisch zu integrieren, da der Habitus an eine konkrete Person gebunden ist, die nur über einen Habitus verfügt, der nicht allein geschlechtlich geprägt ist. Mithin wird in dieser Untersuchung das Habituskonzept als Modell verwendet, um subjektive Geschlechtsidentitäten sowie deren Verhältnis zum symbolisch repräsentierten Normengefüge der römischen Kaiserzeit zu untersuchen. Wie konnte und durfte, aber auch wie musste ein Mann handeln, um als „echter“ Mann anerkannt zu werden? Entscheidend für das Verständnis dieser Handlungspotenziale sind Normen, die Bourdieu auf der Ebene der symbolischen Ordnung einer Gesellschaft, oder auch eines bestimmten sozialen Feldes verortet. Im Habitus individueller Akteure manifestieren sich die Normen ebendieser symbolischen Ordnung. Da die symbolische Ordnung maßgeblich aus Sprache besteht und durch sie Wirkung erlangt, lassen sich generative Prinzipien eines als männlich klassifizierten Habitus über literarische Quellen rekonstruieren. Auf der Ebene der Sprache ist auch Butlers diskursanalytischer Zugang zum Geschlecht zu verorten, der jedoch ausschließlich auf die Effekte sprachlich verfasster Diskurse ausgerichtet ist.

Da die Quellenbasis dieser Untersuchung in der literarischen Repräsentation der antiken Geschlechterverhältnisse liegt, mag es schlüssig erscheinen, sich auf

<sup>67</sup> So ließe sich die Anwendung des Habituskonzeptes auch als Versuch verstehen, „the negotiation between cultural and social approaches“ ernst zu nehmen, was Tosh nach dem *cultural turn* als eine der größten Herausforderungen der Geschichte der Männlichkeiten ansieht: Tosh 2011, 30f.

diese Analyseebene zu beschränken. Es soll jedoch der Versuch unternommen werden, den antiken Menschen nicht nur als Effekt von Diskursen, sondern als körperliches und soziales Wesen zu erfassen, das zu einem bestimmten Zeitpunkt in einer bestimmten Kultur existierte. Diese historische Rekonstruktion antiker römischer Männlichkeit ist abhängig von und begrenzt durch die zur Verfügung stehenden schriftlichen und bildlichen Quellen, die uns keinen unmittelbaren Zugriff auf leibliche Menschen ermöglichen, aber durchaus das Potenzial bieten, die sinnhafte Deutung der antiken Lebenswelt nachzuvollziehen. Da diese Rekonstruktion antiker Verstehensprozesse sich auf die uns erhaltenen Diskurse stützt, werden im Sinne Butlers die performative und iterative Logik sprachlicher Äußerungen und regelmäßiger Aussagenformationen untersucht. Um zu untersuchen, wie das Geschlecht erzeugt wird, können überlieferungsbedingt keine Interaktionen zwischen lebendigen Körpern beobachtet werden. Jedoch bietet Butlers Konzeption der Performativität des Geschlechts einen sprachtheoretisch fundierten Zugang zur Erzeugung diskursiver Effekte, sei es die Hervorbringung normativ adäquater Konfigurationen von Männlichkeit oder auch der Ausschluss nicht intelligibler Geschlechtsidentitäten. Während Butlers heteronormativ definierte „gender coherence“ der Neuzeit offensichtlich zeit- und kulturspezifisch und somit nicht übertragbar auf antike Geschlechterverhältnisse ist, ist nicht auszuschließen, dass ein analoger interpretativer Rahmen signifikanter Differenzen und Oppositionen antike Geschlechtsidentitäten regulierte. Männlichkeit als soziale Konstruktion existiert eben nur, indem bestimmte Praktiken und Körper einen sozial definierten und somit intersubjektiv nachvollziehbaren Sinn erhalten. Solche sozialisierten Männerkörper sowie Handlungspotenziale und -restriktionen lassen sich mithilfe des Habitus, der nicht ausschließlich geschlechtlich determiniert ist, konzipieren und für die Gesellschaft der römischen Kaiserzeit rekonstruieren.

Connell bietet weder ein vergleichbares Instrumentarium, um die diskursive Konstruktion von Geschlechteridentitäten zu untersuchen, noch ein handlungstheoretisches Modell an, um individuelle Akteure in ihrem sozialen Kontext zu verstehen.<sup>68</sup> Erkenntnisförderndes Potenzial verspricht jedoch sein Konzept der Hegemonie sowie der daraus folgenden Konsequenzen insbesondere für homosoziale Beziehungen. Dass es eine normative Leitvorstellung davon gibt, was ein „echter“ Mann ist und was nicht, und dass diese Normen von einer Mehrheit der Männer nicht erfüllt werden (können), zugleich aber mehrheitlich Akzeptanz – sowohl bei Männern als auch bei Frauen – hervorrufen, erscheint als fruchtbarer Ansatz. Vergleichbar ist jedoch Bourdieus Konzept der symbolischen Gewalt.

Als Herrschaft wird hier ein institutionalisiertes hierarchisches Verhältnis in einer bestimmten Gesellschaft verstanden. Mit Herrschaft ist Macht verknüpft, die als Potenzial zur Durchsetzung eigener Interessen gegenüber anderen aufgefasst

---

<sup>68</sup> Connells Hinweise, dass der menschliche Körper sich nicht in Subjektpositionen im Diskurs auflösen lässt, ist durchaus überzeugend, jedoch bietet er kein dem Habitus vergleichbares Instrument an, um den Körper in die symbolische Ordnung einzubinden.

wird. Physische Gewalt ist ein Mittel, einen solchen Machtanspruch durchzusetzen, wobei die Wirksamkeit auf der Beeinträchtigung der körperlichen Unversehrtheit beruht; symbolische Gewalt ist die Euphemisierung und Invisibilisierung eines solchen Machtanspruchs, der wirksam ist durch den Glauben an die zutreffende Interpretation der sozialen Welt.<sup>69</sup> Welche Konfigurationen von Männlichkeit konnten in der römischen Kaiserzeit für sich Macht beanspruchen und Herrschaft ausüben? Ließen sich Germanen als mächtige Männer verstehen und waren römische Senatoren, die traditionelle Normen männlichen Verhaltens nicht erfüllten, von der Herrschaft ausgeschlossen?

Hegemonie versteht Connell als ein Verhältnis, welches durch einen innerhalb einer bestimmten Kultur zu einem bestimmten Zeitpunkt als legitim anerkannten Herrschaftsanspruch gekennzeichnet ist. Dabei handelt es sich um einen Herrschaftsanspruch, der sich auf eine kontingente soziale Konstruktion männlicher Identität stützt, die als zur Herrschaft berechtigt bewertet wird. Somit lässt sich diese Form der Herrschaft als eine Erscheinungsform symbolischer Gewalt im Sinne Bourdieus verstehen, da die Beherrschten ihre Subordination akzeptieren, indem sie ein bestimmtes sozial konstruiertes Ensemble männlich konnotierter Verhaltensweisen als herrschaftsbegründend anerkennen bzw. als natürliche Ordnung der Welt verkennen. Legitime Herrschaft kann sich jedoch gesamtgesellschaftlich keinesfalls ausschließlich auf die Ressource männlicher Autorität berufen. Verfügungsgewalt über ökonomische Ressourcen, soziale Beziehungen zu einflussreichen Familien sowie bereits zur Schau gestellte Kompetenz in der Erledigung von verantwortungsvollen Aufgaben sind ebenso zu berücksichtigen und diese Aspekte lassen sich mit den Konzepten des Habitus und sozialen Räumen erfassen. Konzeptionell müssen andere Herrschaftsressourcen als Männlichkeit immer mitgedacht werden.

Das Adjektiv „hegemonial“ soll also nicht Männer qualifizieren, die mächtig sind oder Herrschaftspositionen innehaben, aber es kann dazu dienen, Konfigurationen männlicher Habitus zu benennen, die mittels symbolischer Gewalt Macht und Herrschaft erhalten, da ihre scheinbar natürliche Autorität als „echte“ Männer sie dazu legitimiert. Dabei handelt es sich jedoch nicht um real existierende Akteure, sondern um Idealisierungen männlichen Verhaltens. Gemessen an einem solchen Modell muss jeder Mann in irgendeiner Hinsicht defizient sein, auch wenn er manche Ansprüche voll erfüllt. So lässt sich auch die permanente Verpflichtung verstehen, seine Männlichkeit bzw. männliche Ehre unter Beweis zu stellen. Trotz institutioneller patriarchaler Privilegierung müsste so fortwährend ein Mangel in der Selbst- und Fremdwahrnehmung bestehen, wenn Männer in jeder Situation „echte“ Männer sein wollen. Zu suchen ist nach Prinzipien, die sich aus Normen und Idealisierungen dieser Normen ableiten lassen und die verallgemeinerbar sind als Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata von römischen Männern.

---

<sup>69</sup> Diese Definition der Begriffe „Herrschaft“, „Macht“ und „Gewalt“ ist eng angelehnt an Peter 2011, 12f.

Von der Macht einzelner Männer, die unter anderem auf ihrer Männlichkeit beruht, zu unterscheiden, ist die Macht der symbolischen Ordnung, Menschen zu vergeschlechtlichen. Soziologisch betrachtet handelt es sich zunächst um den Prozess der Sozialisation, im Laufe dessen das Individuum lernt, die kulturell codierten Zeichen geschlechtlicher Askription zu lesen. Dadurch wird es in die Lage versetzt, selbst eine eindeutig dekodierbare Geschlechtsidentität zu erlangen, indem es durch Imitation oder infolge einer Unterweisung einen entsprechenden Habitus ausbildet. Die Vergeschlechtlichung endet jedoch nie, sondern setzt sich vielmehr in jeder Interaktion durch geschlechtsperformative Handlungen fort, die den Regeln der symbolischen Ordnung entsprechend gedeutet und bewertet werden. Aus diskursanalytischer Perspektive reguliert der Diskurs, welche Konfigurationen männlicher Identität überhaupt denk- und sagbar sind. Nur der zitاتفörmige Anschluss an bereits bestehende geschlechtsperformative Handlungen kann eine von anderen als erfolgreich anerkannte, also intelligible Performanz ermöglichen, und zugleich ist die Wahl des Anschlusses durch die Grenzen des Denk- und Sagbaren begrenzt.

Verhindert die unpersönliche Macht der symbolischen Ordnung also Veränderung und stellt der Habitus ein unbewusstes und unentrinnbares Schicksal dar? Connell weist darauf hin, dass jede Form hegemonialer Männlichkeit dem historischen Wandel unterliegen kann: „When conditions for the defence of patriarchy change, the bases for the dominance of a particular masculinity are eroded. New groups may challenge old solutions and construct a new hegemony.“<sup>70</sup> Sozialer Wandel ist möglich, nur die Verteidigung des Patriarchats sei eine zeitüberdauernde Konstante. Sollte aufgrund sozialen Wandels der Habitus nicht mehr geeignet sein, um sich erfolgreich im sozialen Raum zu behaupten, können laut Bourdieu unterschiedliche Strategien, von Anpassung bis zur Revolte oder Resignation, eingesetzt werden.<sup>71</sup> Ob die römische Kaiserzeit eine Veränderung männlicher Habitus erforderte, eine Anpassung an die objektive Logik eines veränderten sozialen Raumes, wird im Laufe der Untersuchung zu klären sein. Männer waren vor, während und nach dem Untersuchungszeitraum mit institutioneller Herrschaft ausgestattet und Frauen waren aus wesentlichen Bereichen des Lebens, den „ernsten Spielen“ des Krieges und der Politik, prinzipiell ausgeschlossen. Es stellt sich also nicht die Frage, ob Männer herrschten, sondern wie sich ihre Macht legitimieren

<sup>70</sup> Connell 2005, 77. Zu Recht konstatiert Connell auch, dass das Geschlecht nicht nur „a product of history“, sondern auch „a producer of history“ sei. Ibid. 81 (Hervorhebung im Original).

<sup>71</sup> „En effet, la rémanence, sous la forme de l’habitus, de l’effet des conditionnements primaires rend raison aussi et aussi bien des cas où les dispositions fonctionnent à contretemps et où les pratiques sont objectivement inadaptées aux conditions présentes parce qu’objectivement ajustées à des conditions révolues ou abolies. La tendance à persévérer dans leur être que les groupes doivent, entre autres raisons, au fait que les agents qui les composent sont dotés de dispositions durables, capables de survivre aux conditions économiques et sociales de leur propre production, peut être au principe de l’inadaptation aussi bien que de l’adaptation, de la révolte aussi bien que de la résignation.“ Bourdieu 1980, 104f.

ließ. Dazu ist zu klären, welche Bedeutung Männlichkeit und somit auch dem Geschlecht im Allgemeinen in der römischen Kaiserzeit zugemessen wurde. Es gilt also zu rekonstruieren, wer als „echter“ Mann galt und wie ein dementsprechender Habitus als autoritär legitimiert wurde und zugleich Macht legitimierte.

### 1.3 Männlichkeit in den Altertumswissenschaften

Eine Untersuchung zur Konstruktion von Männlichkeit in der antiken Literatur wäre nicht denkbar ohne die Vorarbeiten der Frauenforschung, die als „women's history“ Ende der 1960er Jahre in den USA entstand. Zum einen verbreitete sich diese neue Perspektive, historische Forschung zu betreiben, geographisch, so dass auch in Europa und Deutschland, mit gewisser zeitlicher Verzögerung auch in den Altertumswissenschaften, Frauenforschung betrieben wurde; zum anderen verbreitete sich aber auch der Fokus. Während anfangs vorwiegend Frauen im Blick der Forschung standen, den „großen Männern“ der Geschichte auch „große Frauen“ als historische Akteurinnen nebenan gestellt wurden oder überhaupt die bisher vernachlässigten Erfahrungen der weiblichen Hälfte der Menschheit in den Vordergrund gerückt wurden,<sup>72</sup> weitete sich der Blick in den 70er Jahren auf Geschlechterverhältnisse und -identitäten, so dass sich das Geschlecht zu einer analytischen Kategorie entwickelte, die Scott 1986 für die Geschichtswissenschaft mustergültig systematisierte.<sup>73</sup> In den 90er Jahren setzte sich endgültig eine konstruktivistische Sicht auf das Geschlecht durch: „Das Streben nach einer stabilen Gewissheit darüber, was Männer und Frauen ‚eigentlich‘ seien, war der Einsicht gewichen, dass sich Geschlecht in einem permanenten Konstruktionsprozess von Abgrenzungen und Anlehnungen befindet.“<sup>74</sup>

Insgesamt lässt sich in der altertumswissenschaftlichen Forschung beobachten, dass die Zahl der Publikationen zur Frauen- und Geschlechtergeschichte diejenigen, deren Fokus speziell auf Männlichkeiten liegt,<sup>75</sup> weit übersteigt. Angesichts der Entwicklung dieser Forschungsrichtung überrascht dieser Befund nicht. In den Altertumswissenschaften entstanden vermehrt Schriften zum Geschlecht in den 80er Jahren, wobei es sich beinahe ausnahmslos um Werke zur antiken Sexualität und Familie handelte. Vom antiken Griechenland ausgehend entwickelte sich ein

<sup>72</sup> Eine Vorreiterin für die Epoche der Antike war Pomeroy 1975.

<sup>73</sup> Siehe Kapitel 1.2.

<sup>74</sup> Martschukat / Stieglitz / Albrecht 2016, 106.

<sup>75</sup> Exemplarisch bildet dies die Reihe „IPHIS – Gender Studies in den Altertumswissenschaften“ ab. Nur im zweiten („Rollenkonstrukte in antiken Texten“, Fuhrer / Zinsli 2003) der bislang acht erschienenen Bände dieser Reihe sind eine Mehrzahl der Beiträge dezidiert antiken Männlichkeiten gewidmet. Drei Sammelbände zur altertumswissenschaftlichen Männlichkeitsforschung wurden zuletzt veröffentlicht: Foxhall / Salmon 1998a, Foxhall / Salmon 1998b, Rosen / Sluiter 2003. Ein weiterer Sammelband ist nicht ausschließlich antiken Männlichkeiten gewidmet, berücksichtigt diese aber: Hartmann / Hartmann / Pietzner 2007.



eigener Strang der Männlichkeitsforschung zur antiken Sexualität, der nie abbriss und sich bis in die Gegenwart fortsetzt. Ein frühes und bleibendes Interesse der Männlichkeitsgeschichte richtete sich auf antike männliche Homosexualität. Zur Geschichte römischer Männlichkeit entstanden mehrere Arbeiten, die vom Feld der Rhetorik ausgehen. Sowohl im Bereich der Sexualität als auch der Rhetorik werden körperhistorische Fragen thematisiert. Die Familie wird sinnvollerweise eher im Rahmen allgemeiner Geschlechter- denn als Männlichkeitsgeschichte untersucht, jedoch schmälert das nicht ihre Relevanz für die Konstruktion antiker Männlichkeit, da Männlichkeitsgeschichte aufgrund der Relationalität des Geschlechts immer auch die allgemeine Geschlechtergeschichte tangiert. Vereinzelt liegen männerhistorische autorenbezogene sowie lexikographisch oder begriffshistorisch orientierte semantische Studien vor. Zumeist handelt es sich in der altertumswissenschaftlichen Geschlechterforschung um kulturwissenschaftliche Zugänge, die häufig explizit oder implizit auf Foucault oder Bourdieu rekurren,<sup>76</sup> bisweilen Butler oder kulturanthropologische Zugänge rezipieren.

### 1.3.1 Sexualität

Den Schwerpunkt und zugleich auch Ausgangspunkt der Forschung zu Männlichkeiten in der Antike bildet die Sexualität. Enorm einflussreich wurde Dovers<sup>77</sup> Forschung zur griechischen Homosexualität. Seine wegweisende Erkenntnis lag darin, dass es keine homosexuelle Identität im Sinne der Moderne gab, da nicht die sexuelle Objektwahl in der Antike identitätsbildend war, sondern das Verhältnis von Dominanz und Unterwerfung als Ausdruck von Macht entscheidend war. Somit sei die maßgebliche Differenz nicht gewesen, ob man „homo-“ oder „heterosexuell“ sei, sondern ob man eine aktive oder passive Rolle beim Geschlechtsakt einnehme, ob man also selber einen anderen Körper penetriere oder der eigene Körper penetriert werde. Dieses Modell wurde von Veyne auch für die römische Kultur erklärend eingesetzt.<sup>78</sup> Noch größeren Einfluss übte Foucault auf die altertumswissen-

---

<sup>76</sup>Seine Arbeit, die sich explizit mit Männlichkeit befasst, hat noch keinen wesentlichen Eingang in die Forschung gefunden, während sein Habituskonzept oft implizit vorausgesetzt wird. Zu Foucault siehe unten.

<sup>77</sup>Dover 1978.

<sup>78</sup>Veyne 1978, 50. Veyne erläutert die mit sexueller „Passivität“ einhergehende Vorstellung einer subordinierten sozialen Position: „Ce qui est honteux, c’est de se mettre au service du partenaire sexuel: c’est là une attitude d’esclave.“ Ibid. 53. Für Skinner ist das Penetrationsmodell sogar besser geeignet, um die römische Kultur zu erklären: Skinner 2005, 214. Walters stellt fest, dass der freigegebene römische Mann als „impenetrable penetrator“ an der Spitze einer Hierarchie anzusiedeln sei, die durch die Macht definiert sei, Körpergrenzen zu verletzen: „It is within this wider pattern, which sees the body as potentially subject to invasion from a more powerful external force, and social superiority as, symbolically at any rate, consisting in the ability to protect one’s body and even invade the body of others, that the Romans’ obsession with seeing sexual activity in terms of an active/passive polarity, and

schaftliche Beschäftigung mit antiker Sexualität aus durch seine drei Bände zur Geschichte der Sexualität.<sup>79</sup> Im ersten Band<sup>80</sup> stellt er die These auf, dass „Sexualität“ als Wissensordnung sowie daraus resultierende Identitäten wie der „Homosexuelle“ ein Produkt der Moderne seien. Im zweiten Band<sup>81</sup> schließt Foucault an Dover an und leitet aus philosophischen Texten das Konzept der Selbstbeherrschung als zentrales Ideal griechischer Männlichkeit ab:

La maîtrise de soi est une manière d'être homme par rapport à soi-même, c'est-à-dire de commander à ce qui doit être commandé, de contraindre à l'obéissance ce qui n'est pas capable de se diriger soi-même, d'imposer les principes de la raison à ce qui en est dépourvu; c'est une façon, en somme, d'être actif, par rapport à ce qui de nature est passif et doit le demeurer. Dans cette morale d'hommes faite pour les hommes, l'élaboration de soi comme sujet moral consiste à instaurer de soi-même à soi-même une structure de virilité: c'est en étant homme par rapport à soi qu'on pourra contrôler et maîtriser l'activité d'homme qu'on exerce vis-à-vis des autres dans la pratique sexuelle. Ce à quoi il faut tendre dans la joute agonistique avec soi-même et dans la lutte pour dominer les désirs, c'est le point où le

---

their linking of this polarity with a conception of manhood, should be placed.“ Walters 1997, 41. Siehe auch: Parker 1997. Fredrick überträgt die Vorstellung der sexuellen Penetration auf „a wide variety of grating, piquant, agonizing, delightful, or otherwise unignorable physical sensations“, um so „the concerted action of economics, politics, gender, and sexuality“ in den Blick zu nehmen: Fredrick 2002, 237.

<sup>79</sup>Obwohl nur der dritte Band sich explizit mit Rom befasst, hat gerade dieser wegen seiner willkürlichen und teilweise kontextfreien Quellenauswahl und -analyse die altertumswissenschaftliche Geschlechterforschung kaum geprägt. Auch die vorliegende Arbeit kann nicht an seine These anschließen, dass die (männlichen) Individuen sich in der römischen Kaiserzeit mäßigten und selbst beherrschten, um sich selbst zu vervollkommen: Foucault 1984b. Die Defizite speziell hinsichtlich seiner Behandlung der römischen Antike formuliert Richlin prägnant: „In the third volume he collapses Hellenistic into Roman, Republic into Empire, and all the emperors into each other, skipping a hundred years of civil war and the drastic social changes that accompanied it. In fact, with some exceptions, he skips the first eight or nine hundred years of Roman culture altogether, focusing on the high Empire (second century A.D.) and concluding that it marked a change – primarily, as far as I can see, because he was unfamiliar with any earlier Roman periods.“ Richlin 1992 [1983], xv; vgl. Cohen / Saller 1995. Bei allen Defiziten seiner Analyse der römischen Antike können seine wesentlich ahistorisch entwickelten Analysekatoren dennoch genutzt werden: „Even though the relationship to Foucault can be strained, it is clear that his questions have proven to be the ones around which much of the contemporary debate on ancient sexuality is oriented.“ Gunderson 2000, 23 Fn. 44.

<sup>80</sup>Foucault 1984 [1976]. Sexualität versteht Foucault nicht als körperliche Praktiken, sondern als eine diskursive Formation, die auf Individuen Macht ausübt, indem sie diese als Subjekte dieses Diskurses erzeuge. Demnach liege die durch den Diskurs erzeugte Wahrheit des Individuums, wer er eigentlich ist, in seiner Sexualidentität.

<sup>81</sup>Foucault 1984a.

rapport à soi sera devenu isomorphe au rapport de domination, de hiérarchie et d'autorité qu'à titre d'homme et d'homme libre, on prétend établir sur ses inférieurs; et c'est à cette condition de ‚virilité éthique‘ qu'on pourra, selon un modèle de ‚virilité sociale‘, donner la mesure, qui convient à l'exercice de la ‚virilité sexuelle‘. Dans l'usage de ses plaisirs de mâle, il faut être viril à l'égard de soi-même, comme on est masculin dans son rôle social. La tempérance est au sens plein une vertu d'homme.<sup>82</sup>

Die Doversche Konzeption von Aktivität/Passivität bzw. Dominanz/Unterwerfung erweitert und verändert Foucault somit grundlegend, indem er den Mann in Beziehung zu sich selbst setzt:<sup>83</sup> Die Dominanz des Mannes besteht folglich nicht nur in seiner Beherrschung anderer, sondern auch seiner selbst, um somit frei vom Verlangen der eigenen Begierde nach sinnlichem Genuss zu sein. Die Beherrschung des eigenen Körpers kann auf diese Weise homolog zur Beherrschung des Sexualpartners gedacht werden, gesellschaftliche Herrschaft von Männern über Frauen entspricht mithin als wesentliche Norm männlichen Handelns der ethischen Selbstkontrolle. Dieses auf dem Einsatz der Vernunft basierende Ideal bewirke, dass ein Mangel an Selbstbeherrschung und Mäßigung als weiblich gilt, so dass Männer, die diese Norm nicht beachten, ebenfalls als weiblich bezeichnet werden können.<sup>84</sup> Somit besteht semantisch eine Kontiguitätsrelation zwischen Effeminierung und Maßlosigkeit.

Foucaults Erkenntnisse zur antiken männlichen Identität fließen in der Folge auch in die Geschlechterforschung zur römischen Antike ein.<sup>85</sup> Bereits 1983 untersuchte Richlin<sup>86</sup> aus feministischer und psychoanalytischer Perspektive den obszönen Hu-

<sup>82</sup> Ibid. 96.

<sup>83</sup> „En d'autres termes, pour se constituer comme sujet vertueux et tempérant dans l'usage qu'il fait de ses plaisirs, l'individu doit instaurer un rapport à soi qui est du type ‚domination-obéissance,‘ ‚commandement-soumission,‘ ‚maîtrise-docilité‘ [...]. C'est ce qu'on pourrait appeler la structure ‚héautocratique‘ du sujet dans la pratique morale des plaisirs.“ Ibid. 82. Hier erkennt man deutlich die Hinwendung des Forschungsinteresses zur Konstituierung von Subjekten, welches den dritten Band ebenso prägt.

<sup>84</sup> Ibid. 98.

<sup>85</sup> Neben Vorwürfe einer verengten Quellenauswahl und unzureichender Quellenkritik trat vor allem Kritik aus der feministischen Forschung. Foxhall weist darauf hin, dass Foucault die Konstituierung weiblicher griechischer Subjekte ignoriert, da er nur den herrschenden männlichen Diskurs untersucht: Foxhall 1998. Richlin kritisiert die Verengung auf den philosophischen Diskurs in beiden die Antike betreffenden Bänden und zweifelt an der Eignung dieses Zugangs, weibliche Subjekte in den Blick zu nehmen: Richlin 1998.

<sup>86</sup> Richlin 1992 [1983]. In der überarbeiteten zweiten Auflage nimmt Richlin explizit auf Foucault Bezug und behauptet, dass seine selektive Lektüre medizinischer und philosophischer Fachtexte nur ein unvollständiges Bild antiker, insbesondere römischer, Sexualität (verstanden als soziale Praxis und nicht als diskursive Formation) erzeuge. Ihre Monographie hingegen „displays what Foucault left out and should provide nonclassicists with a clearer and much more detailed idea of what Roman social realities might have been like.“ Ibid. xv. Fou-

mor in der römischen Literatur, wobei ihr unter anderem Epigramme Martials<sup>87</sup> als Quelle dienen. Als Modell gilt ihr der in Rom beliebte ithyphallische Gartengott Priapus,<sup>88</sup> der die Erzählperspektive derart präge, dass er als „a strong male of extreme virility“ seine Opfer mit Vergewaltigung bedrohe und mit Obszönitäten beschmutze, damit die Rezipienten sich mit ihm identifizieren könnten und die soziale Hierarchie bestätigt werde.<sup>89</sup> Römische männliche Sexualität wirkt aus Richlins Perspektive als aggressives Bemühen darum, Dominanz herzustellen. Der Humor stelle somit einen patriarchalen Diskurs dar, da die Repräsentation des Sexualverhaltens vergeschlechtlichte Machtverhältnisse reproduziere. Aus der Freudschen Humortheorie leitet Richlin ab, dass die gemeinsame Gruppenidentität gestärkt werde durch den Konsens zwischen Produzenten und Rezipienten der sexuell aggressiven Witze. Dies gelte auch für die Inversion des Priapus: „he is the virile, warlike male unmanned, placed in humiliating situations, defiled by disgusting acts and foul substances.“<sup>90</sup> Die Rezipienten könnten über diese entmännlichte Figur lachen und sich überlegen fühlen oder sich mit ihr identifizieren und über die Erniedrigung lachen, die für ihr eigenes Leben jedoch konsequenzlos bleibe.

Am Ende der 80er Jahre rezipiert Cantarella<sup>91</sup> Veyne und Foucault und erweitert mit einem rechtshistorischen Schwerpunkt den Blick auf die römische Antike. Obwohl die *lex Sca[n]tina* sexuelle Beziehungen zwischen freien erwachsenen Männern und jungen männlichen Sklaven verbot, hätten diese in Rom vermehrt stattgefunden. Cantarella geht auch davon aus, dass sich sexuelle Beziehungen auch zwischen erwachsenen Männern verbreitet hätten und meint, die Ursachen dafür einerseits im griechischen Kulturkontakt, andererseits im effeminierten Verhalten hochgestellter Persönlichkeiten, wie Caesar, erkennen zu können.<sup>92</sup> Da Männlichkeit sich an physischer Kraft, militärischer Überlegenheit, persönlichem Charakter und Sexualität bemesse, habe Caesar in seiner Selbstdarstellung seine sexuellen Defizite durch seine militärischen Erfolge ausgleichen können. Er habe

---

cault ignoriere vor allem das „Obszöne“: „genital and copulative practice and language perceived by their subjects as shaming.“ Ibid. xvi.

<sup>87</sup> Ohne das Geschlecht als analytische Kategorie aufzufassen, analysiert Obermayer die mann-männliche Homoerotik in den Epigrammen Martials ausführlich mit besonderem Augenmerk auf die Narratologie: Obermayer 1998.

<sup>88</sup> „I chose the figure of the ithyphallic god Priapus, who threatens to rape thieves who enter his garden, as a synecdochic embodiment of the sexuality consciously constituted in these Roman texts: male, aggressive, and bent on controlling boundaries.“ Richlin 1992 [1983], xvi. Vgl. zur Konzeptualisierung der römischen Sexualität als „sexualité de viol“ Veyne 1978, 53.

<sup>89</sup> Richlin 1993 [1983], 58.

<sup>90</sup> Ibid. 59.

<sup>91</sup> In ihrer ursprünglich im Jahre 1988 veröffentlichten Studie nimmt sie sowohl Griechenland als auch Rom in jeweils vier Kapiteln zu unterschiedlichen Epochen in den Blick: Cantarella 2002 [1988].

<sup>92</sup> Ibid. 155f. Sie deutet die römische „Homosexualität“ als eine rein aktive Form der mit körperlichem Zwang einhergehenden Gewalt, die in einem isomorphen Verhältnis zum Krieg und dem Verhältnis zwischen *dominus* und Sklavem stehe. Ibid. 100; 218.

somit zugleich demonstriert, dass auch ein „echter“ Mann eine sexuell passive Rolle einnehmen könne.<sup>93</sup> Diese Argumentation stützt sich primär auf soldatische Spottgedichte, deren Inhalt Cantarella anscheinend mit der Realität gleichsetzt.<sup>94</sup> Der von ihr diagnostizierte Wandel im geschlechtlichen Verhalten kann daher sowohl in der Diagnose wie auch Analyse nicht überzeugen. Wichtig aber ist der Hinweis auf die Berücksichtigung weiterer Männlichkeitsressourcen außer der Sexualität.

Mit einem kritischeren Blick untersucht zu Beginn der 90er Jahre Edwards<sup>95</sup> unter Rückgriff auf Foucault und Bourdieu moralisierende Diskurse der frühen Kaiserzeit, deren Funktion darin bestanden habe, die Mitgliedschaft in der römischen Elite zu regulieren, indem soziale Normen konstruiert und deren Transgression sanktioniert wurde. Moralische Diskurse liest sie als politische, die soziale Ordnung reproduzierende. Geschlechterhistorisch bedeutsam sind ihre Ausführungen zur *mollitia*.<sup>96</sup> So demonstriert sie, wie das Konzept der *mollitia* in Sexualitäts- und Geschlechterdiskursen und in „oppositions between sophistication and vigour, between Greek and Roman“ einzuordnen ist.<sup>97</sup> Vor allem war der Vorwurf der *mollitia* ein Mittel, um in der politischen Auseinandersetzung den Gegner zu verweiblichen und zu degradieren:

For a Roman to suggest that a man was behaving like a woman was to imply that he was inferior to other men. Conversely, to suggest that a man was inferior to other men in that he was promiscuous, luxurious, lazy or cowardly, was to imply that he was in some ways like a woman.<sup>98</sup>

Diese Verweiblichung von Männern habe durch die diskursive Konzentration auf „legitimate male power“ zugleich die patriarchale Ordnung bestärkt.<sup>99</sup> Darüber hinaus sei die moralisch-geschlechtliche Differenz verknüpft mit einer ethnischen Dimension, wie sie etwa durch Cato und andere seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts v. Chr. proklamiert wurde: Der luxuriöse „weiche“ Lebensstil, der als moralisch verurteilenswert und weiblich gekennzeichnet war, könne als griechisch repräsentiert werden durch „imported wine and perfume, leisure, feasting, love

<sup>93</sup> Ibid. 163.

<sup>94</sup> Z.B.: *ecce Caesar nunc triumphat, qui subegit Gallias / Nicomedes non triumphat, qui subegit Caesarem*, Suet. *Iul.* 49.

<sup>95</sup> Edwards 1993.

<sup>96</sup> Ibid. 63–97. Katalogisiert werden Merkmale der *mollitia* als Zeichen eines effeminierten Mannes in der griechisch-römischen Antike von Herter 1959; für die römische Geschlechterordnung führt Williams eine semantische Analyse des Lexems „-moll“ durch: Williams 2013.

<sup>97</sup> Ibid. 67.

<sup>98</sup> Ibid. 78.

<sup>99</sup> „Accusations of effeminacy drew attention to the difference between men and women, investing it with a powerful moral resonance and thereby serving to reinforce and legitimate male power over women.“ Ibid.

and literature“ und stehe damit im Gegensatz zu römischer Sparsamkeit und Tapferkeit im Krieg.<sup>100</sup> Eine derartige Kritik könne eine Strategie darstellen, „the threat to Rome’s cultural identity“ bzw. den Wert von „Greek sophistication“ zu verringern. Abweichend von einer simplifizierenden Einteilung in gutes „aktives“ und schlechtes „passives“ Verhalten, wobei letzteres der *mollitia* entspreche, stelle die *continentia* einen besseren Schlüssel zum Verständnis des Konzepts dar. So könne auch der sexuell hyperaktive Mann als ein *mollis* bezeichnet werden, da es ihm an Selbstkontrolle mangle.<sup>101</sup> So erweise sich, dass eine Geschlechtsidentität nicht einfach anhand dieser Scheidelinie bestimmt werden könne: „to be male‘ was a rather more complex business even in specifically sexual contexts.“<sup>102</sup> Sowohl die Komplexität als auch die Fragilität männlicher Identitäten im antiken Rom deuten sich in Edwards’ Werk bereits an, ebenso wie Zusammenhänge zu den Strukturkategorien der Sozialklasse und Ethnizität.

Die bisherige Forschung zur männlichen (Homo-)Sexualität der römischen Antike integrierend und auf eine erschöpfende literarische Quellenbasis zurückgreifend bringt Williams<sup>103</sup> diesen Forschungsstrang vorläufig zum Abschluss.<sup>104</sup> Synchronisch analysiert Williams literarische Zeugnisse eines ambitioniert gewählten Zeitraums (200 v. Chr. bis 200 n. Chr.) und betont die Kontinuität der „ideology [of masculinity].“<sup>105</sup> Für die männliche Sexualität ließen sich drei „traditional protocols governing sexual practices“ ausmachen: „a self-respecting Roman man“ müsse sich an die Regeln des Penetrationsmodells halten, Ehefrauen freigeborener Römer seien als Sexualobjekte ausgeschlossen und schließlich lasse sich noch „a noticeable proclivity toward smooth young bodies“ erkennen.<sup>106</sup> Ausgehend vom Penetrationsmodell unterscheidet er vier Typen nach Sexualpraxis kategorisierter Geschlechtsidentität: Männer und Frauen ließen sich jeweils in zwei Untergruppen einteilen, nämlich hinsichtlich sexueller Penetration als „*insertive* and *receptive*“, wobei „*insertive male*“ sowie „*receptive female*“ normativ seien, während „*receptive male*“ sowie „*insertive female*“ als deviant repräsentiert würden,<sup>107</sup> wobei die hierarchische Struktur sexueller Relationen ebenfalls relevant sei.<sup>108</sup> Williams greift Rich-

<sup>100</sup> Ibid. 93.

<sup>101</sup> Ibid. 82. Vgl. Dupont / Éloi 2001, 89f.

<sup>102</sup> Ibid. 84.

<sup>103</sup> C. Williams 1999.

<sup>104</sup> Gleason bezeichnet die Monographie (C. Williams 1999) als „a landmark work of scholarship.“ Gleason 2001, 236.

<sup>105</sup> C. Williams 1999, 13.

<sup>106</sup> Ibid. 18f.

<sup>107</sup> Ibid. 215 (Hervorhebung im Original).

<sup>108</sup> „[A] Roman man could acceptably participate in hierarchically constructed sexual relations with his wife, his slaves, or prostitutes of either sex, and, as long as the man maintained the image of dominance, the slaves or prostitutes that he used could be of any age.“ Ibid. 95. Laut Meyer-Zwiffelhofer würden sexuelle Beziehungen als Herrschaftsbeziehungen objektiviert, so dass aus der Sexualität Rückschlüsse auf die „soziale und politische ‚Potenz‘“ freier Männer möglich seien (Meyer-Zwiffelhofer 1995, 213).

lins Terminologie auf und leitet aus den Quellen ein „Priapic model of masculinity“ ab im Sinne einer hyperaggressiven männlichen Sexualität,<sup>109</sup> jedoch muss er „a certain tension inherent in the Priapic model of masculine identity“ einräumen.<sup>110</sup> So bestätigt er Edwards,<sup>111</sup> indem er konstatiert: „An effeminate man cedes control and is dominated, whether by his own desires and fears or by others’ bodies.“<sup>112</sup>

Mithin kristallisiert sich in seinen Ausführungen als zentrales Element römischer Männlichkeit die Herrschaft über sich selbst und andere heraus.<sup>113</sup> Während Foucaults ursprüngliches Konzept der Selbstbeherrschung von dem griechischen Mann als Subjekt des philosophischen Diskurses ausging, dessen Streben auf die Verwirklichung des Ideals der Mäßigung ausgerichtet war,<sup>114</sup> führt Williams die Bedeutung der Selbstbeherrschung auf „the tenuousness and artificiality of a constructed identity in need of policing and control“ zurück.<sup>115</sup> So setzten sich Männer, deren Verhalten als effeminiert gedeutet werden könnte, der Gefahr aus, ihren Anspruch auf Männlichkeit zu verlieren.<sup>116</sup> Zur Deutung von Männlichkeit und Weiblichkeit diene somit die binäre Struktur „domination/submission“, die homolog zu „moderation/excess; hardness/softness; courage/timidity; strength/weakness; acti-

---

Insofern stelle das Geschlechtsleben „eine Allegorie der politischen und sozialen Ordnung“ dar (ibid. 16).

<sup>109</sup> C. Williams 1999, 18. Gestützt auf Text- und Bildquellen illustriert er für Rom „a frank interest in conspicuous phallic endowment, whether out of sexual desire or out of admiration for male potency.“ Daraus lasse sich „a clear function within Roman ideological systems“ ableiten, nämlich die Affirmation der „supremacy of the phallus“, wodurch die „interrelationship of desire and power“ offenbart werde. Damit bestehe ein Unterschied zu griechischen Quellen, die ein derartiges Phänomen nicht stützten. Ibid. 91. Vgl. Richlin: 1992 [1983].

<sup>110</sup> C. Williams 1999, 153.

<sup>111</sup> Edwards 1993, 84. Beide beziehen sich auf den älteren Seneca: Sen. *contr. 1 praef.* 8f.

<sup>112</sup> C. Williams 1999, 153. Corbeill erkennt in politischer Invektive gegen effeminierte Männer ebenfalls „the seemingly oxymoronic combination of passive, effeminate subservience and violent, male lust.“ Diese Kombination biete dem Ankläger die Möglichkeit, „the worst vices“ beider Geschlechter anzuführen: Corbeill 1996, 149.

<sup>113</sup> „Masculinity meant being in control, both of oneself and of others, and femininity meant ceding control.“ Ibid. 137.

<sup>114</sup> Foucault 1984a, 76; 82; 88f.; 91; 95f.

<sup>115</sup> C. Williams 1999, 142. Den Unterschied zu Foucault stellt Williams selbst jedoch nicht heraus. Zur Instabilität der antiken römischen Konstruktion männlicher Identität vgl. Gunderson 2000.

<sup>116</sup> „Thus a man who is found guilty of excessive grooming, yet is aggressively active in seeking penetrative sexual relations with women, is effeminate; a man who plays the receptive role in anal intercourse is automatically effeminate, no matter how bold or courageous he might be in the arena of public life; equally effeminate is a man who leads a luxurious, self-indulgent life, surrounding himself with loose women. In other words, if a man breaks just one rule, he loses the game; in the balancing act of masculinity, one stumble can ruin the entire performance.“ Ibid. Den Zusammenhang zwischen Effeminierungsvorwürfen und der Performanz einer Geschlechtsidentität beschreibt er durchaus zutreffend, ob jedoch ein einziger Fehltritt genügt, um als Scheitern betrachtet zu werden, erscheint fraglich.

vity/passivity; sexual penetration/being sexually penetrated“ zu verstehen sei.<sup>117</sup> In diesem Rahmen seien auch Effeminierungsvorwürfe zu deuten, so dass diese in ihrer Absicht eher als Hinweise auf „a gendered identity“ als auf „a sexual practice“ zu verstehen seien.<sup>118</sup> Während es Williams also gelingt, durch Konturierung, Kategorisierung und schließlich Modellbildung zahlreiche Fortschritte hinsichtlich des römischen Verständnisses normativer und devianter männlicher Sexualität sowie des Deutungsmusters der „ideologies of masculinity“ zu erzielen, unterlässt er es jedoch, die Begriffe „gendered identity“ oder „ideology“ sowie deren Verhältnis zur sozialen Praxis theoretisch zu konzeptualisieren.

### 1.3.2 Rhetorik

Gleason<sup>119</sup> untersuchte als erste mittels Bourdieus Habituskonzeptes die Semiotik männlicher körperlicher Selbstdarstellung im Feld der Rhetorik. Anhand des effeminierten Favorinus und des hyper-maskulinen Polemo als Repräsentanten der Zweiten Sophistik im Spiegel präskriptiver Textquellen analysiert sie die Konstruktion alternativer, sich widersprechender männlicher Geschlechtsidentitäten, die dennoch beide „mächtig“ waren in dem Sinne, dass sie Autorität beanspruchen und Dominanz über ihre Opponenten ausüben konnten. In den untersuchten physiognomischen, medizinischen und rhetorischen Lehrbüchern erkennt Gleason „a heightened level of conscious awareness about deportment training“ und deutet dies als Indiz für eine Störung der „wordless replication of the elite *habitus*.“<sup>120</sup> Aus der Analyse physiognomischer Quellen gewinnt Gleason die Einsicht, dass ein als männlich akzeptierter Geschlechtskörper weniger durch das Vorhandensein männlich konnotierter Zeichen konstruiert wurde, sondern primär über die Abwesenheit von Anzeichen einer Effeminierung.<sup>121</sup> Zum Verhältnis der diskursiven Repräsentation und gelebten Praxis der effeminierten Männer, die von ihr als „dandies“ bezeichnet werden, gelangt sie zu einer wesentlichen Einsicht:

Were all dandies pathics? If depilation, dainty grooming, and sing-song speech were universally ridiculed as explicit signposts of sexual passivity, we must wonder why any man would court censure by ad-

<sup>117</sup> Ibid. „[T]he language of masculinity often invokes such notions as *imperium* („dominion“) and *fortitudo* („strength“), whereas the essence of a weak femininity, embodied in women and effeminate men, is *mollitia* („softness“).“ Ibid. 127. Vgl. Edwards 1993, 67.

<sup>118</sup> C. Williams 1999, 222.

<sup>119</sup> Gleason 1995. Ein zentrales Kapitel lag bereits 1990 in folgender Veröffentlichung vor: Gleason 1990.

<sup>120</sup> Gleason 1995, xxv. Gleason behandelt die griechisch-römische Kultur des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts einheitlich. Zur griechischen rhetorischen Ausbildung zu Zeiten römischer Herrschaft mit dem Ziel, sich durch Nachahmung „the habits, the look, of a manly man“ anzueignen, siehe Connolly 2003, 287.

<sup>121</sup> Ibid. 61.



opting such practices unless he wished explicitly to advertise himself a pathic. The answer seems to be that these habits, while they might in some circumstances constitute a shorthand key to their practitioner's sexual preferences, might also bear a more generalized penumbra of meaning and indicate nothing more than his aspirations to elegance.<sup>122</sup>

Somit plädiert Gleason dafür, *mollitia* weniger als einen Hinweis auf bestimmte sexuelle Praktiken zu verstehen, sondern als Inkorporation kulturellen Kapitals, welches zwischen „Verfeinerung“ und „Dekadenz“ changierte und personen- oder kontextgebunden sehr unterschiedlich bewertet wurde. Damit bietet sie einen vielversprechenden Ansatzpunkt, um unterschiedliche Konfigurationen männlicher elitärer Identität zu identifizieren. Die Bedeutung der Rhetorik als privilegierter Ort zur Darstellung und Bewertung männlichen Verhaltens, wodurch ebenfalls Machtbeziehungen konstituiert werden, steht für Gleason außer Frage. So deutet sie rhetorische Auftritte vor Publikum als Teil der symbolischen Gewalt zur Stabilisierung der bestehenden Herrschaftsordnung, indem die Beherrschten die Herrschaft einer bestimmten Gruppen von Männern auf vermeintlich angeborene Fähigkeiten zurückführten.<sup>123</sup> Da die metaphorische Sprache zur Artikulation von Machtverhältnissen geschlechtlich geprägt sei, würden rhetorische Auseinandersetzungen über Macht sprachlich vergeschlechtlicht.<sup>124</sup> Die spezifisch römische Geschlechterordnung konturiert Gleason jedoch kaum, da sie in ihrer Analyse sowohl Texte als auch Personen als Teil einer einheitlichen griechisch-römischen Kultur des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts betrachtet. Dennoch ist ihre Einsicht in das soziale Distinktionspotenzial für urbane Eliten, das sich aus Praktiken ergibt, die in der literarischen Repräsentation als Anzeichen von Effeminierung und sexueller Devianz angeprangert werden, ein gewinnbringender Anknüpfungspunkt für die Erforschung römischer Männlichkeiten.

Meister schließt an die Erkenntnisse zur *mollitia* von Edwards, Gleason und Williams, indem er elitäre männliche Körpnormen und -praktiken der späten Republik untersucht.<sup>125</sup> Eine monolithische, normative aristokratische Körperästhetik

<sup>122</sup> Ibid. 74.

<sup>123</sup> „Although a skillful speaker may have perceived his success as a vindication of nothing more than his own ability, for this culture as a whole the image of an individual performer dominating his audience by individual talent functioned as a potent myth. Like the myth of the heroic entrepreneur in American society, it validated a larger system of class dominance by presenting it in purely personal terms as the inevitable triumph of innate *virtus*.“ Gleason 1995, 160.

<sup>124</sup> Ibid.

<sup>125</sup> Meister untersucht die politische Kultur Roms mittels eines körperhistorischen Zugangs, indem er untersucht, inwiefern sich die Institution der Monarchie im Körper des Herrschers, vor allem hinsichtlich der bildlich-symbolischen Präsenz, manifestiert. Obwohl es sich nicht um eine geschlechterhistorische Untersuchung im eigentlichen Sinn handelt und auch nicht die Rhetorik selbst im Fokus steht, ist sein Kapitel zur Semantisierung der Körper der *nobi-*

habe es in der späten Republik nicht gegeben,<sup>126</sup> da Alter und Kleidung wichtiger für die Anerkennung von Dominanz und Autorität gewesen seien. Effeminierungsvorwürfe müssten daher in einem „diskursiven Zusammenhang von Männlichkeit und Macht gelesen werden.“<sup>127</sup> Dem *vir mollis* fehle es gemäß diesem Diskurs an der „Selbstkontrolle, die den echten Mann auszeichnet,“ so dass er aufgrund der geschlechtlich bestimmten Semantik als „Sklave seiner Lüste“ und nicht als „Herr seiner selbst“ wahrgenommen werde.<sup>128</sup> Das Ziel der diskursiven Strategie, Männer als effeminiert darzustellen, bestehe darin, diese als „unmännlich, dekadent und unrömisch“ zu charakterisieren.<sup>129</sup> In der Praxis hätte jedoch in republikanischer Zeit eine körperästhetische Ambivalenz geherrscht zwischen „den Anforderungen an einen mondänen Lebensstil und dem Ideal der frugalen *maiores*.“<sup>130</sup> Insofern könnte das in den literarischen Quellen als effeminiert diffamierte Verhalten mancher Männer nicht so sehr als Kontrastfolie „echter“ Männlichkeit, sondern als Hinweis auf die komplexen Anforderungen an männlich-elitäre römische Selbstdarstellung gedeutet werden.<sup>131</sup>

Meister schärft Gleasons Vorstellung der römischen „dandies“ für die Zeit der späten Republik, indem er die neuere Forschung zu den Distinktionsstrategien der römischen Elite einbindet.<sup>132</sup> Ein „zunehmend kontrafaktisch werdende[r] Moral-

---

*les* in der späten Republik auch für die Männlichkeitsforschung relevant: Meister 2012, 32–108. Siehe auch seinen Artikel zur selben Thematik: Meister 2009.

<sup>126</sup> Meister 2012, 52.

<sup>127</sup> Ibid. 60. So wendet er sich auch explizit gegen Corbeill: „Es liegt also in der Strategie der antiken Texte, uns glauben zu machen, eine bestimmte Form des äußeren Auftretens entspräche einem bestimmten Sexualverhalten – dies als ‚homosexuelle Subkultur‘ zu bezeichnen, bedeutet nichts anderes, als dieser Strategie aufzusitzen und sie in eine moderne Terminologie zu übersetzen.“ Ibid. 68. Siehe Corbeill 1996, 129.

<sup>128</sup> Ibid. Zur Selbstbeherrschung vgl. Williams 1999 137, 142.

<sup>129</sup> Meister 2012, 68.

<sup>130</sup> Ibid. 52.

<sup>131</sup> Williams weist ebenfalls darauf hin, dass sich vereinzelt (er bezieht sich ebenso wie Meister auf Gell. 1, 5, 2f.) Alternativen erkennen lassen zu „the otherwise universal belief that masculinity is an unquestionable *desideratum* and effeminacy an unqualified disgrace.“ Seine Deutung, dass manche Männer zu der Einsicht gelangen, „that the game of masculinity might not always be worth playing in its entirety,“ überzeugt jedoch weniger. C. Williams 1999, 157.

<sup>132</sup> Meister bezieht sich vor allem auf Hölkeskamp 2006 sowie Wallace-Hadrill 2008, 316–440; siehe jetzt auch Stein-Hölkeskamp 2019 mit weiterer Literatur. Olson beschäftigt sich ebenfalls mit Gleasons „dandies“ und deutet diese als eine bestimmte Konfiguration römischer männlicher Identität: der „urban young man of fashion“ (Olson 2014, 183). Männer, die sich aufgrund ihrer Kleidung, ihrer körperästhetischen Praktiken und ihres allgemeinen Hangs zu Luxus dem Vorwurf der *mollitia* ausgesetzt sahen, hätten sich in erster Linie sozial distinguieren wollen. Teilweise lasse sich die Kritik als intergenerationeller Konflikt über angemessene Kleidung deuten, in jedem Fall handele es sich aber um einen Lebensstil, der beträchtliche ökonomische Ressourcen voraussetze, so dass damit Zugehörigkeit zur Oberschicht signalisiert werden solle, wobei „more than a whiff of sexual ambiguity“ mit einer solchen Selbstdarstellung einhergehe (ibid. 204). Olson zieht literarische Quellen des

diskurs“ habe dazu beigetragen, eine Vorstellung der *maiores* zu konstruieren, die als „Antithese zum ‚modernen‘, urbanen Aristokraten“ fungierte.<sup>133</sup> Der auf Luxuskonsum und kulturelle Verfeinerung ausgerichtete neue, seit dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert sich ausbreitende Distinktionsmodus habe keinen Bezug zur politischen Tätigkeit für die *res publica* mehr besessen. Damit sei eine neue Form symbolischen Kapitals erschaffen worden, das nicht mehr nur auf den republikanischen Adel beschränkt, sondern auch anderen wohlhabenden Männern, sogar Freigelassenen, zugänglich gewesen sei.<sup>134</sup> Zugleich habe die Anlehnung an die sittenstrengen Vorfahren „keineswegs ein politisches Erfolgsrezept“ dargestellt, während ein Luxus und Exklusivität zur Schau stellender Lebensstil dazu dienen konnte, sich als „potenter Patron und Wohltäter“ darzustellen.<sup>135</sup>

Den Blick auf die römische Republik wendet auch Corbeill, indem er mit anthropologischer Sensibilität die Funktion politischen Humors untersucht, wofür er vor allem Reden und theoretische Traktate Ciceros analysiert.<sup>136</sup> Er geht von der These aus, dass sich die Überzeugungskraft von politischen Invektiven in der Rhetorik, wodurch soziale Devianz auf körperliche Zeichen zurückgeführt wird, nicht so sehr darauf gründet, dass die Zuhörer unterhalten werden, sondern dass die Diffamierung des Gegners mittels öffentlicher Beschämung dazu diene, „values and preconceptions that are essential to the way a Roman of the late Republic defined himself in relation to his community“ zu illustrieren.<sup>137</sup> Humor komme so die soziale Funktion zu, ethische Werte zu erzeugen und ihre Einhaltung zu kontrollieren.<sup>138</sup> Die öffentliche Rede drücke mithin nicht nur die Werte der Oberschicht aus, sondern affirmiere wiederholt „what was right and proper for the true, elite Roman.“<sup>139</sup> Ergänzen ließe sich, dass es sich dabei um männliche Römer handelt, deren Identi-

---

zweiten vor- bis nachchristlichen Jahrhunderts heran und scheint die Existenz dieser modisch orientierten jungen Männer einer nicht näher bestimmten Oberschicht als Konstante der römischen Gesellschaft anzusehen, ohne das Konfliktpotenzial mit tradierten Wertvorstellungen befriedigend zu erklären. Zur Kategorie des Alters als relevanter Aspekt von Effeminierungsvorwürfen im Feld der Rhetorik stellt Richlin fest, dass eine mögliche Erklärung für derartige Vorwürfe gerade junge römische Männer in der nach römischer Vorstellung im jungen Alter gefährdeten „sexual identity“ liege: Richlin 2003 [1997], 211f.

<sup>133</sup> Meister 2012, 89.

<sup>134</sup> Ibid. 91.

<sup>135</sup> Ibid. 93.

<sup>136</sup> Corbeill 1996. Insbesondere das vierte Kapitel betrifft geschlechterhistorische Fragen, indem die politische Invektive in Form des Vorwurfes der Effeminierung untersucht wird: Ibid. 128–173.

<sup>137</sup> Ibid. 5.

<sup>138</sup> Ibid. 6. Ähnlich Connolly zum politischen Humor der Republik: „Comedy helps teach citizens how to behave in the community, especially when the competitive negotiations of social status cause pain. [...] The abusive wit of Cicero’s second *Philippic* demonstrates that when the whole community is threatened by violence, the lessons of comedy’s inversion become even more crucial to sharpening the public’s grasp of the inversion of society at large.“ Connolly 2009a, 204.

<sup>139</sup> Corbeill 1996, 13.

tät durch öffentliche Redewettkämpfe vor Gericht oder einer der Volksversammlungen performativ erzeugt wird. Fraglich erscheint seine Behauptung, dass zumindest in spezifisch politischen Kontexten rhetorische Vorwürfe der Effeminierung zweifellos „passive homoerotic activity“ implizierten.<sup>140</sup> Connolly deutet die in Ciceros Schriften zum Ausdruck gelangende „fear of effeminacy, servility, and merely actorly, as opposed to civil, acting“ im Hinblick auf das politische System, da nicht nur männliche Identität durch rhetorische Performanz, sondern die Republik selbst durch „the display of plausible authority“ erzeugt werde.<sup>141</sup> In der Rhetorik diene die geschlechtliche Askription der Kennzeichnung tugendhaften Sprechens, da weibliches Sprechen als verlogen und geschwätzig markiert sei.<sup>142</sup>

Gunderson legte Anfang des neuen Jahrtausends zwei Monographien vor, in denen er einerseits anhand rhetorischer Schriften,<sup>143</sup> andererseits anhand von Deklamationen<sup>144</sup> die Konstruktion römischer Männlichkeit untersucht. Dabei nutzt er ein breites Spektrum theoretischer Zugänge, wobei insbesondere seine Rezeption der Butlerschen Performativität zu gewinnbringenden Ergebnissen führt. Anhand der rhetorischen Schriften gelingt es ihm vor allem, die Instabilität römischer Männlichkeitskonstruktionen aufzuzeigen,<sup>145</sup> indem er den für eine gelingende Naturalisierung der männlichen Superiorität erforderlichen Anschein der Authentizität<sup>146</sup> der rhetorischen Performanz problematisiert. Eine geradezu obsessive Sorge

<sup>140</sup> Ibid. 146. Gegen diese Implikation hinsichtlich rhetorischer Auseinandersetzungen in der späten Republik: Meister 2012, 60, 68. Gleasons Vorstellung der „dandies“ war bereits überzeugender: Gleason 1995, 74.

<sup>141</sup> Connolly 2009a, 206.

<sup>142</sup> Ibid. 217. Da bürgerliche Identität abhängig von rhetorischer Praxis sei, müssten Frauen von der aktiven Bürgerschaft ausgeschlossen werden, um ebendiese bürgerliche Identität als naturalisierte Form von Männlichkeit darzustellen, deren Essenz aus der selbstlosen Aufopferung für die Gemeinschaft bestehe. Männliche Eloquenz erzeuge erst die Gemeinschaft: Ibid. 232.

<sup>143</sup> Gunderson 2000.

<sup>144</sup> Gunderson 2003. Die Deklamationen analysiert er vor allem mittels psychoanalytischer Theorie daraufhin, wie väterliche Autorität erzeugt wird: „The analysis of the psychic life of the Romans allows for the delineation of the field of play for certain key symbols within a given cultural configuration. And within such thinking something like the idea of the father becomes the necessary symbolic base upon which the material superstructure of actual paternal authority is built.“ Ibid. 18.

<sup>145</sup> Gunderson 2000, 12f.: „[T]he elite male of antiquity is never a given: the infant never passes into aristocratic manhood without mastering a variety of recognized threats and crises.“ Ibid. 63: „[T]he messages of the body need to be naturalized and shown as authentic expressions of a subject rather than arbitrary cultural artifacts.“ Ibid. 69: „The irony of Quintilian’s process, then, is that the endless process of training and threats of failure make the category *vir bonus* fundamentally unstable. But Quintilian’s loss is also his gain: by making the body a problem, he can enjoy his orator to a conscious regime of bodily and performative iteration and enactment of the principles of domination of which the orator’s body is representative and bearer.“ Vgl. Connolly 1998.

<sup>146</sup> Gunderson 2000, 7f.: „*Auctoritas* means authorization or the responsibility taken for having given authorization. It also means guidance or leadership. It means authority in general:

um „the precariousness of virility“ erkennt auch Richlin im rhetorischen Diskurs und Connolly bestätigt dies prinzipiell.<sup>147</sup> Connolly plädiert dafür, die männliche bürgerliche Identität der späten Republik als instabil zu betrachten. Das Geschlecht sei nicht ideologische Grundlage der Politik, sondern die politische Gemeinschaft sei in Ideologie und Praktiken durch Geschlechterkonstrukte geprägt worden und würde diese prägen.<sup>148</sup> Das Ziel des kaiserzeitlichen quintilianischen Lehrwerks sei es laut Gunderson hingegen, dem angehenden Redner zu ermöglichen, sich selbst öffentlich als *vir bonus* darzustellen. Die Beherrschung der kulturell normierten Praktiken einer solchen Selbstdarstellung werde von Quintilian als Verwirklichung der vermeintlich authentischen männlichen Natur bestimmt.<sup>149</sup> Dabei müsse sich der Redner mittels „a set of strategic renunciations and rejections“ vom Schauspieler abgrenzen,<sup>150</sup> obwohl eine eindeutige Abgrenzung nicht aufrecht erhalten werden könne.<sup>151</sup> Während Schauspieler „effeminate pleasure and illegitimacy“ produzierten, solle die rhetorische Performanz „virile pleasure and authority“ erzeugen.<sup>152</sup> Der Redner exponiere also seine natürliche männliche Identität, während der Schauspieler nur eine Rolle spiele. Das sinnliche Vergnügen erscheine grundsätzlich als illegitimer Aspekt der körperlichen Hexis des legitimen männlichen Redners.<sup>153</sup> In beiden Monographien verfolgt Gunderson unterschiedliche Argumentationsstränge, die vor allem einer Diskussion der modernen Theorie dienen, während der sozial- und kulturhistorische Kontext von ihm eher vernachlässigt wird.

---

the right to lead, prestige, influence. *Auctoritas* can be rewritten as hegemony, or legitimate and recognized domination. For the good man and good orator, then, *auctoritas* is the term that ought to accompany both his station and the impression lent by his speeches.“

<sup>147</sup> „[T]he concern of the oratorical theorists with the precariousness of virility verges on the obsessive.“ Richlin 2003 [1997], 204. Dabei bezieht sie sich vor allem auf Seneca d. Ä. und Quintilian, verwendet jedoch auch republikanische Texte. Connolly untersucht in erster Linie den Zusammenhang zwischen ciceronianischer rhetorischer Theorie und der republikanischen Identität des römischen Bürgers. „I pursue a different explanation of rhetoric’s gender panic, arguing that it arises not from anxieties about essentialized notions of masculinity and femininity per se but from anxiety about the stability and coherence of a political regime whose survival rests on the *artificium* of virtue.“ Connolly 2009a, 199. Zur Instabilität männlicher Geschlechtskonstruktionen in der gesamten Literatur: Williams 1999, 142.

<sup>148</sup> Connolly 2009a, 221. So repräsentiere Weiblichkeit einen Mangel an Freiheit, Unabhängigkeit und Autorität, womit genuin politische Fragen der gesellschaftlichen Ordnung angesprochen würden (ibid. 223).

<sup>149</sup> Gunderson 2000, 76.

<sup>150</sup> Ibid. 112. Zur Ähnlichkeit zwischen Schauspielern und Redner vgl. Fantham 2002; zur Gefahr der Assimilation von Schauspieler und Redner und Sängern siehe Richlin 2003 [1997].

<sup>151</sup> Gunderson 2000, 115.

<sup>152</sup> Ibid. 131. Ähnlich sieht Connolly die Überzeugungskraft des Redners in seiner Fähigkeit begründet, das Publikum emotional zu bewegen, so dass er selbst und das politische Kollektiv von der Gefahr der Irrationalität bedroht werde. Connolly 2009a, 234f.

<sup>153</sup> Gunderson 2000, 156.

### 1.3.3 Semantik

Da unser Zugang zur antiken Welt über die Sprache verläuft, eröffnet dies auch den Weg, anhand der Semantik der Begriffe Mann (*vir*) und Männlichkeit (*virtus*) die soziale Konstruktion der Männlichkeit zu analysieren. So konstatiert Gleason: „To exhibit courage or excellence (*virtus*) was by definition to exhibit the qualities of a man (*vir*).“<sup>154</sup> Während diese Aussage zunächst einleuchtend erscheint, führt ihre Zirkularität jedoch ins Leere. Eisenhut führt die Bedeutung der *virtus* etymologisch auf den Zustand des Mann-Seins zurück,<sup>155</sup> jedoch stellt sich die Frage, was man unter einem Mann zu verstehen hat. In der Verwendungsweise Ciceros sei der Begriff *vir* positiv konnotiert gewesen: Bezeichnet worden seien laut Santoro L’Hoir damit Männer, die einen hohen sozialen Rang einnahmen, besonderes Ansehen genossen und sich um die *res publica* besonders verdient gemacht hatten.<sup>156</sup> Die Bezeichnung *homo* hingegen indiziere einen niedrigeren sozialen Rang des Adressaten, fehlende politische Betätigung, ausländische Herkunft oder schlicht eine Beleidigungsabsicht seitens Ciceros.<sup>157</sup> In pejorativer Bedeutung verwende Cicero den Ausdruck *homo* für politische Gegner,<sup>158</sup> für Männer fremder Herkunft und speziell auch *homines barbari* werde allerdings in der Regel auch von *homines* gesprochen, ohne diese notwendigerweise abzuwerten.<sup>159</sup> Bis in die Zeit der Flavier wurde laut Santoro L’Hoir diese ciceronische Dichotomie zwischen *homo* und *vir* (denen *mulier* und *femina* entsprechen) in der Prosasprache aufrecht erhalten.<sup>160</sup> Im politischen Diskurs der späten Republik gilt ein *vir* also als ein Mann, der sich für das Staatswesen einsetzt, wobei er sich oft durch *fortitudo* auszeichne. Als *fortissimi viri* seien besonders erfolgreiche Feldherren oder Römer bezeichnet worden, die bereit waren, sogar ihr eigenes Leben für die Republik zu opfern.<sup>161</sup> Ebenso ist gemäß Gunderson das von Cato dem Älteren geprägte Leitbild des idealen öffentlichen Redners, des *vir bonus*,<sup>162</sup> als ein Mann zu verstehen, der sich für die Gemeinschaft einsetzt und seine soziale Rolle voll und dominant ausfüllt.<sup>163</sup> Der Begriff

<sup>154</sup> Gleason 1999, 67.

<sup>155</sup> Eisenhut 1973, 12f. Während Eisenhut sich um lexikographische Vollständigkeit bemüht, indem er die Verwendung des Begriffs in literarischen und epigraphischen Quellen der Frühzeit bis zur Spätantike philologisch untersucht, spielt der historische Kontext für ihn keine Rolle.

<sup>156</sup> Santoro L’Hoir 1992, 9; vgl. Walters 1997, 32.

<sup>157</sup> Santoro L’Hoir 1992, 9.

<sup>158</sup> Ibid. 21.

<sup>159</sup> Ibid. 19f.

<sup>160</sup> Ibid. 198f.

<sup>161</sup> Ibid. 13f.

<sup>162</sup> *Sit ergo nobis orator, quem constituimus et qui a M. Catone finitur, „vir bonus dicendi peritus“ [...].* Quint *inst.* 12, 1, 1.

<sup>163</sup> Gunderson 1998, 171. Gunderson sieht in der Rolle des Ehemannes oder Soldaten die Qualitäten von „a real man, manly man“ durch den Begriff *vir* verwirklicht. Ibid. 170.

*homo* werde jedoch nicht ausschließlich, wie von Santoro L'Hoir behauptet, negativ verwendet, auch wenn er häufig negativ konnotiert sei.<sup>164</sup>

Obwohl Männlichkeit nicht allein durch den Begriff *virtus* determiniert sein kann, muss dieses soziale und politische Ideal die Normen männlichen Verhaltens mitbestimmt haben. Während die ältere Forschung sich auf die semantische Analyse unter Vernachlässigung des historischen Kontexts konzentrierte<sup>165</sup> oder gar ahistorische metaphysische Wahrheiten über das römische Wesen zu ergründen versuchte,<sup>166</sup> kann man zwei neuere Arbeiten der Begriffsgeschichte<sup>167</sup> zuordnen. McDonnell signalisiert bereits in seinem Titel, der den Begriff „manliness“ anstelle von „masculinity“ enthält, dass er keine geschlechterhistorische Perspektive auf den Begriff *virtus* einnimmt, obwohl es ihm scheinbar um Vorstellungen von Männlichkeit geht.<sup>168</sup> Seine Kernthese besteht darin, dass römische *virtus* nicht diachron gleichbleibend als männliche Exzellenz zu begreifen sei, sondern ursprünglich exklusiv „martial prowess or courage“ bezeichnet habe.<sup>169</sup> Die militärisch konnotierte Tapferkeit beinhalte nicht nur Furchtlosigkeit, sondern auch eine wagemutig aggressive Komponente.<sup>170</sup> Infolge des Kontakts mit griechischen Vorstellungen sei es zu der in der späten Republik vorherrschenden Ambiguität zwischen einer ethischen und einer militärischen Bedeutung gekommen.<sup>171</sup> Während sein Fokus auf der Republik liegt, deutet er abschließend an, dass es durch die Monopolisierung der kriegerischen *virtus* durch den Kaiser sowie die Etablierung einer Berufarmee auch zu einer Veränderung der „Roman manliness“ kommen musste.<sup>172</sup>

McDonnells Betonung der Verknüpfung von kriegerischer *virtus* mit der Notwendigkeit für junge Männer, ihre Männlichkeit im Krieg unter Beweis zu stellen,

<sup>164</sup> Gunderson 2000, 248 En. 15.

<sup>165</sup> Eisenhut 1973.

<sup>166</sup> Zu dem bis in die 80er Jahre „persistierende[n] Theoriedefizit einer konservativen Disziplin, die inhaltlich und methodisch an die antihistorische Begriffsforschung anknüpfte, ohne sich über deren wissenschaftsgeschichtliche und epistemologische Voraussetzungen Klarheit zu verschaffen,“ siehe Rebenich 2005, 41.

<sup>167</sup> McDonnell 2006; Balmaceda 2017.

<sup>168</sup> Einen kulturwissenschaftlichen Zugang schließt er sogar explizit aus (McDonnell 2006, xiv) und rezipiert die alttumswissenschaftliche Geschlechterforschung nur oberflächlich. In der Einleitung bemerkt McDonnell, dass es verwunderlich sei, dass der Begriff *virtus* „notoriously difficult“ zu übersetzen sei, da er ein solch breites semantisches Spektrum abdecke (ibid. 3f.). Möglicherweise hätte er sich weniger gewundert, wenn er berücksichtigt hätte, dass der Begriff Vorstellungen über Männlichkeit aufruft und somit einen Komplex von Eigenschaften und Verhaltensnormen bündelt, die in einem engen Verhältnis zu einer fundamentalen, herrschaftslegitimierenden Differenz der symbolischen Ordnung des antiken Roms stehen.

<sup>169</sup> Ibid. 3f. Ebenso bereits in folgendem Aufsatz: McDonnell 2003.

<sup>170</sup> McDonnell 2006, 71.

<sup>171</sup> Ibid. 294.

<sup>172</sup> Ibid. 387–389.

überzeugt,<sup>173</sup> anders als seine Argumentation im Detail. Balmaceda, die McDonnell entsprechend leicht widerlegt, ignoriert allerdings die Geschlechterforschung leider völlig. Sie verfolgt jedoch die vielversprechende Fragestellung, wie das moralische und politische Konzept der *virtus* wirksam wurde „in the complex system of Roman sociocultural values, attitudes, and norms.“<sup>174</sup> Obwohl der semantische Kern der *virtus* durchaus militärisch geprägt gewesen sei, habe diese kriegerische Tapferkeit auch eine soziale Komponente enthalten, da man das eigene Leben für die Gemeinschaft aufs Spiel setzte; dies habe zugleich männliche Exzellenz ausgedrückt.<sup>175</sup> Weder könne die *virtus*, selbst in früher Verwendung, auf eine aggressive, tendenziell gemeinschaftsgefährdende Form kriegerischen Wagemuts reduziert werden, noch sei eine erweiterte Vorstellung männlicher Leistungsfähigkeit und -bereitschaft ausschließlich als griechischer Kultureinfluss zu sehen.<sup>176</sup> In Zeiten des Wandels sei die Repräsentation der *virtus* durch die Historiographie immer wieder aktualisiert worden, um die historische Realität zu erklären und zu deuten.<sup>177</sup> Sallust habe den Verlust der *virtus* bemängelt, Livius die *virtus* der Frühzeit beschworen, Velleius Paterculus legitimiere das Prinzipat, indem er das Potenzial zur Verwirklichung traditioneller *virtus* unter den Bedingungen der neuen Friedensordnung betone.

Tacitus hingegen habe den semantischen Gehalt der *virtus* verschoben in Richtung von *constantia* und *moderatio*. Exemplarisch ließen sich diese Eigenschaften in der Person des *Agricola* erkennen, der unter der wankelmütigen Herrschaft Domitians zu besonderer Beständigkeit und Mäßigung gezwungen gewesen sei.<sup>178</sup> Den in den *opera minora* dargestellten Barbarenvölkern, den Briten und Germanen, schreibe Tacitus eine nach Freiheit strebende und kraftvolle *virtus* zu. Dieser fehle jedoch einerseits die *constantia*, andererseits sei *virtus* immer durch aktives Handeln für die Gemeinschaft definiert, so dass die Barbaren in dieser Hinsicht als defizient erschienen.<sup>179</sup> Während der Aspekt der gemeinschaftsorientierten Aktivität durchaus schlüssig ist, gilt dies nicht für die Behauptung, dass Beständigkeit und

<sup>173</sup> Der Krieg wird von ihm als eine Art Ventil für junge Männer gedeutet, da sie ihre Männlichkeit im Dienste des Gemeinwesens unter Beweis stellen konnten. Dies sei im zivilen Leben aufgrund der durch die *patria potestas* ausufernde Herrschaftsmacht des Vaters nicht möglich gewesen: Ibid. 178–180.

<sup>174</sup> Balmaceda 2017, 9f.

<sup>175</sup> Ibid. 17.

<sup>176</sup> So finde sich bereits bei Plautus ein Bedeutungsspektrum, das auch moralische Exzellenz einschließe: Ibid. 20. Bereits Eisenhut erkannte in den plautinischen Verwendungen des Begriffs „Tüchtigkeit“ mit allen zu ihr gehörenden Eigenschaften, Voraussetzungen und Folgen.“ Eisenhut 1973, 29. Üblich sei „im älteren Latein“ jedoch die Bedeutung „Tapferkeit“ gewesen (ibid. 42). Balmaceda hält es für wahrscheinlich, dass die Römer ursprünglich kaum eine Unterscheidung zwischen Tapferkeit und allgemeiner moralischer Exzellenz sahen aufgrund ihrer „highly militaristic society.“ Balmaceda 2017, 24.

<sup>177</sup> Ibid. 242.

<sup>178</sup> Ibid. 161f.

<sup>179</sup> Ibid. 172, 174, 177.



Mäßigung nicht ursprünglich als wesentliches Element männlicher Exzellenz in Rom betrachtet wurden. Da die Selbstbeherrschung in der – von Balmaceda ignorierten – altertumswissenschaftlichen Männlichkeitsforschung als wesentliches Merkmal römischer Männlichkeit herausgearbeitet wurde, muss sie auch als Teil des Konzeptes *virtus* verstanden werden.

Einerseits ist das in dem Begriff *virtus* enthaltene semantische Feld zu breit, um Männlichkeit einzugrenzen, andererseits ist dieser einzelne Signifikant zu beschränkt, um die Spannbreite männlich konnotierter Verhaltensweisen und Normen zu erfassen. Dennoch wird deutlich, dass die Beurteilung männlichen Verhaltens als adäquat oder sogar vorbildlich eine moralische Dimension besitzt, die durch den sozialen Kontext bestimmt wird. „Gute“ römische Männer zeichnen sich rhetorisch oder militärisch vor anderen aus, indem sie sich um die Gemeinschaft verdient machen.

### 1.3.4 Ehe

Forschungen zur Ehe überschneiden sich der Logik der Sache entsprechend teilweise mit dem Bereich der Sexualität, doch verdient diese institutionalisierte Form des Geschlechterverhältnisses, die in der Antike in einen teleologischen und ebenso aitiologischen Zusammenhang zur sozial überdeterminierten, der biologischen Reproduktion dienenden körperlichen Differenz stand, durchaus eine eigene Betrachtung. Ohne explizit Geschlechtergeschichte zu betreiben, aber durchaus mit Sensibilität für das Geschlechterverhältnis, bietet Treggiari,<sup>180</sup> sich auf legale, literarische und epigraphische Quellen stützend, einen umfassenden sozialhistorischen Überblick über die Institution der Ehe. In der Ehe sind zwei männliche Geschlechtsrollen verankert: Vater und Ehemann.<sup>181</sup> Während Späth für die Kaiserzeit noch konstatierte, „*patres* sind Männer, Männer sind *patres*,“<sup>182</sup> und Scholz<sup>183</sup> die

<sup>180</sup> Treggiari 1993 [1991]. Speziell zum Ritual der Hochzeit siehe: Hersh 2010.

<sup>181</sup> Zum symbolischen Gehalt von *pater* vgl. Gunderson 2003. Wenig überzeugend erklärt Albrecht „die Omnipräsenz des Vaterbildes“ in Politik und Militär damit, dass dadurch Machtansprüche euphemisiert würden, indem beispielsweise das „Militär als familienähnliche (Männer-)Gemeinschaft ein freundlicheres Gesicht bekommt.“ Albrecht 2016, 231.

<sup>182</sup> Späth 1994, 306. Ähnlich Schmitt Pantel / Späth 2007, 30: Es „stellt sich die Frage, ob Macht in der römischen Kultur nicht generell nach dieser gesellschaftlichen Position, die idealtypisch Männlichkeit kennzeichnet [...] gedacht werden kann.“ Späth selbst weist darauf hin, dass die Gleichstellung von Männlichkeit mit der Position des *pater familias* nicht unproblematisch ist: „[D]ie gesellschaftlichen Kräfteverhältnisse innerhalb der *domus*, zwischen Angehörigen unterschiedlicher sozialer Status-Gruppen und in der *res publica* lassen sich nach dem Muster der Beziehung zwischen *pater* und den in seiner Macht Stehenden untersuchen. Dabei wird allerdings auch die Frage zu klären sein, wie sich die offensichtlichen Widersprüche zwischen einer idealtypischen Männlichkeit in der Figur des aristokratischen *pater familias* und der übergroßen Mehrheit von Akteuren in Unterschichten, in Klientelverhältnissen und in hierarchischen Ordnungen desselben sozialen Feldes, die diese Position nicht erreichen können, in der gesellschaftlichen Praxis manifestieren.“ Späth 2010, 251.

<sup>183</sup> Scholz 2011.

Bedeutung der Väter für die Vermittlung eines aristokratischen Habitus zu Zeiten der Republik betont, weist Saller<sup>184</sup> darauf hin, dass die Geschlechtsdifferenz sich nicht in den (idealisierten) Rollen des Vaters und der Mutter erschöpfe und dass die Macht des *pater familias* nicht zu überschätzen sei aufgrund der wirtschaftlichen Macht von Frauen in *manus*-freien Ehen. So betont auch Harlow, dass die *patria potestas* des Vaters durchaus von der sozialen Rolle der Mutter konterkariert werden konnte.<sup>185</sup> So lässt sich festhalten, dass idealisierte und rechtlich formalisierte Machtstellungen sicherlich einen Beitrag zur Konstruktion männlicher Identität leisteten; jedoch definiert sich männliche Macht weder ausschließlich über die Rolle des Vaters, noch lässt sich die soziale Praxis über eine normative Vaterrolle abschließend erfassen.

Das in der Ehe gelebte Geschlechterverhältnis untersucht Centlivres Challet.<sup>186</sup> Sie präsentiert eine Möglichkeit, reale soziale Beziehungen zwischen Männern und Frauen hinter der textlichen Oberfläche hervorzuholen, indem sie widersprüchliche Frauenbilder in den literarischen Quellen der Wende vom ersten zum zweiten nachchristlichen Jahrhundert untersucht. Davon ausgehend, dass die von ihr untersuchten Quellen zum Eheleben „male, normative discourses“ enthalten, versucht sie mittels ihrer Konzeption eines „dual discourse“ zu ermitteln, „what the text says beyond what it says.“<sup>187</sup> Demnach enthielten die antiken Texte zwei divergierende Stimmen: Eine traditionelle Stimme, die Topoi und Stereotype der Geschlechterordnung reproduziere, sowie eine individuelle Stimme, die davon abweichende Beschreibungen erlaube und sich aus der alltäglichen Erfahrung des Geschlechtsverhältnisses speise. Daraus ergebe sich, dass Frauen nicht nur zahlreiche männliche „gender qualities“ zugestanden würden, Ehefrauen hätten sogar innerhalb eines eng begrenzten Rahmens durchaus „a certain amount of leeway, room for manoeuvre and opportunities for self-determination“ erhalten, solange sie nicht kompetenter erschienen als ihre Ehemänner, wodurch auch das Ansehen des Ehemanns gesteigert worden sei. Jedoch habe es sich dabei um eine männliche Strategie der Beschwichtigung gehandelt, damit die Frauen ihre traditionelle Position in der Geschlechterordnung akzeptierten.<sup>188</sup> Die alternative Strategie habe darin bestanden, als unangemessen bewertetes weibliches Verhalten mittels „mockery, scorn, revilement or rejection to the margins of society“ zu sanktionieren.<sup>189</sup> Dagegen habe jedoch die affektive Disposition der Ehepartner zueinander sowie die

<sup>184</sup> Saller 1999.

<sup>185</sup> „There are abundant examples of powerful and able women in the Roman world who could maintain households and are seen to be doing many of the activities associated with the *paterfamilias*. The symbolic and legally defined *potestas* of the Roman *paterfamilias* is thus undermined by the relative role of the mother, in a similar way to that in which the male contribution to reproduction is undercut by an awareness of the necessity of the female contribution.“ Harlow 1998, 162.

<sup>186</sup> Centlivres Challet 2013.

<sup>187</sup> Ibid. 2f.

<sup>188</sup> Ibid. 106.

<sup>189</sup> Ibid.

Angst vor ehelicher Entfremdung gesprochen. Die eheliche Eintracht, die *concordia*, habe nicht nur Männer motiviert, ihren Frauen einen privaten Raum größerer Handlungs- und Entfaltungsfreiheit zuzugestehen, sondern auch Frauen ermöglicht, ihre „subservient position“ sowie ein öffentliches Auftreten gemäß den „ideological gender rules“ zu akzeptieren.

### 1.3.5 Autorenbezogene Studien

Späth<sup>190</sup> untersucht unter Rückgriff auf Scott und Foucault Konstruktionen von Männlichkeit und Weiblichkeit in den „Annalen“ des Tacitus, und legte als Ergebnis die erste deutschsprachige althistorische Monographie zum Thema Geschlecht vor.<sup>191</sup> Theoretisch und methodisch reflektiert und mit dem selbsterklärten Anspruch, eine neue Perspektive auf die bekannten Texte einzunehmen, analysiert er mehr als 1600 strukturell bestimmte Handlungsbeziehungen, in denen Männer oder Frauen als Handlungssubjekte oder -objekte auftreten. Die Relationalität der Kategorie Geschlecht ernst nehmend erfasst Späth geschlechtliches Handeln sowohl in der homo- als auch heterosozialen Dimension. Textimmanent unterscheidet Späth diese Handlungsbeziehungen hinsichtlich ihrer Bewertung als normentsprechend oder -überschreitend.

Kontrolle, Fürsorge und Verwendung charakterisierten normadäquates männliches Verhalten, welches Späth vor allem in der Position des *pater* verwirklicht sieht. Dieser nimmt eine dominante Position innerhalb eines hierarchischen Gefüges ein. Darunter sei die erfolgreiche Weitergabe des familialen Kapitals an einen legitimen männlichen Erben zu verstehen, der vom Vater gefördert werde, sowie die Instrumentalisierung der Familienmitglieder zum Zwecke der Förderung des familialen Prestiges.<sup>192</sup> Die Selbstkontrolle trete „als unabdingbares Merkmal von Männlichkeit“ in den taciteischen Annalen in Erscheinung, so dass der Verlust von Selbstbeherrschung und rationalem Verhalten als Hauptgrund für effeminiertes – und somit maßloses – männliches Verhalten dargestellt werde.<sup>193</sup> Späth stellt die These auf, dass in den Annalen des Tacitus die „Monopolisierung der Macht“ durch den *princeps* „gleichzeitig eine Monopolisierung der Männlichkeit“ darstelle.<sup>194</sup> Die Position des „wahren Mannes“, eines freien römischen Bürgers und niemandem unterstellten *pater familias*, könne nicht mehr erreicht werden, da nur der Kaiser eine dominierende Stellung einnehme, ohne selbst einer anderen Macht unterworfen zu sein.<sup>195</sup> Ehe und Sexualität würden in Form hierarchischer Beziehun-

---

<sup>190</sup> Späth 1994.

<sup>191</sup> Beinahe zeitgleich erschien Meyer-Zwiffelhofer 1995.

<sup>192</sup> Späth 1994, 306–310.

<sup>193</sup> Ibid. 321.

<sup>194</sup> Späth 1994, 346.

<sup>195</sup> Ibid. 345. In einem späteren Aufsatz erweitert Späth den Blick auf die Darstellung Trajans in Plinius' *Panegyricus*: Während sich damit die taciteische Prinzipatskritik erklären lasse als

gen zwischen Mann und Frau dargestellt,<sup>196</sup> weibliche Macht sei zu verstehen als „Möglichkeit der Einflußnahme auf Männer.“<sup>197</sup> Wenn Frauen die Normen zulässigen weiblichen Verhaltens durchbrächen, so lasse sich dies immer auf einen Kontrollverlust, auf „das Motiv der *muliebris impotentia*“ zurückführen.<sup>198</sup>

Stark von Späth beeinflusst analysiert Albrecht<sup>199</sup> die „Herausbildung männlicher Habitus im Wettbewerb“ im Geschichtswerk des Livius.<sup>200</sup> Connells Konzept der hegemonialen Männlichkeit mit Bourdieus Habitus kombinierend untersucht er die livianische Repräsentation von Wettkämpfen um Ressourcen und Handlungsspielräume innerhalb der senatorischen Elite, den „ernsten Spielen“, um daraus Rückschlüsse auf Normen männlichen Handelns zu gewinnen. Die Interaktion der Figuren innerhalb der livianischen Erzählung versteht er als „narrative Performanz“, wodurch „intelligible Männerbilder, in denen sich Vorstellungen von Männlichkeit manifestieren,“ sichtbar würden.<sup>201</sup> In derartigen Auseinandersetzungen genüge rhetorische Brillanz nicht, um als Mann anerkannt zu werden, vielmehr müsse militärische Bewährung hinzutreten. Männlichkeitsvorstellungen aus den Bereichen Familie, Militär und Politik verdichteten sich in dem Begriff *auctoritas*, die Albrecht als „Machtstrategie“ versteht, die zu einer gelingenden Inanspruchnahme eines Rechts auf Machtausübung (*imperium, patria potestas*) führe.<sup>202</sup> Während der Fokus der Untersuchung meist auf die „großen Männer“ gerichtet ist, fungiere Sp. Ligustinus, der ideale archaische Bauernsoldat, als „Komplize des hegemonialen Kreises“, da er bereit sei, die *res publica* zu verteidigen, ohne diesem Kreis anzugehören.<sup>203</sup> Allgemein werde *virtus* für untergeordnete Männer als Risiko- und Opferbereitschaft repräsentiert.<sup>204</sup> Der Körper erhält ein eigenes Kapitel, jedoch rezipiert Albrecht Vorstellungen der *mollitia* erstaunlicherweise gar nicht, so dass hier kein Erkenntnisgewinn eintritt. Für Albrecht bleibt schließlich ein

---

Rekurs auf eine republikanische Tradition, erzeuge Plinius in seinem *Panegyricus* eine alternative, dem Prinzipat adäquatere Konzeption von Männlichkeit. „[D]ie Darstellung entwirft das Bild einer wohlgeordneten Welt, worin Traian zugleich die Position filialer *pietas* gegenüber dem göttlichen *parens* einnimmt und jene des *parens* von Senat und Volk und Reich, und die Senatoren fügen sich in dieses Bild harmonisch mit respektvoller *pietas* gegenüber dem *princeps* ein. Dem Oxymoron des Tacitus wird hier nicht nur die Schärfe, sondern der Widerspruch an sich genommen.“ Späth 2003, 124. Ebenda weist Späth auch darauf hin, dass der Textsorte „Rechnung zu tragen“ ist. Möglicherweise müsste dies in noch stärkerem Maße geschehen, bevor von einer alternativen Männlichkeitskonzeption gesprochen werden kann.

<sup>196</sup> Zur Ehe: Späth 1994, 213; zur Sexualität: Ibid. 195.

<sup>197</sup> Ibid. 114.

<sup>198</sup> Ibid. 117. Vgl. zur negativen Valorisierung des Adjektivs *muliebris* in der römischen Historiographie: Santoro L’Hoir 1992, 199.

<sup>199</sup> Albrecht 2016.

<sup>200</sup> Ibid. 33.

<sup>201</sup> Ibid. 29. Zur „narrativen Performanz“ siehe: Späth 2012.

<sup>202</sup> Albrecht 2016, 230.

<sup>203</sup> Ibid. 140.

<sup>204</sup> Ibid. 146.

„Rest der Nicht-Beschreibbarkeit“, der sich „nicht mit intersektionaler Analyse, einem Hegemoniekonzept oder dem *doing masculinity* begründen lässt.“<sup>205</sup>

Warum bestimmten Männern *virtus* zugeschrieben und *auctoritas* zuteil wird und anderen nicht bzw. unter welchen Bedingungen männliche Herrschaft anerkannt wird – ob es dazu „echter“ Männer bedarf und was man sich darunter vorstellen muss – stellt mithin weiterhin ein Desiderat der Männlichkeitsgeschichte dar. Die Herangehensweise der folgenden Untersuchung zur antiken römischen Männlichkeit wird im nächsten Kapitel erläutert. Mittels des bereits vorgestellten theoretisch-methodischen Ansatzes und innerhalb der Anschlussmöglichkeiten an die bisherige Forschung wird die Arbeit positioniert, wobei im Folgenden die zu untersuchenden Diskurse und der Aufbau der Untersuchung erläutert werden.

## 1.4 Herangehensweise der Untersuchung

*voluisse enim primum bellatorem esse, optimum oratorem, fortissimum imperatorem, auspicio suo maximas res geri, maximo honore uti, summa sapientia esse, summum senatorem haberi, pecuniam magnam bono modo invenire, multos liberos relinquere et clarissimum in civitate esse; haec contigisse ei nec ulli alii post Romam conditam.*<sup>206</sup>

Er habe es angestrebt, ein Krieger ersten Ranges, der beste Redner und der tapferste Feldherr zu sein; ebenso, unter seinem Oberbefehl die größten Erfolge zu erreichen, die höchste Ehrenstelle zu bekleiden, größte Weisheit zu besitzen, als wichtigster Senator angesehen zu werden, viel Geld auf ehrliche Weise zu erwerben, viele Kinder zu hinterlassen und höchstes Ansehen im Bürgerverband zu genießen; dies sei ihm gelungen, keinem anderen jedoch seit der Gründung Roms.

In dieser im Jahre 221 v. Chr. gehaltenen Leichenrede für Lucius Caecilius Metellus zählt dessen Sohn, Quintus Metellus, zehn Ziele auf, die von weisen Männern als vollendetes Leben erstrebt würden, die sein Vater aber tatsächlich im Laufe seines Lebens erreicht habe.<sup>207</sup> Diese Lebensleistung eines besonders erfolgreichen elitär-

<sup>205</sup> Ibid. 331f. Diesen nichtbeschreibbaren Rest meint er mit *auctoritas* approximieren zu können (ibid. 332.).

<sup>206</sup> Plin. *nat.* 7, 140.

<sup>207</sup> Außerdem habe er zweimal das Amt des Konsuln (251, 247) sowie einmal das des Diktators (224) innegehabt und habe in seinem Triumphzug nach dem ersten Punischen Krieg den Römern Elefanten präsentiert: Ibid. 7, 139; Broughton 1951, 213f.; zur Familie der Caecilii Metelli siehe Van Ooteghem 1966; zu den Strategien der Selbstdarstellung dieser in der zweiten Hälfte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts politisch besonders erfolgreichen Familie siehe Hölkeskamp 2017, 273–309.

en Mannes der Mittleren Republik konzentriert sich vor allem auf zwei Handlungsfelder, von denen Frauen ausgeschlossen waren: Krieg und Politik. Metellus sei Kämpfer und Feldherr sowie Redner und Senator gewesen, die politische Gemeinschaft habe ihn wegen seiner Leistung für ebendiese *res publica* als herausragenden Mann geehrt. Hinzu treten als distinguierende Merkmale seine Weisheit, ein ehrlich erwirtschaftetes Vermögen und zahlreiche Nachkommen. Weisheit, Vermögen und Nachkommen lassen sich ebenfalls als ehrliche und ehrenhafte Leistungen für die *res publica* auffassen, da sie Metellus persönlich befähigten und zukünftigen Dienst der Familie versprachen. Die Metellus zugeschriebene Lebensleistung ergibt sich aus den besonderen Bedingungen einer kompetitiven männlichen Oberschicht in der römischen Republik, deren Angehörige nach persönlicher Ehre im Dienste des Gemeinwesens strebten. Somit verwundert es nicht, dass die anerkannten Leistungen eines Vorfahren für das Gemeinwesen im Rahmen einer *laudatio funebris* glorifiziert werden. Gewiss erschöpfte sich männliche Identität nicht in diesen politischen und militärischen Leistungen, aber sie dienten der Legitimation einer exklusiv männlichen, meritokratisch legitimierten Aristokratie.

Ein Mann, der sich in der römischen Oberschicht und vor dem römischen Volk auszeichnen wollte, musste also vor allem kämpfen und Soldaten anführen, öffentlich überzeugend reden und politische Beschlüsse herbeiführen und umsetzen können. In der römischen Republik nahmen Krieg und Politik als Handlungsfelder eine privilegierte Stellung ein, indem sich Männer innerhalb der senatorischen Elite bewährten und Anerkennung in Form von *honores* erlangten. Diese Ehrenämter vermittelten gesamtgesellschaftlich anerkanntes Prestige und konstituierten die hierarchischen Abstufungen der aristokratischen Führungsschicht der römischen Republik. Nur wenige Männer konnten an diesen Wettbewerben teilnehmen, noch weniger konnten erfolgreich für sich *auctoritas* und Führung beanspruchen. Die meisten männlichen römischen Bürger waren allein aufgrund nicht zureichender ökonomischer Ressourcen von vornherein ausgeschlossen, Frauen hingegen waren ausnahmslos aufgrund ihres Geschlechts ausgeschlossen. Nur wenn man nicht davon ausgeht, dass Frauen grundsätzlich körperlich und geistig unterlegen sind, stellt sich die Frage, wie der Ausschluss von Frauen aus diesen Handlungsfeldern begründet wurde.

Bestimmte als männlich qualifizierte Verhaltensdispositionen legitimierten manche Männer, über die übrige Gesellschaft Herrschaft auszuüben. In der Kaiserzeit veränderten sich die Bedingungen politischer Herrschaft grundlegend, auch wenn das von Augustus etablierte Prinzipat eine formale Kontinuität politischer Institutionen suggerierte und eine Restauration ursprünglicher römischer Werte beanspruchte.<sup>208</sup> Anhand epigraphischer Zeugnisse von Ehrenmonumenten und Grabinschriften lässt sich feststellen, dass die aus der Republik übernommenen

<sup>208</sup> Zu den veränderten Bedingungen politischer Herrschaft siehe P. Eich 2008; zum Verhältnis der Aristokratie zum *princeps* siehe Roller 2001; zur vermeintlichen Restauration römischer Identität zu Beginn des Prinzipats siehe Wallace-Hadrill 2008, 213–258.

Ämter weiterhin den elitären Status signalisierten und die römische Elite charakterisierten.<sup>209</sup> Literarische Texte erwecken den Eindruck, dass traditionelle römische Wertvorstellungen weiterhin ihren normativen Anspruch bewahrten, während diese althergebrachte römische Identität, die durch herausragende Männer der Vergangenheit veranschaulicht wurde und zur Imitation anspornen sollte, anscheinend einem moralisch korrumpierenden Einfluss ausgesetzt war. Tradierte Normen männlichen Verhaltens der senatorischen Elite behielten ihre Gültigkeit, aber die Zugehörigkeit zur Elite des römischen Kaiserreiches ließ sich nicht mehr allein über die Handlungsfelder Krieg und Politik definieren.<sup>210</sup> Die bereits in der späten Republik einsetzenden kulturellen Veränderungsprozesse deuten darauf hin, dass der ideale führende Mann in Rom nicht mehr im gleichen Maße wie zuvor ein alle Lebensbereiche beherrschender Generalist war, sondern neben der politisch-administrativen Tätigkeit, die vom Kaiser kontrolliert wurde, soziale Distinktion in einem kulturell verfeinerten Lebensstil erstrebte.<sup>211</sup> Einem derartigen Lebensstil wi-

<sup>209</sup> Eck 1999.

<sup>210</sup> Als Elite wird in der vorliegenden Untersuchung nicht nur die soziale Schicht der Senatoren verstanden, die jedoch als kaiserzeitlicher „Kern der römischen Elite“ (Eck 1999, 33) betrachtet wird. In der vorliegenden Untersuchung geht es nicht in erster Linie um politische Herrschaft, sondern um Männlichkeit, die gewiss in einem Zusammenhang mit politischer Herrschaft steht, aber auch weitere gesellschaftliche Machtstrukturen prägt. Römische elitäre Männlichkeitsvorstellungen waren nicht nur auf die Gruppe der Senatoren beschränkt, sondern waren ebenfalls wirksam im erweiterten Kreis der „educated, freeborn, wealthy, male Roman citizens“ (Edwards 1993, 17), die aufgrund ihrer finanziellen Ressourcen und ihrer Bildung in der Lage waren, einen Lebensstil zu pflegen, der *otium* beinhaltete und der Abgrenzung nach unten diene. Diese Elite war prinzipiell nicht nach außen abgeschlossen, bemühte sich jedoch durch den Einsatz ökonomischen und kulturellen Kapitals um Exklusivität. Männer, die zu dieser Elite gehörten, waren zumindest ökonomisch mächtig, wenn sie nicht direkt an der politischen Herrschaft beteiligt waren, und beeinflussten untere Schichten, indem diese ihren Lebensstil und Habitus als erstrebenswert betrachteten. Zur Schwierigkeit der Definition einer Elite im antiken Rom siehe Horster 2003, 178f.

<sup>211</sup> Hölkeskamp definiert den Sozialtyp des republikanischen „Generalisten“ als einen „auf allen Gebieten von Politik, Religion, Recht, Rhetorik und vor allem Krieg gleichmäßig bewanderten, dadurch umfassend überlegenen Aristokraten [...], der sich als Mitglied der Elite einer *Weltmacht* fühlen konnte und sich dementsprechend herrisch-befehlend gerierte, mit der Arroganz der Macht, mit allen Ambitionen und Ansprüchen auf Prämien und Profite.“ Hölkeskamp 2011, 10f. (Hervorhebung im Original). Zu den veränderten Bedingungen politischer und rhetorischer Wettbewerbe in der Kaiserzeit siehe Roller 2011; vgl. Dupont 1997. In der Kaiserzeit mussten sich Senatoren und Ritter „kreativ um die Entwicklung neuer Distinktionsstrategien bemühen, die ihnen Prestige und Prominenz in einer sich wandelnden Welt versprachen.“ Stein-Hölkeskamp 2019, 20; vgl. Stein-Hölkeskamp 2011; Wallace-Hadrill 2008. Das Spannungsverhältnis zwischen alten, sich auf das *negotium* beziehende Wertvorstellungen und neuen Möglichkeiten der Distinktion durch kulturelle Praktiken, die dem Bereich des *otium* zugeordnet wurden, demonstriert Leppin am Beispiel der *Laus Pisonis*: Leppin 1992b; vgl. Krasser 2011b, 159–164. Zur Esskultur als Mittel sozialer Distinktion siehe Wagner-Hasel 2002; Stein-Hölkeskamp 2014. Zumindest für die Zeit der späten Republik muss Flaigs Behauptung, dass der republikanische Adel keine Zeit für „ostentativen Konsum“ und die „Ausbildung einer exklusiven Kultur außerhalb des Politischen“ gehabt habe (Flaig 1993, 211), angezweifelt werden.

derspricht jedoch das männliche Ideal des frugalen Bauernsoldaten, welches diskursiv weiterhin artikuliert wurde. So stellt sich die Frage, welche Vorstellungen in der römischen Kaiserzeit mit einem männlichen Geschlechtscharakter verbunden waren, um eine patriarchal strukturierte Gesellschaftsordnung zu legitimieren: Was bedeutete es, im kaiserzeitlichen Rom ein Mann zu sein?

Die bereits vorliegenden, teilweise disparaten Erkenntnisse der altertumswissenschaftlichen Männlichkeitsforschung sollen in dieser Untersuchung systematischer als bisher zusammengeführt und weiterentwickelt werden, so dass Merkmale und Bedingungen eines elitären männlichen Habitus der römischen Kaiserzeit herausgearbeitet werden können. Damit wird nicht behauptet, dass es nur eine Form von Männlichkeit gab. Die vorhandenen Texte mit ihren vielfältigen Modi der Verhandlung von Männlichkeit setzen aber voraus, dass ein intersubjektiv verständlicher Habitus bestand für Mitglieder der stadtrömischen Elite in der zweiten Hälfte des ersten nachchristlichen Jahrhunderts. Zu fragen ist nach Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata, die zu dieser Zeit und an diesem Ort insofern normative Gültigkeit besaßen, dass sie es Männern ermöglichten, erfolgreich für sich Autorität zu beanspruchen. In den literarischen Quellen der römischen Kaiserzeit artikulieren sich unterschiedliche Diskurse, die Rückschlüsse auf eine symbolische Ordnung erlauben, durch welche menschliches Verhalten hinsichtlich seiner Angemessenheit in Bezug auf idealisierte Geschlechtertypen bewertet wurde. Die textuell repräsentierten sprachlichen und körperlichen Zeichen, die normadäquate oder auch defiziente Männlichkeit signifizierten, gilt es zu identifizieren und zusammen mit anderen Strukturkategorien sozialer Ungleichheit zu kontextualisieren. Weiterhin gilt es, diskursive Strategien zu identifizieren, die bestimmte Konfigurationen männlicher Identität als gut, richtig und vorbildlich legitimieren, andere als schlecht, fehlerhaft und lächerlich verwerfen. Dabei ist nach dem Reservoir kultureller Idealisierungen zu fragen, aus dem sich die Festlegung dessen speist, was ein „richtiger“ und „echter“ Mann ist. „Echte“ Männer sind mächtig, weil ihre Macht als selbstverständlich und gerechtfertigt erscheint, sie wirkt auf „natürliche“ Weise, indem ihr der Anschein der Natürlichkeit und somit auch Unvermeidbarkeit anhaftet. Nicht jeder Mann kann jedoch in gleichem Maße eine solche Machtposition für sich beanspruchen und zugleich ist zu berücksichtigen, dass nicht Männlichkeit allein als Herrschaftsressource in Frage kommt.

In der vorliegenden Untersuchung werden zwei Zugänge zur römischen Männlichkeit gewählt: Einerseits literarische Repräsentationen lächerlicher Männer, andererseits Texte über fremde Männer. Damit werden Ausschnitte aus unterschiedlichen Diskursen als Quellenbasis der folgenden zwei Kapitel untersucht, die innerhalb der symbolischen Ordnung Roms kontextualisiert werden. Der erste Zugang erfolgt über einen Ausschnitt des satirischen Diskurses, in dem deviante männliche Sexualität als Objekt des Humors in den Epigrammen Martials und den Satiren Juvenals im Vordergrund steht. In diesen Texten werden römische Männer lächerlich gemacht und angeklagt, da sie tradierten Verhaltensnormen nicht genügen. Der zweite Zugang verläuft über Aussagen des ethnischen Diskurses, in de-



nen ethnische Alterität entweder explizit oder implizit mit römischer männlicher Identität kontrastiert wird. Das Verhältnis zu Elementen dekadenter griechischer Kultur wird exemplarisch anhand der Rezeption griechischer Athletik im rhetorischen Diskurs, primär im Lehrwerk Quintilians, untersucht; die imaginierten Germanen als antizivilisierte, aber naturnah lebende Kriegergemeinschaft werden vor allem anhand der *Germania* des Tacitus als verzerrte Repräsentation der mythisch überformten römischen Frühzeit analysiert. In beiden Fällen lässt sich eine Bedrohung römischer Männlichkeit erkennen, sei es äußerlich durch tapfere Nordbarbaren, sei es innerlich durch die Übernahme verweichlichender griechischer Kultur. Verbunden werden beide Zugänge durch den zeitlich, räumlich und soziokulturell definierten Kontext sowie das theoretische Untersuchungsrastrer.

Das erste Kapitel kann an die differenzierten Forschungsergebnisse zur antiken Sexualität anschließen und die insbesondere anhand rhetorischer Fachliteratur gewonnenen Einsichten in die Instabilität männlicher Identitäten einbinden, indem die Performativität des Geschlechts im satirischen Diskurs analysiert wird. Es werden Aussagengruppen dieses Diskurses untersucht, die aus der Repräsentation von fehlerhaften Vortäuschungen normadäquater männlicher Geschlechtsidentitäten eine komische Situation erzeugen, indem die eigentliche, intentional verborgene wahre (sexuelle) Geschlechtsnatur der sich als hypermaskulin tarnenden, sich jedoch als lachhaft unzureichend erweisenden Männer entlarvt wird. Die Analyse dieser literarisch repräsentierten Situationen, in denen Männer ihre wahre deviante Geschlechtsidentität durch bestimmte Praktiken verschleiern, ermöglicht sowohl eine Schärfung des Blicks auf die Bedingungen der Erzeugung einer Geschlechtsidentität selbst als auch auf konkrete Zeichen sowie damit in Zusammenhang stehende Praktiken, mittels derer Individuen einer Geschlechtskategorie zugeordnet werden.<sup>212</sup>

*Nolito fronti credere* – vertrau nicht dem äußeren Anschein! Diese Einleitung einer Pointe Martials dient zugleich als Programm der untersuchten satirischen Aussagen. Implizit enthält die Warnung einen Hinweis darauf, wie Menschen situativ in Geschlechtskategorien eingeordnet werden, nämlich indem der „äußere Anschein“ taxiert wird. Dieser äußeren Erscheinung, äußerlich wahrnehmbaren Effekten des Habitus, schenkt man Glauben, womit zugleich das Potenzial zur Täuschung impliziert und das Vertrauen in die Geschlechterordnung destabilisiert wird. Dabei erweist sich nämlich, dass sich die vermutete Substanz des Geschlechts nicht zwingend aus den symbolisch bedeutsamen Zeichen erschließen lässt. Die Zeichen trügen und stehen nicht in einem kausalen Verhältnis zu einer ursprünglichen geschlechtlichen Substanz, sondern werden intentional manipuliert und diese Manipulationsmöglichkeiten werden im satirischen Diskurs sichtbar, da die Entlar-

---

<sup>212</sup> „Allen Bestimmungen des Komischen, ob philosophischen, psychologischen oder poetologischen, ist gemeinsam, dass das Komische als Deviation, als ‚Abweichung von der Norm‘ begriffen wird, wobei es nicht nur auf das ‚Das‘, sondern auf das ‚Wie‘ der Abweichung ankommt.“ Wirth 1999, 2f. Zur genaueren Bestimmung des satirischen Diskurses siehe Kapitel 2.1.

vung der gescheiterten Verheimlichung devianten Sexualbegehrens zugleich Modalitäten der Täuschung offenbart.

In den von Gleason und Gunderson untersuchten antiken rhetorischen Schriften erwies sich Männlichkeit als fundamental instabile Kategorie, die Männer für sich nur beanspruchen konnten, wenn sie erfolgreich ihre „wahre“ Geschlechtsnatur als „echte“ Männer öffentlich unter Beweis stellten.<sup>213</sup> Folglich ist die Perspektive des Rhetoriklehrers darauf gerichtet, es einem jungen Mann zu ermöglichen, seine „echte“ und „gute“ männliche Geschlechtsnatur in einer Weise performativ zu aktualisieren, dass sie auch als authentisch anerkannt wird, wenn sie von anderen Menschen in der situierten Praxis einer öffentlichen Rede begutachtet wird. Die Perspektive des Satirikers hingegen ist darauf gerichtet, fiktive Kunstfiguren in der Weise zu entlarven und öffentlich bloßzustellen, dass ihre „wahre“ und „schlechte“ nicht-männliche Geschlechtsnatur demaskiert wird. Beide Formen der literarischen Repräsentation offenbaren den performativen Charakter des Geschlechts und demonstrieren die Möglichkeiten des Scheiterns der geschlechtlichen Performanz. In der Rhetorik wird die Arbeit, die Aktivität am eigenen Körper und der eigenen Hexis eher zu verbergen versucht, sie soll natürlich erscheinen. Die Kompetenz des *doing gender* zeigt sich in der Performanz einer Männlichkeit, die als naturgegeben erscheint und die kulturellen Produktionsleistungen gleichzeitig verschleiert, wobei der disziplinierte Körper als natürliche Grundlage der geschlechtlichen Performanz erscheint. Ähnlich verhält es sich beim urbanen Männerkörper des satirischen Diskurses, der ein zu hohes Maß weiblicher Sorge nicht aufweisen darf, da dadurch Indizien einer Effeminierung vorliegen; entlarvt werden jedoch diejenigen Körper, die eigentlich als männlich dekodiert werden sollten, auf deren Oberfläche Zeichen der Männlichkeit vorhanden sind, allerdings im Übermaß und somit gegen das Prinzip der *continentia* verstoßend. Männer wollen also als ehrenhafte Männer wahrgenommen und ernstgenommen werden, jedoch scheitern sie aufgrund ihres Begehrens, als weiblich klassifizierte Verhaltensweisen anzunehmen bzw. Frauen zu sein. Ihre vermeintlich wahre Natur strebt danach, nicht ein Mann zu sein, wodurch gleichzeitig die Vorstellung bestärkt wird, dass „echte“ Männer ein natürliches Begehren besitzen, männliche Rollen sozial auszufüllen und eine dem Penetrationsmodell<sup>214</sup> entsprechende „normale“ männliche Sexualität auszuleben.

Das Scheitern der Protagonisten des satirischen Diskurses liegt in ihrer als deviant beurteilten Sexualität begründet, da sie als *cinaedi* oder *molles* qualifiziert werden, was im rhetorischen Diskurs ebenfalls zu vermeiden war.<sup>215</sup> Allgemeiner handelt es sich um Vorwürfe der Effeminierung, die über den Begriff der *mollitia* ein semantisches Feld als problematisch bewerteter Praktiken impliziert. Nicht je-

<sup>213</sup> Gleason 1995, 160; Gunderson 2000, 69. Vgl. auch Connolly 1998; C. Williams 1999, 142; Richlin 2003 [1997], 204; Späth 2011, 144.

<sup>214</sup> Siehe Kapitel 1.3.1.

<sup>215</sup> Gleason 1995, 61; Corbeill 1996; Gunderson 2000, 131; Connolly 2009a, 234f.

der *mollis* musste ein *cinaedus* sein.<sup>216</sup> Effeminierungsvorwürfe werden in ihrer Häufigkeit und Vehemenz erst verständlich, wenn als weitere Strukturkategorie sozialer Ungleichheit in die Untersuchung des satirischen Diskurses der Sozialstatus mit einbezogen wird. Ansätze zur Erfassung von Männern, die um der sozialen Distinktion willen kulturelles Kapital einsetzen, welches sie dem Vorwurf der Effeminierung aussetzt, bestehen bereits in Form der „dandies“<sup>217</sup> und deren „mondänen Lebensstil[s].“<sup>218</sup> Produzenten und Rezipienten der Schriften des satirischen Diskurses gehörten zu der sozialen Schicht, deren Angehörige einen praktischen Sinn dafür entwickeln mussten, welches Maß an kultureller Verfeinerung noch als männlich und angemessen galt, welcher Lebensstil nach althergebrachter Moral noch als akzeptabel galt.

Die Sexualität der im satirischen Diskurs existierenden literarischen Figuren soll also weniger daraufhin untersucht werden, inwiefern sexuelle Praktiken von und unter Männern in Rom ausgeübt wurden,<sup>219</sup> sondern daraufhin, inwiefern der diskursive Bezug auf das semantische Feld der Sexualität innerhalb der symbolischen Geschlechterordnung Roms zur Akzeptanz von und Kritik an männlichen Identitäten beitragen konnte. Solche Geschlechtsidentitäten müssen innerhalb eines semantischen Kontinuums lokalisiert werden zwischen den diametral entgegengesetzten Polen der Männlichkeit und Weiblichkeit, die durch die unterschiedlichen Sinnbereiche des menschlichen Lebens kontextualisiert werden.<sup>220</sup> Einer dieser Sinnbereiche ist die Sexualität, für die Verhaltenserwartungen an römische Männer galten gemäß dem Penetrationsmodell.

Ebenso sind jedoch die verwandten familiären Rollen des Ehemanns und Vaters, die „ernsten Spiele“ des öffentlichen Lebens, Krieg und Politik, das mit *urbanitas* einhergehende kulturelle Kapital sowie die römische Erinnerungskultur als moralisch-politische Legitimationsressource jeglichen Handelns zu berücksichtigen. Die Akzeptanz einer männlichen Identität, ihr erfolgreicher Anspruch auf authen-

<sup>216</sup> Edwards 1993, 67; C. Barton 1994, 85f.; C. Williams 1999, 222; Olson 2014, 185. Corbeill hingegen betont, dass Vorwürfe der *mollitia* eine „specific sexuality“ konnotiert hätten: Corbeill 1996, 158. Dass mindestens ein Verhältnis der Konnotation zwischen *mollitia* und rezeptiven männlichen Sexualpraktiken bestand, steht außer Frage. Entscheidend ist vielmehr, dass das semantische Feld der *mollitia* auch Praktiken und Urteile diskursiv steuert, die kaum oder nur vermittelt in einem Verhältnis zur Sexualität stehen.

<sup>217</sup> Gleason 1995, 74.

<sup>218</sup> Meister 2012, 52.

<sup>219</sup> Für die tatsächliche Existenz einer „homosexual subculture“ im antiken Rom sprechen sich Richlin 1993 und Taylor 1997 aus, ähnlich auch Corbeill 1996, 129, 155f. Im Sinne von Edwards werden Effeminierungsvorwürfe vorliegend daraufhin untersucht, inwiefern in ihnen eine diskursive Strategie deutlich wird, die ihr Legitimationspotenzial aus der Semantik der Geschlechterordnung schöpft: „The way accusations of effeminacy are articulated and the part they play in Roman moral discourses may, in the end, tell us far more about how Romans conceived of the differences between men and women than about how common homosexuality was in ancient Rome or even how acceptable specific sexual practices were.“ Edwards 1993, 78. Siehe auch C. Williams 1999, 222; Meister 2012, 68.

<sup>220</sup> C. Williams 1999, 142. Vgl. auch Edwards 1993, 63–97.

tische Autorität, speiste sich aus unterschiedlichen Quellen.<sup>221</sup> Die Interdependenz unterschiedlicher Zeichen der Männlichkeit sowie ihre Vernetzung in der symbolischen Ordnung gilt es für die römische Kaiserzeit genauer herauszuarbeiten, um die äußere Form und generative Prinzipien eines elitären männlichen Habitus zu bestimmen.

Zu diesem Zweck dient im ersten Kapitel ein Epigramm Martials als Ausgangspunkt der Untersuchung. In diesem Epigramm<sup>222</sup> wird einer anonymen literarischen Kunstfigur vorgeworfen, sich als altrömische Strenge verkörpernder Philosoph zu tarnen, obwohl ebendiese grammatikalisch männliche Person am vorigen Tag an einer gleichgeschlechtlichen Hochzeit teilgenommen habe – und zwar als Ehefrau. Das Verständnis eines solchen Epigramms beruht auf einem System metonymischer Verweisungen: Die Betonung der Behaarung des sich Tarnenden verweist auf die Hexis, auf die Körperpraktiken antiker Männer, insbesondere innerhalb der Opposition männlicher Härte und Widerständigkeit sowie weiblicher Sanftheit und Nachgiebigkeit. Die Nennung altrömischer *exempla* verweist auf die Erinnerungskultur, die den *mos maiorum* verkörpernden und somit exemplarisch lehrenden „großen“ Männer der römischen Geschichte, deren Lebenspraxis teilweise mythisch überformt, in jedem Fall jedoch nicht nur zeitlich in großer Entfernung zur kaiserzeitlichen Wirklichkeit angesiedelt war – dennoch aber, oder gerade deshalb, überragende moralische Autorität für sich beanspruchen konnte. Die gleichgeschlechtliche Ehe verweist auf die Institution der Ehe sowie ihre besondere Bedeutung für das Geschlechterverhältnis. Schließlich verweist das Epigramm Mart. 1, 24 als Teil des satirischen Diskurses auf ebendiesen selbst sowie auf weitere regelmäßige Aussageformationen, die das Verständnis der Repräsentation einer gleichgeschlechtlichen Ehe sowie der Entlarvung devianter männlicher Sexualität ermöglichen.

Folglich handelt es sich bei diesem Kapitel um die Kontextualisierung von vier Versen eines kaiserzeitlichen Epigramms. Ziel dieser Kontextualisierung ist es, die Performativität des Geschlechts anhand von satirischen literarischen Repräsentationen devianter männlicher Sexualität zu dekonstruieren, um Merkmale und Erzeugungsprinzipien antiker römischer Männlichkeit zu bestimmen.<sup>223</sup> Wesentlich für die Akzeptanz männlicher Herrschaft dürfte gewesen sein, dass sie eben nicht

<sup>221</sup> Insofern ist Cantarella grundsätzlich zuzustimmen: Cantarella 2002 [1988], 163. Zu anderen relationalen Verhältnissen, die den Handlungsspielraum von Männern und Frauen bestimmen: Späth 2011, 155.

<sup>222</sup> Mart. 1, 24.

<sup>223</sup> Ähnlich beabsichtigt es Gunderson für die Deklamationen: „Thus reading declamation will involve more than understanding the confusing Latin and more than getting the joke that is the manifest content of any given passage. [...] We need to understand the logic according to which ideas are articulated within declamation. And some of these ideas are not going to be ones that fall under the heading of willed contents.“ Gunderson 2003, 236. Während Gunderson jedoch stärker an „aspects of the Roman psychic landscape“ (ibid.) interessiert ist, wird vorliegend der Versuch unternommen, das Individuum mittels seines Habitus im Zusammenhang seiner sozialen Welt zu erfassen.

nur in Form von Aggression auftrat,<sup>224</sup> sondern als rationale Selbstkontrolle, wenn nicht praktisch umgesetzt, so doch zumindest diskursiv legitimiert wurde. So ist in der bisherigen Forschung als Schlüsselkonzept zum Verständnis der Bewertung männlichen Verhaltens die *continentia* herausgearbeitet worden.<sup>225</sup> Das Verhältnis der *continentia* zur *mollitia* ist zu klären: „Weiche“ Körperpraktiken können wegen mangelnder *continentia* nicht automatisch jeden Anspruch auf Männlichkeit ausschließen, jedoch stellen die Anklagen moralischer Defizienz ein Wesensmerkmal des satirischen Diskurses dar. Das Ziel dieser Anklagen ist der sich tarnende *cinaedus*, der offensichtlich keinen Anspruch auf männliche Autorität erheben kann, zugleich aber als semantischer Knotenpunkt innerhalb des Feldes der *mollitia* fungiert, um den konstitutiven Außenbereich normativer Männlichkeit zu fixieren. Echte Männer zeichnen sich hingegen dadurch aus, dass sie keine Witzfiguren sind – man kann und muss sie ernst nehmen.

Während es verschiedene Ansatzpunkte gibt, im ersten Kapitel an die bisherige Forschung anzuschließen, ist der im zweiten Kapitel gewählte Zugang über ethnische Differenz bisher kaum verfolgt worden,<sup>226</sup> jedoch liegen zahlreiche Studien ohne geschlechterhistorische Perspektive zum Verhältnis der Römer zu fremden Völkern vor. Vorliegend wird ethnische Alterität als „historisch kontingente Erfindung und Konstruktion“ verstanden,<sup>227</sup> während die Begriffe „Rasse“ und „Rassismus“ in dieser Untersuchung nicht verwendet werden, da sie weder methodisch noch theoretisch einen analytischen Mehrwert bieten.<sup>228</sup> Ziel der Untersuchung

<sup>224</sup> Richlin 1992 [1983].

<sup>225</sup> Foucault 1984a; Edwards 1993; Späth 1994, 2011; Meyer-Zwiffelhofer 1995; C. Williams 1999.

<sup>226</sup> Gleason geht scheinbar von einer relativ einheitlichen griechisch-römischen Kultur des 2. nachchristlichen Jahrhunderts aus, auch wenn ihre Quellen teilweise deutlich früher zu datieren sind: Gleason 1995; Edwards deutet den Zusammenhang zwischen Effeminierung und griechischer Kultur an: Edwards 1993; Richlin sieht diesen Zusammenhang auch, ohne ihn weiter zu vertiefen: Richlin 2003 [1997]; Williams deutet ebenfalls nur die Analogie zwischen griechischer und insbesondere kleinasiatischer Kultur und Effeminierung an: C. Williams 1999, 135–137; Albrecht 2016 gelangt mit seiner Analyse der Darstellung fremder Herrscherfiguren im livianischen Geschichtswerk ebensowenig zu weiterführenden Ergebnissen. Zur „barbarischen Weiblichkeit“ im Werk des Tacitus siehe Schmal 2006. Barbarische Männlichkeit hingegen wurde in der Forschung noch nicht problematisiert.

<sup>227</sup> Reuter 2002, 145.

<sup>228</sup> Eine „biological theory of race in the modern sense“ lag im antiken Rom sicherlich nicht vor, woraus Saddington schließt, dass Völker anhand kultureller Gesichtspunkte differenziert wurden: Saddington 1961, 90. Sherwin-White gelangt zu dem Urteil, dass „the basic attitudes of racial and cultural prejudice existed in the upper-class society of the late republic and of the Principate“, doch habe die fehlende Angst vor den Nordbarbaren – zumindest bei Caesar und Strabo – die Ausbeutung solcher Vorurteile stark begrenzt: Sherwin-White 1967, 101. Unklar bleibt der Unterschied zwischen rassischem und kulturellem Vorurteil, so wie eine Definition von Rassismus überhaupt unterbleibt. Isaac versucht das Bestehen eines dem modernen Rassismus als Grundlage dienenden „Proto-Rassismus“ in der Antike zu belegen: „The term proto-racism, then, may be used when Greek and Latin sources attribute to groups of people common characteristics considered to be unalterable because they are de-

bleibt die römische Geschlechterordnung sowie ein römisch-männlicher Habitus, indem primitive, germanische Barbaren sowie hyperzivilisierte Griechen als diametral entgegengesetzte Pole fremder Männlichkeiten mit den in idealer Äquidistanz dazu positionierten römischen Männern kontrastiert werden. Kulturkontakt bzw. militärische Konfrontation bilden den ereignisgeschichtlichen Hintergrund der literarischen Konstruktionen ethnischer Identität, jedoch soll vorliegend das semantische Potenzial ethnischer Alterität zur Abgrenzung einer römisch-männlichen Identität untersucht werden. Während auch reale politische und ökonomische Verhältnisse zu fremden Kulturen dabei mitzudenken sind, geht es nicht darum, zu versuchen zu rekonstruieren, wie Germanen oder Griechen, ob frei oder unter römischer Herrschaft, lebten, sondern allein darum, wie sie in der römischen Literatur repräsentiert wurden, so dass die eigene, römische Identität von ihnen abgegrenzt werden konnte.

Beide ethnischen Gruppen konnten in literarischer Gestalt als Bedrohung römischer *virtus* betrachtet werden. Die Art der Bedrohung unterscheidet sich jedoch wesentlich: Die wilden Barbaren des Nordens zeichnen sich durch urtümliche und unverdorbenere Kampfkraft aus, so dass sie kollektiv das römische Militär herausfordern; die hyperkultivierten *Graeculi* hingegen höhnen die römische moralische Aufrichtigkeit der Vorväter von innen aus, indem römische Authentizität durch griechische Gelehrsamkeit und Kunstfertigkeit verdrängt werden. Beide Formen der Bedrohung lassen sich als interdependente Reflexionsprozesse römischer Identität auffassen: Einerseits stehen den Römern an ihrer Nordgrenze militärische Gegner gegenüber, die bestimmte Eigenschaften in sich vereinigen, die sie der imaginierten, sittenreinen eigenen Frühzeit annähern, andererseits sind gerade die unverdorbenen moralischen Werte der eigenen Frühzeit dadurch bedroht, dass die Römer verweichlichenden Luxus aus dem griechischsprachigen Osten importiert und in ihre eigene Kultur integriert haben. Das bereits im ersten Kapitel relevante Verhältnis von Männlichkeit und Moral wird im Verlauf der Untersuchung schärfer konturiert.

Die literarische Bühne betreten die Germanen zuerst in Caesars *Bellum Gallicum*, in dem sie unermüdlich danach trachten, eine primitive, aber egalitäre Kriegergemeinschaft zu reproduzieren, um ihre Gegner in Angst und Schrecken zu versetzen. Dieses recht einseitige Bild germanischer Alterität zeichnet Tacitus neu, indem er den Germanen weiterhin kriegerische Exzellenz und eine lobenswerte Sexualmoral zuspricht, jedoch insgesamt ein ambivalenteres Bild von sittlich hoch-

---

terminated by external factors or heredity“: Isaac 2004, 38. Wenn ein individuelles oder kollektives Abweichen vom stereotyp erwarteten Verhalten überhaupt denkbar sei, handele es sich laut Isaac dagegen nicht um ein rassistisches, sondern ethnisches Vorurteil: *ibid.* 24. Sowohl Abweichungen von Stereotypen als auch sozial bedingte ethnische Charakteristika werden in der folgenden Untersuchung zum Vorschein gelangen. Zu dem Versuch, das von Omi und Winant entwickelte Konzept der „racial formation“ in der Antike nachzuweisen, worunter „sociohistorical processes by which racial categories are created, inhabited, transformed, and destroyed“ verstanden werden, siehe: McCoskey 2012, 3.

stehenden, zugleich aber faulen und ignoranten Männern zeichnet. Mögen die Römer der Kaiserzeit auch noch so sehr von sittlicher Dekadenz bedroht sein, wie im satirischen Diskurs genüsslich ausgemalt, so dürfen sie sich kraft ihrer rationalen – männlichen – Selbstkontrolle überlegen fühlen.<sup>229</sup> Der römisch-männlichen Selbstbeherrschung steht die Vorstellung des zornig-aggressiven Nordbarbaren diametral entgegen. Klimatogeographisch begründet sind Germanen mutige Krieger, die zugleich fernab von den aus dem griechischen Osten importierten Verlockungen hyperzivilisierter Kultur leben. Obwohl die taciteischen Germanen eine frühere kulturelle Entwicklungsstufe bewohnen, sind sie dem disziplinierten, harte Arbeit und Entbehrung kraft seiner *virilis patientia* ertragenden, römischen Bauernsoldaten unterlegen. Ebendieses Dulden und Ertragen unangenehmer Zustände stellte in Verbindung mit der *continentia* ein wesentliches Prinzip männlichen Handelns dar, zumindest in der Weise, dass männliche Macht aufgrund dieser Bereitschaft, für die eigene Gemeinschaft Leiden in Kauf zu nehmen, eine Legitimationsbasis erhielt.

Während im ersten Kapitel Männer vor allem als unmögliche oder defiziente Ehemänner und Väter auftreten, denen ihre männliche Ehre mittels satirischer Entlarvung ihres devianten Sexualbegehrens genommen wurde, streben germanische Krieger danach, ihre männliche Ehre in der Schlacht unter Beweis und in den Dienst der Gemeinschaft zu stellen. Einerseits definiert das Streben nach der Behauptung und Bewahrung der eigenen Ehre in Form von sozialer Anerkennung der eigenen Männlichkeit den Habitus des römischen Mannes, andererseits fungiert das Konzept der männlichen Ehre als Legitimationsstrategie männlicher Herrschaft, indem die Gemeinschaftsorientierung des physischen Gewaltpotenzials einzelner Männer diese als ehrenvolle Beschützer der schwächeren, nicht-männlichen Mitglieder der Gemeinschaft erscheinen lässt. Ehrenvoll ist es, als Mann nicht nur Gewalt auszuüben, sondern sie auch zum Wohle der anderen zu ertragen. Eine deviantes Sexualbegehren impliziert persönliche moralische Defizienz, wodurch ein Verhalten zu erwarten ist, welches der Gemeinschaft schadet. Ehre wirkt somit als Form symbolischer Gewalt, indem sie sowohl die Anerkennung männlicher Herrschaft aufgrund ihres vermeintlich gerechten und wohlthätigen Charakters fördert als auch Männer zwingt, sich dem Diktat dieser Ehrvorstellungen zu unterwerfen.<sup>230</sup>

<sup>229</sup> Siehe zur fehlenden *constantia* der taciteischen Germanen Balmaceda 2017, 172–179. Zum Diskurs des „Borealismus“, in dem der römische Blick auf den germanischen Norden der Umstrukturierung und Beherrschung dieses Gebietes und seiner Bewohner dient und ein Gefühl der Überlegenheit rechtfertigt, siehe Krebs 2011.

<sup>230</sup> Ausführlich zu dieser Modalität römischer Herrschaft, die nicht nur auf militärischem Zwang basierte: Lendon 1997. So lässt sich auch Heinzes Auffassung der augusteischen *auctoritas* als „Ansehen“ oder „Prestige“ als Phänomen symbolischer Gewalt verstehen: Heinze 1925, 354f. Diese Macht „wirkt nur da, wo man sich ihr freiwillig unterordnet.“ Ibid. 356 (Hervorhebung im Original). In diesem Sinne deutet auch Hellegouarc’h die *auctoritas* als Macht der römischen Oberschicht: „[C]’est un véritable pouvoir qui contraint sans emploi de la force.“ Hellegouarc’h 1963, 307. Diese

Die Ehe besitzt einen besonderen Stellenwert bei der Konstruktion der Geschlechterdifferenz, da in dieser sozialen Institution das asymmetrische Machtverhältnis der Geschlechter zum Ausdruck gelangt und zugleich normalisiert und naturalisiert wird durch die Gebärfähigkeit der Frau und das soziale Ziel der Reproduktion. Für ihre Ehefrauen kämpfen die germanischen Krieger und römische Lüstlinge pervertieren die vermeintlich natürliche Institution. Im satirischen Diskurs wird die Ehe in korrumpierter Form dargestellt – der Natur widersprechend und Normen außer Kraft setzend, zugleich mit dem Anschein von Legitimität. Im ethnischen Diskurs hingegen demonstrieren die Germanen, wie man eine ideale Ehe führt, aber in primitivistisch verzerrter Form – der Natur gemäß und gewissermaßen allein aus ihr entspringend, ohne das künstliche und daher nur begrenzt wirksame Korsett rechtlicher Bestimmungen. Juristische Zwangsmaßnahmen jedoch können die gesunde Natur der biologisch prädestinierten Zweigeschlechtlichkeit nicht ersetzen, die scheinbar – wenn man dem satirischen Diskurs Glauben schenkt – in Rom nicht mehr intakt ist.

Der Vorstellungswelt des Krieges ist der athletische Wettbewerb verwandt, der es Mitgliedern der griechischen Oberschicht ermöglichte, durch die Zurschaustellung ihrer körperlichen Leistungsfähigkeit einen ehrenhaften Rang innerhalb ihrer Polis zu behaupten. An Topoi der griechischen Athletenkritik anschließend wird die Athletik in der römischen Literatur jedoch grundsätzlich als Möglichkeit der Akkumulation von kulturellem Kapital für Männer abgelehnt. Im rhetorischen Lehrwerk Quintilians schlägt sich diese Athletenkritik teilweise nieder, teilweise kann der griechische Athlet jedoch auch als Vorbild für den römischen Redner instrumentalisiert werden, indem seine körperliche Disziplin und sein ästhetischer Reiz positiv valorisiert werden, womit zugleich ein problematischer Aspekt rhetorischer Performanz berührt wird.<sup>231</sup> Obwohl eine detaillierte Kenntnis der Athletik somit vorauszusetzen ist, wird sie literarisch insgesamt dennoch als griechische Spielerei abgewertet und mit der römischen Gladiatur kontrastiert, wohingegen der römische Redner einem „ernsten Spiel“ nachgeht, an dem nur „echte“ Männer erfolgreich teilnehmen können. Dabei war vom römischen Mann die Gratwanderung zu leisten, die nötige Eleganz und kulturelle Kompetenz zu verkörpern, ohne als verweichlicht und effeminiert zu erscheinen.

Auch im rhetorischen Diskurs wird mithin verhandelt, in welchem Ausmaß prinzipiell der *mollitia* und Dekadenz verdächtige Praktiken zulässig sind, die allerdings gleichzeitig einen hohen Sozialstatus markierten. Griechische Kulturgüter waren grundsätzlich verdächtig, den asketischen *mos maiorum* zu unterhöheln und zur Effeminierung zu führen. Ein Übermaß griechisch konnotierter Verfeinerung setzt die Protagonisten des satirischen Diskurses dem Vorwurf dekadenter *mollitia*, so dass ein *homo bellus* nicht elegant, sondern unmännlich und lächerlich darge-

---

Form der Macht ist laut Galinsky „not simply a given, but needs to be constantly reacquired and validated.“ Galinsky 1996, 15.

<sup>231</sup>Gunderson 2000, 131; Richlin 2003 [1997]; Connolly 2009a, 206.



stellt wird. Für den Redner gilt es ebenfalls, in seinem Habitus Kunstfertigkeit und Eleganz mit männlicher Kraft und Seriosität zu vereinen, um nicht als moralisch verdächtiger Schauspieler oder sich unnützer Spielerei hingebender Athlet ausgelacht zu werden. Übergreifend wirksam ist der römische Dekadenzdiskurs, der seit Sallusts<sup>232</sup> Postulat des Verlustes der sittlichen Selbstbeherrschung als Konsequenz der materiellen Weltbeherrschung die römische Literatur durchzieht und zeitgenössische Dekadenzphänomene einer sittenstrengen römischen Frühzeit gegenüberstellt. Als sittlicher Maßstab dient der in den *exempla* der großen Männer der Vergangenheit kristallisierte *mos maiorum*, die einfach und selbstlos, in jedem Fall aber ehrenhaft und gemäß ihrer Natur als *virī boni* lebten.

Aus analytischer Perspektive „ist“ Männlichkeit das, was zu einem bestimmten Zeitpunkt als Ensemble von Einstellungen und Praktiken eines bestimmten Mannes von den übrigen Gesellschaftsmitgliedern als männlich anerkannt wird. Männlichkeit existiert, indem sie inszeniert und attestiert wird. Gelingt die Inszenierung, kann sie zu Ehre und Autorität führen und somit Herrschaft legitimieren; schlägt sie fehl, lässt sich Herrschaft zumindest nicht mehr dadurch rechtfertigen, dass der Herrschende ein „echter“ und „guter“ Mann ist. Ehemänner, Väter, Soldaten und Redner beanspruchen Autorität, die sich aus der Performanz authentischer Männlichkeit speist. Die Performativität des Geschlechts setzt jedoch voraus, dass die Selbstdarstellungsressourcen des Mannes nicht in seiner männlichen Natur begründet liegen, sondern in kulturell gesetzten, zitierfähigen Aussageketten.

Die literarisch artikulierten Diskurse demonstrieren die Pluralität möglicher Habituskonfigurationen im kaiserzeitlichen Rom, indem die Performanz unterschiedlicher Formen von Männlichkeit repräsentiert und sowohl explizit als auch implizit evaluiert wird. In einem abschließenden Kapitel werden die sich aus den untersuchten Diskursen ergebenden Möglichkeiten und Grenzen akzeptabler Geschlechtsidentitäten elitärer römischer Männer zusammenfassend diskutiert. Effeminiertes Lüstling und barbarischer Krieger werden als Pole maskuliner Defizienz kontrastiert, um den Raum adäquater männlicher Performanz zu konturieren. Differenz zur Weiblichkeit erzeugende Verhaltensdispositionen und Männlichkeit indizierende körperliche Zeichen werden in Beziehung gesetzt zu dem Spielraum männlicher Performanz, der durch das Spannungsfeld zwischen den sich aus einem elitären Sozialstatus ergebenden Verpflichtungen und der moralischen Tradition des *mos maiorum* bestimmt wird.

In welcher Weise es möglich war, erfolgreich Anspruch auf legitime männliche Autorität zu erheben, wird anhand dieses Spielraums verdeutlicht. Zum Erfolg einer solchen Performanz trugen Euphemisierungs- und Naturalisierungsstrategien männlicher Herrschaft bei, die anhand der unterschiedlichen Ressourcen männlicher Autorität kontextualisiert werden. Schließlich wird die Frage zu klären sein, inwiefern ein potenzielles Scheitern an den komplexen Anforderungen römisch-elitärer Männlichkeit eine stabile patriarchale Herrschaftsordnung ermöglichte.

---

<sup>232</sup> Sall. *Catil.* 7–11.



## 2 Deviante Geschlechtsidentitäten im satirischen Diskurs

### 2.1 Der satirische Diskurs

Als satirischer Diskurs sollen hier Texte verstanden werden, deren Sujets der Kategorie des Alltagslebens zugeordnet werden können und soziale Phänomene umfassen, welche mit skoptischen oder sogar invektivischen<sup>1</sup> Mitteln zur Erzeugung einer komischen Lust der Rezipienten repräsentiert werden. Unabhängig von traditionellen literaturwissenschaftlichen Einteilungen in Genres,<sup>2</sup> sondern vielmehr an die heutige, alltagssprachliche Verwendung des Begriffes „Satire“ anschließend, sind sowohl Martials Epigramme als auch Juvenals Satiren als kaiserzeitliche Exponenten dieser Art poetischer Texte zu erfassen. Ebenfalls lassen sich Vorläufer Juvenals in der formalen Verssatire, priapische Epigramme und die Komödie des Theaters hinzurechnen, wobei insbesondere die dramatische Form der Komödie den performativen Aspekt dieser Form von Literatur betont.<sup>3</sup> Nachfolgend werden primär diejenigen Texte aus diesem Korpus untersucht, die ihren komischen Effekt aus der „Entlarvung“ devianten Sexualverhaltens gewinnen,<sup>4</sup> weil gerade diese Form von Humor als besonders geeignet erscheint, um Erkenntnisse über römische Vorstellungen von Männlichkeit zu gewinnen, da die gescheiterte Aktualisierung einer normadäquaten männlichen Geschlechtsidentität offenbart, welche Elemente zu einer erfolgreichen Performanz von Männlichkeit beitragen.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup>Die Invektive lässt sich nach Koster definieren als „strukturierte literarische Form, deren Ziel es ist, mit allen geeigneten Mitteln eine namentlich genannte Person öffentlich vor dem Hintergrund der jeweils geltenden Werte und Normen als Persönlichkeit herabzusetzen.“ Koster 1980, 39.

<sup>2</sup>Zur Lösung des Begriffs „Satire“ von gattungssystematischen Vorstellungen vgl. Zymner 2017, 23.

<sup>3</sup>Die Rolle der Performativität in der Verssatire seit Horaz erkenne man „in its enduring interest in dramatic conventions and discourse, in its inscribed illusion of performed speech, in its varied strategies of including the fictive or ideal audience of its own performance, in its crafted spontaneity, and in its meta-performative showcasing of its own construction as ‚script.‘“ Roche 2012, 215.

<sup>4</sup>Das komische Verfahren, welches laut Freud hier zur Anwendung kommt, ist die „Herabsetzung“, die sich gegen Personen richtet, die „Würde und Autorität durch einen Trug an sich gerissen“ hätten. Die Würde einer solchen Person werde herabgesetzt, „indem [...] auf seine allgemein-menschliche Gebrechlichkeit, besonders aber auf die Abhängigkeit seiner seelischen Leistungen von körperlichen Bedürfnissen aufmerksam“ gemacht werde. Freud 2008 [1905], 229f. Zu fragen wird sein, inwiefern sich durch die Selbstrepräsentation als männlicher Mann, Würde und Autorität herstellen lassen und wie diese Selbstdarstellung scheitern kann.

<sup>5</sup>„[I]t turns out that the study of how to uncover deception is by and large the study of how to build up fabrications.“ Goffman 1974, 251.

Es handelt sich folglich um einen Ausschnitt aus dem satirischen Diskurs, nämlich denjenigen Textstellen, die sich mit einem Ausschnitt des Geschlechterdiskurses überschneiden. Untersuchungsgegenstand sind Aussagen beider Diskurse, die dem Bereich normabweichender Repräsentation von Männlichkeit zuzuordnen sind, insbesondere wenn deviante Sexualität als spezielle Ausprägung Geschlechtergrenzen transgredierenden Verhaltens die Äußerungen motiviert.<sup>6</sup>

Weder sind persönliche Werteinstellungen der Autoren Ziel der folgenden Untersuchung, noch stellen deren sprachliche Repräsentationen ein unmittelbares oder unverfälschtes Abbild antiker Lebenswirklichkeit dar.<sup>7</sup> Dennoch stehen nicht mythologische oder historische Inhalte im Fokus dieser Texte, sondern *mores* und *vita* der Zeitgenossen.<sup>8</sup> Natürlich werden diese literarisch ausgestaltet und diese Form der Dichtung erhebt nicht den Anspruch, gewissermaßen ethnographisch als teilnehmende Beobachterin die Sitten der kaiserzeitlichen Bevölkerung Roms zu versprachlichen und vermitteln. Es muss jedoch ein Verständnishorizont und eine Erwartungshaltung der Rezipienten vorausgesetzt werden, innerhalb derer sich die hier als historische Quellen fungierenden Texte bewegen.<sup>9</sup> Für den antiken Rezipienten diente der satirische Diskurs der Belustigung, indem literarische Kunstfigu-

---

<sup>6</sup>Die Häufigkeit der Aussagen zu als deviant charakterisierten Formen von Sexualität sowie die daraus möglichen Schlüsse bestimmen diese Wahl: „[...] Roman discourses on sex are more engrossed with departures from established norms, chiefly because they employ putative anomalies in gender role and moral irregularities as symbolic frameworks for identifying and denigrating alterity in class, ethnicity, lifestyle and political agenda. Different forms of sexual trespass can be associated with particular societal concerns.“ Skinner 1997, 5.

<sup>7</sup>Zutreffend konstatiert Lorenz, der nach einer Untersuchung der Ich-Aussagen bei Martial zu folgender Feststellung gelangt: „Keinesfalls lässt sich das genaue Verhältnis zwischen Realem und Fiktivem ermitteln oder das Reale sicher vom Fiktiven unterscheiden. Daher ist ein Deutungsansatz, der grundsätzlich von einer fiktiven *persona* ausgeht, biographischem Interpretieren vorzuziehen [...].“ Lorenz 2002, 41, ebenso Holzberg 2002, 15–18. Einen umfassenden und die Gegenargumente akzentuierenden Überblick über die *persona*-Theorie liefert Kißel in seinem Forschungsbericht zu Juvenal: Kißel 2013, 162–180.

<sup>8</sup>Dies schließt eine Bezugnahme auf mythologische oder historische Inhalte in Form von *exempla* nicht aus, sondern verortet die erzählte Welt innerhalb einer zumindest denkbaren damaligen Wirklichkeit. In diesem Sinne beschreibt Martial ausdrücklich sein poetologisches Programm: *at tu Romano lepidos sale tinge libellos: agnoscat mores vita legatque suos*, Mart. 8, 3. *quid te vana iuvant miserae ludibria chartae? // hoc lege, quod possit dicere vita „meum est“*. Mart. 10, 4. Die Epigramme sollen geradezu „nach [echtem] Mensch schmecken“: *hominem pagina nostra sapit*. Ibid. Juvenal gibt als Schreibmotivation seiner satirischen *persona* vor, von den angeblichen sozialen und ethischen Missständen in Rom entrüstet zu sein: Iuv. 1, passim.

<sup>9</sup>Daher ist davon auszugehen, dass „die [in den Werken Martials und Juvenals] geschilderten Zustände, soziale Praktiken und Figuren sicher an alltägliche Erfahrungen“ anknüpfen: Hartmann 2016, 20. Gerade Martial erhalte einen besonderen Quellenwert, da seine Epigramme „auf die Kommunikationsweisen der Menschen unter den Rahmenbedingungen des Prinzipats abheben“ und „auf Phänomene aufmerksam [...] machen, die in seiner Zeit den kritischen Beobachter herausforderten.“ Ibid. 22.

ren der Lächerlichkeit preisgegeben wurden.<sup>10</sup> Gerade in den Epigrammen Martials werden körperliche und geistige Defekte der Protagonisten schonungslos bloßgestellt und angeprangert, um dem Rezipienten in eleganter lyrischer Form ein Schmunzeln oder gar beißendes Gelächter zu entlocken.<sup>11</sup> Uns interessieren diejenigen Aussageformationen, in denen defiziente Männlichkeit repräsentiert und dem Lachen preisgegeben wird. Komisch sind diese defizienten Männer, da sie sowohl belustigend als auch sonderbar sind.<sup>12</sup>

Für den Bereich des obszönen Humors geht Richlin von dem „Priapic Model“ aus: „the central persona or protagonist or narrator is a strong male of extreme virility.“<sup>13</sup> Diese Figur beschimpfe und beschmutze seine Opfer oder bedrohe sie mit Vergewaltigung, was sich aus der androzentrischen Anlage des römischen Humors erklären lasse sowie aus „the axiom that mainstream sexual humor tends to confirm the „normalcy“ of teller and audience.“<sup>14</sup> Ebendiese „normalcy“ gilt es aus den Texten herauszuarbeiten, um Normen elitär-männlichen Verhaltens, Denkens und Fühlens der frühen römischen Kaiserzeit zu analysieren.

<sup>10</sup>Nicht namentlich bestimmbare reale Personen, sondern deren verallgemeinerungsfähige Laster möchte Martial benennen: *hunc servare modum nostri novere libelli, parcere personis, dicere de vitiis*. Mart. 10, 33, 9f. Richlin sieht hierin „a sort of hypothetical invective addressed to imaginary victims“, wodurch das Publikum im Gegensatz zur rhetorischen Invektive nicht so sehr den Genuss aus der Beschämung eines realen Menschen, sondern aus der Rezeption der literarischen Invektive selbst ziehe. Richlin 1922 [1983], 105. Juvenal behauptet – um seine Sicherheit vor Rückwirkungen seiner Angriffe besorgt –, in seinen Satiren nur diejenigen Personen anzugreifen, die bereits verstorben seien: *experiar quid concedatur in illos // quorum Flaminia tegitur cinis atque Latina*. Iuv. 1, 170f.

<sup>11</sup>Richlin bezeichnet ihn als „richest single source of Latin invective.“ Richlin 1992 [1983], 132.

<sup>12</sup>Vgl. Wirth 1999, 3 Fn. 3.

<sup>13</sup>Ibid. 58. Unter „virility“ scheint Richlin vor allem oder sogar ausschließlich Aggressivität und sexuelle Potenz zu verstehen. Eine etwas komplexere aber grundsätzlich wesensgleiche Variante bestehe in einer Inversion des Priapus, so dass die zentrale Figur „innefectual, threatened, punished, and often impotent“ werde, *ibid.* 59.

<sup>14</sup>Ibid. 58. Das letztgenannte Axiom stützt Richlin auf Freuds Abhandlung zum Witz: Erzähler und Hörer des Witzes verbündeten sich gemeinsam gegen das Opfer des Witzes, indem aggressive Kritik durch Lachen erträglich werde und zu „a sort of group reassurance“ führe. Ebenfalls führt sie Freuds Aussage an, dass „[j]eder Witz [...] sein eigenes Publikum“ (Freud 2008 [1905], 189) verlange, woraus sich ein ähnliches Hemmungsniveau der Produzenten und Rezipienten eines Witzes ableiten lasse (Richlin 1992 [1983], 60). Das gemeinsame Lachen soll hier nicht so sehr als psychoanalytischer „Beweis weitgehender psychischer Übereinstimmung“ (Freud 2008 [1905], 169) aufgefasst werden im Sinne der abzulachenden Hemmungen im Rahmen einer Erleichterungstheorie (vgl. Gottwald 2009, 54f.), sondern aus sozialer Perspektive in den Blick genommen werden, um gesellschaftliche Normen der Antike aufzudecken. „Normalität“ ist also nicht nur als ein individuelles Gefühl der Anpassung, sondern vielmehr als ein auf das Individuum wirkendes normatives Gefüge mehr oder weniger als erlaubt bzw. angemessen wahrgenommener Verhaltensweisen zu verstehen, die zugleich durch als physisch-natürlich vorausgesetzte Grundlagen legitimiert werden.

In zahlreichen Fällen erfolgt dies über das Zitieren sozialer Normen und die Darstellung der Überschreitung bzw. Nichterfüllung ebendieser normativen Ansprüche,<sup>15</sup> die oft nur implizit im Text enthalten sind. Mithin erfordert der Erfolg des Witzes als Voraussetzung eine Form der Norminternalisierung auf Seiten des Rezipienten. Jedoch stellt eine derartige Norminternalisierung nicht nur eine Voraussetzung des erfolgreichen Witzes dar, sie ist auch als seine Folge zu sehen.<sup>16</sup> Der satirische Diskurs reproduziert stereotype Geschlechtervorstellungen sowie auch deviante Geschlechteridentitäten, indem er abweichende soziale Praktiken lächerlich macht oder direkt angreift und verurteilt, sie auf jeden Fall aber sprachlich erfasst und sichtbar macht. Der Rezipient wird dazu angeregt, über charakterliche Schwächen und moralische Verfehlungen der Witzfiguren zu lachen, die gekennzeichnet sind durch eine mangelhafte Inkorporierung des Habitus der römischen Oberschicht. Insbesondere an diesen Verhaltensschemata gemessene Handlungen, die als amoralisch zu kennzeichnen sind, lassen Rückschlüsse über antike Vorstellungen von normgerechter römischer Identität zu.<sup>17</sup>

[A]ccusations and descriptions of immorality were implicated in defining what it meant to be a member of the Roman elite, in excluding outsiders from this powerful and privileged group and in controlling insiders.<sup>18</sup>

Grenzen<sup>19</sup> werden gezogen zwischen einer exklusiven Gruppe mit einem natürlich erscheinenden, durch ihre Sozialisation inkorporierten Machtanspruch innerhalb der antiken römischen Gesellschaft und denjenigen, die wegen ihres Verhaltens und ihrer Einstellungen keinen Anspruch auf Teilhabe an bestimmten Herrschaftsressourcen besitzen. In diesem Sinne lassen sich nicht nur Grenzziehungen zwischen römisch und nicht-römisch, sondern auch zwischen männlich und weiblich bzw. männlich und nicht-männlich sowie alt und jung ziehen, wobei die Kate-

<sup>15</sup> Obermayer sieht darin „die Kluft zwischen Ist- und Soll-Zustand“ der römischen Gesellschaft. Obermayer 1998, 233. Inwiefern der satirische Diskurs „aussagekräftig sein [kann] für den Zustand der Gesellschaft“ bzw. der Häufigkeit der *pathici* als „realer Bestandteil der Angebotsseite des römischen ‚Sex-Marktes‘“ (ibid.) erscheint jedoch als fraglich. Siehe Kapitel 1.4.

<sup>16</sup> Ebenso sieht Corbeil die soziale Funktion des Humors in der politischen Invektive der späten Republik: „[B]y simultaneously creating and enforcing the community’s ethical values [...] [j]okes become a means of ordering social realities.“ Corbeil 1996, 6.

<sup>17</sup> Gerade die Transgression von Normen der „Anständigkeit“ im sexuellen Bereich sei notwendig für den Humor der Epigramme: *sed hi libelli, // tamquam coniugibus suis mariti, // non possunt sine mentula placere. [...] lex haec carminibus data est iocosis, // ne possint, nisi pruriant, iuvare. // quare deposita severitate // parcas lusibus et iocis rogamus, // nec castrare velis meos libellos. // gallo turpius est nihil Priapo.* Mart. 1, 35.

<sup>18</sup> Edwards 1993, 12. Edwards weist auch darauf hin, dass Moralkritik von den Römern selbst als „characteristically Roman activity“ angesehen worden sei, was sich durch Quintilians Zuschreibung der Erfindung des Genres Satire stützen lasse, ibid. 2. Quint. *inst.* 10, 1, 93–95.

<sup>19</sup> Zur römischen Konzeptualisierung der Grenzziehung als männlich durch männliche Gottheiten und phallische Symbole vgl. Dutsch 2008, 166f.

gorien sich teilweise überschneiden. Als eines der markantesten Beispiele für die Nichterfüllung normativer Ansprüche an einen römischen Mann kann der *cinaedus*<sup>20</sup> gelten. Gerade *cinaedi* werden von Martial häufig thematisiert,<sup>21</sup> Juvenal widmet ihnen seine zweite Satire. In der Figur des *cinaedus* vereinen sich verschiedene Formen der Effeminierung, die bisweilen zu verbergen gesucht werden – damit sie komisch zugespitzt entlarvt werden können – sowie das von der sozial akzeptierten Norm abweichende Begehren, von einem anderen Mann anal penetriert zu werden. Dieses abweichende Begehren wird jedoch nicht nur verspottet, sondern auch ostentativ zur Schau gestellt, so dass der Rezipient der satirischen Texte nicht nur die Perspektive des Zensors, sondern auch des Voyeurs einnimmt. Zugleich kann dem modernen Betrachter die Figur des effeminierten Mannes im Allgemeinen, der *vir mollis*,<sup>22</sup> zunächst als Kontrastfolie dienen, um zu eruieren, welche Verhaltensnormen und Darstellungsressourcen einen „echten“ römischen Mann kennzeichnen.<sup>23</sup>

Ausgehend vom 24. Epigramm des ersten Buches des martialischen Korpus', in dem ein ebensolcher *cinaedus*, der einen Mann geheiratet hat, dargestellt bzw. verspottet wird, sollen in den folgenden Abschnitten einige der für die Konstruktion einer männlichen Geschlechtsidentität relevanten Normen und Zeichen analysiert werden, um Strukturelemente von Habitus, die diesen Normen entsprechen und auch davon abweichen, offenzulegen. Der Zugang erfolgt über drei Dimensionen

<sup>20</sup> C. Williams 1999, 161–230; Meyer-Zwiffelhofer 1995, 88–94; Richlin 1993. Der *cinaedus* ist zumindest kein echter, respektabler Mann: *nam te cinaedum esse arbitror magis quam virum*. Plaut. *Poen.* 1318. Zum Kinaidos in Griechenland siehe: Winkler 1990, 45–70; Davidson 2007, 167–182.

<sup>21</sup> Im Kontext der Ehe werden *cinaedi* repräsentiert: Ein *cinaedus* kann kein echter Ehemann sein: Mart. 5, 41; verdächtige Begleiter der eigenen Ehefrau: 5, 61; 12, 38; zwei Männer heiraten: 1, 24; 12, 42. Der Zusammenhang zu anderen als deviant bewerteten Sexualpraktiken wird hergestellt: Der vermeintliche *cinaedus* wird als *cunnilingus* entlarvt: 2, 28; 4, 43; ein vermeintlicher *cinaedus* wird als *fellator* entlarvt: 3, 73. Wiederholt versuchen *cinaedi* ihre deviante Sexualpraxis zu verbergen: 2, 62; 7, 58; 7, 62; 9, 47. Zur Begierde des *cinaedus*: 6, 37.

<sup>22</sup> Mit dem Phänomen des *vir mollis* haben sich verschiedene Untersuchungen beschäftigt. Corbeill untersucht die rhetorische Invektive während der Späten Republik: Corbeill 1996, 128–173. Literarische Quellen zur Moralkritik diskutiert Edwards 1993, 63–97. Gleason setzt sich mit zwei hinsichtlich ihrer Selbstdarstellung als Männer gegensätzlichen Exponenten der Zweiten Sophistik, dem effeminierten Favorinus und hyper-maskulinen Polemo, in der rhetorischen Praxis auseinander: Gleason 1995, 55–130. Zeit- und genreübergreifend arbeiten Meyer-Zwiffelhofer und Williams Diskurse bzw. Ideologien römischer Männlichkeit(en) heraus unter besonderer Berücksichtigung der antiken Sexualität: Meyer-Zwiffelhofer 1995, 139–152; C. Williams 1999, 125–159.

<sup>23</sup> So urteilt Gleason über die antike Physiognomie: „Manly modesty appears to be an ideal best expressed in the negative: the real man, or the boy who is on the road to becoming one, is known by the absence of effeminate signs as much as by any positive distinguishing marks.“ Gleason 1995, 61. Williams allgemein zum Verhältnis effeminierter und männlicher Männer: „Effeminate men constitute a negative paradigm: in their failure to live up to standards of masculine comportment, they are what real men are not, and real men are what effeminate men are not.“ C. Williams 1999, 126.

antiker römischer Erfahrung und Sinnstiftung, die der Kontextualisierung des Epigramms innerhalb der symbolischen Geschlechterordnung Roms dienen: Die körperliche Dimension des Geschlechts wird vorwiegend hinsichtlich der Behaarung, die als äußeres Merkmal der Geschlechteridentität wahrgenommen wurde, erschlossen; die Dimension traditionaler mythologisch-historischer Sinnstiftung durch *exempla*, die den *mos maiorum* personifizieren, wird untersucht, da der politische Mythos römischer Identität als Repertoire kollektiver Normen, denen eine männliches Verhalten leitende Funktion zukam, hierin zum Ausdruck gelangte; die Ehe zwischen Mann und Frau als institutionalisierte und zugleich naturalisierte Form der Geschlechterdifferenz sowie die imaginierte Perversion dieser Institution durch eine mann-männliche Verbindung stellt die letzte Dimension dar. Allen Dimensionen liegt das Konzept der Performativität geschlechtlicher Identität als Prinzip zugrunde, welches den Konstruktcharakter der Kategorie Geschlecht verdeutlicht und die Vorstellung einer männlichen Substanz, die die Basis dieser Konstruktion darstellt, fraglich erscheinen lässt.

## 2.2 Performativität als Element der Geschlechtskonstruktion

*Aspicias incomptis illum, Deciane, capillis,  
cuius et ipse times triste supercilium,  
qui loquitur Curios adsertoresque Camillos?  
nolito fronti credere: nupsit heri.*<sup>24</sup>

Decianus, siehst du jenen mit den ungepflegten Haaren, dessen finsternen Blick sogar du fürchtest, der von Curiern und rettenden Camilli spricht? Traue nicht dem äußeren Schein: gestern heiratete er – im Schleier.

Angesprochen wird ein gewisser Decianus, dessen literarische Figur wohl mit demjenigen aus dem achten Epigramm desselben Buches gleichzusetzen ist. In jenem Epigramm wird Decianus in den Kontext der vernünftigen Ausübung philosophisch-ethischer Lehrsätze gerückt.<sup>25</sup> Im vorliegenden Epigramm wird also der als Philosoph geltende, bzw. strengen moralischen Anforderungen genügende, Decianus von einem Erzähler angesprochen und dabei auf einen anonymen *ille* hingewiesen. Grammatikalisch eindeutig wird *ille* als männlicher Protagonist des Epigramms konstituiert. Dieser inszeniere sich durch seine Haartracht, seinen moralische Strenge ausdrückenden Blick und seine Lobreden auf altrömische Helden als strenger Philosoph, der aufgrund dieser Strenge sogar den philosophisch

<sup>24</sup> Mart. 1, 24.

<sup>25</sup> Insbesondere geht es um das Verhältnis des Stoikers zum Suizid, wobei von Decianus verlangt wird, ethisch korrekt zu leben, ohne den als leicht dargestellten Ausweg des Suizids zu wählen. Vgl. Mart. 1, 8.



ambitionierten Decianus einschüchtere. Dieser Schein trüge jedoch, da jener Unbekannte am vorigen Tag als Frau geheiratet habe. Dies impliziert die Durchführung einer gleichgeschlechtlichen Hochzeit zwischen zwei Männern. Sozial akzeptiert waren jedoch nur Ehen zwischen Männern und Frauen, so dass *ille* die Grenzen zulässigen männlichen Handelns überschreitet. Die Pointe des Gedichts besteht aber nicht nur in dieser Transgression, sondern mehr noch in der Verletzung der Erwartungshaltung<sup>26</sup> an die geschlechtliche Identität des unbekanntes (Schein-)Philosophen, der mittels der vorangegangenen Verse besonders männlich auf seine Mitmenschen wirkte, indem er bestimmte Verhaltensnormen zitierte.<sup>27</sup> Die semiotische Stabilität männlicher Sprache und Darstellungsressourcen sowie die naturalisierte Geschlechterdichotomie wird mittels Humor erschüttert, indem die Inkongruenz verschiedener geschlechtlich konnotierter Performanzen illustriert wird. Der zitathafte Rekurs auf männlich klassifizierte soziale Praktiken und sprachliche Äußerungen steht im Widerspruch zu dem Signifikanten *nupsit*, so dass der vermeintlich hypermaskuline *ille* als effeminierte Witzfigur demaskiert wird infolge der unkonventionellen Iteration der geschlechtlich binär kodierten Ehe.

Insofern kann anhand dieses Epigramms exemplarisch der Konstruktcharakter der sozialen Kategorie Geschlecht illustriert werden. West und Zimmerman verstehen die Erzeugung geschlechtlicher Identität folgendermaßen: „Doing gender involves a complex of socially guided perceptual, interactional, and micropolitical activities that cast particular pursuits as expressions of masculine and feminine

---

<sup>26</sup>Humortheoretisch handelt es sich um die Prinzipien der Superiorität und Inkongruität. Den Grundstein einer dementsprechenden Inkongruitätstheorie legte bereits Cicero: *sed scitis esse notissimum ridiculi genus, cum aliud expectamus, aliud dicitur. hic nobismet ipsis noster error risum movet.* Cic. *de orat.* 2, 255. Zugleich wirkt das *ille* zugeschriebene transgressive Verhalten komisch, da es im Sinne einer Superioritätstheorie als etwas Schändliches erscheint, jedoch in delektabler Form dargeboten wird: *locus autem et regio quasi ridiculi – nam id proxime quaeritur – turpitudine et deformitate quadam continetur. haec enim ridentur vel sola vel maxime, quae notant et signant turpitudinem aliquam non turpiter.* Ibid. 2, 236. Zu aggressiven Überlegenheitstheorien des Komischen vgl. Gottwald 2009, 50–53; zu Inkongruenztheorien vgl. *ibid.* 56–60.

<sup>27</sup>Das Epigramm wie Howell auf einen Angriff auf „those who claim to be philosophers, but whose own morals are unsound“ zu reduzieren, greift folglich zu kurz, Howell 1980, 158. Citroni sieht die Zielrichtung des Epigramms folgendermaßen: „[P]er denunciare l'ipocrisia di chi ostenta una rigida severità,“ wobei die Verlogenheit darin bestehe, „omosessuale“ zu sein bzw. „altri vizi die natura sessuale“ zu besitzen. Citroni 1975, 82. Jocelyn bezeichnet die Hauptfigur des Epigramms als einen „tousle-haired and frowning lecturer on ancient manliness“, Jocelyn 1981, 277. Obermayer erkennt die „betonte Virilität“ von *ille*, attribuiert dem Epigramm jedoch das „Ziel, die anständige Fassade eines Bürgers zu demontieren.“ Obermayer 1998, 236. Obwohl Obermayer sich dem Titel gemäß mit dem „Diskurs über männliche ‚Homosexualität‘“ beschäftigt, spielt die Kategorie Geschlecht für ihn keine Rolle, bzw. scheint er kein Interesse an einer Konzeptualisierung derselben zu besitzen, sondern konzentriert sich auf „die Darstellung der gleichgeschlechtlichen Interessen, Neigungen und Aktivitäten von Personen männlichen Geschlechts“, *ibid.* 8.

„natures.“<sup>28</sup> Geschlecht wird von ihnen als emergentes Merkmal sozial situierten Handelns verstanden, so dass Individuen ihr Geschlecht nach außen darstellen im Bewusstsein der Erwartungen der anderen Interaktionsbeteiligten,<sup>29</sup> welche wiederum durch die institutionellen Rahmenbedingungen der jeweiligen Gesellschaft geprägt werden.<sup>30</sup> Mittels seiner Selbststilisierung als strenger Philosoph, die sich in Haartracht, Mimik und Gesprächsinhalt fassen lässt, bringt der oben erwähnte *ille* seine männliche „Natur“ zum Ausdruck, mit der das Eingehen einer gleichgeschlechtlichen Ehe offenbar nicht in Einklang zu bringen ist. Diese Dissonanz zwischen männlicher und nicht-männlicher Identität, gemessen an den regulativen Normen und der dadurch regulierten sozialen Praxis der kaiserzeitlichen römischen Gesellschaft, erzeugt den humoristischen Bruch der Erzählung. West und Zimmerman sehen im dem hier fassbaren „doing gender“, dem Erzeugen des Geschlechtes innerhalb einer – literarisch-fiktiven – sozialen Interaktion, ein Mittel zur Legitimation einer der „most fundamental divisions of society“.<sup>31</sup>

Butler betont die Performativität<sup>32</sup> des Geschlechts, als deren Teil sie eine Form von „doing gender“ versteht, wobei dieses Tun Identitäten erzeuge, die hergestellt und eingeschränkt würden durch „gender coherence“.<sup>33</sup> Darunter versteht sie eine Form institutionalisierter Heterosexualität, nach der die Existenzmöglichkeiten verschiedener Geschlechteridentitäten durch heterosexuelles Begehren eingeschränkt werden, so dass ein Mann ein Mann ist, wenn er Frauen begehrt und umgekehrt.<sup>34</sup> Menschen, deren Geschlecht, sexuelle Praktiken und Begehren nicht innerhalb dieser Grenzen liegen, besäßen kein intelligibles Geschlecht.<sup>35</sup> Fraglos lässt sich die Existenz einer heterosexuellen Matrix für die griechisch-römisch Antike nicht behaupten,<sup>36</sup> allerdings deutet die Pointe des Epigramms darauf hin, dass die Geschlechteridentität des namenlosen Philosophen aufgrund seines sexuellen Begehrens die Grenzen der geschlechtlichen Intelligibilität überschreitet – *ille* ist nicht begreifbar, sondern nur noch verlachbar.

Das Konzept der Performativität präzisiert Butler als Reiteration von Normen, wodurch das Geschlecht sowohl produziert als auch destabilisiert wird:

<sup>28</sup> West / Zimmerman 1987, 126.

<sup>29</sup> Ibid.

<sup>30</sup> Ibid. 136.

<sup>31</sup> Ibid. 126.

<sup>32</sup> Bourdieu spricht von „la magie performative du social“ mittels welcher institutionelle Differenzen personifiziert und naturalisiert werden, u.a. auch indem sich die soziale Konstruktion der Männlichkeit in den Körper und den Glauben einschreibt. Bourdieu 1980, 96.

<sup>33</sup> Butler 1999 [1991], 33.

<sup>34</sup> Ibid. 30.

<sup>35</sup> Ibid. 23.

<sup>36</sup> „The class of human beings is not divisible into the two distinct groups of *homosexual* and *heterosexual*, each with the subgroups *male* and *female*. Rather, the class of human beings is divided into the groups *male* and *female*, and each of these has the subgroups *insertive* and *receptive*, with *insertive male* and *receptive female* being the normative types, *receptive male* and *insertive female* being considered deviant.“ C. Williams 1999, 215. Vgl. auch Parker 1997.

As a sedimented effect of a reiterative or ritual practice, sex acquires its naturalized effect, and, yet, it is also by virtue of this reiteration that gaps and fissures are opened up as the constitutive instabilities in such constructions, as that which escapes or exceeds the norm, as that which cannot be wholly defined or fixed by the repetitive labor of that norm.<sup>37</sup>

Eine Geschlechtsidentität werde dementsprechend nicht durch einen einmaligen Akt konstituiert, sondern entstehe als Effekt eines Prozesses der Wiederholung. Diese reiterative Praxis bediene sich regulativer Normen der jeweiligen historisch kontingenten sozialen Ordnung und (re)produziere und materialisiere geschlechtlich bestimmte Subjekte, wobei diese Praxis auch fehlschlagen kann. Es bestehe dabei kein ausführendes Subjekt, sondern das „reiterated acting“ sei die Macht des Diskurses, Geschlechtsidentitäten zu produzieren.<sup>38</sup> Jede erfolgreiche performative Handlung zitiere eine vorangegangene Handlungskette.<sup>39</sup> Die Wahl einer bestimmten Haartracht nimmt Bezug auf eine Tradition der Philosophendarstellung und -selbstdarstellung; der finstere Blick spielt an auf den altrömisch-zensorischen Gestus, hier in der strengen Miene verkörpert; das Nennen historischer *exempla* in Form narrativer Abkürzungen stellt sogar ein Zitieren im eigentlichen sprachlichen Sinne dar. Das Medium der Normreiteration wird somit der Körper, mittels dessen bestimmte Praktiken als geschlechtlich determiniert wahrgenommen werden. Diese körperliche Dimension des Habitus bezeichnet Bourdieu als Hexis:

L'hexis corporelle est la mythologie politique réalisée, incorporée, devenue disposition permanente, manière durable de se tenir, de parler, de marcher, et, par là, de sentir et de penser. L'opposition entre le masculin et le féminin se réalise dans la manière de se tenir, de porter le corps, de se comporter sous la forme de l'opposition [...].<sup>40</sup>

Das äußere Zeichen der Behaarung verweist sowohl auf eine physikalisch bedingte männliche Natur als auch auf eine bestimmte geistige Tradition, mit der Denk- und Verhaltensschemata verknüpft sind, die auf eine männliche Lebenspraxis verweisen. Diese Assoziationen werden bestärkt durch die Mimik und das Gesprochene, wobei davon auszugehen ist, dass nicht nur der Inhalt, also der Ausdruck männlicher Gedanken, sondern auch die Art des Vortrags, die „manière de parler“ männ-

<sup>37</sup> Butler 1993, 10.

<sup>38</sup> „Importantly, however, there is no power, construed as a subject, that acts, but only, to repeat an earlier phrase, a reiterated acting that is [Hervorhebung im Original] power in its persistence and instability. This is less an ‚act,‘ singular and deliberative, than a nexus of power and discourse that repeats and mimes the discursive gestures of power.“ Ibid. 225

<sup>39</sup> Ibid. 244.

<sup>40</sup> Bourdieu 1980, 117 (Hervorhebung im Original). Aus körpersoziologischer Sicht ließe sich einwenden, dass unklar bleibt, „durch welche Prozesse das Soziale in den Körper kommt“ (Villa 2011, 71). Zur Schwierigkeit einer strikten analytischen Trennung der Kategorien der Sprache und des Sozialen, wenn beide im Körper konvergieren, siehe Butler 1999 [1991].

lich wirkte. Es ist sowohl nach äußerlichen Zeichen und körperlichen Dispositionen als auch nach dem diese definierenden Prinzip der Opposition zu fragen, ebenfalls ist die in diesen Verkörperungen und Denkschemata verankerte „politische Mythologie“ zu untersuchen.

Die Eheschließung stellt auch das Zitieren eines Rituals dar, allerdings wird es hier „falsch“ zitiert, so dass die Konstruktion des männlichen *ille* zusammenbricht bzw. sich in Lachen auflöst. Das Zitieren der Normen bewahrt scheinbar seine Macht, führt aber nicht zu einer Internalisierung der damit verknüpften männlichen Identität – es erscheint als Vortäuschung falscher Tatsachen, um den Ansprüchen und Erwartungen der sozialen Umwelt zu genügen, wohingegen die „wahre“ Natur durch die Pointe entlarvt wird: Die Inkorporierung einer „normalen“ männlichen Identität ist gescheitert, die politische Mythologie wird aufgebrochen. *Ille* verlässt den Bereich intelligibler Geschlechteridentitäten und stellt nach Butler das konstitutive Außen für ein geschlechtlich bestimmtes Subjekt dar, welches gerade durch die Abgrenzung zu einem solchen Nicht-Mann seine Identität als Mann behaupten kann.<sup>41</sup> Jedoch ist die Existenz eines solchen Nicht-Mannes denkbar und sprachlich repräsentierbar, nur ernst nehmen kann man ihn nicht, zumindest scheint er keinen Anspruch auf *auctoritas* erheben zu können. Möglicherweise ist ein solcher Nicht-Mann aber auch sehr ernst zu nehmen, geradezu im Sinne einer Bedrohung, da er die als natürlich angenommene Geschlechterordnung und damit auch die ebenfalls als natürlich legitimierte Herrschaftsordnung der römischen Gesellschaft in Frage stellt.

## 2.3 Behaarung – Die Semiotik des männlichen Körpers

Das erste äußerliche Zeichen, welches dem in Mart. 1, 24 dargestellten *ille* zugeordnet wird, sind seine *incompti capilli*. Der im Epigramm angesprochene Philosoph Decianus solle diese ungepflegten Haupt- und Barthaare betrachten, sie sind ein für die Augen unmittelbar sichtbares Zeichen. Textuell tritt uns – wie dem antiken Rezipienten auch – die Signifikantenkette *incomptis...capillis* entgegen, die auf den Referenten „ungeordnete, ungepflegte, ungekämmte (Kopf-)haare“ verweist. Da das grammatikalisch als maskulin determinierte Pronomen *illum* von *incomptis...capillis* eingerahmt wird, wird die Erwartungshaltung aufgebaut, dass es sich um einen männlichen Haarträger handelt; der angesprochene Decianus könnte zusätzlich im Verständnishorizont des Rezipienten den Bereich der Philosophie aufrufen und in Verbindung mit der wilden Haartracht ist sogar stark davon auszugehen, so dass das Bild eines bärtigen Philosophen<sup>42</sup> aufgerufen wird, mit

<sup>41</sup> Butler 1993, 3.

<sup>42</sup> Während im klassischen Athen innerhalb des philosophischen Diskurses gleichgeschlechtliches Begehren sublimiert wurde, erscheint der Philosoph im satirischen Diskurs der Kaiserzeit hingegen als jemand, der hinter seinem asketischen Äußeren „a collection of unman-

dem auch der strenge Blick des zweiten Verses (*triste supercilium*)<sup>43</sup> korrespondiert. Auch im plautinischen Theaterstück *Amphitruo* nimmt Alkmene die Rolle des selbstgerechten Philosophen ein, um das Publikum über die Inkongruenz zwischen dem Lobpreisen der *voluptas* und *virtus* zum Lachen zu bringen.<sup>44</sup> Der Verweis der Kopfbehaarung auf die Identität als Philosoph kann also durchaus bereits als verdachterregendes Indiz gelesen werden, dass ein Moralapostel etwas Unanständiges hinter seiner Fassade verbirgt.

Hierin erschöpft sich jedoch nicht die von den ungepflegten Haaren angestoßene Sinnerzeugung. Sowohl das Maß der Behaarung als auch dasjenige der Pflege derselben verweisen metonymisch auf differierende Konfigurationen männlicher Identitäten. Eine volle Gesichtsbehaarung können in der Regel nur Männer erreichen,<sup>45</sup> aber nicht jeder Mann trug im antiken Rom einen Bart, vielmehr scheint die Rasur in der frühen Kaiserzeit die Regel dargestellt zu haben.<sup>46</sup> In Mart. 1, 24

---

ly desires and practices“ verbirgt. Bartsch 2006, 165f., (Zitat: 166). Römische Stoiker der Kaiserzeit (Seneca, Musonius Rufus) wenden sich von der älteren, tendenziell eher permissiveren, stoischen Lehre zum Eros ab und verurteilen das sexuelle Begehren allgemein als zu vermeidenden Affekt: „According to Seneca and Musonius, however, eros is irremediably impassioned. People should strive to be detached from sexual relations and to eliminate eros except where unavoidable in marital acts of procreation.“ Gaca 2003, 61. Dass die Philosophie selbst dennoch den Anlass für die Verhöhnung in satirischen Texten bieten könnte, erklärt Bartsch damit, dass die Stoiker versuchten, Gewalt am eigenen Körper zu ertragen: [T]heir passive attitude about the boundaries of their own bodies renders them, in the eyes of their own culture, models par excellence of unmanly penetration. In other words, give up one kind of defense against the violation of the body – its immunity to violence – and in a leap of thought, for your Roman audience, you’ve given them all up: the philosopher is a *cinaedus*.“ Bartsch 2006, 181. Die (Schein-)Identität des Philosophen in Ep. 1, 24 stellt jedoch nur ein Element eines Ensembles an Selbstdarstellungsressourcen dar, die in diesem Kapitel analysiert werden. Entscheidend ist nicht, dass *ille* Philosophie betreibt, dies ist sogar höchst fraglich. Ebenso bedient sich *ille* der altrömischen *exempla*, die kaum als effeminiert betrachtet werden konnten, ohne dass ein altrömischer Lebenswandel für den Rezipienten des Epigramms als wahrscheinlich anzunehmen war – schlussendlich heiratet *ille* einen anderen Mann und diese Praktik disqualifiziert ihn als „echten“ römischen Mann.

<sup>43</sup> Mart. 1, 24, 2. Der finstere Blick galt als Kennzeichen der Philosophen: Mart. 1, 4, 2; 11, 2, 1f; Sen. *epist.* 123, 11; Iuv. 2, 15; Quint. *inst.* 11, 1, 34. Die Augenbrauen wurden oft auch als „an indicator of strong moral character“ angesehen, Corbeill 1996, 170 Fn. 102; Plin. *nat.* 11, 138; Gell. 19, 7, 16; Quint. *inst.* 11, 3, 74. Die Augenbrauen konnten laut Cicero in besonderer Weise eine staatstragende *gravitas* zum Ausdruck bringen (*pignus rei publicae*, Cic. *Sest.* 19), womit ein moralisch defizienter Charakter verschleiert werde. Dazu ausführlich: Meister 2009.

<sup>44</sup> Plaut. *Amph.* 648–653. Dutsch sieht hierdurch „the self-righteousness of a male moralist“ zum Ausdruck gebracht (Dutsch 2008, 155), während McDonnell sogar einen „aggressive male“ erkennt (McDonnell 2006, 162).

<sup>45</sup> Mit der Frage nach der Erklärung und Bewertung weiblicher Bärte in der antiken medizinischen Literatur beschäftigt sich King 2008, 161–168.

<sup>46</sup> In der Frühzeit wären die Männer unrasiert gewesen, seit Scipio Africanus habe sich die tägliche Rasur jedoch eingebürgert, so auch unter Augustus: *in Italiam ex Sicilia venire post Romam conditam anno CCCCLIII adducente P. Titinio Mena, ut auctor est Varro; antea intonsi*

scheint das äußere Merkmal wilder Kopfbehaarung den Grundstein dafür zu legen, dass das Eingehen einer gleichgeschlechtlichen Ehe für einen derart behaarten Mann als besonders absurd erscheint.<sup>47</sup> Im satirischen Diskurs werden, der Physiognomie ähnlich,<sup>48</sup> regelmäßig hinsichtlich ihres Begehrens deviante Männer entlarvt: *nolito fronti credere*<sup>49</sup> erhält hier programmatische Bedeutung. Um den äußeren Anschein normgerechten Verhaltens und insbesondere Begehrens zu erwecken, um als „echte“ Männer wahrgenommen zu werden, wählen die Protagonisten der satirischen Texte als eindeutig männliches Signal eine deutlich erkennbare Behaarung. Üblicherweise ist einem solchen körperlichen Zeichen zu vertrauen (*credere*), da die Körperoberfläche als „a crucial site for the display of difference (including gender difference)“<sup>50</sup> fungiert.

Der Bart eignet sich hierfür besonders, da er neben dem Phallus das eindeutige Symbol für Männlichkeit darstellt.<sup>51</sup> Nicht zuletzt leitet sich die besondere Signifikanz des Bartes aus seiner Eigenschaft als liminales Phänomen ab: Der Bart trennt den Jungen, den Noch-nicht-Mann, chronometrisch vom Mann, so dass die Kategorie Alter sich mit der Kategorie Geschlecht überschneidet und jene zur Bestimmung dieser einen Beitrag leistet. Der Bart ist ein Zeichen für diesen Übergang, der im antiken Rom auch rituell zelebriert wurde als *depositio barbae*.<sup>52</sup> Je-

---

*fuere. primus omnium radi cotidie instituit Africanus sequens; Divus Augustus cultris semper usus est.* Plin. nat. 7, 211. Zu möglichen Bedeutungen der Gesichtsbehaarung in der späten Republik siehe Christenson 2004.

<sup>47</sup> Ein weiteres Epigramm über eine gleichgeschlechtliche Eheschließung zweier Männer wird auch mit dem Bart als Zeichen der männlichen Braut eingeleitet: *Barbatus rigido nupsit Callistratus Afro*, Mart. 12, 42, 1.

<sup>48</sup> Zur Physiognomie und Männlichkeit vgl. Gleason 1995, 55–81; Meyer-Zwiffelhofer 1995, 139–152. Teilweise ergänzend zu Gleason, da sie sich auch mit Polemo beschäftigt: Barton 1994, 95–132.

<sup>49</sup> Mart. 1, 24, 4. Juvenal variiert die Devise nur minimal: *frontis nulla fides*. Iuv. 2, 8. Colton hält Juvenals Variante für „more forceful, more epigrammatic than its model.“ Colton 1991, 69.

<sup>50</sup> Wyke 1998, 2.

<sup>51</sup> Hawley 1998, 91; Gleason 1995, 68f.; King zur griechischen Kultur: „[L]e fait de porter la barbe révèle l'*andρεία* d'une personne, tandis que *gynaikeia* désigne à la fois les règles et la féminité.“ King 2008, 156 (Hervorhebung im Original).

<sup>52</sup> Martial hebt die außerordentliche Freude eines Vaters über die erste Rasur seines Sohnes hervor, vermutlich um zu kennzeichnen, dass aus dem Kind nun ein „echter“ Mann geworden ist: *libat florentes haec tibi prima genas // magna licet dederit iucundae munera vitae, // plus numquam patri praestitit ille dies*. Mart. 3, 6, 4–6. Für die Figur Trimalchio aus Petrons satirischem Roman war die Bartweihe ebenfalls besonders bedeutsam, so dass er die abgetrennten Haare in einer goldenen Büchse aufbewahrte: *pyxidis aurea non pusilla, in qua barbam ipsius conditam esse dicebant*. Petron. 29, 8. Beinahe wortgleich schildert Sueton die Aufbewahrung des ersten neronischen Bartes: *barbam primam posuit conditamque in auream pyxidem* Suet. Nero 12, 4. Obermayer hält eine Parodie des neronischen Verhaltens durch Petron für möglich, Obermayer 1998, 105 Fn. 40, jedoch erscheint eine Anpassung der Darstellung Neros durch Sueton an den großenwahnsinnigen Trimalchio ebenfalls denkbar. Taeger sieht in Petrons Darstellung eine „doch wohl eine Persiflage Neros“, Taeger 1960,

doch kann ein Bart nicht als notwendiges Zeichen elitärer Männlichkeit im antiken Rom angesehen werden, da bis zur hadrianischen Zeit jahrhundertlang eher die Bartlosigkeit vorherrschte. Notwendig ist der Bart im vorliegenden Epigramm, um *ille* als Philosophen zu kennzeichnen; zugleich weist es ihn aber auch – auf den ersten Blick zumindest – als nicht *mollis* aus.<sup>53</sup> Gerade den *cinaedi* wird eine Vortäuschung als normal geltenden Begehrens durch Haare zugeschrieben:

*hispida membra quidem et durae per brachia setae  
promittunt atrocem animum, sed podice levi  
caeduntur tumidae medico ridente mariscae.*<sup>54</sup>

Die struppigen Beine und harten Borsten an den Armen lassen auf eine trotzige Gesinnung schließen, aber am glatten Hintern werden vom lachenden Arzt die geschwollenen Feigwarzen weggeschnitten.

Hier wird die Behaarung der Körperglieder erwähnt als Indiz für einen *atrox animus*, der als Bild für eine kraftvolle, widerstandsfähige, geradezu wilde anstatt übermäßig kultivierte Gesinnung, so wie die Behaarung auch „wild“ ist und der Pflege entbehrt; mithin stellt der *atrox animus* das Gegenteil einer zu weichen und damit effeminierten inneren, geistigen Verfassung dar. Dem entspricht auch die sich aus den Charakteren der Tiere abgeleitete antike physiognomische Regel, dass mutige Tiere (Löwe und Wildschwein) härtere Haare besitzen als feige Tiere (Hase und Schaf).<sup>55</sup> Einen finsternen und strengen Charakter lasse die wilde und harte Körperbehaarung erwarten.<sup>56</sup> Die medizinische Behandlung offenbart jedoch, auch zur Erheiterung des Arztes,<sup>57</sup> die Enthaarung am *podex* sowie die damit anscheinend einhergehenden Folgen passiver Sexualpraktiken.<sup>58</sup> Ein *cinaedus* besitzt also keinen *atrox animus* und kann auch kein vollwertiger Mann sein, sonst müsste er nicht einen hypermaskulinen Habitus simulieren. In der *Asinaria* des Plautus wie-

498 Fn. 132.; andere antike Herrscherbartweihen: Octavianus (Cass. Dio 48, 34, 3); Caligula (Suet. *Cal.* 10); Heliogabal (Cass. Dio 80, 14, 4).

<sup>53</sup> So auch Meister zur ähnlich dargestellten Figur des Piso in Ciceros Invektive: „Lesbar“ wird Pisos Körper jedoch nur als Antithese zum *vir mollis*, als eine Darstellung von Männlichkeit, die sich markant von den konventionellen Zeichen der Unmännlichkeit absetzt.“ Meister 2009, 80.

<sup>54</sup> Iuv. 2, 11–13.

<sup>55</sup> Ps.-Aristot. *phgn.* 806b.

<sup>56</sup> Auch hier handelt es sich wie in Mart. 1, 24 wieder um Scheinphilosophen: *Socraticos* [...] *cinaedos*, Iuv. 2, 10. Die trotzige Gesinnung wurde schon dem jüngeren Cato, einem *exemplum* stoischer Prinzipientreue und Entschlossenheit, zugerechnet: *atrocem animum Catonis*, Hor. *carm.* 2, 1, 24. Hier drückte der *atrox animus* aus, dass Cato eher bereit war, sich das Leben zu nehmen, als sich seinem Gegner, Caesar, zu ergeben.

<sup>57</sup> „No doubt an image of the satirist as the surgeon of society, laughing and wielding his scalpel.“ Plaza 2006, 158.

<sup>58</sup> Martial mokiert sich in Epigramm 2, 62 über die Enthaarung verschiedener Körperteile des Labienus. Im Zweifel ließen sich alle Partien als Zugeständnis an die *amica* erklären, nur der *culus* entlarvt den *cinaedus*: *cui praestas, culum quod, Labiene, pilas?* Mart. 2, 62, 4.

derum dient das Attribut *calamitratus* zur Verstärkung der Beleidigung des Sklaven Libanus als *cinaedus*.<sup>59</sup> Im Kontrast zu ungepflegten Haaren indizieren mit einem Brenneisen gekräuselte Haare die deviante Geschlechtsidentität ihres Trägers.

Mit verschiedenen Zeichen, unter anderem auch den Haaren, wird in Martials Epigrammen eine Verweiblichung von Männern zum Ausdruck gebracht, ohne zwingenderweise eindeutige Sexualpraktiken zu suggerieren, auch wenn sie sicherlich als Möglichkeit mitzudenken sind. Ein Beispiel für den effeminierten Mann, der nicht notwendigerweise auch ein *cinaedus* ist, stellt der *bellus homo* dar:

*bellus homo est, flexos qui digerit ordine crines,  
balsama qui semper, cinnama semper olet;  
cantica qui Nili, qui Gaditana susurrat,  
qui movet in varios bracchia vulsa modos;  
inter femineas tota qui luce cathedras  
desidet atque aliqua semper in aure sonat, [...].*<sup>60</sup>

Ein *bellus homo* ist, wer seine krausen Haare in einer Reihe ordnet, wer immer nach Balsam, immer nach Zimt duftet, wer die Lieder des Nils, wer die gaditanischen Lieder summt, wer die enthaarten Arme zum Takt verschiedener Melodien bewegt; wer den ganzen Tag über zwischen weiblichen Kathedern müßig dasitzt und immer in irgendein Ohr flüstert, [...].

Der *bellus homo*<sup>61</sup> lässt sich nur schwer ins Deutsche übertragen: Ein *vir* ist er offensichtlich nicht und auch nicht *magnus*, die Diminutive *bellus* und *pusillus* wendet Martial an anderer Stelle zu seiner Charakterisierung an.<sup>62</sup> Offensichtlich erscheint eine derartige Männlichkeit auch nicht als ernst zu nehmen bzw. als erstrebenswert.<sup>63</sup> Der *bellus homo* disqualifiziert sich durch seine Körperpflege und seine Nähe zum Weiblichen im Allgemeinen. Dauernde Parfümierung,<sup>64</sup> Interesse

<sup>59</sup> Plaut. *Asin.* 627: *Quisnam istuc adcredat tibi, cinaede calamistrate?* Vom Gebrauch eines Brenneisens für Männer rät auch Ovid ab, um sich nicht dem Verdacht östlicher Effeminierung auszusetzen: *sed tibi nec ferro placeat torquere capillos.* *Ov. ars* 1, 505.

<sup>60</sup> Mart. 3, 63, 3–8.

<sup>61</sup> Von Plautus an wird *bellus homo* meist ironisch verendet: Hofmann 1951, 143. „[B]ellus homo und ähnliche Wendung sind wie unser ‚Ehrenmann‘ durch die Entwertung ihrer ständigen ironischen Verwendung innerhalb gewisser Kreise fast zum Schimpfwort geworden.“ *Ibid.* 150. Im *Satyricon* wird ein *homo bellus* ironisch als *tam bonus* und zugleich wertloser als eine Fliege dargestellt: *utres inflati ambulamus. minoris quam muscae sumus, <muscae> tamen aliquam virtutem habent, nos non pluris sumus quam bullae.* *Petron.* 42, 4.

<sup>62</sup> *Bellus homo et magnus vis idem, Cotta, videri: // sed qui bellus homo est, Cotta, pusillus homo est.* Mart. 1, 9. In einem weiteren Epigramm werden zahlreiche Tätigkeiten des Attalus aufgezählt, der es in keiner Disziplin zur Meisterschaft bringe: *nil bene cum facias, facis tamen omnia belle. // vis dicam quid sis? magnus es ardalis.* Mart. 2, 7.

<sup>63</sup> „[...] a diminutive man is necessarily *pusillus*.“ Courtney 1977, 87.

<sup>64</sup> Römische Männer benutzten auch Parfüm (Mart. 14, 59; *Plin. nat.* 13, 25), so dass vermutlich nicht der Gebrauch selbst, sondern das Übermaß hier kritisiert wird: Olson 2008, 78. Das



für östliche Musik und Tanz<sup>65</sup> sowie der müßiggängerische Aufenthalt unter Frauen, um Gerüchte auszutauschen,<sup>66</sup> werden als aus männlicher Sicht fragwürdige Tätigkeiten präsentiert.<sup>67</sup> Diese Handlungsdispositionen widersprachen einer legitimen männlichen Herrschaftsposition, denn sie verwischten Grenzen zwischen den Geschlechtern hinsichtlich der äußeren körperlichen Zeichen sowie hinsichtlich der Einstellungen und Tätigkeiten.<sup>68</sup> Der *bellus homo* hat einen anhand verschiedener körperlicher Zeichen sowie Handlungsdispositionen als weiblich erkennbaren Habitus inkorporiert, so dass die Performanz von Männlichkeit als defizient, bzw. als nicht männlich oder sogar als weiblich wahrgenommen wird.

Im Gegensatz zu den bei Juvenal als *dissimulatio* eingesetzten *durae per brachia setae* besitzt der *bellus homo* epilierte Arme. Der glatte Körper, *glaber*, galt als weich und Zeichen für eine Effeminierung wegen seiner Nähe zum weiblichen

---

Parfüm, eigentlich eine *res bella*, sei durch die effeminierten Männer in Verruf gekommen: Sen. *benef.* 7, 25, 1. Grundsätzlich galt ein parfümierter Mann als unkriegerisch, Caesar behauptet, dass seine Soldaten sogar parfümiert gut kämpfen könnten: *ac nonnumquam post magnam pugnam atque uictoriam remisso officiorum munere licentiam omnem passim lasciuiendi permittebat, iactare solitus milites suos etiam unguentatos bene pugnare posse.* Suet. *Iul.* 67, 1. Vgl. Corbeill 1996, 197. Zur spätrepublikanischen Moralkritik an männlicher Parfümierung sowie der Verknüpfung mit östlichem Luxus siehe Colin 1955, 10–12.

<sup>65</sup> Früh belegt ist der Begriff *cinaedus* als Tänzer lasziver Tänze: Plaut. *mil.* 668. Ein „*cinaedus* in des Wortes ursprünglicher Bedeutung“, Obermayer 1998, 60 Fn. 175 Der spättrömische Grammatiker Nonius Marcellus erklärt die Wortbedeutung folgendermaßen: *Cinaedi dicti sunt apud veteres saltatores vel pantomimi*, Non. 1, p. 5 M, lin. 16 (vol. 1. p. 9 L). Weitere Belege und zur Unterscheidung zwischen *cinaedus* und *pathicus*: Meyer-Zwiffelhofer 1995, 88. Zu *in varios modos* vgl.: Ov. *ars* 1, 595; 2, 305; Hor. *sat.* 1, 9, 24f.

<sup>66</sup> Den Höhepunkt bildet das Gespräch über die Vorfahren eines berühmten Rennpferdes, gewissermaßen als Kontrast zu den in Epigramm 1, 24 vorgebrachten Curiern und Fabiern: *Hirpini veteres qui bene novit avos.* Mart. 3, 63, 12. Die *cathedrae* werden bei Juvenal explizit als *molles* charakterisiert, Iuv. 6, 91, bei Martial ist er oft eindeutig Frauen zugeordnet: Lamer 1924, 1063.

<sup>67</sup> Der ältere Seneca wirft der Jugend in ironisch überspitzter Form ein ähnliches Ensemble an effeminierten Verhaltensweisen vor: *Torpent ecce ingenia desidiosae iuventutis, nec in unius honestae rei labore vigilatur: somnus languorque ac somno et languore turpior malarum rerum industria invasit animos; cantandi saltandique obscena studia effeminatos tenent; [et] capillum frangere et ad muliebres blanditias extenuare vocem, mollitia corporis certare cum feminis et immundissimis se excolere munditiis nostrorum adulescentium specimen est. [...] emolliti enervesque quod nati sunt inviti manent, expugnatores alienae pudicitiae, neglegentes suae. [...].* Sen. *contr.* 1, *praef.* 8f. Zum Müßiggang, der Haarpflege, der weiblichen Schmeichelei und dem Gesang und Tanz tritt in Senecas Anklage explizit die sexuelle Grenzverletzung hinzu.

<sup>68</sup> Den Antagonismus zwischen der „ernsten“ Welt männlicher Herrschaft und Sorge um das Gemeinwohl zur weiblichen Welt der egozentrischen Oberflächlichkeit kommt auch in der Schilderung des Livius zum Vorschein, wenn er berichtet, wie schwierig es für den alten König Hiero in Syrakus war, sich auf die Regierungsgeschäfte und das Allgemeinwohl zu konzentrieren, während gleichzeitig Ablenkung durch weibliche Schmeicheleien drohte: *non facile erat nonagensimum iam agenti annum, circumsesso dies noctesque muliebribus blanditiis liberare animum et convertere ad publicam <a> privata curam.* Liv. 24, 4, 4.

Körper, wohl in erster Linie aber durch seine Nähe zum Körper des *puer delicatus*. Das Einsetzen der Körper- und vor allem der Gesichtsbehaarung des *eromenos* bildete ein grundsätzlich als Grenze der Päderastie anerkanntes Zeichen.<sup>69</sup> Versuchte ein erwachsener Mann am eigenen Körper eine derartige haarlose Ästhetik zu erzeugen, setzte er sich dem Verdacht aus, selbst das Sexualobjekt eines anderen Mannes zu sein, also ein *cinaedus*.<sup>70</sup> Interessanterweise musste die Haarlosigkeit und übermäßige Pflege des Körpers nicht ausschließlich als Indiz für sexuelle Passivität gelesen werden, sondern konnte geradezu im Sinne einer weiblich-maßlosen *mollitia* im Sinne der *incontinentia* auch als Hinweis auf eine soziale Normen, z.B. die Ehe, verletzende sexuelle Hyperaktivität aufgefasst werden.<sup>71</sup> Beiden Ausprägungen der *mollitia* liegt eine Definition dieser Form der Männlichkeit durch Weiblichkeit zugrunde. Zum einen handelt es sich um die sexuelle Passivität der Frau, die durch ihren fehlenden Phallus bedingt ist, zum anderen wird die Vorstellung einer dem weiblichen Charakter inhärenten Maßlosigkeit<sup>72</sup> auf Männer übertragen, die sich durch Manipulation der äußeren Zeichen ihres Körpers dem weiblichen Körper annähern. Diese Assoziationen vermeidet *ille* aus Epigramm 1, 24 jedoch gänzlich, auch die vom *bellus homo* sorgfältig frisierten Haare (*flexos [...] digerit ordine crines*) vermeidet er. Weder zu wenige noch zu gepflegte Haare verbergen die Tatsache, dass *ille* die Rolle der Braut einnimmt. Ein gewisses Maß so-

<sup>69</sup> Obermayer diagnostiziert für die griechische Kultur eine „Trichophobie“, also eine Angst vor dem Haarwuchs des *eromenos*: Obermayer 1998, 95–103. Martial beschreibt die Grenze der zulässigen Päderastie mehrmals: Pudens schneidet seinem Sklaven Encolpos die Kopfhare ab, der Erzähler wünscht, dass zumindest Bart spät einsetzen möge: Mart. 5, 48. Hylus möchte das Verhältnis beenden und führt „rechtmäßige“ Gründe an: *Cur, here quod dederas, hodie, puer Hylle, negasti, // durus tam subito, qui modo mitis eras? // sed iam causaris barbamque annosque pilosque*. Mart. 4, 7. In einem der panegyrischen Epigramme wird Ganymeds Neid auf Domitians Liebling Earinos dargestellt, da Domitian großzügiger als Jupiter sei hinsichtlich der an der Behaarung festzumachenden Grenze des Verhältnisses: Mart. 9, 36.

<sup>70</sup> Mart. 2, 62, 4. Der Enthaarte stellt keine Gefahr für die eigene Ehefrau dar, da er kein Interesse an sexuellen Kontakten mit Frauen hat: *ore tener, levis pectore, crure glaber, // uxori qui saepe tuae comes improbus haeret, // non est quod timeas, Candide: non futuit*. Mart. 12, 38. Es müsste sich also bei dem enthaarten Begleiter der Ehefrau um einen *cinaedus* handeln, oder es versucht jemand eine noch negativer bewertete Sexualpraktik zu verbergen. An anderer Stelle empfiehlt der Erzähler dem angesprochenen Charidemus, sich am ganzen Körper zu enthaaren, damit er eine mutmaßlich noch verwerflichere Sexualpraktik hinter dem äußeren Anschein eines *cinaedus* verbergen kann: *Quod tibi crura rigent saetis et pectora villis, // verba putas famae te, Charideme, dare? // extirpa, mihi crede, pilos de corpore toto // teque pilare tuas testificare natis. // „quae ratio est?“ inquis. scis multos dicere multa: // fac pedicari te, Charideme, putent*. Mart. 6, 56.

<sup>71</sup> Crispulus scheint ein harmloser, „weicher“ Begleiter der Ehefrau zu sein (*crura gerit nullo qui violata pilo*, Mart. 5, 61, 6), jedoch trägt der Schein: *res non uxoris, res agit iste tuas*. Mart. 5, 61, 14. Die effeminierte Jugend verletzt die eigene und fremde *pudicitia*: *expugnatores alienae pudicitiae, neglegentes suae*. Sen. *contr.* 1, *praef.* 9. Zur sexuellen „Aktivität“ des effeminierten, jedoch nicht passiven Mannes: Edwards 1993, 84; C. Williams 1999, 153.

<sup>72</sup> Siehe Kapitel 2.5.1.

wohl an Enthaarung als auch an Körperpflege wäre ihm jedoch durchaus zuzugestehen, nur geht er dieses Risiko nicht ein bzw. wird seine äußerliche Erscheinung zur Steigerung der *Pointe* zugespitzt.<sup>73</sup>

Haare lassen sich also als Zeichen verschiedener Ausprägung einer männlichen Geschlechtsidentität lesen. Insbesondere die Möglichkeit des Bartes bzw. die Notwendigkeit der Rasur trennt den Mann sowohl vom *puer*, dem Noch-nicht-Mann, und der Frau. Beide sind als mögliche Sexual- und Herrschaftsobjekte eines Mannes zu denken und das Vermeiden einer Annäherung an bzw. eines Verbleibs in diesen Sphären der Unterworfenen und Beherrschten stellt eine Voraussetzung dar, um eine legitime männliche Herrschaftsposition einzunehmen. Die übermäßige Haarpflege bzw. -entfernung nähert einen Mann diesen subordinierten Positionen an, ein Verzicht auf Haarpflege kann eine besonders aktive und dominante Männlichkeit vortäuschen oder zumindest den Eindruck erwecken, sich um Wichtigeres kümmern zu müssen.<sup>74</sup> Nicht nur die Haarpflege indiziert jedoch eine Transgression der Sphäre männlicher Dispositionen, auch die Pflege des Körpers im weiteren Sinne sowie als weiblich oder nicht-römisch bewertete Tätigkeiten, insbesondere mit einem eitel-unnützen *otium* verbunden, gelten auch als Anzeichen für einen effeminierten männlichen Habitus.

In Anbetracht der Konventionen des satirischen Diskurses im Hinblick auf die Karikierung der repräsentierten Körper und Typen ist Vorsicht geboten bei der Herausarbeitung einer Behaarungsnorm. Martial selbst deutet an, dass die Kennzeichnung der eigenen Männlichkeit mittels der Körperbehaarung, die performative Erzeugung einer männlichen Identität, eine Folge iterativer Praktiken darstellt, die nicht automatisch das gewünschte Ziel erreichen:

---

<sup>73</sup> So kritisiert auch Seneca übermäßige Haar- und Bartpflege als Anzeichen eines unbeständigen und schwachen Mannes: *Nosti comptulos iuvenes, barba et coma nitidos, de capsula totos: nihil ab illis speraveris forte, nihil solidum.* Sen. *epist.* 115, 2.

<sup>74</sup> Augustus soll sich laut Sueton allgemein wenig um seine körperliche Verschönerung und besonders wenig um Haarpflege gekümmert haben, um sich stattdessen auf wichtigere Tätigkeiten konzentrieren zu können: *Forma fuit eximia et per omnes aetatis gradus uenustissima, quamquam et omnis lenocinii neglegens; in capite comendo tam incuriosus, ut raptim compluribus simul tonsoribus operam daret ac modo tonderet modo raderet barbam eoque ipso tempore aut legeret aliquid aut etiam scriberet.* Suet. *Aug.* 79.

*Flectere te nolim, sed nec turbare capillos;  
splendida sit nolo, sordida nolo cutis;  
nec mitratorum nec sit tibi barba reorum:  
nolo virum nimium, Pannyche, nolo parum.  
nunc sunt crura pilis et sunt tibi pectora saetis  
horrida, sed mens est, Pannyche, vulsa tibi.*<sup>75</sup>

Ich will nicht, dass du dir die Haare kräuselst, aber auch nicht, dass du sie durcheinander bringst, ich will nicht, dass deine Haut glänzt, ich will nicht, dass sie schmutzig ist; weder sollst du den Bart der Mitraträger, noch den der Angeklagten tragen: Ich will keinen Mann, Pannychus, der zu männlich ist, keinen, der nicht männlich genug ist. Nun starren deine Beine von Haaren und deine Brust von Borsen, aber deinen Verstand, Pannychus, den hast du ausgerupft.

Wie andere Quellen auch auf eine gemäßigte Praxis im Umgang mit der Körperbehaarung hindeuten, wird die Lebenswirklichkeit elitärer Männer der Kaiserzeit wohl eher dieser Suche nach dem richtigen Maß an Haaren entsprechen,<sup>76</sup> jedoch werden die idealen Gegensätze sowie das Spektrum vorstellbarer Identitäten im satirischen Diskurs sichtbar. Das an Pannychus gerichtete Epigramm impliziert geradezu ein eindimensionales, lineares Kontinuum zwischen den Polen männlicher und weniger männlich. Beide Pole sind in den ersten drei Versen antithetisch gegenübergestellt: Männlicher ist in diesem Epigramm ein geringeres Maß an Pflege, geradezu an Verwahrlosung hinsichtlich der Gesichts- und Kopfbehaarung sowie Hautpflege. Gegenübergestellt wird diesem ein Übermaß an Pflege, so dass eine erfolgreiche Selbstrepräsentation als „echter“ Mann durch das Erreichen einer idealen Mittelposition zwischen beiden Extremen liegen muss. Diese „goldene Mitte“ stellt jedoch mehr als ein abstraktes philosophisches Prinzip dar, nämlich bewusste und wiederholte Arbeit am eigenen Körper.<sup>77</sup> Gelingt die Kultivierung des eigenen

<sup>75</sup> Mart. 2, 36.

<sup>76</sup> Die Achseln zu epilieren schien beispielsweise angemessen zu sein, während die Depilation der Beine das richtige Maß überschritt: *ille et crura, hic ne alas quidem vellit*. Sen. *epist.* 114, 14. Ebenso rät Ovid dem Manne, der für weibliche Sexualpartner attraktiv erscheinen, jedoch die Konnotation östlicher Effeminierung vermeiden will, davon ab, seine Beine zu enthaaren: *nec tua mordaci pumice crura teras. // ista iube faciant, quorum Cybeleia mater // concinitur Phrygiis exululata modis*, Ov. *ars* 1, 506–508. Für eine Frau hingegen widersprachen laut Ovid behaarte Beine der körperästhetischen Schönheitsnorm: *Neve forent duris aspera crura pilis*, Ov. *ars* 3, 194. Enthaarung sei für römische Männer „acceptable in moderation“ gewesen: Kraus 2005, 104 Fn. 24.

<sup>77</sup> Das richtige Maß für die Körperpflege und Kleidung eines Angehörigen der römischen Oberschicht definiert Cicero folgendermaßen: *adhibenda praeterea munditia est non odiosa neque exquisita nimis tantum quae fugiat agrestem et inhumanam negligentiam. eadem ratio est habenda uestitus in quo sicut in plerisque rebus mediocritas optima est*. Cic. *off.* 36, 130. Dies leite sich daraus ab, dass es sich für Frauen gezieme, anmutig (*venustas*) zu erscheinen, wohingegen der Mann um Würde (*dignitas*) bestrebt sein solle, daher sei dem Manne un-

Körpers nicht, kann die Männlichkeit des Betroffenen in der sozialen Interaktion angezweifelt werden. Die scheinbar natürliche und geschlechtliche Differenz markierende Körperoberfläche wird zum Schauplatz einer „dissonant and denaturalized performance that reveals the performative status of the natural itself.“<sup>78</sup> Dem im Epigramm angesprochenen Pannychus ist die Performanz seiner Männlichkeit offenbar misslungen: Ihm mangelt es am nötigen praktischen Sinn, so dass er das nötige Maß an Behaarung nicht einhält und seine übermäßige Körperbehaarung ostentativ auf seine „wahre“ effemierte Natur deutet, die er eben durch die Haare zu verbergen sucht. Ein Übermaß an Haarpflege konnte folglich in der römischen Oberschicht, der im Gegensatz zur einfacheren Bevölkerung die nötigen Mittel für Körperkultur zur Verfügung standen, als verdachterregendes Indiz für einen effeminierten Mann gelesen werden. Dem öffentlichen Redner der Kaiserzeit empfiehlt Quintilian ein angemessenes Maß an Haarpflege:

*do tempori [...], ne intonsum caput, non <ut> in gradus atque anulos comptum, cum eo quod, si non ad luxuriam ac libidinem referas, eadem speciosiora quoque sint quae honestiora.*<sup>79</sup>

Unserer Zeit entspricht, dass die Kopfhare nicht völlig ungeschnitten, aber auch nicht in Reihen und Ringen angeordnet sind, weil die Haartracht nur ansehnlich ist, wenn sie auch anständig ist – außer man richtet sich nach der zügellosen Genusssucht.

Die erfolgreiche Performanz elitärer Männlichkeit muss also zugleich das richtige Maß, gewissermaßen ein kosmetisches *aptum*,<sup>80</sup> treffen, um den Verdacht moralischer Dekadenz zu vermeiden. Schon zu Zeiten der späten Republik erkennt Meister ein Spannungsfeld körperästhetischer Normen zwischen „den Anforderungen an einen mondänen Lebensstil und dem Ideal der frugalen *maiores*.“<sup>81</sup> Nähert man sich zu stark an den Pol der kultivierten Verfeinerung an, setzt man sich der Gefahr aus, als verweichlicht verspottet zu werden, jedoch musste ebenfalls der Eindruck vermieden werden, arm oder ungebildet zu wirken.<sup>82</sup> Das angemessene Maß

---

würdiger „Schmuck“ zu vermeiden: *ergo et a forma remoueatut omnis uiro non dignus ornatus et huic simile uitium in gestu motuque caueatur, ibid.*

<sup>78</sup> Butler 1999 [1991], 146.

<sup>79</sup> Quint. *inst.* 12, 10, 47.

<sup>80</sup> So auch Baertschi und Fögen allgemein zum „Aussehen und Auftreten“ von Männern und Frauen im spätrepublikanischen und augusteischen Rom: Baertschi / Fögen 2005, 224.

<sup>81</sup> Meister 2012, 52. Das „Postulat einer einzigen normativen aristokratischen Körperästhetik“ lasse sich durch Ciceros Schriften nicht stützen: *ibid.*

<sup>82</sup> Ein vergleichbares Spannungsfeld für den Bereich der kulinarischen Repräsentation postuliert Tietz in seiner Untersuchung des römischen Diskurses über Speisen: „Es wurde deutlich, dass stets auf dem oft nur schmalen Grat zwischen Ärmlichkeit und Prasserei gewandelt werden musste, und wie schwierig es für die Zeitgenossen der entwickelten römischen Gesellschaft zuweilen sein konnte, hierbei das richtige Maß zu finden, also der eigenen gesellschaftlichen Stellung entsprechend reich zu repräsentieren und gleichzeitig doch nicht als verantwortungsloser Prasser zu erscheinen.“ Tietz 2013, 388. Siehe Kapitel 3.2.3.

verfehlt dabei der wild behaarte *ille* aus Epigramm 1, 24 völlig, indem er ein *intonsum caput* um der Erzeugung einer normgerechten männlichen Identität willen zur Schau stellt.<sup>83</sup> Sein Versuch, eine für den soziokulturellen Kontext des kaiserzeitlichen Roms adäquate Identität als Mann zu präsentieren, schlägt fehl, so dass seine Geschlechtsperformanz als inadäquat zu charakterisieren ist: *ineptus*. *Ille* überschreitet bei seinem Gebrauch männlicher Darstellungsressourcen das angemessene Maß, berücksichtigt nicht die Erwartungen seiner Zuschauer und konstruiert somit eine inkohärente männliche Identität.<sup>84</sup> Das Unangemessene und Unzureichende in dieser Performanz erlaubte dem antiken Rezipienten zu lachen. Die Inkongruenz der Kunstfigur des *ille* wird noch weiter verstärkt, indem dieser sich in seiner verbalen Selbstpräsentation um die Antithese moralischer Dekadenz bemüht, nämlich das Lobpreisen altrömischer *exempla*, die es durchweg verstanden, das richtige Maß zu treffen und sich durch eine Abwendung von *luxuria* und *libido* auszeichneten.

## 2.4 Der *mos maiorum* – Römische Erinnerungskultur in Form der *exempla* als Idealisierungen römischer Männlichkeit

Die Behaarung des Scheinphilosophen aus Epigramm 1, 24 deutet unmittelbar auf seine scheinbar nicht-effeminierte Geschlechteridentität hin und zugleich auf seinen Anspruch, an einer geistigen Tradition der Philosophie teilzunehmen. Ebenso unmittelbar verweist seine rustikal inspirierte Ferne von übermäßiger Haarpflege

<sup>83</sup> Sein Übermaß an ungepflegten Haaren mag jedoch den Porträtbüsten der *exempla* der Vorzeit entsprochen haben: *ex barbatis illis, non hac barbula qua ista delectatur, sed illa horrida quam in statuis antiquis atque imaginibus videmus*, Cic. *Cael.* 33. Ovid empfiehlt hingegen eine *forma neglecta* für Männer, die äußerlich attraktiv wirken wollen (Ov. *ars* 1, 509), gleichzeitig solle die Kopfbehaarung professionell in Szene gesetzt werden: *nec male deformet rigidos tonsura capillos: // sit coma, sit trita barba resecta manu*, ibid. 517f.

<sup>84</sup> Ciceros für die Rednerausbildung intendierte Definition lässt sich mustergültig auf die Performanz einer Geschlechteridentität übertragen: *quem enim nos ineptum vocamus, is mihi videtur ab hoc nomen habere ductum, quod non sit aptus, idque in sermonis nostri consuetudine perlate patet. nam qui aut tempus quid postulet non videt aut plura loquitur aut se ostentat aut eorum quibus cum est vel dignitatis vel commodi rationem non habet aut denique in aliquo genere aut inconcinnus aut multus est, is ineptus esse dicitur*. Cic. *de orat.* 2, 17. Der fehlenden Begrenzung der Rede entspricht der übermäßige Einsatz von männlichen Darstellungsressourcen, so dass die Intelligibilität der männlichen Identität beeinträchtigt wird (*inconcinnus*). Interessanterweise charakterisiert Cicero im folgenden Satz dieses Problem des Redners als originär griechisch (Cic. *de orat.* 2, 18), so wie auch die Effeminierung oft mit dem griechischen Kulturkreis und östlicher Hyperzivilisation in Verbindung gebracht wird. Vgl. Dutsch 2008, 195: „[A] man unable to control the structure of his utterance is himself *inconcinnus* or disarranged, and he who says too much becomes ‘too much’ (*multus*) himself. Style does indeed make the man.“

aber auch auf seine Rede von Curiern und Camilli.<sup>85</sup> Das Referieren der Taten und Aussprüche der zu *exempla* stilisierten Vorfahren ermöglicht es dem anonymen *ille*, den Anschluss an den *mos maiorum*<sup>86</sup> herzustellen<sup>87</sup> und sich als echter Römer<sup>88</sup> schlechthin zu präsentieren. *Exempla* lassen sich als „wirklichkeitsgesättigte narrative Explikationen gesamtgesellschaftlich verbindlicher moralischer Normen und Wertvorstellungen“ definieren sowie als die „wertvollsten und zugleich plakativsten Teil[e] des *mos maiorum* betrachten“.<sup>89</sup> Der *mos maiorum* fungierte im Allgemeinen als Handlungsanleitung, um sich als legitimes Mitglied der römischen Oberschicht darzustellen.<sup>90</sup> Im vorliegend behandelten Epigramm erzählt die verspottete Figur *ille* berühmte Taten oder Aussprüche zweier bekannter *exempla* nach, um sich selbst als legitimes Mitglied der Gruppe römischer Männer darzustellen. Welcher Kontext dieser Gesprächssituation zugrunde liegt, ist im Unklaren gelassen – ausschlaggebend erscheint, dass *ille* seine soziale Identität, seine *persona*, in Übereinstimmung mit altrömischen *exempla* zu bringen versucht. Denkbar

<sup>85</sup> Mart. 1, 24, 3. Die Verbindung zwischen Bart, Augenbrauen sowie Kopfhair und altrömischen *exemplum* findet sich bereits in der Invektive Ciceros gegen Piso: *alter, o di boni, quam taeter incedebat, quam truculentus, quam terribilis aspectu! unum aliquem te ex barbatis illis, exemplum imperi veteris, imaginem antiquitatis, columen rei publicae diceres intueri. vestitus aspere nostra hac purpura plebeia ac paene fusca, capillo ita horrido ut Capua, in qua ipsa tum imaginis ornandae causa duumviratum gerebat, SepIASIAM sublaturus videretur. nam quid ego de supercilio dicam, quod tum hominibus non supercilium, sed pignus rei publicae videbatur?* Cic. *Sest.* 19.

<sup>86</sup> Zum Begriff des *mos maiorum* siehe Rech 1936; Blösel 2000.

<sup>87</sup> Zum Verhältnis zwischen *exempla* und *mos maiorum* siehe Hölkeskamp 1996. Im Falle des Curius Dentatus genüge allein die Nennung seines Namens, um fünf Einzeltugenden aufzurufen: *virtus, fortitudo, severitas, fides* und *paupertas*, *ibid.* 315.

<sup>88</sup> Pina Polo demonstriert die Erzeugung einer spezifisch römischen Identität als Mittel der Herrschaftsstabilisierung durch die Kodifizierung der kollektiven Erinnerung der Aristokratie und des *mos maiorum* zu Zeiten der Republik: Pina Polo 2004.

<sup>89</sup> Walter 2004, 51; 55. Walter verweist selbst auf Hölkeskamp zur Präzisierung: „*Exempla* werden also erst ‚exemplarisch‘ im Sinne von musterhaft-vorbildlich, nachahmenswert und geradezu als Handlungsanweisungen für die Zukunft verbindlich, wenn sie auf einen allgemeinen Kodex von Wertbegriffen, moralischen Überzeugungen und Verhaltensnormen verweisen und die *virtus* generell oder bestimmte dazugehörige Einzeltugenden exemplarisch repräsentieren.“ Hölkeskamp 1996, 312f. Somit sind römische Wertvorstellungen „inextricably linked to specific actors and their concrete deeds“ und erhalten ihre abstrakte Gültigkeit durch die konkreten Taten einzelner Männer: Roller 2018, 14.

<sup>90</sup> Plinius beschreibt, wie ein angehender Senator durch *exempla* lernte: *quae potestas referentibus, quod censentibus ius, quae vis magistratibus, quae ceteris libertas, ubi cedendum, ubi resistendum, quod silendi tempus, quis dicendi modus, quae distinctio pugnantium sententiarum, quae executio prioribus aliquid addentium, omnem denique senatorium morem, quod fidissimum praecipendi genus, exemplis docebantur.* Plin. *epist.* 8, 14, 6. Zum Einsatz des *mos maiorum* als Darstellungsressource der *homines novi* Marius und Cicero: Pina Polo 2004, 165. Die Bewältigung schwieriger Situationen und Erfüllung des *officium* legitimierte den „Anspruch als politische und militärische Führungskraft“, Scholz 2011, 125.

wäre, dass *ille* bestimmte Mitbürger für ihren amoralischen Lebenswandel kritisiert und somit das Motiv der Scheinheiligkeit als einen seiner Charakterzüge verstärkt.

Die „*exempla*-Fabrik“ hatte nach dem Untergang der Republik „die Produktion ein[ge]stellt“, <sup>91</sup> jedoch gab es weiter *exempla*, insbesondere diejenigen der Frühzeit. Bei den konkret im Epigramm genannten Namen handelt es sich jeweils um einen generischen Plural, der auf die *exempla* altrömischer *virtus* M'. Curius Dentatus und M. Furius Camillus verweist. <sup>92</sup> Bei beiden handelt es sich um mythisch verklärte erfolgreiche Feldherren sowie Anhänger einer von Verzicht und Mühe geprägten agrarischen Lebensweise – sie stellten idealisierte Bauernsoldaten der römischen Frühzeit <sup>93</sup> dar und konnten somit verdichtet in Form einer narrativen Abkürzung den *mos maiorum* repräsentieren. In seinen *Facta et dicta memorabilia* führt Valerius Maximus <sup>94</sup> den mehrfachen Konsul M'. Curius Dentatus bezeichnerweise als *exemplum* im dritten Kapitel des vierten Buches an, welches von der *abstinentia* und *continentia* handelt. <sup>95</sup> Männer werden hier exemplarisch dargestellt, die kraft ihres *consilium* und ihrer *ratio* den als fundamentale Bedrohungen der menschlichen Gemeinschaft wahrgenommenen Lastern der *libido* und *avaritia* standhielten:

*Magna cura praecipuoque studio referendum est quantopere libidinis et avaritiae furori similis impetus ab inlustrium uirorum pectoribus consilio ac ratione submoti sint, quia ii demum penates ea ciuitas id regnum aeterno in gradu facile steterit ubi minimum uirium ueneris pecuniaeque cupido sibi uindicauerit: nam quo istae generis humani certissimae pestes penetrarunt, iniuria dominatur, infamia flagrat, uis habitat, bella gignuntur.* <sup>96</sup>

<sup>91</sup> Bücher 2006, 331.

<sup>92</sup> Howell 1980, 159f.

<sup>93</sup> *ex agricolis et uiri fortissimi et milites strenuissimi gignuntur*, Cato *agr. praef.* 4. Varro grenzt die „großen Männer“ der römischen Geschichte, die ihre Kraft aus der Landarbeit zogen, klar von den verzärtelten Griechen ab: Varro *rust. 2, praef.* Zum Ideal des Bauernsoldaten und der Abgrenzung gegenüber griechischer Effeminierung siehe Kapitel 3.

<sup>94</sup> Während die *facta et dicta memorabilia* in der älteren Forschung nur als Lehrbuch für den Rhetorikunterricht angesehen wurden, sind sie „in jüngerer Zeit vermehrt als Zeugnis frühkaiserzeitlicher Mentalität interpretiert worden.“ Krasser 2011a, 233.

<sup>95</sup> Val. Max. 1, 4, 3, *tit.* Ohne einen relevanten historischen Kontext diene die Ansammlung der „moralisch aufgeladene[n] Geschichten“ der Illustration einer „gemeinsame[n] metahistorische[n] Moral“, Hölkeskamp 1996, 314.

<sup>96</sup> Val. Max. 1, 4, 3, *praef.* In diesem Sinne kann Cicero auch das einfache Landleben seines Mandanten Sextus Roscius, welches ihm von der Gegenseite gerade als *rusticitas* vorgeworfen wurde, als Argument dafür anführen, dass dieser seinen Vater nicht ermordet habe: *qua in re praetereo illud quod mihi maximo argumento ad huius innocentiam poterat esse, in rusticis moribus, in victu arido, in hac horrida incultaque vita istius modi maleficia gigni non solere. ut non omnem frugem neque arborem in omni agro reperire possis, sic non omne facinus in omni vita nascitur. in urbe luxuries creatur, ex luxuria existat avaritia necesse est, ex avaritia erumpat audacia, inde omnia scelera ac maleficia gignuntur. vita au-*



Mit großer Sorgfalt und besonderem Bemühen ist zu berichten, mit wie viel Besonnenheit und Vernunft der dem Wahnsinn ähnliche Ansturm der Lust und der Habgier aus den Herzen berühmter Männer entfernt wurde, weil diejenigen Häuser, diejenige Bürgerschaft, dasjenige Reich leicht in Ewigkeit besteht, in denen die Begierde nach Geld und Beischlaf am wenigsten Macht für sich beansprucht: denn, wo diese für das menschliche Geschlecht sicheren Verderben eingedrungen sind, herrscht die Ungerechtigkeit, lodert die Schande, wohnt die Gewalt, entstehen Kriege.

Die negativen Konsequenzen dieser beiden Wurzeln der moralischen Laster für die menschliche Gemeinschaft lassen sich kaum drastischer ausdrücken. Diejenigen Männer, die als moralische Vorbilder dienen sollen, zeichneten sich dadurch aus, dass sie mit Anstrengung und kraft ihrer Vernunft die Hauptübel der Menschen vermieden hätten: *libido* und *avaritia*. Die moralische Standhaftigkeit und Rechtschaffenheit der *inlustres viri* wirke sich auf die Gemeinschaft aus, in der sie lebten, indem das Gemeinwesen von politischer Stabilität, Gerechtigkeit und Frieden geprägt sei.<sup>97</sup> Ein Mann, der seine Affekte kontrolliert (*furori similis impetus*), sorgt somit für das Wohlergehen seiner Gemeinschaft. Sich der körperlichen Lust oder dem Wunsch nach anderen, auf materiellem Reichtum basierenden Genüssen hinzugeben, lässt sich hier als eine Form unmännlicher Schwäche verstehen. Mentale und körperliche Stärke hingegen wird aufgebracht, um den Genuss vergänglicher Güter zu beschränken, so dass die *frugalitas* als zentraler Wert des *mos maiorum* hervortritt.

So charakterisiert Valerius Maximus M'. Curius Dentatus als *exactissima norma Romanae frugalitatis idemque fortitudinis perfectissimum specimen*.<sup>98</sup> Curius selbst verkörpert zum *mos maiorum* gehörige Normen in Vollendung, und zwar die materielle Enthaltbarkeit, im Gegensatz zum *luxus*, und die Tapferkeit. Eine weithin bekannte Episode seines Lebens besteht aus der Ablehnung von Reichtümern, die ihm die Samniten anboten. Cicero begründet seine Ablehnung folgendermaßen: *non enim aurum habere praeclarum sibi videri dixit, sed eis qui haberent aurum, imperare*.<sup>99</sup> Mithin herrscht Curius sowohl über die Begierde nach Reichtum, die *ava-*

---

*tem haec rustica, quam tu agrestem vocas, parsimoniae, diligentiae, iustitiae magistra est.* Cic. S. Rosc. 75.

<sup>97</sup>Nicht nur auf *exempla* bezogen, sondern als allgemeine philosophische Regel findet sich die Idee der Hintanstellung der individuellen Bedürfnisse bei Cicero: *Ergo unum debet esse omnibus propositum ut eadem sit utilitas uniuscuiusque et uniuersorum quam si ad se quisque rapiet dissoluatur omnis humana consortio.* Cic. *off.* 3, 26.

<sup>98</sup>Val. Max. 1, 4, 5.

<sup>99</sup>Cic. *Cato* 55. Ähnlich drückt es Valerius Maximus aus: *M'. Curium malle locupletibus imperare quam ipsum fieri locupletem*, Val. Max. 1, 4, 5. Spanier behauptet zu den beiden Stellen: „While Valerius’s version preserves the moral tone of Cicero’s rendition, there is no juxtaposition of ‚ownership‘ and ‚command‘ as ethical categories“. Spanier 2010, 57f. Herrschaft und Besitz werden aber sehr wohl gegenüber gestellt, so dass sich auch kaum behaupten

*ritia*, als auch über andere Menschen. Seine Beherrschung seiner eigenen materiellen Begierde legitimiert geradezu die Herrschaft über andere Menschen, die als ehrenvoll (*praeclarum*) beschrieben wird im Gegensatz zum wohl doch zumindest äußerlich glänzend (*praeclarum*) erscheinenden Gold. Im fiktiven Dialog lässt Cicero den alten Cato seine Bewunderung aussprechen für die *continentia* des Manius Curius,<sup>100</sup> so dass die moralische Integrität des *exemplum* durch den Gewährsmann Cato, der selbst als exemplarischer Vertreter einer bescheidenen und tugendhaften altrömischen Lebensweise zitiert werden konnte, noch verstärkt wird.<sup>101</sup>

Der gemeinsam mit Curius<sup>102</sup> von Martial in Epigramm 1, 24 erwähnte M. Furius Camillus wird von Livius in einem Nachruf zu seinem Todesjahr gar zum zweiten Gründer Roms erhoben.<sup>103</sup> In diesem Sinne ist wohl auch das Epitheton *adsertor* aufzufassen, da Camillus die Stadt Rom vor dem Untergang bewahrt haben soll. Livius stilisierte Camillus zu einer der außergewöhnlichsten Gestalten der römischen Geschichte schlechthin: *vir unicus in omni fortuna, princeps pace belloque*.<sup>104</sup> So bezeichnet Albrecht auch den im livianischen Geschichtswerk auftretenden Camillus „[a]ls maßgeblich prägend für hegemoniale Männerbilder.“<sup>105</sup> Im römischen Nationalepos, der *Aeneis*, wird er zu den altrömischen Helden gezählt<sup>106</sup> und auf dem Forum Romanum wurde ihm ein epigraphisches Elogium gewidmet.<sup>107</sup> Von der Historizität der meisten seiner Taten ist nicht auszugehen und selbst sein *cognomen* Camillus könnte ihm nachträglich als sprechender Name (*minister iuvenilis sa-*

---

lässt, dass „[t]hat earlier aspect of command seems to be replaced by the rustic poverty“, *Ibid.* 58. Die Herrschaft im Sinne von *imperare* ist aber ausdrücklich vorhanden, ebenso wie die moralische Ablehnung von Reichtum schon bei Cicero thematisiert wurde. Es scheint eher eine Beständigkeit und Gleichförmigkeit des Bildes des Curius in den Quellen vorhanden zu sein.

<sup>100</sup> *admirari satis non possum vel hominis ipsius continentiam vel temporum disciplinam*. Cic. *Cato* 55.

<sup>101</sup> Zugleich konnte Cato auch im satirischen Diskurs aufgerufen werden, um als eine besonders perfide Maske eines sich als moralisch hochstehend tarnenden Mannes verwendet zu werden: *Iuv.* 2, 40: *tertius e caelo cecidit Cato*; *Mart.* 9, 27, 14: *Catoniana lingua*.

<sup>102</sup> Weitere gemeinsame Nennungen: *Hor. carm.* 1, 12, 41f.; *epist.* 1, 1, 64; *Manil.* 1, 784f.; *Lucan.* 6, 785f.; 7, 358; *Mart.* 9, 27, 6

<sup>103</sup> *titulo tantae gloriae fuit dignusque habitus, quem secundum a Romulo conditorem urbis Romanae ferrent*. *Liv.* 7, 1, 10. Die zweite Gründung der Stadt erfolgte aus livianischer Sicht, sich auf die frühere Annalistik stützend, nach dem Galliersturm, *ab secunda origine [...] urbis*, *ibid.* 6, 1, 3. Ausführlicher zum „traditional [...] focus on [...] Camillus' role as a second founder of Rome“: Gaertner 2008, 37. Bücher stellt anhand einer Analyse ciceronischer Reden fest, dass Camillus im spätrepublikanischen politischen Diskurs noch nicht eine „große Figur der römischen Geschichte“ darstellt. *Bücher* 2006, 182.

<sup>104</sup> *Liv.* 7, 1, 9. Dass Livius zur einseitigen, positiven Übertreibung aus einer moralisierenden Perspektive neigt, um die Größe Roms zu demonstrieren, mag kritische historische Reflexion behindern: Paschoud 1993, 143f.

<sup>105</sup> Albrecht 2016, 60.

<sup>106</sup> *Verg. Aen.* 6, 825.

<sup>107</sup> CIL VI 1308 = ILS 52. Zum Aufstellungsort siehe Panciera 1996.

*crorum*<sup>108</sup>) verliehen worden sein, um seine *pietas* auszudrücken.<sup>109</sup> Unabhängig von den tatsächlich vollbrachten oder erdichteten Heldentaten nahm Camillus in der römischen Kaiserzeit die Rolle eines kaum zu überbietenden patriotischen Helden ein, der in jeder Lebenslage als Vorbild galt hinsichtlich seiner Geringachtung des eigenen Schicksals zugunsten der Stadt Rom: ein echter römischer Mann, der exemplarisch in seiner Person die Werte *pietas*, *constantia* und *moderatio* vereinigte.<sup>110</sup>

Die Nennung der beiden *exempla*, Curius und Camillus, in Epigramm 1, 24 liegt in der römischen Tradition der *exempla* begründet, deren Nutzen für die Rednerausbildung sowie die allgemeine Persönlichkeitsbildung Quintilian über die Lehrsätze der Philosophenschulen stellt:

*Neque ea solum, quae talibus disciplinis continentur, sed magis etiam, quae sunt tradita antiquitus dicta ac facta praeclare, et nosse et animo semper agitare conveniet. quae profecto nusquam plura maioraque quam in nostrae civitatis monumentis reperientur. an fortitudinem, iustitiam, fidem, continentiam, frugalitatem, contemptum doloris ac mortis melius alii docebunt quam Fabricii, Curii, Reguli, Decii, Mucii aliique innumerabiles? quantum enim Graeci praeceptis valent, tantum Romani, quod est maius, exemplis.*<sup>111</sup>

Und es wird nützlich sein, nicht nur das, was in solchen [sc. philosophischen] Theorien enthalten ist, sondern mehr noch diejenigen Aussprüche und Handlungen, welche von alters her vortrefflich überliefert wurden, sowohl zu kennen als auch beim Handeln zu berücksichtigen. Diese wird man sicherlich nirgendwo in größerer Zahl oder Deutlichkeit finden als in der Erinnerungskultur unseres Staates. Wer wird denn Tapferkeit, Gerechtigkeit, Treue, Mäßigung, Sparsamkeit und die Verachtung des Schmerzes und des Todes besser lehren als Fabricius, Curius, Regulus, Decius, Mucius und die unzähligen anderen? Wie sehr die Griechen nämlich gelungene Lehr-

<sup>108</sup> ThLL, vol. III, p. 205, lin. 11–50, s.v. camillus, hier: 25.

<sup>109</sup> Bruun 2000, 65f.

<sup>110</sup> Hölkeskamp 1996, 315.

<sup>111</sup> Quint. *inst.* 12, 2, 29f. Horaz schildert, wie sein Vater *exempla* in der Erziehung einsetzte, um seinen Sohn zu moralischem Handeln zu befähigen: *insuevit pater optimus hoc me, // ut fugerem exemplis vitiorum quaeque notando. // cum me hortaretur parce, frugaliter atque // viverem uti contentus eo quod mi ipse parasset, // „nonne vides Albi ut male vivat filius utque // Baius inops? magnum documentum ne patriam rem // perdere quis velit.“ a turpi meretricis amore // cum detereret, „Scetani dissimilis sis.“ // ne sequerer moechas, concessa cum Venere uti // possem, „deprenti non bella est fama Treboni“ // aiebat. „sapiens, vitatu quidque petitu // sit melius, causas reddet tibi: mi satis est si // traditum ab antiquis morem servare tuamque, // dum custodis eges, vitam famamque tueri // incolumem possum. Hor. sat. 1, 4, 105–119.*

sätze aufstellen, so sehr bieten die Römer Beispiele des richtigen Handelns, was besser ist.

Nicht so sehr theoretische, griechische Lehrsätze, sondern praktische, römische Beispiele, wie man sich in bestimmten Situationen zu verhalten habe, seien hilfreich, um zentrale römische Werte (*fortitudo, iustitia, fides, continentia, frugalitas, contemptus doloris ac mortis*) im eigenen Leben zu berücksichtigen. Die Nennung eines *exemplum* dient dabei nicht nur der Affirmation römischer Identität in Form der Kontextualisierung eines abstrakten Wertes durch konkretes, soziales Handeln, spezifisch römisch – in Abgrenzung zur griechischen Tradition der philosophischen Traktate – ist auch der Modus der Belehrung selbst. Auffallend ist, dass als *exempla* Männer genannt werden und auch die Werte besonders geeignet zu sein scheinen, um sich in männlichen Aufgabenbereichen moralisch auszuzeichnen: Krieg (*fortitudo, contemptus doloris ac mortis*) sowie Recht und Politik (*iustitia, fides*).<sup>112</sup> Die *continentia* und *frugalitas* waren im obengenannten Beispiel des M'. Curius Dentatus verwirklicht, wodurch allgemeine gesellschaftliche Dekadenz vermieden werden sollte. Der mit ungebändigter Kopfbehhaarung ausgestattete Scheinphilosoph aus Epigramm 1, 24 führt ebensolche zur Nachahmung auffordernden Beispiele altrömischer moralischer Exzellenz an, um sich innerhalb der römischen Erinnerungskultur des *mos maiorum* zu verorten und dadurch seine deviante Geschlechtsidentität zu verschleiern.

Ähnliche, durch ihre Enttarnung der Lächerlichkeit preisgegebene Versuche finden sich auch in Paralleltexten. Galla habe bereits zahlreiche *cinaedi* geheiratet, da ihr deren gepflegte Kopf- und Barthaare so sehr gefielen.<sup>113</sup> Allerdings seien diese Männer nicht in der Lage, ihrer ehelichen Pflicht des Geschlechtsverkehrs mit ihrer Frau nachzukommen.<sup>114</sup> Doch auch die gezielte Suche nach *veri viri* gestalte sich schwierig:

*quaere aliquem Curios semper Fabiosque loquentem,  
hirsutum et dura rusticitate trucem:  
invenies; sed habet tristis quoque turba cinaedos.  
difficile est vero nubere, Galla, viro.*<sup>115</sup>

Suche einen, der immer von Curiern und Fabiern spricht, einen struppigen und rauhen, von harter, ländlicher Einfachheit: du wirst ihn finden; aber auch diese ernste Schar hat ihre Kinäden. Schwer ist es, Galla, einen echten Mann zu finden.

<sup>112</sup> Bereits im berühmten Zitat des Ennius besteht eine Verbindung aus den Sitten und den Männern, die diese umsetzen: *Moribus antiquis res stat Romana virisque*. Enn. ann. 500.

<sup>113</sup> *Iam sex aut septem nupsisti, Galla, cinaedis, // dum coma te nimium pexaque barba iuvat*. Mart. 7, 58, 1f.

<sup>114</sup> *deinde experta latus madidoque simillima loro // inguina nec lassa stare coacta manu // deseris imbelles thalamos mollemque maritum // rursus et in similes decidis usque toros*. Mart. 7, 58, 3–6.

<sup>115</sup> Mart. 7, 58, 7–10.

Für Galla erweist es sich also als beinahe unmöglich, überhaupt einen *verus vir* zu finden, die *cinaedi* sind überall: Entweder offen erkennbar an ihrem gepflegten Äußeren oder verborgen hinter der hypermaskulinen Fassade des behaarten Moralapostels. Wiederum verbinden sich hier die intentional unterlassene Manipulation bzw. Pflege der Behaarung der Körperoberfläche mit einem Anschluss an die diskursive Tradition altrömischer *exempla*, wobei das semantische Feld der *rusticitas* als Bindeglied dient. Ebenso wie die Taten und Aussprüche der großen römischen Männer eine Lebensweise zum Ausdruck bringen, die von naturnaher Einfachheit und Verzicht geprägt ist, verzichten äußerlich auch die sich tarnenden *cinaedi* auf den hyperzivilisierten Luxus der Gegenwart, die Effeminierung indizierende Körperkultur.

Doch dabei handelt es sich um eine perfide Täuschung, die Juvenal mit einer pointierten Formulierung aufdeckt: *qui Curios simulant et Bacchanalia vivunt*.<sup>116</sup> Es handelt sich in diesen literarischen Repräsentationen um Männer, die in der Öffentlichkeit eine auf Selbstkontrolle beruhende moralisch hochstehende altrömische *simplicitas* performativ erzeugen, während sie sich hinter ihrer äußeren Fassade aus Griechenland importierter, die natürliche Geschlechterordnung pervertierender Dekadenz hingeben – dem äußeren Anschein könne man nicht trauen: *frontis nulla fides*.<sup>117</sup> Die Signifikanten *Curios* und *Bacchanalia* verweisen metonymisch auf zwei einander diametral gegenüberstehende Vorstellungsbereiche. Das *exemplum* des Curius Dentatus verweist auf ein Vorbild römischer Männlichkeit, die *Bacchanalia* bezeichnen den griechischen Mysterienkult, dessen Import nach Rom laut Livius zu moralischer Entartung führte, indem auch Männer ab dem Jahre 186 v. Chr. zugelassen wurden:<sup>118</sup>

*ex quo in promiscuo sacra sint et permixti uiri feminis, et noctis licentia accesserit, nihil ibi facinoris nihil flagitii praetermissum. plura uirorum inter sese quam feminarum stupra esse. si qui minus patientes dedecoris sint et pigriores ad facinus, pro uictimis immolari, nihil nefas ducere, hanc summam inter eos religionem esse.*<sup>119</sup>

Von hieran sei der Kult gemeinschaftlich durchgeführt worden, sowohl durch eine Vermischung von Männern und Frauen als auch durch Schutz der Nacht, der die Zügellosigkeit beförderte. Keine Art schändlicher Untat sei unterlassen worden. Mehr Unzucht hätten die Männer sogar untereinander als mit Frauen betrieben. Wenn einer die Schande nicht ertragen wollte oder zur Untat nicht bereit gewesen sei, hätten sie ihn geopfert. Nichts als Verbrechen zu bewerten, dies habe ihnen als höchste Form der Religion gegolten.

<sup>116</sup> Iuv. 2, 3.

<sup>117</sup> Iuv. 2, 8.

<sup>118</sup> Ausführlich dazu: Pailler 1988; Gruen 1990, 34–78. Eine Einordnung der Liviusstelle als Diskurs findet sich bei Cancik-Lindemaier 1996.

<sup>119</sup> Liv. 39, 13, 11.

Die sexuelle Devianz der beteiligten Männer (*virorum inter sese stupra*) wird als ein zentrales Element des Kultes beschrieben, der vor den Augen der Öffentlichkeit verborgen im Schutze der Nacht vollzogen wird, so wie die von Juvenal angeprangerten *cinaedi* ebenfalls ihre sexuelle Identität verschleiern und nur heimlich ausleben. Ein Bild hemmungsloser Amoralität wird gezeichnet: wer sich diesem Treiben verweigert, werde als Menschenopfer getötet. Diese Handlungen sogar religiös zu begründen, erzeugt den größtmöglichen Kontrast zu römischer *pietas*. Religion und *mos maiorum* stehen in einem Komplementärverhältnis zueinander, indem beide für den Zusammenhalt der Mitglieder der sozialen Gruppe durch unveränderliche traditionelle Werte und Rituale sorgen.<sup>120</sup> Folglich positioniert sich der an Bachanalien teilnehmende Mann außerhalb des Wertekonsenses der römischen Gesellschaft.<sup>121</sup> Hinter der Maske der altrömischen Moralapostel und Scheinphilosophen verbergen sich *cinaedi*,<sup>122</sup> die in einem semantischen Feld der Verbrechen und Schande lokalisiert sind: *facinus, flagitium, stuprum, dedecus, nefas*. Einen möglichen Grund für die moralische Verurteilung liefert Livius in der Rede des Postumius:

*hoc sacramento initiatos iuvenes milites faciendos censetis, Quirites? his ex obsceno sacrario eductis arma committenda? hi cooperti stupris suis alienisque pro pudicitia coniugum ac liberorum uestrorum ferro decernent?*<sup>123</sup>

Glaubt ihr, Quiriten, dass die jungen Männer, nachdem sie in diese Verpflichtung eingeweiht wurden, noch Soldaten sein können? Können wir diesen, nachdem sie aus ihrem schmutzigen Heiligtum herausgeführt wurden, Waffen anvertrauen? Werden diese, die sich selbst und andere mit Schande überschüttet haben, für die Keuschheit eurer Frauen und Kinder mit dem Schwert kämpfen?

Wer sich sexuell deviant verhält, ist nicht in der Lage, ein guter Soldat zu sein, der seine Gemeinschaft mit Waffen verteidigt – vor allem diejenigen, die nicht kämpfen können, da sie keine Männer sind, Frauen und Kinder also. Altrömische *exempla* zeichnen sich gerade dadurch aus, dass sie sich für die Gemeinschaft einsetzen und ihre eigenen Interessen hintanstellen. Sie retten Rom, ohne vom Ehrgeiz nach materiellen Gütern oder besonderer Anerkennung getrieben zu sein. Ein wesentliches Element solcher männlichen Geschlechtsidentitäten ist die Rolle des Soldaten, die niemals von Frauen oder Kindern eingenommen werden kann. Moralisch defizienten Männern sollte man sie offenbar ebenfalls nicht anvertrauen. Erklären lässt sich diese Disqualifikation dadurch, dass demjenigen, der seine körperlichen Be-

<sup>120</sup> Pina Polo 2004, 168.

<sup>121</sup> Albrecht sieht hier eine „Aufhebung imaginärer Grenzen effeminisierter Verhaltensweisen“. Albrecht 2016, 101.

<sup>122</sup> *castigas turpia, cum sis inter Socraticos notissima fossa cinaedos?* Iuv. 2, 9f.

<sup>123</sup> Liv. 39, 15, 13f.

gierden nicht kontrollieren kann, zugetraut wird, dass er im Allgemeinen und in den Extremsituationen militärischer Konfrontation besonders die Kontrolle seiner selbst verlieren wird.<sup>124</sup> Der moralisch als einwandfrei zu bewertende römische Mann handelt mithin vernunftgeleitet und einem überindividuellen Interesse folgend, welches die Bewahrung der *res publica*, den Schutz der Schwächeren, beinhaltet. Der sexuell deviante Mann hingegen gibt sich seiner Begierde hin und handelt nur im eigenen Interesse, so dass er keine moralische Autorität innerhalb der Gesellschaft und auch keine legitime politische oder soziale Führungsposition beanspruchen kann.<sup>125</sup>

Gerade der besonders starke Kontrast zwischen moralischem Vorbild und sexuell deviantem *cinaedus* erzeugt in den in diesem Kapitel besprochenen Schnittpunkten der satirischen und geschlechtlichen Diskurse eine komische Inkongruität und ermöglicht dem Rezipienten, sich überlegen zu fühlen. Der Kontrast zwischen Schein und Sein ist ein bekanntes Mittel der dramatischen Komödie und die völlige Überspitzung der Gegensätze verstärkt die Wirkung noch. Man könnte hierin eine Kritik an der Scheinheiligkeit sich als moralisch vollkommen gerierender Mitglieder der Gesellschaft sehen oder auch den Ansprüchen des *mos maiorum* selbst. Wie bei der Behaarung des Körpers ist auch hinsichtlich moralischer Normen nach dem *aptum* zu fragen, einem der Lebenswirklichkeit angemessenen Maß.

Das kollektive Gedächtnis dient der Etablierung konsensuell akzeptierter gemeinsamer Werte, es stiftet soziale Kohäsion, indem erfolgreiche Beispiele früherer Zeiten aufzeigen, wie man sich zu verhalten hat und welche Position man dementsprechend in der Gesellschaft einzunehmen hat.<sup>126</sup> Zugleich werden die Jungen an den Alten gemessen, sie müssen gewisse Ansprüche erfüllen, um einen legitimen Anspruch auf Führungspositionen in der Gesellschaft zu behaupten.<sup>127</sup> *Exempla* wurden nicht nur im politischen Diskurs eingesetzt, sie konnten im juristischen Prozess herangezogen werden oder der Selbststilisierung als legitimes Mitglied der römischen Oberschicht dienen.<sup>128</sup> Im satirischen Diskurs der römischen Kaiserzeit geht es oberflächlich kaum um juristisch-politische Diskurse, auch wenn die genannten *exempla* aus einer solchen Tradition stammen, sondern um literarische Figuren, die den Versuch unternehmen, sich selbst einen besonders vorbildlichen, moralisch untadeligen äußeren Anstrich zu verleihen. Dabei handelt es sich um eine dezidiert römische Identität, die in enger Beziehung zum altrömischen Bau-

<sup>124</sup> Albrecht erkennt hier die Herausbildung von Männerbildern, „die nicht mehr geeignet scheinen, den Erfolg des Gemeinwesens zu garantieren, weil sie die den Ordnungsvorstellungen inhärenten Grenzen von ‚gutem‘ und ‚schlechtem‘ Handeln pervertieren.“ Albrecht 2016, 108.

<sup>125</sup> Laut Albrecht erzeugen Teilnehmer an den Bacchanalien transgressive Männerbilder, da sie sich für die „Lust an der Ausschweifung“ interessieren anstelle der „ernsten Spiele“. Ibid. 110.

<sup>126</sup> Bücher 2006, 319.

<sup>127</sup> Der jüngere Scipio klagte Polybios sein Leid, nicht die an einen Abkömmling seiner Familie gerichteten Ansprüche erfüllen zu können bzw. wollen: Pol. 32, 9.

<sup>128</sup> Bücher 2006, 322.

ernsoldaten zu sehen ist, der als gerecht und tapfer sowie treu und sparsam imaginiert wurde und seine persönliche Begierde für das Wohlergehen der Gemeinschaft jederzeit hintanstellte.

## 2.5 Die Ehe als binäre Kodierung der Geschlechtsidentitäten

### 2.5.1 Die Ehe zwischen Mann und Frau

Eine Ehe bestand im antiken Rom aus der Verbindung von Mann und Frau. An die griechische philosophische Tradition anschließend<sup>129</sup> definiert Cicero die Ehe in Verbindung mit dem Ziel der Fortpflanzung<sup>130</sup> als natürliche Keimzelle der menschlichen Gesellschaft:

*nam cum sit hoc natura commune animantium ut habeant libidinem procreandi prima societas in ipso coniugio est proxima in liberis deinde una domus communia omnia id autem est principium urbis et quasi seminarium rei publicae.*<sup>131</sup>

Weil nämlich diese Gemeinsamkeit die Natur der Lebewesen ausmacht, dass sie das Verlangen nach Fortpflanzung besitzen, besteht der Ursprung der Gesellschaft in der Ehe selbst, dann in den Kindern, dann in einer Hausgemeinschaft und allem Gemeinsamen. Dies aber ist der Anfang der Stadt und gewissermaßen die Pflanzschule des Staates.

Das staatliche Gemeinwesen führt Cicero mithin auf die erste – natürliche – Gemeinschaft von Mann und Frau zurück. „[C]oncentric rings of affection for others“ gingen von dieser ersten Gemeinschaft aus, bis ein gemeinsamer Staat entstehe.<sup>132</sup> Während einerseits das gemeinsame Interesse einer Gesellschaft hier aus der von Ehemann und -frau durch biologische Reproduktion begründeten Familie hergelei-

<sup>129</sup> Ein konziser Abriss dieser Tradition findet sich bei Treggiari 1993 [1991], 187–204.

<sup>130</sup> „The Romans conventionally regarded marriage as an institution designed for the production of legitimate children.“ Ibid. 8. Zahlreiche Belege dafür finden sich bei Treggiari, *ibid.* Fn. 37. Primärer Zweck der Ehe sei das „Gebären legitimer Kinder“: Friedl 1996, 50 (mit weiteren Literaturangaben). Hersch sieht das Ritual der Hochzeit als eine Demonstration der Jungfräulichkeit der Braut an, um die Erzeugung legitimer Nachkommen zu ermöglichen: Hersch 2010, 11.

<sup>131</sup> Cic. *off.* 1, 17, 54. Siehe auch Cic. *Tusc.* 5, 2, 5; *fin.* 4, 7, 17: *primique ex omnibus philosophis natura tributum esse docuerunt ut ii qui procreati essent a procreatoribus amarentur et, id quod temporum ordine antiquius est, ut coniugia virorum et uxorum natura coniuncta esse dicerent, qua ex stirpe orirentur amicitiae cognationum.*

<sup>132</sup> Treggiari 1993 [1991], 208. Die Ausbreitung der *veneris pecuniaeque cupido*, durch welche die menschliche Gemeinschaft wieder aufgelöst werde, verläuft nach Valerius Maximus parallel dazu: Val. Max. 1, 4, 3, *praef.*



tet wird,<sup>133</sup> wird diese Gemeinschaft mit Fortpflanzungsabsicht zugleich naturalisiert.<sup>134</sup> Andererseits wird eine Isomorphie zwischen ehelicher und gesellschaftlicher Gemeinschaft suggeriert, aus der nicht zuletzt auch sozial konstruierte Herrschaftsverhältnisse abgeleitet werden können. Überhaupt lässt sich für die Ehe in Rom feststellen, dass sie sich eher aus dem Fortbestand und der intentionalen Förderung sozialer Gruppen herleiten lässt als aus der emotionalen Bindung oder körperlichen Begierde des Paares.<sup>135</sup> Innerhalb der Ehe selbst spiegeln sich wiederum die in größeren Gruppen bestehenden Geschlechterverhältnisse in komprimierter Form.

Die Ehe kann daher nicht nur als Keimzelle der menschlichen Gesellschaft, sondern auch als Ort der semantischen Verdichtung der Geschlechterdifferenz angesehen werden. Dass zur Zeugung von Nachwuchs zwei Menschen mit komplementären Geschlechtsorganen notwendig sind, stellt eine unhintergehbare anthropologische Konstante dar. Welche Folgen daraus für die möglichen gesellschaftlichen Positionen der Geschlechter folgen, kann allerdings nur durch die soziale Konstruktion der Natur auf ebendiese „Natur“ zurückgeführt werden. Eine Folge schien im kaiserzeitlichen Rom eine gewisse Überlegenheit des Mannes zu sein:

*Uxorem quare locupletem ducere nolim  
quaeritis? uxori nubere nolo meae.  
inferior matrona suo sit, Prisce, marito:  
non aliter fiunt femina virque pares.*<sup>136</sup>

<sup>133</sup> In der Kaiserzeit besteht dieses Interesse weiter, da trotz augusteischer Ehegesetze nicht alle Mitglieder der Oberschicht dem staatlich angeordneten Auftrag zur Fortpflanzung nachkommen. In einem Brief an Minicius Fundanus lobt Plinius die Ausnutzung der Fruchtbarkeit seiner Frau durch Asinius Rufus als edelste Bürgerpflicht: *nam in hoc quoque functus est optimi civis officio, quod fecunditate uxoris large frui voluit eo saeculo, quo plerisque etiam singulos filios orbitatis praemia graves faciunt.* Plin. *epist.* 4, 15, 3.

<sup>134</sup> Ulpian leitet hiervon das Naturrecht ab: *Ius naturale est, quod natura omnia animalia docuit: nam ius istud non humani generis proprium, sed omnium animalium, quae in terra, quae in mari nascuntur, avium quoque commune est. hinc descendit maris atque feminae coniunctio, quam nos matrimonium appellamus, hinc liberorum procreatio.* Dig. 1, 1, 3.

<sup>135</sup> „Die Ehe der römischen Oberschicht hatte vorwiegend politische, gesellschaftliche und finanzielle Zielsetzungen und war somit weit weniger eine Institution zur Verwirklichung der Liebe zwischen den Partnern oder der gesellschaftlich erlaubten Sexualität, sondern eine faktische Lebensgemeinschaft, um vollberechtigte Nachkommen zur Fortführung der *gens*, zur Übertragung des Erbgutes und zur Bildung politischer Allianzen hervorzubringen.“ Friedl 1996, 49f. Friedl sieht den Nutzen dieser legitimen Kinder für den Staat als potentielle Mitglieder der Verwaltung und des Offizierskorps: *ibid.* 51. Späth gelangt in seiner Analyse der Annalen des Tacitus zu dem Ergebnis, dass die römische Ehe der Oberschicht durch die „Zweckbestimmung der Nachkommenschaft, des gesellschaftlich-politischen Aufstieges, der Absicherung von Allianzen“ definiert sei, wohingegen eheliche Verbindungen aus anderen Motiven wie bspw. Schönheit durchweg negativ bewertet würden: Späth 1994, 209.

<sup>136</sup> Mart. 8, 12.

Warum ich eine reiche Frau nicht heiraten will, fragt ihr? Ich will nicht die Frau meiner Frau sein. Die Ehefrau muss, Priscus, ihrem Ehemann unterlegen sein: nicht anders werden Frau und Mann gleich.

Eine finanzielle Abhängigkeit von der eigenen Ehefrau widerspricht laut diesem Epigramm der erwünschten Rolle des männlichen Ehepartners. Offensichtlich soll das *uxori nubere* hier nicht auf die Verschleierung während des Rituals hinweisen, sondern die Unterlegenheit des weiblichen Partners zum Ausdruck bringen.<sup>137</sup> Als Frau zu heiraten, heißt also, dem Mann gegenüber eine untergeordnete Position im Hinblick auf die Verfügungsgewalt über ökonomische Mittel einzunehmen. Im dritten Vers wird diese asymmetrische Beziehung zwischen den Geschlechtern innerhalb der Ehe (*matrona, maritus*) scheinbar verallgemeinert,<sup>138</sup> wobei als Grund jedoch im letzten Vers eine nicht näher erläuterte Form von Gleichheit (*pares*) zwischen Männern und Frauen (*femina virque*) angeführt wird.

Schöffel bietet als Lösung des Paradoxons eine Deutung an, die „zumindest [...] nicht ausgeschlossen werden“ könne, nämlich den „geradezu proto-feministische[n] Gedanke[n]“, dass der Mann höher gestellt werden müsse, um der Frau gleichzukommen.<sup>139</sup> Ähnlich paradox drückt sich der ältere Cato in den Worten Plutarchs aus, wenn er behauptet: „Alle Menschen regieren ihre Weiber, wir regieren alle Menschen, und uns die Weiber“<sup>140</sup> Während dieser Sentenz „some degree of male insecurity“<sup>141</sup> zugrunde liegen mag und somit auch ein Bewusstsein für die Fragilität patriarchaler Herrschaft zumindest ansatzweise zum Ausdruck kommt, dürfte sowohl bei Martial als auch Plutarch nicht das Desiderat nach weiblicher Gleichberechtigung zentral für das Verständnis des antiken Rezipienten gewesen sein, sondern der Abruf des aus der griechischen Literatur stammenden Topos’ der „domineering rich wife“.<sup>142</sup> Es handelt sich um Witze, die das als normal geltende Machtverhältnis invertieren, welches einerseits absurd erscheint, andererseits aber auch eine mögliche Bruchstelle männlicher Herrschaft aufzeigt, die aus der sozialen Institution der Ehe resultieren kann.<sup>143</sup> Während männliche Dominanz

<sup>137</sup> Ebenso Kupper: „Eine Frau lebt gewöhnlich in der Abhängigkeit ihres Mannes“. Kupper 1972, 95. Zugleich erkennt er in diesem zweiten Vers, wäre das Epigramm hier abgeschlossen, eine „brillante Pointe“, *ibid.*

<sup>138</sup> Sullivan diagnostiziert Martial „a patent fear of women“, die in diesem „ringing male chauvinist sentiment“ zum Ausdruck komme, Sullivan 1979, 300f. Holzberg hält es für wahrscheinlich, dass der Dichter „die Maske des streng-patriarchalisch-konservativ gesinnten Mannes aufgesetzt“ habe: Holzberg 1988, 58.

<sup>139</sup> Schöffel 2002, 176f. Kupper hält eine Verderbnis des Textes für möglich: Kupper 1972, 96 Fn. 1.

<sup>140</sup> Plut. *Cato mai.* 8, 2.

<sup>141</sup> Treggiari 1993 [1991], 210, Fn. 25.

<sup>142</sup> *Ibid.* 210.

<sup>143</sup> Späth begreift in den *Annalen* des Tacitus als weibliche Macht „nicht die Durchsetzung und Verwirklichung einer selbständigen Entscheidung, sondern die Möglichkeit der Einflußnahme auf Männer mit dem Effekt, daß letztere eine Entscheidung durchsetzen. Sollte der

als natürlich gilt, zeigt sich, dass diese Selbstverständlichkeit nicht unumstößlich ist, sondern vielmehr durch ökonomische Faktoren beeinflusst werden kann. Gerade aus Sicht der Verfügungsgewalt über ökonomische Ressourcen ergibt sich eine der diskursiven Legitimationsstrategien für die Unterordnung der Frau, da eine Einschränkung der dem weiblichen Geschlechte vermeintlich inhärenten Maßlosigkeit als notwendiger Teil männlicher Herrschaft dargestellt wurde.<sup>144</sup> In seiner Darstellung des Rededuells zwischen dem älteren Cato und Lucius Valerius zur Abschaffung der *lex Oppia* nach dem zweiten Punischen Krieg, nach der zu Kriegzeiten das übermäßige Tragen von Schmuck verboten war, lässt Livius Cato die *impotentia muliebris* anprangern.<sup>145</sup> Des Mannes Recht und Würde müsse im eigenen Haushalt aufrecht erhalten werden, um gerade diese weibliche Zügellosigkeit im Zaum zu halten.<sup>146</sup> Diese „natürliche“ Anlage der Frau führt er noch weiter aus:

*date frenos impotenti naturae et indomito animali et sperate ipsas modum licentiae facturas: nisi uos facietis, minimum hoc eorum est quae iniquo animo feminae sibi aut moribus aut legibus iniuncta patiuntur. omnium rerum libertatem, immo licentiam, si uere dicere uolumus, desiderant.*<sup>147</sup>

Lasst diesem unbeherrschten Wesen und unbezähmbaren Geschöpf die Zügel schießen und hofft, dass sie ihrer Zügellosigkeit selbst eine Grenze setzen: Wenn ihr es nicht tut, ist dies [die Abschaffung der *lex Oppia*] das Geringste derjenigen Dinge, welche die Frauen nur ungern dulden, weil es ihnen entweder durch Sitten oder Gesetze

---

Begriff der *weiblichen Macht* aus dem Text definiert werden, so könnte er am besten umschrieben werden mit ‚indirekte Verfügungsgewalt‘ über Männer oder ‚direkte Einflussnahme‘ auf männliche Entscheidungen.“ Späth 1994, 114 (Hervorhebung im Original). Eine solche Form der Einflussnahme auf den Ehemann dürfte auch dem Ausspruch Catos zugrundeliegen. Vgl. Centlivres Challet 2013, 106.

<sup>144</sup> Iuv. 6; Mart. 7, 67; Tac. *ann.* 1, 4, 5; 3, 33, 3: *non imbecillum tantum et imparem laboribus sexum, sed, si licentia adsit, saevum ambitiosum, potestatis avidum.* Die Aufgabe, der Frau maßvolles Handeln zu vermitteln, komme dem Mann zu: *nam viri in eo culpam, si femina modum excedat* (3, 34, 4); Liv. 24, 2, 2; 34, 2, 13; Sen. *dial.* 12, 14, 2; Suet. *Nero* 28, 2.

<sup>145</sup> Gegen die Faktizität der Debatte im Jahre 195 v. Chr. und für die Absicht, Cato mittels einer Rede gegen die *lex Oppia* zu charakterisieren, argumentieren Perl / El-Qalqili 2002. Es handele sich vielmehr um eine „völlig anachronistische Rückprojektion“ des Protestes der Hortensia gegen die Vermögenssteuer des Jahres 43 v. Chr., *ibid.* 437.

<sup>146</sup> *Si in sua quisque nostrum matre familiae, Quirites, ius et maiestatem uiri retinere instituisset, minus cum uniuersis feminis negotii haberemus: nunc domi uicta libertas nostra impotentia muliebri hic quoque in foro obteritur et calcatur [...].* Liv. 34, 2, 1. Die Freiheit, die hier beschrieben wird, besteht daraus zu Hause sowie vor allem in Bezug auf die Politik, Entscheidungen zu treffen ohne weibliche Mitsprache: *quamquam ne domi quidem uos, si sui iuris finibus matronas contineret pudor, quae leges hic rogarentur abrogarentur curare decuit.* Liv. 34, 1, 10.

<sup>147</sup> Liv. 34, 1, 13f.

auferlegt wurde. In allen Dingen streben sie nach Freiheit, ja sogar nach Zügellosigkeit, wenn wir es beim Namen nennen wollen.

Die Frau wird als Wesen dargestellt, der Zügelmetapher gemäß einem wilden Pferd vergleichbar, das vom Mann beherrscht werden müsse. Der wiederum dem Vorstellungsbereich der Tiere entlehnte natürliche Freiheitsdrang könne bei der Frau jedoch schnell in eines der moralischen Grundübel umschlagen: die *licentia*.<sup>148</sup> Während Mann und Frau nach Cicero mit dem Tierreich beide den Fortpflanzungstrieb gemein hatten, steht die Frau den Tieren hinsichtlich ihrer Triebhaftigkeit und Neigung zur Ausschweifung deutlich näher als der Mann, zumindest in der livianischen Darstellung der Meinung des Repräsentanten altrömischer Ideale schlechthin. *Mores* und *leges* wirken als zivilisatorischer Pol dem entgegen und stehen zugleich für die rationale Vernunftfähigkeit des Mannes.<sup>149</sup> Allerdings räumt Cato in dieser Rede ein, dass auch Männer den beiden zentralen Lastern römischer Dekadenz verfallen könnten, der *avaritia* und *luxuria*.<sup>150</sup> Interessanterweise widerspricht Catos Widersacher, Lucius Valerius, dieser Argumentation nicht grundsätzlich, sondern stellt gerade heraus, dass den pejorativ verniedlichten *mulierculae*<sup>151</sup> doch zumindest Schmuck<sup>152</sup> und Schönheit, der *mundus muliebris*, gestattet sein solle, da sie durch die exklusiv männliche Welt des Krieges und der Politik keine Auszeichnungen erlangen könnten.<sup>153</sup>

<sup>148</sup> Cicero lässt Scipio den Einzug der *licentia* beschreiben, indem zu viel Freiheit zur Invertierung der natürlichen Herrschaftsverhältnisse führe, so dass Frauen den Männern gleichberechtigt seien und Menschen den Tieren auf der Straße den Weg frei machen müssten: *ut et privata domus omnis vacet dominatione, et hoc malum usque ad bestias perveniat, denique ut pater filium metuat, filius patrem neclegat, absit omnis pudor, ut plane liberi sint, nihil intersit civis sit an peregrinus, magister ut discipulos metuat et iis blandiatur, spernantque discipuli magistros, adulescentes ut senum sibi pondus adsumant, senes autem ad ludum adulescentium descendant, ne sint iis odiosi et graves; ex quo fit ut etiam servi se liberius gerant, uxores eodem iure sint quo viri, inque tanta libertate canes etiam et equi, aselli denique libere [sint] sic incurrant ut iis de via decedendum sit. Cic. rep. 1, 67.*

<sup>149</sup> Valerius Maximus spricht im Kontext dieser Episode von der *imbellicitas mentis* der Frauen: Val. Max. 9, 1, 3. Zugleich kritisiert er, dass die Männer seiner Zeit nicht mehr die *continentia* der Vorfahren besäßen, *ibid.*

<sup>150</sup> *Saepe me querentem de feminarum, saepe de uirorum, nec de priuatorum modo sed etiam magistratum sumptibus audistis, diuersisque duobus vitiis, avaritia et luxuria, ciuitatem laborare, quae pestes omnia magna imperia euerterunt. Liv. 34, 4, 1.*

<sup>151</sup> Liv. 34, 7, 7.

<sup>152</sup> Zum Signifikationspotenzial des Rings als männlichem Schmuck unter Berücksichtigung des Geschlechts und sozialen Status' des Trägers siehe: Hawley 2007. Zu Ringen und Halsketten für Männer siehe Olson 2014, 190.

<sup>153</sup> *non magistratus nec sacerdotia nec triumphi nec insignia nec dona aut spolia bellica iis contingere possunt: munditiae et ornatus et cultus, haec feminarum insignia sunt, his gaudent et gloriantur, hunc mundum muliebrem appellarunt maiores uestri. Liv. 34, 7, 8f.* Die auf derartige Güter gerichtete maßlose Verschwendungssucht der Ehefrauen, insbesondere der reichen, stellte jedoch schon in der römischen Komödie im Anschluss an die griechische einen Topos dar: Fantham 1975, 72f.

Feichtinger weist zutreffend darauf hin, dass in der livianischen Darstellung der Position Catos zum Luxus ein „semantisches Konnotationsfeld“ weiblichen Kontrollverlustes hergestellt wird, welches ein „Bedrohungsszenario von pervertierter Geschlechterordnung und Weiberherrschaft“ aufrufe.<sup>154</sup> Die *lex Oppia* wird laut Livius aber aufgehoben<sup>155</sup> und Lucius Valerius kann sich durchsetzen mit seiner Forderung, die Frauen maßvoll zu beherrschen angesichts ihrer subordinierten Position im Gemeinwesen.<sup>156</sup> Albrecht erkennt in der Auseinandersetzung um den Umgang mit Luxus zwei konkurrierende Modelle hegemonialer männlicher Herrschaft: Cato versuche Luxus durch „Strenge und gesetzliche Reglementierung“ einzuhegen, während Valerius dem eine „männlich-hegemoniale Balance von Unabhängigkeit und Verantwortung“ entgegensetze.<sup>157</sup> Beide Legitimationsmuster erschienen als denkbare Möglichkeiten, wobei gerade der strenge, zensorische Gestus des Cato sicherlich als die häufigere diskursive Strategie auftritt. Für die Bereiche der Politik und des Krieges bestätigt die livianische Schilderung der Debatte um die *lex Oppia* jedenfalls den Ausschluss der Frauen und den Primat männlicher Herrschaft.

Zugleich wird eine grundlegende ontologische Differenz zwischen Männern und Frauen impliziert und dadurch naturalisiert: Männer verfügen eher über Selbstbeherrschung und rationale Entscheidungskraft. Ähnliches scheint auch Quintilian in einem Beispiel zum Analogieschluss zu behaupten:

„*si turpis dominae consuetudo cum servo, turpis domino cum ancilla: si mutis animalibus finis voluptas, idem homini.*“ *cui rei facillime occurrat ex dissimilibus argumentatio: „non idem est dominum cum ancilla coisse, quod dominam cum servo, nec, si mutis finis voluptas, rationalibus quoque:“ immo ex contrario: „quia mutis, ideo non rationalibus.*“<sup>158</sup>

„Wenn ein Liebesverhältnis zwischen Herrin und Sklaven als schändlich gilt, so gilt es auch als schändlich zwischen Herr und Sklavin. Wenn der Daseinszweck für die sprachlosen Tiere die Begierde ist, so hat der Mensch denselben.“ Dieser Behauptung begegnet man sehr leicht mit einer Beweisführung aus Unähnlichem: „Es ist nicht dasselbe, wenn ein Herr mit der Sklavin sich im Beischlaf vereint hat, wie eine Herrin mit dem Sklaven, und wenn den sprach-

<sup>154</sup> Feichtinger 2015, 678.

<sup>155</sup> Liv. 34, 8, 3. Obwohl in der römischen Historiographie „die plutokratische Gesellschaftsordnung permanent als Dekadenzenphänomen vor der Folie bäuerlicher *frugalitas* idealisierten Ursprungsmythen bearbeitet“ werde, beweise diese Textstelle daher, dass in augusteischer Zeit „sehr wohl ein Bewusstsein vorhanden war, dass *sumptus* und *luxuria* eben nicht moralische Dekadenz, sondern funktionelle Komponenten des römischen Systems politischer Symbolik und symbolischer Politik darstellen.“ Feichtinger 2015, 687.

<sup>156</sup> *patiendum huic infirmitati est, quodcumque uos censueritis. quo plus potestis, eo moderatius imperio uti debetis.* Liv. 34, 7, 14f.

<sup>157</sup> Albrecht 2016, 99f.

<sup>158</sup> Quint. *inst.* 5, 11, 34f.

losen Wesen die Begierde als Daseinszweck dient, dient diese nicht auch den vernunftbegabten Wesen.“ Vielmehr gilt das Gegenteil: „Weil die sprachlosen Wesen die Begierde als Ziel besitzen, gilt dies daher nicht für die vernunftbegabten.“

Ironie ist vorliegend wohl auszuschließen, so dass von einer grundverschiedenen Bemessung der moralisch zulässigen Grenzen des Sexualverhaltens der Eheleute auszugehen ist.<sup>159</sup> Während es einer Ehefrau keinesfalls erlaubt sei, mit ihrem Sklaven zu schlafen, sei der analoge Schluss auf ein derartiges Verbot für den Ehemann geradezu absurd. Erhellend ist der unmittelbar folgende – und somit als analog dargestellte – Vergleich zwischen Tieren und Menschen: Zwei Lebewesen entbehren der Vergleichbarkeit hinsichtlich ihres Ziels im Leben wegen der unterschiedlichen Geistesanlage, nur für die sprachlosen und daher nicht der Vernunft fähigen Tiere gilt die Lust als höchstes Ziel. Impliziert wird eine Rechtfertigung des größeren Spielraums hinsichtlich des Umgangs des Mannes mit seinen sexuellen Begierden verglichen mit der Frau. Der Eindruck wird erweckt, dass der vernunftfähige Mann ein Verhältnis mit einer Sklavin kraft seines Verstandes besser zu kontrollieren vermag. Unabhängig von der Aussage Quintilians ist auch in Betracht zu ziehen, dass eine Frau von einem Sklaven schwanger werden kann und dadurch einen scheinbar legitimen Nachkommen zeugte.<sup>160</sup> Somit wäre die Andersartigkeit der geschlechtlichen Natur analog nicht in Hinblick auf die Befähigung zu rationalem Denken zu verstehen, sondern in Hinblick auf die reproduktive Disposition der Geschlechterkörper. Nähme man hingegen die Legitimierung männlicher Herrschaft aus der Vernunftfähigkeit und damit einhergehenden Zügelung der eigenen Begierden ernst, erschiene das Privileg der Männer, außereheliche sexuelle Verhältnisse einzugehen, höchst fraglich – sowie allgemein der Ausschluss der Frauen von sozialen Herrschaftspositionen fraglich erschiene.<sup>161</sup>

<sup>159</sup>Den unterschiedlichen Umgang mit Ehebrecher und Ehebrecherin illustriert folgende Stelle: *In adulterio uxorem tuam siprehendisses, sine iudicio inpune necares. illa te, si adulterares siue tu adulterare, digito non auderet contingere, neque ius est.* Cato *or. frg.* 68, 2. Friedl konstatiert zur ehelichen Treue: „Die eheliche Pflicht zur Treue band vornehmlich die Frau, denn die herrschende ‚Doppelmoral‘ gaukelte den Frauen Keuschheitsideale vor, während die Gatten ungestraft ihrem Vergnügen bei Hetären, Prostituierten oder den eigenen Sklavinnen nachgehen konnten, ohne Konsequenzen befürchten zu müssen.“ Friedl 1996, 47. Dort finden sich auch Verweise auf weitere Literatur. Obwohl Hochzeitsgelübde, juristische und philosophische Texte das Ideal der Monogamie auch für den Mann vermittelten, handele es sich laut Williams um „an ideal more preached than practiced, and even when it was preached, it was often drowned out by the voice of the Priapic man, ready to exercise his prerogative whether he was married or not.“ C. Williams 1999, 56.

<sup>160</sup>Friedl diagnostiziert als Ursachen der streng monogamen Norm für Ehefrauen im antiken Rom eine „tief verwurzelte Angst der Männer vor der ‚Irrationalität des Weiblichen‘ gepaart mit Besitzstreben als Motiv“ sowie die Notwendigkeit eines „Garant[en] der Vaterschaft des Mannes“, Friedl 1996, 47 Fn. 11 (Hervorhebung im Original).

<sup>161</sup>Der stoische Philosoph Musonius Rufus nimmt das Ideal der *continentia* ernst und kann somit zu folgender Bewertung der außerehelichen sexuellen Verhältnisse gelangen: „Wenn

Zwar war zu Martials Zeiten Frauen der Zugang zu öffentlichen Ämtern immer noch verwehrt, jedoch gewannen sie seit der späten Republik zunehmend wirtschaftliche Unabhängigkeit in Form von separatem Eigentum innerhalb der Ehe, auf das ihr Ehemann während der Ehe und auch nach einer Scheidung keinen Zugriff erlangte.<sup>162</sup> Erstrebenswert in den Epigrammen Martials sind Verbindungen mit ökonomisch potenten Frauen, wenn ein baldiges Ableben mitsamt einer Erbschaft zu erwarten ist,<sup>163</sup> wodurch der Zweck der Ehe auf einen wirtschaftlichen Vorteil – für den Erbschleicher – reduziert wird. Die Einschränkung der sexuellen Freiheit, die mit einer in ökonomischer Hinsicht subordinierten Position des Mannes einhergeht, schildert Martial:

*Uxor cum tibi sit puella qualem  
votis vix petat improbis maritus,  
dives, nobilis, erudita, casta,  
rumpis, Basse, latus, sed in comatis,  
uxoris tibi dote quos parasti.  
et sic ad dominam reversa languet  
multis mentula milibus redempta;  
ut nec vocibus excitata blandis  
molli pollice nec rogata surgat.  
sit tandem pudor aut eamus in ius.  
non est haec tua, Basse: vendidisti.<sup>164</sup>*

Obwohl du als Ehefrau ein Mädchen hast wie ein Ehemann sie sich mit dreisten Wünschen kaum ersehnen kann, reich, vornehm, gebildet, keusch, stößt du aber, Bassus, langhaarige Knaben, die du mit der Mitgift deiner Frau gekauft hast. Und so ist dein Schwanz schlaff, wenn du wieder bei deiner Ehefrau bist, obwohl er für viele Tausen-

---

jemandem es nicht schimpflich oder anstößig erscheint, daß ein Herr mit seiner Sklavin verkehrt, zumal wenn es eine Witwe ist, der soll doch einmal darüber nachdenken, wie er es fände, wenn die Herrin mit ihrem Sklaven verkehrte. Denn das würde er doch für ganz unerträglich halten, nicht nur wenn die Herrin, die einen rechtmäßigen Ehemann hat, sich mit ihrem Sklaven einließe, sondern auch dann, wenn sie keinen Ehemann hätte und so etwas täte. Und doch wird niemand zugeben, daß die Männer schwächer als die Frauen und weniger fähig seien, ihre eigene Begierde im Zaum zu halten, sie, die an Verstand dem schwächeren Geschlecht überlegen sind, sie, die Herrschenden, weniger als die Beherrschten. Denn es sollen doch die Männer (in sittlicher Hinsicht) den Frauen weit überlegen sein, wenn sie den Anspruch erheben, ihr Herr zu sein.“ Musonius Rufus 12.

<sup>162</sup> Treggiari 1993 [1991], 34f. Friedl betont, dass es sich dabei mitnichten um eine Form der Emanzipation der Frau gehandelt habe, sondern um das Bestreben, das Vermögen der Ursprungsfamilie der Frau innerhalb dieser Familie zu halten: Friedl 1996, 48f. Zur durchaus beträchtlichen Macht, die Frauen innerhalb einer Ehe haben konnten, insbesondere durch den Einsatz eigener Sklaven, siehe: Saller 1999.

<sup>163</sup> Mart. 1, 10; 2, 26; 10, 8. Vgl Champlin 1991, 87–102; Hopkins 1983, 238f.

<sup>164</sup> Mart. 12, 97.

de gekauft wurde; weder durch schmeichelhafte Wörter angeregt noch mit sanfter Hand gebeten erhebt er sich. Schamgefühl muss Einzug erhalten oder wir gehen vors Gericht. Dein Schwanz gehört dir nicht, Bassus, du hast ihn verkauft.

Eine anonyme reiche Frau erkaufe die *mentula* ihres Ehemannes, Bassus, und be-raube ihn somit seiner sexuellen Freiheit: Natürlich handelt es sich auch hier um eine Übertreibung, die jedoch zwei Aspekte zutage treten lässt: Obwohl die Ehefrau in diesem Epigramm als körperlich begehrenswert und an ihrem Ehemann interessiert dargestellt wird, scheint die *libido procreandi* nicht in der Natur des Ehemannes zu liegen, was eine in der römischen Lebenswelt wohl zumindest denkbare Möglichkeit darstellt. Darüber hinaus hätte der Ehemann konventionell das Anrecht, seine sexuellen Wünsche auszuleben, zumindest bis zu einem gewissen Grad, wenn seine Ehefrau ihn nicht durch die Mitgift „gekauft“ hätte, also durch ihre ökonomischen Mittel seine Position innerhalb des ehelichen Machtgefüges verringert hätte.<sup>165</sup> Die Ehefrau verlangt genau das, was Sitte und Gesetz vorschreiben, und zwar ohne dabei maßlos oder irrational zu agieren. Darin mag einerseits der Witz liegen, dass Bassus nämlich eine ideale Ehefrau (*dives, nobilis, erudita, casta*) nicht zu schätzen weiß oder schätzen kann. Andererseits erscheint seine wirtschaftlich unterlegene Position lächerlich, was durch seine doppelte wirtschaftliche und sexuelle Impotenz seiner Frau gegenüber noch gesteigert wird – nach Richlins Modell stellt Bassus einen Anti-Priapus dar.<sup>166</sup> Wenn eine Frau Kinder gebären muss, muss ein Mann, um ein echter Mann zu sein, auch seinen Teil zur Zeugung beitragen.<sup>167</sup> Zur Impotenz kann aber auch eine geistige Überlegenheit der Frau führen:

*Quaeris cur nolim te ducere, Galla? diserta es.  
saepe soloecismum mentula nostra facit.*<sup>168</sup>

<sup>165</sup> Die Ehefrau habe „mit ihren finanziellen, genealogischen und individuellen Verdiensten die *mentula* des Bassus ‚eingekauft‘“, Obermayer 1998, 280. Juvenal stellt die Unterordnung des wirtschaftlich abhängigen Ehemannes noch drastischer dar, indem diese nämlich ihre sexuelle Freiheit erkaufte: „*Optima sed quare Censennia teste marito? // bis quingena dedit: tanti vocat ille pudicam; // nec pharetris Veneris macer est aut lampade fervet. // inde faces ardent: veniunt a dote sagittae. // libertas emitur. coram licet innuat atque // rescribat; vidua est, locuples quae nupsit avaro.*“ Iuv. 6, 136–141. Um seines Lasters willen, der *avaritia*, die durch die Mitgift der Censennia gestillt wird, gesteht der Ehemann seiner Frau außereheliche – vermutlich sexuelle (*innuat, rescribat*) – Kontakte zu. Seine eigene Maßlosigkeit in Bezug auf Begehren nach Reichtum verhindert somit, dass er die Treue seiner Frau kontrolliert. Vgl. auch Seneca maior: *omnes uxores divites servitutum exigunt: crede mihi, volet in suis regnare divitiis, et tamen aecum est eam possidere domum, quae mea non erit.* Sen. contr. 1, 6, 5.

<sup>166</sup> Richlin 1992 [1983], 59.

<sup>167</sup> Obermayer spricht von einem ironisch als „Eigentumsdelikt“ dargestellten Sachverhalt (*eamus in ius*), da die Ehefrau die „Sexualkraft des Mannes“ rechtmäßig erworben habe, Obermayer 1998, 281. Williams hingegen will hierin nur die Vorstellung erkennen, dass „after all, men’s wives do deserve some attention.“ Williams 1998, 285 Fn. 211.

<sup>168</sup> Mart. 11, 19.



Du fragst, warum ich dich nicht heiraten will, Galla? Du bist beredt.  
Oft macht mein Schwanz dann Grammatikfehler.

Gallas Attraktivität als Ehefrau wird durch ihre Beredsamkeit verringert, ebenso wie die anonyme *uxor* aus Mart. 12, 97, die als *erudita* charakterisiert wurde, ihren Ehemann nicht anzog. Allerdings schien die Bildung dieser Ehefrau keinen Makel, sondern vielmehr eine positive Eigenschaft darzustellen. In jenem Fall war das erotische Verlangen des Ehemannes nicht auf seine Ehefrau, sondern auf *pueri* ausgerichtet. In diesem hingegen wird nur der Bildungsgrad der potenziellen Ehefrau als Kriterium für Gallas sexuelle Attraktivität präsentiert. Der *soloecismus* als Grammatikfehler entstammt auch dem Bereich der sprachlichen Bildung,<sup>169</sup> wird jedoch unmittelbar nach seiner Nennung als Produkt der *mentula* ausgewiesen. Es mag in Frage kommen, dass im Epigramm 11, 19 vor allem das Wortspiel mit *diserta* und *soloecismum* in Verbindung mit der *mentula* des Erzählers das Epigramm motiviert im Sinne einer fehlerhaften Verbindung,<sup>170</sup> jedoch könnte hier ebenso eine nicht erwünschte geistige Unterlegenheit des Mannes in einer Ehe angesprochen werden. Der sexuelle „Grammatikfehler“ des Mannes könnte eine Anspielung darauf sein, dass er sich den erotischen Bedürfnissen der gebildeten Galla nicht gewachsen fühlt,<sup>171</sup> im Sinne eines Anti-Priapus wäre eine solche Potenzstörung des Ehemannes aufgrund eines Minderwertigkeitsgefühls durchaus denkbar. Ob es sich um das Gefühl der eigenen intellektuellen Minderwertigkeit oder schlicht einen Ekel vor unnatürlicher weiblicher Bildung und Superiorität handelt, in jedem Fall wird ein männliches Versagen beim Sexualakt angedeutet, wodurch die „natürliche“ Zeugungskraft des Mannes sich als fragil erweist angesichts der Herausforderung einer gebildeten Frau.

Grundsätzlich wird Frauen von Martial die Befähigung zur Bildung und Beredsamkeit zugesprochen,<sup>172</sup> jedoch kritisiert auch Juvenal in seiner sechsten Satire, die als *suasoria* gegen die Eheschließung konzipiert ist, die zu gebildete *matrona*:

<sup>169</sup> *Soloecismus est, cum in uerbis pluribus consequens uerbum superius non commodatur.* Rhet. Her. 4, 12, 17. *similiter in uocabulis et nominibus fit soloecismus genere, numero, proprie autem casibus, quidquid horum alteri succedet.* Quint. inst. 1, 5, 45.

<sup>170</sup> Centlivres Challet erkennt hier auch „the joke that his phallus errs when choosing orifices“. Centlivres Challet 2013, 92. Dazu auch Salanitro: „E nel nostro caso, passando dal campo dei vocaboli e dei nomi alle pratiche sessuali degli uomini, si allude allo scambio di un essere femminile con un essere maschile.“ Salanitro 2002, 574. Denkbar ist sicherlich auch eine „fehlerhafte“ Verbindung im Sinne der *irrumatio*, so dass die eloquente Frau daran gehindert wird zu sprechen.

<sup>171</sup> So sieht es auch Grewing, der eine „Insuffizienz in *eroticis*“ diagnostiziert: Grewing 1998, 321. Kay deutet *mentula* als „*para prosdokian for lingua*“ und spricht folglich von „ineptness in intercourse“, wobei dadurch Gallas Eloquenz auch als von sexueller Natur zu deuten sei, Kay 1985, 110.

<sup>172</sup> Centlivres Challet leitet aus verschiedenen literarischen kaiserzeitlichen Quellen, vor allem aber aus Quintilian, eine „recognition of female intellectual capacities“ und somit auch eine „categorization of women as human beings“ ab nach der quintilianischen Konzeption menschlicher Intelligenz. Centlivres Challet 2013, 54.

*non habeat matrona, mihi quae iuncta recumbit,  
dicendi genus, aut curvum sermone rotato  
torqueat enthymema, nec historias sciat omnes,  
sed quaedam ex libris et non intelligat. odi  
hanc ego quae repetit volvitque Palaemonis artem  
servata semper lege et ratione loquendi  
ignotosque mihi tenet antiquaria versus.  
haec curanda viris? opicae castiget amicae  
verba: soloecismum liceat fecisse marito.<sup>173</sup>*

Nicht soll meine Ehefrau, die neben mir liegt, einen Redestil pflegen oder in weit ausholender Rede ein sich windendes Enthymem schleudern, auch soll sie nicht jedes Geschichtswerk kennen, sondern manches aus den Büchern soll sie auch nicht begreifen, ich hasse diese, die die Kunst des Palaemon wiederholt und abspult und immer die korrekte Ausdrucksweise beachtend als Kennerin der alten Literatur mir unbekannt Verse vorhält. Darum müssen sich die Männer kümmern? Sie soll die Worte der ungebildeten Freundin verbessern: dem Ehemann muss auch gestattet sein, einen Grammatikfehler gemacht zu haben.

Der Ehefrau wird nicht jegliches Recht auf Bildung abgesprochen, schon gar nicht die Fähigkeit, aber sie solle doch bitte nicht ihren Ehemann in der Zurschaustellung dieser Bildung öffentlich übertrumpfen, möglicherweise soll sie auch prinzipiell zumindest nicht gebildeter als ihr Partner oder Männer überhaupt sein. Offensichtlich lag es im Bereich des Vorstellbaren, dass Frauen nicht nur fähig waren, Wolle zu spinnen, sondern sich auch elaboriertes Wissen aneignen konnten. Im elitär-männlichen literarischen Diskurs der Kaiserzeit konstituiert die Präsentation derartiger intellektueller Kompetenz jedoch einen Bruch mit sozialen Normen – die auf männlicher Überlegenheit beruhende politische Mythologie Roms wird destabilisiert. Centlivres Challet deutet die in diesen Texten zum Ausdruck gelangende „fear of intellectual domination of women over men“ als Konsequenz aus der Tatsache, dass ihnen ihre geistigen Fähigkeiten theoretisch auch einen Anteil an „the societal decision making process or the running of the empire“ ermöglichen müssten.<sup>174</sup> Gerade diese Fragen treten jedoch nicht zutage wegen der Naturalisierung institutioneller Differenz durch „la magie performative du social“<sup>175</sup>, infolgeder die soziale Konstruktion männlicher und weiblicher Natur die Betätigungsfelder und Handlungsoptionen der Geschlechter restringiert.<sup>176</sup> Frauen sollten als

<sup>173</sup> Iuv. 6, 448–456.

<sup>174</sup> Centlivres Challet 2013, 93.

<sup>175</sup> Bourdieu 1980, 96.

<sup>176</sup> „From the Roman perspective the reproductive side of a woman epitomizes womanhood [...]“ Centlivres-Challet 2013, 28. Dabei stützt sie sich auf einen Auszug aus Juvenals 15. Satire, in der er ausführt, dass der Tod einer gebärfähigen Jungfrau der *mors immatura* eines

Ehefrauen legitime Erben zeugen und nicht ihre Ehemänner intellektuell demütigen, gar öffentlich blamieren und deren Ehre beschmutzen.

Im satirischen Diskurs der Kaiserzeit wird die Dominanz der Ehefrau über den Ehemann, ob wirtschaftlicher oder geistiger Art, ins Lächerliche gezogen.<sup>177</sup> Diskursiv liegt als Norm die Vorstellung eines asymmetrischen Machtverhältnisses zwischen Mann und Frau innerhalb einer ehelichen Verbindung zugrunde, wobei dem Mann die herrschende Position zukommt. Die Begründung der weiblichen Unterlegenheit lässt sich grundlegend auf die als weiblich charakterisierte Maßlosigkeit zurückführen.<sup>178</sup> Eine solche Maßlosigkeit wird jedoch auch an verschiedenen Stellen Männern zugeschrieben, die allerdings gleichzeitig als effeminiert und somit nicht in vollem Maße männlich dargestellt werden.<sup>179</sup> Somit bleibt das ideologische Konstrukt männlicher Superiorität intakt, da jede Form der Verfehlung als weiblich repräsentiert werden kann: Wenn Männer die für ihr Geschlecht geltenden Verhaltensnormen nicht erfüllen, führt dies nicht zu Kritik an der Norm, sondern an den Männern, die als nicht männlich klassifiziert werden.

Als normal dürfen wir in der römischen Kaiserzeit die ökonomische und intellektuelle Subordination der Ehefrau ansehen,<sup>180</sup> während die Umkehrung dieses Verhältnisses satirisch nutzbar gemacht werden konnte. Die Verfügungsgewalt über ökonomische Ressourcen stellte eine notwendige Bedingung für die Freiheit eines Mitglieds der römischen Oberschicht dar und eine Einschränkung dieser Freiheit wird literarisch mit einer Einschränkung der sexuellen Freiheit des Man-

---

Kindes gleich zu setzen ist: *naturae imperio gemimus, cum funus adultae // virginis occurrit vel terra clauditur infans // et minor igne rogi*. Iuv. 15, 138–140. Dieses *exemplum* ist eingebettet in eine Erörterung der in der menschlichen Natur liegenden Fähigkeit zur Empathie (vv. 131f.), welche als *haec nostri pars optima sensus* (v. 133) bezeichnet wird und den Menschen vom Tier unterscheidet (vv. 142f.). Die menschliche Disposition zur Empathiefähigkeit wird also durch ihre natürliche Anlage legitimiert und veranschaulicht durch Beispiele einer vorzeitigen Verhinderung des Erreichens des von der Natur vorgesehenen Zustands: Mutter und erwachsener Mensch.

<sup>177</sup> Auch die Überwachung der sexuellen Treue des Ehemannes durch die Ehefrau wird als Rollentausch lächerlich gemacht: *Custodes das, Polla, viro, non accipis ipsa. hoc est uxorem ducere, Polla, virum*. Mart. 10, 69. Dies macht auch deutlich, dass das Gebot der Monogamie wohl eher für die Frau als für den Mann zu beachten war. Eine Ausnahme bildet der „Verkauf“ der *mentula* an eine wohlhabende Frau wie in Mart. 12, 97.

<sup>178</sup> In der livianischen Schilderung der Debatte um die *lex Oppia* wurde die Bedrohung durch die Maßlosigkeit der Frauen deutlich. Späth kommt in seiner Analyse weiblichen Handelns in Bezug auf Männer in den *Annalen* zu dem Schluss, dass allen Transgressionen der Geschlechterordnung durch Frauen das Motiv der *muliebris impotentia* zugrunde liege: Späth 1994, 117.

<sup>179</sup> Zur männlichen Maßlosigkeit bei der kosmetischen Pflege des Körper siehe Kapitel 2.3; die Maßlosigkeit des Begehrens wird im Kapitel 2.5.2 zur mann-männlichen Ehe untersucht.

<sup>180</sup> Treggiari sieht hierfür in den Quellen bis zur Zeit Ciceros keine entsprechenden Belege: Treggiari 1993 [1991], 261. Für die *Annalen* des Tacitus Späth: „Unter dem Aspekt der Konstituierung einer Beziehung zwischen Eheleuten zeigen sich Heiraten als Herstellung einer hierarchischen Beziehung, worin ein Mann sich eine Frau unterordnet; die ‚Normalität‘ der Ehe in den *Annalen* bedeutet Zugehörigkeit der Frau zum Mann [...]“ Späth 1994, 213.

nes assoziiert. Die Verfügungsgewalt über kulturelles Kapital ermöglichte die Ausübung öffentlicher – auf Männer beschränkter – Tätigkeiten und diente der Selbstpräsentation in sozialen Situationen. Damit stellt es einen wesentlichen Faktor dar zur Erlangung und Verteidigung bestimmter (Herrschafts-)Positionen im sozialen Raum. Wird der Mann von seiner Ehefrau hinsichtlich seiner Bildung übertrumpft, kann eine solche Situation satirisch eine Beeinträchtigung seiner sexuellen Potenz bewirken. Der Fokus auf die Sexualität lässt sich auf die Absicht, Lachen zu erzeugen, zurückführen.<sup>181</sup> Jedoch ist die Verknüpfung zwischen der asymmetrischen Verteilung bestimmter Ressourcen und Kompetenzen zwischen den Ehepartnern nicht völlig willkürlich gewählt, sondern ergibt sich aus zugrundeliegenden Denk- und Bewertungsschemata sowie der sozialen Ordnung, innerhalb derer diese wirksam waren. Legt man als „prime directive of masculine sexual behavior for Romans“<sup>182</sup> die Notwendigkeit fest, das Sexualobjekt zu penetrieren, liegt in der Unfähigkeit, dies zu leisten, eine substantielle Einschränkung der Möglichkeit, sexuell als Mann zu agieren. Dem Hauptzweck der Ehe nachzukommen, Nachfahren zu zeugen, erwies sich ebenfalls als unmöglich, so dass die Ausfüllung der Rolle des Ehemanns wesentlich an dessen sexuelle Potenz gekoppelt ist. Zugleich lässt sich ein den Bereich der Ehe überschreitender Mangel an Handlungsfähigkeit in der Gesellschaft und Politik unterstellen, wenn man davon ausgeht, dass sexuelle Relationen sich als Zeichen für die „soziale und politische *Potenz*“ lesen lassen.<sup>183</sup>

Als Mann die Rolle des Ehemanns auszufüllen, bedeutet, freier und mächtiger als die eigene Ehefrau zu sein. Freiheit und Macht, im Sinne, selbstständig Entscheidungen treffen zu können und deren Umsetzung durchzusetzen, galten als erstrebenswert für einen Mann und in seiner Rolle als Ehemann sollte er darüber in größerem Maße verfügen als seine Ehefrau, die nicht nur innerhalb der Ehe subordiniert, sondern gesamtgesellschaftlich an zahlreichen Freiheiten und Machtpositionen nicht teilhaben durfte. Die Begründung dieser ungleichen Verteilung von Herrschaft und Handlungsoptionen erscheint jedoch logisch als nicht sehr stringent, wie das Beispiel der ehelichen Treue zeigt. Die ideologische Begründung aus der Maßlosigkeit der Frau heraus scheint eher instrumentell zu sein für das soziale Erfordernis, legitime Erben und somit Empfänger des familiär akkumulierten ökonomischen und sozialen Kapitals zu gewährleisten. Während Frauen auf Machtpositionen verzichten müssen, müssen Männer diese ausfüllen – die satirische Darstellung des Scheiterns einzelner Männer indiziert, dass eine erfolgreiche Rollenübernahme keineswegs selbstverständlich war, so dass die Natürlichkeit der symbolischen Ordnung männlicher Herrschaft fraglich erscheint. Dem Wesen der Menschen habe es entsprochen, eine Ehe einzugehen und Nachwuchs zu erzeugen; allerdings war dieses natürliche Bedürfnis scheinbar nicht bei allen gleich stark

<sup>181</sup> Martial greift das Thema Impotenz immer wieder auf: Mart. 2, 45; 3, 75; 11, 46; 6, 23.

<sup>182</sup> C. Williams 1999, 18.

<sup>183</sup> Meyer-Zwiffelhofer 1995, 107 (Hervorhebung im Original). Edwards kommt zu einer ähnlichen These: „Roman writers associated effeminacy with political, social and moral weakness.“ Edwards 1993, 65.

ausgeprägt. Gewissermaßen als Pervertierung der natürlichen Ehe zwischen Mann und Frau erscheinen literarische Repräsentationen männlich-gleichgeschlechtlicher Ehen.

## 2.5.2 Die Ehe zwischen Mann und Mann

*Si sine uxore <vivere> possemus, Quirites, omni ea molestia careremus; set quoniam ita natura tradidit, ut nec cum illis satis commode, nec sine illis ullo modo vivi possit, saluti perpetuae potius quam brevi voluptati consulendum est.*<sup>184</sup>

Wenn wir ohne Ehefrau leben könnten, Quiriten, entbehrten wir dieses ganzen Ärgers; aber da die Natur es ja so einrichtete, dass man weder mit ihnen angenehm genug, noch ohne sie überhaupt leben kann, müssen wir uns um das dauerhafte Wohl mehr als um das kurze Vergnügen kümmern.

Mit diesen Worten soll sich Q. Caecilius Metellus Numidicus als Zensor 102/1 v. Chr. hinsichtlich der Frage *de ducendibus uxoribus* an das römische Volk gewendet haben.<sup>185</sup> Bezug nehmend auf aus der griechischen Literatur bekannte Topoi zur „nervigen Alten“, weist die Argumentation auf die als bekannt vorausgesetzte *molestia*, die sich für den Mann aus der Eheschließung ergibt. Dieses vom männlichen Geschlecht in seiner Gesamtheit zu ertragende Ärgernis ergibt sich offenbar aus gewissen physischen und wohl vor allem charakterlichen Defiziten der Frau, wobei ein Verzicht auf die Ehe mit einer Frau der „natürlichen“ sozialen Ordnung zuwiderlaufe.

In Mart. 1, 24 gelingt es der fiktiven literarischen Figur des anonymen *ille* jedoch, ebendiese Natur zu überwinden, indem er die „Braut“ eines anderen Manne wird.<sup>186</sup>

<sup>184</sup> Gell. 1, 6.

<sup>185</sup> Während die ältere Forschung die Rede Q. Caecilius Metellus Macedonicus zurechnete, argumentiert McDonnell überzeugend für eine zutreffende Bezeichnung des Urhebers durch Aulus Gellius: McDonnell 1987.

<sup>186</sup> Jocelyn will das *nupsit* nicht als „public celebration“ einer Ehe, sondern als „private consummation“ derselben verstanden wissen, da dadurch die Pointe schärfer ausfalle. Jocelyn 1981, 277. Sein Verweis auf den Gebrauch von *nubere* in diesem Sinne bei Plautus (Plaut. Cist. 42–45) und Sueton (Suet. Nero 29) überzeugt jedoch nicht. Einerseits zeigen die in diesem Kapitel behandelten Parallelstellen, dass die gleichgeschlechtliche Ehe zwischen zwei Männern zu den Themen des satirischen Diskurses gehört. Andererseits schließt die Nennung der öffentlichen Zeremonie den privaten Vollzug der Ehe keineswegs aus. Vielmehr verweist das Ritual metonymisch auf einen sexuellen Akt, der als Zeugungsakt für Nachwuchs zum Kern der antiken Vorstellungen der Ehe zu rechnen ist, und verstärkt den Kontrast zwischen vermeintlicher Hypermaskulinität und Effeminierung eines als Frau heiratenden *cinaedus*. Williams hingegen schließt aus der Pointe, dass das Fehlen einer Erläuterung des *nupsit* gerade ein Indiz dafür sein könnte, dass die Rezipienten mit tatsäch-

Als letztes „natürliches“ Hindernis thematisiert Martial in einem weiteren Epigramm die Gebärfähigkeit:

*Barbatus rigido nupsit Callistratus Afro  
hac qua lege viro nubere virgo solet.  
praeluxere faces, velarunt flammea vultus,  
nec tua defuerunt verba, Talasse, tibi.  
dos etiam dicta est. nondum tibi, Roma, videtur  
hoc satis? expectas numquid ut et pariat?*<sup>187</sup>

Der bärtige Callistratus heiratete gestern als Braut den harten Afrus nach derselben Art, nach der die Jungfrau dem Mann gewöhnlich vermählt wird. Fackeln leuchteten hervor, der Brautschleier verhüllt die Miene, auch fehlten nicht die hochzeitlichen Worte. Eine Mitgift wurde sogar vereinbart. Scheint dir, Rom, dies noch nicht genug zu sein? Erwartest du etwa, dass er auch noch gebiert?

Zwei körperlich als männlich gekennzeichnete Partner schließen hier nach traditionellem römischem Ritus eine Ehe, wie sie herkömmlich für *vir* und *virgo* eingerichtet war. Während die Pointe aus 1, 24 in der Tatsache begründet lag, dass ein besonders männlich wirkender Mann die Rolle der Ehefrau einnimmt, werden einzelne Aspekte des Ritus aufgezählt bis zum Adynaton des gebärenden Bartträgers Callistratus. Witzig mögen zum einen das inkongruente Bild des als Braut verkleideten bärtigen Mannes sowie die deplatziert wirkenden rituellen Praktiken erscheinen, jedoch bildet die in der Pointe enthaltene Vorstellung des seine körperlichen Grenzen überschreitenden Mannes den komischen Höhepunkt. Weshalb der Ritus üblicherweise (*solet*) für die Verbindung zwischen *vir* und *virgo* vorgesehen sei, wurde im vorherigen Kapitel thematisiert: Sie zielt auf die Zeugung legitimen Nachwuchses, wodurch der Fortbestand der eigenen Familie sowie die gesamtgesellschaftliche Reproduktion sichergestellt wird.

Wenn zwei Männer, die sprachlich als männlich gekennzeichnet werden durch Bart (*barbatus*) und Härte (*rigidus*), den für *vir* und *virgo* vorgesehenen Ritus der Hochzeit vollziehen, muss dies auf den antiken Rezipienten inkongruent gewirkt haben. Einer der Männer muss die Rolle der *virgo* einnehmen,<sup>188</sup> damit eine Eheschließung simuliert werden kann. Dass es sich hierbei um die Geschlechternor-

---

lich vollzogenen mann-männlichen Hochzeiten nicht unvertraut waren. C. Williams 1999, 248f.

<sup>187</sup> Mart. 12, 42.

<sup>188</sup> Zur Übernahme der Rolle der Ehefrau: „It was impossible for both men to keep their gendered identity as *viri* intact: one of them had to be the ‚wife.‘ Indeed, in the uniformly hostile reports from outside observers that survive, the assumption is never challenged that one partner in a marriage must be the husband and the other the wife: there is a notable insistence upon the gendered model, and particularly the trappings of a traditional ceremony joining husband and wife (dowry, torches, veil, and the like) that were represented by those hostile sources as being grotesquely inappropriate.“ C. Williams 1999, 247.

men transgredierendes Verhalten handelt, ist offensichtlich. Jedoch wird in dem Epigramm das Ausmaß der Transgression noch gesteigert, indem sich der Sprecher des Epigramms an *Roma* als Adressatin seiner moralischen Empörung wendet, um zwei rhetorische Fragen zu stellen. Genüge die äußere Nachahmung nicht, die Performanz einer normalen Ehe, abgesehen von dem als männlich lesbaren Körper der Braut? Die zweite Frage deutet auf eine weitere Überschreitung der als ironisch genügend (*satis*) qualifizierten Maßlosigkeit dieses Schauspiels: eine vollständige Verwandlung des Mannes in eine Frau könnte durch das Gebären eines gemeinsamen Kindes vollzogen werden.

Dies ist in einer mann-männlichen Verbindung offensichtlich nicht möglich, so dass sich die Frage stellt, welche Motivation der antike Rezipient literarischer Darstellungen gleichgeschlechtlicher Ehen den Eheleuten unterstellen konnte bzw. welche Intentionen dem Produzenten ebensolcher Darstellungen zugerechnet werden können. Nicht nur im satirischen Diskurs,<sup>189</sup> sondern auch bei verschiedenen antiken Historikern finden sich gleichgeschlechtliche Ehen.<sup>190</sup> Für den Satiriker ist gewiss die Erzeugung einer komischen Situation als Darstellungsinteresse anzunehmen. Zu ebendiesem Zweck diente in zahlreichen Variationen der effemierte Mann, der *mollis*, oder sogar der eine passive Position beim Geschlechtsverkehr einnehmende *pathicus* bzw. *cinaedus*. Die von der konsensual anerkannten und durch eine historisch-mythologische Tradition legitimierten Norm abweichenden Männer versuchen, ihre deviante Geschlechtsidentität zu verbergen. Gerade die Inkongruenz zwischen hypermaskuliner öffentlicher Selbstdarstellung und feminin-weichem Kern hat einen wesentlichen Anteil an der Humorerzeugung. Während Martial in seinen Darstellungen gleichgeschlechtlicher Ehen zwischen Männern diese Inkongruenzen betont und spöttelnd herausstellt, lässt Juvenal in seiner zweiten Satire eine aggressivere *persona* die Widernatürlichkeit einer solchen Verbindung verurteilen:

„*officium cras  
primo sole mihi peragendum in valle Quirini.*“  
„*quae causa officii?*“ „*quid quaeris? nubit amicus,  
nec multos adhibet.*“ *liceat modo vivere, fiet,  
fiet ista palam; cupient et in acta referri.  
interea tormentum ingens nubentibus haeret,  
quod nequeant parere et partu retinere maritos.  
sed melius, quod nil animis in corpora iuris  
Natura indulget: steriles moriuntur.*<sup>191</sup>

„Einer offiziellen Verpflichtung muss ich morgen bei Tagesanbruch im Quirinustal nachkommen.“ „Was ist der Anlass?“ „Was fragst du?

<sup>189</sup> Mart. 1, 24; 12, 42; Iuv. 2.

<sup>190</sup> Nur zu Kaiser Nero: Tac. *ann.* 15, 37, 4; Suet. *Nero* 28f.; Cass. Dio 63, 15.

<sup>191</sup> Iuv. 2, 132–140.

Ein Freund heiratet als Braut, und er zieht nur wenige hinzu.“ Wenn es mir vergönnt ist, weiter zu leben, wird dies geschehen, es wird öffentlich geschehen; sie werden sogar verlangen, dass es öffentlich verkündet wird. Indessen lastet ein gewaltiger Druck auf den sich vermählenden Bräuten, weil sie nicht gebären und durch Nachkommen die Ehemänner an sich binden können. Aber besser ist es so, weil die Natur dem Geist keine Verfügungsgewalt über den Körper erlaubt: unfruchtbar sterben sie.

Eine Entlarvung der verschleierte Geschlechteridentitäten der an der Hochzeit beteiligten Personen findet nicht statt, da man keine Informationen über sie erhält. Die Erzählung rückt das Ereignis der Hochzeit sowie die Gebärfähigkeit des Paares in den Fokus. Das Ereignis wird als *officium* bezeichnet, so dass es die Konnotation einer öffentlichen Verpflichtung erhält. Vorliegend gilt die Verpflichtung für den Gast zur Teilnahme, jedoch ließ sich in Form eines Witzes mit *officium* auch auf einen sexuellen „Dienst“ an einem anderen Mann anspielen aufgrund der Asymmetrie beider Verhältnisse.<sup>192</sup> Zugleich wird die Öffentlichkeit der Veranstaltung explizit thematisiert: Die Tatsache, dass nur wenige Gäste eingeladen sind, scheint eine Exklusivität zu suggerieren, während der Erzähler eine drohende Institutionalisierung gleichgeschlechtlicher Hochzeiten zwischen Männern klimatisch-drohend vorhersagt. Wenn es möglich wäre, erstrebte das vermählte Paar sogar eine Veröffentlichung in den *acta*, welche im Umkehrschluss bisher nicht möglich war. Dieses Bedrohungsszenario lässt sich als Dispositiv im Sinne Foucaults deuten. Danach zeichne sich ein Dispositiv, also ein heterogenes Ensemble an Diskursen, Institutionen, moralischen Vorstellungen und verschiedenen Arten von Regeln, durch seine Funktion aus, als Reaktion auf eine soziale Herausforderung zu wirken,<sup>193</sup> in unserem Fall die Transgression etablierter Geschlechtergrenzen.

Geradezu Erleichterung verschafft dem Erzähler, dass die körperliche Natur dem Verlangen des Geistes Einhalt gebiete, da sie sich nicht fortpflanzen könnten. Die Betonung der Sterilität der männlichen Braut unterstreicht die reproduktive Funktion der Ehefrau, wodurch die Geschlechterdifferenz prägnant artikuliert und zugleich naturalisiert wird, da das Gebären von Kindern als ihre wesensmäßige Be-

<sup>192</sup> *memini illum, cum libertinum reum defenderet, cui obiciebatur, quod patroni concubinus fuisset, dixisse: „impudicitia in ingenuo crimen est, in servo necessitas, in liberto officium.“ res in iocos abiit: „non facis mihi officium“ et „multum ille huic in officiis versatur.“ ex eo impudici et obsceni aliquamdiu officiosi vocitati sunt. Sen. contr. 4, praef. 10. Den Witz, der sich auf die „Pflicht“ des Freigelassenen, seinen ehemaligen Herren sexuell zu „bedienen“, stützt, erklärt Gunderson mit der „all too literal [...] metaphorical relationship between social unequals: it's a lot like getting buggered.“ Gunderson 2003, 234.*

<sup>193</sup> „[P]ar dispositif, j'entends une sorte – d'isons – de formation, qui, à un moment historique donné, a eu pour fonction majeure de répondre à une urgence. Le dispositif a donc une fonction stratégique dominante.“ Foucault 2008, 299.



stimmung impliziert wird.<sup>194</sup> Zugleich impliziert der Gegensatz zwischen *animus* und *corpus* die Dichotomie von Natur und Kultur, wodurch ein natürliches und zugleich sozial nützlich, auf Fortbestand der römischen Bürgerschaft gerichtetes körperliches Begehren sowie ein deviantes, dekadentes, aus dem Überfluss kaiserzeitlich-römischer Dekadenz herleitbares Begehren assoziiert werden. Symbolisch siegt die Natur als Wahrheit des Geschlechts, so dass die Herausforderung einer Transgression der Geschlechtergrenzen im satirischen Diskurs bewältigt wird.

Der Wunsch eines Mannes, einen anderen Mann zu heiraten, gilt somit als un-natürlich. Der Fortpflanzungstrieb, die *libido procreandi* hingegen, galt als natürliche Grundlage der ehelichen Verbindung. Die sexuelle Bedürfnisbefriedigung war dem Mann auch außerhalb des ehelichen Bundes erlaubt, wobei das Geschlecht des Sexualobjektes kein Hindernis darstellte. Eine solche sexuelle Beziehung war jedoch hierarchisch geordnet, wobei der freigeborene römische Mann einen ihm untergeordneten Partner wählen sollte. Die Akzeptanz von erotischen Beziehungen zu unfreien *pueri* schlägt sich in Martials Epigrammen wiederholt nieder.<sup>195</sup> Den Vergleich zur Ehefrau entscheiden die *pueri* sogar für sich, da es sich um ein sinnliches Vergnügen handele, welches die Frau ihrem Mann nicht bieten könne.<sup>196</sup> Eben darin mag ein wesentlicher Unterschied liegen: Die sexuelle Beziehung zu einer Frau kann immer als gesellschaftlich nützlich dargestellt werden, während das nicht-weibliche Sexualobjekt nur der persönlichen Lustbefriedigung dienen kann.

Sowohl Ehebruch als auch das Begehren nach nicht-weiblichen Sexualobjekten musste im satirischen Diskurs keinen moralischen Verurteilungsgrund darstellen. Die persönliche Lustbefriedigung jedoch in Form einer ehelichen Verbindung institutionell zu verankern, sie „offiziell“ zu machen, erscheint als Transgression der sozialen Ordnung – das nötige *aptum* in den Sexualbeziehungen wird verfehlt. Die Institution der Ehe, die in Rom nicht primär an den erotischen oder emotionalen Bedürfnissen der Ehepartner ausgerichtet war, sondern der familiären Ressourcenweitergabe und der gesamtgesellschaftlichen Reproduktion diente, wird somit zweckentfremdet und einem triebgesteuerten Individualinteresse dienstbar ge-

<sup>194</sup> Zahlreiche Textstellen weisen darauf hin, dass es bewusste Entscheidungen für die Kinderlosigkeit gab: Hor. *sat.* 2, 5, 28–44; Iuv. 3, 126–36; 4, 19; 5, 137–45; 6, 548; 12, 98–120; Plin. *nat.* 14, 5; Sen. *dial.* 6, 19, 2; *dial.* 2, 6, 1; Tac. *hist.* 1, 73; *dial.* 6. Das Problem der Erzeugung legitimen Nachwuchses für Nero in seinen Ehen mit Sporus und Pythagoras thematisiert auch Cassius Dio: Cass. Dio 63, 15.

<sup>195</sup> Idealisierte *pueri* als ersehnte Objekte sexuellen Vergnügens: Mart. 4, 42; 11, 8. Die *delicias* sind dem Erzähler lieber als Reichtum: Mart. 12, 75. Domitians „Mundschenk“ Earinos wird mit Jupiters Ganymed in Beziehung gesetzt: Mart. 9, 36. Zum *puer* als Schönheitsideal cf. Obermayer 1998, 55–58; zu den *pueri* als „sex objects“ cf. Richlin 1992 [1983], 34–44; zum Unterschied zwischen *pueri* und *cinaedi* cf. C. Williams 1999, 183–188.

<sup>196</sup> Mart. 11, 43: *parce tuis igitur dare mascula nomina rebus // teque puta cunnos, uxor, habere duos*. Mart. 12, 96: *hi [pueri] dant quod non vis uxor dare. „do tamen,“ inquis, // „ne vagus a thalamis coniugis erret amor.“ // non eadem res est: Chiam volo, nolo mariscam: // ne dubites quae sit Chia, marisca tua est. // scire suos fines matrona et femina debet: // cede sua pueris, utere parte tua.*

macht. Männer, die gleichgeschlechtliche Ehen anstreben, stellen somit ihre *voluptas* über das Gemeinwohl und demonstrieren zugleich, dass nicht ihre herrschaftslegitimierende Vernunft und *continentia* ihr Handeln bestimmen, sondern dass sie sich weiblicher Maßlosigkeit hingeben. Weiblich erscheint auch die Position zumindest eines der beiden Männer in einer solchen Ehe:

*Quadringenta dedit Gracchus sestertia dotem  
cornicini, sive hic recto cantaverat aere;  
signatae tabulae, dictum „feliciter,“ ingens  
cena sedet, gremio iacuit nova nupta mariti.  
o proceres, censore opus est an haruspice nobis?  
scilicet horres maioraque monstra putares,  
si mulier vitulum vel si bos ederet agnum?<sup>197</sup>*

Vierhunderttausend Sesterzen gab Gracchus als Mitgift dem Hornbläser, mag dieser auch auf der geraden Tuba gespielt haben; die Verträge sind unterzeichnet, Glückwünsche wurden ausgesprochen, zu einem gewaltigen Festmahl setzt man sich, im Schoß ihres Ehemanns liegt die frischvermählte Braut. Oh Vornehme, bedürfen wir eines Zensors oder eines Eingeweideschauers? Erschräkest du etwa mehr und hieltest es für ein schlimmeres Vorzeichen, wenn eine Frau ein Kalb oder ein Rind ein Lamm gebärte?

Der grammatikalisch männliche Gracchus gibt dem anonymen Hornbläser eine Mitgift, wodurch er als weiblicher Teil der ehelichen Verbindung gekennzeichnet wird. Gracchus, „die frischvermählte Braut“ (*nova nupta*),<sup>198</sup> liegt im Schoß seines *maritus*. Eine solche Übernahme der Rolle der Ehefrau deutet Juvenal als *monstrum*. Die Ehe zwischen zwei Männern erscheint hier im Rahmen römischer Divination als *prodigium*, ein unheilvolles Vorzeichen in Form eines außerordentlichen Naturereignisses. Rhetorisch fragt der Erzähler, ob es eines Zensors oder Haruspices bedürfe, um dieses *prodigium* zu erklären. Der Zensor verweist hierbei auf moralische Transgression, der Haruspices eröffnet die Dimension des Verstoßes gegen die göttlich-natürliche Ordnung. Der mann-männlichen Ehe vergleichbar seien eine Frau, die ein Kalb gebäre, oder ein Rind, das ein Lamm zur Welt bringe – Vorgänge, die unerklärlich sind und von den Naturgesetzen abweichen. Das Prodigienwesen ruft auch die Vorstellung des Hermaphroditen auf. Während die Geburt eines intersexuellen Menschen zu Zeiten der Republik ein von Priestern angeleitetes Sühneritual erforderte, diente es in der Kaiserzeit nur noch der Belustigung.<sup>199</sup>

<sup>197</sup> Iuv. 2, 117–123.

<sup>198</sup> Denkbar wäre auch eine Übersetzung als „seltsame“ oder „unerhörte“ Braut. Die Doppeldeutigkeit ist höchstwahrscheinlich nicht ungewollt, ebenso wie der Akt des „auf der gerade Tuba spielen“ wohl ebenfalls das semantische Potenzial einer zusätzlichen obszönen Konnotation in sich birgt.

<sup>199</sup> *Gignuntur et utriusque sexus quos hermaphroditos vocamus, olim androgynos vocatos et in prodigiis habitos, nunc vero in deliciis*. Plin. nat. 7, 34. Laut Corbeill verlaufe die Demystifizie-

Das Vergnügen an der Pervertierung des Eherituals soll den Teilnehmenden jedoch vergehen, stattdessen werden Vorstellungen republikanischer *pietas* aufgerufen. Doch die Handlungen und Absichten des Hornbläusers und seiner Braut Gracchus werden als gottlos und unnatürlich qualifiziert.

Explizit wird die mann-männliche Ehe somit als Transgression der göttlich-natürlichen Ordnung der Welt charakterisiert. Um die äußeren Zeichen dieser Transgression zu erkennen, seien keine Spezialisten nötig; vielmehr wird der Verstoß als offensichtlich eingestuft. Besonders am hier geschilderten Fall mag sein, dass die Braut, Gracchus, vom Namen her auf eine Abstammung aus altrömischem republikanischem Adel hindeutet. Die Höhe der Mitgift sowie der Bezug auf das prachtvolle Gewand und den Saliertanz<sup>200</sup> sprechen ebenfalls dafür, dass Gracchus aus einer höheren sozialen Schicht stammt, während der Hornbläser als Musiker am gegenteiligen Ende des sozialen Spektrums anzusiedeln wäre. Allein dieser Statusunterschied könnte bedeutend genug sein, um das äußerst große Maß an Beunruhigung bzw. Verurteilung zu erklären.

Wie die männliche Braut diese Ordnung stört, erhellt aber auch der Vergleich mit der Repräsentation von erotischen und amourösen Beziehungen zwischen Frauen. Martial entlarvt im Epigramm 1, 90 die vermeintlich sittenstrenge und keusche Bassa<sup>201</sup> als eine *tribas*, eine Frau, deren sexuelles Begehren auf andere Frauen gerichtet ist.<sup>202</sup> Einerseits wird sie als männlicher *fututor* bezeichnet, andererseits wird ihr Begehren ebenfalls als unheilvolles Vorzeichen gedeutet, da sie die Rolle des männlichen Sexualpartners einnehme: *mentiturque virum prodigiosa*. Das *monstrum* begründe sich daraus, dass Ehebruch ohne Beteiligung eines Mannes stattfinde.<sup>203</sup> Während Gracchus bei Juvenal als Mann in die Rolle der Ehefrau schlüpft, nimmt Bassa die männliche Position innerhalb einer Sexualbeziehung ein. Beide unterminieren durch ihre Transgression der Rollenerwartungen an ihre geschlechtliche Identität die als natürlich konstruierte Geschlechterordnung Roms, so

rung des Hermaphroditen parallel zur Etablierung von „heterosexuality as a normative concept.“ Corbeill 2015, 168. Ein derartiges Konzept kann für die vorliegend untersuchte Epoche nicht bestätigt werden. Zum Hermaphroditen siehe Brisson 1997, zum Prodigienwesen der Republik siehe MacBain 1982.

<sup>200</sup> *segmenta et longos habitus et flammea sumit, // arcano qui sacra ferens nutantia loro sudavit clipeis ancilibus*. Iuv. 2, 124f.

<sup>201</sup> Mart. 1, 90: *videbaris [...] Lucretia nobis // at tu, pro facinus, fututor eras*.

<sup>202</sup> Zur Fiktionalisierung der Figur der *tribas* in der lateinischen Literatur siehe: Hallett 1997.

<sup>203</sup> Mart. 1, 90: *commenta es dignum Thebano aenigmate monstrum, // hic ubi vir non est, ut sit adulterium*. In den Bereich der *monstra* rückt auch Ovid in den *Metamorphosen* das Verlangen der von Geburt weiblichen, aber als Mann verkleideten Iphis nach einem anderen Mädchen, Ianthe: eine *prodigiosa cura Veneris* (Ov. *met.* 9, 727f.) quäle sie, es handele sich um keine *naturale malum* (ibid. 9, 730). Das Verlangen der Pasiphäe sei „natürlicher“ als das ihre, da diese, obwohl sie einen Stier geliebt habe, zumindest als Frau einen Mann: ibid. 9, 737). Die Aporie der als widernatürlich eingestuften Verbindung zweier Frauen in einer Ehe löst Ovid mithilfe einer Geschlechtsumwandlung durch die ursprünglich ägyptische Göttin Isis auf, so dass sie als Mann und Frau heiraten können. Zur Verwandlung der Iphis in den *Metamorphosen* siehe Lämmle 2005.

dass ihre Versuche, als männliche *uxor* bzw. als weiblicher *fututor* zu agieren, den semantischen Raum des Prodigienwesens eröffnen, womit eine Bedrohung des Staates durch den Zorn der Götter impliziert wird.

Noch drastischer schildert Martial das Verhalten der Philaenis, die im Epigramm 7, 67 täglich zahllose *pueri* und *puellae* penetriere, Gewichte hebe und Unmengen an Speisen und Wein konsumiere und wieder erbreche.<sup>204</sup> Dem anonymen *ille* aus Epigramm 1, 24 ähnlich bemüht sie sich darum, hypermaskulin zu wirken, indem sie Verhaltensweisen, die als männlich konnotiert galten, exzessiv ausübt. Dass sie kein echter Mann ist, offenbart Martial in der Pointe, derzufolge sie fälschlicherweise glaubt, *cunnilingus* gelte als männlicher als *fellatio*.<sup>205</sup> Philaenis ist gänzlich ihren körperlichen Begierden hingegeben, sie konsumiert sinnlichen Genuss im Übermaß, ihren Verstand hat sie ausgeschaltet (*di mentem tibi dent*).<sup>206</sup> Die Performanz der Männlichkeit scheitert also an der Exzessivität des Einsatzes der Darstellungsressourcen, das Austarieren der angemessenen Intensität körperlicher Anstrengung und sinnlichen Genusses gelingt nicht. In ihrem Bemühen, einen Mann zu spielen, scheitern sowohl Bassa als auch Philaenis. Ihr Verhalten erscheint komisch verzerrt, unpassend, geradezu unnatürlich, wie auch der von Juvenal dargestellte Gracchus als Braut.

Im Kern scheint es weder um exzessiven sinnlichen Genuss durch Frauen oder den Vollzug einer Hochzeitsfeier zwischen zwei Männern zu gehen, sondern um die Einnahme einer für das andere Geschlecht reservierten sozialen Rolle, um den

<sup>204</sup> *Pedicat pueros tribas Philaenis // et tentigine saevior mariti // undenas dolat in die puellas // harpasto quoque subligata ludit // et flavescit haphē, gravesque draucis // halteras facili rotat lacerto, // et putri lutulenta de palaestra // uncti verbere vapulat magistrī: // nec cenat prius aut recumbit ante // quam septem vomuit meros deunces; // ad quos fas sibi tunc putat redire, // cum coloephia sedecim comedit.* Mart. 7, 67. Galán Vioque diskutiert in seinem Kommentar, mit welchem Instrument Philaenis die *pueri* und *puellae* penetriert, dabei auf die Forschungsdiskussion Bezug nehmend: Galán Vioque 2002, 383f. Hallett zeigt auf, dass die Bezeichnung *tribas* „somewhat of a misnomer“ sei, da es sich etymologisch um ein „Reiben“ handele: Hallett 1997, 259f. Entscheidend dürfte sein, wie Hallett auch herausstellt, dass eine Frau hier vermännlicht werden soll.

<sup>205</sup> *post haec omnia cum libidinatur, // non fellat –putat hoc parum virile –, // sed plane medias vorat puellas. // di mentem tibi dent tuam, Philaeni, // cunnum lingere quae putas virile.* Mart. 7, 67. Zur Bewertung des Oralverkehrs als sexuelle Praktik im antiken Rom siehe Obermayer 1998, 214–231. Vgl. auch Parker 1997, 47–65.

<sup>206</sup> Ein ganz ähnliches Bild zeichnet auch Juvenal von der vermännlichten Frau, die allerdings mit einem Mann verheiratet ist, dem nur übrig bleibt, sich von ihrem Verhalten angeekelt abzuwenden: *balnea nocte subit, conchas et castra moveri // nocte iubet, magno gaudet sudare tumultu // cum lassata gravi ceciderunt brachia massa, // callidus et cristae digitos impressit aliptes // ac summum dominae femur exclamare coegit. // convivae miseri interea somnoque fameque // urgentur. tandem illa venit rubicundula, totum // oenophorum sitiens, plena quod tenditur urna // admotum pedibus, de quo sextarius alter // ducitur ante cibum, rabidam facturus orexin, // dum redit et loto terram ferit intestino. // marmoribus rivi properant, aurata Falernum // pelvis olet; nam sic, tanquam alta in dolia longus // deciderit serpens, bibit et vomit. ergo maritus // nauseat atque oculis bilem substringit opertis.* Iuv. 6, 416–432.

Geschlechtertausch. Die Ehe zwischen Mann und Frau spiegelte eine naturalisierte Geschlechterordnung wider, innerhalb derer Handlungsfelder, Rollenerwartungen, Arbeitsteilung und Reproduktion geregelt waren. Die Ehe zwischen Mann und Mann bedrohte diese Ordnung, stellte ihre Unveränderlichkeit infrage und machte die Permeabilität der Geschlechtergrenzen sichtbar. So trifft Williams den Kern des Problems der Ehe zwischen zwei Männern:

[M]arriages between men were represented as anomalous not because of homophobic anxieties regarding intimacy between males, but rather because of hierarchical, androcentric assumptions regarding the nature of marriage. The fundamental problem was not that two men joined themselves to each other, but that one man was thought necessarily to play the role of the bride.<sup>207</sup>

Die Übernahme der Rolle der Ehefrau verweiblicht den Mann und ordnet ihn einem anderen Mann gegenüber unter. In dieser Hinsicht kann nicht mehr die Frage gestellt werden, ob die männliche Braut mehr oder weniger männlich ist, da eine *per definitionem* exklusiv weibliche Rolle gespielt wird, so dass überhaupt gar nicht die Frage aufkommen kann, ob es sich noch um eine sozial anerkannte Performanz männlicher Identität handelt. Laut Juvenal sorgte zumindest die *natura* in der Weise vor, dass aus mann-männlichen Ehen keine Kinder hervorgehen können.<sup>208</sup> Die „Natur“ diente als Legitimationsinstanz für die eheliche Verbindung zwischen Mann und Frau<sup>209</sup> und konnte zugleich aufgerufen werden, um als natürlich und zugleich wechselseitig exklusiv deklarierte Formen zulässigen männlichen und weiblichen Handelns zu unterscheiden. In einem seiner philosophischen Briefe erörtert Seneca unnatürliches Verhalten:

*omnia vitia contra naturam pugnant, omnia debitum ordinem deserunt. Hoc est luxuriae propositum, gaudere perversis nec tantum discedere a recto, sed quam longissime abire, deinde etiam e contrario stare. [...] Non videntur tibi contra naturam vivere qui commutant cum feminis vestem? non vivunt contra naturam qui spectant, ut pueritia splendeat tempore alieno? quid fieri crudelius vel miserius potest? numquam vir erit, ut diu virum pati possit? et cum illum contumeliae sexus eripuisse debuerat, non ne aetas quidem eripiet?*<sup>210</sup>

<sup>207</sup> C. Williams 1999, 248. Ähnlich auch Späth bezogen auf seine Analyse der taciteischen *Annalen*: „Ein Mann darf sich nicht in eine (weibliche) Position begeben, in der er anderen dient, ein *Mann lässt sich bedienen*.“ Späth 1994, 196 (Hervorhebung im Original). Den Gedanken formulierte bereits Veyne 1978, 53. Zur Hierarchie innerhalb der Liebesbeziehungen und Sexualpraktiken: „Was in den beschriebenen Beziehungen auffällt, ist ihre ausnahmslos hierarchische Ordnung: Ein Liebhaber situiert sich in dominierender Position gegenüber einem meist namentlich nicht genannten Sexualpartner mit Objektstatus.“ Späth 1994, 195.

<sup>208</sup> *Iuv.* 2, 140.

<sup>209</sup> *Cic. off.* 1, 17, 54; *Tusc.* 5, 2, 5; *fin.* 4, 7, 17.

Alle Laster kämpfen gegen die Natur an, alle Laster verlassen nämlich die vorbestimmte Ordnung. Darauf zielt der Luxus ab: Sich am Verkehrten erfreuen und sich nicht nur vom Richtigen zu entfernen, sondern so weit wie möglich davon wegzugehen, um schließlich sogar die gegenteilige Position einzunehmen. [...] Scheinen dir nicht diejenigen gegen die Natur zu leben, die sich wie Frauen kleiden? Leben nicht diejenigen gegen die Natur, die darauf trachten, dass ihre Jugend auch zu späterer Zeit glänzt? Was kann grausamer oder elender sein? Wird er niemals ein Mann sein, damit er lange einem Mann als Sexualobjekt dienen kann? Wird jener, obwohl sein Geschlecht ihn vor der Entehrung hätte bewahren müssen, nicht einmal durch sein Alter erlöst werden?

Seine Hauptanklage führt Seneca in dem Brief gegen Menschen, die die Nacht zum Tag machen. Damit verstießen sie gegen die Natur (*contra naturam*) und somit auch gegen eine natürlich vorgegebene Ordnung (*debitus ordo*) der sozialen Welt. Dem Hang zum Luxus wohne nicht nur eine Neigung zu moralisch falschen Handlungen inne, Luxus führe geradezu zu einer Inversion der natürlichen, moralischen Ordnung. Die folgenden rhetorischen Fragen zur Illustration von Verstößen gegen diese natürliche Ordnung zielen alle auf naturgemäße Männlichkeit ab. Trage ein Mann Frauenkleidung, sei dies *contra naturam*. Versuche ein Mann, auch im fortgeschrittenen Alter möglichst jugendlich zu erscheinen, um auf andere Männer als passiver Sexualpartner attraktiv zu wirken, sei dies ebenfalls *contra naturam*. Indem ein Mann versuche, anderen Männern als Sexualobjekt zu dienen, könne er niemals ein Mann (*vir*) werden, obwohl der natürliche Alterungsprozess (*aetas*) dies zumindest hätte ermöglichen sollen.

Kleidung und sexuelle Rolle werden beide als natürlich dargestellt. Im Falle der Kleidung scheint recht offensichtlich zu sein, dass es sich um eine soziale Konven-

---

<sup>210</sup> Sen. *epist.* 122, 5–7. Vgl. *epist.* 95, 20f.: *Maximus ille medicorum et huius scientiae conditor feminis nec capillos defluere dixit nec pedes laborare: atqui et capillis destituuntur et pedibus aegrae sunt. Non mutata feminarum natura, sed victa est: nam cum virorum licentiam aequaverint, corporum quoque virilium incommoda aequarunt. Non minus pervigilant, non minus potant, et oleo et mero viros provocant; aequae invitae ingesta visceribus per os reddunt et vinum omne vomitu remetiuntur; aequae nivem rodunt, solacium stomachi aestuantis. Libidine vero ne maribus quidem cedunt, pati natae, di illas deaeque male perdant. Adeo perversum commentae genus impudicitiae viros ineunt. Quid ergo mirandum est maximum medicorum ac naturae peritissimum in mendacio prendi, cum tot feminae podagrica calvaeque sint? beneficium sexus sui vitii perdidit et, quia feminam exuerant, damnatae sunt morbis virilibus.* Zum einen treten erneut Vorwürfe auf, die bereits oben der *tribas* entgegengebracht wurden (Mart. 7, 67), zum anderen wird hier sehr dezidiert die Natur als Legitimationsinstanz geschlechtlich bestimmter Verhaltensweisen eingesetzt. Edwards weist im Kontext dieser Passage auf ebendiese diskursive Funktion der Natur hin: „Appeals to nature were a powerful rhetorical weapon, particularly for those imbued with Stoic teaching, but the behaviour of the women Seneca describes challenged cultural rather than natural categories.“ Edwards 1993, 88.

tion handelt.<sup>211</sup> Die „Natur“ kann also nicht ausschließlich biologisch-physikalisch konzipiert sein, sondern sie muss sich auch auf soziale Normen erstrecken, so dass Normalität als natürlich gedacht wird.<sup>212</sup> Andersherum ausgedrückt heißt dies, dass es eine natürliche soziale Ordnung gibt, die sich mit der physikalischen Natur vergleichen lässt und teilweise in Metaphern und Analogien eine Entsprechung findet.<sup>213</sup> Ebenso greift das folgende Beispiel nicht eine Form von Sexualität an, die nicht auf Fortpflanzung ausgerichtet ist, also mittels biologischer Argumentation als natürlich bzw. widernatürlich charakterisiert werden könnte, sondern die Infragestellung hierarchisch geordneter sexueller Beziehungen wird als unnatürlich diffamiert. Männer sollen nicht zu jugendlich wirken, um nicht innerhalb einer sexuellen Beziehung die subordinierte Position einzunehmen. Kritisiert wird dabei jedoch nicht der dominierende Partner, sondern der Mann, der durch seine sexuelle Submission nicht mehr als Mann gilt und zugleich äußerlich versucht, ein jugendliches und zugleich weibliches Aussehen zu kultivieren. Interessant ist Senecas Begründung für die verschiedenen Verstöße gegen die Natur:

*Causa tamen praecipua mihi videtur huius morbi vitae communis fastidium. Quomodo cultu se a ceteris distingunt, quomodo elegantia cenarum, munditiis vehiculorum, sic se volunt separare etiam temporum dispositione. Nolunt solita peccare, quibus peccandi praemium infamia est. Hanc petunt omnes isti, qui, ut ita dicam, retro vivunt.*<sup>214</sup>

Der häufigste Grund dieser Krankheit scheint mir ein Überdruß am gewöhnlichen Leben zu sein. Wie sie sich durch ihre Kleidung, durch die Eleganz der Abendmähler, durch das feine Aussehen ihrer Wagen unterscheiden, so wollen sie sich auch absondern durch die Ordnung der Zeit. Nicht auf gewohnte Weise wollen diejenigen sich falsch verhalten, für die der Lohn des Fehlverhaltens der üble Ruf ist. Dies erstreben alle diese Leute, die, um es so zu sagen, verkehrt leben.

<sup>211</sup> „[W]hat could be more cultural than the designation of certain kinds of clothing as appropriate only for men and others as appropriate only for women?“ C. Williams 1999, 238.

<sup>212</sup> Edwards stellt recht allgemein, aber wohl doch zutreffend, zum Konzept der Natur in römischen moralkritischen Schriften fest: „Nature‘ is generally used by Roman moralists to justify what they approve of [...].“ Edwards 1993, 88 Fn. 87.

<sup>213</sup> In weiteren Beispielen kritisiert Seneca Menschen, die im Winter nach Rosen trachten und Bäume auf Mauern pflanzen (*non vivunt contra naturam qui hieme concupiscunt rosam fomentoque aquarum calentium et calorum apta mutatione bruma lilium, florem vernum, exprimunt non vivunt contra naturam qui pomaria in summis turribus serunt?* Sen. *epist.* 122, 8). Die moralisch verkehrte Natur der Menschen, die nach Dingen streben, die in der physikalisch-natürlichen Welt nicht existieren, entspricht dem Bild einer beinahe auf den Kopf gestellten Flora.

<sup>214</sup> Sen. *epist.* 122, 18.

Der Überdruß an dem hergebrachten gewöhnlichen Leben motiviere Menschen, nach sozialer Distinktion zu streben. Interessanterweise führt Seneca den Hang zum Luxus, die Krankheit (*morbus*), nicht auf den Wunsch nach Komfort oder sinnlichen Genuss zurück, welches bei Kleidung, Speisen und Fortbewegungsmitteln durchaus eine denkbare Erklärung darstellen könnte, sondern darauf, sozial aus der Reihe zu tanzen. Durch seine moralische Verurteilung und Qualifizierung solchen Verhaltens als widernatürlich trägt er sicherlich dazu bei, dass Zeitgenossen, denen diese soziale Praxis zu eigen ist, tatsächlich den gewünschten schlechten Ruf (*infamia*) erhalten. Mithin beschreibt Seneca die Wirkung, die ein Mann erzielt, der in Frauenkleidung öffentlich auftritt, jedoch bleibt zweifelhaft, ob er tatsächlich die Motivation zutreffend erfasst. Auffällig ist, dass auch Juvenal davor warnte, dass mann-männliche Ehen bald öffentlich stattfinden könnten, um sogar in den *acta* publiziert zu werden.<sup>215</sup> Es müssen also Menschen im antiken Rom denkbar sein, die einen als Frau verkleideten Mann, der einen anderen Mann heiratet, nicht so sehr als Bedrohung altrömischer Werte betrachtet haben, oder gerade wegen dieser Infragestellung der sozialen Ordnung als willkommenen Skandal begrüßten.

An Skandalen nicht arm war auch der Hof des Kaisers Nero. Selbst für Nero, geradezu das negative *exemplum* eines amoralischen Kaisers und römischen Mannes schlechthin in der römischen Historiographie,<sup>216</sup> stellt die gleichgeschlechtliche Ehe jedoch noch eine Steigerung seiner Schandtaten dar:

*ipse per licita atque inlicita foedatus nihil flagitii reliquerat, quo corruptior ageret, nisi paucos post dies uni ex illo contaminatorum grege (nomen Pythagorae fuit) in modum sollemnium coniugiorum denupsisset. inditum imperatori flammeum, missi auspices; dos et genialis torus et faces nuptiales, cuncta denique spectata, quae etiam in femina nox operit.*<sup>217</sup>

Er selbst [Nero] hatte, entehrt durch Erlaubtes und Unerlaubtes, keine Schandtät ausgeübt, durch welche er es noch verdorbener hätte treiben können, wenn er nicht wenige Tage später einen aus jener lustbefleckten Schar namens Pythagoras nach feierlicher Art der Ehepartner als Frau geheiratet hätte. Dem Kaiser wurde der Brautschleier angelegt, Vogelschauer wurden geschickt; Mitgift, Ehebett und Hochzeitsfackeln, alles schließlich konnte man sehen, sogar das, was bei einer Frau die Nacht verhüllt.

Nachdem er bereits jede Form moralischer Verfehlung (*flagitium*) erprobt habe, steigere Nero dies noch, indem er eine Ehe mit einem anderen Mann eingehe, wobei er selbst die Rolle der Ehefrau einnehme. Auffällig ist wiederum, dass ein voll-

<sup>215</sup> Iuv. 2, 136.

<sup>216</sup> Zur Vorstellung von „guten“ und „schlechten“ Kaisern siehe Nauta 2014.

<sup>217</sup> Tac. *ann.* 15, 37, 4.



ständiger Hochzeitsritus von der Braut, Nero, und ihrem Ehemann, Pythagoras, zitiert wird, wie bereits in den satirischen Repräsentationen mann-männlicher Eheschließungen.<sup>218</sup> Unmittelbar vorausgegangen war dieser Inszenierung einer Hochzeit das von Tacitus wegen seiner moralischen Ausschweifungen exemplarisch geschilderte Festmahl des Tigellinus,<sup>219</sup> unmittelbar folgend wird der Brand Roms des Jahres 64 n. Chr. geschildert,<sup>220</sup> zu dem Nero auf seiner Hausbühne den Untergang Trojas besungen haben soll.<sup>221</sup> Als Voraussetzung für die Hochzeit erscheint die Maßlosigkeit im sinnlichen Genuss Einzelner, kulinarisch und erotisch, als Folge tritt für die soziale Gemeinschaft die schwerste Verwüstung der Stadt Rom durch einen Brand ein. Die taciteische Einordnung der Episode suggeriert, dass moralische Verkommenheit und der Bruch mit herkömmlichen Normen der römischen Gesellschaft zu einer Störung der kosmisch-göttlichen Ordnung der Welt führen.<sup>222</sup>

Die antiken Historiker zeichnen ein durchweg negatives Bild von Kaiser Nero, spätestens ab dem Tod seiner Mutter.<sup>223</sup> Nero durchbricht Handlungserwartungen an ein Mitglied der senatorischen Aristokratie, indem er sich um Tätigkeiten bemüht, die in Rom mit einem niedrigen sozialen Status verbunden waren:<sup>224</sup> Er selbst will beim Wagenrennen einen Wagen lenken, vor Publikum als Sänger auftreten<sup>225</sup> und er zwingt vornehme Römer, sich auf der Bühne als Schauspieler oder

<sup>218</sup> Mart. 12, 42; Iuv. 2, 119f., 123.

<sup>219</sup> *et celeberrimae luxu famaue epulae fuere, quas a Tigellino paratas ut exemplum referam*, Tac. ann. 15, 37, 1. Auf dem See des Agrippa habe man zwischen Gold, Elfenbein und Lustknaben gespeist (*naves auro et ebore distinctae; remigesque exoleti per aetates et scientiam libidinum componebantur*. Ibid. 15, 37, 2). Die kulinarischen Ausschweifungen werden mit sexuellen verknüpft, wobei insbesondere auf die Anwesenheit von Prostituierten vornehmer Abstammung hinzuweisen ist: *crepidinibus stagni lupanaria adstabant inlustribus feminis completa, et contra scorta visebantur nudis corporibus. iam gestus motusque obsceni; et postquam tenebrae incedebant, quantum iuxta nemoris et circumiecta tecta consonare cantu et luminibus clarescere*. Ibid. 15, 37, 3. Cassius Dio schildert die Konsequenz, nämlich dass die Sklaven mit ihren Herrinnen schliefen und die Gladiatoren mit vornehmen jungen Frauen: Cass. Dio 62, 15, 5.

<sup>220</sup> Das unheilvolle Ereignis folgt auch textuell unmittelbar: *Sequitur clades, forte an dolo principis incertum (nam utrumque auctores prodidere), sed omnibus, quae huic urbi per violentiam ignium acciderunt, gravior atque atrocior*. Tac. ann. 15, 38, 1.

<sup>221</sup> *quia pervaserat rumor ipso tempore flagrantis urbis inisse eum domesticam scaenam et cecinisse Troianum excidium, praesentia mala vetustis cladibus adsimulantem*. Tac. ann. 15, 39, 3.

<sup>222</sup> Den Versuch, die Götter zu besänftigen, schildert Tacitus: Tac. ann. 15, 44, 1.

<sup>223</sup> Ehrfurcht vor seiner Mutter Agrippina soll ihn gehemmt haben, seinem libidinösen Verlangen nachzugehen: *seque in omnes libidines effudit, quas male coercitas qualiscumque matris reverentia tardaverat*. Tac. ann. 14, 13, 2.

<sup>224</sup> Zu negativen Beurteilungen verschiedener sportlicher und szenischer Unterhaltungsformen durch die kaiserzeitlichen Schriftsteller siehe Wistrand 1992; zum sozialen Status von Athleten: Pleket 2005; zu Schauspielern: Leppin 1992a; zu Wagenlenkern: Horsmann 1998.

<sup>225</sup> *Vetus illi cupido erat curriculo quadrigarum insistere, nec minus foedum studium cithara ludicrum in modum canere*. Tac. ann. 14, 14, 1. Zunächst sei ihm unmittelbar nach dem Tod der Mutter nur das Wagenrennen von seinen Beratern erlaubt worden, erst privat, dann auch

in der Arena als Gladiatoren oder Tierkämpfer zu erniedrigen.<sup>226</sup> Maßlos war Nero im Spiegel der römischen Historiographie durch seinen Ausdruck von Gefühlen<sup>227</sup> sowie in seiner äußeren Erscheinung, die von einer überlangen Haartracht und ungegürteten Gewändern geprägt gewesen sei.<sup>228</sup> Den Anspruch an einen *bonus princeps* erfüllte Nero nicht.<sup>229</sup>

In der Person Neros bündeln sich die Neigung zum Exzess und Transgressionen seiner sozialen Stellung als Kaiser und Mitglied der Oberschicht. Diese Transgressionen kulminieren in dem Vollzug einer Hochzeit mit einem anderen Mann, noch dazu einem von niedriger sozialer Stellung. Narrativ bildet diese Episode in den *Annalen* des Tacitus die Gelenkstelle zwischen den in besonderem Maße als dekadent und transgressiv dargestellten Ausschweifungen des Festmahls des Tigellinus sowie der stadtrömischen Brandkatastrophe, deren Verursachung Nero nachgesagt wurde. Der *scaenicus imperator*<sup>230</sup> inszeniert den ultimativen Bruch mit der Tradition, indem er die Rolle der Ehefrau spielt. Ob er dies tatsächlich tat, sei dahingestellt, literarisch konnte die Vorstellung einer derartigen Eskapade des schamlosen Kaisers genutzt werden, um seine moralische Enthemmung und Gefahr für das Gemeinwohl zu illustrieren. Für den antiken Rezipienten dürfte sowohl die Erklärung glaubhaft gewesen sein, dass Nero aufgrund seiner pervertierten Geschlechtsnatur die Rolle des passiven Sexualpartners annehmen wollte, sowie die, dass er mit seinem Verhalten demonstrieren wollte, dass Konventionen und die hergebrachten

---

öffentlich: Tac. *ann.* 14, 14, 2. Nero als Wagenlenker: Cass. Dio 62, 15, 1. Schließlich ergreife ihn nach privaten und halböffentlichen Auftritten bei den von ihm eingerichteten Iuvenalia (Tac. *ann.* 14, 15) auch das Verlangen, auf öffentlichen Bühnen aufzutreten, jedoch wage er dies noch nicht in Rom selbst, sondern nur in der ursprünglich griechischen Kolonie Neapolis: Ibid. 15, 33, 1f. Der von Tacitus berichtete Einsturz des dortigen Theaters dürfte auch auf eine Störung der göttlichen Ordnung durch den singenden Kaiser hinweisen: Ibid. 15, 34, 1. Nero lässt sich vom Erdbeben nicht abhalten zu singen: Suet. *Nero* 20, 2.

<sup>226</sup> Nero habe versucht, um seine eigene Schande zu verringern, verarmte Mitglieder vornehmer Familien auf die Bühne zu führen: *ratusque dedecus molliri, si plures foedasset, nobilium familiarum posteros egestate venales in scaenam deduxit*. Tac. *ann.* 14, 14, 3. Bestochen oder gezwungen habe er römische Ritter in die Arena geschickt: *notos quoque equites Romanos operas arenae promittere subegit donis ingentibus, nisi quod merces ab eo, qui iubere potest, vim necessitatis adfert*. Ibid. 14, 14, 4.

<sup>227</sup> Nero ist 63 n. Chr. maßlos in seiner Freude und Trauer über die Geburt seiner Tochter und bricht mit der Konvention, indem er Poppaea Sabina und sogar seiner neugeborenen Tochter den Beinamen Augusta verleiht: Tac. *ann.* 15, 23.

<sup>228</sup> *circa cultum habitumque adeo pudendus, ut comam semper in gradus formatam peregrinatione Achaica etiam pone uerticem summiserit ac plerumque synthesinam indutus ligato circum collum sudario prodierit in publicum sine cinctu et discalciatus*. Suet. *Nero* 51.

<sup>229</sup> *Hoc ipso exemplo dabo quem compares bono patri: bonum principem*. Sen. *clem.* 1, 15, 3.

<sup>230</sup> In seiner Lobrede auf Kaiser Trajan verwendet Plinius diese Bezeichnung, um herauszustellen, dass unter dem neuen Kaiser eben keine *effeminatae artes* und *indecora studia* vom Volk erwünscht würden: Plin. *paneg.* 46, 4. Im *Panegyricus* stellt Plinius auch der Schauspielkunst des Nero die altrömischen Werte Trajans gegenüber: *pietas, abstinentia, mansuetudo*: Ibid. 2, 6.

sittlichen Vorstellungen sein Verhalten nicht eingrenzen können.<sup>231</sup> In jedem Fall kann er in der literarischen Repräsentation nicht als echter römischer Mann gelten, als einer, der kraft seiner *continentia* und *auctoritas* befähigt war, die höchste Herrschaftsposition, die ein Mann im römischen Staat erlangen konnte, angemessen wahrzunehmen.

Männer, die in der Rolle der Ehefrau andere Männer heirateten, werden in den untersuchten Quellen moralisch wegen der Transgression der Geschlechtergrenze klar verurteilt. Ihr Begehren, die subordinierte Position der Ehefrau einzunehmen, erscheint als Ruptur der traditionellen sozialen Ordnung sowie der kosmisch-göttlichen Welt als Ganzer. Als letzte und ewige Grenze der sozialen Ordnung erscheint die reproduktive Natur der Geschlechter, die die Geschlechterordnung insgesamt diskursiv stabilisiert. Eine Verletzung der althergebrachten und durch den Erfolg des römischen Staatswesens legitimierten normativen Ordnung wurde als kurzweiliges Amüsement, apokalyptisches Vorzeichen oder als Kulmination einer Kette sittlicher Verfehlungen literarisch repräsentiert. Anstoß des Erregens war die „falsche“ Braut: Während die eheliche Verbindung zwischen Mann und Frau als natürlich und gesellschaftlich wünschenswert dargestellt wird, erscheint der in der Position der Ehefrau einen anderen Mann heiratende Mann als egoistisch und unfähig, sein erotisches Vergnügen zu kontrollieren, wobei diese soziale Identität möglicherweise auch angestrebt wurde, um sich innerhalb der Gesellschaft als unkonventionell darzustellen. In beiden Fällen wurde die Übernahme der weiblich-subordinierten Position in der römischen Literatur als Dekadenzphänomen charakterisiert. Das negative *exemplum* des Kaisers Nero verdeutlicht, dass derartiges Verhalten als in einem Komplex moralischer Verfehlungen verwoben gedacht wurde und eine legitime, geschweige denn gute männliche Herrschaft prinzipiell ausschloss.

## 2.6 Diskurs und Praxis römischer Männlichkeit

### 2.6.1 Zeichen und Substanz – männlich wirken, männlich sein

Diese Arbeit basiert auf einem normativ-semiotischen Zugang zur sozialen Kategorie des Geschlechtes. Die Normen der Geschlechteridentitäten schreiben vor, welchen Idealen ein „echter“ Mann zu genügen hat. Erkennbar wird eine Geschlechteridentität durch Zeichen, die sprachlicher Natur sein können, die in den *exempla* des *mos maiorum* fossilisiert vorliegen und durch Bezugnahme auf diese Erinne-

<sup>231</sup> Vgl. dazu Carla-Uhinks Anwendung des Konzeptes des „Crossing“ zum Transvestismus in der römischen Kaiserzeit: „Der Akteur, der transgender handelt, beansprucht für sich selbst die Fähigkeit, die Geschlechtergrenzen zu überschreiten. Dies stellt jedoch keine Subversion dieser Grenzen dar, sondern bewirkt vielmehr deren Verstärkung und Hervorhebung. Denn im Zentrum der Handlung steht nicht etwa die Abschaffung der Differenz, sondern vielmehr die Legitimität des Akteurs, etwas zu tun, was anderen Menschen unmöglich bzw. verboten ist.“ Carla-Uhink 2017, 12.

rungskultur performativ aktualisiert werden können, aber ebenfalls Zeichen, die in Geschlechterkörper eingeschrieben wurden und werden, so dass sie sich in der Manipulation der Körperoberfläche, der Stimmlage, der Körperhaltung oder der Art zu gehen zeigen. Dabei ist in den meisten Fällen nicht von bewussten Entscheidungen auszugehen, sondern eher von inkorporierten, permanenten Dispositionen, auf eine bestimmte Art und Weise zu fühlen, zu denken und sich zu verhalten, die situativ aktualisiert wird.<sup>232</sup>

In other words, acts, gestures, and desire produce the effect of an internal core or substance, but produce this *on the surface* of the body, through the play of signifying absences that suggest, but never reveal, the organizing principle of identity as a cause. Such acts, gestures, enactments, generally construed, are *performative* in the sense that the essence or identity that they otherwise purport to express are *fabrications* manufactured and sustained through corporeal signs and other discursive means. That the gendered body is performative suggests that it has no ontological status apart from the various acts which constitute its reality.<sup>233</sup>

Nach diesem Ansatz gibt es keine männliche oder weibliche Substanz, sondern nur Zeichen, mittels derer Interaktionspartner die betreffende Person einer Geschlechteridentität zuordnen können, wobei die Deutung der Zeichen von der symbolischen Ordnung der jeweiligen Gesellschaft bzw. gesellschaftlichen Gruppe abhängt. Entscheidend ist nicht das innere Wesen der Person, sondern die nach außen dargestellte *persona*, die von anderen als männlich oder weiblich und dabei wiederum als adäquat oder defizient taxiert wird. Die Geschlechteridentität ist folglich auch nicht einem prädiskursiven Raum zuzuordnen, sondern wird mittels Sprache und sozialer Praktiken performativ erzeugt, stellt also einen Effekt diskursiver Praxis dar.<sup>234</sup> Die Perzeption des Körpers, der sedimentierter Effekt reiterativer, geschlechtlich kodierter Praktiken ist, ist instrumentell für die soziale Kategorisierung der Menschen als männlich oder weiblich, als männlicher oder weiblicher, oder als geschlechtlich ambivalent.

Am Punkt der Überschneidung des satirischen und Geschlechterdiskurses wurden humoristische Texte untersucht, die auf die Entlarvung devianten Sexualverhaltens ausgerichtet sind. Mithin liegt diesen Texten die Annahme zugrunde, dass man sich auf das Äußere verlassen könne, da es der wahren, ontologischen Substanz der Geschlechteridentität entspreche. Diese wird von den jeweiligen Protagonisten jedoch intentional verschleiert, was als perfide Täuschung dargestellt wird. Die Täuschung stellt einen Betrug an der symbolischen Ordnung dar, eine Destabilisierung habitualisierter Erwartungshaltungen hinsichtlich geschlechtli-

<sup>232</sup> Bourdieu 1980, 88, 91, 117.

<sup>233</sup> Butler 1999 [1991], 173 (Hervorhebungen im Original).

<sup>234</sup> Ibid. 11, 33.

cher Identität. Die Fokussierung auf diesen Täuschungsakt verweist aber darauf, dass jede geschlechtliche Performanz bis zu einem gewissen Grad einer „Vortäuschung“ gleichkommt, da sie erfordert, wortwörtlich mit Haut und Haaren in eine Rolle zu schlüpfen. Je natürlicher, sprich authentischer, ein vergeschlechtlichter Körper wirkt, desto mehr erscheint dieser Körper glaubwürdig und verweist auf eine kohärente vergeschlechtlichte Person. Die Protagonisten der satirischen Texte entpuppten sich jedoch wiederholt als geschlechtlich nicht eindeutig dekodierbar hinsichtlich ihrer Männlichkeit oder Weiblichkeit; vielmehr führten konfligierende Praktiken zu Unsicherheit in der Zuweisung der Geschlechtsidentität. Wer auf den ersten Blick männlich wirkte, war dennoch kein echter Mann.

In der vorangegangenen Analyse konnten verschiedene Zeichen herausgearbeitet werden, mittels derer Konfigurationen männlicher Identitäten performativ hervorgebracht und zugleich voneinander abgegrenzt wurden. Den Ausgangspunkt und Leitfaden der Analyse bildete das Epigramm Mart. 1, 24, in dem die Diskrepanz zwischen der nach außen projizierten, männlichen moralischen Strenge des auch grammatikalisch als männlich demarkierten *ille* und seinem devianten Sexualbegehren, welches sich aus der Annahme der Rolle einer Braut ableitet, vom Rezipienten als komisch empfunden werden konnte. Die Kopfbehaarung der verunglimpften Witzfigur stellt das erste lesbare Zeichen dar, welches auf die Identität von *ille* hinweist. Sowohl die Quantität als auch die Qualität der Haare am menschlichen Körper erlauben Rückschlüsse über Möglichkeiten geschlechtlicher Klassifizierungen.

Ille trägt *incompti capilli*, seine Kopfbehaarung verweist auf ein semantisches Feld der Unordnung, des Schmutzes, der mangelnden Pflege und somit auch der Schlichtheit. Mithilfe dieser Assoziationen versucht *ille* seine deviante Sexualität zu verbergen und stattdessen den Eindruck moralischer Strenge zu erzeugen. Ähnlich beschreibt Juvenal die sich als Philosophen tarnenden *cinaedi*, deren Gliedmaßen mit rauher, harter, borstiger und struppiger Behaarung (*hispida membra, durae per brachia setae*)<sup>235</sup> versehen sind. Wiederum wird die Assoziation intentional vernachlässigter Pflege aufgerufen, hinzu tritt die Konnotation eines geradezu animalischen, nicht domestizierten und somit unzivilisierten Körpers. Der sich als Philosoph tarnende *cinaedus* will einen *atrox animus* vortäuschen,<sup>236</sup> um auf seine Mitmenschen trotzig und unbeugsam oder sogar drohend und gefährlich zu wirken. Martials *ille* setzt als mimisches Mittel zusätzlich einen finsternen, strengen Blick ein, der metonymisch über die Augenbrauen (*triste supercilium*) für den Rezipienten des Epigramms lesbar wird. Beide Scheinphilosophen versuchen die Hexis eines harten, strengen Mannes zu simulieren, während ihr wahres, inneres Wesen hingegen als weich und schwach, somit als effeminiert entlarvt wird. Der Textlogik folgend wollen sie männlich wirken, sind aber in Wahrheit weiblich bzw. nicht-männlich.

---

<sup>235</sup> Iuv. 2, 11.

<sup>236</sup> Ibid. 2, 12.

In Opposition zu ungepflegter und wild wuchernder Körperbehaarung tritt die übermäßige Pflege und gezielte Enthaarung des Körpers. Juvenals Scheinphilosoph entlarvte sich an dem auf seine Sexualpraktik hinweisenden enthaarten Hintern,<sup>237</sup> Attribut des *cinaedus* ist bereits in der plautinischen Komödie das mit einem Brenneisen gekräuselte Haar.<sup>238</sup> Paradigmatisch für einen solchen verweiblichten Mann tritt uns bei Martial die Figur des *bellus homo* entgegen, der oberflächliche, auf sein Äußeres fixierte und belanglose, kurzweilige Erheiterung anstrebende „Schönling“. Dieser glättet seine Kopfhaare und arrangiert sie sorgfältig zu einer Frisur, seine Arme depiliert er.<sup>239</sup> Die Witzfigur des *bellus homo* wird im selben Epigramm weiter charakterisiert durch seine Vorlieben für Parfüm, Musik, Tanz, Müßiggang und den Austausch von Gerüchten mit anderen Frauen. Körperpflege wird hier mit dem *mundus muliebris* verbunden, demjenigen Tätigkeitsfeld unernten Schmuckes und der Schönheit, das Frauen vorbehalten ist, die nicht an den ernsten Wettbewerben der Männer teilnehmen dürfen.

Ein Indiz, nicht an diesen Spielen teilnehmen zu wollen oder können, offenbaren die Zeichen der *mollitia*. Der verweiblichte Mann offenbart sich durch inkorporierte Praktiken, die dem semantischen Feld der *mollitia* zugeordnet werden können. „Weich“, „biegsam“ und „geschmeidig“ können physische Gegenstände sowie die Materie des Körpers sein, z.B. die Haare, ebenso wird diese Eigenschaft auf den menschlichen Charakter übertragen, der sinnlichen Verlockungen nicht widerstehen kann, ihnen nachgibt.<sup>240</sup> Das Gegenteil wäre der unnachgiebige, harte und widerständige Körper sowie die Kontrolle der Leidenschaften – Erkennungsmerkmale eines echten Mannes.<sup>241</sup> Unbeugsam, aufrecht und rechtschaffen wirken auch die moralischen Verhaltensdispositionen der *exempla*, die in einem xenonymen Verhältnis zur *mollitia* stehen, wie der Signifikant *vir* selbst.<sup>242</sup> Härte und Weichheit entsprechen prinzipiell Männlichkeit und Weiblichkeit.

Das semantische Feld *mollitia* nimmt innerhalb der symbolischen Geschlechterordnung Roms eine privilegierte Stellung ein als kultureller Interpretationsrahmen, um nicht-männliche Elemente einer Geschlechtsidentität zu identifizieren. Im Ver-

<sup>237</sup> Ibid. 2, 12f.

<sup>238</sup> Plaut. *Asin.* 627.

<sup>239</sup> Mart. 3, 63.

<sup>240</sup> Darunter ist jedoch im Geschlechterdiskurs kein „milder“ Charakter zu verstehen, sondern ein schwacher effeminierter, wie das von Seneca angeführte Beispiel des Maecenas verdeutlicht: *Apparet enim mollem fuisse, non mitem.* Sen. *epist.* 114, 8.

<sup>241</sup> So versuchen die im satirischen Diskurs entlarvten *cinaedi* „Härte“ vorzutäuschen: Im Hinblick auf die mentale Disposition: *triste supercilium*, Mart. 1, 24; *atrox animus*, Iuv. 2, 12; anhand der Behaarung: *hispida membra, durae saetae*: Iuv. 2, 11; mittels der Gesamterscheinung des Körpers, die zugleich auf die mentale Disposition und den Phallus verweist: *rigido Afro*: Mart. 12, 42.

<sup>242</sup> Das Adjektiv *mollis* verbinde sich philonym mit *puer*, *cinaedus* und östlichen Völkern, während es zu *vir* in einem xenonymen Verhältnis stehe. *Vir* hingegen sei ein Philonym von *fortis*: C. Williams 2013, 247. Dem *cinaedus* wird *mollitia* zugeschrieben: *ita fustibus sum mollior magis quam ullus cinaedus*, Plaut. *Aul.* 422.

hältnis paradoxer Metonymie steht die *mollitia* zur Sexualität, indem sie einerseits das Nachgeben gegenüber eigenem und fremden Begehren ausdrückt,<sup>243</sup> andererseits aber auch Attraktivität für mögliche Sexualpartner bedeuten kann.<sup>244</sup> Zugleich verweist die *mollitia* auf antagonistische Auseinandersetzungen in der Politik oder im Krieg, den ernstesten männlichen Wettbewerben, in denen sich der härtere, un-nachgiebigere Gegenspieler durchsetzt, seine Dominanz affirmiert. Die Zeichen der *mollitia* zu vermeiden, heißt also, möglichen Untergebenen und Gegnern die eigene Herrschaftsfähigkeit und die eigenen Erfolgsaussichten zu signalisieren.

Sowohl der sich tarnende *cinaedus* als auch der *bellus homo* illustrieren die Signifikanz der *mollitia*, indem sie Zeit und Arbeit in die Gestaltung ihrer Körper investieren. Dieser bemüht sich darum, möglichst weich und sanft und somit weiblich zu wirken, während jener seine als unmännlich – und *mollis* – eingestuften sexuellen Verhaltensdispositionen durch einen besonders männlich erscheinenden Körper zu verbergen sucht. Diese Gestaltung des Signifikationspotentials des eigenen Körpers setzt Bourdieu in Verbindung mit den gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnissen:

La masculinisation du corps masculin et la féminisation du corps féminin, tâches immenses et en un sens interminables qui [...] exigent presque toujours une dépense considérable de temps et d'efforts, déterminent une somatisation de la relation de domination, ainsi naturalisée. C'est à travers le dressage des corps que s'imposent les dispositions les plus fondamentales, celles qui rendent à la fois *enclins et aptes* à entrer dans les jeux sociaux les plus favorables au déploiement de la virilité: la politique, les affaires, la science, etc.<sup>245</sup>

Die Vergeschlechtlichung des menschlichen Körpers, die Erzeugung eines als männlich oder weiblich erkennbaren Körpers, erfordere einen erheblichen Zeit- und Arbeitsaufwand. Hierbei muss auf ein Reservoir bereits anerkannter Darstellungsressourcen zurückgegriffen werden, damit die den Geschlechtskörper Wahr-

<sup>243</sup> *Mollis erat facilisque viris Poentius heros*: Mart. 2, 84. In direkter Opposition zur vernachlässigten Körperpflege: *sed, quod et hircosis carum est et turpe pilosis, in molli rigidam clune libenter habes*: Mart. 9, 47. Auf das männliche Geschlechtsorgan wird mit *rigidam [mentulam]* verwiesen, so dass auch die semantische Opposition von weiblicher *mollitia* und dem männlichen Phallus als Vorstellung aufgerufen wird. Der eindeutig als *mollis* charakterisierte Begleiter der Ehefrau (*crine nitens, niger unguento, perlucidus ostro // ore tener, levis pectore, crure glaber*) stellt keine Bedrohung für den Ehemann dar, da das Begehren des *mollis* darauf ausgerichtet ist, die passive Rolle beim Geschlechtsverkehr einzunehmen: Mart. 12, 38.

<sup>244</sup> Iuv. 6, 63f.; Mart. 7, 58. In Mart. 2, 62 wird Labienus wegen seiner Ganzkörperenthaarung bloßgestellt. Die Enthaarung von Armen, Beinen und Intimbereich lassen sich danach als Praktiken verstehen, die die sexuelle Attraktivität auch für weibliche Partner erhöhen, die Enthaarung des *culus* offenbare die Einnahme der passiven Rolle. Ein als *mollis* erscheinender Begleiter der Ehefrau stellt dennoch einen möglichen aktiven Liebhaber dar: Mart. 5, 61.

<sup>245</sup> Bourdieu 1998, 81 (Hervorhebung im Original).

nehmenden ihn auch eindeutig erkennen und als adäquat bewerten können. Orientierung geben bestehende Normen, die bewusst oder unbewusst in Form reiterativer Praktiken inkorporiert werden. Die von Bourdieu postulierte Somatisierung des Herrschaftsverhältnisses, die somit naturalisiert erscheint, lässt sich wiederum am *bellus homo* beobachten. Sein Körper wird feminisiert und seine der Politik und dem Krieg fern Tätigkeiten spiegeln dies wider. Weibliche Zeichen signalisieren weibliche Substanz: Der *bellus homo* ist symbolisch nicht legitimiert, männliche Herrschaft auszuüben.

In einem weiteren Epigramm konstatiert der Erzähler, dass ein *bellus homo* niemals als *magnus*, als groß im Sinne eines bedeutenden, für den Staat wichtigen Mannes angesehen werden könne.<sup>246</sup> Wer sich um wichtige Aufgaben kümmert, hat keine Zeit, seine Haare zu glätten. Frauen hingegen sind nicht bestimmt dazu, in den Krieg zu ziehen oder Prozesse zu führen, so dass sie sich auch um ihr Äußeres kümmern können, um sich von anderen Frauen zu distinguieren und ihren Ehemännern zu gefallen. Frauen werden rechtlich und sozial von der Teilnahme an politischen und militärischen Wettbewerben ausgeschlossen und ihnen wird die Rolle der Ehefrau, die sich durch besondere Schönheit und Eleganz auszeichnen kann, vor allem aber legitime Erben gebären soll, zugewiesen. Indem nun im Laufe der Sozialisation diese Rolle erfüllt wird, rechtfertigt sich zugleich der vorangegangene und weiterhin perpetuierte Ausschluss. Dies entspricht Butlers Postulat, dass der performative Prozess der Geschlechtskonstruktion das Geschlecht erst hervorbringt, welches als Voraussetzung der wahrnehmbaren Geschlechtsidentität gedacht wird.<sup>247</sup> Der ernst blickende Mann kümmert sich um die ernstesten Geschäfte des Staates – er blickt aber ernst, weil er dies sozial so lernte, weil regulative Normen des Geschlechterdiskurses ihre Wirkung entfalteten, indem er reiterative geschlechtlich signifikante Praktiken vollzog. Eine Gruppe von Praktiken betrifft die Mimik. Insofern genügend geschlechtlich signifikante Zeichen lesbar sind und der Habitus auf den Beobachter bzw. Interaktionspartner männlich wirkt, setzt dieser Eindruck dann eine männliche und somit potenziell herrschaftslegitimierende Substanz voraus.

Auf die Produkte der Somatisierung geschlechtlicher Identität sei jedoch kein Verlass, suggeriert der satirische Diskurs. Ein feminisierter männlicher Körper sei eigentlich als Indiz für eine deviante Form männlicher Sexualität und somit auch eine defiziente Variante einer männlichen Identität zu lesen,<sup>248</sup> doch vermeintlich

---

<sup>246</sup> Mart. 1, 9.

<sup>247</sup> Butler 1999 [1991], 33.

<sup>248</sup> Männer mit gepflegtem Kopf- und Barthaar seien *cinaedi* und somit impotente Ehemänner: Mart. 7, 58; ein verweichlichter Habitus, konkret nur durch das körperliche Zeichen der glattpolierten Hand (*pumicata manu*) erkennbar, disqualifiziere den wohlhabenden Ritter als Ehemann: Mart. 5, 41; der enthaarte Mann mit zarter Stimme und gepflegten Haaren werde zumindest nicht wie ein „normaler“ römischer Mann Ehebruch begehen: Mart. 12, 38; die Enthaarung verschiedener Körperteile indiziere deviante Sexualität, der enthaarte Hintern sei schließlich ein Beweis: Mart. 2, 62, vgl. Iuv. 2, 12f.



als männlich zu dekodierende Männerkörper verbergen weiche, effeminierte, subordinierte Männer.<sup>249</sup> Die Zeichen, anhand derer der Geschlechtskörper als einem eindeutigen Muster konform identifizierbar gelesen werden kann, sind nicht eindeutig, sie definieren die Geschlechtergrenzen nicht zuverlässig. Dies mag daran liegen, dass die Inkongruenz zwischen vermeintlicher Geschlechts- bzw. Sexualidentität und den tatsächlichen Verhaltensdispositionen, der Gegensatz von Schein und Sein, als Instrument der Humorerzeugung dient. Unabhängig davon, inwieweit derartige Habituskonfigurationen tatsächlich vorlagen, lässt sich festhalten, dass derart ambivalente männliche Identitäten imaginiert werden konnten. So wird im satirischen Diskurs auch ein gewisses Maß an Reflexion greifbar, wie Geschlechtsidentitäten produziert und dekodiert werden, wenn männliche Zeichen nicht verknüpft sind mit männlicher Substanz.

## 2.6.2 Die natürliche Geschlechterordnung – Ordnung durch Dichotomie

Es erwies sich, dass die Zeichen der Geschlechtsidentität nur bedingt disambiguierende Effekte hervorbrachten, so dass eindeutige Verortungen literarischer Kunstfiguren innerhalb der Geschlechterordnung erschwert oder sogar ausgeschlossen wurden. Im Folgenden soll versucht werden, diese Ordnung auf der Basis der bisherigen Analyse zu konturieren. Die Geschlechterordnung des antiken Roms zeichnete sich oberflächlich durch ein dichotomes Ordnungsprinzip aus, durch die binäre Opposition von männlich und weiblich. Diese binäre Geschlechterordnung wurde geradezu als kosmisches Prinzip postuliert<sup>250</sup> und somit auch naturalisiert: Die Natur dient als analog strukturierte Ordnung und als legitimierender Ursprung der sich aus der Geschlechterdifferenz ableitenden Bedeutungen und Hierarchisierungen, wobei diese Differenz Hierarchien zugleich produziert und legitimiert.

Die Verzerrung und Transgression natürlicher Demarkationslinien zwischen den Geschlechtern konnte als widernatürlicher Verstoß gegen die kosmische Ordnung dargestellt werden, der als Dekadenzphänomen gedeutet wurde. Dabei sind solche Verstöße weniger innerhalb eines Spannungsfeldes zwischen Natur und Kultur einzuordnen, sondern eher innerhalb eines Spektrums von guter, althergebrachter, väterlicher Sitte entsprechender, durch eine ursprüngliche und unverdor-

---

<sup>249</sup> *Ille* heiratete trotz wilder Behaarung und Bezug auf *exempla* gestern als Braut: Mart. 1, 24; der bärtige *Afrus* heiratete als Braut: Mart. 12, 42. Scheinphilosophen tarnten ihr deviantes Begehren und heirateten als Bräute: Iuv. 2; Rauhe, struppige und ungepflegte Haare in Verbindung mit Nennung altrömischer *exempla* oder alter bärtiger Philosophen diene nur als Tarnung für *cinaedi*: Mart. 7, 58; 9, 47; hinter einfacher, nicht luxuriöser und somit dekadent effeminiertes Kleidungsstück verberge sich ein *fellator*: Mart. 1, 96; konfliktierende Zeichen markieren *Chrestus* durch seine völlige Enthaarung als deviant, durch seinen rhetorischen Anschluss an die *exempla* altrömischer echter, behaarter Männer als normkonform, jedoch entpuppt er sich durch sein Verhalten als *fellator*: Mart. 9, 27.

<sup>250</sup> Iuv. 2, 122f.

bene *rusticitas* geprägter und dem Gemeinwohl dienender römischer Kultur und einer neueren, importierten Kultur, die auf die individuelle Lustbefriedigung ausgerichtet ist und nach effeminiertem Luxus strebt, dem semantischen Feld der *mollitia* entsprechend. Grundsätzlich gilt die urtümliche *simplicitas* als traditionell römisch, die gegenwärtige Dekadenz wurde als griechisch-kleinasiatischer Import betrachtet. Diese gegensätzlichen semantischen Felder verdichten sich diskursiv in unterschiedlichen Lebensstilen. Jener Lebensstil wird als natürlich und gut qualifiziert, dieser jedoch als unnatürlich und schlecht. Während sie sich beide auf abstrakter Ebene konzeptuell trennen lassen, musste in der konkreten Lebenspraxis ein situativ angemessener Ausgleich dieser widersprüchlichen Lebensstile gefunden werden.

Hergeleitet wurde die Ehe als geschlechtlich binär kodierte Verbindung zwischen Mann und Frau, die als Keimzelle der menschlichen Gesellschaft dem Ziel der sozialen Reproduktion diene.<sup>251</sup> Eine solche eheliche Verbindung spiegelt die gesamtgesellschaftlichen Geschlechterverhältnisse wider. Insbesondere die Asymmetrie zwischen den Geschlechtern hinsichtlich der Handlungsoptionen und Tätigkeitsfelder sowie der damit zusammenhängenden Ausstattung mit ökonomischem und kulturellem Kapital konnte herausgearbeitet werden.<sup>252</sup> Frauen nehmen demnach eine subordinierte Position ein, die durch ihre *incontinentia* grundlegend legitimiert wird. Frauen seien nicht „Herr“ ihrer Begierden und verzerrten *libertas* zu *licentia*,<sup>253</sup> da sie nicht im selben Maße vernunftfähig und maßvoll wie Männer seien. Somit destabilisieren zu gebildete, reiche oder mächtige Frauen die symbolische Ordnung Roms und stellen die männliche Herrschaft infrage, die auch als Freiheit von weiblicher Herrschaft gedacht werden kann. Die Unterordnung des Mannes konnte als eine Art Kastration repräsentiert werden, eine Beraubung seiner männlichen Potenz,<sup>254</sup> der ein besonderes signifikatives Potenzial zuzurechnen ist, da nur sexuell potente Männer sich als echte Männer auszeichnen können, die die Rolle des Ehemanns und Vaters in vollem Umfang ausfüllen. Zugleich steht der Phallus als kulturell kodierte Symbol des männlichen Geschlechtsorgans in Opposition zur *mollitia*. Ehemänner und Väter herrschen über Ehefrauen und Kinder, in isomorphem Verhältnis dazu steht die gesamtgesellschaftliche Herrschaft der „ech-

<sup>251</sup> Cic. *off.* 1, 17, 54; Plin. *epist.* 4, 15, 3.

<sup>252</sup> Zu reiche Ehefrauen: Mart. 8, 12; 12, 97. Sen. *contr.* 1, 6, 5. Zu gebildete Ehefrauen: Mart. 11, 19; Iuv. 6, 448–456.

<sup>253</sup> Liv. 34, 1, 13f. Zur Notwendigkeit der Einschränkung der weiblichen Maßlosigkeit: Iuv. 6; Mart. 7, 67; Tac. *ann.* 1, 4, 5; 3, 33, 3; 3, 34, 4; Liv. 24, 2, 2; 34, 2, 13; Sen. *dial.* 12, 14, 2; Suet. *Nero* 28, 2. Zur *libertas* (in Opposition zu *servitium*, *licentia* und *obsequium*) nicht nur als politischer, sondern auch als sozialer Kategorie, zur Bestimmung hierarchisierter Relationen innerhalb der kaiserzeitlichen römischen Gesellschaft vgl.: Rutledge 2009, 25f. Rutledge stützt sich dabei auf Roller, der sich dagegen ausspricht, *libertas* als „a coherent category of Roman political thought, independent of its function as a category of social status and its embeddedness in the institution of chattel slavery“ anzusehen: Roller 2001, 222.

<sup>254</sup> Männliche Impotenz wegen Bildung der Frau: Mart. 11, 19. Impotenz wegen Reichtum der Ehefrau: Mart. 12, 97.

ten“ Männer von hohem sozialem Status, die über sozioökonomisch subordinierte Männer und Frauen herrschen. Frauen dürfen keine Herrschaft ausüben, Männer müssen es aber und müssen somit auch den geschlechtlich bedingten Handlungsanforderungen und Rollenerwartungen genügen.<sup>255</sup> Die Freiheit von weiblicher Herrschaft bringt also die Verpflichtung zur Einnahme einer eigenen Herrschaftsposition, die nicht nur auf andere hin ausgerichtet ist, sondern auch auf die Beherrschung seiner selbst.<sup>256</sup>

Ebendiese männliche Selbstbeherrschung tritt uns in den Quellen jedoch als Problem entgegen. Eine patriarchale Sozialstruktur, die sich darauf stützt, dass Männer kraft ihrer Selbstbeherrschung und des daraus resultierenden tapferen und selbstlosen Einsatzes für die Gemeinschaft Herrschaftspositionen einnehmen und Frauen grundsätzlich von diesen ausgeschlossen sind, lässt sich nur schwer legitimieren, wenn die Männer dieser Norm nicht entsprechen. Zugleich impliziert *continentia* als Selbstbeherrschung, dass in dem männlichen Selbst etwas Exzessives und Irrationales existiert, das gebändigt werden muss. Die männliche Natur muss folglich sozial optimiert werden, um legitime männliche Autorität beanspruchen zu können.<sup>257</sup> Wer keine Begierden besitzt, muss sich auch nicht selbst beherrschen. Männliche Herrschaft wird diskursiv nicht so sehr dadurch legitimiert, dass Männer von Natur aus weniger Begierden und weniger starke Emotionen besitzen, sondern durch ihre sozial normierte Kraft zur rationalen Bezwingung ihrer triebhaften Dränge.

Die Grenzen der Legitimation männlicher Herrschaft wurden im satirischen Diskurs besonders dann deutlich, wenn die intellektuelle Subordination von Ehefrauen thematisiert wurde.<sup>258</sup> Männliche Herrschaft gilt jedoch als soziale Norm und stützt sich auf die Fähigkeit von Männern, sich selbst zu beherrschen. Zur Legitimation und Stabilisierung der männlichen Herrschaft müssen die Norm verletzende Männer als Nicht-Männer dargestellt werden. Das äußerste Beispiel eines solchen Nicht-Mannes ist der *cinaedus*. Sein Begehren gilt als maßlos und nutzlos für die Gemeinschaft, es dient nur seiner persönlichen Lustbefriedigung, die zugleich als unnatürlich dargestellt wird. Öffentlich als *cinaedus* bezeichnet zu werden gilt als entehrende Beleidigung. Ein solcher Nicht-Mann gilt aufgrund seiner moralischen Korruption als Gefahr für die Gemeinschaft und darf ausgelacht werden. Ein solcher Nicht-Mann ist machtlos und kann keine Autorität beanspruchen.

---

<sup>255</sup> Allgemein charakterisiert Bourdieu die Verpflichtung der Männer zur Teilnahme an ernsthaften sozialen Spielen als „le privilège à double tranchant“ (Bourdieu 1998, 106), also als zweischneidiges Schwert, welches eben auch Verpflichtungen mit sich bringt und die Möglichkeit des Scheiterns einschließt.

<sup>256</sup> Späth spricht von der „Kehrseite dieser männlichen Dominanz“: Späth 2011, 134.

<sup>257</sup> Vgl. Gundersons Analyse der Konstruktion des *vir bonus* in der rhetorischen Theorie durch „proper supplements“, die „the improvement of nature and the realization of one’s destiny“ bewirken sollen: Gunderson 2000, 78.

<sup>258</sup> Vgl. Centlivres Challet 2013, 93.

Er lässt sich nach Butler als „constitutive outside“<sup>259</sup> zu legitimer männlicher Identität betrachten. Authentische römische Männer müssen sich von einer solchen Konfiguration von Verhaltensdispositionen und Körperpraktiken abgrenzen, um für sich selbst einen Ort innerhalb des Raumes legitimer Männlichkeit beanspruchen zu können. Die Vermeidung illegitimer Männlichkeit wirkt folglich als Norm legitimer Männlichkeit. Intelligibel ist der *cinaedus* nicht als freier Mann, sondern nur als Sklave seiner Lüste. Seine Sexualpraktiken weisen ihn als einen Mann aus, der so sehr von seinem erotischen Verlangen beherrscht wird, dass er willentlich eine subordinierte Position gegenüber einem anderen Mann einnimmt. Weniger eindeutig ist der völlige Ausschluss der *mollitia*, die moralisch verurteilt wurde und als Indiz für rezeptive männliche Sexualpraktiken dienen konnte.

Eine männliche römische Identität ist jedoch nicht nur sexuell zu bestimmen, sondern sie muss sich auch messen lassen an den sich aus der Erinnerungskultur ergebenden Anforderungen des *mos maiorum*. Der *mos maiorum* diente als Handlungsanleitung für eine legitime Mitgliedschaft in der römischen Oberschicht, die zur Imitation in Form der *exempla* praktisch verdichtet vorlag. Römische Identität speiste sich aus diesen *exempla*, deren Taten und Worte als nachahmenswert galten, um moralisch gut zu leben. Auf spezifisch römische Art verkörpern die *exempla* in ihren Äußerungen und Handlungen die einfachen und harten Werte der Bescheidenheit, Tapferkeit und Rechtschaffenheit, die dem Gegenpol der moralischen Laster diametral gegenüberstehen, der unkontrollierten *libido* und der *avaritia*, zu denen die *mollitia* führt. Die *virtus*, die Mannhaftigkeit als moralische Exzellenz verstanden, bündelt die Hinwendung zu moralisch positiven Werten und die Abkehr von einer permissiven Nachlässigkeit hinsichtlich der Beherrschung der eigenen Affekte und Triebe. Diese Herrschaft über sich selbst wurde dargestellt als Beitrag zur sozialen und politischen Stabilität,<sup>260</sup> sie legitimierte Herrschaftspositionen im sozialen Raum. *Exempla* wie Curius und Camillus setzen sich in der literarischen Überlieferung selbstlos für die Gemeinschaft ein, insbesondere auch durch die Übernahme militärischer Verantwortung, ohne auf persönliche Vorteile bedacht zu sein. Sie dienen der Gemeinschaft, ihr Dienst an der Gemeinschaft wird als eine freiwillige Verpflichtung dieser Männer dargestellt. Dafür werden sie in der Erinnerungskultur literarisch geehrt und als Vorbilder präsentiert.

Der Bezug auf die herausragenden Männer der Frühzeit Roms<sup>261</sup> eröffnet eine geschichtskulturelle Dimension der Geschlechtsidentität. Wie ein Mann zu sein hat, ergibt sich daraus, wie diejenigen Männer angeblich waren, die als besonders vorbildlich und nachahmenswert galten, da sie instrumentell für den Erfolg des römischen Gemeinwesens waren, indem sie uneigennützig das Gute für Rom erstrebten. Zeitgenössischen Männern kam die Aufgabe zu, derartiges Verhalten zu imitieren, an eine Zitatkette idealen männlichen Verhaltens anzuknüpfen, damit diese

<sup>259</sup> Butler 1993, 188. Vgl. Gunderson 2000, 25.

<sup>260</sup> Val. Max. 1, 4, 3, *praef.*

<sup>261</sup> Mart. 1, 24; 7, 58; 9, 27; Iuv. 2, 3; 2, 40.

Konfiguration männlicher Identität an die nächste Generation übermittelt werden konnte, so dass sich der in der kollektiven Erinnerung sedimentierte männliche Machtanspruch reproduzierte. Ein Ort dieser Aktualisierung vergangener Männlichkeit war der männliche Körper, dessen signifikatives Potenzial in unterschiedlichen sozialen Kontexten performativ realisiert wurde. Ein Modus dieser reiterativen Praxis war die Arbeit am eigenen Körper, um Anzeichen der *mollitia* zu vermeiden, wodurch die Geschlechterordnung stabilisiert wurde, indem sie ihren natürlichen Anschein erhielt.

Die *exempla* entstammen einer mythologisch verklärten Vorzeit, die als bäuerlich und der zivilisatorisch-raffinierten Verfeinerung entbehrend gedacht wurde. Der Signifikant *rusticitas* verweist in positiver Weise metonymisch vom Landwesen auf die ländliche Einfachheit, den Gegensatz zur urbanen Dekadenz und zur *mollitia*. Hier offenbart sich auch eine Verbindungslinie zum Verzicht auf die Pflege des männlichen Körpers. Die Schlichtheit der ländlichen Lebensverhältnisse, die einen guten Charakter produzieren, entspricht einer simplen, wenig Aufwand erfordernden Kleidung, Haartracht und Kosmetik. Das gute, einfache und ehrliche Leben auf dem Land, wo die tugendhaften, bescheidenen *exempla* der Frühzeit zeitlich und räumlich lokalisiert sind, steht in Opposition zum schlechten, verfeinerten und verlogenen Leben in der Stadt, in der sich *cinaedi* und andere sexuell deviante und moralisch defiziente Gestalten tummeln. Der alte Cato, selbst zum *exemplum* erstarrt, schreibt der bäuerlichen Existenzweise zu, *virii fortissimi* und *milites strenuissimi* zu erzeugen.<sup>262</sup> Erzeugt wird das Bild harter und tapferer Männer, die sich im männlichen Wettbewerb des Krieges durchsetzen und bewähren können und zugleich dem semantischen Feld der *mollitia* entrückt sind.

Naturalisiert bzw. normalisiert wird diese symbolische Ordnung der Geschlechter, indem Analogien zur „natürlichen“ Welt der Tiere hergestellt werden, aber auch durch den Bezug auf die eigene imaginierte Vorzeit, die Welt des einfachen Bauernsoldaten, der vermeintlich näher an seiner Natur, verstanden als seine angeborenen Charakteristika, lebte als seine im Luxus schwelgenden Nachfolger, die ihre männlichen Anlagen pervertieren. Dabei handelt es sich weniger um eine biologisch konzipierte natürliche Legitimationsinstanz als um kulturelle Normen, die mit der kosmischen Ordnung harmonieren und den Herrschaftsanspruch des römischen Gemeinwesens über andere, von ihm unterworfenen, aber zugleich maßvoll und gerecht beherrschte Völker herbeiführen soll. Legitimierende Kraft erhält der Vorstellungsbereich des *mos maiorum*, da er als Ursprung des Erfolges der römischen *res publica* galt, als die Männer Roms noch nicht durch östlichen Luxus korrumpiert waren und sich anstrengen mussten, um sich selbst als „echte“ Männer zu bewähren und ihre Gemeinschaft zu schützen und fördern. Der *mollis* hingegen stellt eine korrumpierte Konfiguration körperlicher Zeichen und Verhaltensdispositionen dar, der auf das traditionell römisch-republikanische Reservoir herrschaftslegitimierenden kulturellen Kapitals nicht erfolgreich zugreifen kann.

---

<sup>262</sup> Cato *agr. praef.* 4.

Während das Narrativ römisch-männlicher Superiorität der bestehenden Ordnung geschichtskulturelle Autorität zu verleihen scheint, lässt sich jedoch fragen, wie sehr eine dementsprechende symbolische Ordnung die objektiven Bedingungen für subjektive Geschlechtsidentitäten präfigurierte. Denn es finden sich in der literarischen Überlieferung Belege für real existierende römische Männer, die als *mollis* repräsentiert werden, zugleich aber objektiv mächtig waren und Herrschaftspositionen innehatten. Nicht jeder „weiche“ Mann war ein *cinaedus*, „weiche“ Elemente eines Lebensstils mussten nicht zwingend zur Disqualifikation als *homo bellus* führen. Moralisch angeklagt wurden Caesar und Maecenas wegen einer effeminierten Lebenspraxis,<sup>263</sup> jedoch waren sie objektiv mächtig. Nero hatte als Kaiser die höchste Herrschaftsposition Roms inne und wurde literarisch als Nicht-Mann repräsentiert<sup>264</sup> – er wurde gestürzt. Im Fall seines Zeitgenossen C. Calpurnius Piso konnten Dichtung, Musik, Ball- und Brettspiel sogar als prestigewürdige Leistungen dargestellt werden,<sup>265</sup> obwohl sie nach den bisherigen Erkenntnissen kaum als „ernste“ männliche Tätigkeiten zu bewerten wären. Soziale Distinktion ließ sich offenbar durch kulturelle Praktiken erzielen, die innerhalb einer am *mos maiorum* orientierten und auf die Vermeidung von *mollitia* ausgerichteten dichotomen Geschlechterordnung als weiblich zu klassifizieren oder sogar als dekadent und amoralisch zu diffamieren wären. Somit bleibt das Verhältnis zwischen der symbolischen Geschlechterordnung des literarischen satirischen Diskurses und dem Habitus elitärer römischer Männer zu klären.

### 2.6.3 Der männliche Habitus

Lässt sich ein einheitlicher, allgemein anerkannter männlich-elitärer Habitus aus den vorhergehend analysierten Quellen ableiten, also eine Verknüpfung objektiver und subjektiver sozialer Bedingungen in Form einer relativ beständigen Konfiguration von Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata, die als objektiv zweckmäßiges, jedoch subjektiv nicht intentionales Erzeugungsprinzip männlichen Han-

<sup>263</sup> Caesar: Suet. *Iul.* 2; 45, 2; 49; 52, 3; Catull. 57; Maecenas: Sen. *epist.* 114, 8; zu dem senecanischen Brief siehe Graver 1998.

<sup>264</sup> Siehe Kapitel 2.5.2.

<sup>265</sup> *Laus Pis.* 137–208. Die Identität des Piso ist nicht unumstritten. Sicher handelt es sich um einen elitären Mann der Kaiserzeit, sehr wahrscheinlich um C. Calpurnius Piso: Di Brazzano 2004, 47–64. Leppin deutet die Hinwendung zur Betätigung im *otium* als Konsequenz der politischen Ordnung des Prinzipats, die es den Senatoren kaum noch erlaubte, Ruhm im Rahmen traditioneller Tätigkeiten des *negotium* zu erlangen: Leppin 1992b, 231f. Krasser geht in seiner Deutung noch weiter: „Ganz offenkundig, so jedenfalls das vom Dichter der *Laus Pisonis* gezeichnete Bild, bietet auch der Bereich scheinbar privater Beschäftigungen und Vergnügungen die Möglichkeit zur wirksamen sozialen Rollenkonstruktion und zum effektiven Distinktionsgewinn. *Virtus* heißt hier nicht mehr nur militärische und politische Bewährung, *virtus* offenbart sich in der kunstfertigen Beherrschung unterschiedlicher Fähigkeiten und sozialer Rollen, kurz, in einer eleganten Lebensführung.“ Krasser 2011b, 162.

delns fungierte?<sup>266</sup> Ein solches generatives Schema soll der Erzeugung von „toutes les pensées, toutes les perceptions et toutes les actions inscrites dans les limites inhérentes aux conditions particulières de sa production“<sup>267</sup> dienen, wobei diese Gedanken, Wahrnehmungen und Handlungen als männlich anerkannt werden. Williams versucht einige Merkmale der sozialen Praxis eines Mitglieds der „leisure class“, das als „real man“ gelten möchte, aufzustellen: Zunächst sei hervorzuheben, dass das Geschlecht der Sexualpartner keinen Einfluss auf den eigenen Status als Mann ausübe, solange man die insertive Rolle beim Geschlechtsverkehr einnehme.<sup>268</sup> Seinen „title to masculinity“ verliere man nicht durch sexuelle Verhältnisse mit freigebohrenen Römerinnen, mit denen man nicht verheiratet sei, oder Römern, solange man weiterhin „the image of the active, insertive partner“ aufrechterhalte, wenn auch unangenehme rechtliche oder rufschädigende Folgen aus dem Vorwurf, *stuprum* begangen zu haben, erwachsen könnten.<sup>269</sup> Schließlich sei es entscheidend, in der Wahl der Kleidung, der Art zu gehen, zu reden und den Körper zu pflegen (Parfüm, Depilation), nicht weiblich zu erscheinen.<sup>270</sup> Ungezügelter Lust und Vergnügungssucht erzeuge ebenfalls den Eindruck, weiblich zu sein, so dass ein „acceptably ‚masculine‘ lifestyle“ dadurch geprägt sei, dass er als „self-controlled and not excessively self-indulgent“ wahrgenommen wird.<sup>271</sup>

Dieser Versuch, akzeptables männliches Verhalten zu katalogisieren, deckt sich größtenteils mit der hier vorgenommenen Analyse eines Ausschnitts des satirischen Diskurses. Es lassen sich für die männliche Geschlechtsidentität eher negativ ausgerichtete und ziemlich allgemeine Normen aus der Geschlechterordnung des satirischen Diskurses ausmachen: Vermeide *mollitia*, vermeide es, dich von anderen dominieren zu lassen, kontrolliere deine Begierden, respektiere die Prärogative anderer Männer. Eine exzessive Anwendung der Normen führt jedoch nicht zur erfolgreichen Performanz männlicher, elitärer Identität, vielmehr erfordert die genaue Auslotung der Ermessensspielräume einen praktischen Sinn für den jeweiligen sozialen Kontext. Darüber hinaus kann nicht davon ausgegangen werden, dass Normen adäquater geschlechtlicher Performanz alleine oder überhaupt vorrangig handlungsleitend sind. Die im satirischen Diskurs zum Ausdruck gelangenden Konfigurationen männlicher Identität, die denkbaren Arten, wie sich Männer verhalten, ermöglichen eine Klassifizierung der Protagonisten hinsichtlich ihrer Geschlechtsidentität. Männer und Frauen sind jedoch nicht nur geschlechtliche Wesen, sondern primär soziale Wesen, deren soziale Identität nicht nur durch ihr Geschlecht, sondern auch durch andere relationale Verhältnisse definiert wird:

---

<sup>266</sup> Vgl. Bourdieu 1980, 88, 91.

<sup>267</sup> *Ibid.* 92.

<sup>268</sup> C. Williams 1999, 225.

<sup>269</sup> *Ibid.* 226.

<sup>270</sup> *Ibid.* 226f.

<sup>271</sup> *Ibid.* 227.

Römische Männer und Frauen verfügen über einen Handlungsspielraum, der ihnen die Möglichkeit der Entscheidung, Elemente von Weiblichkeit und Männlichkeit in unterschiedlicher Weise zu aktualisieren, gibt. Dieser Handlungsspielraum ist keineswegs unbegrenzt: die Performanz von Geschlecht überkreuzt sich mit der gesellschaftlichen Existenz als Sklavin, als Soldat, als aristokratische *matrona*, als Senator oder als *princeps*, und in dieser komplexen Verflechtung bilden sich die Grenzen der Räume der Handlungsoptionen heraus.<sup>272</sup>

Für die Identität des römischen Mannes der „leisured class“ wäre hier vor allem an seine Identität als Römer und seine Zugehörigkeit zu einer sozialen Schicht zu denken, die einen gewissen Lebensstil und somit auch ein Distinktionsbedürfnis voraussetzen. Ein derartiger Lebensstil konnte auch mit einem gewissen Grad an *molitia* verbunden werden in Form der Sorge um die Erfüllung körperästhetischer Normen, im doppelten Sinne des Wortes: Sorge als Gedanken, die auf eine schwierige Situation gerichtet sind<sup>273</sup> sowie Sorge als tatsächliches Bemühen, als Fürsorge für sich selbst, Normen zu erfüllen durch die Manipulation der eigenen Körperoberfläche.<sup>274</sup> Während die *rusticitas* im Sinne einer schlichten und ehrlichen ländlichen Gesinnung literarisch positiv bewertet werden konnte, spielte die *urbanitas*<sup>275</sup> als Leitvorstellung des kultivierten Stadtrömers ebenfalls eine Rolle bei der Performanz männlicher Identität:

Ein Aristokrat konnte in der stadtrömischen Öffentlichkeit also entweder gepflegt und „urban“ oder aber ungepflegt und „männlich“ auftreten, und in beiden Fällen standen Diskurse zur Verfügung, welche die jeweilige Körperästhetik mit einer positiven Symbolik versehen konnten. Beides machte jedoch angreifbar, da sich beide ästhetische Modelle gegenseitig ausschlossen: Wer besonders urban auftrat, dessen Männlichkeit wurde in Frage gestellt, und wer besonders

<sup>272</sup> Späth 2011, 155.

<sup>273</sup> Zu wenig Sorge um die äußere Erscheinung aufgrund finanzieller Einschränkungen, die sich in abgetragener Kleidung materialisieren, kann Anlass zu Spott und Kritik geben: Mart. 2, 58. Horaz beschreibt in einem Brief an Maecenas den Spott, dem man wegen einer schlecht sitzenden Frisur oder Toga ausgesetzt sein konnte: Hor. *epist.* 1, 1, 94–97.

<sup>274</sup> Seneca kritisiert übermäßige Haar- und Bartpflege als Anzeichen eines unbeständigen und schwachen Mannes (Sen. *epist.* 115, 2), zugleich scheint die Depilation der Beine im Gegensatz zu enthaarten Armen zulässig für einen römischen Mann zu sein (ibid. 114, 14). Quintilian instruiert den Redner, ein gewisses Maß an Körperpflege zuzulassen, solange nicht der *luxuria* und *libido* freier Lauf gelassen wird: Quint. *inst.* 12, 10, 47. Ovid hingegen empfiehlt die absichtliche Herstellung des Eindrucks der *forma neglecta* (Ovid *ars* 1, 509) um als Mann attraktiv zu wirken, zugleich wird die Indienstnahme professioneller Friseure für dasselbe Ziel gefordert (ibid. 517f.).

<sup>275</sup> Zur Bedeutung des Konzepts der *urbanitas* bis zur augusteischen Zeit siehe: Scheithauer 2007, 11–32.



struppig und „männlich“ auftrat, lief Gefahr, als unkultivierter Bauer verspottet zu werden.<sup>276</sup>

Meister gewinnt diese Erkenntnis aus der Analyse ciceronischer Gerichtsreden, jedoch dürfte aus den vorgängig untersuchten Quellen offenbar sein, dass das Konfliktpotenzial zwischen nicht effeminierten und zugleich kultivierten, statusentsprechender Geschlechtsperformanz auch in der Kaiserzeit weiterhin bestand.<sup>277</sup> Die positive Valorisierung rustikaler Attribute ergibt sich aus dem Verweis auf die römische Frühzeit und das Ideal des Bauernsoldaten. Dieses Ideal war jedoch weit entrückt von der Lebenswelt römischer Ritter und Senatoren, deren Landgüter von Sklaven bewirtschaftet wurden. *Urbanitas* hingegen diente der eigenen Positionierung im sozialen Raum durch den Einsatz von ökonomischem und kulturellem Kapital, im Sinne ästhetischer und intellektueller Kompetenz, eines Lebensstils, der Geschmack und den eigenen Status zur Schau stellt.<sup>278</sup> Eine dichotome Teilung der Lebensstile erscheint abwegig und es müsste nach einem Mittelweg, bzw. mittleren Wegen zwischen beiden Extremen gefragt werden, der kultivierte Verfeinerung und einen anerkannten Anschluss an die Erinnerungskultur ermöglichte. Gleason spricht sich für eine differenzierte Betrachtung aus unter Berücksichtigung des polemischen Stils der Quellen, in denen *cinaedi* verurteilt werden:

When polemical moralists oversimplify the sexual significance of such a stance, they are deliberately eclipsing the middle ground. Not every Greco-Roman gentleman could be expected to transact civic business – much less attend a dinner party – in the shaggy garb of a cynic philosopher. A certain amount of refinement was in order; it was just a question of degree, a matter of taste.<sup>279</sup>

Die Notwendigkeit eines „certain amount of refinement“ scheint selbstverständlich zu sein, jedoch stellt sich die Frage, wo die Grenze verlief. Ab welchem Grad an *mollitia* galt man als nicht mehr männlich? Sicherlich handelt es sich hierbei nicht um eine diachron und situationsunabhängig fixierte Trennlinie, sondern eher um eine liminale Zone akzeptabler Lebensstile, die nicht einfach durch eine einzelne Handlung oder Äußerung überschritten wird. Aufgrund des zunehmenden kulturellen Austausches mit der griechischen Welt, die tendenziell als nicht-männlich qualifiziert wurde, dürfte sich diese Zone verschoben haben. Fehlritte werden im satirischen Diskurs jedoch gnadenlos verspottet. Hinter diesem Spott mag sich einerseits eine Strategie verbergen, einzelne Exponenten solcher *urbanitas* zu delegitimieren und den eigenen Status, der sich weniger auf die verfeinerte Lebensweise

<sup>276</sup> Meister 2009, 89.

<sup>277</sup> Olson gelangt nach einer Analyse republikanischer und kaiserzeitlicher Quellen zu folgender Feststellung: „There clearly existed both a correlation and a confusion between the signs of wealth and status and signs of ‚effeminacy‘.“ Olson 2014, 200.

<sup>278</sup> Zu diesen Lebensstilen siehe Stein-Hölkeskamp 2019.

<sup>279</sup> Gleason 1995, 75.

als Darstellungsressource stützt, zu erhöhen. Dafür erweist sich der Vorwurf der *mollitia* als einfach verfügbares Instrument. Andererseits spiegelt sich hier möglicherweise ein gesellschaftlicher Aushandlungsprozess über das Ausmaß an Fremdheit und Veränderung wider, welches innerhalb des kaiserzeitlichen Roms als akzeptabel galt. Dieser Prozess speiste sich aus dem tatsächlichen Kulturkontakt mit fremden Römern, den Abgrenzungsbedürfnissen der Oberschicht und einer kollektiven Erinnerungskultur, die das spezifisch Römische einer imaginierten und positiv valorisierten Frühzeit hervorhob.

An der Textoberfläche des satirischen Diskurses begegnen wir Angriffen auf sexuell deviante Männer, die dem Lachen ausgesetzt werden und geschlechtlich inkohärent erscheinen, zugleich aber Normen männlicher Geschlechtsidentitäten bestärken, indem sie als um jeden Preis zu vermeidendes Gegenbild wirken. Doch wird hier nur über lächerliche, defiziente Männer gelacht? Wie sehr eignen sich denn Curius und Camillus tatsächlich, um im ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung in der Metropole des römischen Imperiums als Beispiele nachgeahmt zu werden? Würde sich ein realer römischer Mann möglicherweise durch großspurige Reden über die *exempla* der Vorzeit in feiner Gesellschaft ebenso lächerlich machen, wie er es durch einen schmutzigen, ungepflegten Körper und schäbige Kleidung täte? Produzenten und Rezipienten des satirischen Diskurses lebten – gemessen am Bauernsoldaten – ein „weiches“ Leben. Thema des satirischen Diskurses ist dieses weiche Leben. In kunstvoll elaborierter Poesie werden Dekadenzphänomene dem Spott ausgesetzt, doch möglicherweise geht es nicht nur um die lächerlichen Figuren, sondern auch um eine teilweise als antiquiert bewertete Moral, deren Anspruch kaum mit der Wirklichkeit in Einklang zu bringen war. Waren die *exempla* überhaupt objektiv an die Orientierungsbedürfnisse angepasst, waren sie noch relevant und überzeugend? Oder macht sich der satirische Diskurs sogar den zensorischen Gestus des *mos maiorum* zu eigen und entlarvt sexuell deviante Männer, die den konstitutiven Außenbereich intelligibler Geschlechtsidentitäten bildeten, als negative *exempla*?

*Exempla* existieren nicht nur in der kaiserzeitlichen Literatur, sondern auch in anderen Medien weiterhin, und ihnen wird normative Gültigkeit zugesprochen. Die devianten Männer des satirischen Diskurses könnten sie sonst auch nicht heranziehen, um sich selbst den Anstrich geschichtskulturell autorisierter Moralität zu verleihen. Aber aus den *exempla* lässt sich nur bedingt der Habitus eines römischen Mannes rekonstruieren. Der in ihnen fortlebende retrospektive Moraldiskurs kann ein moralisches Prinzip wie die *continentia* transportieren, jedoch kann ein solcher Wert sehr unterschiedlich ausgelegt werden. Die intellektuelle Verfügungsgewalt über einen griechisch-römischen Literaturkanon war nicht automatisch als *mollitia* verrufen, ebenso wenig eine auf Sauberkeit und dezente Eleganz ausgerichtete Pflege des eigenen Körpers. Vielmehr ließ sich beides als Ressource kultureller Distinktion einsetzen. Bis zu der Entscheidung jedoch, seinen Körper zu depilieren und als Sänger aufzutreten, dürfte eine gewisse Spannbreite akzeptabler Praktiken liegen. Caesars enthaarter Körper und seine Gesten scheinen seine Auto-

rität nicht untergraben zu haben, der *divus Iulius* ging nicht primär als weicher Mann, sondern als Feldherr und Politiker in die Erinnerungskultur ein. Seine männlichen Erfolge könnten Aspekte nicht-männlicher Performanz insgesamt neutralisiert haben.<sup>280</sup> Caesars militärische Erfolge ließen sich als Verdienste für Rom darstellen, offensichtlich besaß er Macht. Dass überhaupt Anekdoten überliefert sind, die Caesars Männlichkeit zu untergraben scheinen, mag auch darin begründet liegen, dass ebensolche Anekdoten, die *mollitia* anzeigen, dazu dienen, die Maßlosigkeit und den exzessiven Charakter desjenigen römischen Mannes zu illustrieren, der die Grenzen individueller Macht während der Republik überschritt. In diesem Fall mag der Einsatz transgressiver, als effeminiert geltender Körperpraktiken sogar als Steigerung seiner Männlichkeit gewirkt haben, da Caesar als Mann so mächtig war, dass er sich den Bruch mit der Norm erlauben konnte.<sup>281</sup>

Wenn Nero sich aber entscheidet, öffentlich als Sänger, Schauspieler oder Sportler aufzutreten, überschreitet er nicht in erster Linie eine Grenze geschlechtlich zulässigen Handelns, sondern standesgemäßen und römischen Verhaltens.<sup>282</sup> Diese Entscheidung wird in den Quellen eindeutig negativ bewertet, wie die Einnahme der weiblichen Rolle durch einen Mann in einem Hochzeitsritual. Nero kann keine ausgleichenden Erfolge vorweisen und wird als schwacher Lüstling und als Tyrann, als Prototyp eines schlechten Kaisers, literarisch repräsentiert. Trotz der institutionellen Legitimität des Prinzipats<sup>283</sup> gelang es ihm persönlich nicht, Akzeptanz für seinen Führungsstil und seine als nicht männlich, römisch und standesgemäß erachtete Ausfüllung der Rolle des *princeps* zu erlangen. Seinen Transgressionen gemeinsam ist die fehlende *potentia sui*, die *continentia*. Dieser Mangel wurde prinzipiell als weiblich bzw. nicht-männlich qualifiziert. Doch Nero wird nicht nur in einzelnen Lebensbereichen, sondern geradezu als Verkörperung dekadenter Amoralität repräsentiert. Ebenso wenig gelang es ihm, an andere Tugenden des *mos maiorum* anzuschließen und er respektierte weder die Ehre anderer noch die Anforderungen an eigenes ehrenhaftes Verhalten, weder als römischer *vir* noch als *princeps*.

<sup>280</sup> Cantarella 2002 [1988], 163. Corbeill will in Caesars effeminiertes Erscheinung eine populäre politische Identität erkennen, um sich selbst in Abgrenzung zur normativen aristokratischen Körperästhetik als „proponent of political change“ darzustellen: Corbeill 2002, 208. Meister hingegen kann für die späte Republik kein „Postulat einer einzigen normativen aristokratischen Körperästhetik“ aus Ciceros Schriften herausarbeiten: Meister 2012, 52.

<sup>281</sup> Gleason hält es für möglich, dass die bewusste Inkaufnahme dieser Gefahr, Vorwürfe der *mollitia* auf sich zu ziehen, sogar als männlich bewertet wurde: „There was something manly, after all, about taking risks – even the risk of being called effeminate. And there may also have been a temptation to appropriate characteristics of ‚the other‘ as a way of gaining power from outside the traditionally acceptable sources.“ Gleason 1995, 162.

<sup>282</sup> Zum Potenzial musikalischer Betätigung als Mittel der kulturellen Distinktion für die römische Oberschicht, welches Nero aufgrund seiner weiteren Transgressionen sozialer Normen nicht ausschöpfen kann siehe Pausch 2013.

<sup>283</sup> Siehe zum Begriff des „Akzeptanzsystems“ am Beispiel Neros Flaig 2014, 265–268.

Das Vermeiden von *mollitia* und *licentia*, die zur Beherrschung durch andere und der Beschneidung fremder männlicher Privilegien führen, sollen vor allem ein maßvolles, rationales Handeln bewirken und das Maßhalten selbst wird als Weg dorthin propagiert. Die *continentia* fungiert hierbei als situativ zu aktualisierende Richtschnur des Handelns. Die *mollitia* und *licentia* werden moralisch negativ valorisiert, zugleich werden sie als weiblich bzw. nicht-männlich konzipiert. Moralisch verkehrt sind beide aber auch für Frauen, so dass Männer und Frauen beide schlechtes Verhalten vermeiden sollen. Diese moralische Schwäche wird aber bei Frauen als näher an ihrer eigentlichen Natur dargestellt, während es bei Männern als widernatürlich gilt. Frauen, die sich nicht unter Kontrolle halten, werden Opfer der inhärenten charakterlichen Schwäche ihres Geschlechts, Männer aber verlieren ihren Anspruch, Männer zu sein.<sup>284</sup>

Allgemeines Erzeugungsprinzip eines männlichen Habitus ist die *continentia*, die als Qualität des erwünschten Verhaltens verstanden wird und zugleich die Umsetzung handlungsleitender Normen steuert als Modus des Ausgleichs. Nicht die passive Rolle beim Geschlechtsakt einzunehmen, stellt ein Beispiel für maßvolles Handeln dar, da dies als Beherrschung der eigenen *libido* gedeutet wurde und männliche Dominanz signalisierte. Nicht die aktive Rolle wahllos und im Übermaß einzunehmen, entspricht ebenfalls der *continentia*. Herrschaft über andere auszuüben war nicht *per se* gut oder schlecht, sie aber maßvoll nach Art eines Vaters auszuüben, der sich um seine Familie kümmerte, entsprach dem Prinzip der Selbstbeherrschung. Um männlich zu wirken, genügt es nicht, zwischen zwei wechselseitig exklusiven Haarschnitten zu wählen, der männlichen, verwahrlosten und wilden Mähne oder der weiblichen, intrikat arrangierten und professionell in Form gebrachten Frisur. Entscheidend ist, die für den sozialen Kontext angemessene Sorge auf das eigene Äußere zu richten und dabei den dekadenten Exzess zu vermeiden, der als charakterliche Schwäche interpretiert wurde. Weder strenge Askese noch enthemmte Dekadenz waren konsensuell anerkannte Varianten männlicher Identität. Männliches Verhalten war also nicht in erster Linie dadurch definiert, wie nah es an den Extrempolen „männlich“ oder „weiblich/nicht-männlich“ lag, sondern wie überzeugend der gesamte Habitus an die objektiven Erfordernisse des jeweiligen sozialen Feldes angepasst war, inwieweit individuelle Akteure den praktischen Sinn inkorporiert hatten, sich als Männer standesgemäß zu verhalten. Mäßigung heißt hier vor allem Anpassung des eigenen Handelns an die erwarteten Erwartungen der anderen in der jeweiligen sozialen Situation.

Männlichkeit muss also fortwährend situativ aktualisiert werden, indem bestimmte reiterative Praktiken auf eine bestimmte Art und Weise zitiert werden.

<sup>284</sup> Späths Analyse erweist sich als zutreffend: „Männlichkeit ist nicht gegeben, sondern muss erworben werden insbesondere durch die Selbstbeherrschung als Voraussetzung der Herrschaft über andere, während Weiblichkeit als <naturgegeben> gilt und Unfähigkeit zur Selbstbeherrschung bedeutet.“ Späth 2011, 144. Meyer-Zwiffelhofer benennt „Freiheit“ und „Dominanz“ als Paradigmata der Männlichkeit, die „erst erworben und auch behauptet werden“ müssten. Meyer-Zwiffelhofer 1995, 216.

Ein mann-männliches Eheritual ist dem iterativen Muster der Eheschließung zwischen Mann und Frau konform identifizierbar und verweist zugleich auf die reproduktive Differenz zwischen den Geschlechtern sowie in der Institution Ehe sedimentierte Rollenerwartungen. Hier kristallisiert sich exemplarisch *incontinentia*, wenn Nero als *princeps*, als römischer Mann und als Mitglied der sozialen Elite, völlig delegitimiert wird. Autorität verleihende Darstellungsressourcen legitimer und als männlich qualifizierter Macht kann er nicht beanspruchen. Er wird aber nicht nur als nicht-männlich, sondern auch als nicht-römisch und nicht-standesgemäß charakterisiert. Somit wirkte die Kategorie Männlichkeit als eine Dimension unter anderen, anhand derer das Verhalten des Kaisers als anormal und schlecht bewertet werden kann. Seine Männlichkeit kann ihm abgesprochen werden, weil er einerseits eine eindeutig weibliche und subordinierte Rolle annimmt und sein Verhalten andererseits nach römischem *mos maiorum* als amoralisch bewertet wird.

Für eine erfolgreiche Performanz elitärer männlicher Identität muss auch der Sozialstatus berücksichtigt werden. Martial spottet über einen nach Charakter, Bildung und Herkunft dem Ritterstand zuzuordnenden Mann, der jedoch den nötigen Zensus nicht mehr erfüllt und somit kein Anrecht besitzt, sich im Theater auf die Sitzplätze seines Standes zu setzen.<sup>285</sup> In einem weiteren Epigramm<sup>286</sup> wird ein gewisser Fabianus angesprochen, ein *vir bonus et pauper linguaque et pectore verus*. Seine moralische Rechtschaffenheit, angelehnt an die *exempla* der Erinnerungskultur, kann ihm keine angesehene Position verschaffen. Nicht einmal für die Bestreitung des Lebensunterhaltes scheint dies eine adäquate Strategie zu sein. Ökonomischen Erfolg versprechende Tätigkeitsfelder seien hingegen die Prostitution bzw. die Erbschleicherei, das Verbreiten von Gerüchten oder die Begleitung als Zechkumpan.<sup>287</sup> Vom moralischen Kodex des *mos maiorum* abweichende und literarisch eindeutig negativ repräsentierte Verhaltensweisen konnten im antiken Rom eine Strategie zur Mehrung des eigenen Vermögens darstellen.<sup>288</sup> Diese Strategien wur-

<sup>285</sup> Mart. 5, 27: *Ingenium studiumque tibi moresque genusque // sunt equitis, fateor: cetera plebis habes. // -bis septena tibi non sint subsellia tanti, // ut sedes viso pallidus Oceano*. Andererseits könne auch noch so viel ostentativ zur Schau gestellter materieller Reichtum die Herkunft eines Freigelassenen, der auf den *subsellia prima* Platz nehmen durfte verschleiern, so dass dieser sich wegen der körperlichen Zeichen seines früheren Status als Sklaven schämen müsse: *et numerosa linunt stellantem splenia frontem. // ignoras quid sit? splenia tolle, leges*. Mart. 2, 29. Zum Phänomen des sozialen Abstiegs in der römischen Kaiserzeit aufgrund von finanziellen Problemen siehe Klingenberg 2011, 47–94.

<sup>286</sup> Mart. 4, 5.

<sup>287</sup> *Ibid.*: *qui nec leno potes nec comissator haberi, // nec pavidos tristi voce citare reos, // nec potes uxorem cari corrumpere amici, // nec potes argentes arrigere ad vetulas, // vendere nec vanos circa Palatia fumos*.

<sup>288</sup> Erst der Umgang mit *cinaedi* und die Anpassung des Habitus an die in diesem Kontext erforderlichen Verhaltensweisen habe dem armen, in schäbiger Toga umherirrenden Telesinus materiellen Reichtum beschert: Mart. 6, 50. Zur Erbschleicherei siehe: Hartmann 2016, 122–145.

den diskursiv als amoralisch repräsentiert, jedoch bestand ein Bewusstsein, dass moralisches Verhalten allein, selbst wenn es dem Ideal der *continentia* entsprach, keinen ökonomischen Erfolg garantierte. Im satirischen Diskurs zeigt sich somit, dass die Befolgung moralischer Normen nicht genügt, um eine Herrschaftsposition als Mann zu erlangen.

Das Prinzip der *continentia* verspricht in der theoretischen Reflexion gerechte Herrschaft, dürfte sich in der Praxis aber oft als nicht erfolgversprechend erwiesen haben, da es den objektiven Erfordernissen der sozial stratifizierten römischen Gesellschaft nicht entsprach, in der verschiedene Möglichkeiten des sozialen Auf- oder Abstiegs bestanden. Der Diskurs über Männlichkeit rechtfertigt männliche Privilegien mit moralischer Exzellenz und verurteilt moralische Schwäche als weiblich und unrömisch, wobei der Anspruch auf männliche Privilegien fortwährend performativ behauptet werden muss. Diese reiterative Aktualisierung eines männlichen Machtanspruches war geprägt durch zwei Machtverhältnisse, die als männliche Verhaltensdispositionen galten: Herrschaft über andere Menschen und sich selbst. Sich selbst zu beherrschen bedeutete, seine eigenen Triebe, die Lust nach sinnlichem Genuss zu zügeln und somit herrschaftslegitimierende Stärke zu beweisen. Die Selbstkontrolle erforderte rationale Deliberation, aber auch Widerständigkeit gegenüber körperlichen Reizen. Diese Selbstkontrolle wurde als dezidiert römisch und Herrschaft über andere legitimierend konzipiert. Dieser normative Anspruch an Männlichkeit wirkte auf die Wahrnehmungs- und Denkschemata der Römerinnen und Römer, so dass ein kollektives Symbolsystem zur Dekodierung von Männlichkeit und Weiblichkeit verfügbar war. Die inkorporierten Spielregeln der gesellschaftlichen Anerkennung als Mann führten jedoch nicht jeden Teilnehmer dazu, diese Verhaltensnormen als persönlich zielführend zu bewerten, da die Performanz archaischer Männlichkeit weder ökonomische Sicherheit noch soziale Anerkennung garantierte. Der literarisch artikulierte Diskurs über Männlichkeit ist moralisch stark überdeterminiert, während die soziale Praxis komplexer war. Bestimmte tendenziell asketische Elemente der bäuerlich-soldatischen Männlichkeit standen im Konflikt mit Distinktionsbedürfnissen der Oberschicht, so dass ein Prozess der Aushandlung stattfand, wie viel *urbanitas* für einen vornehmen Mann angemessen war. Ein solches Distinktionsbedürfnis oder auch der körperlich-sinnliche Lustgewinn brachte Männer dazu, selbst hiervon abzuweichen, sofern sie sich dies aufgrund ihres sonstigen sozialen Status leisten konnten. Eine männliche Geschlechtsidentität brachte nicht unbedingt eine begehrte soziale Stellung mit sich, genügend Ressourcen konnten aber eine mit männlicher Autorität versehene Machtposition sichern, obwohl die Geschlechtsidentität des Mannes als ambivalent oder sogar unmännlich klassifiziert werden konnte.

Die Normen männlichen Verhaltens sind im Habitus des einzelnen Menschen nicht isoliert wirksam. Normen männlichen Verhaltens prägten jedoch sicherlich perzeptuelle und evaluative Muster und nahmen somit auch Einfluss auf soziale Praktiken selbst. Insbesondere die Bewertung anderer Menschen und Handlungen als gut oder schlecht, als nachahmenswert oder abzulehnend, basierte auf einer

symbolischen Geschlechterordnung, die nur interdependent mit Vorstellungen des Eigenen und Fremden, sei es der eigenen Schicht oder kollektiven, ethnischen Identität, erfasst werden kann. Ein Bewusstsein von der Permeabilität der Geschlechtergrenze, so wie sie in Rom kulturell konstruiert wurde, wird in den literarischen Quellen sichtbar. Die Konturierung dieses Grenzbereichs, die sich oft in der Diffamierung tatsächlicher oder vermeintlicher Transgressionen niederschlägt, spiegelt nicht nur eine Aushandlung dessen wider, was als männlich oder weiblich gilt, in welchen Bereichen der Lebenspraxis und wie sehr *continentia* ausgeübt werden soll, sondern ebenso, wie ein „echter“ Römer leben soll.





## 3 Germanen und Griechen – Ethnizität und Männlichkeit

### 3.1 Der ethnische Diskurs

Als Diskurs ethnischer Alterität wird hier die Gesamtheit der Aussagen begriffen, die in Form literarischer Repräsentationen ethnische Alterität erzeugen. Derartige Ausdrucksformen besitzen einen Ausgangspunkt, der in Rom liegt, in der bewusst oder unbewusst gefühlten, gedachten, gewünschten Identität der Produzenten und Rezipienten kultureller Erzeugnisse. Darunter fallen insbesondere dezidiert ethnographische Einzelschriften, z.B. die *Germania* des Tacitus und der Germanenexkurs des *Bellum Gallicum*. Ebenso in Betracht zu ziehen sind aber auch in verschiedenen literarischen Gattungen verstreute Aussagen,<sup>1</sup> die sich der Alterität bedienen, um charakterliche Eigenschaften römischer Akteure zu illustrieren oder fremde und eigene kulturelle Leistungen zu kontrastieren. Somit leistet die Konstruktion der Alterität einen Beitrag zum Diskurs über die römische Identität.

Ethnizität als analytische Kategorie ist also ebenso wie Geschlecht nur relational zu verstehen, indem zwischen „uns“ und „ihnen“, dem Eigenen und dem Fremden, sozial bedeutsame Differenzen konstruiert und intergenerationell tradiert werden, die der sozialen Kohäsion der eigenen Gruppe dienen.<sup>2</sup> Folglich wird Ethnizität hier konstruktivistisch verstanden, wobei die römische Perspektive auf eigene und fremde Gruppenidentitäten untersucht wird.<sup>3</sup> Dabei stellt sich nicht nur die Frage, inwiefern sich Römisch-Sein vom Anders-Sein fremder Völker abgrenzt, seien es rohe Barbaren des Nordens oder hyperzivilisierte Bewohner des griechischsprachigen Ostens, sondern vor allem wird die Fremdheit im Eigenen bzw. das Eigene im Fremden<sup>4</sup> verhandelt in der Form eines Verlustes der hohen Stan-

---

<sup>1</sup>„Roman literature reflects [Hellenistic] literary and more broadly cultural fashions for erudition lightly and allusively handled, with the effect that ‘scientific’ learning, including geography and ethnography, becomes material for literary genres of all kinds: ethnographical ‘excursuses’ and allusions may be skilfully manipulated as much within love-elegies as within history-writing.“ Dench 2005, 42.

<sup>2</sup>Eriksen 2010, 16f.; R. Cohen 1978, 387. Entscheidend ist die Relation des Fremden zum Eigenen, also die Konstruktion des Fremden vor dem Hintergrund der symbolischen Ordnung Roms: „Den Fremden als fremd zu erfahren, indem sein fremdes Aussehen, seine fremde Kleidung bzw. unbekanntes Verhaltensweisen als Zeichen seiner Andersartigkeit kommunikativ behandelt werden, ist gerade Ausdruck dafür, daß wir eine »Ordnung« in Form von Wirklichkeitsvorstellungen, Wahrnehmungsmustern, Erfahrungswissen, Beurteilungsmaßstäben, gesellschaftlichen Konventionen und Normen in uns tragen, mit der wir die Menschen, Dinge und Sachverhalte um uns herum als zugehörig oder nicht-zugehörig, als vertraut oder fremd identifizieren, sprich einordnen können. Reuter 2002, 13.

<sup>3</sup>Somit ist ethnische Alterität als „historisch kontingente Erfindung und Konstruktion“ zu verstehen: Reuter 2002, 145.

<sup>4</sup>Reuter spricht von einem Kontinuum zwischen dem Eigenen und dem Fremden: „Fremdheit markiert nicht so sehr den äußersten Pol einer in zwei Teile zerbrochenen Welt, die

dards einer in der Erinnerungskultur überhöhten, moralisch hochstehenden Vergangenheit altrömischer *virtus*.

Die Wahl des Zugangs zu römischen Vorstellungen von Männlichkeit über Repräsentationen ethnischer Alterität ergibt sich daraus, dass sich das Geschlecht als soziale Kategorie nie isoliert auf Ungleichheitsverhältnisse auswirkt, sondern sich vielmehr mit weiteren Kategorien überschneidet.<sup>5</sup> Fraglich ist sicherlich, wie viele Kategorien als sich überschneidende untersucht werden sollen und wie eine Überschneidung überhaupt zu konzeptualisieren ist.<sup>6</sup> Dies ist einerseits von der Zielrichtung und dem Umfang der Fragestellung sowie der wissenschaftlichen Disziplin abhängig, andererseits aber auch von der Spezifität der untersuchten Kultur. Als Strukturkategorien sozialer Ungleichheit wurden im vorangegangenen Kapitel zum satirischen Diskurs vor allem das sexuelle Begehren und auch der soziale Status untersucht, da beide relevante Erkenntnisse zur genaueren Taxierung antiker Vorstellungen von Männlichkeit lieferten. Während diese Kategorien, Sexualität und Status, weiterhin Berücksichtigung finden, liegt darüber hinausgehend in diesem Kapitel der Fokus auf der Kategorie der Ethnie, die für den antiken Menschen und insbesondere die von ihrer singulären Superiorität überzeugten Römer hinsichtlich ihrer sozialen und persönlichen Identität von Belang war: Der Ausspruch *civis Romanus sum* markierte Differenz zum Anderen, Überlegenheit in Form eines Anspruchs auf Subjektivität, die sich in einer Freiheit von unrechtmäßigen Über-

---

*hier* das Eigene, das Vertraute, das Heimische ansiedelt und *dort* das Andere, das Fremde, das Unbekannte [...]. Die Begegnung mit dem Fremden *oszilliert* zwischen den Polen, geht aber nicht in ihnen auf, denn weder das Eigene noch das Fremde dürfen als in sich abgeschlossene und voneinander isolierte Einheiten gedacht werden. Im Gegenteil, es zeigt sich, daß die Kategorien des Eigenen und des Fremden zwei Extreme *ein und desselben* Kontinuums beschreiben.“ Ibid. 70 (Hervorhebung im Original).

<sup>5</sup> „We cannot study gender in isolation from other inequalities, nor can we only study inequalities’ intersection and ignore the historical and contextual specificity that distinguishes the mechanisms that produce inequality by different categorical divisions, whether gender, race, ethnicity, nationality, sexuality, or class.“ Risman 2004, 443. Den Begriff „Intersektionalität“ führte Kimberlé Crenshaw im Jahre 1989 ein (Crenshaw 1989), um die Überschneidung bzw. das Zusammenwirken verschiedener Formen der Diskriminierung schwarzer Frauen in den Vereinigten Staaten von Amerika zu verdeutlichen. Das hinter dem Begriff liegende Konzept lässt sich jedoch deutlich weiter zurückverfolgen. Scott wies schon einige Jahre vorher darauf hin, dass sich ihre Konzeptualisierung der Kategorie „gender“ ebenfalls auf Ungleichheitsrelationen entlang der Achsen „class, race, ethnicity“ übertragen ließe: Scott 1999 [1986].

<sup>6</sup> Butler hält eine „abschließende“ Definition für unmöglich: „The theories of feminist identity that elaborate predicates of color, sexuality, ethnicity, class, and able-bodiedness invariably close with an embarrassed ,etc.’ at the end of the list. Through this horizontal trajectory of adjectives, these positions strive to encompass a situated subject, but invariably fail to be complete. This failure, however, is instructive: what political impetus is to be derived from the exasperated ,etc.’ that so often occurs at the end of such lines? This is a sign of exhaustion as well as of the illimitable process of signification itself. It is the *supplément*, the excess that necessarily accompanies any effort to posit identity once and for all.“ Butler 1999 [1991], 182f.

griffen auf die eigene Subjektposition widerspiegelte und zugleich Herrschaft über andere Menschen legitimierte. Diese Überlegenheit basierte auf der Vorstellung, Teil eines kraft seiner militärischen und moralischen Dominanz zur Herrschaft bestimmten Gemeinwesens zu sein.<sup>7</sup>

Allerdings lässt sich das in den Texten konstruierte ethnographische Wissen über andere Völker nicht einfach als das Fremde,<sup>8</sup> Abzulehnende und Schlechtere qualifizieren – es handelt sich nicht durchweg um die Illustration fremder Inferiorität, um die Überlegenheit der eigenen Normvorstellungen zu affirmieren und Fremde aus der eigenen Gemeinschaft auszuschließen. Während solche Strategien der Stigmatisierung des Fremden diskursiv durchaus artikuliert werden, werden gerade die Germanen auch exotisiert, so dass eigene Wunschkonstruktionen und Sehnsüchte auf sie projiziert werden können.<sup>9</sup> Daher erlaubt der Zugang über den römischen Blick auf ethnische Alterität, soziale und kulturelle Orientierungsbedürfnisse der kaiserzeitlichen Elite nachzuvollziehen. Nicht die Fremdheit der Germanen und Griechen, sondern der Umgang der Römer mit dieser Fremdheit in Form literarischer Repräsentationen erlaubt Rückschlüsse auf die ethnische Dimension römischer Identität:

[N]icht die eigentliche Differenz sollte die Fremdeheitsforschung zum Thema ihrer Überlegungen machen, sondern die Vielfalt der unterschiedlichen Umgangsformen und -weisen, die durch die gesellschaftlichen Diskurse der Fremdheit hervorgerufen werden. An Fremdheit entzündeten sich Diskurse kultureller Zugehörigkeit und Andersartigkeit, aber auch anthropologische und existenzpsychologische Hypothesen über das eigene und das fremde Bewusstsein. Fremdheit spielt sowohl eine Rolle in gesellschaftlichen Ordnungs- und Steuerungsprozessen als auch im machttheoretischen Blick auf Gruppenbildungsprozesse und damit verbundenen Zugangsberechtigungen.<sup>10</sup>

Wer erlangt Zugang zur sozialen Elite in Rom? Im satirischen Diskurs erschien die *mollitia* als Makel eines römischen Mannes, zumindest aus Sicht der traditionellen Moralvorstellungen. Zugleich wurde deutlich, dass dieses semantische Feld mit dem griechischsprachigen Osten assoziiert war. Als ein Phänomen tatsächlichen Kulturkontaktes und möglichen Kulturtransfers lässt sich die Rezeption griechischer Athletik im kaiserzeitlichen Rom auffassen, wobei jedoch Fragen römischer Identität die Praxis diskursiv überformen. Um den Orientierungsbedürfnissen der römischen Kaiserzeit hinsichtlich zulässiger und abzulehnender Formen körperli-

<sup>7</sup>Verg. *Aen.* 1, 278: *ego nec metas rerum nec tempora pono: imperium sine fine dedi.*

<sup>8</sup>Alterität sei eine „universelle soziale Erfahrung“, mittels derer Menschen sich „selbst aus der Differenz zur Andersheit eines Anderen“ erfahren könnten, wohingegen Fremdheit zuzätzlich die Wahrnehmung einer „Irritation“ oder „Störung“ impliziere: Stichweh 2010, 162.

<sup>9</sup>Zur „Stigmatisierung“ und „Exotisierung“ siehe Reuter 2002, 73.

<sup>10</sup>Ibid. 71

cher Betätigung und der Schaulust dienender öffentlicher Unterhaltung zu genügen, werden ebenfalls altrömische *virtus* und Vorstellungen adäquater männlicher Verhaltens- und Ausdrucksweisen aufgerufen und mit der gegenwärtigen moralischen Dekadenz kontrastiert. Im rhetorischen Diskurs kristallisiert sich die Ambivalenz gegenüber griechischen kulturellen Importen.

Die *Germania* des Tacitus hingegen erzeugt geradezu eine „Gegenwelt“,<sup>11</sup> innerhalb derer differenzierte und ambivalente Formen männlichen Verhaltens aufspürbar sind, weshalb der Fokus dieses Kapitels auf dieser Konstruktion germanischer Männlichkeit liegen wird, deren gedankliche Rückkoppelung an römische Männlichkeitsdiskurse immer mitgedacht werden muss. Die in der *Germania* zum Ausdruck gelangenden Möglichkeiten der Verhaltensformen mögen sich dabei auf die eigene Gegenwart und Zukunft richten, sind jedoch immer nur verständlich durch die Anlehnung an literarische Traditionen der Repräsentation vergangener römischer Identität, die von moralisierender Nostalgie geprägt sind. Wie ein römischer Mann sein soll, gründet auf der Vorstellung, wie römische Männer in der Vergangenheit waren, und in der literarischen Repräsentation des fremden Volkes der Germanen stehen ursprüngliche Tugenden gegenwärtigen Defiziten männlicher Charaktertypen und Verhaltensformen gegenüber. Auf einem Kontinuum des Eigenen und Fremden befinden sich die Germanen oft erstaunlich nah am Römischen, jedoch an einer imaginierten historisch-mythischen Identität.

Die Kategorie Geschlecht allein macht nicht die Identität eines Menschen aus. Individuen und auch Gruppen definieren sich mittels einander überschneidender Identitätsmerkmale, zu denen auch das Konzept der Ethnie gehört. Gesellschaftliche Herrschaftsstrukturen finden in beiden Kategorien, Geschlecht und Ethnie, ihren Niederschlag: Männer beherrschen Frauen und Römer die Welt. Aber nicht alle Fremden sind weiblich und nicht jeder römische Mann kann erfolgreich eine legitime Herrschaftsposition im sozialen Gefüge beanspruchen. Die Kategorien lassen sich weder einfach addieren noch als monokausale Erklärungszusammenhänge verknüpfen, sondern stehen in komplexen Wechselverhältnissen, welche diskursiv erzeugt und politisch instrumentalisiert werden. Vorliegend werden Repräsentationen fremder Ethnien mit dem Ziel untersucht, einen schärferen Blick für die Kategorie Geschlecht zu gewinnen: Wie werden Geschlechterstereotype bei der Darstellung fremder Völker angewandt, um diese zu marginalisieren oder sogar als vorbildlich erscheinen zu lassen? Inwiefern sind Parallelen erkennbar zwischen idealisierten oder marginalisierten römischen Männlichkeiten und von Rom beherrschten Kulturen, inwiefern korrelieren androzentrische und ethnozentrische sprachliche Ausdrucksformen und Legitimationsstrategien?

<sup>11</sup> „Gegenwelten in diesem Sinne sind Räume jenseits der eigenen Welt, in die kulturelle Gemeinschaften solche Verhaltensformen und psychischen Kräfte auslagern, die sie im System ihrer eigenen Normvorstellungen nicht zugelassen und realisiert haben, in denen sie aber diese Kräfte und Verhaltensformen im Status der Möglichkeit für kulturelle Diskurse präsent halten und im Potentialis durchspielen – und wo sie diese Möglichkeiten sogar für die Ausbalancierung der eigenen kulturellen Praxis bereit stellen können.“ Hölscher 2000, 17.

In zeitlicher Hinsicht liegt der Schwerpunkt der Untersuchung weiterhin auf denjenigen Quellen, die zum Ende des ersten und Beginn des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts entstanden sind, wobei intertextuell relevante Prätexte mit einbezogen werden. Zentrale Bedeutung kommt der *Germania* des Tacitus zu, um kaiserzeitliche Vorstellungen von Männlichkeit im Spiegel der literarischen Repräsentation von Nordbarbaren zu untersuchen. Insbesondere Caesars *Bellum Gallicum*, aber auch Senecas *De Ira* sind hierbei als relevante Prätexte zu berücksichtigen,<sup>12</sup> wobei sich alle drei Texte auf eine viel weiter zurückreichende Tradition der Nordbarbarendarstellung stützen, so dass literarisch zugeschriebene Charaktereigenschaften und Handlungsdispositionen der Skythen und Kelten ebenfalls Einfluss ausüben auf die möglichen Lesarten der *Germania*. Die Vorstellungen vom hyperzivilisierten Orient sollen exemplarisch anhand der kaiserzeitlichen Rezeption griechischer Athletik in Rom analysiert werden, wofür vor allem Tacitus und Quintilian untersucht werden. Dabei ist ebenfalls die aus Griechenland stammende literarische Tradition der Athletenkritik zu berücksichtigen sowie das Spannungsverhältnis im Rahmen des griechisch-römischen Kulturkontaktes und -transfers, der wiederum Vorstellungsmuster prägte, anhand derer römische Autoren römische Identität von barbarischer Alterität abgrenzten.

## 3.2 Römer, Barbaren und Griechen – Identität und Alterität

### 3.2.1 Barbaren, Klimazonen und Dekadenz – Grundfiguren (griechisch-)römischen Denkens im ethnischen Diskurs

Cicero bezeichnet die Römer als *populus Romanus omnium gentium victor*,<sup>13</sup> womit zugleich „Rome’s growth and inherent tensions“<sup>14</sup> bezeichnet werden: Rom als Sieger über alle anderen Völker und zugleich als Volk, welches sich aus den besiegten Völkern zusammensetzt. Ein Spezifikum des römischen Reiches lag in seiner Integrationsfähigkeit begründet,<sup>15</sup> sowohl fremder Kulturserzeugnisse, aber auch der

<sup>12</sup> Krebs bezeichnet Caesar, Seneca und Tacitus als „borealistic writers“ in Anlehnung an Saids Orientalism. Alle drei Autoren würden mehr oder weniger offen politisch motiviert literarisch am römischen Diskurs über den germanischen Norden teilnehmen, in dem „Roman rhetoric overrules Germanic reality.“ Krebs 2011, 203.

<sup>13</sup> Cic. *de orat.* 2, 76. Ähnlich: *huius principis populi et omnium gentium domini atque victoris*, Cic. *Plan.* 11. Entweder siegte das römische Volk durch Gewalt und Zwang oder Großzügigkeit und Zustimmung: *omnes gentes, reges, nationes partim ui, partim uoluntate consenserunt, cum aut armis aut liber<ali>tate a pop. R. superati essent.* Rhet. Her. 4, 9, 13.

<sup>14</sup> Boatwright 2012, 2.

<sup>15</sup> Der ältere Plinius betont das Integrationspotential der gemeinsamen Sprache und Kultur, so dass ein gemeinsames Vaterland aller Völker entstehe: *terra omnium terrarum alumna eadem et parens, numine deum electa quae caelum ipsum clarius faceret, sparsa congregaret imperia ritusque molliret et tot populorum discordes ferasque linguas sermonis commercio con-*

Menschen selbst, die vielleicht zunächst als Sklaven Teil des römischen Herrschaftsbereichs wurden bzw. in einer römischen *familia* lebten. Zweifelsohne trafen in der Stadt Rom selbst Menschen aus den unterschiedlichsten Kulturräumen aufeinander.<sup>16</sup> Spätestens in der Kaiserzeit konnten Freigelassene, insbesondere ehemalige Sklaven der kaiserlichen Familie, aber nicht nur diese, erheblichen politischen oder wirtschaftlichen Einfluss erlangen. In den literarischen Quellen spiegeln sich Konflikte, Neid oder Kritik an den Emporkömmlingen wider,<sup>17</sup> wobei auch literarische Topoi zur Charakterisierung fremder Völker verwendet wurden, deren Ursprünge in der griechischen Literatur liegen. Während Germanen recht einfach als unzivilisierte Wilde abqualifiziert werden konnten, war das Verhältnis der Römer zur griechischen Kultur komplexer, als es sich in Horazens aphoristisch-satirischer Zuspitzung niederschlägt: *Graecia capta ferum victorem cepit et artis intulit agresti Latio*.<sup>18</sup> Rom steht als militärischer Sieger dem kulturell dominanten Griechenland gegenüber, welches den Römern seine Kultur oktroyiert, so wie die griechischen Staaten die politische Herrschaft Roms akzeptieren mussten. Vogt-Spira sieht in dieser asymmetrischen Kulturbegegnung einen „spannungsreiche[n] mentale[n] Vorgang zwischen den Polen der Bedrohung von Identität und einer Stimulation zu deren Entwicklung.“<sup>19</sup> Die römischen Vorstellungen von Fremdheit zumindest lassen sich ohne die auf griechische Quellen zurückgehenden Begriffe und Theorie des Barbaren, der Klimazonen und der Weltzeitalter bzw. der Kulturentstehung historisch nicht kontextualisieren.

Die römische Konzeption von Identität und Alterität schloss an die griechische an, so dass Fremde – abgesehen von den Schöpfern des Begriffes, den Griechen – regelmäßig als Barbaren bezeichnet wurden. Mit dem binären Begriffspaar, Helle-ne oder Barbar, wurde spätestens bei Thukydides die gesamte Menschheit in zwei komplementäre Mengen eingeteilt.<sup>20</sup> Derartige asymmetrische Gegenbegriffe besitzen das semantische Potential, die eigene Identität in Abgrenzung von Anderen zu definieren und die eigene Gruppe als politische Einheit handlungsfähig zu machen.<sup>21</sup> Ohne ein Bewusstsein der eigenen Zusammengehörigkeit, der eigenen sozialen Identität als Gruppe der Hellenen, existiert auch kein Gegenbegriff des Barbaren.<sup>22</sup> Das Unterscheidungskriterium zwischen Hellenen und Barbaren war

---

*traheret ad conloquia et humanitatem homini daret breviterque una cunctarum gentium in toto orbe patria fieret.* Plin. nat. 3, 39.

<sup>16</sup> Seneca beschreibt in seiner Trostschrift an seine eigene Mutter Helvia wegen seiner Exilierung die vielen ihre Heimat entbehrenden Bewohner des kaiserzeitlichen Roms: *Carere patria intolerabile est. Aspice aedem hanc frequentiam, cui vix urbis immensae tecta sufficiunt: maxima pars istius turbae patria caret. Ex municipiis et coloniis suis, ex toto denique orbe terrarum confluerunt.* Sen. dial. 12, 6, 2.

<sup>17</sup> Z.B.: Iuv. 3; Mart. 2, 29.

<sup>18</sup> Hor. *epist.* 2, 1, 156f.

<sup>19</sup> Vogt-Spira 1996, 13.

<sup>20</sup> Dubuisson 2001, 1f.

<sup>21</sup> Koselleck 1979, 211f.

ursprünglich die griechische Sprache.<sup>23</sup> Der Begriff des Barbaren besaß wohl nicht von Anfang an eine pejorative Konnotation,<sup>24</sup> er gewinnt diese jedoch spätestens im Kontext der Konflikte zwischen Griechen und Persern im fünften Jahrhundert.<sup>25</sup> Dabei wurden zum einen die Perser als Barbaren und Feinde stilisiert, zum anderen wurde die sprachliche Scheidelinie zu einer kulturellen.<sup>26</sup>

Nach griechischer Definition des Barbaren als Nicht-Griechen wären somit auch die Römer dieser Kategorie zuzuordnen. Diese Ansicht war nicht nur in der griechischen Literatur anzutreffen,<sup>27</sup> sondern ist auch in der frühen lateinischen Literatur als ironische Selbstbezeichnung erhalten.<sup>28</sup> Im Zuge der zunehmenden Übernahme griechischer Kultur wurde auch die Konzeption des Barbaren adaptiert, indem zu Griechen und Barbaren die Römer als dritte Gruppe hinzutreten.<sup>29</sup> Diese Erweiterung ließ sich rechtfertigen durch Bezugnahme auf die Moral und die Zivilisation,<sup>30</sup> anstatt Barbar von Nicht-Barbar nur anhand der Sprache zu differenzieren.<sup>31</sup> Auch weiterhin konnte durch Sprache und Herkunft ein Barbar klassifiziert werden, die in ihrem Ursprung und auch ihrer Verwendung primär ethnische Kategorie konnte jedoch auch zur Bezeichnung amoralischen Verhaltens verwendet werden. So vergleicht Cicero in seiner Anklagerede gegen Verres im Kontext eines Tempelraubs in Henna den römischen Senator mit *servi fugitivi barbari hostes: neque tam barbari lingua et natione illi quam tu natura et moribus*.<sup>32</sup> Gerade weil sich der Begriff des Barbaren von neutraleren Bezeichnungen für Fremde im Latei-

<sup>22</sup> Lund 1990, 7. Lund weist zurecht darauf hin, dass schon Thukydides die Abhängigkeit der Begriffe voneinander erkannt hatte, Thuk. 1, 3, 1–3.

<sup>23</sup> Hom. *Il.* 2, 867; Hdt. 2, 57, 1.

<sup>24</sup> Lund hält schon die Bezeichnung βαρβαρόφωνος für abwertend (Lund 1990, 6), während Dubuisson darin nur wertneutrale Lautmalerei erkennt: Dubuisson 2001, 3. Negative Bewertungen von Barbaren durch Herodot richteten sich vor allem gegen die Könige und nicht die ethnische Gruppe als Ganzes: Munson 2001.

<sup>25</sup> Dubuisson 2001, 4f.

<sup>26</sup> Lund 1990, 9. Zur Entwicklung des Begriffes im Hellenismus: „Die alte Meinung, die mit dem Begriff βάρβαρος verbunden ist, Barbaren seien geistig unterlegen und unkultiviert, war bei den Griechen umgeschlagen in das Urteil: Unkultivierte sind Barbaren.“ Rüger 1965, 24.

<sup>27</sup> Dubuisson 2001, 8.

<sup>28</sup> *Demophilus scripsit, Maccus uortit barbare*. Plaut. *Asin.* 11. Seinen Sohn vor der Heimtücke der Griechen warnend nahm der alte Cato die Fremdbezeichnung *barbarus* mit weniger Humor auf: [Graeci] *iurarunt inter se barbaros necare omnis medicina, sed hoc ipsum mercede facient, ut fides iis sit et facile disperdant. nos quoque dicitant barbaros et spurcius nos quam alios Opicon appellatione foedant*. Cato *ad fil. frg.* 1, 77.

<sup>29</sup> Beispielsweise die Einteilung der Welt in *Graecia, Italia* und *barbaria*: Cic. *fin.* 2, 49.

<sup>30</sup> Rüger sieht in der ciceronischen Verwendung des Begriffes *barbarus* das „Kennzeichen des griechisch gebildeten Redners“ auf Grundlage der *humanitas*. Rüger 1965, 23.

<sup>31</sup> „cedo, num“ *SCIPIO „barbarorum Romulus rex fuit?“ (LAEL.) „si ut Graeci dicunt omnis aut Graios esse aut barbaros, vereor ne barbarorum rex fuerit; sin id nomen moribus dandum est, non linguis, non Graecos minus barbaros quam Romanos puto*.“ Cic. *rep.* 1, 58.

<sup>32</sup> Cic. *Verr.* 2, 4, 112.

nischen negativ stigmatisierend absetzte,<sup>33</sup> ergab sich die Möglichkeit, auch Angehörige der eigenen sozialen Gruppe zu diffamieren: Verres wird als barbarischer als die Barbaren bezeichnet, so dass eine römische Wertegemeinschaft vorausgesetzt werden muss, die auf bestimmten *mores* fußt. Die Designation eines Menschen als Barbaren wertet den Bezeichneten nicht nur ab, sie schließt ihn moralisch aus der römischen Gesellschaft aus und konstituiert ihn als das „Andere“, als Negation der römischen Zivilisation.<sup>34</sup> Diese umfasst jedoch nur eine kleine Elite.<sup>35</sup>

Neben dem begrifflichen Konzept des Barbaren besitzt auch die antike Klimazonentheorie eine konstitutive Bedeutung, um die Superiorität der Nicht-Barbaren zu legitimieren. Aristoteles führt die Eignung der Menschen zur Herrschaft auf die geoklimatischen Bedingungen ihres Lebensraums zurück:

Welche Eigenschaften sie aber von Natur besitzen sollen, wollen wir jetzt darlegen. Man kann dies ziemlich leicht erkennen, wenn man sich die hochangesehenen Staaten der Griechen ansieht und außerdem die Unterschiede unter den Völkern (betrachtet), wie sie die gesamte bewohnte Erde aufweist. Die Völker in den kalten Regionen und in Europa sind zwar voller Mut, es fehlt ihnen aber an geistiger Fähigkeit und Fachkenntnissen; daher behaupten sie auch eher ihre Freiheit auf Dauer, ohne aber eine politische Ordnung zu besitzen und über ihre Nachbarn herrschen zu können. Die Völkerschaften Asiens besitzen die Fähigkeit zu geistiger Leistung und Fachkenntnissen, ihnen fehlt aber Mut, deswegen sind sie fortwährend beherrscht und versklavt. Wie das Volk der Hellenen in den Regionen (die es bewohnt) in der Mitte liegt, so hat es auch an beiden (Anlagen) teil: es besitzt Mut und ist zu geistiger Leistung fähig. Deswegen lebt es immer in Freiheit, fortwährend erfreut es sich der besten

<sup>33</sup> Ndiaye kommt zum Ergebnis, dass *peregrinus*, *aliigena* und *exter/externus* als Synonyme zu betrachten seien, wohingegen *barbarus* semantisch näher bei *hostis* liege. Ndiaye 2005, 133–135.

<sup>34</sup> „Dans tous les cas, il s’agit du mot le plus expressif possible dans la langue de Cicéron pour désigner l’*autre* que l’on refuse ou rejette, et il indique, d’une manière précise et sans appel, l’appartenance de telle collectivité ou de tel individu à une humanité non évoluée et inférieure.“ Dauge 1981, 121. Dauges Werk ist wohl die mit Abstand umfangreichste Behandlung der römischen Konzeption des Barbaren. Sie ist in eine historische, strukturelle und funktionale Analyse der römischen „Barbarologie“ eingeteilt. Diese versteht er als ein „système idéologique de type fonctionnel, destiné à *reconnaître* les forces barbares pour les vaincre et les transformer, et à *construire* un ordre supérieur par le rejet de tout ce qui lui est contraire,“ *ibid.* 37 (Hervorhebung im Original). Das Vorhandensein eines solchen Systems mit dem Ziel der Erschaffung einer besseren Welt (*ibid.* 51) liegt dieser Arbeit als Prämisse nicht zugrunde. Zahlreiche Aspekte des von Dauge nachgezeichneten römischen Barbarenbildes scheinen aber gültig zu sein; problematisch ist wohl eher seine eigene, enthusiastische Identifikation als Wissenschaftler mit der (vermeintlichen) römischen Perspektive, worauf schon Dubuisson hinwies: Dubuisson 2001, 10 Fn. 62.

<sup>35</sup> Cic. *ad Q. fr.* 1, 29; *rep.* 1, 28; 1, 51–53; *de orat.* 1, 118; 3, 223.



politischen Verhältnisse und ist fähig, über alle zu herrschen, wenn es nur eine einzige Verfassung erhalte.<sup>36</sup>

Aristoteles begründet den idealen Charakter der griechischen Völker durch die klimatischen Bedingungen ihrer geographischen Mittellage. Dem stellt er eine bipolare Barbarenwelt gegenüber: Während die europäischen Völker mutig, aber intellektuell defizitär seien, erwiesen sich die Bewohner Asiens als geistig begabt, aber feige, so dass diese in Sklaverei, jene in unkultivierter Freiheit lebten. Damit greift Aristoteles auf die zuerst in der hippokratischen Schrift *Περὶ ἀέρων ὑδάτων τόπων*<sup>37</sup> überlieferte Klimazonentheorie zurück, wobei in dieser Schrift auch die politische Verfassung der Völker berücksichtigt wird.<sup>38</sup> Interessanterweise wird dort den in Asien lebenden Griechen zugestanden, tapfer zu sein aufgrund ihrer politischen Unabhängigkeit.<sup>39</sup> Folglich kombiniert die Schrift klimatische und politische Begründungen derart, dass „jeweils die Griechen die bestmöglichen Eigenschaften auf sich vereinigen, während die negativen physiologischen, habituellen und charakterlichen Eigenschaften den Barbaren zugeordnet werden.“<sup>40</sup> Daraus lässt sich schließen, dass sowohl die natürliche Umwelt als auch die sozialen Institutionen als Argumente für die Erklärung behaupteter Merkmale einer sozialen Gruppe verwendet werden konnten.<sup>41</sup>

<sup>36</sup> Aristot. *pol.* 7, 1327b.: *ποίους δέ τινας τὴν φύσιν εἶναι δεῖ, νῦν λέγωμεν. σχεδὸν δὴ κατανοήσειεν ἂν τις τοῦτό γε, βλέψας ἐπὶ τε τὰς πόλεις τὰς εὐδοκιμούσας τῶν Ἑλλήνων καὶ πρὸς πᾶσαν τὴν οἰκουμένην, ὡς διείληπται τοῖς ἔθνεσιν. τὰ μὲν γὰρ ἐν τοῖς ψυχροῖς τόποις ἔθνη καὶ τὰ περὶ τὴν Εὐρώπην θυμοῦ μὲν ἐστὶ πλήρη, διανοίας δὲ ἐνδεέστερα καὶ τέχνης, διόπερ ἐλεύθερα μὲν διατελεῖ μᾶλλον, ἀπολίτευτα δὲ καὶ τῶν πλησίον ἄρχειν οὐ δυνάμενα: τὰ δὲ περὶ τὴν Ἀσίαν διανοητικὰ μὲν καὶ τεχνικὰ τὴν ψυχὴν, ἄθυμα δέ, διόπερ ἀρχόμενα καὶ δουλεύοντα διατελεῖ: τὸ δὲ τῶν Ἑλλήνων γένος, ὥσπερ μεσεύει κατὰ τοὺς τόπους, οὕτως ἀμφοῖν μετέχει. καὶ γὰρ ἔνθυμον καὶ διανοητικόν ἐστίν: διόπερ ἐλευθερόν τε διατελεῖ καὶ βέλτιστα πολιτευόμενον καὶ δυνάμενον ἄρχειν πάντων, μιᾶς τυγχάνον πολιτείας.*

<sup>37</sup> Zu Fragen der Autorschaft siehe: Chiasson 2001, 34 Fn. 2. Zum chronologischen Verhältnis zu Herodots Historien: Ibid. 35 Fn. 3.

<sup>38</sup> Im 16. Kapitel wird die Feigheit der Asiaten auf die geringen klimatischen Veränderungen durch die Jahreszeiten zurückgeführt, während der Mut der Europäer auf eben solche starken jahreszeitlichen Veränderungen zurückzuführen sei. Gleichzeitig trage aber auch die Staatsform, die Monarchie, zur asiatischen Schwäche bei.

<sup>39</sup> Hippokr. *aër.* 16.

<sup>40</sup> Backhaus 1976, 185.

<sup>41</sup> „We should certainly note the distance between this example of ancient perceptions of the role of *physis* in creating human difference and the emphasis on permanence associated with modern theories of race.“ Dench 2005, 268. Explizit kritisiert Strabon eine reduktionistische Anwendung der Klimazonentheorie. So könne man nicht durch die geoklimatischen Bedingungen erklären, dass es Athen zu einer Metropole antiker Bildung wurde, das benachbarte Sparta aber nicht: Strab. *geogr.* 2, 3, 7.

Eine wesentliche Erwartung an den römischen Mann war seine Selbstbeherrschung. Eben die *impotentia sui* der Kinder und Frauen sei auch den Barbaren zu eigen und verhindere die Aneignung von Bildung und Kultur, konstatiert Dubuisson.<sup>42</sup> Dauge gelangt nach der Analyse von 1650 Passagen der paganen lateinischen Literatur des dritten vor- bis fünften nachchristlichen Jahrhunderts, in denen Barbaren literarisch repräsentiert werden, zu fünf semantischen Feldern, die er als „sphères de l’impuissance“ charakterisiert: *feritas*, *ferocia*, *belli furor*, *discordia* und *vanitas*.<sup>43</sup> Unter diesen Darstellungsweisen der Machtlosigkeit träten *feritas* und *vanitas* am häufigsten auf und bildeten zugleich die zwei entgegengesetzten Pole der barbarischen Inferiorität.<sup>44</sup> Die *feritas* sei die „sauvagerie humaine“, Unkultur und Gewalt;<sup>45</sup> diese werde oft als räumliche oder zeitliche Entfernung zur römischen Kultur dargestellt und als Weigerung, diese anzunehmen.<sup>46</sup> Die *vanitas* hingegen zeichne sich durch Oberflächlichkeit, Dekadenz, Schwäche, Illusion und Unbeständigkeit aus.<sup>47</sup> Diese beiden Pole entsprächen der geographischen Gegenüberstellung Norden-Süden und Westen-Osten – der Norden und Westen sei *ferus*, *ferox* und grausam im Krieg, der Osten und Süden sei *vana*, *mollis* und verschwenderisch im Frieden.<sup>48</sup> Der germanische Typ besitze einen männlichen Geist, der asiatische einen weiblichen.<sup>49</sup>

Dauges Barbarentypen entsprechen der vitruvianischen Rezeption der griechischen Klimazonentheorie:

*namque sol quibus locis mediocriter profundit vapores, in his conservat corpora temperata; quaeque proxime currendo deflagrat, eripit exurendo temperaturam umoris; contra vero refrigeratis regionibus, quod absunt a meridie longe, non exhauritur a caloribus umor, sed ex caelo ros cidus aer in corpora fundens umorem efficit ampliores corporaturas vocisque sonitus graviores. ex eo quoque, <quae> sub septentrionibus*

<sup>42</sup> Dubuisson 2001, 10. Leider belegt er diesen für die hiesige Fragestellung vielversprechenden Gedanken nicht und verfolgt die Thematik in seinem Artikel auch nicht weiter, sondern beschließt den Satz seltsamerweise mit drei Punkten: „Les ‚Barbares‘ se comportent d’une façon non civilisée, donc irrationnelle, imprévisible, cruelle..., parce qu’ils sont dépourvus de la maîtrise de soi et du contrôle de ses pulsions que seules peuvent donner l’éducation et la culture – ils souffrent en fait de la même *impotentia sui* que les enfants et les femmes...“

<sup>43</sup> Dauge 1981, 428–434.

<sup>44</sup> Ibid. 435. Ebenso Ndiaye 2005, 122. Zu den unterschiedlichen Arten der Stigmatisierung von ethnischer Alterität in der römischen Literatur: „C’est *barbarus* qui, par sa richesse sémique plus grande que les autres noms de ‚l’étranger,‘ va être choisi par les auteurs latins pour stigmatiser la ‚barbarie‘ de ces non-citoyens: soit la *feritas* de ceux qui résistent à Rome, soit la *vanitas* de ceux qu’on considère indignes d’être romains. Ibid. 135.

<sup>45</sup> Dauge 1981, 428.

<sup>46</sup> Ibid. 429.

<sup>47</sup> Ibid. 434.

<sup>48</sup> Ibid. 436.

<sup>49</sup> Ibid. Leider bietet Dauge hierfür weder konkrete Belege noch erklärt er genauer, was er unter einem „esprit viril“ versteht.

*nutriuntur gentes, inmanibus corporibus, candidis coloribus, directo capillo et rufo, oculis caesis, sanguine multo ab umoris plenitate caelique refrigerationibus sunt conformati; qui autem sunt proximi ad axem meridianum subiectique solis cursui, brevioribus corporibus, colore fusco, crispo capillo, oculis nigris, [cruribus validis,] sanguine exiguo solis impetu perficiuntur. itaque etiam propter sanguinis exiguitatem timidiore sunt ferro resistere, sed ardores ac febres sufferunt sine timore, quod nutrita sunt eorum membra cum fervore; itemque corpora, quae nascuntur sub septentrione, a febris sunt timidiora et inbecilla, sanguinis autem abundantia ferro resistunt sine timore.<sup>50</sup>*

Denn wo die Sonne mäßig Wärme ausströmt, dort erhält sie gemäßigte Körper am Leben; und denjenigen Körpern, die sie durch ihren nahen Lauf verbrennt, entzieht sie durch Austrocknung das angemessene Maß an Flüssigkeit; hingegen wird in den kalten Regionen, welche weit entfernt vom Süden sind, nicht durch Hitze Flüssigkeit entzogen, sondern die wegen des Klimas tauige Luft, die Feuchtigkeit in die Körper fließen lässt, erzeugt einen ziemlich großen Körperbau und tiefen Klang der Stimme. Daher sind auch die Völker, die im Norden heranwachsen, entsprechend geformt mit gewaltigen Körpern, heller Hautfarbe, geradem und rotem Kopfhaar, blauen Augen und viel Blut wegen der Menge an Flüssigkeit und der Kälte des Klimas. Bei denjenigen aber, die dem Südpol am nächsten und dem Lauf der Sonne ausgesetzt sind, verwirklicht der Druck der Sonnenhitze ziemlich kleine Körper, dunkle Hautfarbe, krauses Haupthaar, schwarze Augen, starke Beine und eine geringe Menge an Blut. Daher sind sie auch ziemlich furchtsam, dem Schwert Widerstand zu leisten, aber Fieber und Hitze ertragen sie ohne Furcht, weil ihre Glieder mit Hitze genährt wurden; und ebenso sind die Körper, die im Norden heranwachsen, dem Fieber gegenüber ziemlich ängstlich und schwach, durch das Übermaß an Blut jedoch leisten sie dem Schwert ohne Furcht Widerstand.

Wiederum ist es die geographische Mittellage, die aufgrund der idealen Menge an Körperfeuchtigkeit die besten Menschen hervorbringt. Die Menschen, die im Süden aufwachsen, seien von der Sonne verdörrt worden, so dass sie nur wenig Flüssigkeit in ihren Körpern hätten, was physisch zu kleiner Größe und dunklen äußeren Merkmalen führe, charakterlich vor allem zu Feigheit in militärischen Auseinandersetzungen. Das Gegenteil bewirke die große Menge an Körperflüssigkeit bei den Nordvölkern, so dass ihnen folgende Eigenschaften zugewiesen werden: Sie besäßen tiefe Stimmen, riesige Körper, helle Haut, schlichtes und rotes Haar, blaugraue Augen und viel Blut. Die große Menge an Blut bewirke, dass sie

---

<sup>50</sup> Vitr. 6, 1, 3f.

Fieber nur schlecht ertragen, dem Schwert jedoch ohne Angst Widerstand leisteten. Während Bewohner des kalten Nordens tapfer – mit *virtus* – zu den Waffen griffen, würde ihr Ansturm durch ihre geistige Langsamkeit vereitelt.<sup>51</sup> Gegen wen gegebenenfalls zu kämpfen wäre, nennt Vitruv auch: *ita divina mens civitatem populi Romani egregia temperataque regione conlocavit, uti orbis terrarum imperii potiretur.*<sup>52</sup> Während Aristoteles noch die Fähigkeit, die übrigen Völker zu beherrschen, unter der Bedingung griechischer Einigkeit aus der Mittellage ableitete, proklamiert Vitruv hier einen aus göttlicher Vorsehung hervorgegangenen Weltherrschaftsauftrag. Die Instrumentalisierung klimatischer Bedingungen, um charakterliche Eigenschaften unterschiedlicher Ethnien zu begründen, lässt sich auch in den Schriften Senecas nachweisen.<sup>53</sup>

Ethnographische Argumentation beschränkt sich allerdings nicht auf die Klimazonentheorie als interpretativen Rahmen. Die auf den geographischen Polen beruhende Dichotomie zwischen Wildheit und Dekadenz entspricht unterschiedlichen kulturellen Entwicklungsstufen und besitzt Verbindungspunkte zum Weltzeitaltermythos, der von einer deszendenten Entwicklung menschlicher Zivilisation ausgeht. Zuerst überliefert bei Hesiod,<sup>54</sup> wurde die mythische Vergangenheit in verschiedene nach Metallen (Gold, Silber, Bronze, Eisen) benannte Zeitalter eingeteilt,<sup>55</sup> denen Entwicklungsstufen menschlicher Zivilisation entsprechen. Die eigene Gegenwart wurde dabei als das eiserne Zeitalter verstanden, in dem der größte technologische und kulturelle Fortschritt erreicht war, jedoch verbunden mit dem größten Ausmaß an Anstrengung und Leid für die Menschen, die nun charakterlich an moralischen Defekten litten. Neben Versuchen, den Anbruch eines neuen goldenen Zeitalters unter Augustus in der Kaiserpanegyrik anzukündigen,<sup>56</sup> finden sich später auch pessimistischere Darstellungen:

---

<sup>51</sup> *qui vero refrigeratis nascuntur regionibus, ad armorum vehementiam paratiores sunt magnis virtutibus sine timore, sed tarditate animi sine considerantia inruentes sine sollertia suis consiliis refragantur.* Ibid. 6, 1, 10.

<sup>52</sup> Ibid. 6, 1, 11.

<sup>53</sup> Die Vorstellung vom Einfluss des Klimas auf den Charakter findet sich auch bei Seneca: *Inde quasdam umidas vocamus aridasque regiones et calidas et frigiditas. Eadem animalium hominumque discrimina sunt: refert quantum quisque umidi in se calidique contineat; cuius in illo elementi portio praevaleret, inde mores erunt. Iracundos fervida animi natura faciet: est enim actuosus et pertinax ignis; frigidi mixtura timidos facit: pigrum est enim contractumque frigus.* Sen. dial. 4, 19, 1f. Ebenso führt er das römische *imperium* auf diesen Zusammenhang zurück: *Fere itaque imperia penes eos fuere populos, qui mitiore caelo utuntur.* Sen. dial. 4, 15, 4.

<sup>54</sup> Hes. *erg.* 106–201.

<sup>55</sup> Bei Hesiod waren nicht die Zeitalter aus Gold, sondern die Menschen. Die Zuordnung der Zeitalter selbst zu Metallen stellt eine römische Neuerung dar: Baldry 1952.

<sup>56</sup> Unter Augustus werde das goldene Zeitalter erneuert: Verg. *Aen.* 6, 791–805; *ecl.* 4.

*nona aetas agitur peioraque saecula ferri  
temporibus, quorum sceleri non invenit ipsa  
nomen et a nullo posuit natura metallo*<sup>57</sup>

900 Jahre sind vergangen und schlechter als das eiserne ist unser Zeitalter, für dessen Verbrechen die Natur keinen Namen fand und das es von keinem Metall ableitete.

Juvenal diagnostiziert seiner eigenen Gegenwart einen sittlichen Verfall, der selbst denjenigen des eisernen Zeitalters übertreffe, es fehle gar ein Metall, um der vergangenen Zeit metaphorisch einen Ausdruck zu verleihen. Die überkultivierte, dekadente Lebensweise der römischen Oberschicht wird als unnatürlich dargestellt und steht somit den bescheidenen und ehrlichen Anfängen Roms gegenüber. Auch Seneca beschreibt in einem seiner Briefe in Auseinandersetzung mit der Weltzeitalterkonzeption des Poseidonios und dessen Einschätzung der Bedeutung der Philosophie die Defekte der Zivilisation seiner Zeit:

*Quod [consortium] aliquandiu inviolatum mansit, antequam societatem avaritia distraxit et paupertatis causa etiam is, quos fecit locupletissimos, fuit. Desierunt enim omnia possidere, dum volunt propria. Sed primi mortalium quique ex his geniti naturam incorrupti sequebantur, eundem habebant et ducem et legem, commissi melioris arbitrio. [...] Illo ergo saeculo, quod aureum perhibent, penes sapientes fuisse regnum Posidonius iudicat. Hi continebant manus et infirmiore a validioribus tuebantur, suadebant dissuadebantque et utilia atque inutilia monstrabant. [...] Culmus liberos textit, sub marmore atque auro servitus habitat.*<sup>58</sup>

Diese [Gemeinschaft] blieb für einige Zeit unversehrt, bis die Habgier die Gesellschaft zerriss und Armut auch bei denen bewirkte, die sie äußerst wohlhabend machte. Sie hörten nämlich auf, alles zu besitzen, indem sie es für sich allein besitzen wollten. Aber die ersten Sterblichen und diejenigen, die von ihnen abstammten, folgten unverdorben der Natur, denselben Mann hatten sie sowohl als Anführer als auch als Gesetz, so hatten sie sich der Herrschaft des Besseren anvertraut. [...] Daher ist Poseidonios der Meinung, dass in jenem Zeitalter, welches man das goldene nennt, die Herrschaft bei den Weisen lag. Diese zügelten ihre Hände und schützten den Schwächeren vor den Stärkeren, sie rieten zu und ab und zeigten, was nützlich und unnützlich ist. [...] Das Strohdach bedeckte die Freien, unter Marmor und Gold wohnt die Knechtschaft.

<sup>57</sup> Iuv. 13, 28–30.

<sup>58</sup> Sen. *epist.* 90, 3–5, 10.

Die ursprüngliche Lebensweise der Menschen sei naturnah gewesen. Herrschaft hätten die besten Männer ausgeübt, worunter die *sapientes* zu verstehen sind.<sup>59</sup> Diese herrschten gerecht und weise, indem sie Schwächere schützten und ihre Einsicht in die richtige Art zu leben teilten. Dass sie ihre Hände zügelten, lässt sich wörtlich verstehen, dass sie nicht unnötig körperlich strafen oder sich nicht auf Kosten der anderen bereicherten, oder rechtlich als Bezug auf die in *manus*-Verhältnissen geregelten Formen der Abhängigkeit. In jedem Fall übten die weisen Männer der Urzeit Selbstkontrolle aus und bedienten sich ihrer Verstandeskraft, wodurch ihre Herrschaft „natürlich“ war. Unnatürlich hingegen erscheint die *avaritia*, welche die Gemeinschaft zerstört habe und zu einer Armut geführt habe, die sich als geistiger und moralischer Mangel im Leben der Menschen bemerkbar macht. Die maßlose Besitzgier stellt Seneca als Grundübel seiner Zeit dar. Sie führt zur Knechtschaft des Luxus – die ihre Begierden nicht beherrschenden Menschen haben die Freiheit der materiell entbehrensreichen Urgesellschaft verloren.

Damit schließt er an Sallust an, der diese Vorstellung aus der mythologischen Sphäre bereits zuvor in sein historisches Narrativ spätrepublikanischer Dekadenz transportiert hatte:<sup>60</sup>

<sup>59</sup> Bei den vernunftunbegabten Tieren hingegen herrschten die stärksten und größten Artgenossen: *Naturae est enim potioribus deteriora summittere. Mutis quidem gregibus aut maxima corpora praesunt aut vehementissima. Non praecedat armenta degener taurus, sed qui magnitudine ac toris ceteros mares vicit. Elephantorum gregem excelsissimus ducit: inter homines pro summo est optimum.* Ibid. 4.

<sup>60</sup> Die Vorstellung, dass dem Erreichen einer politisch-militärischen Hegemonialstellung zwangsläufig (auch in Rom) die Dekadenz folgt, findet sich schon bei Polybios: ὅτι μὲν οὖν πᾶσι τοῖς οὖσιν ὑπόκειται φθορὰ καὶ μεταβολὴ σχεδὸν οὐ προσδεῖ λόγων: ἰκανὴ γὰρ ἢ τῆς φύσεως ἀνάγκη παραστῆσαι τὴν τοιαύτην πίστιν. δυνεῖν δὲ τρόπων ὄντων, καθ' οὓς φθείρεσθαι πέφυκε πᾶν γένος πολιτείας, τοῦ μὲν ἕξωθεν, τοῦ δ' ἐν αὐτοῖς φυομένου, τὸν μὲν ἐκτὸς ἄστατον ἔχειν συμβαίνει τὴν θεωρίαν, τὸν δ' ἐξ αὐτῶν τεταγμένην. τί μὲν δὴ πρῶτον φύεται γένος πολιτείας καὶ τί δεύτερον, καὶ πῶς εἰς ἄλληλα μεταπίπτουσιν, εἴρηται πρόσθεν ἡμῖν, ὥστε τοὺς δυναμένους τὰς ἀρχὰς τῷ τέλει συνάπτειν τῆς ἐνεστώσης ὑποθέσεως καὶ αὐτοὺς ἤδη προειπεῖν ὑπὲρ τοῦ μέλλοντος. ἔστι δ', ὡς ἐγῶμαι, δηλον. ὅταν γὰρ πολλοὺς καὶ μεγάλους κινδύνους διωσαμένη πολιτεία μετὰ ταῦτα εἰς ὑπεροχὴν καὶ δυναστείαν ἀδήριτον ἀφίκηται, φανερόν ὡς εἰσοικιζομένης εἰς αὐτὴν ἐπὶ πολὺ τῆς εὐδαιμονίας συμβαίνει τοὺς μὲν βίους γίνεσθαι πολυτελεστέροισι, τοὺς δ' ἄνδρας φιλονεικοτέροισι τοῦ δέοντος περὶ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἄλλας ἐπιβολάς. ὡν προβαιόντων ἐπὶ πλέον ἄρξει μὲν τῆς ἐπὶ τὸ χεῖρον μεταβολῆς ἢ φιλαρχία καὶ τὸ τῆς ἀδοξίας ὄνειδος, πρὸς δὲ τούτοις ἢ περὶ τοὺς βίους ἀλαζονεία καὶ πολυτέλεια, λήψεται δὲ τὴν ἐπιγραφὴν τῆς μεταβολῆς ὁ δῆμος, ὅταν ὑφ' ὧν μὲν ἀδικεῖσθαι δόξη διὰ τὴν πλεονεξίαν, ὑφ' ὧν δὲ χαυνωθῆ κολακευόμενος διὰ τὴν φιλαρχίαν. τότε γὰρ ἐξοργισθεὶς καὶ θυμῷ πάντα βουλευόμενος οὐκέτι θελήσει πειθαρχεῖν οὐδ' ἴσον ἔχειν τοῖς προεστώσιν, ἀλλὰ πᾶν καὶ τὸ πλεῖστον αὐτόν. οὐ γενομένου τῶν μὲν ὀνομάτων τὸ κάλλιστον ἢ

*sed civitas incredibile memoratu est adepta libertate quantum brevi creverit: tanta cupido gloriae incesserat. iam primum iuventus, simul ac belli patiens erat, in castris per laborem usum militiae discebat, magisque in decoris armis et militaribus equis quam in scortis atque conviviis lubidinem habebant. igitur talibus viris non labor insolitus, non locus ullus asper aut arduos erat, non armatus hostis formidulosus: virtus omnia domuerat. [...] Igitur domi militiaeque boni mores colebantur [...]. duabus his artibus, audacia in bello, ubi pax evenerat aequitate, seque remque publicam curabant. Sed ubi labore atque iustitia res publica crevit, [...], saevire fortuna ac miscere omnia coepit. [...] igitur primo pecuniae, deinde imperi cupido crevit: ea quasi materies omnium malorum fuere. namque avaritia fidem probitatem ceterasque artis bonas subvortit; pro his superbiam, crudelitatem, deos neglegere, omnia venalia habere edocuit. [...] avaritia pecuniae studium habet, quam nemo sapiens concupivit: ea quasi venenis malis inbuta corpus animumque virilem effeminat, semper infinita <et> insatiabilis est, neque copia neque inopia minuitur.<sup>61</sup>*

Aber es ist unglaublich zu erzählen, in wie kurzer Zeit der Staat wuchs, nachdem die Freiheit erlangt worden war: eine so starke Ruhmesbegierde hatte Einzug erhalten. Zuallererst nun lernte die Jugend, sobald sie bereit war, den Krieg zu ertragen, in den Lagern unter Mühen das Kriegshandwerk, und sie hatten mehr Lust an Waffen und Kriegspferden von stattlichem Aussehen als an Huren und Gastmählern. Daher war Anstrengung für solche Männer nicht ungewohnt, kein Ort war für sie rau und beschwerlich, kein bewaffneter Feind furchteinflößend: Ihre Mannhaftigkeit hatte alles bezwungen. [...] So wurden in Krieg und Frieden gute Sitten bewahrt. [...] Durch diese zwei Gewohnheiten, durch Wagemut im Krieg, durch Gerechtigkeit, sobald Frieden eingekehrt war, sorgten sie für sich und das Gemeinwesen. Aber als durch Anstrengung und Gerechtigkeit das Gemeinwesen gewachsen war, [...], begann das Glück zu wüten und alles über den Haufen zu werfen. [...] So wuchs zunächst die Begierde nach Geld, dann nach Herrschaft: Die war, so könnte man es sagen, die Ursache aller Übel. Denn die Habgier vernichtete Treue, Rechtschaffenheit und die übrigen guten Gewohnheiten; anstelle dieser lehrte sie Hochmut, Grausamkeit, die Götter zu vernachlässigen und alles für käuflich zu erachten. Die Habgier führt den Drang nach

---

*πολιτεία μεταλήψεται, τὴν ἐλευθερίαν καὶ δημοκρατίαν, τῶν δὲ πραγμάτων τὸ χεῖριστον, τὴν ὀχλοκρατίαν.* Pol. 6, 57. Cicero zur spätrepublikanischen Dekadenz: *sed nos umbris deliciis otio languore desidia infecimus, opinionibus maloque more delentum mollivimus.* Cic. Tusc. 5, 27, 78.

<sup>61</sup>Sall. *Catil.* 7–11.

Geld mit sich, welches kein Weiser zum Ziel seiner Wünsche macht. Diese Habgier, als ob sie von schädlichen Giften erfüllt wäre, verweiblicht männlichen Körper und Geist, immer ist sie unbegrenzt und unersättlich, weder durch hinreichenden Vorrat noch durch Mangel kann sie verringert werden.

Sallust führt den Aufstieg Roms zur Weltmacht auf ideale römische Männer zurück. Im Gegensatz zu Senecas Betonung der „natürlichen“ Herrschaft durch moralisch-intellektuelle Exzellenz müssen sich Sallusts römische Männer als Männer bewähren: Diese Römer seien mutig und hart im Krieg, gerecht im Frieden gewesen. Die grenzenlose Habgier habe aber auch sie wie eine Krankheit infiziert und ihre Männlichkeit pervertiert: Unabhängig davon, wie viel die römischen Männer nun besäßen, wollten sie stets mehr erlangen. Ihre Begierde ist grenzenlos, so dass es ihnen an *continentia* mangelt, mithin sind sie ihrer selbst nicht mehr mächtig. Gerade die unverhältnismäßige Grenzenlosigkeit, der Verlust der Kontrolle, die *impotentia sui*, ermöglicht die Markierung der Geldgier als weiblich. Weisheit und die Freiheit von Geldgier sind in diesem Zusammenhang als männlich gekennzeichnet. Der als weiblich konnotierten Zügellosigkeit steht in Sallusts historischer Darstellung die ehemals vorherrschende *virtus* gegenüber. Männlich war es, Strapazen im Krieg zu ertragen (*belli patiens, per laborem, non locus ullus asper aut arduus*), mutig sich dem Feind entgegenzustellen (*hostis formidulosus, audacia in bello*) und im Frieden auf gerechte Weise Herrschaft auszuüben (*aequitate*). Die moralische Entwicklung Roms hin zur Ubiquität der *avaritia* verweiblicht somit die ursprünglich hervorragende charakterliche Disposition der Männer.

Die Absicherung einer römischen Hegemonialstellung im Mittelmeerraum stellt in diesem Narrativ die Folge römischer Männlichkeit, im Sinne von militärischer Bewährung und gerechter Herrschaft, dar und zugleich bedingt ebendiese Hegemonialstellung eine Korruption idealer männlicher Charaktereigenschaften und Verhaltensweisen. Die ehemals guten Sitten der Frühzeit, die militärische Dominanz ermöglichten, verfallen im Zuge einer regressiven Entwicklung der römischen Gesellschaft, so dass sich die Dekadenz in *superbia, crudelitas, deos neglegere* ausdrücke. Damit scheint geradezu ein Zustand der Barbarei – im antiken wie im modernen Sinne – eingeleitet zu werden.<sup>62</sup> Diese „barbarischen“ Praktiken vereinen in sich also einen Mangel sowie ein Übermaß an Zivilisation. Beides wird als dem ursprünglichen römischen Wesen fremd gekennzeichnet.

Die untersuchten Quellen entfalten die Perspektive römischer Herrschaft. Prämisse dieser bereits etablierten Herrschaftsposition ist die Leistung vergangenerrö-

<sup>62</sup>Dauge unterscheidet verschiedene Stufen der Barbarei. Zwischen völlig abwesender und nicht vollständiger sowie pervertierter und völlig verlorener Zivilisation liege die „civilisation équilibrée“. Dauge 1981, 481. Vorliegend müsste im Sinne Dauges die „neo-barbarie“ einsetzen: „un processus de perversion interne de cette civilisation.“ Ibid. 491 (Hervorhebung im Original). Damit scheint er den von Sallust monierten Zustand zu treffen. Die beiden Pole *feritas* und *vanitas* träten wieder hervor (ibid.), wobei jener die *crudelitas*, dieser die *superbia* und *deos neglegere* entsprechen.



mischer Männer. Die klimato-geographischen Bedingungen des ursprünglichen römischen Lebensraumes können angeführt werden, um eine physisch begründete charakterliche Überlegenheit der Römer und sich polar gegenüberstehende Formen der Inferiorität fremder Ethnien zu erklären. Die Klimazonentheorie kann als Legitimationsressource diskursiv eingesetzt werden, allerdings geschieht dies nicht zwangsläufig. Die Vorstellung deszendenter menschlicher Entwicklung entstammt der Gedankenwelt des Mythos, lässt sich aber in anderen Kontexten heranziehen, um zeitgenössische soziale Phänomene zu kritisieren. Je mehr Macht, kulturelle Verfeinerung und materieller Überfluss den römischen Männern zur Verfügung stehe, desto wahrscheinlicher sei Missbrauch der Macht und Verlust der Kontrolle des persönlichen Handelns, so dass römische Männer machtlos und somit weiblich würden. Es scheint sich in den Quellen die Gefahr anzudeuten, dass die Übernahme von Elementen der griechischen Kultur zu einer Schwächung und Verweiblichung des ursprünglich martialisch-asketisch geprägten römischen *mos maiorum* führt. Zugleich widerstehen die wilden Barbaren des Nordens, die Germanen, der Militärmacht des römischen Imperiums.

### 3.2.2 Der Nordbarbar im Gegensatz zum römischen Soldaten

Während in der griechischen Ethnographie keine Germanen genannt werden, gibt es dennoch Barbaren des Nordens: Kelten und Skythen. Die Skythen beschreibt Herodot in einem Exkurs in seinem Geschichtswerk.<sup>63</sup> Deren nomadische Lebensweise mache sie militärisch unbesiegbar, da man sie nicht finden könne, wenn sie dies nicht wollten, wodurch sie sich von den ihnen benachbarten Völkern des Schwarzen Meeres positiv absetzten.<sup>64</sup> Ihre Götter benennt Herodot mit griechischen Namen,<sup>65</sup> damit seine Leser sich die fremde Kultur vorstellen können. Eine solche *interpretatio Graeca* blieb nicht auf den Bereich der Religion beschränkt.<sup>66</sup> Den Kriegsgott Ares verehrten die Skythen symbolisch in Form einer eisernen Waffe und brächten ihm Tier- und sogar Menschenopfer dar.<sup>67</sup> Nur Ares werde in Form von Bildern und Altären verehrt,<sup>68</sup> wodurch das schon in der nomadischen Lebensweise angedeutete kriegerische Bild verstärkt wird; hinzu tritt die wortwörtliche Blutdürstigkeit der Skythen, da als *ἄνθρω ἄριστος* derjenige gelte, der die meisten gegnerischen Skalps gesammelt habe,<sup>69</sup> und das Verwenden des Schädels eines Gegners als Trinkgefäß als *ἀνδραγαθία* bewertet werde.<sup>70</sup> Ob dieses Verhal-

<sup>63</sup> Zur narrativen Gestaltung der skythischen Alterität siehe Hartog 1988.

<sup>64</sup> Hdt. 4, 46.

<sup>65</sup> Ibid. 4, 59.

<sup>66</sup> Lund 1990, 23.

<sup>67</sup> Hdt. 4, 62.

<sup>68</sup> Ibid. 4, 59.

<sup>69</sup> Die Skythen tranken das Blut ihres ersten besiegten Kriegsgegners: Ibid. 4, 64.

<sup>70</sup> Ibid. 4, 65.

ten im Krieg auch aus Perspektive der Griechen durchweg als „hyper-masculine“ zu bewerten ist,<sup>71</sup> erscheint zumindest fraglich. Diametral entgegengesetzt ist die Darstellung der Skythen in *Περὶ ἄερω*: Die klimatisch bedingte Feuchtigkeit ihrer Körper verhindere das Spannen eines Bogens, wenn sie nicht durch Kauterisation entgegenwirkten.<sup>72</sup> Die Kälte und das Reiten bewirkten Impotenz, so dass die Mehrheit der skythischen Männer wie Frauen lebe.<sup>73</sup> Während in *Περὶ ἄερω* die Abhängigkeit der Lebensweise von den naturräumlichen Bedingungen behauptet wird, sind es bei Herodot die kulturellen Normierungen der jeweiligen Völker, die als „the most determinative element of ethnic character“ erscheinen.<sup>74</sup>

Die in den ethnographischen Exkursen dargestellten Praktiken der Fremden ermöglichen Rückschlüsse auf das kulturelle Selbstbild der Autoren.<sup>75</sup> Nomadentum, martialische Opferriten, das Fehlen von Götterdarstellungen und Tempeln sowie die gewissermaßen unzivilisierten Kriegssitten indizieren aus griechischer Perspektive eine niedrigere, selbst schon überwundene, kulturelle Entwicklungsstufe.<sup>76</sup> Die geschilderten Aspekte deuten darauf hin, dass die Relativität der eigenen Werte und Normen in ethnographischen Exkursen thematisiert wird.<sup>77</sup> Die eigene als weiterentwickelt vorausgesetzte Kultur lässt sich sowohl mit einer negativen als auch positiven Darstellung barbarischer Lebensweise kontrastieren, wobei erstere als Motiv des „edlen Wilden“ auch in die neuzeitliche Ethnographie Eingang fand.<sup>78</sup> Die medizinische Schrift *Περὶ ἄερω* enthält keineswegs eine Idealisierung einfacher naturnaher Lebensweise, da die Skythen auch durch ihre Lebensweise ihre Zeugungsfähigkeit verlieren.<sup>79</sup> Herodot zeichnet ein ambivalentes Bild der

<sup>71</sup> Chiasson geht aber davon aus: Chiasson 2001, 41. Diese „hyper-masculinity“ der „savage hunter-warriors“ werde durch die Erwähnung hermaphroditer Seher noch verstärkt, *ibid.* 68.

<sup>72</sup> Hippokr. *aër.* 20.

<sup>73</sup> *Ibid.* 21f.

<sup>74</sup> Papadodima 2013, 108.

<sup>75</sup> Lund 1990, 33; Hartog 1988, 8. Reuter betont, dass sich aus kultursoziologischer Sicht die Aufgabe stelle, „Konstruktion des Fremden mit ihren je hervorgehobenen Attributen von Alterität daraufhin zu untersuchen, welche Informationen sie über ihren *Konstrukteur* preisgibt.“ Reuter 2002, 14 (Hervorhebung im Original).

<sup>76</sup> Explizit formuliert Thukydides diesen Gedanken: *πολλὰ δ' ἂν καὶ ἄλλα τις ἀποδείξειε τὸ παλαιὸν Ἑλληνικὸν ὁμοιότροπα τῶ νῦν βαρβαρικῶ διαιτώμενον.* Thuk. 1, 6, 6. Somit besitzen die unterentwickelten Barbaren möglicherweise auch die Möglichkeit, in der Zukunft eine der griechischen Kultur vergleichbare Entwicklungsstufe zu erreichen: „This observation seems to support a belief in the fundamental unity of human substance or potential.“ Papadodima 2013, 90 Fn. 164.

<sup>77</sup> Nippel 1990, 22f.

<sup>78</sup> Lund 1990, 56. Zu unterschiedlichen Phasen der Idealisierung der Skythen: Lévy 1981. Literaturhinweise zum Skythen Anarchasis als prototypischen „edlen Wilden“ bei Nippel 1990, 26 Fn. 93. Herodot selbst setzt die Figur des Anarchasis in seinem Exkurs größtenteils als bekannt voraus. Zur Idealisierung der Skythen durch Ephorus vgl. Strab. *geogr.* 7, 3, 9.

<sup>79</sup> Den negativen körperlichen Auswirkungen des Reitens hätten sie versucht, durch einen Einschnitt hinter dem Ohr entgegenzuwirken, was nach Ansicht des Autors zu Impotenz führen könne: Hippokr. *aër.* 22.

Skythen: Das Trinken aus den Schädeln erschlagener Feinde und ähnliche kannibalistisch anmutende Bräuche erscheinen nicht unbedingt als erstrebenswertes Gegenbild zur griechischen Dekadenz; die an ihren natürlichen Lebensraum angepasste nomadische Lebensweise hingegen veranlasst Herodot zu ausdrücklichem Lob.<sup>80</sup>

Während die Skythen als Nordbarbaren unmittelbar geringere Bedeutung in der römischen Vorstellungswelt besaßen, stellten die Kelten zunächst den „Prototyp der nördlichen Barbaren“ dar, bevor sie von den Germanen abgelöst wurden.<sup>81</sup> Zahlreiche Beispiele literarischer Repräsentationen der Kelten finden sich im Geschichtswerk des Livius, der „ganz in der Tradition des antiken Keltenbildes steht“, auch wenn er dies insgesamt noch negativ zuspitzt.<sup>82</sup> Obwohl Livius keinen ethnographischen Exkurs im eigentlichen Sinne verfasst, finden sich doch zahlreiche exemplarische oder allgemein gehaltene, zur römischen Mentalität kontrastive Charakterisierungen der Kelten.<sup>83</sup> Bezeichnend sind die von Livius geschilderten Gedanken des römischen Feldherrn Fabius zum Kampf gegen Gallier<sup>84</sup> und Samniten während der Entscheidungsschlacht des dritten Samnitenkrieges bei Sentium:<sup>85</sup>

*Romani apud Fabium arcebant magis quam inferebant pugnam extrahebaturque in quam maxime serum diei certamen, quia ita persuasum erat duci, et Samnites et Gallos primo impetu feroces esse, quos sustineri satis sit; longiore certamine sensim residere Samnitium animos, Gallorum quidem etiam corpora intolerantissima laboris atque aestus fluere primaque eorum proelia plus quam virorum, postrema minus quam feminarum esse.*<sup>86</sup>

Die Römer bei Fabius verteidigten mehr, als dass sie angriffen, und der Kampf wurde bis spät in den Tag in die Länge gezogen, weil der

<sup>80</sup> Herodot lobt die nomadische Lebensweise, obwohl sie sicher nicht als Vorbild für die Griechen dient: Papadodima 2013, 93.

<sup>81</sup> Timpe 1996, 37. Die Kelten lösen zur Zeit des Hellenismus die Skythen als paradigmatische Nordbarbaren ab und werden zu „powerful anti-civilization figures“ nach dem Angriff auf Delphi im Jahre 279 v. Chr.: Dench 2005, 50. Nach der Eroberung Galliens durch Caesar findet eine Übertragung narrativer Elemente und Motive der traditionellen Nordbarbarendarstellung von den Kelten auf die Germanen statt: Lampinen 2011.

<sup>82</sup> Kremer 1994, 76.

<sup>83</sup> Ibid. 18. Warum allerdings nach Kremer Urteile über „grundsätzlich fest in ihrem Volkswesen verwurzelte Mentalitäten“ der Kelten „zweifelsfrei [sic] die persönliche Meinung des Autors“ Livius zum Ausdruck bringen, ist nicht nachvollziehbar.

<sup>84</sup> Zur Gleichsetzung von Kelten bzw. Galatern mit Galliern in der römischen Literatur: J. Williams 2001, 18f.

<sup>85</sup> Gegen die bisher in der Forschung vertretene Auffassung, dass es sich um die Entscheidungsschlacht handelte, spricht sich Grossmann in seiner die Authentizität der Berichte überprüfenden Monographie aus: Grossmann 2009, 178. Als gesichert kann jedoch gelten, dass eine militärische Auseinandersetzung zwischen Römern und Galliern wiedergegeben wird, die in der Erinnerungskultur eine prominente Stellung einnahm.

<sup>86</sup> Liv. 10, 28, 2–4.

Feldherr davon überzeugt war, sowohl Samniten als auch Gallier seien nur beim ersten Ansturm unbändig. Es genüge, ihnen solange zu widerstehen; dauere der Kampf jedoch länger an, beruhige sich allmählich der Übermut der Samniten, freilich auch die Körper der Gallier, die überhaupt nicht in der Lage seien, Anstrengung und Hitze zu ertragen, würden erschlaffen und zu Beginn der Kämpfe seien sie stärker als Männer, am Ende schwächer als Frauen.

Der römische Feldherr treffe die Entscheidung, nicht anzugreifen, aus taktischen Erwägungen, die sich aus der ethnischen Identität des Gegners ergeben: Offenbar handelt es sich um wilde Barbaren, die nur beim ersten Ansturm besonders bedrohlich seien. Die Samniten werden hier dem Typus des Nordbarbaren angeglichen, es fehle ihnen die Beständigkeit des Willens, die den Römern zu eigen ist. Die Körper der gallischen Kämpfer ertragen der Klimazonentheorie entsprechend keine längeren Strapazen und keine Hitze. Während des ersten Ansturms, der von *ferocia*<sup>87</sup> geprägt sei, agierten die Gallier übermännlich, im weiteren Verlauf der Schlacht leisteten sie aber weniger als Frauen.<sup>88</sup> Die Charakterisierung der gallischen Kampfweise setzt voraus, dass römische Männer, *virī Romani*, in besonderer Weise geeignet seien, die im Krieg aufgebürdeten Strapazen zu ertragen, *labores* und *aestus*. Hiermit korrespondiert die von Livius vom römischen Soldaten und Mann geforderte *disciplina militiae*:<sup>89</sup>

*adeo ne effeminata corpora militum nostrorum esse putamus, adeo molles animos, ut hiemem unam durare in castris, abesse ab domo non possint? [...] erubescant profecto, si quis eis haec obiciat, contendantque et animis et corporibus suis virilem patientiam inesse et se iuxta hieme atque aestate bella gerere posse nec se patrocinium mollitiae inertiaeque mandasse tribunis et meminisse hanc ipsam potestatem non in umbra nec in tectis maiores suos creasse. Haec virtute militum vestrorum, haec Romano nomine sunt digna, non Veios tantum nec hoc bellum intueri, quod instat, sed famam et ad alia bella et ad ceteros populos in posterum quaerere.*<sup>90</sup>

<sup>87</sup> Sich auf die Konzeption von *ferocia* und *feritas* bei Dauge beziehend führt Kremer den Nachweis für diese Eigenschaften in der Keltendarstellung des Livius: Kremer 1994, 46–49.

<sup>88</sup> Albrecht versteht diesen „Rückgriff auf historiografische und rhetorische Topoi“ als die Erschaffung eines Spiegelbildes, „welches keineswegs eine Gefahr darstellt, Rom aber ständig aufs Neue beschäftigt und hegemonialen Männern Möglichkeiten eröffnet, im Kampf [...] persönliche Erfolge zu erringen, die den *cursus honorum* beflügeln können.“ Albrecht 2016, 271.

<sup>89</sup> *Si, me dius fidius, ad hoc bellum nihil pertineret, ad disciplinam certe militiae plurimum intererat insuere nostrum non solum parta victoria frui, sed, si etiam res lentior sit, pati taedium et quamvis serae spei exitum expectare et, si non sit aestate perfectum bellum, hiemem opperiri nec, sicut aestivas aves, statim autumno tecta ac recessus circumspicere.* Liv. 5, 6, 1.

<sup>90</sup> *Ibid.* 5, 6, 4–6.

Glauben wir etwa, dass die Körper unserer Soldaten so verweiblicht sind, ihr Charakter so unmännlich, dass sie nicht einen einzigen Winter im Lager aushalten, nicht von zu Hause fern sein können? [...] In der Tat dürften sie erröten, wenn einer ihnen dies vorwürfe, und sie würden darum streiten, dass sowohl ihr Geist als auch Körper männliche Ausdauer besitze und dass sie im Winter und Sommer durchgehend Kriege führen könnten und dass sie den Tribunen nicht die Verteidigung der Weichlichkeit und Trägheit aufgetragen hätten und dass dieses Amt selbst in Erinnerung rufe, dass ihre Vorfahren es weder im Schatten noch unter Dächern geschaffen hätten. Dies ist der Tapferkeit eurer Soldaten, dies ist dem Namen Roms würdig, nicht nur Veji und diesen Krieg im Auge zu haben, der bevorsteht, sondern in der Nachwelt einen Ruf zu erwerben sowohl für andere Kriege als auch weitere Völker.

Zum Ende der zweiten Phase der Ständekämpfe fordert Appius Claudius die römischen Soldaten im Kontext der Belagerung von Veji und der damit verbundenen Einrichtung eines Winterlagers auf, „echte Männer“ zu sein<sup>91</sup> und keine effeminierten, wie sie im satirischen Diskurs wiederholt auftreten und angeklagt werden. Den *effeminata corpora* und *molles animi* wird die *virilis patientia* entgegengehalten. Um ein guter Soldat zu sein, müsse man ein Mann sein, und zwar einer, der hart ist gegen aus dem Kriegsdienst resultierende Entbehrungen. Der Vorwurf der Effeminierung erzielt, ähnlich wie im satirischen Diskurs, auch hier seine Wirkung durch Beschämung (*erubescant*),<sup>92</sup> indem dem einzelnen Soldaten vor seinen Kameraden vorgeworfen wird, nicht „seinen Mann zu stehen“, bzw. nicht „Manns genug“ zu sein, um die Härten des Krieges zu ertragen. Im Gegensatz zum satirischen Diskurs werden Männer hier nicht erniedrigt, um sie bloßzustellen und sie auszulachen.<sup>93</sup> Vielmehr soll der einzelne Soldat motiviert werden, Ehre zu erlangen, indem er seine soldatische Männlichkeit vor den Augen der anderen unter Beweis stellt;<sup>94</sup> diese Ehre ist zugleich angebunden an die kollektive ethnische Identität der

<sup>91</sup>Die Volkstribunen hätten die Soldaten gegen die Militärtribunen aufgehetzt, sich der Einrichtung des neuartigen Winterlagers zu widersetzen: Ibid. 5, 2. Zum mangelnden Komfort im römischen Feldlager siehe MacMullen 1984, 444.

<sup>92</sup>Meyer-Zwifflhöfer spricht vom „Gestus der *reprehensio*, der für eine von Rivalitäten bestimmte *face-to-face*-Gesellschaft charakteristisch ist.“ Meyer-Zwifflhöfer 1995, 106. Edwards sieht in „accusations of *mollitia*“ vor allem „attempts to humiliate“. Edwards 1993, 68.

<sup>93</sup>Siehe Kapitel 2.

<sup>94</sup>Barton hält dies für ein schichtübergreifendes Merkmal der römischen Gesellschaft, insbesondere zu Zeiten der Republik: „The values of the ancient Romans, especially during the Republic, were overwhelmingly those of a warrior culture. Soldiers of every status competed feverishly for the commendations, the coronae, hastae, and armillae that recognized their courage and industry.“ C. Barton 2001, 13. Cicero beschreibt das Ruhmesstreben des Soldaten, der keinen Schmerz fühlt bzw. den eigenen Tod billigend in Kauf nimmt: *ex hoc cursu atque impetu animorum ad veram laudem atque honestatem illa pericula adeuntur in*

Römer, die imperativ auf den einzelnen Mann wirkt, der römischen Würde (*Romano nomine digna*) im Kontext militärischer Auseinandersetzungen mit fremden Völkern gerecht zu werden. Von einem männlichen Mitglied der römischen Gesellschaft wird die Handlungsdisposition erwartet, nicht nur *virtus*, sondern auch *virilis patientia* zu besitzen und durch entsprechendes Handeln performativ zu verwirklichen. Beide Ideale verbinden sich zu einem als römisch und männlich markierten, militärisch definierten Leistungsethos, welches im livianischen Text anhand der *exempla* der römischen Geschichte illustriert wird, um spätere Leser zur Imitation zu motivieren.

*Virtus* verweist etymologisch auf den Zustand des Mann-Seins,<sup>95</sup> ist dabei jedoch nicht auf den Zustand der Männlichkeit beschränkt, wie Balmaceda zutreffend feststellt, sondern drückt vielmehr „the proper characteristic of a man“ aus.<sup>96</sup> „To exhibit courage or excellence (*virtus*) was by definition to exhibit the qualities of a man (*vir*).“<sup>97</sup> In den literarischen Quellen der römischen Republik wird Sklaven, Frauen und Kindern prinzipiell keine *virtus* zugeschrieben.<sup>98</sup> Sie signifiziert vielmehr ideales männliches Verhalten in Krieg, Politik und Religion; *virtus* lässt sich als entscheidende Qualität verstehen, die den Aufstieg Roms zur Weltmacht ermöglichte.<sup>99</sup> In der späten Republik umfasste der Begriff der *virtus* ein semantisches Spektrum, wobei eine grundsätzliche Ambiguität zwischen einer ethischen

---

*proliis, non sentiunt viri fortes in acie volnera, vel sentiunt, sed mori malunt quam tantum modo de dignitatis gradu demoveri.* Cic. *Tusc.* 2, 24, 58.

<sup>95</sup> Zur Etymologie des Begriffes *virtus* siehe Eisenhut 1973, 12f.

<sup>96</sup> Balmaceda 2017, 16.

<sup>97</sup> Gleason 1999, 67.

<sup>98</sup> McDonnell 2006, 167. Und wenn Frauen doch *virtus* zugeschrieben wird, überschreiten sie Geschlechtergrenzen und handeln als Männer: Williams 1999, 133; vgl. Späth 1994. Eisenhut deutet die erste literarische Zuschreibung weiblicher *virtus* in diesem Sinne. Cicero (Cic. *fam.* 14, 1, 1) habe Terentias „männliche Tapferkeit“ betonen wollen, „die weit über das hinausgeht, was man von einer Frau erwarten kann.“ Eisenhut 1973, 42 Fn. 98. Hinzu kommt laut Hemelrijk, dass Terentia im Dienste ihres Ehemannes handelt, so dass Ciceros Männlichkeit nicht durch das Handeln seiner Ehefrau bedroht sei: Hemelrijk 2004, 196. Auch in der fragmentarisch überlieferten Inschrift der sogenannten *Laudatio Turiae* schreibt der Ehemann seiner Frau *virtus* zu (zum Kontext der Inschrift siehe Osgood 2014). Jedoch handelt es sich um die Ausnahmesituation des Triumvirats und die Ehefrau, die laut Inschrift alle traditionell weiblichen Tugenden erfüllt, handelt ebenfalls, um ihren Mann zu unterstützen, so dass „the norm of female domesticity“ nicht bedroht sei: Hemelrijk 2004, 197.

<sup>99</sup> *Ibid.* 2. *quamquam mortem quidem natura omnibus proposuit; crudelitatem mortis et dedecus uirtus propulsare solet, quae propria est Romani generis et nominis. hanc retinete, quaeso, Quirites, quam uobis tamquam hereditatem maiores uestri reliquerunt. [quamquam] alia omnia falsa, incerta sunt, caduca, mobilia: uirtus est una altissimis defixa radicibus, quae numquam ui ulla labefactari potest, numquam demoueri loco. hac uirtute maiores uestri primum uniuersam Italiam deuicerunt, deinde Karthaginem exciderunt, Numantiam euerterunt, potentissimos reges, bellicosissimas gentis in dicionem huius imperi redegerunt.* Cic. *Phil.* 4, 13. Der genaue Bedeutungsinhalt bleibt allerdings offen; klar scheint, dass die *virtus* hier einen Bezug zu den Vorfahren und deren ruhmreicher Vergangenheit herstellt und dass diese Vergangenheit ihren Glanz durch siegreiche Kriege erhält.

(Tugend) und einer militärischen (Tapferkeit) Konnotation bestand.<sup>100</sup> *Virtus* kann in seiner ursprünglich militärischen Bedeutung als Tapferkeit jedoch bereits als ethischer Begriff verstanden werden, da ebendiese Tapferkeit zur Verteidigung der Gemeinschaft eingesetzt werden konnte.<sup>101</sup>

Während die *virtus* als Tapferkeit verstanden oft eher einen aggressiven Charakter besitzt,<sup>102</sup> bietet die von Livius benannte *virilis patientia* eine komplementäre Form der Tapferkeit,<sup>103</sup> die sich durch Ertragen beschwerlicher Leiden, dem Erdulden von Schmerzen und Verzicht auszeichnet. Bevor Mucius Scaevola seine Hand in das Feuer legt, lässt Livius ihn seine Identität als römischer Bürger affirmieren und folgende Worte sprechen: *et facere et pati fortia Romanum est*.<sup>104</sup> Tapferes römisches Handeln kann somit sowohl aktiv als auch passiv sein, entscheidend ist vielmehr die bewusste Entscheidung, den eigenen Schmerz zu kontrollieren, ihn zu beherrschen.<sup>105</sup> Scaevola wird als *exemplum* in der Erinnerung konserviert, weil er der Gemeinschaft diene, indem er sein privates Wohlergehen dem öffentlichen Interesse Roms unterordnete. Im Gegensatz zum Bereich der Sexualität kann Passivität im militärischen Kontext durchaus positiv und männlich bewertet werden. Kaster weist auf die Ähnlichkeit der Existenzbedingungen im militärischen und landwirtschaftlichen Lebenszusammenhang hin:

This is *patientia* as a response to external nature, the elements, and the conditions of life that nature and the elements impose: *patientia frigoris* or *patientia solis* – the ability to tolerate cold or heat, for example – and *patientia doloris* or *patientia laboris* – the ability to tolerate the pain that inevitably results from living in the physical world,

<sup>100</sup> McDonnell 2006, 294. Im Rahmen seiner Übertragung griechischer Philosophie in die lateinische Sprache erweiterte Cicero den Begriff *virtus* um die Bedeutung der griechischen ἀρετή, siehe Eisenhut 1973, 58. Sehr deutlich werden die divergierenden Bedeutungsmöglichkeiten von *militaris virtus* und *animi virtus* in folgender Stelle: *Atque in hoc bello Asiatico et regio non solum militaris illa virtus quae est in Cn. Pompeio singularis sed aliae quoque animi virtutes magnae et multae requiruntur*. Cic. Manil. 64.

<sup>101</sup> Balmaceda 2017, 16f.

<sup>102</sup> McDonnell 2006, 64f.

<sup>103</sup> Valerius Maximus betont in seinem Vorwort zum Kapitel über die *patientia* die nahe „Verwandtschaft“ zu *fortitudo*: *Egregiis uirorum pariter ac feminarum operibus fortitudo se oculis hominum subiecit, patientiamque in medium procedere hortata est, non sane infirmioribus radicibus stabilitam aut minus generoso spiritu abundantem, sed ita similitudine iunctam ut cum ea uel ex ea nata uideri possit*. Val. Max. 3, 3, praef.

<sup>104</sup> „Romanus sum“ inquit „civis: C. Mucium vocant. hostis hostem occidere volui, nec ad mortem minus animi est, quam fuit ad caedem: et facere et pati fortia Romanum est.“ Liv. 2, 12, 8f. Der Ruhm motiviert ihn, den er durch das eigene Opfer für sich persönlich und Rom erwirbt, indem er der Gemeinschaft dient: „en tibi“ inquit, „ut sentias, quam vile corpus sit iis, qui magnam gloriam vident,“ *dextramque accenso ad sacrificium foculo inicit*. Ibid. 2, 12, 13. *Patientia* lässt sich sicherlich auch Horatius Cocles attestieren, der ebenfalls bereits ist, sein Leben für die Gemeinschaft zu opfern und von Valerius Maximus als *exemplum* der *fortitudo* an erster Stelle angeführt wird: Val. Max. 3, 2, 1; vgl. Liv. 2, 10–13.

<sup>105</sup> Kaster 2002, 137.

or the ability to tolerate the toil that the physical world imposes because the Golden Age is a myth and human beings must scratch a living from the earth in the sweat of their brow. These traits are unequivocally good: as such, they are understood to have been the traits of the *maiores*, the archetypal yeomen of the Roman self-conception, who made Rome what it was, before foreign elements and luxury made it soft. [...] At the same time, *patientia frigoris*, *patientia solis*, *patientia doloris*, *patientia laboris* are also the virtues of the soldier. [...] [*P*]atientia links agriculture and warfare as the ‚natural‘ spheres of the mature man.<sup>106</sup>

Somit ergänzt die *patientia* nicht nur die *virtus* als Handlungsdisposition des römischen Soldaten, sie verbindet zwei Rollen voneinander unabhängiger Lebensbereiche, um den archetypischen römischen Mann der imaginierten mythischen Frühzeit zu erschaffen: Den römischen Bauernsoldaten. Ebendiese *patientia* unterscheidet ihn von anderen Völkern: Weder die verweichlichten Bewohner des griechischen Ostens können harte Arbeit ertragen noch die wilden Barbaren des Nordens, die aufgrund ihrer körperlichen Veranlagung unfähig sind, längere Anstrengung auszuhalten. Ebenso fehlt ihnen der Wille, sich gegen widrige Umstände durchzusetzen und zu beharren. Barton weist auf die besondere Wertschätzung der *corona graminea* hin, die in Rom als höchste Auszeichnung für die Rettung des Heeres in einer aussichtslos erscheinenden Situation galt:<sup>107</sup> „[T]hey romanticized the challenge of desperation.“<sup>108</sup> Verzweifelte Situationen werden von Römern nicht nur geduldet, sondern kraft ihres unbeugsamen Willens überwunden. Aussichtslos mag auch die Herausforderung zum Zweikampf mit einem Gallier erschienen sein, der sich Manlius Torquatus stellte:

*Cum interim Gallus quidam nudus praeter scutum et gladios duos torque atque armillis decoratus processit, qui et viribus et magnitudine et adulescentia simulque virtute ceteris antistabat. Is maxime proelio commoto atque utrisque summo studio pugnantibus manu significare*

<sup>106</sup> Ibid. 135f. Vergil verknüpft diese Aspekte der *patientia* in seiner Beschreibung der itali-schen Vorfahren der Römer: *at patiens operum paruoque adsueta iuuentus // aut rastris terram domat aut quatit oppida bello*. Verg. *Aen.* 9, 607f.

<sup>107</sup> *Corona quidem nulla fuit graminea nobilior in maiestate populi terrarum principis praemiisque gloriae. [...] ceteras [coronas] omnes singuli, et duces ipsi imperatoresque, militibus aut aliquando collegis dedere, decrevit in triumphis senatus cura belli solutus et populus otiosus, graminea numquam nisi in desperatione suprema contigit, nulli nisi ab universo exercitu servato decreta. ceteras imperatores dedere, hanc solam miles imperatori*. Plin. *nat.* 22, 6f. Die von Plinius beschriebene Form der Verleihung der Krone betont, dass der Feldherr sich vor den Augen seines Heeres bewähren musste. Seine Leistung wird von den Männern bewertet, die dazu befähigt sind aufgrund der Gemeinschaft im Leid. Entscheidend ist hier, dass sich ein Einzelner für die Gruppe eingesetzt und ihr Leben unter widrigen Umständen bewahrt, weshalb die Krone als Anerkennung seiner Leistung um die Gemeinschaft dient.

<sup>108</sup> C. Barton 2001, 52.



*coepit utrisque, quiescerent. Pugnae facta pausa est. Extemplo silentio facto cum voce maxima conclamat, si quis se cum depugnare vellet, uti prodiret. Nemo audebat propter magnitudinem atque inmanitatem facies. Deinde Gallus inridere coepit atque linguam exertare. Id subito perdolitum est cuidam Tito Manlio, summo genere gnato, tantum flagitium civitati adcidere, e tanto exercitu neminem prodire. Is, ut dico, processit neque passus est virtutem Romanam ab Gallo turpiter spoliari.<sup>109</sup>*

Inzwischen trat ein gewisser Gallier hervor, außer seinem Schild und zwei Schwertern nur leicht bekleidet und geschmückt mit einem Halsband und Armbanden, der die übrigen sowohl an Kraft, Körpergröße und Jugend sowie auch Tapferkeit übertraf. Als die Schlacht besonders erregt war und beide Seiten mit größtem Eifer kämpften, begann dieser, mit der Hand den Kämpfenden beider Seiten Zeichen zu machen, dass sie die Schlacht unterbrechen sollten. Es trat eine Kampfpause ein. Als plötzlich Stille herrschte, schrie er mit sehr lauter Stimme, dass hervortreten solle, wer sich ihm im Zweikampf stellen wolle. Niemand wagte es wegen seiner Körpergröße und seiner entsetzlichen Erscheinung. Dann begann der Gallier sie zu verspotten und die Zunge herauszustrecken. Dies schmerzte einen gewissen Titus Manlius, aus bester Familie stammend, sofort tief, dass eine so große Schande dem Staat zugefügt werde, dass keiner aus einem so großen Heer hervortrete. Dieser, wie gesagt, trat hervor und ließ nicht zu, dass die römische Mannhaftigkeit von einem Gallier schändlich bloßgestellt werde.

In dieser bei Gellius überlieferten Darstellung durch den römischen Annalisten Quadrigarius stellt sich Manlius dem Zweikampf, um die Ehre der römischen Männer zu bewahren. Dem gallischen Herausforderer wird nicht nur körperliche Kraft, sondern auch *virtus* attestiert. Zugleich muss Manlius die *virtus Romana*, eine Kollektiveigenschaft der Römer, zumindest des römischen Militärs, gegen die Herausforderung durch einen übermütigen gallischen Barbaren verteidigen. Der Gallier verhöhnt die Römer (*inridere, linguam exertare*) und verletzt erfolgreich ihr Ehrgefühl, doch die Angst vor der körperlichen Macht, über die er verfügt, verhindert, dass sich jemand ihm entgegenstellt. Manlius aber bezwingt seine Angst, der Schmerz wegen des verletzten Stolzes (*perdolitum est*) überwiegt, so dass der junge Mann vornehmer Abstammung sich der Herausforderung stellt. Es besteht ein offensichtlicher Zusammenhang zwischen „enemy mockery“ und drohender „deficiency in masculinity“.<sup>110</sup> In der literarischen Repräsentation dieser militärischen

<sup>109</sup> Gell. 9, 13, 7–14.

<sup>110</sup> Lendon stellt diesen Zusammenhang bei Livius her (Liv. 7, 13, 6) und weist ihn vor allem bei Caesar nach: Lendon 1999, 311.

Konfrontation scheint es sich bei der männlichen Ehre um einen interkulturell verständlichen Wert zu handeln, der schließlich wenig überraschend von den Römern für sich in Anspruch genommen werden kann.

Livius modifiziert die von Quadrigarius geschilderte Auseinandersetzung<sup>111</sup> zwischen einem römischen Mann und einem Nordbarbaren um „greater dramatic colouring“, damit in ihrem Zweikampf „the typical characteristics of each nation“ pointierter kontrastiert werden;<sup>112</sup> somit lässt die literarische Repräsentation des Duells dieser zwei Männer durchaus „die moralische Rechtfertigung der Weltherrschaft Roms“ zu.<sup>113</sup> Livius verwandelt die Aufforderung des Galliers in direkte Rede und fügt hinzu, dass der Zweikampf entscheiden solle, *utra gens bello sit melior*.<sup>114</sup> Im Gegensatz zum hochmütigen Gallier<sup>115</sup> zeichne sich Manlius durch konzentrierte Bescheidenheit aus: *non cantus, non exultatio armorumque agitatio vana, sed pectus animorum iraeque tacitae plenum; omnem ferociam in discrimen ipsum certaminis distulerat*.<sup>116</sup> Antithetisch zur Prahlerei und der unkontrollierten Leidenschaft des gallischen Mannes kontrolliert der römische seinen Zorn, so dass dieser „als zielgerichtet[r] und daher durchaus berechtigte[r], trotzige[r] Kampfeswille“ erscheint.<sup>117</sup> Der livianische Manlius handelt nicht nur bedacht und tapfer, sondern mäßigt seine Impulse sowohl vor dem Kampf, indem er den Diktator um Erlaubnis bittet,<sup>118</sup> und danach, indem er die Leiche des Galliers nicht schändet.<sup>119</sup> Folglich

<sup>111</sup> Liv. 7, 9, 8–7, 10, 14.

<sup>112</sup> Oakley 1998, 115. Zum detaillierten Vergleich beider Versionen siehe: Ibid. 115–123; Kremer 1994, 69–75.

<sup>113</sup> Kremer 1994, 69. Die Szene „steht bei [Livius] vollkommen im Dienste der Kontrastierung römischer *virtus* einerseits und gallischer *vanitas* andererseits.“ Ibid. 71.

<sup>114</sup> Liv. 7, 9, 8.

<sup>115</sup> *adeo ferox praesultat hostium signis*: Ibid. 7, 10, 2.

<sup>116</sup> Ibid. 7, 10, 8.

<sup>117</sup> Kremer 1994, 73.

<sup>118</sup> „*iniussu tuo*“ *inquit*, „*imperator, extra ordinem numquam pugnaverim, non si certam victoriam videam; si tu permittis, volo ego illi beluae ostendere, quando adeo ferox praesultat hostium signis, me ex ea familia ortum, quae Gallorum agmen ex rupe Tarpeia deiecit.*“ *tum dictator „macte virtute“ inquit „ac pietate in patrem patriamque, T. Manli, esto. perge et nomen Romanum invictum iuvantibus dis praesta.*“ Liv. 7, 10, 2–4. Hierin erkennt Oakley den entscheidenden Unterschied zu Quadrigarius, der die römische Superiorität begründe: „the Romans possess the moral quality of *disciplina*.“ Dabei sei zu berücksichtigen, dass ebendieser Manlius später seinen eigenen Sohn tötet, da dieser ohne Erlaubnis einen Einzelkampf eingegangen sei: Oakley 1998, 118. Kremer betont die Bedeutung der Passage in doppelter Hinsicht: „[Z]um einen die strikte Unterordnung des Einzelnen unter das Ganze, die wesentlich zur Größe Roms beigetragen hat und in der Zeit der Bürgerkriege durch das Heraustreten der Einzelpersönlichkeit und das individuelle Machtstreben so sträflich zum Nachteil der *res publica* vernachlässigt worden war, zum anderen das Gegenbild des Galliers, welchem als Repräsentant seine Volkes solche militärische Disziplin und Hierarchie völlig fremd sind [...]“ Kremer 1994, 72.

<sup>119</sup> Quadrigarius lässt Manlius die gallische Leiche enthaupten, um an die Halskette zu gelangen: *Ubi eum evertit, caput praecidit, torquem detraxit eamque sanguinolentam sibi in collum inponit*. Gell. 9, 13, 18. Die Enthauptung als „typisches Zeichen keltischer *feritas*“ sei nicht in

kann er als Inbild von *disciplina*, *pietas* und *moderatio* begriffen werden, wodurch er normative Eigenschaften römischer Männer verkörpert.

Der militärische Erfolg Roms lässt sich sicherlich nicht auf einzelne erfolgreiche Zweikämpfe, Mann gegen Mann, zurückführen. Dass Soldaten jedoch bereit waren, für einen abstrakten Wert, ihre männliche Ehre, ihr Leben aufs Spiel zu setzen,<sup>120</sup> dürfte durchaus dazu beigetragen haben, dass die römische Armee in ihrer Gesamtheit funktionierte. Neben militärischer Disziplin, die auf Zwang und Gewaltandrohung beruhen konnte, jedoch ebenfalls eine Akzeptanz männlicher Hierarchien impliziert, sowie der Aussicht auf materielle Vorteile ist die kulturelle Überhöhung einer militärisch geprägten *virtus* gewiss ein Faktor, der dazu beitrug, dass Männer überhaupt die Gefahren sowie den Verlust an Freiheit und Komfort während des Militärdienstes in Kauf nahmen.<sup>121</sup> Mag gallischen Nordbarbaren militärische *virtus* im Sinne von Tapferkeit literarisch zugestanden werden, ist jedoch ebenfalls ihr Mangel an *disciplina* und *consilium* typisch: *Galli nova re trepidi arma capiunt iraque magis quam consilio in Romanos incurrunt*.<sup>122</sup> Eine physisch beeindruckende erste Offensive mag der Zorn den Galliern ermöglichen – Planung, Vernunft und Selbstkontrolle jedoch sind römisch.<sup>123</sup>

Ein wesentlicher Faktor für die Ausgestaltung eines derart einseitigen Feindbildes bei Livius mag in dem *metus Gallicus* begründet liegen, der auf die gallische Eroberung Roms nach der verlorenen Schlacht an der Allia zurückgeht.<sup>124</sup> Eben auf

---

Einklang zu bringen mit einem „zivilisierten Römer augusteischer Zeit“. Ibid. 74. Auch die von Livius eingeführte prächtige Rüstung belässt Manlius seinem Gegner: „This is quite typical of L., who liked to portray the Romans as humane and to minimize any hint of savagery in their behaviour.“ Oakley 1998, 118.

<sup>120</sup> Für die Schlachtbeschreibungen Caesars konstatiert Lendon: „The *virtus* battle tests masculine excellence in the eyes of a real or imagined public. In the realm of *virtus* the constant preoccupation of the soldier is with what people will think. [...] Warfare is a contest of masculinity.“ Lendon 1999, 310. Hierin mag auch ein Element der Kampfmoral begründet sein, deren Bedeutung in der Militärgeschichtsschreibung Goldsworthy für stark unterbewertet hält: Goldsworthy 1996, 245.

<sup>121</sup> Die Frage, welcher Bürger mit Aussicht auf eine zivile Karriere freiwillig die Strapazen des Kriegsdienstes auf sich nehmen würde, ist durchaus berechtigt: MacMullen 1984, 441.

<sup>122</sup> Liv. 5, 49, 5. In diesem Sinne lässt sich auch der Unterschied zwischen römischer *fortitudo* und barbarischer *temeritas* verstehen: *non est ista fortitudo, sed temeritas, propterea quod fortitudo est contemptio laboris et periculi cum ratione utilitatis et compensatione commodorum, temeritas est cum inconsiderata dolorum perpessione gladiatoria periculorum susceptio*. Rhet. Her. 4, 25, 35. Ähnlich Seneca zu diesem Gegensatz: *Non est [fortitudo] enim inconsulta temeritas nec periculorum amor nec formidabilium adpetitio: scientia est distinguendi, quid sit malum et quid non sit*. Sen. *epist.* 85, 28.

<sup>123</sup> Auch die *perfidia* als Gegensatz zu römischer *fides* lässt sich bei Livius aufzeigen: Kremer 1994, 39f.

<sup>124</sup> Liv. 6, 1, 11. Zum Fortwirken des kollektiven Angstbildes, das sich in Form grauenerregender Körper und Stimmen manifestiert: *similem pavorem inde ac fugam fore, ac bello Gallico fuerit; etenim si diem contactum religione insignemque nomine eius loci timeant Romani, quanto magis Aliensi die Aliam ipsam, monumentum tantae cladis, reformidaturos! species profecto iis ibi truces Gallorum sonumque vocis in oculis atque auribus fore*. Liv. 6, 28, 6. Bellen

diesen *metus Gallicus* kann sich auch immer wieder Cicero beziehen, um das gallische Feindbild politisch zu instrumentalisieren.<sup>125</sup> Strabo hingegen, der aus Kleinasien stammende Zeitgenosse des Livius, charakterisiert die Kelten ebenfalls entsprechend der literarischen Tradition der Nordbarbarendarstellung, jedoch räumt er ihnen ein Potenzial zur Assimilation ein. Obwohl sie mittlerweile Landwirtschaft betrieben, besäßen sie dennoch eine kriegerische Veranlagung.<sup>126</sup> Den Germanen seien sie vergleichbar hinsichtlich ihres militärischen Impetus:

Der ganze Stamm, den man heute den gallischen und galatischen nennt, ist wild im Krieg, reizbar und schnell zum Kampf bereit, im übrigen aber offen und nicht bösartig. Dadurch strömen sie, wenn sie gereizt werden, alle auf einmal ganz offen und ohne Umsicht zum Kampf zusammen, so dass diejenigen, die sie überlisten wollen, leichtes Spiel mit ihnen haben: denn man braucht sie nur wann und wo man immer will und aus jedem beliebigen Anlass in Wut zu bringen, und sie sind sofort bereit ihr Leben zu riskieren, wobei sie außer Gewalt und Wagemut nichts haben, was ihnen im Kampf hilft. Haben sie sich aber überreden lassen, dann geben sie leicht zugunsten des Nutzens nach, so dass sie sich sogar Bildung und Redegewandtheit aneignen. Ihre Gewalt rührt teils von ihren Körpern her, die groß sind, teils von ihrer Menge; und durch ihre Offenheit und Direktheit strömen sie leicht massenweise zusammen, da die Anderen sich immer mitempören mit denen, die meinen, dass ihnen Unrecht geschehen ist. Heute freilich leben sie alle in Frieden, unterjocht und den

---

untersucht das *metus*-Phänomen während der mittleren Republik und argumentiert dafür, dass der *metus Punicus* in der Tradition des *metus Gallicus* steht und dass es sich dabei um mehr als nur eine nachträgliche Legitimation handele: Bellen 1985; vgl. auch Kremer 1994, 77f. Zur Fortführung des Furchtmotivs als *metus Germanicus* in der Spätantike siehe: Grünwald 2001.

<sup>125</sup> Kremer 1994, 132. Die Diffamierung gallischer Zeugen: *quae est igitur i(st)a accusatio, quae (f)acilius possit A(l)pis quam pauc(o)s aerari gradus ascendere, diligentius Rutenorum quam p<opuli> R<omani> defendat aerarium, lubentius ignotis quam noteis utatur, alienigenis quam domesticis testibus, planius se confirmare crimen lubeidine barbarorum quam nostrorum hominum litteris arbitretur?* Cic. Font. 4. *an vero vos id in testimoniis hominum barbarorum dubitabit, quod persaepe et nostra et patrum memoria sapientissimi iudices de clarissimis [dubitandum] nostrae civitatis viris dubitandum non putaverunt?* Ibid. 23 Zur Rechtfertigung des caesarischen Krieges in Gallien: *semitam tantum Galliae tenebamus antea, patres conscripti; ceterae partes a gentibus aut inimicis huic imperio aut infidis aut incognitis aut certe inmanibus et barbaris et bellicosis tenebantur; quas nationes nemo umquam fuit quin frangi domarique cuperet. nemo sapienter de re publica nostra cogitavit iam inde a principio huius imperi, quin Galliam maxime timendam huic imperio putaret. sed propter vim ac multitudinem gentium illarum numquam est antea cum omnibus dimicatum; restitimus semper lacessiti. nunc denique est perfectum ut imperi nostri terrarumque illarum idem esset extremum.* Cic. prov. 13, 33.

<sup>126</sup> Strab. geogr. 4, 1, 2.

Befehlen ihrer Bezwingler, der Römer, gehorchend; doch entnehmen wir das, was wir über sie sagten, aus den alten Zeiten und aus den Gebräuchen, die sich bis heute bei den Germanen gehalten haben: sind sich doch beide Völker in ihrer Natur und in den Formen ihres Gemeinwesens ähnlich und miteinander verwandt und bewohnen benachbartes, vom Rhein-Fluss getrenntes Land, das größtenteils die gleichen Eigenschaften besitzt.<sup>127</sup>

Während Strabo den leidenschaftlichen und unbedachten Ansturm gallischer Horden ebenso beschreibt wie Livius, stellt er sie nicht als treulos, sondern im Gegenteil als geradezu einfach und gutmütig dar. Eine besondere Verwandtschaft bestehe zu den Germanen, die in unmittelbarer Nähe jenseits des Rheins lebten. Mittlerweile, in Zeiten des sich etablierenden Prinzipats unter Augustus, seien die Gallier von den Römern unterworfen und ließen sich an friedliche Tätigkeiten heranzuführen. Der Eindruck lässt sich kaum erwehren, als handele es sich um die Domestizierung wilder Tiere: Ein ursprünglich barbarisches Volk, welches sich mangels elaborierter militärischer Taktik und Strategie bzw. vorausschauender Planung im Allgemeinen den Römern nicht widersetzen konnte, legt seine alten Sitten ab und wird in die Welt griechisch-römischer Zivilisation assimiliert. Möglicherweise handelt es sich auch um Kinder, die der Erziehung bedürfen, um Teil der Zivilisation zu werden. Sichtbar wird jedoch auch ein den Galliern zugesprochenes Potenzial menschlicher Entwicklung, so dass die ethnische Differenz als eine kulturelle und somit veränderbare erscheint. Im Gegensatz zu den Galliern müssten sich die Germanen immer noch auf der niedrigeren, „wilden“ Zivilisationsstufe befinden. Zweifelsohne konnten römische Autoren den Griechen jedoch nicht unterstellen, wild

<sup>127</sup> Ibid. 4, 4, 2: τὸ δὲ σύμπαν φύλον, ὃ νῦν Γαλλικόν τε καὶ Γαλατικόν καλοῦσιν, ἀρειμάνιον ἐστὶ καὶ θυμικόν τε καὶ ταχὺ πρὸς μάχην, ἄλλως δὲ ἀπλοῦν καὶ οὐ κακότηδες. διὰ δὲ τοῦτο ἐρεθισθέντες μὲν ἄθροοι συνίασι πρὸς τοὺς ἀγῶνας καὶ φανερῶς καὶ οὐ μετὰ περισκέψεως, ὥστε καὶ εὐμεταχείριστοι γίνονται τοῖς καταστρατηγεῖν ἐθέλουσι: καὶ γὰρ ὅτε βούλεται καὶ ὅπου καὶ ἀφ' ἧς ἔτυχε προφάσεως παροξύνας τις αὐτοὺς ἐτοίμους ἔσχε πρὸς τὸν κίνδυνον, πλὴν βίας καὶ τόλμης οὐδὲν ἔχοντας τὸ συναγωνιζόμενον. παραπεισθέντες δὲ εὐμαρῶς ἐνδιδόασιν πρὸς τὸ χρήσιμον, ὥστε καὶ παιδείας ἄπτεσθαι καὶ λόγων. τῆς δὲ βίας τὸ μὲν ἐκ τῶν σωμάτων ἐστὶ μεγάλων ὄντων, τὸ δ' ἐκ τοῦ πλήθους: συνίασι δὲ κατὰ πλήθος ῥαδίως διὰ τὸ ἀπλοῦν καὶ ἀνθέκαστον, συναγανακτοῦντων τοῖς ἀδικεῖσθαι δοκοῦσιν ἀεὶ τῶν πλησίον. νυνὶ μὲν οὖν ἐν εἰρήνῃ πάντες εἰσὶ δεδουλωμένοι καὶ ζῶντες κατὰ τὰ προστάγματα τῶν ἐλόντων αὐτοὺς Ῥωμαίων, ἀλλ' ἐκ τῶν παλαιῶν χρόνων τοῦτο λαμβάνομεν περὶ αὐτῶν καὶ τῶν μέχρι νῦν συμμενόντων παρὰ τοῖς Γερμανοῖς νομίμων. καὶ γὰρ τῇ φύσει καὶ τοῖς πολιτεύμασιν ἐμφερεῖς εἰσὶ καὶ συγγενεῖς ἀλλήλοις οὗτοι, ὁμορὸν τε οἰκοῦσι χώραν διοριζομένην τῷ Ῥήνῳ ποταμῷ καὶ παραπλήσια ἔχουσαν τὰ πλεῖστα.

und unzivilisiert zu sein, so dass die Konstruktion der eigenen Superiorität alternative rhetorische Strategien erforderte.

### 3.2.3 Sieger und Besiegter – griechisch-römische Kulturbegegnung

Im Rahmen der Begründung seiner Übertragung der griechischen Philosophie in die lateinische Sprache – auch eine Form des Kulturtransfers, die nicht gänzlich konfliktfrei verlief<sup>128</sup> – erläutert Cicero die Unterschiede zwischen Griechen und Römern:

[...] *meum semper iudicium fuit omnia nostros aut invenisse per se sapientius quam Graecos aut accepta ab illis fecisse meliora, quae quidem digna statuissent, in quibus elaborarent. nam mores et instituta vitae resque domesticas ac familiaris nos profecto et melius tuemur et lautius, rem vero publicam nostri maiores certe melioribus temperaverunt et institutis et legibus. quid loquar de re militari? in qua cum virtute nostri multum valuerunt, tum plus etiam disciplina. iam illa, quae natura, non litteris adsecuti sunt, neque cum Graecia neque ulla cum gente sunt conferenda. quae enim tanta gravitas, quae tanta constantia, magnitudo animi, probitas, fides, quae tam excellens in omni genere virtus in ullis fuit, ut sit cum maioribus nostris comparanda? Doctrina Graecia nos et omni litterarum genere superabat; in quo erat facile vincere non repugnantes.*<sup>129</sup>

Ich war immer der Meinung, dass die Unseren alles entweder von sich aus klüger erfunden haben als die Griechen oder das von ihnen Angenommene verbessert haben, sofern sie es überhaupt für würdig erachteten, es weiterzuentwickeln. Denn für die Sitten und Einrichtungen des Lebens sowie häusliche und finanzielle Angelegenheiten sorgen wir in der Tat besser und anständiger, das Staatswesen aber statteten unsere Vorfahren gewiss sowohl mit besseren Einrichtungen als auch Gesetzen aus. Was soll ich vom Militärwesen sprechen? Auf diesem Gebiet erreichten unsere Vorfahren durch ihre Tugend viel, mehr sogar noch durch ihre Kriegszucht. Schon dieses, was sie durch die Natur, nicht durch Wissenschaft erreichten, kann weder mit Griechenland noch irgendeinem Volk verglichen werden. Besaß irgendjemand eine so große Würde, eine so große Standhaftigkeit, Herzensgröße, Tüchtigkeit, Treue, eine in jeder Hinsicht so hervorragende Tugendhaftigkeit, dass man sie mit unseren Vorfahren vergleichen könnte? Griechenland übertraf uns in der Gelehrsamkeit und in

<sup>128</sup> Plut. *Cato mai.* 22, 1–5; Plin. *nat.* 7, 112; Cic. *rep.* 3, 9.

<sup>129</sup> Cic. *Tusc.* 1, 1–3.

jeder literarischen Gattung; dabei war es leicht, uns zu besiegen, weil wir uns nicht wehrten.

Der Vergleich fällt zugegebenermaßen recht einseitig aus. In jeder Hinsicht übertreffen die Römer die Griechen, besonders im Militärwesen und ihrer Tugendhaftigkeit; nur in der Gelehrsamkeit wird den Griechen der Sieg zugestanden, wobei einzuschränken ist, dass dies daran liegt, dass die Römer keinen Widerstand leisteten. Rom habe von seinen Vorfahren ein ideales Sozialwesen übernommen und die kulturellen Erzeugnisse, die es übernommen habe, sogar noch verbessert. Auffällig ist die Kontrastierung von natürlicher, durch *virtus* bedingter Exzellenz mit einer Art Buchwissen. Auffällig ist auch die Sprache, die den Kulturkontakt charakterisiert, wenn es darum geht, eine vermeintliche Überlegenheit der Griechen einzuräumen: *superare, vincere, repugnare* – militärisch unterworfen war Griechenland. Ciceros einseitige Darlegung der Überlegenheit der eigenen Kultur impliziert ein Bewusstsein der Defizienz römischer Kulturproduktion; die Charakterisierung Roms als *fera* und *agrestis* durch Horaz verstärkt diesen Eindruck noch.<sup>130</sup>

Die ethnische Superiorität Roms gründet sich laut Cicero auf eine scheinbar natürliche charakterliche Veranlagung der Römer (*natura, non litteris*). Der Gegensatz dürfte jedoch nicht so sehr zwischen Natur und Kultur im modernen Sinne bestehen, sondern eher in einer als naturnah verstandenen und einer durch Bildung und kulturelle Verfeinerung geprägten Lebensweise. Die *maiores* hätten die *res publica* besser eingerichtet, womit die durch Sparsamkeit und Enthaltensamkeit ausgezeichneten *exempla* der mythischen Frühgeschichte gemeint sind.<sup>131</sup> Diese tapferen Bauernsoldaten hätten hervorragende Tugenden auf sich vereint (*gravitas, constantia, magnitudo animi, probitas, fides*)<sup>132</sup> und seien militärisch überlegen gewesen wegen ihrer *virtus* und *disciplina*. Somit argumentiert Cicero, dass die kollektive ethnische Superiorität Roms auf den Verhaltensdispositionen der römischen Männer beruhte. Die besten Gedanken der Griechen – die Cicero in derselben Schrift einem römi-

<sup>130</sup> Weitere Belege zur „Generalbewegung der Kulturbegegnung“ bei Vogt-Spira 1996, 1 Fn. 1.

<sup>131</sup> Ähnlich Sallust, der auch die *natura* als Leitfaden des Verhaltens betont: *Igitur domi militiaeque boni mores colebantur; concordia maxuma, minuma avaritia erat; ius bonumque apud eos non legibus magis quam natura valebat*. Sall. *Catil.* 9, 1.

<sup>132</sup> Der ältere Plinius geht ebenfalls von römischer moralischer Überlegenheit aus: *Gentium in toto orbe praestantissima una omnium virtute haud dubie Romana extitit*. Plin. *nat.* 7, 130. Ebendiese moralische Überlegenheit der römischen *maiores* stellt auch Livius seinem Geschichtswerk im Vorwort voran: *Ceterum aut me amor negotii suscepti fallit, aut nulla unquam res publica nec maior nec sanctor nec bonis exemplis ditior fuit, nec in quam civitatem tam serae avaritia luxuriaque inmigraverint, nec ubi tantus ac tam diu paupertati ac parsimoniae honos fuerit: adeo quanto rerum minus, tanto minus cupiditatis erat*. Liv. *praef.* 11. Die Übel der *avaritia* und *luxuria* drängen erst zu einem späteren Zeitpunkt von außen ein. Während die Überzeugung der eigenen moralischen Überlegenheit durchaus nicht überraschend sei, schienen römische Autoren dennoch „unusually preoccupied with Roman virtue“ gewesen zu sein: Edwards 1993, 21.

schen Publikum zugänglich macht – sind wertlos im Vergleich zu römischen Handlungen.<sup>133</sup>

Der Gegensatz zwischen *simplicitas* und *continentia* der von Cicero angeführten *maiores* und griechisch-kleinasiatischer *mollitia* erwies sich im satirischen Diskurs als grundlegende Denkfigur zur geschlechtlichen Kategorisierung. Zu viel kulturelle Verfeinerung konnte als Bedrohung traditioneller römischer Werte und Männlichkeit verstanden werden und erschien somit als Gefährdung römischer Herrschaft, die sich schließlich auf die tapferen und selbstlosen Männer der Vergangenheit stütze. Ebendiese Gefahr der verweichlichten Dekadenz griechisch-orientalischer Zivilisation erhielt mit der Eroberung Griechenlands laut Livius in Rom Einzug, weshalb er Gnaeus Manlius Vulso vorwirft, die *disciplina militaris* während des Feldzuges in Kleinasien gegen die Galateer so vernachlässigt zu haben, dass sogar *licentia* im soldatischen Alltag Einzug erhalten habe:<sup>134</sup>

*luxuriae enim peregrinae origo ab exercitu Asiatico inuecta in urbem est. ii primum lectos aeratos, uestem stragulam pretiosam, plagulas et alia textilia, et quae tum magnificae supellectilis habebantur, monopodia et abacos Romam aduexerunt. tunc psaltriae sambucistriaeque et conuiuialia alia ludorum oblectamenta addita epulis; epulae quoque ipsae et cura et sumptu maiore apparari coeptae. tum coquus, uilissimum antiquis mancipium et aestimatione et usu, in pretio esse, et quod ministerium fuerat, ars haberi coepta. uix tamen illa quae tum conspiciabantur semina erant futurae luxuriae.*<sup>135</sup>

Denn der Ursprung der fremden Vergnügungssucht drang durch das asiatische Heer in die Stadt Rom ein. Diese führten als erste Betten mit bronzenen Füßen, wertvolle Decken, Vorhänge und anderes Gewebe ein und das, was man damals für prächtigen Hausrat hielt, Pfeifertischchen und Schenktische. Damals wurden der Mahlzeit zur Steigerung des Genusses die Zitherspielerin, Sambukaspielerin und

<sup>133</sup> Laut Sallust hätten die Römer nicht die Zeit gehabt, ihre hervorragenden Taten literarisch zu verherrlichen, da sie beschäftigt gewesen seien, diese zu vollbringen: *Sed profecto fortuna in omni re dominatur; ea res cunctas ex lubricine magis quam ex vero celebrat obscuratque. Atheniensium res gestae, sicuti ego aestumo, satis amplae magnificaeque fuere, verum aliquanto minores tamen quam fama feruntur. sed quia provenere ibi scriptorum magna ingenia, per terrarum orbem Atheniensium facta pro maxumis celebrantur. ita eorum qui fecere virtus tanta habetur, quantum eam verbis potuere extollere praeclara ingenia. at populo Romano numquam ea copia fuit, quia prudentissimus quisque maxime negotiosus erat, ingenium nemo sine corpore exercebat, optumus quisque facere quam dicere, sua ab aliis bene facta laudari quam ipse aliorum narrare malebat. Sall. Catil. 8.*

<sup>134</sup> *eo infensoribus in se quam in illum iudicibus, quod disciplinam militarem seuerè ab eo conseruatam successor<em> ipsu<m> omni genere licentiae corrupisse fama attulerat, neque ea sola infamiae erant quae in prouincia procul ab oculis facta narrabantur, sed ea etiam magis quae in militibus eius cotidie conspiciabantur. Liv. 39, 6, 5f.*

<sup>135</sup> *Ibid.* 39, 6, 7–9.



anderer spielerischer Zeitvertreib hinzugefügt; man begann auch die Mahlzeit selbst durch größere Sorge und Aufwand zuzubereiten. Damals fing es an, dass der Koch, bei den Alten der wertloseste Sklave sowohl hinsichtlich der Wertschätzung als auch der Verwendung, etwas galt, und was eine einfache Verrichtung gewesen war, galt nun als Kunst. Dennoch war jenes, was man damals erblickte, nur der zaghafte Anfang der späteren Vergnügungssucht.

Die *luxuria* wird dezidiert als fremd dargestellt (*peregrina*). Bescheidenheit und Enthaltensamkeit prägten in römischer Vorstellung das Leben der idealisierten *maiores* und trugen zu ihren militärischen und politischen Erfolgen bei. Durch den Kontakt mit asiatischer Dekadenz wird das römische Heer laut Livius geradezu von einem parasitären Organismus infiziert (*semina*), der nun wächst und das römische Gemeinwesen in Mitleidenschaft zieht. Es beginnt damit, dass man sich an schönen Dingen erfreut, die einen ästhetischen, über ihren reinen Gebrauchswert hinausgehenden Nutzen versprechen. Livius konzentriert sich dann auf die Darstellung der Esskultur, die dadurch pervertiert werde, dass sie in unerhörtem Maße den sinnlichen Genuss steigere.<sup>136</sup> Offensichtlich ist der Gegensatz zu frühromischer Sparsamkeit und *continentia*, so dass ein luxuriöses Gastmahl als Zeichen der Dekadenz und Einzug verweichlichender Praktiken bewertet werden kann. Doch ebensolche Gastmähler etablieren sich in Rom, da sie auch der sozialen Distinktion dienen. Dabei müssen die Römer jedoch „auf einem schmalen Grat“ wandeln zwischen östlich-luxuriöser Effeminierung und der von Sparsamkeit und Verzicht geprägten Tradition des *mos maiorum*.<sup>137</sup>

Allerdings beschränkte sich der griechisch-römische Akkulturationsprozess nicht auf die Esskultur, sondern erfasste die gesamte Bildungstradition der Griechen.<sup>138</sup> In der Kaiserzeit schreitet dieser Prozess weiter voran, so dass griechische

<sup>136</sup> Zum Verhältnis des Begriffes *luxuria* zur Esskultur: Gowers 1993, 13. Zum Luxusdiskurs siehe Wallace-Hadrill 2008, 316–355.

<sup>137</sup> Tietz 2013, 99. Zur politischen Dimension der Esskultur zwischen Normkonformität und Distinktion siehe Wagner-Hasel 2002. Stein-Hölkeskamp betont, dass gerade die Transgression besonders geeignet war, um sich sozial zu distinguieren: „Daß diese Verhaltensformen in dem ständigen Diskurs über Sitte und Moral, der in dieser Gesellschaft geführt wurde, als Transgression und mutwillige Verletzung traditioneller Grenzen diskutiert wurden, dürften viele Konsumenten zumindest billigend in Kauf genommen, wenn nicht sogar intendiert haben. Denn diese Transgressionen machten die hergebrachten Grenzen der traditionellen Verhaltensmuster überhaupt erst sichtbar und zeigten zugleich deutlich, daß die Transgressoren den Mut und die Möglichkeiten hatten, diese Grenzen ostentativ zu sprengen, und auch dadurch ihren Konkurrenten weit überlegen waren.“ Stein-Hölkeskamp 2014, 178.

<sup>138</sup> Gruen erkennt bereits im dritten und zweiten vorchristlichen Jahrhundert in der Reaktion der römischen *nobiles* auf griechische Kultur „surprising consistency“: „The leadership of Rome found Greek culture both welcome and serviceable.“ Dabei habe es sich jedoch um ein instrumentelles Verhältnis gehandelt: „Romans took care from the outset to project the primacy of their own interests and the subordination of Hellenism to national goals.“ Gruen 1992, 269f. MacMullen sieht eher echte Vorbehalte in Teilen der republikanischen senatori-

Bildung ein essentieller Bestandteil des kulturellen Kapitals der römischen Oberschicht wurde. Bildung ermöglichte soziale Distinktion und fungierte zugleich als eine Ressource, um sich als legitimes Mitglied einer kulturellen Elite zu präsentieren sowie die rhetorischen Anforderungen an einen römischen Mann zu erfüllen. So kann Quintilian für die kaiserzeitliche Elementarbildung nicht nur eine Unterweisung in griechischer Sprache fordern, sondern sogar vor der Vernachlässigung der lateinischen Sprache warnen:

*A sermone Graeco puerum incipere malo, quia Latinum, qui pluribus in usu est, vel nobis nolentibus perbibet, simul quia disciplinis quoque Graecis prius instituendus est, unde et nostrae fluxerunt. non tamen hoc adeo superstitiose fieri velim, ut diu tantum Graece loquatur aut discat, sicut plerisque moris est. [...] non longe itaque Latina subsequi debent et cito pariter ire. ita fiet ut, cum aequali cura linguam utramque tueri coeperimus, neutra alteri officiat.*<sup>139</sup>

Ich bevorzuge, dass ein Junge mit der griechischen Sprache beginnt, weil er die lateinische, die im allgemeinen Gebrauch ist, ob wir es wollen oder nicht, ganz und gar verinnerlichen wird, zugleich weil er zunächst in den griechischen Disziplinen unterrichtet werden muss, aus denen auch unsere entstanden sind. Dies sollte dennoch nicht mit übermäßigem Eifer geschehen, so dass er lange nur Griechisch spricht oder lernt, wie es sehr vielen zur Gewohnheit geworden ist. [...] Nicht viel später soll daher die Unterweisung in Latein folgen und bald schon parallel verlaufen. So wird es dazu kommen, dass, sobald wir für beide Sprachen in gleichem Maße sorgen, keine von beiden der anderen im Wege steht.

---

schen Oberschicht gegenüber griechischer Kultur und führt diese Vorbehalte auf das römische Wertesystem, welches sich „[f]rom a Darwinian point of view“ in Krieg und Frieden bewährt habe, zurück: McMullen 1991, 437f. Auch Wallace-Hadrill erkennt im Gegensatz zu Gruen römisches Unbehagen an der griechischen Kultur: „I wish to say that Romans were indeed deeply troubled by the advances of Greek luxury, religion, philosophy, medicine and so on, and thus that the conflicts, tensions and ambivalences were real, but that they evolved way of negotiating the conflicts that enabled them, by going Greek, to be Roman.“ Die Aneignung und Präsentation griechischer Kultur sei kontextgebunden gewesen (öffentliches Forum oder private Villa) und habe mittels gezielt eingesetztem code-switching sogar der Schärfung römischer Identität gedient: Wallace-Hadrill 1998, 86. Ein „prinzipielle[r] Kampf zwischen konservativem Römer und Philhellenen“ um die Übernahme griechischer Kulturgüter lässt sich somit bereits für die Zeit der Republik ausschließen, wohingegen Fragen römischer Identität in Abgrenzung von griechischen Kulturimporten durchaus noch in der Kaiserzeit verhandelt wurden: Mann 2015, 40. Siehe auch Jehne 1999.

<sup>139</sup> Quint. *inst.* 1, 1, 12–14.

Nicht nur stellt Quintilian das Desiderat der Bilingualität auf,<sup>140</sup> der griechischen Sprache gewährt er im schulischen Rahmen sogar Priorität, zumindest in zeitlicher Hinsicht. Dass die jungen Schüler mit dem Griechischen beginnen sollten, begründet er auf doppelte Weise: Einerseits könne der lateinische Spracherwerb als Teil des gewöhnlichen Sozialisationsprozesses erfolgen, andererseits sei das gesamte System griechischer Bildung dem römischen vorläufig. Die Wissenschaften und Künste (*disciplinae*) der Griechen stellen somit die Grundlage für römische Gelehrsamkeit und römisches Kunstschaffen dar, so dass sich die römische Kultur als Rezeptionskultur der griechischen bezeichnen lässt. Das Wissen darum scheint Quintilian keine Sorgen zu bereiten, vielmehr fügt er es beiläufig als auf Evidenz basierendes Argument an. Eine griechischsprachige Unterweisung der Jugend scheint auch keineswegs atypisch für die römische Kaiserzeit zu sein, vielmehr müsse man dem Exzess einer übermäßigen Privilegierung der griechischen Sprache gegenüber der lateinischen entgegenwirken. Schädlich an einer solchen Praxis sei die Interferenz griechischer Idiomatik sowie die Annahme eines griechischen Akzentes.<sup>141</sup> Die Kenntnis des griechischen Bildungskanons und Kompetenz in der Sprache selbst sowie den Disziplinen der griechischen Bildungstradition stehen für Quintilian also gleichberechtigt neben römischer Bildung, die zugleich als Derivat der griechischen verstanden wird.

Den Wert sprachlicher und literarischer Bildung betont auch Plinius, indem er dem ehemaligen Konsul Arrius Antoninus zur Produktion griechischer Dichtung gratuliert.<sup>142</sup> Mit seinem Lob überschlägt er sich geradezu und attestiert dem römischen Dichter in griechischer Sprache ein reineres Attisch als die Athener selbst.<sup>143</sup> Diese Wertschätzung künstlerischer Tätigkeit steht jedoch nicht isoliert, sondern verbindet sich mit den Leistungen, die Arrius in der Ausübung römischer Herr-

<sup>140</sup> Für Momigliano stellte die Bilingualität römischer Anführer der Republik ein Element ihrer Überlegenheit gegenüber Griechen dar, die Dolmetscher für das Lateinische benötigten: Momigliano 1975, 38. Wallace-Hadrill führt diesen Gedanken weiter: „Armies may conquer; but the consolidation of control depends crucially on communication, and the Romans in making their empire bilingual established an effective communications system.“ Wallace-Hadrill 1998, 81. Bereits im ersten vorchristlichen Jahrhundert wurde Ciceros Rhetoriklehrer Apollonius Molo gewährt, vor dem Senat ohne Dolmetscher auf Griechisch zu sprechen: Val. Max. 2, 2, 3. Entweder waren bereits zu diesem Zeitpunkt die Senatoren der griechischen Sprache mächtig oder sie waren „too ashamed to admit ignorance.“ Wallace-Hadrill 1998, 82. Adams hält das Ausmaß der tatsächlichen Kompetenz für fraglich und kaum aus den Quellen rekonstruierbar: Adams 2003, 13f.

<sup>141</sup> *hoc enim accidunt et oris plurima vitia in peregrinum sonum corrupti et sermonis, cui cum Graecae figurae adsidua consuetudine haeserunt, in diversa quoque loquendi ratione pertinacissime durant.* Quint. inst. 1, 1, 13.

<sup>142</sup> *ita certe sum adfectus ipse, cum Graeca epigrammata tua, cum mimiambos proxime legerem. quantum ibi humanitatis, venustatis, quam dulcia illa, quam amantia, quam arguta, quam recta! Callimachum me vel Heroden vel si quid his melius, tenere credebam; quorum tamen neuter utrumque aut absolvit aut attigit.* Plin. epist. 4, 3, 3f.

<sup>143</sup> *hominem ne Romanum tam Graece loqui? non mediis fidiis ipsas Athenas tam Atticas dixerim.* Ibid. 4, 3, 5.

schaft als Konsul und Prokonsul in Asien erbrachte. Als römischer Staatslenker habe er sich durch *verecundia*, *sanctitas* und *auctoritas* ausgezeichnet,<sup>144</sup> während seine literarischen Spielereien seinen Ruhestand verschönern. Literarisches Kunstschaffen, Bildung und Kultiviertheit gehören zum symbolischen Kapital der römischen Männer der Oberschicht, jedoch sind echte Römer weiterhin Männer der Tat und verlieren sich nicht in eitlem Müßiggang.<sup>145</sup>

Während Plinius demonstriert, dass Männer der römischen Elite über griechische Bildung verfügten, und Quintilian den Wert und Ort dieser Bildung thematisiert, offenbart uns Juvenal in seiner dritten Satire eine andere Perspektive auf die griechische Kultur. Dort ruft der Sprecher Umbricius die Quiriten an, weil er ein griechisches Rom nicht ertragen könne.<sup>146</sup> Sogar der römische Bauer trage nun modische griechische Kleidung und nehme an athletischen Wettkämpfen teil.<sup>147</sup> Der *Graeculus esuriens* sei bereit, jede Tätigkeit gegen Entlohnung aufzunehmen, vor allem jedoch mache er alles, um die Gunst eines reichen Patrons zu erlangen: Insbesondere beredte Schmeichelei sei die Spezialität des *Graeculus*, jedoch schrecke er auch vor keiner Form der Unzucht zurück, um Geheimnisse zu erfahren.<sup>148</sup> Ein tugendhafter römischer Mann kann hier nicht mithalten,<sup>149</sup> doch sollte er das überhaupt? Der Römer Umbricius sieht sich in Konkurrenz zu den Migrant\*innen aus dem Osten des Reiches, die sich selbst als echte Griechen darstellen, um dem Römer das Auskommen als Klient schwerzumachen.<sup>150</sup> Zweifel an der Autorität des Sprechers

<sup>144</sup> *Quod semel atque iterum consul fuisti similis antiquis, quod proconsul Asiae, qualis ante te, qualis post te vix unus aut alter (non sinit enim me verecundia tua dicere: nemo), quod sanctitate, quod auctoritate, aetate quoque princeps civitatis, est quidem venerabile et pulchrum*; Ibid. 4, 3, 1.

<sup>145</sup> So verbindet Plinius auch im Lob für Maecilius Nepos dessen Gelehrsamkeit mit seiner politischen Tätigkeit: *vir gravissimus, doctissimus, disertissimus, super haec occupatissimus, maximae provinciae praefuturus*. Ibid. 4, 26, 2.

<sup>146</sup> *non possum ferre, Quirites, // Graecam urbem*. Iuv. 3, 60f.

<sup>147</sup> *rusticus ille tuus sumit trechedipna, Quirine, // et ceromatico fert niceteria collo*. Iuv. 3, 67f. Rudd erkennt im eingesalbten Hals des *rusticus* „the peasant aping Greek fashions.“ Rudd 1998 [1986], 185. Uden meint, dass dies zusätzlich „the stereotypical Greek vice of not playing by the rules“ impliziere, da der Gegner so beim Greifen des Halses abrutsche: Uden 2014, 110.

<sup>148</sup> *grammaticus, rhetor, geometres, pictor, aliptes, // augur, schoenobates, medicus, magus, omnia novit // Graeculus esuriens: in caelum iusseris, ibit*. Iuv. 3, 76–78. *non sumus ergo pares: melior, qui semper et omni // nocte dieque potest aliena sumere vultum // a facie; iactare manus, laudare paratus, // si bene ructavit, si rectum minxit amicus, // si trulla inverso crepitum dedit aurea fundo. // praeterea sanctum nihil <illi et> ab inguine tutum: // non matrona laris, non filia virgo, neque ipse // sponsus levis adhuc, non filius ante pudicus. // horum si nihil est, aviam resupinat amici. // scire volunt secreta domus atque inde timeri*. Iuv. 3, 104–113.

<sup>149</sup> Mart. 4, 5.

<sup>150</sup> Mit „ehrlicher Arbeit“ (*honestae artes*) könne er seinen Lebensunterhalt nicht mehr bestreiten: Iuv. 3, 21f. Die vermeintlichen Griechen, keine echten Achäer, stammten aus Syrien: *quamvis quota portio faecis Achaei? // iam pridem Syrus in Tiberim defluxit Orontes*. Ibid. 3, 61f.

sind erlaubt, da er selbst wie ein Parasit der Neuen Komödie erscheint.<sup>151</sup> Ernsthaftige Kritik an der Hellenisierung Roms und dem damit einhergehenden moralischen Verfall müsste wohl aus einer anderen Sprecherposition vorgebracht werden.<sup>152</sup> Uden bringt die Klagen des Umbricius auf den Punkt als „an attempt, by a comically old-fashioned and backward-looking figure, to cling to clear dichotomies between Greek and Roman, in a fluid world in which they no longer exist.“<sup>153</sup> Es handelt sich also nicht so sehr um Kritik am Griechentum, sondern an den sozio-ökonomischen Bedingungen im kaiserzeitlichen Rom.<sup>154</sup>

Fremder, korrumpierender Einfluss konnte weiterhin verurteilt werden, obwohl griechische Bildung und Künste sich zu Beginn des zweiten Jahrhunderts n. Chr. in Rom etabliert haben. Doch nicht nur kulturelle Techniken migrieren, auch die Menschen des Ostens leben in Rom. Dabei handelt es sich keineswegs nur um Sklaven und Freigelassene. Unter Trajan bereits, der selbst spanischer Herkunft war, steigt die Zahl der Senatoren aus den östlichen Provinzen deutlich an, so dass sie im Laufe des zweiten Jahrhunderts n. Chr. den größten Anteil der nichtitalischen Senatoren bilden.<sup>155</sup> Eine römische Identität kann nicht mehr in „reiner“ Form ohne griechischen Einfluss gedacht werden. Es stellt sich eher die Frage, wie viel griechischer Einfluss zulässig ist bzw. was überhaupt noch als griechisch klassifiziert wird.

### 3.3 Die Germanen – Hypermaskuline Krieger

#### 3.3.1 Caesars Germanen

Schon im Proömium der Kommentarien über den Gallischen Krieg begegnen uns erstmalig in der lateinischen Literatur die Germanen:

*horum omnium [Gallorum] fortissimi sunt Belgae, propterea quod a cultu atque humanitate provinciae longissime absunt minimeque ad eos mercatores saepe comitant atque ea, quae ad effeminandos ani-*

<sup>151</sup> Uden 2014, 107f.

<sup>152</sup> Rudd sieht in den Satiren Juvenal selbst als Sprecher, so dass seine „antipathy to the Greeks“ ausgedrückt werde. Die Satiren brächten „a genuine moral protest“ gegen die Auslöschung römischer Werte zum Ausdruck, jedoch müsse man auch „cynical self-interest“ des Autors selbst berücksichtigen, der nun in Konkurrenz zu griechischen Kulturschaffenden stehe: Rudd 1998 [1986], 191f.

<sup>153</sup> Uden 2014, 115.

<sup>154</sup> Handfeste ökonomische Interessen dürften gerade im Bereich der kulturellen Produktion diffamierende Darstellungen motiviert haben: „Many such examples of generic stigmatisation or topical characterisations might have been chauvinistic, but others should better be explained by a direct competition for jobs, renown and remuneration.“ Horster 2019, 197.

<sup>155</sup> Hammond 1957, 77. Zu prosopographischen Details siehe Halfmann 1979.

*mos pertinent, inportant proximique sunt Germanis, qui trans Rhenum incolunt, quibuscum continenter bellum gerunt.*<sup>156</sup>

Die Belger sind die stärksten all dieser Gallier, weil sie von der zivilisierten Kultur unserer Provinz am weitesten entfernt sind und Händler fast nie zu ihnen kommen und sie das, was zur Verweiblichung führt, einführen müssen und sie den Germanen benachbart sind, die jenseits des Rheins wohnen, mit denen sie ununterbrochen Krieg führen.

Von den drei ethnischen Großgruppen Galliens nach Caesar, Galliern, Aquitanern und Belgern,<sup>157</sup> seien letztere *fortissimi*, also die stärksten, energischsten und tapfersten Bewohner dieses vor Caesar noch zu großen Teilen unbekanntes Raumes – des Ursprungsortes der Verursacher des *metus Gallicus*. Die Belger seien am weitesten von der effeminierenden römischen Zivilisation und Bildung entfernt und lebten am nächsten an den Germanen: Beides bedingt ihre Stärke. Folglich wird eine Äquivalenz zwischen weiblicher Schwäche und römischer Zivilisation hergestellt, wohingegen die räumliche Nähe zu den Germanen, womit regelmäßige kriegerische Auseinandersetzungen einhergehen, männlichen Mut hervorruft. Die Germanen als Volk zeichnen sich mithin als besonders kriegerisch aus und ihnen wird zugeschrieben, noch weniger als die wildesten Gallier an den Kulturgütern römischer Zivilisation teilzuhaben. Caesar schließt hier nicht an die Klimazonentheorie an, sondern stellt die Lebensweise und den Charakter der Germanen als sozio-ökonomisch bedingt dar, da sie des Kulturkontaktes zur zivilisierten-dekadenten Welt der Römer entbehren. Nicht die Qualität der naturräumlichen Lebensgrundlagen bestimmt den kollektiven ethnischen Charakter, sondern die räumliche Distanz zur griechisch-römischen Kultur. Epistemologisch relevant für die Erklärung der überragenden militärischen Leistungsfähigkeit Germanen ist folglich der Dekadenzdiskurs.

Es folgen in den Kommentarien zwei ethnographische Exkurse, ein kürzerer zu den Sueben im vierten Buch und ein längerer, der als Vergleich zwischen Galliern und Germanen angelegt ist: *non alienum esse videtur de Galliae Germaniaeque moribus et, quo differant hae nationes inter sese, proponere.*<sup>158</sup> Dazu werden zunächst die Gallier vorgestellt:<sup>159</sup> Grundsätzlich zerfalle das gesamte gallische Volk in Parteien und die Stämme seien zweigeteilt; das einfache Volk werde wie Sklaven gehalten und die Druiden besäßen als Stand eine übermäßige Machtfülle. Der Glaube an die Metempsychose führe die Gallier zur Todesverachtung und vor Caesars Ankunft hätten die *equites*, ein weiterer Stand neben Druiden und *plebs*, jähr-

<sup>156</sup> Caes. Gall. 1, 1, 3.

<sup>157</sup> Ibid. 1, 1, 1.

<sup>158</sup> Ibid. 6, 11, 1. Die Diskussion über die Interpolation der ethnographischen Exkurse (Gesche 1976, 83–86) ist verstummt. Zur fehlenden Übereinstimmung der ethnographischen Exkurse mit der Realität: Walser 1956, 58–77.

<sup>159</sup> Ibid. 6, 11; 6, 13–16; 6, 19.

lich mit ihrem Anhang Krieg geführt. Damit sind schon die einzigen Indizien für gallischen Mut oder Kriegsbegeisterung genannt. Grausam erscheinen aus römischer Perspektive die geschilderten Menschenopfer sowie die lebendigen Grabbeigaben.

Der 18. Abschnitt des Buches ist von Inversion als Gestaltungsmittel geprägt: Die Zeitrechnung sei von der Nacht und nicht dem Tage abhängig, im Gegensatz zum römischen Brauch dürften Jungen in der Öffentlichkeit nicht in der Nähe ihres Vaters gesehen werden.<sup>160</sup> Weiterhin werden staatliche Organisationsformen angedeutet, die darin bestünden, dass *magistratus* die *homines temerarii atque imperiti* vor ihrer Anfälligkeit für Gerüchte schützten.<sup>161</sup> Weder die Klimazonentheorie noch der *metus Gallicus* ist in dieser Darstellung fassbar, überhaupt wirken die Gallier nicht als ein allzu bedrohlicher Kriegsgegner. Uneinigkeit, disproportionale Machtverteilung und Ausbeutung des einfachen Volkes bis hin zur Versklavung kennzeichnen die Gallier. Klimatheoretisch betrachtet zeichnen sie sich also eher durch orientalische Servilität als nordbarbarische Freiheitsliebe aus. Grausam und archaisch anmutende Riten prägen ihre Religion und eine der größten Gefahren für die politische Gemeinschaft besteht in der Leichtgläubigkeit, die als typische Eigenschaft ungebildeter Barbaren zu verstehen ist.

*Germani multum ab hac consuetudine differunt.*<sup>162</sup> Im Gegensatz zu den Galliern, deren Götterkanon mittels *interpretatio Romana* in römischen Begriffen wiedergegeben wird,<sup>163</sup> besäßen die Germanen keine Priesterkaste und kannten nur sinnlich wahrnehmbare Naturgottheiten – andere Götter seien nicht einmal dem Namen nach bekannt.<sup>164</sup> Während keltische religiöse Vorstellungen somit trotz ihrer Grausamkeit mit römischen Begriffen für ein römisches Publikum vorstellbar gemacht werden konnten, wirkt germanische Religion dermaßen anders, dass sie nur durch Negation ausgedrückt werden kann. Den herodoteischen Skythen fehlten Tempel,<sup>165</sup> Kelten konnten in der literarischen Darstellung als Tempelschänder und Religionsfrevler dargestellt werden,<sup>166</sup> den Germanen aber fehle das Vorstellungsvermögen, um nicht unmittelbar spürbare Kräfte zu imaginieren. Eine niedrigere kulturelle Entwicklungsstufe wird indiziert und der Abstand zur römisch-zivilisierten Welt<sup>167</sup> noch vergrößert durch die Behauptung, dass nicht einmal die Existenz fremder religiöser Vorstellungen bekannt sei.

<sup>160</sup> Ibid. 6, 18.

<sup>161</sup> Ibid. 6, 20.

<sup>162</sup> Ibid. 6, 21, 1.

<sup>163</sup> Ibid. 6, 17.

<sup>164</sup> *nam neque druides habent, qui rebus divinis praesint, neque sacrificiis student. deorum numero eos solos ducunt, quos cernunt et quorum aperte opibus iuvantur, Solem et Vulcanum et Lunam. reliquos ne fama quidem acceperunt.* Ibid. 6, 21, 1f.

<sup>165</sup> Hdt. 4, 59.

<sup>166</sup> Die Gallier führen Krieg gegen die Religion selbst: *quae tantum a ceterarum gentium more ac natura dissentiunt: quod ceterae pro religionibus suis bella suscipiunt, istae contra omnium religiones; illae in bellis gerendis ab dis immortalibus pacem ac veniam petunt, istae cum ipsis dis immortalibus bella gesserunt.* Cic. Font. 30.

Der Germanenexkurs wird auch abgeschlossen mit dem Vergleich beider Völker. Obwohl die Gallier in einer früheren Zeit die Germanen sogar an *virtus* übertroufen hätten, sei das Kräfteverhältnis nun eindeutig:

*Gallis autem provinciarum propinquitatis et transmarinarum rerum notitia multa ad copiam atque usus largitur; paulatim adsuefacti superari multisque victi proeliis ne se quidem ipsi cum illis virtute comparant.*<sup>168</sup>

Den Galliern aber ermöglicht die Nähe unserer Provinzen und die Bekanntschaft mit Fernhandelsgütern, vieles zu besitzen und konsumieren; weil sie sich allmählich daran gewöhnten und in vielen Gefechten besiegt wurden, vergleichen nicht einmal sie selbst sich mit jenen an Tapferkeit.

Die Nähe zur römischen Provinz und die Bekanntschaft überseeischer, wahrscheinlich aus dem griechischen Osten stammender Luxusgüter schwäche die gallische Kampfkraft. Den Germanen seien sie unterlegen und trotz der literarischen Tradition des prahlerischen Kelten wagten sie es laut Caesar nicht, sich mit diesen zu vergleichen. Sie haben sich daran gewöhnt, von anderen beherrscht zu werden, und wirken somit in der Darstellung Caesars auch, als ob sie bereit wären, in das römische Reich integriert zu werden. Sie bedürfen geradezu des Schutzes gegen ihre wilden Nachbarn.

Die militärische Superiorität der Germanen liege in deren Lebensweise begründet: *vita omnis in venationibus atque in studiis rei militaris consistit; a parvis labori ac duritiae student.*<sup>169</sup> Das gesamte Leben bestehe aus Jagd und Bemühung um das Militärwesen. Durch die Abhängigkeit der *res militaris* vom *studium* wird militärischer Eifer gegenüber der Jagd besonders qualifiziert; die Germanen bemühen sich von einem frühen Alter an um Mühe und Härte. *Labor* stellt eine Anstrengung dar, die dem Schmerz verwandt ist.<sup>170</sup> *Duritia* lässt sich als Zeichen für Männlichkeit auffassen: Das Konzept des effeminierten Mannes rief Caesar schon im Proömium auf, um zwischen militärischer Stärke und Schwäche, männlichen Germanen und durch Zivilisation und Luxus verweichlichten Galliern zu unterscheiden. Metaphorischer Gegensatz der *mollitia* ist die *duritia*, die von den Germanen erstrebt wird. Darunter ist eine Leidensfähigkeit zu verstehen im Sinne der livianischen Forderung nach *virilis patientia* der römischen Soldaten.<sup>171</sup> Der militärische Eifer der

<sup>167</sup> „Unausgesprochener Referenzpunkt“ sei immer der Kontrast zu Rom, wohingegen der „unmittelbare Vergleich mit den Galliern“ dazu nachrangig sei, so Zeitler 1986, 44.

<sup>168</sup> Caes. Gall. 6, 24, 5f.

<sup>169</sup> Ibid. 6, 21, 3.

<sup>170</sup> Cic. Tusc. 2, 15, 35.

<sup>171</sup> Liv. 5, 6, 4f. Der *Thesaurus Linguae Latinae* setzt die Stelle gleich mit *tolerantia, patientia; tolerandae iniquitatis*. Verwiesen wird auch auf *virilem patientiam* bei Cic. Tusc. 5, 74, um den Schmerz zu ertragen. ThLL, vol. V 1, p. 2292, lin. 6–20, s.v. *duritia*. Cicero schreibt an anderer Stelle, dass die Übung die Voraussetzung für die *patientia* ist: *quid? exercitatio legionum, quid? ille cursus concursus clamor quanti laboris est! ex hoc ille animus in proeliis para-*



Germanen ist männlich gekennzeichnet. Da die Germanen sich besonders um das Kriegswesen bemühen, erscheinen sie als männlich. Dieses männliche Kriegertum ist aber nicht angeboren – es ist Folge eines Bemühens, welches das gesamte Leben erfüllt.<sup>172</sup> Zentraler Inhalt dieser Bemühung ist *labori ac duritiae studere*, was man als Hendiadyoin im Sinne von männlicher Leidensfähigkeit auffassen kann. Ihre ununterbrochene Bemühung um Abhärtung lässt sie als nicht leicht zu besiegender Gegner erscheinen, sollte es zu einer militärischen Konfrontation kommen.

Die von Caesar imaginierten Germanen weichen mithin vom stereotypen Nordbarbaren in einer wesentlichen Charaktereigenschaft ab: Die gemäß Klimazonentheorie zu unterstellende Unfähigkeit, Mühsal und Leid über einen längeren Zeitraum zu übertragen, schwächt Caesars Germanen nicht. Vielmehr weisen sie römisch-männliche Verhaltensdispositionen auf, indem sie sich selbst beherrschen und sich um soldatische *virilis patientia* bemühen. Einerseits ermöglicht diese Form der literarischen Repräsentation der Germanen den römischen Rezipienten von Caesars Schrift, die germanischen Krieger als Männer zu erkennen, die in dieser Hinsicht einen römischen Moralcharakter aufweisen. Andererseits illustriert diese Darstellung der *virilis patientia*, welcher Stellenwert dieser Verhaltensdisposition im Kontext des Krieges zukommt. Wenn fremde Völker Männer hervorbringen, die auf diese Weise römisch denken und handeln, führt dies zu einer ernststen Bedrohung römischer Militärmacht. Da die Germanen ihre Existenz auf den Krieg ausrichten und sie laut Caesar hierbei erfolgreich sind, bemühen sie sich um Abhärtung, so dass sie in dieser Hinsicht dem exemplarischen Bauernsoldaten der römischen Frühzeit ähneln.

Worum die Germanen sich jedoch nicht bemühten,<sup>173</sup> sei die Landwirtschaft: *Agri culturae non student, maiorque pars eorum victus in lacte, caseo, carne consistit.*<sup>174</sup> Die fehlende Kultivierung des Bodens und die daraus resultierende Ernährungsweise deuten eine nomadische Lebensweise an, wie sie den Skythen schon von Herodot als kluge Einrichtung zugeschrieben wurde. Die mit dem Nomadentum verbundenen Nahrungsmittel – nicht das Klima – sollen auch die gewaltigen

---

*tus ad volnera. adduc pari animo inexercitatum militem: mulier videbitur. cur tantum interest inter novum et veterem exercitum, quantum experti sumus? aetas tironum plerumque melior, sed ferre laborem, contemnere volnus consuetudo docet.* Cic. *Tusc.* 2, 16, 37f.

<sup>172</sup>Nur die Jagd tritt hinzu, die allerdings nicht allzu weit entfernt vom Kriegswesen liegt: *adde virilia quod speciosius arma // non est qui tractet*, Hor. *epist.* 1, 18, 52f.; vgl. auch Hor. *sat.* 2, 2, 9–11.

<sup>173</sup>Zeitler betont den „rahmenden Bezug in der viermaligen Verwendung von *studere*“: Negativ sei das Leben der Germanen frei von *sacrificia* und *agri cultura*, wodurch ein „Handeln in festgelegten Bahnen“ ausgeschlossen werden, wohingegen die positiven Bemühungen „wie Waffendienst, Anstrengung, Abhärtung“ zu einem „Bild nicht leicht zu ordnender, für Nachbarn durchaus gefährlicher Dynamik“ führten. Zeitler 1986, 45. Zentral ist die Verwendung von *studere* allemal, doch eher in folgendem Sinne: „German *virtus* is nowhere claimed to be a „natural“ characteristic in the sense of being inborn. Rather, it is a hard-won discipline arising from *confrontation*, with nature and with other tribes.“ Riggsby 2006, 85.

<sup>174</sup>Caes. *Gall.* 6, 22, 1.

Körper der Germanen hervorbringen.<sup>175</sup> Eigentum am Boden gebe es nicht, vielmehr scheint eine Art herrschaftliche Gewalt zu bestehen (*magistratus ac principes*), die nach eigenem Ermessen für die Frist eines Jahres Land zuteile.<sup>176</sup> Die Landverteilung jedoch ist nicht nur obrigkeitlich geregelt, sondern Caesar lässt die Germanen sie auch in hervorstechender Ausführlichkeit begründen:

*eius rei multas adferunt causas: ne adsidua consuetudine capti studium belli gerendi agri cultura commutent; ne latos fines parare studeant potentioresque humiliores possessionibus expellant; ne accuratius ad frigora atque aestus vitandos aedificent; ne qua oriatur pecuniae cupiditas, qua ex re factiones dissensionesque nascuntur; ut animi aequitate plebem contineant, cum suas quisque opes cum potentissimis aequari videat.*<sup>177</sup>

Für diese Regelung führen sie viele Gründe an: damit sie nicht von andauernder Gewohnheit gelähmt den Eifer, Krieg zu führen, mit der Landwirtschaft vertauschten; damit sie sich nicht bemühten, umfangreichen Landbesitz zu erwerben und die Mächtigeren die Schwächeren von ihren Besitztümern vertrieben; damit sie nicht sorgfältiger bauten, um Kälte und Hitze zu vermeiden; damit bei ihnen nicht die Geldgier entstehe, aus der Verschwörungen und Uneinigkeit erwachse; damit sie das Volk durch Genügsamkeit zusammenhielten, indem jeder sehe, dass er hinsichtlich seines Reichtums mit den Mächtigsten auf gleicher Stufe stehe.

Zuerst wird das bekannte *studium belli gerendi* genannt; dieses solle weiterhin den Mittelpunkt des germanischen Lebens einnehmen und nicht durch Landwirtschaft ersetzt werden. Zweitens sollten die wirtschaftlich Schwächeren vor den Vermögenden geschützt werden, da diese sonst jene aus ihrem Besitz verdrängen würden. Das dritte Argument zielt auf körperliche Abhärtung ab:<sup>178</sup> Die Germanen sollten keine allzu festen Häuser bauen, um den Härten der Umwelteinflüsse zu entgehen. Als letzter Punkt wird die Vermeidung von Geldgier genannt, die zu Un-

<sup>175</sup> Aus dem Suebenexkurs: *neque multum frumento, sed maximam partem lacte atque pecore vivunt multumque sunt in venationibus. quae res et cibi genere et cotidiana exercitatione et libertate vitae, quod a pueris nullo officio aut disciplina adsuefacti nihil omnino contra voluntatem faciunt, et vires alit et inmani corporum magnitudine homines efficit.* Ibid. 4, 1, 8f. Nahrung, Jagd, tägliche Übung und Freiheit des Lebens bedingen die Kraft und gewaltige Physis der Germanen.

<sup>176</sup> *neque quisquam agri modum certum aut fines habet proprios, sed magistratus ac principes in annos singulos gentibus cognationibusque hominum, quique una coierunt, quantum et quo loco visum est agri adtribuunt atque anno post alio transire cogunt.* Ibid. 6, 22, 2.

<sup>177</sup> Ibid. 6, 22, 3f.

<sup>178</sup> Dem entspricht eine Passage im Suebenexkurs: *atque in eam se consuetudinem adduxerunt, ut locis frigidissimis neque vestitus praeter pelles habeant quicquam, quarum propter exiguam magnam est corporis pars aperta, et laventur in fluminibus.* Ibid. 4, 1, 10.

einigkeit führe. Das einfache Volk solle im Zaum gehalten werden, indem es sehe, dass selbst die Mächtigsten nicht mehr besäßen.

Diese vier Erklärungen für die Ablehnung von Bodeneigentum lassen sich in zwei Kategorien einteilen: Die erste und dritte Begründung zielen auf die bereits herausgestellte kriegerische Männlichkeit ab, die Ausbildung der *virilis patientia*. Die anderen beiden Begründungen hingegen könnte man im Sinne eines „Kommunismus stricto sensu“<sup>179</sup> verstehen, sie „spiegeln völlig antike Vorstellungen von der Lebensweise der frühen Menschen in der Urgesellschaft wider.“<sup>180</sup> Dies mag oberflächlich zutreffen, doch scheint der Kern dieser „imaginäre[n] ethnographischen Darstellung“<sup>181</sup> damit nicht erfasst. Müsste ein römischer Leser, ein Zeitgenosse Caesars ohnehin, nicht sofort an die Landverteilungen mittels *leges agrariae* denken?<sup>182</sup> Seit den Gracchen sorgte die Frage der Agrargesetzgebung, in Rom für *factiones dissensionesque*. Caesar selbst war maßgeblich in diesen Problemkomplex verwickelt, seine *lex Iulia agraria* wurde gegen die senatorische Opposition in der Volksversammlung beschlossen, wobei der Mitkonsul Bibulus gewaltsam entfernt wurde.<sup>183</sup> Im Kontrast zu Rom leben die Germanen in einer weniger dekadenten und verweichlichten Gesellschaft, so dass sie auch freier von materiellen Begierden, einer Form der *impotentia sui*, leben als die Römer. Gesellschaftlich hätten die Germanen somit die *avaritia* des römischen Dekadenzdiskurses als Gefahr erkannt, so dass entsprechende eigentumsrechtliche Beschränkungen, mithin ein erstaunliches Maß an *consilium*, dafür sorgen, dass egalitäre Sorglosigkeit hergestellt wird. Einer Idealisierung der germanischen Gesellschaft stehen jedoch die bewusst widrigen materiellen Lebensumstände sowie die totale Fokussierung menschlicher Existenz auf den Krieg entgegen.<sup>184</sup> Wenig ansprechend wirkt auch die Umfassung des eigenen Gebiets mit einem Ödlandstreifen oder die Förderung von Raubzügen:

*Civitatibus maxima laus est quam latissime circum se vastatis finibus solitudines habere. hoc proprium virtutis existimant, expulsos agris finitimos cedere neque quemquam prope se audere consistere. simul hoc se fore tutiores arbitrantur repentinae incursionis timore sublato.*<sup>185</sup>

<sup>179</sup> Lund 1990, 65. Allerdings laufen für Lund alle vier Argumente auf diese Erklärung hinaus.

<sup>180</sup> Ibid. 64.

<sup>181</sup> Ibid. Lund erkennt völlig zutreffend, dass Caesar „griechisch-römische Vorstellungen in seine Beschreibung hineinprojiziert“.

<sup>182</sup> „Wir wissen, daß sich die Agrarreformer der Revolutionszeit auf diese Thesen berufen haben, und Caesar sind diese Ideen vom politischen Kampfe her nicht fremd gewesen.“ Walser 1956, 71. Vgl.: Von Pöhlmann 1984, 450–453.

<sup>183</sup> Cass. Dio 38, 6; Suet. *Iul.* 20; App. *civ.* 2, 38f.

<sup>184</sup> Ein wahrhaft paradiesischer Zustand wäre das Goldene Zeitalter in Ovids späterer poetischer Darbietung. Jedoch ist die Abwesenheit des Krieges ein wesentliches Element eines solchen sorglosen Lebens: *nondum praecipites cingebant oppida fossae, // non tuba directi, non aers cornua flexi, // non galeae, non ensis erat: sine militis usu // mollia securae peragebant otia gentes.* Ov. *met.* 1, 97–100.

<sup>185</sup> Caes. *Gall.* 6, 23.

Für die Stämme gilt es als das größte Lob, so weit wie möglich um sich herum Einöden zu haben, nachdem das Gebiet verwüstet wurde. Dies halten sie für ein Zeichen der Tapferkeit, dass die Nachbarn weichen, nachdem sie von ihren Feldern vertrieben wurden, und niemand es wagt, sich in ihrer Nähe niederzulassen. Zugleich glauben sie, für die Zukunft besser geschützt zu sein, indem die Angst vor einem plötzlichen Einfall beseitigt wurde.

Zeichen der *virtus sei* es, das Gebiet des eigenen Stammes möglichst weiträumig mit Einöden zu umgeben.<sup>186</sup> Der Begriff der *virtus* könnte hier auch mehr bezeichnen als nur Tapferkeit,<sup>187</sup> wenn man es als Zeichen der Männlichkeit ansieht, Macht über andere auszuüben, indem man sie gewaltsam vertreibt und abwehren kann. Ganz deutlich ist auch die defensive Absicht,<sup>188</sup> so dass die Furcht vor Angriffen als Motiv aggressiver Nachbarschaftspolitik genannt wird. Die Angst vor feindlichen Angriffen ließe sich auch als Ursache der germanischen Bemühungen verstehen, so kriegerisch wie möglich zu leben. Die Aussicht auf Wohlstandsmehrung durch Kriegsbeute scheint keine große Rolle zu spielen, da dies zur *pecuniae cupiditas* führen könnte. Tritt der Kriegsfall dann ein, bewirke dies politische Konsequenzen:

*cum bellum civitas aut inlatum defendit aut infert, magistratus, qui ei bello praesint et vitae necisque habeant potestatem, deliguntur. in pace nullus est communis magistratus, sed principes regionum atque pagorum inter suos ius dicunt controversiasque minuunt.*<sup>189</sup>

Immer wenn ein Stamm einen Angriffskrieg abwehrt oder selber angreift, werden Beamte gewählt, die diesen Krieg anführen und die Macht über Leben und Tod haben. Im Frieden gibt es keine gemeinsame Verwaltung, sondern die Fürsten der Gebiete und Gaue sprechen für ihre Untergebenen Recht und schlichten Streitfälle.

Für den Kriegsfall werde eine rudimentäre staatliche Verwaltung gewählt, die als militärische Führung fungiere und über Kardinalstrafen entscheide; im Frieden hingegen bestehe keine gemeinsame Verwaltung, auch wenn es *principes* gebe, die bei Rechtsstreitigkeiten schlichteten. Diese *principes* werden also im Gegensatz zu den *magistratus* nicht gewählt. Wie sie zu ihrer Machtstellung kommen, bleibt un-

<sup>186</sup> Walser hält dies für eine Anspielung auf die nomadische Lebensweise der herodoteischen Skythen: Walser 1956, 72.

<sup>187</sup> Fast durchgehend erscheint die *virtus* in den caesarischen Schriften als „militärische Tüchtigkeit, Tapferkeit“: Eisenhut 1973, 44.

<sup>188</sup> Der Suebenexkurs stellt nur auf den aggressiven Aspekt des Ödlandgürtels ab, möglicherweise da diese als das kriegerischste aller germanischen Völker dargestellt werden sollen: *Publice maximam putant esse laudem quam latissime a suis finibus vacare agros. hac re significari magnum numerum civitatum suam vim sustinere non potuisse.* Caes. Gall. 4, 3, 1.

<sup>189</sup> Ibid. 6, 23, 4f.

klar. Sie müssten es aber sein, die über die Ackerredistribution wachen. Während in Rom im Kriegsfall unter Umständen besondere Machtbefugnisse an Einzelne erteilt werden, stellt diese Situation in Germanien die einzige dar, während derer die Germanen kleingliedrigere Regionalherrschaften überschreitend gemeinsam politisch handlungsfähig werden. Mag die Warnung vor Besitzgier und Verweichlichung auch für römische Rezipienten des *Bellum Gallicum* als klug erscheinen, das Fehlen einer konsensuell anerkannten Rechtsordnung sowie einer gemeinsamen Verwaltung dürfte von ihnen als gravierendes Defizit wahrgenommen werden.<sup>190</sup> Diese defiziente bis nicht-existente staatsrechtliche und politische Ordnung erzeugt jedenfalls den Eindruck permanenter Kriegsgefahr im rechtsrheinischen Raum. Caesar weist darauf hin, dass der linksrheinische Raum vor seiner Ankunft auch von jährlich stattfindenden Kriegen geplagt war.<sup>191</sup> Der Rezipient der caesari-schen Schrift mochte verleitet sein, die römische Zivilisation oder gar die klugen Maßnahmen Caesars als Bedingung für die Möglichkeit eines friedlichen Zusammenlebens anzusehen. Weder im Frieden noch im Krieg wurden in Rom *latrocinia* akzeptiert:

*latrocinia nullam habent infamiam, quae extra fines cuiusque civitatis fiunt, atque ea iuventutis exercendae ac desidiaie minuendae causa fieri praedicant.*<sup>192</sup> Der Begriff *latrocinium* konnte sehr weit gefasst werden, so dass er „almost every kind of violent opposition to established authority short of war“ bezeichnen konnte.<sup>193</sup> Teil des Entstehungsprozesses römischer staatlicher Autorität war nach eigener Überlieferung auch die Auseinandersetzung mit unkontrollierten Räuberbanden.<sup>194</sup> Für die römische Oberschicht, die im Besitz raubenswerter Güter war, war das Phänomen des Straßenraubes trotz konkreter Gegenmaßnahmen keineswegs unbekannt; ab der späten Republik konnte das *latrocinium* in der politischen Auseinanderset-

<sup>190</sup> Allerdings dürfte zu Zeiten der Späten Republik die Freiwilligkeit bei der Wahl eines Anführers für einen Kriegszug in einem besseren Lichte erscheinen als die gallische Hörigkeit: *atque ubi quis ex principibus [Germanorum] in concilio dixit se ducem fore, qui sequi velint, profiteantur, consurgunt ii, qui et causam et hominem probant, suumque auxilium pollicentur atque a multitudine conlaudantur.* Ibid. 6, 23, 7. In Gallien wähle das Volk seine Anführer nicht, es befinde sich in einem sklavenähnlichen Zustand: *nam plebes paene servorum habetur loco, quae nihil audet per se, nullo adhibetur consilio.* Ibid. 6, 13, 1.

<sup>191</sup> Ibid. 6, 15.

<sup>192</sup> Ibid. 6, 23, 6. Walser kommt zu folgender Deutung dieser Stelle: „Je weniger Zivilisation Völker haben, desto kriegerischer und räuberischer treten sie auf.“ Walser 1956, 74.

<sup>193</sup> Shaw 1984, 6.

<sup>194</sup> Über Romulus und Remus: *Ita geniti itaque educati, cum primum adolevit aetas, nec in stabulis nec ad pecora segnes, venando peragrare saltus. hinc robore corporibus animisque sumpto iam non feras tantum subsistere, sed in latrones praeda onustos impetus facere pastoribusque rapta dividere et cum his crescente in dies grege iuvenum seria ac iocos celebrare.* Liv. 1, 4, 8f. Der Gründer der Stadt bevorzugte mit seinem Bruder gegenüber der Viehwirtschaft die Jagd, wodurch die Kräfte für die Auseinandersetzung mit *latrones* gestärkt wurde. Thukydides berichtet für die eigene Vorzeit wie Caesar für die Germanen, dass der Raub zu See und zu Lande nicht verachtet worden sei: Thuk. 1, 5.

zung als Vorwurf an die Konkurrenten verwendet werden.<sup>195</sup> Nicht nur hätten solche gewalttätigen Übergriffe bei den Germanen, solange sie auf Fremde außerhalb des eigenen Gebiets gerichtet seien, keinen schlechten Ruf, sondern sie würden allgemein als Erziehungsmethode anerkannt. Die Jugend werde in Bewegung gehalten, der Untätigkeit vorgebeugt.<sup>196</sup> Dieses Konzept war in Rom ebenfalls bekannt. So konnte Cicero fordern, dass die Jugend körperlich und geistig abgehärtet werden müsse, um in Krieg und Politik erfolgreich bestehen zu können.<sup>197</sup> Hierbei handelt es sich jedoch nicht um extralegale Gewaltanwendung und ein *civilis officium* wird ebenfalls als zukünftiges Tätigkeitsfeld der jungen Männer anvisiert; dagegen bilden Raubzüge einen Teil der germanischen Bemühung um ein möglichst kriegerisches Leben. Die *latrocinia* erscheinen hier während des Friedens als Vorbereitung auf den Krieg, als Übung für männliche Gewaltausübung. Der Germane setzt seinen Herrschaftsanspruch in einem schutzfreien Raum durch, indem er sich gewissenhaft vorbereitet und bereit ist, Entbehrungen in Kauf zu nehmen – mithin besäße er die von Cicero geforderte körperliche und geistige Abhärtung.

Im *Bellum Gallicum* stellen die Germanen den Maßstab kriegerischer Männlichkeit dar. Dennoch besiegt Caesar bei wenigen Begegnungen und ohne nachhaltige Wirkung einige ihrer Gruppen mit seinen Legionen.<sup>198</sup> Germanische Kriegsliebe ist im *Bellum Gallicum* nicht das Ergebnis einer klimatologischen Notwendigkeit, sie wird kulturell erzeugt durch die ständige und ausschließliche Bemühung um das römische Ideal soldatischer *virilis patientia*. Eine gewissermaßen natürliche Anlage zur Wildheit und Kriegsliebe gemäß der Klimazonentheorie wurde nicht einmal angedeutet, vielmehr wurden zahlreiche Beispiele intentionaler kultureller Normierung für den Krieg abhärtenden Verhaltens, das als männlich gekennzeichnet wurde, angeführt. Germanische Männer eifern danach, hart zu sein und Entbehrungen zu ertragen, um die bestmöglichen Krieger zu werden. Die Germanen der Exkurse erfüllen die Kriterien einer archaischen, moralisch überhöhten, wenn auch sozial reduzierten und völlig auf den Krieg fokussierten römischen Vorstellung von

<sup>195</sup> Shaw 1984, 23.

<sup>196</sup> *Exercere* und *desidia* sind sehr bewusst gewählt: *Exercere* lässt sich etymologisch auf *arce-re* zurückführen, bezeichnet also gerade die Verhinderung eines Ruhezustands; zugleich wird der Begriff speziell in der Militärsprache verwendet: ThLL, vol. V 2, p. 1369, lin. 41, s.v. *exerceo*. Die *desidia* bezeichnet die Untätigkeit und stellt das Gegenteil von *labor* dar: ThLL, vol. V 1, p. 710, lin. 61; p. 711, lin. 1, s.v. *desidia*. Darüber hinaus lässt sich *desidia* mit *mollitia* in Zusammenhang bringen (Ibid. p. 710, lin. 35; p. 711, lin. 18) und auch hier ist die Etymologie aufschlussreich: Sich nicht niederzulassen dürfte auch als Anspielung auf das *Nomadentum* zu verstehen sein.

<sup>197</sup> *est igitur adulescentis maiores natu uereri exque iis deligere optimos et probatissimos quorum consilio atque auctoritate nitatur ineuntis enim aetatis inscitia senum constituenda et regenda prudentia est. maxime autem haec aetas a libidinibus arcenda est exercendaque in labore patientiaque et animi et corporis ut eorum et in bellicis et in ciuilibus officiis uigeat industria.* Cic. *off.* 1, 34, 122. Zur körperlichen Ertüchtigung junger *nobiles* zu republikanischen Zeiten siehe Scholz 2011, 196–220.

<sup>198</sup> Caes. *Gall.* 1, 30–54.

Männlichkeit, sowohl *virtus* als auch *virilis patientia* lassen sich im *Bellum Gallicum* nachweisen. Keine unerhebliche Rolle spielt hierfür das bewusste Vermeiden von *luxuria* und *avaritia*.<sup>199</sup> Der römische Dekadenzdiskurs macht die Germanen für den römischen Rezipienten verständlich, zugleich lässt er die Männlichkeit der römischen Männer als bedroht erscheinen, sollten diese ihre in der Erinnerungskultur tradierte ursprüngliche moralisch-militärische Superiorität besinnen. Die Exponenten einer zu Verweichlichung führenden, seit Erreichen ihrer Hegemonialstellung altrömischen sittlichen Normen nicht mehr entsprechenden Kultur<sup>200</sup> aber bezwingen<sup>201</sup> – vorerst – ebendieses urtümliche unverdorbenes Kriegervolk. Dieses Paradoxon entsteht aus der eindimensionalen Repräsentation der Germanen und lässt sich zugleich im Rahmen einer Interpretation der Gesamtschrift auflösen: Die Germanen sollen als unbezwingbar und ihr Land als unkultiviert und unattraktiv gelten. Der Rhein wird damit in mehrfacher Hinsicht zur sinnvollen und gewünschten Grenze des eroberten Galliens, während die Gallier sich in den römischen Herrschaftsbereich integrieren lassen und zugleich schutzbedürftig wirken, so dass sie Caesars Kriege rechtfertigen.<sup>202</sup>

Rom beschränkte seine Machtausdehnung jedoch nicht auf den linksrheinischen Raum, sondern versuchte auch die Siedlungsgebiete der germanischen Stämme zu erobern und als Provinzen in das eigene Herrschaftsgebiet zu integrieren.<sup>203</sup>

<sup>199</sup> Zu Sallusts Standardkategorien der Dekadenz: Sall. *Catil.* 7–11. Vgl. auch Pol. 6, 57; Cic. *Tusc.* 5, 27, 78.

<sup>200</sup> Caesar berichtet selbst von meuternden Soldaten, insbesondere militärisch unerfahrenen Angehörigen der Oberschicht, die *ex urbe amicitiae causa* Caesar gefolgt waren: Caes. *Gall.* 1, 39, 1f. Neben der Betonung der eigenen Überlegenheit hinsichtlich *ratio* und *consilium* (ibid. 1, 40, 8f.) beschämt Caesar unter anderem auch seine Soldaten, indem er ihnen die Tapferkeit seiner zehnten Legion gegenüberstellt und somit an ihre männliche Ehre appelliert: Ibid. 1, 40, 15.

<sup>201</sup> Eindeutig benennt Caesar nicht den Grund für den Sieg der Römer. Koutroubas meint, der „Gebrauch der Reservetruppen“ habe Caesar zum schlachtentscheidenden Vorteil gereicht: Koutroubas 1972, 39. Walser vertritt die Ansicht, „daß Caesar die Germanen mit seinen technischen Mitteln eingekesselt und erdrückt hat.“ Walser 1956, 35.

<sup>202</sup> Norden hielt die Etablierung der Rheingrenze bereits für eine weitsichtige Entscheidung, da Caesar sich in Germanien „auf ein Abenteuer nicht einließ.“ Norden 1959 [1922], 95. Krebs weist auf die Unterschiede in der imaginären Geographie der Räume Gallien und Germanien hin. Jener sei „neatly delineated“ und „repeatedly and speedily traversed“, während dieser vor allem unbegrenzt sei und den Beginn des *orbis alter* markiere. Krebs 2011, 204. Damit handele es sich laut Krebs um einen Diskurs, der Saids neuzeitlichem Konzept „orientalism“ vergleichbar sei: „Orientalism as a Western style for dominating, restructuring, and having authority over the Orient.“ Said 2003 [1978], 3. Zur „imaginären Geographie“ zur Legitimation der Entscheidungen Caesars siehe Krebs 2006. Vgl. auch Riggsby 2006, 69f. Die Germanen exemplifizierten nach Dauge die „*feritas totale*“, wohingegen „*l'esprit celtique était beaucoup plus apte à être assimilé.*“ Dauge 1981, 108.

<sup>203</sup> Die römische Germanienpolitik ist jedoch nicht explizit überliefert: Christ 1977, 150. Eck weist anhand der archäologischen und epigraphischen Funde nach, dass unter Augustus eine zivile Administration im rechtsrheinischen Raum errichtet wurde sowie mit der wirtschaftlichen Ausbeutung begonnen wurde: Eck 2004. Aus der starken Differenzierung archäologi-

Daraus resultierte eine besonders schwere Niederlage der römischen Militärmacht nördlich von Kalkriese im Jahre 9 n. Chr. Nach Augustus' Tod stellte Tiberius schließlich die Offensivpolitik gegenüber Germanien im Jahre 16 n. Chr. endgültig ein. Die Grenze zur *Germania libera* entwickelte sich zu einem Ort besonders hoher Konzentration römischer Legionen, die wiederum ein eigenes Machtzentrum bei der Kaisernachfolge darstellen konnten. Mehr als ein Jahrhundert später beschäftigt sich Tacitus in einer besonders vielschichtigen und zugleich schwer zugänglichen Monographie mit den Germanen, die nun als prototypische Nordbarbaren in der römischen Vorstellungswelt existierten.

### 3.3.2 Die *Germania* des Tacitus

#### Kontextualisierung und Forschungslage

Auch nach einem halben Jahrtausend an Beschäftigung mit der *Germania* (*de origine et situ Germanorum*) lässt sich die Intention des Autors nicht zweifelsfrei rekonstruieren.<sup>204</sup> Darüber hinaus ist die *Germania* gattungsgeschichtlich schwer einzuordnen,<sup>205</sup> wobei das Bestehen einer formalen Tradition ohnehin nicht über die vom Autor gewählte Art des Anschlusses an diese entscheidet.<sup>206</sup> Dies gilt insbesondere für ethnographisches Schreiben:

[T]here were no genre-specific varieties of ethnographic writing or knowledge. Rather ideas about the diversity of humankind and information about specific people circulated widely among those who read and wrote in antiquity. Their familiarity and recognition-value meant they were available for appropriation to ends as various as the philosophical history of Poseidonios and Augustan poetics and triumphal imagery.<sup>207</sup>

Die Frage, zu welchen „ends“ die *Germania* gedient haben könnte, wurde in der historischen und philologischen Forschung unterschiedlich, teilweise diametral entgegengesetzt, beurteilt. Schon im vorletzten Jahrhundert konstatierte Riese – wohl etwas verfrüht –, dass Deutungen der *Germania* als Empfehlung für bzw. gegen einen Krieg<sup>208</sup> oder als Vorbereitung weiterer Schriften<sup>209</sup> „heute wohl nur noch als Curiositäten“ zu bezeichnen seien; ernsthaft in Betracht zu ziehen seien entwe-

---

scher Funde schließt auch von Schnurbein, dass eine germanische Provinz etabliert werden sollte: Von Schnurbein 2012. Eich erkennt als Ziel der augusteischen Germanienpolitik den gescheiterten Versuch, die neu errichtete Berufarmee dauerhaft zu finanzieren: A. Eich 2009.

<sup>204</sup> Timpe 2007, 419.

<sup>205</sup> Selbst wenn sich die ethnographischen Exkurse der Geographie und Historiographie schon vor der *Germania* verselbstständigt hätten, erlaube dies noch keine weitreichenden Schlüsse: Flach 1989, 54f.

<sup>206</sup> Timpe 2007, 421.

<sup>207</sup> Woolf 2011, 14.



der die Abfassung eines rein ethnographischen und geographischen Werkes oder der Versuch, „den Römern ein Ideal von Natur, Tugend und Glückseligkeit“ entgegenzuhalten.<sup>210</sup> Der Mangel an topographischen Details spricht jedoch gegen jegliche geographischen Ambitionen<sup>211</sup> und Ethnographie im Sinne einer literarischen Studie der materiellen Lebensumstände betreibt Tacitus sicherlich nicht.<sup>212</sup> Obwohl den dekadenten Römern in der *Germania* nicht einfach unverdorben Germanen gegenübergestellt werden,<sup>213</sup> lässt sich nicht bestreiten, dass „reflexive Zivilisationskritik“ im Sinne der „Sittenspiegeltheorie“ im „Leitgedanken eine gewisse Rolle spielt“.<sup>214</sup>

Überhaupt lässt sich festhalten, dass nicht die Germanen selbst das Erkenntnisinteresse der Schrift ausmachen, sondern dass unter Berücksichtigung der militäri-

---

<sup>208</sup> Für Timpe ist eine politische Verortung der Schrift ausgeschlossen: „Wer die ungelösten Probleme der imperialen Außenpolitik in Erinnerung bringen wollte, brauchte dazu nicht eine historische Ethnographie Mittel- oder Nordeuropas zu schreiben [...]. Denn die weitausholende, nicht auf ein bestimmtes politisches Konzept hinzielende Volksbeschreibung kann ebenso mit dem Gedanken verbunden werden, daß Germanien noch zu unterwerfen bleibe wie mit dem, daß es niemals unterworfen werden könne oder auch, nicht unterworfen zu werden brauche.“ Timpe 1989, 112. Für einen prinzipiell politisch motivierten Diskurs, dem auch Seneca und Caesar zuzuordnen seien, spricht sich jedoch Krebs aus: Krebs 2011, 203. Perl erkennt in Tacitus sogar einen „überzeugte[n] Vertreter einer unbeschränkten imperialistischen römischen Politik.“ Perl 1990, 14. Dagegen stellt die *Germania* für Isaac „the best example to be found anywhere in ancient literature of a full integration of proto-racist stereotypes and imperialist ideology“ dar mit der Konsequenz, dass Germanien dadurch gerade kein attraktives Ziel eines Feldzuges darstelle: Isaac 2004, 515. Beck wiederum erkennt als Tendenz „das unterschwellige Abraten von einer derzeitigen aggressiven Germanienpolitik“, wobei er der Schrift primär eine ethnographisch-informative Absicht zuerkennt: Beck 1998, 59

<sup>209</sup> Der Standpunkt, dass die *Germania* eine Vorstudie darstelle, wurde jedoch in der Folge von Mommsen und Wissowa vertreten. Herrschende Meinung ist allerdings wieder, dass die *Germania* als unabhängige Monographie zu verstehen ist: Rives 1999, 49.

<sup>210</sup> Riese 1875, 3.

<sup>211</sup> Rives 1999, 50. Zur „impossibilité de spatialiser la *Germanie*“: Dupont 1995, 190.

<sup>212</sup> Norden versucht noch im Vorwort zur zweiten Auflage seiner *Urgeschichte* dafür einzutreten, dass „der quellenmäßige Wert dieser Taciteischen Schrift für die Erkenntnis des spezifisch Germanischen“ nicht durch „die Übertragung ethnographischer Wandermotive“ beeinträchtigt werde. Norden 1959 [1922], XII. Die Glaubwürdigkeit sei grundsätzlich anzuzweifeln: Walser 1951, 79. Von See macht den literarischen Charakter der *Germania* deutlich: Von See 1981, 44f. Zum Quellenwert der *Germania*: Rives 1999, 56f. Davon unberührt bleibt, dass einzelne „actual items of information“ plausibel erscheinen und mit archäologischen Funden korrespondieren: Woolf 2011, 102.

<sup>213</sup> Timpe 2007, 425; Rives 1999, 51.

<sup>214</sup> Timpe 2007, 433. Deutlich kritischer noch in einem früheren Aufsatz ein Vierteljahrhundert zuvor: „Die Meinung, die Germanen könnten als Vorbild gezeichnet sein, schätzt deshalb gewiß die taciteischen Aussagen ganz falsch ein, mutet dem Werk aber auch einen Apellcharakter zu, den es nicht hat. Es ist eine Ansicht, die der Naivität und dem Patriotismus der frühen Humanisten entstammt und als solche keiner, auch keiner polemischen Erwähnung wert ist.“ Timpe 1989, 110.

schen Bedrohung anhand der Germanen die Werte „*simplicitas, libertas* und *virtus* in ihrer Ambivalenz“ dargestellt und reflektiert werden.<sup>215</sup> Die *Germania* ist nicht so sehr der Versuch, „das wahre Wesen dieses Volkes [der Germanen] zu enthüllen“,<sup>216</sup> sondern eher „an exploration of a country (Germany) in search of the ideological (Roman) self.“<sup>217</sup> Diese Reflexion römischer Werte und imperialer römischer Identität ist durch drei Bedingungen zu kontextualisieren, die als Grundlage einer Analyse der *Germania* zu berücksichtigen sind: Erstens schreibt Tacitus als konsularer Senator Roms, der sich ausführlich mit den politischen Bedingungen aristokratischer Machtentfaltung und Selbstverwirklichung im Prinzipat auseinandersetzt; zweitens kann er auf eine wechselvolle Geschichte militärischer Konfrontation im Raum nördlich der Alpen zurückblicken, die sich teilweise als Trauma römischer hegemonialer Ambitionen lesen lässt; schließlich ist drittens zu berücksichtigen, dass zur Entstehungszeit der *Germania* tatsächlicher Austausch zwischen Römern und Germanen in liminalen Kontaktzonen stattfand, während die in vorangegangenen Teilkapiteln vorgestellte literarische Tradition der Nordbarbarendarstellung fortbestand.

Den tatsächlichen Kontakt, mithin das potentiell qualitativ und quantitativ erweiterte Wissen über die tatsächlichen Lebensumstände vor allem der Bewohner links und rechts des Rheins, vernachlässigt Tacitus jedoch weitestgehend zugunsten traditioneller literarischer Topoi der Barbarendarstellung, die wiederum ambivalent eingesetzt werden. Gerade auch im Kontext germanischer Kriegsliebe werden Topoi aufgerufen, so wie Krieg und Waffen in der taciteischen Darstellung der Germanen ubiquitär im Sinne eines Leitmotivs auftreten; die Erinnerung an vergangene Kriege spielt dabei ebenso eine Rolle wie auch drohende zukünftige Auseinandersetzungen ständig mitgedacht werden – die Welt des Krieges bildet noch weitergehend den Rahmen sinnhafter Deutung der gesamten germanischen Existenz und scheint in besonderer Weise geeignet zu sein, Strukturelemente eines männlichen, römischen Habitus offenzulegen. Die Interpretation der Modalitäten

<sup>215</sup> Krebs 2005, 109. Ähnlich schon 40 Jahre zuvor Christ: „Durch die im allgemeinen isolierte ethnographische Darstellung in der *Germania* sind die Germanen dort insgesamt ein Beispiel für den Wert und die Möglichkeiten, aber auch für die Entartung und die innere Eigen-gesetzlichkeit der Leitbegriffe *virtus, libertas* und *gloria*.“ Christ 1965, 65.

<sup>216</sup> Wolff 1934, 155. Allerdings war Wolff schon früh klar, dass die *Germania* kein Quellenbuch für Realienkunde ist und auch die Methode des normativ aufgeladenen Vergleichs erkannte er: „Das Bild des Römertums, das für die Bilder der germanischen und römischen Gegenwart den Untergrund bildet, und von dessen Linienführung sich die germanischen und die römischen *vitia* gleichermaßen abzeichnen, ist das ideale Bild urrömischen Wesens, ein Volkstum, dessen *virtutes* noch fest in den *mores* wurzeln und der nachbessernden *leges* nicht bedürfen.“

<sup>217</sup> O’Gorman 1993, 135. Ebenso Dauge: „Au fond, dans cet ouvrage [la *Germania*], Tacite n’étudie pas tellement les Germains pour eux-mêmes; on ne peut pas dire qu’il soit un observateur impartial, ni qu’il ait cherché à produire un travail vraiment scientifique. Sa préoccupation est avant tout la romanité, en fonction de laquelle il analyse les êtres, les valeurs, les situations.“ Dauge 1981, 253f.

römischer Existenz spielen womöglich in der Anlage der Schrift eine noch fundamentalere Rolle und lassen sich auf zwei Problemkomplexe reduzieren: Freiheit und Dekadenz. Das römische Volk – und der freigeborene römische Mann insbesondere – büßte Tacitus gemäß unter dem Prinzipat Freiheit ein und wurde dafür umso dekadenter, die Germanen hingegen scheinen ihre Freiheit weitestgehend zu bewahren, während ihr einfaches von der griechisch-römischen Zivilisation kaum berührtes Leben dennoch keine eindimensionale Kontrastfolie zur urbanen Degeneration darstellt.

Die von Tacitus erzeugte germanische Gegenwelt vermittelt uns nicht einfach ein Feindbild oder einen idealisierten edlen Wilden, der sich der Sorglosigkeit des goldenen Zeitalters erfreut, sondern sie gestaltet sich als ambivalent oder sogar widersprüchlich,<sup>218</sup> Ablehnung und Sehnsucht können in diese literarische Konstruktion eines nördlichen Barbarenvolkes „als dialektische Seiten derselben Medaille“<sup>219</sup> hineingelesen werden. Hinzu kommt der wiederholte Einsatz von Ironie,<sup>220</sup> so dass Gruen Syme folgend zu dem Fazit gelangt: „[Tacitus] aims not to underscore the ‚Otherness‘ of the Germans but to dissect and deconstruct it, to complicate and confuse it. For Tacitus, irony regularly trumps ideology.“<sup>221</sup> Bausteine römischer Vorstellungen von Männlichkeit, insofern auch Elemente einer Ideologie, lassen sich jedoch zweifelsohne im Text auffinden, nur lässt sich das Eigene und Fremde nicht einfach als Schwarz und Weiß entgegensetzen, so wie eine simple binäre Opposition von Mann und Frau ebenfalls nur bedingt zum Verständnis männlicher und weiblicher Identitäten beizutragen vermag.

Neben den größeren historischen Schriften, den *Historiae* und *Annales*, sowie einer kurzen Abhandlung über die Redekunst verfasste Tacitus kurz vor der *Germania* auch ein Enkomion nach Art einer *laudatio funebris* auf seinen Schwiegervater Gnaeus Iulius Agricola. Die Einleitung des *Agricola* bietet Aufschluss über Themen, die auch in Tacitus' weiteren Schriften erörtert werden:

*sed apud priores ut agere digna memoratu pronum magisque in aperto erat, ita celeberrimus quisque ingenio ad prodendam virtutis memoriam sine gratia aut ambitione bonae tantum conscientiae pretio ducebatur. [...] et sicut vetus aetas vidit quid ultimum in libertate esset, ita nos quid in servitute, adempto per inquisitiones etiam loquendi audientique commercio. memoriam quoque ipsam cum voce perdissemus, si tam in nostra potestate esset oblivisci quam tacere.*<sup>222</sup>

<sup>218</sup> Widersprüchlich erscheinen nicht nur die Lebensweise und einzelne Verhaltensmuster der Germanen, auch der inkongruente Einsatz verschiedener Methoden und Theorien der antiken Ethnographie, deren Harmonisierung unterlassen wird, kann „a sense of restless incoherence“ erzeugen: Woolf 2011, 101.

<sup>219</sup> Hölscher 2000, 16.

<sup>220</sup> Syme 1958, 206: „Irony is all-pervasive“. Vgl. auch O’Gorman 1993.

<sup>221</sup> Gruen 2011, 173.

<sup>222</sup> Tac. Agr. 1f.

Aber wie es bei den Vorfahren leicht war und nahe lag, erwähnenswerte Taten zu vollbringen, so wurde jeder wegen seines Charakters äußerst berühmte Mann durch den Lohn des guten Gewissens veranlasst, ein Andenken an seine Tatkraft zu hinterlassen, ohne Rücksicht auf Dank oder Ehrgeiz. [...] und wie die alte Zeit erfuhr, was äußerste Freiheit bedeutete, so erfuhren wir, was äußerste Knechtschaft bedeutet, indem uns durch Denunziationen sogar der mündliche Austausch genommen worden war. Auch die Erinnerung selbst hätten wir mit der Stimme verloren, wenn das Vergessen ebenso in unserer Macht stünde wie das Schweigen.

Tacitus thematisiert hier die Einschränkung der Möglichkeiten, in einem monarchischen System exemplarisches Verhalten an den Tag zu legen, geschweige denn es für die Nachwelt wirksam zu bewahren. Seine *virtus* unter Beweis zu stellen, sei im Prinzipat schwieriger als in der Republik, zugleich bewertet Tacitus eine solche Handlungsdisposition als erstrebenswert. Der Senat müsse die Einschränkung seiner Freiheit, insbesondere auch die Freiheit, sich in Wort und Schrift zu äußern, dulden. Der alten *libertas* wird die kaiserzeitliche *servitus* gegenübergestellt, womit er insbesondere die Herrschaft Domitians meint, deren Bedingungen jedoch im grundsätzlich weiter bestehenden politischen System lagen. Tacitus stellt die Herrschaft Domitians als geradezu totalitär dar, in der sogar Gedanken verboten worden wären, wenn dies möglich gewesen wäre. Die alte Freiheit der Republik sei allerdings der *gloriae cupido* der Aristokratie zum Opfer gefallen, nachdem Rom seine Hegemonialstellung im Mittelmeerraum erreicht habe.<sup>223</sup> Freiheit heißt hier Freiheit des Senates, so dass man sie als „eine Standestugend der schmalen Aristokratie“<sup>224</sup> bezeichnen kann im Gegensatz zur Freiheit des römischen Bürgers im Allgemeinen. Tacitus' Kritik an der Einschränkung dieser Freiheit lässt sich so interpretieren, dass Verhalten, welches den traditionellen Werten der römischen Oberschicht entspricht und somit positiv zu bewerten wäre, nicht mehr honoriert wird mit einer korrespondierenden Position im sozialen Raum.<sup>225</sup>

Wie sich diese soziale Elite unter dem *princeps*, selbst unter einem vermeintlich besonders tyrannischen wie Domitian, bewähren konnte, versucht Tacitus anhand seines Schwiegervaters zu illustrieren, offensichtlich ein Nachfolger der *celeberrimi viri* eines besseren Zeitalters. Dieser habe eine außerordentlich schwer zu erreichende Tugend schon in seiner Jugend erlangt: *ex sapientia modum*.<sup>226</sup> Die Mäßi-

<sup>223</sup> Tac. *hist.* 2, 37.

<sup>224</sup> Flaig 2001, 1212.

<sup>225</sup> „[T]he ethical categories defined by the traditional Roman moral vocabulary collectively provide a template for the structure of a community of persons (i.e., the Roman aristocracy) who embrace these crucial assumptions about what constitutes moral value and disvalue and how it is judged. These ethical categories mark out the boundaries of this community, articulate its internal relations, and define degrees of distinction within it; in other words, they define positions for people to occupy.“ Roller 2001, 21.

<sup>226</sup> Tac. *Agr.* 4.

gung *Agricola* wird immer wieder deutlich,<sup>227</sup> als Offizier habe er ehrenvoll seine Pflicht erfüllt und sich dem Höhergestellten untergeordnet,<sup>228</sup> wodurch die Akzeptanz der militärischen Hierarchie und *disciplina* sowie die Beschränkung auch des eigenen Ehrgeizes illustriert werden. Nicht nur in der militärischen Funktionswelt, sondern auch im zivilen Leben finde er den richtigen Ton, um seiner Verantwortung als Amtsträger gerecht zu werden.<sup>229</sup> Darüber hinaus zeichne sich der ideale römische Senator<sup>230</sup> durch *integritas* und *abstinentia* aus.<sup>231</sup> *Moderatio* und *prudencia*, umsichtige Selbstkontrolle also, hätten es *Agricola* ermöglicht, sich unter einem neidischen und rachsüchtigen Prinzeips zu behaupten.<sup>232</sup> Die Geringachtung seiner Verdienste durch *Domitian* habe *Agricola* nicht mit einem spektakulären, von Eigennutz getriebenem Suizid quittiert; vielmehr habe er auf die ungerechte Demütigung gehorsam und bescheiden reagiert, wodurch er sich als *magnus vir* erwiesen habe.<sup>233</sup> Somit liegen in diesem Paralleltext explizit normative Verhaltensdispositionen eines idealen römischen Mannes vor, der unter widrigsten Bedingungen ungerechter Herrschaft seine moralische Exzellenz bewahrte.

## Männer als Krieger – Scham und Ehre

In der *Germania* stellt der Krieg nicht nur eine Grundkonstante menschlicher Existenz dar, er durchdringt alle Lebensbereiche der Germanen und prägt zugleich geschlechtlich überdeterminierte liminale Bereiche der Biographie wie den Übergang vom Kindes- zum Erwachsenenalter oder den ehelichen Bund zwischen Mann und Frau. Bereits die Etymologie der Bezeichnung für Gebiet und Volk, *Germaniae vocabulum*, sei auf die militärische Dominanz eines einzelnen Stammes dieses Namens zurückzuführen.<sup>234</sup> Die übrigen Stämme hätten diesen Namen eines siegrei-

<sup>227</sup> *Ibid.* 19; 22.

<sup>228</sup> *nec Agricola umquam in suam famam gestis exultavit: ad auctorem ac duces ut minister fortunam referebat. ita virtute in obsequendo, verecundia in praedicando extra invidiam nec extra gloriam erat.* *Ibid.* 8.

<sup>229</sup> *credunt plerique militaribus ingeniis subtilitatem deesse, quia castrensium iurisdictio secreta et obtusior ac plura manu agens calliditatem fori non exerceat. Agricola naturali prudentia, quamvis inter togatos, facile iusteque agebat.* *Ibid.* 9.

<sup>230</sup> Perl hält die Lage in Germanien für vergleichbar mit derjenigen in Britannien und folgert, dass nur „ein Mann von hervorragender Virtus“ wie *Agricola* in Germanien fehle, um es in das römische *imperium* einzubinden. Perl 1990, 15.

<sup>231</sup> *Tac. Agr.* 9.

<sup>232</sup> *proprium humani ingenii est odisse quem laeseris; Domitiani vero natura praeceps in iram, et quo obscurior, eo inrevocabilius, moderatione tamen prudentiaque Agricola leniebatur, quia non contumacia neque inani iactatione libertatis famam fatumque provocabat.* *Ibid.* 42, 3.

<sup>233</sup> *sciant, quibus moris est illicita mirari, posse etiam sub malis principibus magnos viros esse, obsequiumque ac modestiam, si industria ac vigor adsint, eo laudis excedere, quo plerique per abrupta, sed in nullum rei publicae usum, ambitiosa morte inclaruerunt.* *Ibid.* 42, 4.

<sup>234</sup> *Ceterum Germaniae vocabulum recens et nuper additum, quoniam qui primi Rhenum transgressi Gallos expulerint ac nunc Tungri, tunc Germani vocati sint.* *Tac. Germ.* 2.

chen Aggressors übernommen, da er Furcht erzeuge.<sup>235</sup> Bereits Caesars Germanen kämpften und sie erregten Furcht.<sup>236</sup> Neben der naturräumlich bedingten Gebirgsgrenze betont Tacitus die gegenseitige Furcht vor militärischen Übergriffen zwischen Germanen und Sarmaten sowie Dakern als wirksames Mittel der Abgrenzung.<sup>237</sup> Mithin sind die Grundlagen der ethnographischen Definition, *origo et situs Germaniae*, wesentlich vom kriegerischen Potential des Volkes geprägt, der Möglichkeit, benachbarte Völker durch den Einsatz von Gewalt zu unterwerfen. Wichtigstes Instrument zur Entfaltung dieses Potentials waren die Waffen, denen wiederum ein besonderer Stellenwert in der germanischen Kultur zukam:

*Nihil autem neque publicae neque privatae rei nisi armati agunt. sed arma sumere non ante cuiquam moris, quam civitas suffecturum probaverit. tum in ipso concilio vel principum aliquis vel pater vel propinquus scuto frameaque iuvenem ornant: haec apud illos toga, hic primus iuventae honos; ante hoc domus pars videntur, mox rei publicae.*<sup>238</sup>

Nichts aber unternehmen sie, weder öffentlich noch privat, ohne Waffen angelegt zu haben. Ihrer Sitte gemäß ist es aber keinem erlaubt, Waffen zu tragen, bevor der Stamm befunden hat, dass er hierfür stark genug sei. Dann statten auf einer Versammlung selbst entweder einer der führenden Männer oder der Vater oder Verwandte den jungen Mann mit Schild und „Frame“ aus: Dies nimmt bei jenen den Stellenwert der Toga ein, dies ist die erste Ehre des jungen Alters; vorher werden sie als Teil der Hausgemeinschaft betrachtet, danach als Teil des Gemeinwesens.

Germanen trügen permanent ihre Waffen bei sich;<sup>239</sup> zugleich sei das Recht, Waffen zu tragen, ein Privileg, welches dem jungen Mann im Rahmen eines symbolischen Rituals der Waffenübergabe von seiner *civitas* erst zuerkannt werden müsse. Um den Akt der Waffenübergabe zu bezeichnen, wird das Verb *ornare* verwendet, welches sowohl das Ausstatten bzw. Ausrüsten, ebenfalls aber ein Verzieren oder Schmücken und auch eine besondere Form der Ehrung ausdrückt.<sup>240</sup> Neben der rein militärischen Ausrüstung sowie der Ehrung innerhalb der Gemeinschaft passt auch der Aspekt des Schmückens, da Tacitus den germanischen Ritus der Waffenübergabe mit dem römischen Ritus des Anlegens der *toga virilis* gleichsetzt. Das Anle-

<sup>235</sup> *a victore ob metum*, *ibid.*

<sup>236</sup> *Caes. Gall.* 1, 39, 1f.

<sup>237</sup> *Germania* [...] *a Sarmatis Dacisque mutuo metu aut montibus separatur*, *Tac. Germ.* 1.

<sup>238</sup> *Ibid.* 13, 1.

<sup>239</sup> Die ständige Bewaffnung der Barbaren war „a well-established commonplace in Graeco-Roman literature“, Rives 1999, 179. Livius über bewaffnete Gallier: *Liv.* 21, 20, 1.

<sup>240</sup> So wird im *Thesaurus Linguae Latinae* diese Passage der *Germania* als Beispiel für die militärische Ausrüstung Einzelner gezählt (*ThLL*, vol. IX 2, p. 1026, lin. 24, s.v. *orno*), wobei die Konnotation der Ehrung und besonderen Auszeichnung (*ibid.* lin. 42–66.) sicherlich mit-schwingt. Zu geschlechtlichen Semantik des Lexems „orn-“ siehe Williams 2016, 230–234.

gen der Toga stellte einen Initiationsritus des römischen Mannes dar, „a religious and cultural institution of considerable importance and endurance.“<sup>241</sup> Die Toga ist das Kleidungsstück, welches wie kein anderes römische und männliche Identität in sich vereint. Die Römer beschrieben sich selbst als *gens togata*<sup>242</sup> und das der öffentlichen Präsentation römischer Männer dienende Gewand<sup>243</sup> war sowohl Nicht-Römern<sup>244</sup> als auch Frauen<sup>245</sup> verwehrt.

Der Übergang vom Jungen zum Mann wird in Relation gesetzt zum Verlassen des sozialen Raums der familialen Sphäre (*domus*) und dem Eintritt in die größere Gemeinschaft der *res publica*. Als symbolische Kennzeichnung dieses Eintritts werden germanische Bewaffnung und römische Bekleidung gleichgesetzt. Die Toga schützte ihren Träger vor den Blicken der anderen auf seinen nackten Körper,<sup>246</sup> die Waffen schützten vor einer physischen Aggression. Beide Gegenstände verliehen ihrem Träger eine Form von Würde, man wurde von den übrigen Mitgliedern der sozialen Gruppe als zugehörig wahrgenommen, man wurde ernst genommen. Mithin erlangen Männer auf diese Weise ihren Status als handlungsfähiges Subjekt. Tacitus lässt in den Historien einen Tenkterer klagen, dass die Germanen, *virī ad arma nati*, von den Römern gezwungen würden, ohne Waffen bei Versammlungen zu erscheinen, so dass sie *prope nudi* seien.<sup>247</sup> Parallelisiert wird hier die Vorstellung des nackten Römers in einer öffentlichen Verhandlung mit der des unbe-

<sup>241</sup> Dolansky 2008, 59.

<sup>242</sup> Verg. *Aen.* 1, 282.

<sup>243</sup> Vergil zitierend schreibt Augustus die Toga als öffentliches Kleidungsstück für Männer auf dem Forum vor: *Etiā habitum uestitumque pristinum reducere studuit, ac uisa quondam pro contione pullatorum turba indignabundus et clamitans: en Romanos, rerum dominos, gentemque togatam! negotium aedilibus dedit, ne quem posthac paterentur in foro circa ue nisi positus lacernis togatum consistere.* Suet. *Aug.* 40, 5.

<sup>244</sup> Suet. *Claud.* 15, 3. Im Exil war das Tragen der Toga ebenfalls verboten: *caerent enim togae iure, quibus aqua et igni interdictum est.* Plin. *epist.* 4, 11, 3.

<sup>245</sup> Plin. *nat.* 33, 40. Im satirischen Diskurs kennzeichnet die Toga Ehebrecherinnen oder Prostituierte in der Öffentlichkeit: Mart. 2, 39; Iuv. 2, 70. Vgl. McGinn 1998, 154–171; Olson 2002, 393f. Gallia weist auf die Assoziation der Toga mit sexueller Verfügbarkeit hin, wohingegen die Stola den Gegenpol des Verbots sexueller Kontakte signalisiere: Gallia 2014, 230.

<sup>246</sup> Cicero leitet die römischen Moralvorstellungen hinsichtlich derjenigen Körperteile, die öffentlich zeigbar sind, von einem schon in der Natur angelegten Prinzip ab: *Principio corporis nostri magnam natura ipsa videtur habuisse rationem: quae formam nostram reliquamque figuram, in qua esset species honesta, eam posuit in promptu; quae partes autem corporis ad naturae necessitatem datae aspectum essent deformem habiturae atque foedum, eas contexit atque abdidit. Hanc naturae tam diligentem fabricam imitata est hominum verecundia. Quae enim natura occultavit, eadem omnes, qui sana mente sunt, remouent ab oculis [...].* Cic. *off.* 1, 35, 126f. Die Scheu der Römer vor öffentlicher Nacktheit wird auch durch die Anekdote bestätigt, derzufolge der alte Cato als Inbild altrepublikanischer Sittenstrenge sich beim Baden nicht einmal seinem Sohn gezeigt hätte: Plut. *Cato mai.* 20, 5f. Cicero formuliert als allgemeine Regel: *Nostro quidem more cum parentibus puberes filii, cum soceris generi non lavantur. Retinenda est igitur huius generis verecundia, praesertim natura ipsa magistra et duce.* Cic. *off.* 1, 35, 29. Siehe Kapitel 3.4.2.

<sup>247</sup> Tac. *hist.* 4, 64, 1.

waffneten Germanen. An Versammlungen nahmen die taciteischen Germanen ebenfalls bewaffnet teil, wobei Zustimmung zu Vorschlägen mit Waffen ausgedrückt werde.<sup>248</sup> In gewisser Weise stellt die Toga auch eine Art Bewaffnung des freigebohrenen römischen Mannes dar, der sich nur in dieser Kleidung öffentlich präsentieren konnte und an rechtlichen oder politischen Auseinandersetzungen teilnehmen konnte, so dass die Toga zur „Rüstung“ für den rhetorischen Kampf wurde.<sup>249</sup>

Männlich sein erfordert Anerkennung. Ein Mann muss in Differenz zu weiblicher Identität wahrgenommen und akzeptiert werden von den übrigen Mitgliedern der sozialen Gruppe.<sup>250</sup> Waffen statten ihren Träger mit Macht aus, indem sie auf das Potenzial zur Anwendung physischer Gewalt verweisen, welches männlich markiert war. Dagegen betont insbesondere die kaiserzeitliche Toga ebenfalls körperliche Differenz, indem sie in Abgrenzung zu schmaler wirkender weiblicher (oder auch griechischer) Kleidung getragen wurde.<sup>251</sup> Auch diese optisch raumgreifende Präsenz dürfte Dominanz ausstrahlen. Die Toga und die Bewaffnung dienen in beiden Fällen als Signifikanten eines erwachsenen, vollwertigen Mitglieds der jeweiligen Gemeinschaft. Diese kulturell bestimmten Zeichen wurden in Form ritualisierter Handlungen von bereits in der Gruppe etablierten Männern an die neuen, die Noch-nicht-Männer, übertragen. Mittels derartiger symbolisch aufgeladener Handlungen wird eine Zugehörigkeit zur Gruppe der freien Männer produziert, die diese mit symbolischem Kapital ausstattet. Neben einem Vertrauensvorschuss und der daraus resultierenden Privilegierung geht damit aber auch die Verpflichtung einher, sich gemäß den Normen dieser Gruppe zu verhalten.<sup>252</sup> Für den waffentra-

<sup>248</sup> *Honoratissimum assensus genus est armis laudare.* Tac. *Germ.* 11.

<sup>249</sup> Ebenso wie der Umgang mit Waffen, musste auch der Umgang mit einer Toga geübt werden. Davies weist auf die Herausforderung hin, „[t]oga-control“ zu erlernen, während die Statuen diese Schwierigkeit geradezu verschleiern: „The impression togate statues give is one of effortless control, of a garment that miraculously stays in place leaving the wearer free to gesticulate with his hands and move comparatively freely.“ Davies 2005, 125.

<sup>250</sup> Bourdieu 1998, 42f.: „Ainsi ce que le discours mythique professe de manière en définitive assez naïve, les rites d’institution l’accomplissent de façon plus insidieuse et sans doute plus efficace symboliquement; et ils s’inscrivent dans la série des opérations de *différenciation* visant à accentuer en chaque agent, homme ou femme, les signes extérieurs les plus immédiatement conformes à la définition sociale de sa *distinction* sexuelle ou à encourager les pratiques qui conviennent à son sexe tout en interdisant ou en décourageant les conduites impropres, notamment dans la relation avec l’autre sexe.“

<sup>251</sup> Je nachdem, wie die Toga getragen wurde, konnte sie die Breite des Trägers betonen: Davies 2005, 122. Zum Unterschied zu weiblicher römischer Kleidung und dem griechischen *pallium*: Ibid. 125. Interessanterweise wurde die Toga, zumindest wenn man der Darstellungsweise der überlieferten Statuen Glauben schenken darf, seit augusteischer Zeit breiter und schwerer. Das Einbinden eines Armes auf republikanischen Statuen stand hingegen der weiblichen Kleidung nahe: „[T]he Republican toga did not emphasise the distinction between male and female dress, and did not exploit the potential for expressing the virile power which characterised the men who ruled the Roman empire.“ Ibid. 127.

<sup>252</sup> Bourdieu 1998, 55.



genden germanischen Jüngling bedeutet dies, Teil einer Kampfgemeinschaft, der *comitatus*, zu werden:

*insignis nobilitas aut magna patrum merita principis dignationem etiam adulescentulis assignant; ceteris robustioribus ac iam pridem probatis aggregantur, nec rubor inter comites aspici. gradus quin etiam ipse comitatus habet, iudicio eius, quem sectantur; magnaue et comitum aemulatio, quibus primus apud principem suum locus, et principum, cui plurimi et acerrimi comites. haec dignitas, hae vires, magno semper electorum iuvenum globo circumdari, in pace decus, in bello praesidium. nec solum in sua gente cuique, sed apud finitimas quoque civitates id nomen, ea gloria est, si numero ac virtute comitatus emineat [...].<sup>253</sup>*

Hervorstechender Adel oder bedeutende Verdienste der Väter verleihen sogar ganz jungen Männern die Würde des Anführers; sie werden den übrigen kräftigeren und schon längst bewährten hinzugesellt; und es beschämt nicht, unter den Gefolgsleuten erblickt zu werden. Ja sogar innerhalb der Gefolgschaft selbst gibt es Rangstufen, die von demjenigen festgesetzt werden, dem sie folgen; und so besteht ein großer Wettbewerb sowohl unter den Gefolgsleuten, wer bei seinem Anführer den ersten Platz einnimmt, als auch unter den Anführern, wem die meisten und tatkräftigsten Männer folgen. Dies gilt als Würde, dies gilt als Macht, immer von einem großen Haufen ausgewählter junger Männer umgeben zu werden, im Frieden ist es eine Zierde, im Krieg ein Schutz. Dies gilt für einen Mann nicht nur in seinem eigenen Volk, sondern auch bei benachbarten Stämmen als Ansehen, es gilt als Ruhm, wenn die Gefolgschaft durch ihre Zahl und Tapferkeit hervorragt.

Kraft (*robustioribus*) und Bewährung (*probatis*) befähigten Männer dazu, ein Gefolge anzuführen, aber auch die Abstammung könne schon junge Männer in diese Position erheben, die Verdienste der Väter (*patrum merita*) übertrügen sich somit auf die Nachkommen. Der übliche Maßstab zur Auswahl eines militärischen Anführers soll die *virtus* gewesen sein.<sup>254</sup> Nach Tacitus erweist es sich für einen Germanen jedoch nicht als Schande, selbst Teil des Gefolges zu sein. Aus römischer Perspektive ist folglich die Subordination innerhalb einer Männerhierarchie negativ zu bewerten, während männliche Ehre das Streben nach einer höheren Position erfordert. Die Schande, hier als Schamesröte (*rubor*) des Gesichts, eine physische Manifestation eines Affekts, entsteht dadurch, dass man von den anderen Männern und vielleicht auch Frauen in einer bestimmten sozialen Position wahrgenommen wird (*aspici*). Im Falle des *comitatus* geht es um den Rang (*gradus*) innerhalb desselben. Die Mitglieder der Kampfgemeinschaft sind nicht einfach untergeordnet, gar un-

<sup>253</sup> Tac. *Germ.* 13, 2f.

<sup>254</sup> *Ibid.* 7: *duces ex virtute sumunt.*

frei, sondern befänden sich in einem permanenten Wettbewerb (*aemulatio*) untereinander um den *primus locus* unter dem Anführer. Nicht nur innerhalb des *comitatus* zwischen den untergeordneten Männern, auch zwischen den Anführern bestehe ein Wettbewerb darum, wer die größte Zahl der eifrigsten Kämpfer (*plurimi et acerrimi comites*) unter sich versammeln könne; Würde (*dignitas*) und Ruhm (*gloria*) seien damit verbunden. Männlichkeit zeigt sich hier als heteronome Zuschreibung, die durch das Urteil anderer Männer erzeugt, bestätigt und perpetuiert wird.<sup>255</sup> Für einen elitären Römer kam eine Horde bewaffneter Krieger als Begleitung kaum in Betracht, jedoch könnten Klienten bei der Präsentation des eigenen Status eine ähnliche Funktion eingenommen haben. Diese ließen sich weniger durch militärische *virtus* als durch ökonomisches und soziales Kapital gewinnen.

Für die Germanen war laut Tacitus die *virtus* ausschlaggebend, die in der Schlacht unter Beweis zu stellen war:

*Cum ventum in aciem, turpe principi virtute vinci, turpe comitatus virtutem principis non adaequare. iam vero infame in omnem vitam ac probrosum superstitem principi suo ex acie recessisse: illum defendere tueri, sua quoque fortia facta gloriae eius assignare praecipuum sacramentum est: principes pro victoria pugnant, comites pro principe.*<sup>256</sup>

In der Schlacht selbst gilt es als schändlich für den Anführer, an Tapferkeit übertroffen zu werden, schändlich ist es auch für das Gefolge, die Tapferkeit des Anführers nicht zu erreichen. Aber völlig entehrend und schändlich für das gesamte restliche Leben ist es, den Anführer überlebend sich von der Schlacht entfernt zu haben: Jenen zu verteidigen und zu schützen, auch die eigenen tapferen Taten seinem Ruhm zuzurechnen, ist die höchste Pflicht: Die Anführer kämpfen für den Sieg, die Gefolgsleute für den Anführer.

Sowohl für den Anführer als auch für alle Mitglieder der Gefolgschaft ergebe sich die dringende Verpflichtung, ein größtmögliches Maß an *virtus* aufzubringen. Im Kampf kommt es nicht nur zu einem Wettbewerb zwischen zwei miteinander kämpfenden Gruppen, sondern ebenso zu einem Wettbewerb um *virtus* innerhalb der eigenen Gruppe. Ein Mangel an *virtus* gilt als schändlich (*turpe*), wobei die Nichterfüllung einer weiteren Anforderung, der Treue gegenüber dem eigenen Anführer, diese Schande sogar noch steigert und dem Zuwiderhandelnden lebenslang anhaftet (*infame in omnem vitam*). An anderer Stelle bezeichnet Tacitus es als die größtmögliche Schande für den Krieger, seinen Schild in der Schlacht zurückgelassen zu haben. Derartige Feigheit führe zum Ausschluss aus der Gesellschaft und es könne ihr nur mit Suizid begegnet werden.<sup>257</sup> Tapferkeit gegenüber der fremden Männergruppe und an die Akzeptanz der Hierarchie gebundene Treue innerhalb

<sup>255</sup> Bourdieu 1998, 77: „[L]’hétéronomie de toutes les affirmations de la virilité, leur dépendance à l’égard du jugement du groupe viril.“

<sup>256</sup> Tac. *Germ.* 14, 1.

der eigenen Gruppe sind Bedingungen, um als germanischer Mann ein ehrenvolles Leben führen zu dürfen. Die Hierarchie innerhalb der eigenen Gruppe wird besonders betont, da einzelne Leistungen der Untergebenen (*fortia facta*) dem eigenen Anführer zugerechnet werden sollen. Dem übergeordneten Mann zu dienen, einen Treueeid zu erfüllen, stellt eine der wichtigsten Handlungsmaximen dar (*praecipuum sacramentum*).

Es drängt sich der Vergleich zur Bewertung des Agricola durch Tacitus auf. Dieser ideale römische Mann habe ebenfalls bestehende Hierarchien akzeptiert und sogar unter dem rachsüchtigen Domitian ungerechte Demütigungen ohne Selbstmitleid ertragen.<sup>258</sup> Obwohl eine Unterordnung unter andere Männer, insbesondere sicherlich eine ungerechtfertigte, also als unehrenhaft bezeichnet werden konnte, lässt sich der Verzicht auf ein Beklagen dieser Ungerechtigkeit als besonders ehrenhaft darstellen. Die Verhaltensdisposition, uneigennützig und selbstbeherrscht für die Gemeinschaft zu handeln, erweist sich in diesem Beispiel als der *libido dominandi* überlegen. Für die taciteischen Germanen konstituiert die Bereitschaft, die Männerhierarchie zu akzeptieren, und Vermeiden des Anscheins, feige zu sein, ihre männliche soldatische Ehre.

Tacitus beschreibt den Sinnzusammenhang des Krieges explizit als entscheidende Situation, ob einem Mann Ehre oder Schande in den Augen seiner Mitstreiter zukommt. Die Ehre des Kriegers motiviert die germanischen Männer, ihr Leben im Krieg aufs Spiel zu setzen, wobei diese Ehre eher negativ vom Aspekt der potenziellen Schande und dem folgenden Ausschluss aus der sozialen Gruppe her definiert wird. Die kriegerische Männlichkeit muss vor anderen Männern bewiesen werden. Dabei handelt es sich jedoch nicht um ein singuläres Initiationsritual, vielmehr bedarf die Anerkennung perpetueller Legitimation. Männliche Ehre wird weniger als irreversibles Privileg erlangt, als dass sie fortwährend bestätigt und verteidigt werden muss, um dem einzelnen Mann nicht aberkannt zu werden. Als affektive Verhaltensnorm wirkt hier die Scham, die Vermeidung der Gefahr der Schande, die über- und untergeordnete Männer gleichermaßen treffen kann.

Die Hierarchie unter den Männern wird entsprechend nicht als erbrechtlich determiniert, sondern als durchaus meritokratisch legitimiert dargestellt. Die germanischen *duces* müssten ihren Kampfesifer augenscheinlich demonstrieren, um die Anerkennung der untergeordneten Kämpfer zu erhalten: *si prompti, si conspicui, si ante aciem agant, admiratione praesunt*.<sup>259</sup> Sie müssen permanent ihre Bereitschaft unter Beweis stellen, unter Einsatz ihres Lebens größte Gefahren im Kampfe auf sich zu nehmen; sie stellen ihre Freiheit von Todesangst und ihre technische und physische soldatische Kompetenz in jeder Schlacht dar. Mithin erzeugen sie performativ die Identität eines militärischen Anführers, eines Mannes, der seinen Gefährten zum Beispiel gereicht, sie übertrifft und dessen Autorität allein Kraft einer alle

<sup>257</sup> *scutum reliquisse praecipuum flagitium, nec aut sacris adesse aut concilium inire ignominioso fas, multique superstites bellorum infamiam laqueo finierunt*. Ibid. 6, 4.

<sup>258</sup> Tac. Agr. 8; 42, 3f.

<sup>259</sup> Tac. Germ. 7.

anderen überragenden Zurschaustellung seiner mentalen Disposition zu kämpfen erzeugt wird: *exemplo potius quam imperio*.<sup>260</sup> Durch seine Handlungen personifiziert er *virtus*, macht sie zugleich für die übrigen Männer wahrnehmbar und regt zum Nacheifern an – er muss sich permanent im „ernsten Spiel“ des Krieges bewähren.<sup>261</sup>

Ebendiese Performanz männlicher *virtus* im Krieg attestiert Plinius seinem panegyrisch idealisierten Kaiser Trajan, der die Entbehrungen des Krieges gemeinsam mit seinen Soldaten nicht nur ertragen habe, sondern inmitten des Kampfgeschehens die *virtus* der Kameraden sogar befeuert habe, indem er selbst an der körperlichen Auseinandersetzung teilgenommen habe.<sup>262</sup> Mithin ließen sich Trajan nicht nur *virtus*, sondern eine für seine Standesgenossen wohl eher unübliche *virilis patientia* zuschreiben. Die Rolle des männlichen Kriegers einzunehmen, der tapfer ist und Entbehrungen erträgt, kann also auch im kaiserzeitlichen Rom für einen elitären Mann zur Mehrung seines symbolischen Kapitals beitragen. Während die Bewährung als Mann im Krieg im literarisch repräsentierten Germanien die einzige Möglichkeit war, seine Männlichkeit unter Beweis zu stellen, war diese Möglichkeit, männliche Ehre performativ zu aktualisieren in Rom nicht exklusiv, aber sie bestand weiterhin.

Die germanischen Männer stellen ihre Tapferkeit und Treue nicht nur gegenüber ihren Mitkämpfern dar, auch die Angehörigen werden zu Zeugen ihres männlichen Handelns:

*quodque praecipuum fortitudinis incitamentum est, non casus nec fortuita conglobatio turmam aut cuneum facit, sed familiae et propinquitates; et in proximo pignora, unde feminarum ululatus audiri, unde vagitus infantium. hi cuique sanctissimi testes, hi maximi laudatores; ad matres, ad coniuges vulnera ferunt; nec illae numerare aut exigere plagas pavent, cibosque et hortamina pugnantis gestant. Memoriae proditur quasdam acies inclinatas iam et labantes a feminis restitutas constantia precum et obiectu pectorum et monstrata comminus captivitate, quam longe impatientius feminarum suarum nomine timent [...].*<sup>263</sup>

<sup>260</sup> Ibid.

<sup>261</sup> Bourdieu 1998, 105f. Kindliche – ernste – Wettkämpfe um Ehre schildert auch Cicero: *Quanta studia decertantium sunt! Quanta ipsa certamina! Ut illi efferuntur laetitia, cum vicerunt! Ut pudet victos! Ut se accusari nolunt! Quam cupiunt laudari! Quos illi labores non perferunt, ut aequalium principes sint! Quae memoria est in iis bene merentium, quae referendae gratiae cupiditas!* Cic. *fn.* 5, 22, 61.

<sup>262</sup> *apud milites quam admirationem quemadmodum comparasti! cum tecum in ediam tecum sitim ferrent; cum in illa meditatione campestri militaribus turmis imperatorum puerem sudoremque misceres, nihil a ceteris nisi robore ac praestantis differens libero Marte nunc cominus tela vibrares, nunc vibrata susciperes, alacer virtute militum et laetus, quotiens aut cassidi tuae aut clipeo gravior ictus incideret.* Plin. *paneg.* 13, 1.

<sup>263</sup> Tac. *Germ.* 7, 2f.

Und was sie ganz besonders zur Tapferkeit antreibt, ist: nicht der Zufall oder die zufällige Zusammenrottung stellt die Schar oder den Schlachtheil her, sondern die Familien und die Verwandten; und so befinden sich in nächster Nähe die ihnen Lieben, woher man das Geheul der Frauen, woher man das Wimmern der kleinen Kinder hört. Dies sind für jeden die ehrwürdigsten Zeugen, diese sind die wertvollsten Lobredner; zu ihren Müttern, zu ihren Ehefrauen tragen sie ihre Wunden; und jene fürchten sich nicht, die empfangenen Hiebe zu zählen oder zu untersuchen, und sie bringen Speisen und Ermunterungen zu den Kämpfenden. Es wird berichtet, dass manche Schlachtreihen, bereits zum Wanken gebracht und strauchelnd, von Frauen wieder aufgerichtet wurden durch beständiges Flehen und durch das Entgegensetzen ihrer Brust und den Hinweis auf die nahende Gefangenschaft, die sie im Hinblick auf ihre Frauen als noch weit unerträglicher fürchten.

Einen besonderen Anreiz dazu, auf dem Schlachtfeld Tapferkeit zu demonstrieren, stellt die Einbindung der engeren sozialen Bezugsgruppe dar. Innerhalb der Schlachtreihen kämpften die Germanen gemeinsam mit Verwandten, woraus sich schließen lässt, dass die Scham, männliche Verhaltensnormen nicht zu erfüllen, noch mehr gesteigert ist, als es vor Fremden der Fall wäre. Als entscheidend wird von Tacitus jedoch herausgestellt, dass die Mitglieder der Kernfamilie in unmittelbarer räumlicher Distanz zum Kampf die Männer motivieren. Dabei waren es Mütter und Ehefrauen, die wegen ihres Geschlechtes von den eigentlichen Kampfhandlungen ausgeschlossen waren, und Kinder, die, wenn sie männlichen Geschlechtes waren, noch nicht das nötige Alter erreicht hatten, um mitzukämpfen. Bei diesen Angehörigen handele es sich um *sanctissimi testes* und *maximi laudatores*. Als Zeugen lassen sie sich verstehen, indem sie wie die Mitkämpfer das Verhalten als tapfer begutachten; als „Lobredner“ können sie verstanden werden, indem sie ihre Söhne, Ehemänner und Väter anfeuern, sie im eigenen Interesse vor der drohenden Gefangenschaft zu bewahren. Neben die Vermeidung von Schande tritt eine weitere Verpflichtung des Mannes hinzu: Der Schutz der Schwächeren, und zwar derjenigen Mitglieder der eigenen Kernfamilie, die keine ausgewachsenen Männer sind. Wie sehr dieses Motiv handlungsleitend ist, betont Tacitus zusätzlich, indem er nicht nur den Einfluss der anwesenden Frauen auf den Verlauf einer Schlacht beschreibt, sondern auch den besonderen Wert weiblicher Geiseln herausstellt.<sup>264</sup>

Der Krieg erscheint in diesem Kontext nicht als ein aggressiver, allein auf Steigerung der eigenen Ehre ausgerichteter Akt, sondern als eine defensive Notwendigkeit zum Schutz der eigenen Gemeinschaft, in die der germanische Mann durch

<sup>264</sup> Zur Funktion barbarischer Weiblichkeit im taciteischen Text: „Barbarische Frauen stehen umgekehrt für die besondere Verletzlichkeit des Körpers im (männerbestimmten) Krieg [...]. Sie sind das Opfer *par excellence*, die Römer wissen das aus langer Kriegserfahrung.“ Schmal 2006, 253 (Hervorhebung im Original).

das Anlegen seiner Waffen eingetreten ist. Betrachtet man Kriege aus dieser Perspektive, stellt sich männliche Kampfbereitschaft als eine durchaus soziale Verhaltensdisposition dar. Zugleich legitimiert die Fähigkeit und Bereitschaft der Männer, für ihre Gemeinschaft zu kämpfen, ihre gesamtgesellschaftliche Herrschaft. Militärische *virtus*, also die Verhaltensdisposition, in einer kriegerischen Auseinandersetzung sein eigenes Leben für andere Menschen zu riskieren, um diese vor Schaden zu schützen, erscheint in der taciteischen Darstellung der germanischen Valorisierung männlicher Bewährung im Krieg als eine uneigennützig und sozial nützliche Tugend, ganz im Sinne der altrömischen *exempla*.<sup>265</sup>

## Zorn als Schwäche

Ein omnipräsenter Topos der literarischen Repräsentation von Nordbarbaren ist der gewaltige erste Ansturm der wilden, barbarischen Horden, bald gefolgt von einem Erschlaffen der Kräfte wegen mangelnder Ausdauer. Auch Tacitus bedient sich dessen:

*idem [habitus corporum] omnibus: truces et caerulei oculi, rutilae comae, magna corpora et tantum ad impetum valida. laboris atque operum non eadem patientia, minimeque sitim aestumque tolerare, frigora atque inedia caelo solove assueverunt.*<sup>266</sup>

Alle sehen gleich aus: drohende und blaue Augen, rötlich-blonde Haare, große und nur beim ersten Ansturm starke Körper. Anstrengung und Arbeit ertragen sie weniger, überhaupt nicht halten sie Durst und Hitze aus, an Kälte und Hunger haben sie sich wegen des Klimas und Bodens gewöhnt.

Hier begegnet uns das Stereotyp des Nordbarbaren. Die schiere Masse der Nordbarbaren war ein Bestandteil des *metus Gallicus* und hier wird betont, dass die Germanen trotz ihrer großen Zahl<sup>267</sup> dieselbe physische Erscheinung besäßen: Grimmig drohende blaue Augen, rötliche oder goldgelbe Haare und große Körper. Entsprechend der vitruvianischen und senecanischen Rezeption der griechischen Klimazonentheorie seien diese großen Körper stark im ersten Ansturm,<sup>268</sup> allerdings fehle ihnen die *laboris atque operum patientia*. Der klimatologischen Traditi-

<sup>265</sup>Die kollektivistische Orientierung des römischen Wertesystems erläutert Roller: „One crucial feature of this ethical system is that moral value is heavily community oriented. Because the community as a whole, not its constituent individuals, is the basic unit of social organization, it is the community as a whole that is the ultimate source and reference point of moral value – the generator of incentives and sanctions for actions that reproduce it sociopolitical arrangements and ideologies.“ Roller 2001, 21. So habe laut Riggsby auch das römische Rechtswesen nicht einer abstrakten Gerechtigkeit, sondern der Gemeinschaft gedient: „[T]he community protects itself, its property, and its rights.“ Riggsby 1999, 158.

<sup>266</sup>Tac. *Germ.* 4.

<sup>267</sup>*in tanto hominum numero*, Tac. *Germ.* 4.

on gemäß stellten Kälte und Hunger keine größeren Probleme für sie dar, Hitze und Durst hingegen schon.

Der *impetus* stellt eine Verbindung zum senecanischen Jähzorn her,<sup>269</sup> der zielgerichtetes rationales Handeln verhindert. So stellen die Germanen nach Seneca die prototypischen Zornigen dar: *Germanis quid est animosius? quid ad incursum acrius?*<sup>270</sup> Dazu passt, dass die Germanen laut Tacitus regelmäßig ihre Sklaven totschlugen, und zwar nicht um der Disziplinierung willen, sondern versehentlich aus Zorn.<sup>271</sup> Diese Neigung zum Zorn erklärt Seneca mit der Temperamentenlehre, wonach der nordische Mensch viel Flüssigkeit in seinem Körper besitze.<sup>272</sup> Fälschlicherweise glaubten manche, der Zorn sei nützlich im Kriege und ließe sich mäßigen,<sup>273</sup> jedoch sei dies ein Irrglaube, da man seine vernunftgeleitete Kontrolle über die eigenen Handlungen verliere.<sup>274</sup> Auch der militärische *impetus* bedürfe keines Zornes, sondern einer kontrollierten Anspannung, die vom handelnden Subjekt, dem Mann im Kriege, wiederum kontrolliert gemindert werde.<sup>275</sup>

*Quid Cimbrorum Teutonorumque tot milia superfusa alpibus ita sustulit, ut tantae cladis notitiam ad suos non nuntius sed fama pertulerit, nisi quod erat illis ira pro virtute? quae ut aliquando propulit stravitque obvia, ita saepius sibi exitio est. Germanis quid est animosius? quid ad incursum acrius? quid armorum cupidius, quibus innascuntur innumtriunturque quorum unica illis cura est in alia neglegentibus? quid induratus ad omnem patientiam, ut quibus magna ex parte non tegimenta corporum provisiva sint, non suffugia adversus perpetuum caeli*

<sup>268</sup> Ähnlich auch in den *Annalen* Germanicus über die Germanen: *iam corpus ut visu torvum et ad brevem impetum validum, sic nulla vulnerum patientia*. Tac. *ann.* 2, 14, 3.

<sup>269</sup> *ira non moveri tantum debet sed excurrere; est enim impetus*. Sen. *dial.* 4, 3, 4. Lund sieht im taciteischen Germanen nicht nur einen „bestimmten Rassentyp“ (sic), sondern auch einen „bestimmten Charaktertyp“ verwirklicht: den senecanischen *homo iracundus*. Lund 1988, 25. Zur Rezeption der senecanischen Aggressionstheorie bei Tacitus, allerdings ohne die *Germania* zu berücksichtigen: Bäumer 1982, 182–200. Eine „hard“ linguistic parallel“ in Form von *suffugium* bietet Krebs 2007, 430. Auch Dauge sah in der *Germania* schon „l’esprit et l’art de Sénèque“ verwirklicht, Dauge 1981, 254.

<sup>270</sup> Sen. *dial.* 3, 11, 3.

<sup>271</sup> *verberare servum ac vinculis et opere coercere rarum: occidere solent, non disciplina et severitate, sed impetu et ira, ut inimicum, nisi quod impune est*. Tac. *Germ.* 25, 1.

<sup>272</sup> Sen. *dial.* 4, 2, 19. Lund 1988, 26.

<sup>273</sup> *Numquid, quamvis non sit naturalis ira, adsumenda est, quia utilis saepe fuit? „extollit animos et incitat, nec quicquam sine illa magnificum in bello fortitudo gerit, nisi hinc flamma subdita est et hic stimulus peragitavit misitque in pericula audaces.“ Optimum itaque quidam putant temperare iram, non tollere, eoque detracto, quod exundat, ad salutarem modum cogere, id vero retinere sine quo languebit actio et vis ac vigor animi resolvetur*. Sen. *dial.* 3, 7, 1.

<sup>274</sup> Sen. *dial.* 3, 7, 2f.

<sup>275</sup> *Deinde [ira] nihil habet in se utile nec acuit animum ad res bellicas. Quotiens impetu opus est, non irascitur sed exurgit et in quantum putavit opus esse concitatur remittiturque non aliter quam quae tormentis exprimuntur tela in potestate mittentis sunt in quantum torqueantur*. Sen. *dial.* 3, 9, 1.

*rigorem? hos tamen Hispani Gallique et Asiae Syriaeque molles bello viri, antequam legio visatur, caedunt ob nullam aliam rem opportunos quam iracundiam. Agendum illis corporibus, illis animis delicias, luxum, opes ignorantibus da rationem, da disciplinam: ut nil amplius dicam, necesse erit certe nobis mores Romanos repetere.*<sup>276</sup>

Was vernichtete so viele tausende über die Alpen hingeströmte Kimbern und Teutonen so, dass die Kenntnis der so großen Niederlage zu ihren Angehörigen kein Bote, sondern das Gerücht brachte, außer dass bei jenen der Zorn die Stelle der Tapferkeit einnahm? Dieser ist, wenn er auch bisweilen im Wege Liegendes wegstieß und niederwarf, öfters für einen selbst der Untergang. Was ist ungestümer, als Germanen es sind? Was ist heftiger beim Ansturm? Was ist begieriger nach Waffen, in die sie hineingeboren werden, mit denen sie großgezogen werden und die ihr einziges Interesse darstellen, während sie anderes vernachlässigen? Was ist abgehärteter, alles zu ertragen, als die, die zu einem großen Teil nicht dafür sorgen, ihre Körper mit Kleidung zu bedecken, die keinen Schutz suchen vor der ewigen Kälte ihres Klimas? Dennoch hauen Spanier und Gallier, sogar die unkriegerischen Männer Kleinasiens und Syriens, diese nieder, bevor man eine Legion erblicken kann, obwohl sie in keiner anderen Hinsicht unterlegen sind als hinsichtlich ihres Jähzorns. Geh hin, gib jenen Körpern, jenen Geistern, die die feinen Genüsse, Verschwendung und Reichtum nicht kennen, Vernunft, gib ihnen Disziplin: um nicht mehr zu sagen, gewiss wird es für uns notwendig sein, zu den römischen Sitten zurückzukehren.

Seneca reduziert die Germanen in seiner Abhandlung über den Zorn auf Männer, die ebendiesen Affekt nicht kontrollieren können. Dabei bedient er sich der bekannten Stereotype der Nordbarbarendarstellung, um ein wegen deren Bekanntheit besonders illustratives Beispiel für seine Argumentation zu präsentieren. Die Germanen seien zum Krieg geboren und ihre gesamte Erziehung sei darauf ausgerichtet, während sie alle übrigen Dinge vernachlässigten.<sup>277</sup> Die geradezu monoman anmutende Fixierung auf das Kriegswesen ruft Seneca ebenso wie Tacitus auf, jedoch soll dies nur verdeutlichen, wie schwer die Germanen zu besiegen wären, wenn sie ihre Wut bändigen könnten. Eine geradezu allumfassende *patientia* wird ihnen unterstellt, klimatologisch nicht allzu kohärent, wovon Tacitus dezidiert abweicht. Der *Germania* entsprechend wird als Beispiel auch nur die Abhärtung gegen Kälte angeführt.<sup>278</sup>

<sup>276</sup> Sen. *dial.* 3, 11, 2–4.

<sup>277</sup> Siehe Kapitel 3.3.2.4.

<sup>278</sup> Caesars Germanen kleideten sich sogar absichtlich unzureichend, um eine zusätzliche Abhärtung herbeizuführen (Caes. *Gall.* 4, 1, 10), eine solche Absicht unterstellt Tacitus den auch in der *Germania* nur sehr schlicht bekleideten Germanen nicht (Tac. *Germ.* 17). Zur



Allerdings wäre es Senecas Argumentation nicht dienlich, die Germanen differenzierter darzustellen. In diesem argumentativen Kontext sollen die Germanen besonders eindimensional repräsentiert werden: Sie sind groß, stark, mutig, aggressiv und abgehärtet – aber ihnen gilt Zorn als *virtus*. Weil es ihnen an der wahren, römischen *virtus* mangelt, können sie sogar von *molles bello viri* besiegt werden. Die zur Effeminierung der Männer beitragenden Kulturgüter (*deliciae, luxus, opes*) seien ihnen unbekannt, jedoch ebenso die für den Erfolg römischer Militärmacht verantwortlichen Prinzipien der Planung und Organisation: *ratio* und *disciplina*. Sollten die Germanen jemals ihre Affekte zügeln können und dieser kognitiven Fähigkeiten mächtig werden, sei es notwendig, sich auf die alten *mores Romani* zurückzubedenken. Was passieren würde, wenn sie wie die Römer auch in Kontakt mit den verweichlichenden Luxusgütern kämen, erwähnt Seneca hingegen nicht. In dieser Mahnung lässt sich erkennen, dass die gegenwärtige, in der Logik dieser Argumentation also verweichlichte, römische Gesellschaft der Abhärtung der mythisch verklärten „großen Männer“ der Vorzeit bedürfte. Im Anschluss argumentiert Seneca mit ebensolchen *exempla* aus den punischen Kriegen und macht dabei deutlich, dass ein Mann als erfolgreicher Feldherr nicht nur aggressiv und tapfer, sondern vielleicht in noch größerem Maße rational und umsichtig handeln müsse.<sup>279</sup> Keine überstürzten Entscheidungen zu treffen und sich seines Verstandes zu bedienen im Gegensatz zum unüberlegten germanischen *impetus*, dies mache die wahre, römische *virtus* aus.<sup>280</sup>

In Ansätzen besitzen die taciteischen Germanen jedoch auch diese Fähigkeit: *cedere loco, dummodo rursus instes, consilii quam formidinis arbitrantur*.<sup>281</sup> Ausdrücklich wird der kurzzeitige Rückzug<sup>282</sup> als Zeichen von *consilium* bewertet. Interessant erscheint auch, dass in der von Tacitus dargestellten Bewertung der Germanen nicht die Zügelung des wütenden Impulses eine Rolle spielt, sondern die Vermeidung des Eindrucks, aus Angst gehandelt zu haben. Vor seiner Bezugsgruppe muss der germanische Kämpfer wiederum beweisen, ein mutiger Mann zu sein

---

Parallele zwischen Caesar und Seneca siehe auch Krebs 2007, 432. Ebenso verzichteten die Germanen nach Caesar darauf, sich durch Gebäude zu sehr gegen die Umwelteinflüsse zu schützen, während sie nach Tacitus wegen ihrer *inscitia aedificandi* (Tac. *Germ.* 16, 1) keine anspruchsvolleren Bauten errichteten.

<sup>279</sup> *Quo alio Fabius affectas imperii vires recreavit, quam quod cunctari et trahere et morari sciiit, quae omnia irati nesciunt?* Sen. *dial.* 3, 11, 5. *Quid Scipio? non relicto Hannibale et Punico exercitu omnibusque quibus irascendum erat, bellum in Africam transtulit tam lentus, ut opinionem luxuriae segnitiaeque malignis daret?* Ibid. 3, 11, 6. *quid alter Scipio? non circa Numantiam multum diuque sedit et hunc suum publicumque dolorem aequo animo tulit, diutius Numantiam quam Carthaginem vinci?* Ibid. 3, 11, 7.

<sup>280</sup> *Illa certissima est virtus quae se diu multumque circumspexit et rexit et ex lento ac destinato provexit.* Ibid. 3, 11, 8.

<sup>281</sup> Tac. *Germ.* 6, 4.

<sup>282</sup> Damit ist natürlich nicht die Strategie des planmäßigen Ausweichens des Fabius gegen Hannibal umschrieben, vielmehr handelt es sich um einen taktischen Rückzug während eines Gefechtes und nicht eine über einen Feldzug andauernde Strategie.

und kein Feigling, da er sonst sein Ansehen innerhalb der Gemeinschaft beschädigt. Die Scham, von anderen Männern nicht als Mann anerkannt zu werden, die Bewährung der eigenen *virtus* vor anderen, spielt bei Tacitus eine Rolle, während der Topos des nordbarbarischen Zornes nur eine untergeordnete Rolle spielt. Ein gewissermaßen biologischer Determinismus, der sich aus den klimatischen Bedingungen ergäbe, der Kälte und Feuchtigkeit, die zu nassen Körpern und dement-sprechenden Charakteren führten, ist nicht erkennbar.<sup>283</sup> Im Umkehrschluss lässt sich die Überlegenheit römischer Männer dann jedoch ebenso wenig auf ein günstiges Klima zurückführen, sondern muss im Moralcharakter der altrömischen Helden begründet sein.

### Soldaten ja, Bauern nein

Mag das Leben der Germanen auch in jeder Hinsicht auf den Krieg ausgerichtet sein, so konnten die Germanen nicht ununterbrochen Krieg führen:

*Quotiens bella non ineunt, non multum venatibus, plus per otium transigunt, dediti somno ciboque, fortissimus quisque ac bellicosissimus nihil agens, delegata domus et penatium et agrorum cura feminis senibusque et infirmissimo cuique ex familia: ipsi hebet, mira diversitate naturae, cum iidem homines sic ament inertiam et oderint quietem.*<sup>284</sup>

Wenn sie nicht gerade in den Krieg ziehen, verbringen sie nicht viel Zeit auf der Jagd, eher tun sie nichts, sich dem Schläfe und Essen hingebend. Die stärksten und kriegerischsten Männer machen nichts, die Sorge für das Haus und Sorge für die Hausgenossenschaft und das Hauswesen und die Felder übergeben sie den Frauen und Alten und den Schwächsten: sie selbst vegetieren vor sich hin in einem seltsamen Widerspruch ihres Wesens, da dieselben Menschen so sehr Trägheit lieben und zugleich den Frieden hassen.

In der herkömmlichen Tradition der Darstellung der nordbarbarischen Lebensweise wurde diesen einer früheren Entwicklungsstufe zugerechneten Kulturen eine halbnomadische Lebensweise zugeschrieben. Diese schlug sich nieder in einfachen

<sup>283</sup> Die Chatten beispielsweise besäßen härtere Körper und zugleich ein größeres Maß an Vernunft und Überlegung. Ein besonderes hierfür förderliches Mikroklima erwähnt Tacitus nicht: *duriora genti corpora, stricti artus, minax vultus et maior animi vigor. multum, ut inter Germanos, rationis ac sollertiae: praeponere electos, audire praepositos, nosse ordines, intellegere occasiones, differre impetus, disponere diem, vallare noctem, fortunam inter dubia, virtutem inter certa numerare, quodque rarissimum nec nisi Romanae disciplinae concessum, plus repone in duce quam in exercitu. omne robur in pedite, quem super arma ferramentis quoque et copiis onerant: alios ad proelium ire videas, Chattos ad bellum, rari excursus et fortuita pugna: equestrium sane virium id proprium, cito parare victoriam, cito cedere: velocitas iuxta formidinem, cunctatio propior constantiae est.* Tac. Germ. 30, 2f.

<sup>284</sup> Tac. Germ. 15, 1.

Behausungen und einer Ernährung, die sich vornehmlich auf Viehherden und die Jagd stützte. Doch der taciteische Germane zeigt kaum Interesse an der Jagd, er vegetierte vielmehr vor sich hin (*hebent*). Gerade wegen der caesarischen Überlieferung<sup>285</sup> athetierten frühere Autoren das *non* bei *non multum*.<sup>286</sup> Dadurch ginge allerdings der pointierte Kontrast zwischen dem Überschuss an kriegerischer Energie und der faulen Untätigkeit im Frieden verloren, die *mira diversitas naturae*. Gerade die Jagd könnte, wie bei den Germanen des *Bellum Gallicum*, auch als Vorbereitung bzw. Ergänzung zum Kriegswesen genutzt werden, jedoch verzichtet Tacitus darauf, seinen Germanen diese Tätigkeit zuzuschreiben. Dies mag der Steigerung der Ironie der *mira diversitas naturae* dienen, aber es hilft auch dabei, die Germanen stärker mit den Römern zu kontrastieren.

*Non multum* heißt nicht, dass sie gar nicht jagen,<sup>287</sup> das *otium* sagt ihnen aber mehr zu, wobei es sich um ein *otium* handelt, das von Essen und Schlafen erfüllt ist, der Erfüllung körperlicher Grundbedürfnisse. Der Gegensatz vom abgestumpften, untätigen (*hebent*) Germanen zu den anregenden geistigen Studien der römischen Oberschicht könnte kaum größer sein.<sup>288</sup> *Otium* bezeichnete ursprünglich die Unterbrechung des Krieges,<sup>289</sup> aber auch diese wurde im römischen Militär mit *labor* ausgefüllt.<sup>290</sup> Selbst wenn sich ein Römer Zeit für *otium* nahm, war es für seine Akzeptanz als Mann ebenfalls wichtig, Zeit mit ernsten Dingen zu verbringen. Die einzige ernste Beschäftigung für den germanischen Mann ist jedoch der Krieg, für den er sich anscheinend nicht vorbereiten muss oder es nicht für nötig hält. Die Germanen erscheinen in diesem Lichte nicht nur als unzivilisiert, sie werden geradezu in die Nähe von Tieren gerückt, denen es an der geistigen Kapazität des Menschen mangelt,<sup>291</sup> ähnlich wie der blindlings vom Zorn getriebene germanische Kämpfer Senecas, der seine Gefühlsaufwallungen nicht unter Kontrolle hält. Es

<sup>285</sup> Caes. *Gall.* 4, 1, 8; 6, 21, 2.

<sup>286</sup> Lund 1988, 153.

<sup>287</sup> Perl 1990, 176; Lund 1988, 153.

<sup>288</sup> Cicero macht deutlich, wie er sich ein *otium sine dignitate* vorstellt: *sed mihi omnis oratio est cum virtute non cum desidia, cum dignitate non cum voluptate, cum iis qui se patriae, qui suis civibus, qui laudi, qui gloriae, non qui somno et conviviis et delectationi natos arbitrantur. nam si qui voluptatibus ducuntur et se vitiorum inlecebris et cupiditatum lenociniis diderunt, missos faciant honores, ne attingant rem publicam, patiantur virorum fortium labore se otio suo perfrui.* Cic. *Sest.* 138. Offenbar entsprechen Tacitus' Germanen nicht den Anforderungen an den republikanischen Senator, da sie *somno et conviviis nati* sind. Dadurch wird nur umso deutlicher, dass hier keine auf *contemplatio* ausgerichtete philosophische Lebensform gemeint ist.

<sup>289</sup> Enn. *scaen.* 234–241.

<sup>290</sup> Tacitus lässt die meuternden Soldaten des Germanicus sich über die Härte selbst der kampffreien Zeit beschweren: *mox indiscretis vocibus pretia vacationum, angustias stipendii, duritiam operum ac propriis nominibus incusant vallum, fossas, pabuli materiae lignorum adgestus, et si qua alia ex necessitate aut adversus otium castrorum quaeruntur, atrocissimum veteranorum clamor oriebatur, qui tricena aut supra stipendia numerantes, mederetur fessis, neu mortem in isdem laboribus, sed finem tam exercitae militiae neque inopem requiem orabant.* Tac. *ann.* 1, 35, 1f.

mangelt dem germanischen Krieger sowohl an *humanitas*, einem *otium*, das von geistiger Bildung erfüllt ist, als auch an *Romana disciplina*, durch welche vielleicht gerade der von Tacitus beschriebene Zustand des Nichtstuns vermieden werden sollte.

Trotz aller *simplicitas* der germanischen Lebensweise und der Entfernung von korrumpierenden Einflüssen der griechisch-römischen Zivilisation ist dies jedoch kein goldzeitalterlicher Zustand, denn die Erde gibt ihre Früchte nicht von selbst preis: Frauen, Alte und Gebrechliche kümmerten sich um alle häuslichen und landwirtschaftlichen Angelegenheiten. In gewisser Weise liegt hier eine Inversion der Vorstellung des aktiven Mannes und der passiven Frau vor, auch wird dadurch eine herkömmliche antike Begründung der Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern unterlaufen. Mit Blick auf die permanente Fokussierung germanischer Existenz auf den Krieg sowie ihre an einer in der eigenen römischen Vergangenheit imaginierte einfachere Lebensweise drängt sich das römische Ideal des Bauernsoldaten auf:

*at ex agricolis et uiri fortissimi et milites strenuissimi gignuntur, maximeque pius quaestus stabilissimusque consequitur minimeque inuidiosus, minimeque male cogitantes sunt qui in eo studio occupati sunt.*<sup>292</sup>

Aber aus Bauern werden sowohl die stärksten Männer als auch die tüchtigsten Soldaten hervorgebracht, er geht seiner Tätigkeit besonders gewissenhaft nach, seine Einnahmen sind besonders stetig, er wird kaum beneidet, diejenigen, die mit dieser Aufgabe beschäftigt sind, sind in den seltensten Fällen böse gesinnt.

Cato erhebt die landwirtschaftliche Tätigkeit hier im Gegensatz zur kaufmännischen zu einer von hervorragender Nützlichkeit, sowohl um harte und tapfere Soldaten hervorzubringen, als auch um einem lasterhaften Leben entgegenzuwirken. Sparsamkeit, Abhärtung und Fleiß galten als Tugenden des unverdorbenen römischen Mannes der Frühzeit,<sup>293</sup> auch wenn die stadtrömische Realität schon zu Lebzeiten Catos wohl nur schwerlich damit in Einklang zu bringen war. *Exempla* der von Verzicht und Härte bestimmten agrarischen Lebensweise – somit Beispiele der *patientia* – konnten in der kaiserzeitlichen Literatur weiterhin als idealisierter Maßstab römischer Männlichkeit eingesetzt werden,<sup>294</sup> so dass der nur im Krieg aktive Germane vor dieser Folie als defizient erscheinen musste. Der römische Bau-

<sup>291</sup> Sallust kritisiert in ähnlichen Worten wie Tacitus (*dediti somno ciboque*) die Vernachlässigung des Geistes, um körperlichen Genüssen nachzugehen: *sed multi mortales, dediti ventri atque somno, indocti incultique vitam sicuti peregrinantes transigere; quibus profecto contra naturam corpus voluptati, anima oneri fuit.* Sall. *Catil.* 2, 8.

<sup>292</sup> Cato *agr. praef.* 4.

<sup>293</sup> *Ego iam a principio in parsimonia atque in duritia atque industria omnem adolescentiam meam abstinui, agro colendo, saxis Sabinis, silicibus repastinandis atque conserendis.* Cato *or. frg.* 11, 1.

<sup>294</sup> Siehe Kapitel 2.4.

ernsoldat ist eben deshalb ein tüchtiger Soldat, weil er Entbehrung in Kauf nehmen kann aufgrund seiner Gewöhnung an das harte und einfache Landleben. Zugleich stärke das Landleben den Charakter, da die Beständigkeit der Einnahmen wohl der *avaritia* entgegenwirken soll. Die permanente Beschäftigung dürfte ebenfalls dazu beitragen, dass man nicht auf „dumme Gedanken“ kommt.

Dagegen ist der Germane sogar in doppelter Hinsicht defizient – von Tacitus ironisch zugespitzt, indem er Konnotationen der Ruhe aufruft: Er verachte *quies* und liebe *inertia*. Der Zustand des Friedens (*quies*) ist ihm verhasst und er setzt seine Kräfte ein, um eine von Gewalt erfasste Gesellschaftsordnung zu perpetuieren, andererseits mangelt es ihm aufgrund seiner Neigung zu *inertia* an Ausdauer und Vorstellungsvermögen, um sich auf alternative Weise zu betätigen. Hingegen sind römische Männer in ihrer Idealversion nicht nur tapfer und dienen selbstlos der Gemeinschaft, sie sind arbeitsam und ausdauernd, während diese Attribute einem germanischen Mann fremd sind. Unkriegerische Tätigkeiten zum Erwerb des Lebensunterhalts würden sogar prinzipiell als eines Mannes unwürdig bewertet:

*exigunt enim principis sui liberalitate illum bellatorem equum, illam cruentam victricemque frameam; nam epulae et quamquam incompti, largi tamen apparatus pro stipendio cedunt. materia munificentiae per bella et raptus, nec arare terram aut expectare annum tam facile persuaseris quam vocare hostem et vulnera mereri; pigrum quin immo et iners videtur sudore acquirere quod possis sanguine parare.*<sup>295</sup>

Sie verlangen nämlich von ihrem freigiebigen Anführer jenes Kriegspferd, jene blutige und siegreiche Frame; ja das Gastmahl, wenn auch kunstlos zubereitet, so doch von großem Aufwand, gilt als Sold. Der Vorrat dieser Freigebigkeit wird durch Krieg und Raub erworben, denn nicht so leicht könnte man sie davon überzeugen, die Erde zu pflügen oder die Jahreszeiten abzuwarten, wie den Feind herauszufordern und Wunden zu erlangen; ja sogar als faul und träge wird es betrachtet, durch Schweiß zu gewinnen, was man sich durch Blut verschaffen kann.

Besonderen Ehrgeiz, gar materielle Besitzgier, unterstellt Tacitus den Germanen nicht. Von ihrem Anführer erwarten sie die notwendige Ausrüstung, um an Kriegszügen teilzunehmen, und eine anständige Speisung. Während diese ruhig reichlich sein darf, handelt es sich eben nicht um die komplizierten, aus dem griechischsprachigen Osten importierten Genüsse der römischen Oberschicht.<sup>296</sup> Dies ist keine bewusste Entscheidung gegen verweichlichenden Luxus, sondern nordbarbarische Ignoranz. Der Lebensunterhalt werde mit Krieg verdient, lieber greife man den Feind an und werde verwundet, als das Feld zu pflügen – „Schwerter statt

<sup>295</sup> Tac. *Germ.* 14, 3.

<sup>296</sup> Liv. 39, 6, 8f.

Pflugscharen.“ Regelrecht poetisch werden beide Tätigkeiten metonymisch durch Körperflüssigkeiten ausgedrückt, dabei sei das Blut dem Schweiß vorzuziehen.

Die Arbeit auf dem Feld wird als *pigrum* und *iners* bezeichnet: Lund übersetzt mit „faul, ja sogar schlapp,“<sup>297</sup> Perl wählt „träge und unmännlich.“<sup>298</sup> Der Thesaurus schlägt für diese Stelle für den Begriff *iners* die Erläuterung *sine virtute bellica* vor,<sup>299</sup> was angesichts des Kontextes sinnvoll erscheint und Perls „unmännlich“ erklären könnte, wenn wir männlich im germanischen Kontext mit kriegerisch gleichsetzen. Für den, der kämpfen konnte, wäre es dann eine Schande, auf andere Weise seinen Lebensunterhalt zu bestreiten, wie es auch nach römischer Vorstellung klare Grenzen standesgemäßen Verhaltens gab. Landwirtschaftliche Produktivität wäre in Rom nicht verachtet worden, aber der germanische Mangel an *ratio* führe zu agrikultureller Ineffizienz,<sup>300</sup> ebenso wie der Verzicht auf Zinswirtschaft keinen Verzicht, sondern Ignoranz darstelle.<sup>301</sup>

Somit ergibt sich das Bild, dass ein nicht-römisches *otium* im Sinne von Nichtstun standesgemäß für den germanischen Krieger ist. Faule Untätigkeit im Frieden würde so betrachtet als Privileg aus seiner militärischen Leistung erwachsen. Die Entscheidung für ein Bauerndasein gälte als träge und unmännlich, während gerade die *inertia* in Rom als unmännlich zu betrachten ist. Hierdurch schärft sich das Paradoxon der *mira diversitas naturae* des Germanen. Bäuerliche Anstrengung gilt als *iners*, aber die kriegsliebenden und *quies* hassenden Germanen lieben die *inertia*. Die Germanen wollen oder können nichts anderes zustande bringen als Krieg zu führen: Entweder zeichnet Tacitus sie als tatsächlich faul im Sinne eines nur zu einem kurzen und heftigen *impetus* fähigen Kriegers oder er drückt ein besonderes germanisch-männliches Standesbewusstsein aus. Für letzteres sprechen die besonderen Ehrvorstellungen in der Schlacht<sup>302</sup> sowie die Migration der vornehmen Männer, wenn ihr Stamm zu lange keinen Krieg führt.<sup>303</sup> Aus altrömisch-zensensorischer Perspektive jedoch wäre die Untätigkeit zu verurteilen gewesen,<sup>304</sup>

<sup>297</sup> Lund 1988, 153.

<sup>298</sup> Perl 1990, 95.

<sup>299</sup> ThLL, vol. VII 1, p. 1309, lin. 1–66, s.v. *iners*.

<sup>300</sup> *arva per annos mutant, et superest ager. nec enim cum ubertate et amplitudine soli labore contendunt, ut pomaria conserant et prata separent et hortos rigent: sola terrae seges imperatur.* Tac. Germ. 26, 3.

<sup>301</sup> *Faenus agitare et in usuras extendere ignotum; ideoque magis serva<n>tur quam si vetitum esset.* Ibid. 26, 1. Bei Caesar hingegen bestand das Verbot und besaß gute Gründe (Caes. Gall. 6, 22, 3f.), hier scheint der Zufall oder die natürliche Veranlagung zu der einfachen und un-zivilisierten Lebensweise entscheidend zu sein.

<sup>302</sup> Tac. Germ. 14, 1.

<sup>303</sup> *si civitas, in qua orti sunt, longa pace et otio torpeat, plerique nobilium adolescentium petunt ultro eas nationes, quae tum bellum aliquod gerunt, quia et ingrata genti quies et facilius inter ancipitia clarescunt magnumque comitatum non nisi vi belloque tuare.* Ibid. 14, 2.

<sup>304</sup> *Si quis in ea re studebat aut sese ad convivia adplicabat, „crassator“ vocabatur. Illa quoque ex eodem libro praeclarae veritatis sententia est: Nam vita inquit humana prope uti ferrum est. Si exerceas, conteritur; si non exerceas, tamen robigo interficit. Item homines exercendo videmus conteri; si nihil exerceas, inertia atque torpedo plus detrimenti facit quam exercitio.* Gell. 11, 2, 5f.

auch wenn eine allmähliche Wertschätzung eines aktiv gestalteten *otium* seit spätrepublikanischer Zeit in hellenophilen Kreisen einsetzte<sup>305</sup> – nur deckte sich deren Vorstellung von sinnvoll verbrachter Mußezeit nicht mit dem *otium* der tateischen Germanen. Davon abgesehen wäre die politische, „ernste“ Tätigkeit als prioritär zu bewerten,<sup>306</sup> so dass ein kultiviertes Mitglied der römischen Oberschicht sich nur ergänzend zu seinen Verdiensten um den Staat in diesem Bereich verwirklichen soll.<sup>307</sup>

Ihrem größten Laster gingen die Germanen ebenfalls in Friedenszeiten nach: dem unmäßigen Alkoholkonsum: *diem noctemque continuare potando nulli probrum*.<sup>308</sup> Recht deutlich wird, dass Tacitus das ununterbrochene Besäufnis durchaus als tadelnswert betrachtet, unter anderem, weil die stets bewaffneten Germanen ihre rauschbedingten Streitigkeiten meistens mit Gewalt austrügen.<sup>309</sup> Nicht explizit benannt wird, dass hierin eine der negativen, gemeinschaftsschädlichen Konsequenzen einer männlichen Kriegerehre bestehen könnte, insbesondere unter den Bedingungen einer zusätzlichen durch Alkoholisierung induzierten Enthemmung. Dennoch biete die Affinität zum Alkohol auch Vorteile, da sie so in einfacher Ehrlichkeit ihre Verhandlungen führten – anscheinend ohne körperliche Auseinandersetzungen – und ohne Verschlagenheit zu vernünftigen Kompromissen fänden.<sup>310</sup> Insgesamt jedoch sei der Mangel an *temperantia* ihre größte Schwäche: *si indulseris ebrietati suggerendo quantum concupiscunt, haud minus facile vitii quam armis vincuntur*.<sup>311</sup>

## Römische Dekadenz im Spiegel germanischer Sexualmoral

Hinsichtlich ihrer Sexualmoral erhalten die Germanen dagegen ausschließlich Lob und Tacitus hält den Römern die Sittlichkeit der einfachen und vermeintlich der Natur entsprechenden Lebensweise als Spiegel vor:

<sup>305</sup> Fechner / Scholz 2002, 144.

<sup>306</sup> Tacitus spricht sich deutlich für den Primat der politischen Tätigkeit aus: *memoria teneo solitum ipsum narrare se prima in iuventa studium philosophiae acrius, ultra quam concessum Romano ac senatori, hausisse, ni prudentia matris incensum ac flagrantem animum coercuisset*. Tac. Agr. 4.

<sup>307</sup> Plin. epist. 4, 26, 2.

<sup>308</sup> Tac. Germ. 22, 1.

<sup>309</sup> *crebrae, ut inter vinolentos, rixae raro conviciis, saepius caede et vulneribus transiguntur*. Ibid.

<sup>310</sup> *sed et de reconciliandis in vicem inimicis et iungendis affinitatibus et asciscendis principibus, de pace denique ac bello plerumque in conviviis consultant, tamquam nullo magis tempore aut ad simplices cogitationes pateat animus aut ad magnas incalescat. gens non astuta nec callida aperit adhuc secreta pectoris licentia ioci; ergo detecta et nuda omnium mens. postera die retractatur, et salva utriusque temporis ratio est: deliberant dum fingere nesciunt, constituunt, dum errare non possunt*. Ibid. 22, 2f.

<sup>311</sup> Ibid. 23.

*Quamquam*<sup>312</sup> *severa illic matrimonia, nec ullam morum partem magis laudaveris. nam prope soli barbarorum singulis uxoribus contenti sunt, exceptis admodum paucis, qui non libidine, sed ob nobilitatem plurimis nuptiis ambiuntur.*<sup>313</sup>

Dennoch herrscht dort ein strenges Eheleben, keine ihrer Sitten kann man mehr loben. Denn beinahe als einzige unter den Barbaren geben sie sich mit einer einzigen Frau zufrieden, mit nur wenigen Ausnahmen, die nicht um der schnöden Lust willen, sondern wegen ihrer Standesverpflichtung mehrere Hochzeiten eingehen.

Der lobenswerteste *mos* der Germanen<sup>314</sup> sei ihre streng monogame Sexualmoral, wodurch sie sich gerade unter den Barbaren besonders auszeichneten. Obwohl Tacitus als Bezugspunkt andere Barbarenvölker angibt, lässt sich die Passage ebenso treffend als Anklage der römischen Geschlechterverhältnisse lesen. Die Institution Ehe solle nicht libidinös motiviert sein, polygame Ehen seien aber entschuldbar, wenn sie mit dem Ziel der Mehrung des sozialen Status einhergehen. Hier lässt sich die Männlichkeitsnorm der *continentia* herauslesen, die die Germanen scheinbar vorbildlich erfüllen. Nicht die Befriedigung des körperlichen Triebes des Individuums stellt ein erstrebenswertes Gut dar, sondern die Stärkung der Familie, möglicherweise auch des Stammes, durch ehelich abgesicherte Bündnisse. Während die männlichen Germanen hinsichtlich anderer körperlicher Bedürfnisse als irrational und triebgesteuert dargestellt werden (*dediti somno ciboque, adversus sitim non temperantia*),<sup>315</sup> verläuft die Ausübung ihrer Sexualität in höchstem Maße kontrolliert. Die Institution zum Zwecke der sozialen Reproduktion wird über die Begierde des einzelnen Menschen gestellt:

*melius quidem adhuc eae civitates, in quibus tantum virgines nubunt et cum spe votoque uxoris semel transigitur. sic unum accipiunt maritum quo modo unum corpus unamque vitam, ne ulla cogitatio ultra, ne longior cupiditas, ne tamquam maritum, sed tamquam matrimonium ament.*<sup>316</sup>

Noch besser ist es freilich bei den Stämmen geregelt, in denen nur Jungfrauen heiraten und es mit der Hoffnung und dem Wunsch der

<sup>312</sup> *Quamquam* bildet den konzessiven Anschluss an die zuvor geschilderte leichte Bekleidung der Frauen.

<sup>313</sup> Tac. *Germ.* 18, 1.

<sup>314</sup> Neben dem ausdrücklichen Lob hebt Perl die „gehobene Stilisierung“ und das „poetische[...] Kolorit“ der Stelle hervor, um die besondere Bedeutung des Themas im Rahmen der Schrift zu verdeutlichen. Perl 1990, 183. Für Schmal stellt die Darstellung der germanischen Sexualmoral das deutlichste Beispiel dar für die Absicht des Tacitus, „der eigenen römischen Gesellschaft kritisch ein Kontrastbild entgegenzusetzen, das er in dem idealisierten Substrat seines Germanenstoffes findet.“ Schmal 2006, 221.

<sup>315</sup> Tac. *Germ.* 15, 1; 23.

<sup>316</sup> *Ibid.* 19, 2.



zukünftigen Ehefrau nach einem Mal vorbei ist. So empfangen sie einen einzigen Ehemann, wie sie auch nur einen einzigen Körper und ein einziges Leben haben, damit keine darüber hinausgehende berechnende Überlegung, damit keine länger andauernde Begierde bestehen bleibt, damit sie nicht so sehr den Ehemann, sondern vielmehr die Ehe lieben.

Die Institution der Ehe werde von manchen germanischen Stämmen besonders gut ausgestaltet, indem von den Frauen ein absolutes Gebot der Monogamie gefordert wird.<sup>317</sup> Sexueller Kontakt vor der Eheschließung ist ebenso wie eine Wiederverheiratung nach Verwitwung verboten. Die positive Valorisierung eines Verbotes, erneut zu heiraten, lässt sich nur verstehen, wenn man die Mäßigung des Sexualtriebs höher bewertet als die Produktion legitimer Erben.<sup>318</sup> Das Ideal der *univira*, einer Frau, die im Verlauf ihres Lebens nur mit einem einzigen Mann verheiratet war, bestand auch in der Kaiserzeit weiterhin fort,<sup>319</sup> auch wenn die Praxis der Eheschließungen davon abweichen konnte.<sup>320</sup> Die Ehe werde jedenfalls von den Ger-

<sup>317</sup> Zur Keuschheit als Merkmal idealisierter Repräsentationen der römischen Frühzeit: Edwards 1993, 42f.

<sup>318</sup> Zumindest Valerius Maximus warnt auch vor dem Anschein der *intemperantia*, welche durch erneute Eheschließung vermutet werden könne: *Quae uno contentae matrimonio fuerant corona pudicitiae honorabantur: existimabant enim eum praecipue matronae sincera fide incorruptum esse animum qui depositae uirginitatis cubile egredi nesciret, multorum matrimoniorum experientiam quasi legitimae cuiusdam intemperantiae signum esse credentes.* Val. Max. 2, 1, 3. Vgl. Liv. 10, 23, 3–9.

<sup>319</sup> Eine besondere Ehrung stellte dieses Epithet auf Grabsteinen dar (ILS 4984; 8527; 8559), so dass Properz die verstorbene Cornelia ihrem Ehemann Paullus Aemilius Lepidus gegenüber ihre Vorzüge als Ehefrau preisen lässt. Neben ihrer Fruchtbarkeit und hervorragenden Abstammung sei ebenfalls erwähnenswert, dass sie nur mit ihm allein verheiratet gewesen sei: *ingor, Paulle, tuo sic discessura cubili: // in lapide hoc uni nupta fuisse legar.* Prop. 4, 11, 35f. Ihr Status als *univira* stellt somit ein Element der Repräsentation einer idealen Ehefrau dar: „Propercius has portrayed Cornelia as the ideal wife of both longstanding Roman tradition and contemporary political reality: chaste, fecund, retiring, loyal; rich in political connections and associations with Republican Rome.“ Hallett 1973, 120. Damit entspreche sie laut Hallett jedoch keineswegs dem unkonventionellen Ideal der römischen Liebeslegie: *ibid.* Martial spottet obszön über die *univira*, indem er einer verstorbenen Gattin folgende Worte in den Mund legt: *contigit et thalami mihi gloria rara fuitque // una pudicitiae mentula nota meae.* Mart. 10, 63. Eine Sammlung literarischer und epigraphischer Fundstellen zur *univira* in der Kaiserzeit findet sich bei Frey 1930. Eine Ausnahme stelle die *vidua-univira* dar, da die Treue gegenüber dem lebenden Ehemann entscheidend gewesen sei: Humbert 1972, 58.

<sup>320</sup> Wie die Eheschließung war auch die Auflösung einer Ehe in Rom kein öffentlich-rechtlicher Akt, so dass nur der Wille nötig war, nicht mehr verheiratet zu sein. Zur Scheidung in Rom siehe: Treggiari 1993 [1991], 435–482; Gardner 1986, 81–95. Seneca spitzt die Lage des römischen Heiratsmarktes komisch zu, indem er behauptet, manche Frauen würden die Jahre nicht mehr nach den Konsuln, sondern nach ihren Ehemännern benennen: *Numquid iam ulla repudio erubescit, postquam inlustres quaedam ac nobiles feminae non consulum numero sed maritorum annos suos computant et exeunt matrimonii causa, nubunt repudii?* Sen. *benef.* 3, 16, 2. Die wiederholte Heirat als legalisierte Form des Ehebruchs: *et nubit decimo iam Te-*

manen äußerst ernst genommen, im Gegensatz zu den römischen Zeitgenossen, scheint der nicht allzu subtile Subtext der Passage zu lauten. Mit einem einzigen Ehemann soll man verheiratet sein, wie man auch nur einen Körper habe. Somit wird die soziale Institution der Ehe naturalisiert, sie wird als notwendig und zugleich begrenzend aufgefasst. Das Streben nach einem anderen Ehemann erscheint als dekadentes Verlangen nach Abwechslung oder auch einem von *avaritia* und *ambitio* getriebenen Streben nach Verbesserung der eigenen sozialen Position. Stabile gesellschaftliche Verhältnisse verspricht hingegen eine geradezu sakralisierende Hochachtung vor der Institution selbst.<sup>321</sup>

Solch eine Ehrfurcht vor institutionalisierter Monogamie müsste Tacitus gemäß eine Besonderheit bei Barbarenvölkern darstellen. Nach klimatologisch-medizinischer Vorstellung jedoch waren schon die Skythen bei Hippokrates nicht besonders libidinös veranlagt,<sup>322</sup> auch Horaz stellte die skythische Sexualmoral der römischen kontrastiv gegenüber.<sup>323</sup> Somit wäre die *pudicitia* der Germanen prinzipiell zu erwarten und nicht eine besondere Ausnahme.<sup>324</sup> Monogamie und Kontrolle der *libido* stellt Tacitus als lobenswert heraus, wobei durchweg die weibliche Rolle betont wird. Wenn alle Frauen so keusch und treu wären, bliebe den Männern wohl keine Alternative, als ebenfalls so zu leben. Maßgeblich ist die intakte und unverdorbene Gemeinschaft zwischen Mann und Frau. Dieses Band zwischen den Geschlechtern werde symbolisch durch praktische Geschenke und vor allem Waffen geknüpft,<sup>325</sup> da die germanische Frau ihrem Mann gleichberechtigt zur Seite stehen soll.<sup>326</sup>

---

*lesilla viro. // quae nubit totiens, non nubit: adultera lege est. // offendor moecha simpliciore minus.* Mart. 6, 7. Vgl. auch Iuv. 6, 224–230.

<sup>321</sup> Zum Ehebruch als Element des moralischen Diskurses in Rom: „Female sexuality was a potent danger for Roman moralists because it might disrupt status distinctions. Sexual relationships between high status women and low status men were an affront not only to the individual husband but to the social order.“ Edwards 1993, 53.

<sup>322</sup> Hippokr. *äer.* 21.

<sup>323</sup> *nec dotata regit virum // coniunx nec nitido laedit adultero. // dos est magna parentum // virtus et metuens alterius viri // certo foedere castitas // et peccare nefas, aut pretium emori.* Hor. *carm.* 3, 24, 19–24. Nicht nur wird Ehebruch mit dem Tod bestraft (drakonische Strafen bei den Germanen: Tac. *Germ.* 19, 1), Horaz kritisiert auch die Durchbrechung der Geschlechterrollen, wenn finanziell üppig ausgestattete Frauen ihre Männer beherrschen.

<sup>324</sup> Tacitus weicht also eben nicht vom Barbarenklischee ab, anders Perl 1990, 183. Das Klischee, welches Perl meinen könnte, galt für die südöstlichen Völker Asiens und Afrikas, deren Maßlosigkeit und Dekadenz ausdrückend: Dauge 1981, 461. Eine Ausnahme bildeten die Thraker: Hdt. 5, 5.

<sup>325</sup> *munera non ad delicias muliebres quaesita nec quibus nova nupta comatur, sed boves et frenatum equum et scutum cum framae gladioque. in haec munera uxor accipitur, atque in vicem ipsa armorum aliquid viro affert: hoc maximum vinculum, haec arcana sacra, hos coniugales deos arbitrantur.* Tac. *Germ.* 18, 2.

<sup>326</sup> Lund 1990, 162.

*ne se mulier extra virtutum cogitationes extraque bellorum casus putet, ipsis incipientis matrimonii auspiciis admonetur venire se laborum periculorumque sociam, idem in pace, idem in proelio passuram ausuramque: hoc iuncti boves, hoc paratus equus, hoc data arma denuntiant. sic vivendum, sic pereundum.*<sup>327</sup>

Damit die Frau nicht glaube, dass sie keinen Anteil an der Vorstellungswelt der männlichen Tapferkeit und der Unsicherheit im Kriegsfall habe, wird sie sogleich durch die Feierlichkeiten zu Beginn der Ehe dazu veranlasst, sich mit dem Eintritt in die Hausgemeinschaft des Mannes als Gefährtin in Mühen und Gefahren zu betrachten, dasselbe werde sie im Frieden, dasselbe werde sie in der Schlacht erleiden und wagen: dies kündigen die verbundenen Rinder, dies das gerüstete Pferd, dies die überreichten Waffen. So muss gelebt, so muss gestorben werden.

Auch wenn die germanische Frau nicht kämpfte, diente sie ihrem Mann in der Schlacht zum größten Ansporn, da er ihre Gefangennahme verhindern wollte.<sup>328</sup> Tacitus beschwört hier eine Schicksalsgemeinschaft, innerhalb derer die germanische Ehefrau teilhat an *labores* und *pericula*, die möglicherweise im Kontrast zu römischen Ehen steht, die nur um des finanziellen oder sozialen Gewinns willen geschlossen wurden.<sup>329</sup> Tacitus selbst stellt in den *Annalen* eine besonders enge Schicksalsgemeinschaft zwischen Germanicus und Agrippina der Älteren dar, die ebenfalls eine aktive Rolle zur Unterstützung ihres Ehemanns einnimmt – auch über seinen Tod hinaus.<sup>330</sup> Nur schwer ist dieses gemeinsame Teilen der Lasten im Falle der germanischen Ehefrauen in Verbindung zu bringen mit dem hemmungslosen Faulenzen der Männer im Frieden. Wollte man es ihnen nicht als wohlverdiente Ruhe nach den Strapazen des Krieges zugestehen, an denen die Ehefrauen jedoch auch beteiligt werden, so muss man annehmen, dass die Kohärenz des ethnographischen Portraits hier gegenüber dem aktuellen Darstellungsinteresse nachrangig ist. Fraglos werden römische Geschlechterverhältnisse hier thematisiert und hinsichtlich ihrer Sexualmoral sowie ihrem Verständnis von Ehe und Familie prä-

<sup>327</sup> Tac. *Germ.* 18, 3.

<sup>328</sup> So schon bei Caesar in der Schlacht gegen Ariovist: Caes. *Gall.* 1, 51, 2f. Dieselbe Funktion weist ihnen Tacitus zu: Tac. *Germ.* 8, 1.

<sup>329</sup> Oder auch nur, um an ein Erbe zu gelangen: Mart. 1, 10; 2, 26; 4, 5; 10, 8.

<sup>330</sup> Die mutige Agrippina sichert den Rückzug der Truppen über eine Brücke, was bereits Plinius der Ältere berichtet habe: Tac. *ann.* 1, 69, 1f. Ausführlich zur Intertextualität der Agrippina und der anonymen germanischen Ehefrauen der *Germania*: Gillison 2003. So seien es insbesondere die von Agrippina exemplifizierte Tugenden der Keuschheit, der Sorge um ihre Kinder und der Unterstützung ihres Ehemannes, auch nach dessen Tod, die sie den Germaninnen annähert: Ibid. 122. Zur positiven Valorisierung Agrippinas der Jüngeren in den *Annalen* siehe: Adam 2015. Tapfere Unterstützung liefert auch Arria in den *Annalen* ihrem Ehemann, den sie zum Suizid ermuntert, indem sie ihr eigenes Leben nimmt: Tac. *ann.* 16, 34; Plin. *epist.* 3, 16, 3.

sentiert Tacitus die Germaninnen insbesondere als verallgemeinerte *exempla*. Wie Agrippina verkörpern die germanischen Ehefrauen „a certain domestic structure and associated moral rigor“, wodurch die Transmission des *mos maiorum* an die nächste Generation gewährleistet wird.<sup>331</sup> Ehefrauen nehmen so Einfluss auf ihre Männer und Nachkommen, sie teilen die Verantwortung für das Überleben der Familie und ihrer Werte.

In seinem späteren Werk befasste sich Tacitus auch mit transgressivem Verhalten einflussreicher Frauen,<sup>332</sup> wohingegen die germanischen Frauen ihre sozialen Rollen zu kennen und zu akzeptieren scheinen. Schmal sieht eine mögliche Funktion der Barbarenfrauen bei Tacitus darin begründet, dass sie als Garanten für „die moralische Stabilität ihrer Gesellschaft“ dienen.<sup>333</sup> Die germanischen Frauen werden mal als notwendige Ergänzung, mal als Unterstützung für die Männer dargestellt. Es scheint gar, als bedürften Männer, um sich als Mann zu bewähren, ebenfalls moralisch aufrechter Frauen. Doch im Falle der Germaninnen akzeptieren diese nicht nur ihre vermeintlich natürliche primäre Rolle im Haushalt als „housewives and reproductive agents“,<sup>334</sup> sondern nehmen auch Anteil an den außerhäuslichen Bestrebungen des Mannes. Ihr Schicksal ist an seines gekoppelt, vielleicht auch gefesselt, aber dies gilt es zu akzeptieren und den Fortbestand der familiären Gemeinschaft zu sichern. Dabei betont Tacitus die strenge Monogamie innerhalb germanischer Ehen:

*Ergo saepta pudicitia agunt, nullis spectaculorum illecebris, nullis convivorum irritationibus corruptae. litterarum secreta viri pariter ac feminae ignorant. paucissima in tam numerosa gente adulteria, quorum poena praesens et maritis permissa: accisis crinibus nudatam coram propinquis expellit domo maritus ac per omnem vicum verbere agit. publicatae enim pudicitiae nulla venia: non forma, non aetate, non opibus maritum invenerit. nemo enim illic vitia ridet, nec corrumpere et corrumpi saeculum vocatur.*<sup>335</sup>

Also verbringen sie ihr Leben in strenger Keuschheit, die Frauen werden durch keine verführenden Schauspiele, durch keine anreizenden Gastmähler verführt. Geheime Briefe kennen weder Frauen noch Männer. Überaus selten findet trotz der so großen Bevölke-

<sup>331</sup> Gillison 2003, 136.

<sup>332</sup> Vgl. Späth 1994. Die potenzielle Gefahr, die aus einem starken weiblichen Charakter erwachsen könnte, sieht Tacitus durch ihre enge Bindung an den Ehemann gebändigt: *accedebant muliebres offensiones novercalibus Liviae in Agrippinam stimulus, atque ipsa Agrippina paulo commotior, nisi quod castitate et mariti amore quamvis indomitum animum in bonum vertebat*. Tac. ann. 1, 33, 3. Gillison konstatiert, dass Agrippina eine „safe‘ woman for Tacitean narrative“ darstelle, da sie schlussendlich nicht zu mächtig werde und scheitere: Gillison 2003, 138.

<sup>333</sup> Schmal 2006, 253.

<sup>334</sup> Centlivres Challet 2013, 22.

<sup>335</sup> Tac. Germ. 19, 1.

rungszahl Ehebruch statt, dessen Bestrafung umgehend erfolgt und den Männern erlaubt ist: Nachdem die Haare abgeschnitten wurden, verstößt der Ehemann die Entblößte vor den Verwandten aus seinem Haus und treibt sie mit der Peitsche durch das ganze Dorf. Denn es herrscht keine Nachsicht für die preisgegebene Keuschheit: nicht durch Schönheit, nicht durch Jugend, nicht durch Reichtum kann sie einen anderen Ehemann finden. Niemand lacht nämlich dort über die Laster, verführen und verführen lassen nennt man dort nicht Zeitgeist.

Offensichtlich werden die römischen Verhältnisse gespiegelt: Das Stereotyp Keuschheit der Nordbarbaren wird also instrumentalisiert, um vermeintliche Ursachen für die Beeinträchtigung römischer *pudicitia* herauszustellen. *Spectacula* und *convivia* der Germanen, bei denen immerhin nackte Männer tanzen<sup>336</sup> und bis zum versehentlichen Totschlag getrunken wird, scheinen nicht in dem Maße *vitia* darzustellen oder zu verursachen, wie sie Tacitus im Rom seiner Zeit (*saeculum*) sieht. Während in der literarischen Moralkritik der römischen Kaiserzeit öffentliche Unterhaltung grundsätzlich als bedenklich galt,<sup>337</sup> waren *spectacula* insbesondere geeignet, um amouröse Bekanntschaften zu schließen,<sup>338</sup> bei Gastmählern kommt noch die enthemmende Wirkung von Wein, Gesang und Tanz hinzu.<sup>339</sup> Der Aus-

<sup>336</sup> Der nackte Tanz wird bewaffnet durchgeführt: *Genus spectaculorum unum atque in omni coetu idem: nudi iuvenes, quibus id ludicrum est, inter gladios se atque infestas frameas saltu iaciunt*. Ibid. 24, 1. Öffentliche Nacktheit war in Rom im Gegensatz zu Griechenland keineswegs unproblematisch: Siehe Kapitel 3.4.2.

<sup>337</sup> Seneca beschreibt den negativen Einfluss auf den sittlichen Charakter, der von öffentlicher Massenunterhaltung ausgeht: *Utique quo maior est populus, cui miscemur, hoc periculi plus est. Nihil vero tam damnosum bonis moribus quam in aliquo spectaculo desiderare. Tunc enim per voluptatem facilius vitia subrepunt. Quid me existimas dicere? avarior redeo, ambitiosior, luxuriosior, immo vero crudelior et inhumanior, quia inter homines fui*. Sen. *epist.* 7, 2f. Bereits das ungeborene Kind nehme die Übel der Verlockungen durch öffentliche Unterhaltung, Schauspiel, Gladiatorenkampf und Wagenrennen im Leib der Mutter in sich auf: *iam vero propria et peculiaria huius urbis vitia paene in utero matris concipi mihi videntur, histriionalis favor et gladiatorum equorumque studia: quibus occupatus et obsessus animus quantum loci bonis artibus relinquit?* Tac. *dial.* 29, 3.

<sup>338</sup> Zum Theater und speziell zu Möglichkeiten der Kontaktaufnahme aufgrund der körperlichen Nähe der Zuschauer verschiedenen Geschlechts im Zirkus: *scilicet ex illo sollemni more theatra // nunc quoque formosis insidiosa manent. // nec te nobilium fugiat certamen equorum: // multa capax populi commoda Circus habet. // nil opus est digitis per quos arcana loquaris, // nec tibi per nutus accipienda nota est. // proximus a domina nullo prohibente sedeto, // iunge tuum lateri, qua potes usque, latus. // et bene, quod cogit, si nolis, linea iungi, // quod tibi tangenda est lege puella loci*. Ov. *ars* 1, 133–142. Vgl. auch Iuv. 11, 201f.; 6, 60–75.

<sup>339</sup> Quintilian beklagt den moralisch verderbenden Einfluss der Gastmähler auf junge Kinder: *nec mirum: nos docuimus, ex nobis audiunt, nostras amicas, nostros concubinos vident, omne convivium obscaenis canticis strepit, pudenda dictu spectantur. fit ex his consuetudo, inde natura*. Quint. *inst.* 1, 2, 8. Juvenal beschreibt recht deutlich das beim Gastmahl verfolgte Ziel der sexuellen Stimulation unter Anwesenheit verheirateter Frauen: *forsitan exspectes ut Gadita-*

tausch von geheimen Liebesbriefen<sup>340</sup> lässt sich eher in der stadtrömischen Gesellschaft vorstellen als auf einem germanischen Dorf, doch stehen die *litterarum secreta* hier wohl metonymisch für das heimliche Liebesverhältnis. Der Verweis auf tatsächliche Praktiken in Rom kontrastiert die hedonistisch ausgerichtete urbane Kultur mit dem primitiven, dafür aber moralisch unverdorbenen Leben der Germanen. Pikanterweise schreibt Tacitus seinem Schwiegervater Agricola zu, die Verlockungen der Kultur instrumentalisiert zu haben, um die Britannier zu unterwerfen.<sup>341</sup> Die asketisch-primitive Lebensweise der Germanen würde in diesem Lichte betrachtet auch ihre Widerstandskraft gegen eine Integration in den römischen Herrschaftsbereich stärken.

Während es ohnehin kaum Anreize zu sinnlicher Ausschweifung gibt, bestehen für Vergehen gegen die eheliche Treue drakonische Strafen – zumindest für die Frauen. Nicht nur wird die Übeltäterin öffentlich gedemütigt und körperlich misshandelt, sie finde auch keinen neuen Ehemann, was auch verwunderlich wäre, da selbst bei Verwitwung, zumindest bei einigen Stämmen, eine erneute Heirat ausgeschlossen sei. Hier soll wohl erneut darauf aufmerksam gemacht werden, dass in Rom zahlreiche Möglichkeiten bestanden, nachsichtig behandelt zu werden, sofern man weiter als attraktive Partie galt. Ehebruch ist kein Spaß, schreibt Tacitus, es sollte nicht einfach als Modeerscheinung wie in Rom verniedlicht werden, wenn man verantwortungsbewusst an die Konsequenzen für das sittliche Gesamtgefüge denkt. Richter und Vollstrecker zur Bewahrung dieser Ordnung sind die betrogenen Ehemänner, sie üben eine Art *patria potestas* aus, die dem früheren römischen Recht ähnelt.<sup>342</sup> Die Bestrafung des am Ehebruch beteiligten Mannes erwähnt Tacitus

---

*na canoro // incipiant prurire choro plausuque probatae // ad terram tremulo descendant clune puellae. // spectant hoc nuptae recubante marito // quod pudeat narrare aliquem praesentibus ipsis: // irritamentum veneris languentis et acres // divitis urticae. maior tamen ista voluptas alterius sexus: magis ille extenditur, et mox // uribus atque oculis concepta urina movetur.* Iuv. 11, 162–170.

<sup>340</sup> Juvenal lässt die Mutter ihre Tochter, die junge Ehefrau, in den Künsten der Täuschung unterrichten: *illa docet missis a corruptore tabellis // nil rude nec simplex rescribere; decipit illa // custodes aut aere domat.* Ibid. 6, 233–235. Ähnlich: Ibid. 14, 29f. Aus der Sicht des männlichen, elegischen Liebhabers: Ov. *am.* 1, 11, 7f.

<sup>341</sup> *paulatimque discessum ad delenimenta vitiorum, porticus et balinea et conviviorum elegantiam. idque apud imperitos humanitas vocabatur, cum pars servitutis esset.* Tac. *Agr.* 21.

<sup>342</sup> Der Ehemann habe seine Frau sogar töten dürfen laut Cato, wohingegen der Frau keinerlei Sanktionsmöglichkeit zur Verfügung gestanden habe: *Vir inquit cum divortium fecit, mulieri iudex pro censore est, imperium, quod videtur, habet, si quid perverse taetrique factum est a muliere; multitur, si vinum bibit; si cum alieno viro probri quid fecit, condemnatur. De iure autem occidendi ita scriptum: In adulterio uxorem tuam si prehensisses, sine iudicio inpune ne cares; illa te, si adulterares sive tu adulterarere, digito non auderet contingere, neque ius est.* Gell. 10, 23, 4f. Ob ein solch weitgehendes Recht tatsächlich bestand, ist jedoch fraglich: „Actual killings of wives and adulterers are absent from the Roman record, and we have seen that comedy, farce, and satire dwell on the savage bullying but not the killing of the adulterer and scarcely touch on violence to the woman.“ Treggiari 1993 [1991], 275. Mette-Dittmann geht davon aus, dass das Recht zur Tötung der Frau mit der *lex Iulia de adulteriis*

tus nicht, so dass der Tatbestand insgesamt als eine Verletzung der Rechte und Ehre des betroffenen Mannes durch seine Ehefrau erscheint. Kontrolle stellen die Männer wieder durch die Bestrafung ihrer Frauen her. In Rom hingegen entzog die *lex Iulia de adulteriis coercendis* dem Familienoberhaupt einen Teil seiner Sanktionsmacht und übergab sie dem Staat.<sup>343</sup>

Die germanischen Ehefrauen zeichnen sich neben ihrer Keuschheit durch zwei weitere Praktiken besonders aus – und heben sich so von den römischen Verhältnissen ab. Ohne Gesetze dafür zu benötigen, gelinge es den Germanen, dass die Zahl der Geburten nicht eingeschränkt werde – allein ihre *boni mores* genügten.<sup>344</sup> Die Einschränkung der Geburten in Rom, sei es durch Verhütung oder Abtreibung,<sup>345</sup> scheint hingegen von Tacitus als amoralisches Verhalten abgelehnt zu werden. Bei den Germanen herrschen hingegen goldzeitalterliche Zustände, da man keiner Gesetze bedarf, frei von jeder Korruption durch sinnliche Verlockungen. Darin dürfte die Kritik begründet sein, dass Männer und Frauen nur ihrem libidinösen Verlangen nachgingen, ohne sich dem gewissermaßen selbstlosen Ziel der Reproduktion der Familie zu widmen, sowohl in biologischer als auch sozio-ökonomischer Hinsicht.

Ebenso bewertet er es positiv, dass germanische Mütter ihre Kinder selbst säugten.<sup>346</sup> Römische Mütter der Oberschicht verwendeten jedoch oft Ammen,<sup>347</sup> eine

---

*coercendis* aufgehoben worden sei: Mette-Dittmann 1991, 62. Beispiele für „savage bullying“ des Ehebrechers wären z.B. Vergewaltigung (Mart. 3, 96) oder Kastration (Mart. 2, 60).

<sup>343</sup> Zu den Ehegesetzen des Augustus und ihrem sozialhistorischen Kontext siehe Mette-Dittmann 1991; R. Cohen 1991.

<sup>344</sup> *numerum liberorum finire aut quemquam ex agnatis necare flagitium habetur, plusque ibi boni mores valent quam alibi bonae leges.* Tac. *Germ.* 19, 2.

<sup>345</sup> *in hominum genere maribus deverticula veneris, excogitata omnia scelere naturae, feminis vero abortus.* Plin. *nat.* 10, 172, 2. Kapparis bietet einen Überblick über Praktiken der Verhütung und Abtreibung in der griechisch-römischen Antike sowie überlieferte Einstellungen zum Thema mit besonderem Augenmerk auf die antike medizinische Perspektive: Kapparis 2002. Zur Unzuverlässigkeit antiker Methoden der Verhütung siehe: Sissa 2013, 107–113.

<sup>346</sup> *sua quemque mater uberibus alit, nec ancillis aut nutricibus delegantur.* Tac. *Germ.* 20, 1.

<sup>347</sup> Bradley erklärt den Einsatz von Ammen und weitgehender Kinderbetreuung im frühen Alter damit, dass möglicherweise das Trauma des Verlustes eines jungen Kindes vermieden werden konnte, „by assuming an attitude of relative detachment, waiting to see if the children they had produced survived long enough to be truly viable before high hopes were entertained of what they might contribute to the family as adults.“ Bradley 1994, 146. Centlivres Challet stellt eine Verbindung zur patriarchalen Gesellschaftsstruktur Roms her. Da das Säugen von Kleinkindern „a demiurgic and vital act“ gewesen sei, hätten Männer versucht, die damit verbundene Macht und Freude der Frauen einzuschränken: „The power and pleasure having been delegated to a worker or employee of inferior status, male envy had as a result no *raison d'être*. The use of wet nurses is a strategy of both appropriation and depreciation, and a way to take control in order to make any envy of power and pleasure disappear.“ Centlivres Challet 2017, 373, 378. Die in der *Germania* vorliegende Kritik an dieser Delegation des Säugens spräche jedoch eher dafür, dass Männer Macht über weibliche Körper zu erlangen versuchen, indem sie ihnen die angeblich Neid und Minderwertigkeitskomplexe hervorrufende Praxis vorzuschreiben versuchen. Überzeugender wirkt die von Centli-

Praxis, die nicht nur von Tacitus negativ bewertet wurde. Damit kann beispielsweise die Vorstellung verbunden sein, dass sich durch die Milch auch der als minderwertig betrachtete Charakter der Amme auf den Säugling übertrage.<sup>348</sup> Hier scheint es sinnbildlich nicht nur um einen physiologischen Vorgang zu gehen, vielmehr wird die moralische Erziehung des Kindes berührt. So entstünden große Männer, indem sie von einer ebenfalls sittlich herausragenden, leiblichen Mutter erzogen würden.<sup>349</sup> Dagegen gelingt es den Germanen, ihren eigenen, strengen *mos maiorum* an die nachfolgende Generation weiterzugeben.<sup>350</sup>

### 3.4 *Graeculi* – Hyperzivilisierte Schwächlinge

#### 3.4.1 Gymnasium und Athletik als konstitutive Merkmale griechischer Kultur

Mit dem Beginn der erhaltenen griechischen Literatur, den homerischen Epen, setzt auch die literarische Überlieferung athletischer Wettkämpfe ein. Im 23. Buch der *Ilias* veranstaltet Achill Leichenspiele, um seinen in der Schlacht getöteten Freund Patroklos zu ehren. Ein solcher kultischer Kontext bildete in der Regel den Anlass für sportliche Wettkämpfe im antiken Griechenland.<sup>351</sup> Zugleich werden Sport und Krieg in der *Ilias* in ein enges Verhältnis zueinander gesetzt.<sup>352</sup> Aufschlussreich ist beispielsweise die doppelte Verwendungsmöglichkeit der Begriffe *ἀγών* und *ἄεθλος* für sportliche und kriegerische Zusammenhänge.<sup>353</sup> Überhaupt

---

vres Challet ebenfalls vorgebrachte Erklärung, dass wohlhabende Frauen so besser in der Lage gewesen seien, ihren repräsentativen Verpflichtungen („socializing“) nachzugehen und Status und Reichtum ihres Haushaltes zur Schau zu stellen (ibid. 376).

<sup>348</sup> So argumentiert der Sophist Favorinus: *Quae, malum, igitur ratio est nobilitatem istam nati modo hominis corpusque et animum bene ingeniatis primordiis inchoatum insitиво degenerative alimento lactis alieni corrumpere? praesertim si ista, quam ad praebendum lactem adhibebitis, aut serva aut servilis est et, ut plerumque solet, externae et barbarae nationis est, si inproba, si informis, si inpudica, si temulenta est; nam plerumque sine discrimine, quaecumque id temporis lactans est, adhiberi solet.* Gell. 12, 1, 17.

<sup>349</sup> Wesentlich für die Ausbildung des Charakters sei die Erziehung durch die eigene Mutter: *nam pridem suus cuique filius, ex casta parente natus, non in cella emptae nutricis, sed gremio ac sinu matris educabatur, cuius praecipua laus erat tueri domum et inservire liberis.* Tac. *dial.* 28, 4. Als Beispiele für den Erfolg dieser Methode nennt Tacitus die Gracchen, Caesar und Augustus: ibid. 28, 5. Nun würde aber auf die *Graecula ancilla* zurückgegriffen werden: *At nunc natus infans delegatur Graeculae alicui ancillae, cui adiungitur unus aut alter ex omnibus servis, plerumque vilissimus nec cuiquam serio ministerio accommodatus.* Ibid. 29, 1.

<sup>350</sup> *accipere se quae liberis inviolata ac digna reddat, quae nurus accipiant rursusque ad nepotes referantur.* Tac. *Germ.* 18, 3.

<sup>351</sup> Weiler 1988, 81.

<sup>352</sup> Einen tabellarischen Überblick über die Parallelisierung von Sport und Krieg in der *Ilias* bietet: Müller 1995, 62f.

<sup>353</sup> Lavrenic 1991, 168.



können Parallelen zwischen dem Sport und der aristokratischen Kriegerethik gezogen werden, die auf dem „Individualismus des griechischen Sports, der letztlich dem adligen τῆμη-Denken entspringt,<sup>354</sup> beruhen, wobei militärische Leistungen aber höher bewertet wurden.<sup>355</sup> In der römischen Kaiserzeit nahm die Bedeutung militärischer Erfolge für die Akkumulation symbolischen Kapitals im griechischsprachigen Osten stark ab, jedoch verblieb aristokratischen Familien die Möglichkeit, κλέος durch Siege in athletischen Wettbewerben zu erwerben.<sup>356</sup>

Der wichtigste Ort für die sportliche Betätigung außerhalb der Wettkampfstätten selbst war das Gymnasium, welches von Griechen und Nicht-Griechen zugleich als „Konzentrationspunkt griechischer Identität“ wahrgenommen wurde.<sup>357</sup> Lange wurde angenommen, dass das Gymnasium ursprünglich in klassischer Zeit der Ausbildung der Bürger für ihren Einsatz in der Hoplitenphalanx diene.<sup>358</sup> Jedoch lassen sich zahlreiche Einwände gegen diese von Delorme geprägte frühere *communis opinio* vorbringen, so dass das Gymnasium vielmehr aus Sicht der Oberschicht „als *Kompensation* für die verlorengegangene Profilierungsmöglichkeit in der Schlacht“ sowie die Einschränkung individueller Handlungsmöglichkeiten im Zuge der Polisentwicklung angesehen werden muss.<sup>359</sup> Im Zeitalter des Hellenismus fand jedoch eine institutionalisierte militärische Ausbildung der Bürger statt, sowohl um sicherheitspolitisch ein „Mindestmaß an Möglichkeiten der militärischen Selbstbehauptung“ der Poleis gegen militärische Bedrohungen zu erhalten, welche erst in der Kaiserzeit unter römischer Herrschaft nicht mehr nötig war,<sup>360</sup> als auch um das ideologische „Selbstverständnis als Kriegerverband“ zu bewahren und so „Habitus und kollektive Identität“ zu vermitteln, was laut Kah wichtiger war als die Herstellung tatsächlicher Wehrfähigkeit.<sup>361</sup> In der römischen Kaiserzeit verlor die militärische Übung an Bedeutung, jedoch blieben Gymnasien als funktional primär athletische,<sup>362</sup> aber auch literarische, rhetorische oder musische Ausbildungsstätten wesentlicher Bestandteil griechischer Städte und bereiteten auf die Teilnahme an Wettkämpfen und Festen vor. Trotz regionaler Unterschiede stellte die sportliche Tätigkeit eine zentrale Funktion des Gymnasiums dar und diene als „Charakteristikum eines aristokratischen Lebensstils“ sowie als „eigentliche Kontinuitätslinie der Einrichtung Gymnasium.“<sup>363</sup>

„Games and festivals were serious play,“ konstatiert van Nijf, da sie die soziale Hierarchie bestätigten und diese zugleich in den Kontext römischer Herrschaft in-

---

<sup>354</sup> Müller 1996, 47.

<sup>355</sup> Lavrenic 1991, 170.

<sup>356</sup> Van Nijf 2003, 270.

<sup>357</sup> Mann 1998, 7.

<sup>358</sup> Weiler 1988, 89. Prägend war Delorme 1960.

<sup>359</sup> Mann 1998, 19 (Hervorhebung im Original).

<sup>360</sup> Kah 2004, 69.

<sup>361</sup> Ibid. 71.

<sup>362</sup> Zur sportlichen Ausbildung im Gymnasium: Weiler 2004, 25–46.

<sup>363</sup> Gehrke 2004, 414.

tegrierten.<sup>364</sup> Griechische *παιδεία*, zu der auch die Athletik gehörte, sei „a crucial element of the self-image of the urban élites in the Roman east“ gewesen und habe möglicherweise gerade die griechische ethnische Identität derjenigen gestärkt, die besonders an der römischen Herrschaftsausübung partizipierten.<sup>365</sup> Zugleich ehrten griechische Feste regelmäßig den Kaiser und waren oft in den Kaiserkult eingebunden, so dass sie das Verhältnis zwischen imperialem Zentrum und Peripherie mitgestalteten.<sup>366</sup> Urbane griechische Eliten traten nicht nur als Veranstalter auf, sondern nahmen auch aktiv als Athleten an den Wettkämpfen teil.<sup>367</sup>

Sportliche Betätigung diente also – anders als in Rom – auch der Ausübung männlicher Herrschaft im griechischen Kulturraum. Neben dem Aspekt der politischen Kultur, der Konstruktion einer spezifisch griechischen ethnischen Identität, ist auch der Körper des männlichen Sportlers zu berücksichtigen. Ideale Bürger sollten auch ideale Körper besitzen, die ab der frühen Jugend im Gymnasium trainiert wurden und in unterschiedlichen Wettbewerben zur Schau gestellt und hinsichtlich ihrer athletischen Leistungsfähigkeit bewertet wurden.<sup>368</sup> Athleten konnten sich also nicht nur als Griechen, sondern auch als Männer präsentieren, indem sie im sportlichen Wettkampf ihre Männlichkeit in Form körperlicher Selbstbeherrschung, Kompetenz und Überlegenheit den Zuschauern unmittelbar sichtbar machten.

Dennoch setzte bereits früh die literarische Kritik ein an dem mangelnden militärischen Nutzen athletischer Betätigung ca. 650 v. Chr. mit dem Spartaner Tyrtaios.<sup>369</sup> In dem erhaltenen Fragment stellt Tyrtaios die Frage, was wahre *ἀρετή* sei. Während alle von ihm genannten sportlichen Leistungen nicht dazu zählen, ist es die Bereitschaft, im Krieg für die eigene Gemeinschaft zu sterben, die als *ἀρετή* anerkannt wird. Müller führt dies auf die Ablehnung des individualistisch ausgerichteten aristokratischen Wertekanons zurück, dem Tyrtaios den kollektiven Wert der eigenen Gemeinschaft gegenüberstelle.<sup>370</sup>

Die Nutzlosigkeit der Athleten für die Gesellschaft kritisiert ca. 525 v. Chr. auch Xenophanes von Kolophon, indem er die unverhältnismäßig hohe Wertschätzung der Athleten im Vergleich zu geistig Tätigen (*σοφία*) moniert.<sup>371</sup> Ein ganzes Bündel an Topoi der Athletenkritik bietet schließlich das Autolykos-Fragment von Euripides,<sup>372</sup> zu dessen Rezeption Kyle schreibt: „In literature the stereotypic athlete re-

<sup>364</sup> Van Nijf 2000, 197. Zur konstitutiven Bedeutung der Gymnasien als Vorbereitungsstätte nicht nur der Eliten zur Teilnahme an der urbanen politischen Kultur in hellenistischer Zeit siehe van Nijf 2013.

<sup>365</sup> Van Nijf 2000, 186.

<sup>366</sup> Ibid. 187f.

<sup>367</sup> Ibid. 188–193, siehe auch Müller 1996, 46 Fn. 23.

<sup>368</sup> Van Nijf 2003, 272f.

<sup>369</sup> Tyrt. fr. 9. Zur (griechischen) Kritik an griechischer Athletik siehe: Müller 1995; Weiler 1999.

<sup>370</sup> Müller 1995, 81.

<sup>371</sup> Xenoph. fr. 2.

<sup>372</sup> Eur. fr. 282.

mained an overfed, unsophisticated lout who outlived his beauty and his health.“<sup>373</sup> Tatsächlich tauchen die Motive des gefräßigen, an seinen Ernährungsplan gebundenen und somit unflexiblen Athleten, der im Alter nichts mehr von seinem früheren Glanz besitzt, in der Literatur immer wieder auf. Sowohl militärische Untauglichkeit als auch überhöhte Wertschätzung durch die Gemeinschaft nennt auch Euripides. Das Bild eines mit dem Diskus gegen seine Feinde antretenden Soldaten übersteigert die Kritik jedoch ins Absurde. Im Gegensatz zu der wohl ernsthafter intendierten Kritik des Tyrtaios<sup>374</sup> und Xenophanes ist das Satyr-Spiel des Euripides als satirische Verarbeitung von Athletenkritik aufzufassen.<sup>375</sup> Die Topoi der literarischen Kritik an griechischer Athletik wurden in Rom übernommen und noch erweitert.<sup>376</sup>

### 3.4.2 Kritik an griechischer Athletik in der römischen Literatur

Während griechische *παιδεία* als Bildungskonzept und -ideal von der römischen Oberschicht intensiv rezipiert wurde, finden sich in den literarischen Quellen gegenüber der Athletik und der Institution des Gymnasiums zahlreiche Vorbehalte, obwohl sich eine größere Akzeptanz der Praxis der Gymnasien und griechischen Sports auch im Westen nachweisen lässt.<sup>377</sup> In einem Passus zur Befreiung von der Begierde, im Speziellen der Päderastie, nimmt Cicero Bezug auf das griechische Gymnasium:

*mihi quidem haec in Graecorum gymnasiis nata consuetudo videtur, in quibus isti liberi et concessi sunt amores. bene ergo Ennius: „Flagiti principium est nudare inter civis corpora.“*<sup>378</sup>

Mir scheint freilich diese Gewohnheit in den Gymnasien der Griechen entstanden zu sein, in denen diese Liebesverhältnisse frei und erlaubt sind. Gut trifft es daher Ennius: „Der Ursprung der Schande liegt in der Entblößung des Körpers vor anderen Bürgern.“

Das griechische Gymnasium erscheint hier als Zentrum der Päderastie. Cicero stützt sich dabei auf die altrömische Autorität des Ennius, der schon wusste, dass öffentliche Nacktheit zu *flagitium* führe. Dass die Gymnasien tatsächlich als Orte für die Anbahnung sexueller Kontakte zwischen *ἐραστής* und *ἐρόμενος* dienten,

<sup>373</sup> Kyle 1987, 129.

<sup>374</sup> Müller weist auf Verwendung einer Werte-Priamel hin, wodurch Tyrtaios „in einen zu seiner Zeit im Gange befindlichen Wertediskurs einzugreifen“ versuche. Müller 1995, 79f.

<sup>375</sup> Kyle 1987, 130.

<sup>376</sup> Mann sieht hierin einen Teil des Prozesses der Hellenisierung: Mann 2002, 147.

<sup>377</sup> Newby 2005, 44; Orth 2015, 17.

<sup>378</sup> Cic. *Tusc.* 4, 33, 70. Ebenso Cic. *rep.* 4, 4, 4: *iuventutis vero exercitatio quam absurda in gymnasiis! quam levis epeborum illa militia!quam contrectationes et amores soluti et liberi!*

finden wir in zahlreichen griechischen Quellen bestätigt.<sup>379</sup> Zur kulturellen Konstruktion des „sexual desire in athletic contexts“ argumentiert Scanlon, dass „pederastic *erōs* was not literally „invented“ in the gymnasium, but it was given a focus [...] and allowed to flourish there.“<sup>380</sup> Offensichtlich bestand eine semantische Verknüpfung zwischen Sport, Nacktheit, Gymnasium und Päderastie.<sup>381</sup> Cicero und sein Gewährsmann Ennius scheinen diese Form der Sexualität abzulehnen, doch wurden hierarchisch geordnete sexuelle Verhältnisse zwischen freien erwachsenen Römern und ihren jugendlichen männlichen Sklaven keineswegs als problematisch bzw. überhaupt diskussionswürdig beurteilt.<sup>382</sup> Die öffentliche Nacktheit freigebo-rener Römer erwies sich hingegen als problematisch.

Obwohl in der etruskischen Ikonographie Sportler ab dem Ende des sechsten Jahrhunderts v. Chr. nackt dargestellt wurden, übernahmen die Römer diese Tradition nicht.<sup>383</sup> Thuilliers verweist auf die von Livius überlieferte Ernennung des Lucius Quinctius Cincinnatus.<sup>384</sup> Dieser, leicht bekleidet (*nudus*) bei der Feldarbeit, habe erst die Toga anlegen müssen, bevor ihm der Beschluss des Senats habe übermittelt werden können: nur *togatus* oder *velatus* könne ein römischer Bürger einen solchermaßen wichtigen Vorschlag empfangen.<sup>385</sup> Der Körper des männlichen Bürgers ist in der Öffentlichkeit ein bekleideter. Mann erkennt im Vergleich zu Griechenland einen „unterschiedlichen Umgang mit dem (männlichen) Körper im öffentlichen Raum.“<sup>386</sup> Während der athletische Männerkörper in Griechenland *ἀρετή* verkörpern konnte, war es in Rom „nicht der Körper an sich, sondern Zeichen, die auf dem Körper getragen wurden,“ die den gesellschaftlichen Status symbolisierten,<sup>387</sup> wie z.B. die Toga des Cincinnatus. Durch das Anlegen der Kleidung nimmt der römische Bürger eine soziale Rolle ein, während sich die Nacktheit griechischer Athleten auf die individuelle Adelsethik der homerischen Epen zurückführen ließe, vergleichbar der individuellen und personalen Identität nach Assmann.<sup>388</sup>

<sup>379</sup> Plat. *Charm.* 155 C–D, *Symp.* 217B; Aristoph. *Nub.* 972–978.

<sup>380</sup> Scanlon 2002, 272.

<sup>381</sup> Percy 1996, 116: „[...] the *kouroi* [...], nude sports, the gymnasia, and institutionalized pederasty shared the same values, and each lent luster and meaning to the others.“

<sup>382</sup> Siehe Kapitel 2.

<sup>383</sup> Thuilliers 1988, 38. Zur Tradition der athletischen Nacktheit in Griechenland sowie ihrer ikonographischen Repräsentation siehe auch: Crowther 1982; Stewart 1997, 24–42.

<sup>384</sup> Liv. 3, 26, 8–12.

<sup>385</sup> Thuilliers 2002, 255.

<sup>386</sup> Mann 2002, 149.

<sup>387</sup> Ibid.

<sup>388</sup> Ibid. 149f. Mann bezieht sich dabei auf Martin, der bereits die Verbindung zu Assmann herstellte: Nach Martin sei die individuelle Adelsethik der homerischen Epen auch noch in der Polis spürbar, zumindest in der solonischen Gesetzgebung, nach der die individuellen „Gegensätze auf eine Handlungseinheit bezogen [wurden], in der sie ausgetragen werden sollten: [...] die Polis.“ Martin 1997, 10. In der römischen Republik hingegen habe es ein Konzept von der gesellschaftlichen „Rolle“ (*persona*) gegeben, *fides* sei einer der „römischen Zentralbegriffe für die positive Charakterisierung menschlichen Verhaltens“. Ibid. 12f. Nach

Obwohl das griechische Gymnasium auch der Einführung der jungen männlichen Bürger in ihre soziale Rolle diente, war es aus römischer Sicht dafür prinzipiell ungeeignet. Das bereits erwähnte Zitat des Ennius bietet als Grund der Ablehnung die Ermöglichung devianter männlicher Sexualität, die aus öffentlicher Nacktheit entstehe. Nacktheit in (semi-)öffentlichen Räumen war in Rom auf die Badekultur beschränkt. Diese diente jedoch nicht der Ausbildung junger Bürger, sondern wurde dem Bereich des *otium* zugerechnet und konnte wegen der schwächenden Kraft des Luxus ebenfalls als schädlich für die Aufrechterhaltung römischer Männlichkeit verurteilt werden.<sup>389</sup> Im moralisch verdächtigen Raum der Thermen wurde auch griechischer Sport betrieben, so dass römische Thermen durchaus als „römische Variante des Gymnasiums“ bezeichnet werden können.<sup>390</sup>

---

Assmann ist individuelle Identität das am „Leitfaden des Leibes entwickelte Bewußtsein seines irreduziblen Eigenseins, seiner Unverwechselbarkeit und Unersetzbarkeit. Personale Identität ist demgegenüber der Inbegriff aller dem Einzelnen durch Eingliederung in spezifische Konstellationen des Sozialgefüges zukommenden Rollen, Eigenschaften und Kompetenzen.“ Assmann 1992, 131f.

<sup>389</sup> Cordier argumentiert dafür, dass als griechisch konnotiertes, verweichlichendes Verhalten wie der nackte Besuch warmer Bäder in Rom akzeptiert werden konnte, indem dieses Verhalten dezidiert als *otium* markiert wurde, so dass es nicht mehr als „ernsthafte“ Tätigkeit beurteilt werden musste wie das griechische Gymnasium. Die problematische Nacktheit samt dem Begehren nach nackten männlichen Körpern habe somit mit der Norm des *pudor* in Einklang gebracht werden können, indem die Nacktheit weiter als fremd und griechisch konnotiert galt: Cordier 2005. Den Widerspruch zwischen römischem *pudor* und Nacktheit assoziiert auch Martial mit Thermen und griechischer Athletik: *gymnasium, thermae, stadium est hac parte: recede. // exuimur: nudos parce videre viros. // hinc iam deposito post vina rosasque pudore, // quid dicat nescit saucia Terpsichore*, Mart. 3, 68. Die Kritik an der Verweichlichung der kaiserzeitlichen Badekultur wird in Senecas Brief aus der Villa des Scipio Africanus deutlich, in welchem Seneca die rustikale und für den Militärdienst geeignete Männlichkeit der Vorfahren mit der Effeminierung seiner Zeigenossen kontrastiert: *Magna ergo me voluptas subiit contemplantem mores Scipionis ac nostros: in hoc angulo ille Carthaginis horror [...] abluabat corpus laboribus rusticis fessum. Exercebat enim opere se terramque ut mos fuit priscis, ipse subigebat. [...] At olim et pauca erant balnea nec ullo cultu exornata. Cur enim exornaretur res quadrantaria et in usum, non in oblectamentum reperta? [...] Quas nunc quorundam voces futuras credis? „non invideo Scipioni: vere in exilio vixit, qui sic lavabatur.“ Immo, si scias, non cotidie lavabatur. Nam ut aiunt, qui priscos mores urbis tradiderunt, brachia et crura cotidie abluabant, quae scilicet sordes opere collegerant, ceterum toti nudinis lavabantur. Hoc loco dicit aliquis: „olim liquet mihi inmundissimos fuisse.“ Quid putas illos oluisse? militiam, laborem, virum. Sen. epist. 86, 4–12. Durch angenehme Bäder konnte ein Kaiser jedoch seine Popularität steigern: *quid Nerone peius // quid thermis melius Neronianis?* Mart. 7, 34, 4f. Siehe zur römischen Badekultur Yegül 2010.*

<sup>390</sup> Mann 2015, 35. Der Ort des Hauptquartiers der Athletenvereinigung (*curia athletarum*) ist in der Forschung umstritten, jedoch wird eine besondere Nähe zum Thermenbetrieb vermutet: Ibid. 33. Agrippas Thermen könnten laut Newby möglicherweise als „response to existing interest in Greek athletic training“ etabliert worden sein: Newby 2005, 28. Newby hält es für wahrscheinlich, dass die an den *Capitolia* teilnehmenden Athleten in den Thermen für ihre Wettkämpfe trainierten: Ibid. 35. Cordier deutet die römischen Thermen als Neuinterpretation griechischer Gymnasien in Form einer „altérité incluse“: Cordier 2005, 263. Auch

Entscheidend für die Ablehnung griechischer Gymnasien scheint der Nexus zwischen Nacktheit, stereotyp aus Luxus resultierender griechischer Effeminierung und weitere (sexuell-deviante) Laster verursachender Dekadenz zu sein.<sup>391</sup> Im Gegensatz zu römischen Thermen waren die Gymnasien räumlich eben nicht nur dem *otium* gewidmet, so wie griechische athletische Wettkämpfe ebenfalls politisch bedeutsam waren.

In Rom fanden auch öffentliche sportliche Wettkämpfe statt, nämlich die *ludi circenses* und die *munera gladiatoria*. Jene enthielten sogar den griechischen Spielen ähnliche Disziplinen, die nach Cicero Laufen, Boxen, Ringen und Wagenrennen umfassten.<sup>392</sup> Trotzdem wurden griechische Wettkämpfe von diesen terminologisch und in ihrer Bewertung unterschieden. Zum ersten Mal wurde den Römern im Jahre 186 v. Chr. ein solches *certamen athletarum* anlässlich der Votivspiele des Marcus Fulvius Nobilior zuteil.<sup>393</sup> Der nächste derartige Wettkampf wurde erst ein Jahrhundert später von Sulla veranstaltet und für den restlichen Zeitraum der späten Republik sind nur vier weitere griechische Wettkämpfe in der Stadt Rom überliefert. Gemeinsam ist ihnen, dass sie alle von bedeutenden Einzelpersonlichkeiten veranstaltet wurden, kein dauerhafter Austragungsort errichtet wurde und die Athleten wahrscheinlich griechischer Herkunft waren.<sup>394</sup> In der Kaiserzeit finden schon unter Augustus häufiger *certamina athletarum* statt; Nero versuchte, einen Agon nach Art der penteterischen Spiele unter seinem eigenen Namen in Rom zu verankern, die *Neronia*, doch gelang es erst Domitian, trotz *damnatio memoriae* einen griechischen Agon in Rom zu institutionalisieren, der auch nach seinem Tod bis in die Mitte des vierten Jahrhunderts bestehen blieb: die *Capitolia*.<sup>395</sup> Tacitus schildert die politische Debatte über die Einführung eines solchen Agons.<sup>396</sup>

---

Wallace-Hadrill deutet die römische Badekultur nicht als Abweisung, sondern als Evolution griechischer Gymnasien: Wallace-Hadrill 2008, 179. Zu Thermen als räumlichem Kontext von Athletendarstellungen siehe Bohne 2011, 215–241.

<sup>391</sup> Kritik am Luxus im Gymnasium übt Plinius beispielsweise anlässlich des „Missbrauchs“ von Öl: *Oleo natura tepescere corpus et contra algores munire, eidem fervores capitis refrigerare. usum eius ad luxuriam vertere Graeci, vitiorum omnium genitores, in gymnasiis publicando: notum est magistratus honoris eius octogenis sestertiis strigmenta olei vendidisse*. Plin. nat. 15, 19.

<sup>392</sup> Cic. leg. 2, 38: *Iam ludi publici, quoniam sunt cavea circoque divisi, sint corporum certatione, cursu, pugilatione, luctatione, curricularumque equorum usque ad certam victoriam, circo constituti* [...].

<sup>393</sup> Liv. 39, 22: [...] *Athletarum quoque certamen tum primo Romanis spectaculo fuit* [...].

<sup>394</sup> Mann 2002, 137f.

<sup>395</sup> Zu dem nach Iupitter Capitolinus benannten und von Domitian im Jahre 86 eingeführten Agon in Rom siehe: Caldelli 1993; Rieger 1999.

<sup>396</sup> Tacitus selbst nennt die *Neronia* (Tac. ann. 14, 20: *Nerone quartum Cornelio Cosso consulis quinquennale ludicrum Romae institutum est ad morum Graeci certaminis* [...]) als Anlass dieser Debatte, Mann vermutet „eine Projektion einer zeitgenössischen Debatte auf die neronische Zeit.“ Mann 2002, 144. Für die vorliegende Untersuchung ist entscheidend, dass ein Ausschnitt des kaiserzeitlichen politischen Diskurses über griechische Spiele in Rom wiedergegeben wird.

[...] *ceterum abolitos paulatim patrios mores funditus everti per accitam lasciviam, ut, quod usquam corrumpi et corrumpere queat, in urbe visatur, degeneretque studiis externis iuventus, gymnasia et otia et turpes amores exercendo, principe et senatu auctoribus, qui non modo licentiam vitiis permiserint, sed vim adhibeant, [ut] proceres Romani specie orationum et carminum scaena polluantur. quid superesse, nisi ut corpora quoque nudent et caestus adsumant easque pugnas pro militia et armis meditentur?*<sup>397</sup>

Im Übrigen würden die allmählich in Vergessenheit geratenen väterlichen Sitten durch die herbeigeholte Zügellosigkeit völlig zugrunde gerichtet, so dass, was nur irgendwie in der Lage sei, verdorben zu werden und zu verderben, in der Stadt gesehen werde, und die Jugend durch ausländische Neigungen entarte, indem sie sich mit Gymnasien, Müßiggang und schändlichen Liebschaften beschäftigte, durch Förderung des Princeps und des Senats, die nicht nur den Laster die Zügellosigkeit gewährten, sondern Gewalt anwendeten, damit vornehme Römer unter Anschein der Reden und Gesänge durch die Bühne entehrt würden. Was bleibe übrig, außer dass sie auch die Körper entblößten und die Riemen anlegten und diese Kämpfe übten anstelle von Kriegsdienst und Waffen?

Mögen sich auch Elemente der griechischen Kritik am Athletismus wiederfinden, so treten doch wesentliche neue Aspekte hinzu. Zunächst wird aus dezidiert römischer Perspektive ein Gegensatz hergestellt zwischen den schon im Verfall befindlichen *patrii mores* und der importierten *lascivia*, den *studia externa*. Die aus der hellenischen Kultur eingeführten Agone – zu denen neben den gymnischen auch hippische und weitere künstlerische gehörten – werden als Bedrohung für die traditionellen römischen Moralvorstellungen dargestellt. Diese *studia externa* umfassen *gymnasia*, *otia* und *turpes amores*, die alle drei in einen engen Zusammenhang gestellt werden durch den gemeinsamen Bezug auf *exercendo* und die gemeinsame Begründung der „Entartung“ der Jugend. Gerade die Jugend bildet schließlich den prädestinierten Empfänger der zu tradierenden Moralvorstellungen, so dass Kontinuität hinsichtlich der römischen Lebensweise hergestellt wird, indem ein als adäquat wahrgenommener Habitus inkorporiert wird.

Obwohl eigentlich die Einführung eines Agons verhandelt wird, nimmt die Übungsstätte in der Argumentation eine zentrale Stelle ein. Das Gymnasium, als Symbol für griechische Athletik verwendet, befördere Müßiggang und schändliche Liebe. Mit ersterem könnte der griechische Topos der Nutzlosigkeit des Athleten für die Gemeinschaft gemeint sein, da das genaue Gegenteil, das *negotium*, die Pflichterfüllung des römischen Oberschichtangehörigen in der politischen Sphäre

---

<sup>397</sup> Tac. *ann.* 14, 20.

bezeichnet.<sup>398</sup> Römische Männer haben sich mit ernstesten Angelegenheiten zu beschäftigen, während Griechen sich mit Spielereien die Zeit vertreiben. Dem Nutzen der sinnvollen Beschäftigung steht der Schaden der müßiggängerischen gegenüber: Mit den *turpes amores* wird die Päderastie zwischen freien Bürgern kritisiert, für die das Gymnasium als Ort junger, nackter, männlicher Körper schlechthin ideal ist. Der Sittenverfall wird mit denselben Worten beschrieben wie in der *Germania*, nämlich *corrumpere et corrumpi*, wodurch der Einfluss der *spectacula* bezeichnet wurde.<sup>399</sup> Im Kontext der *Germania* wurde die eheliche Treue der Ehefrauen aufgrund der Abwesenheit öffentlicher Veranstaltungen betont, so dass ein negativer Einfluss des griechischen Agons auch auf die römischen Ehefrauen denkbar erscheint, sei es durch die Betrachtung der dargebotenen Wettkämpfe selbst oder durch die Möglichkeiten, Kontakt mit anderen Besuchern der Veranstaltung aufzunehmen.<sup>400</sup>

Verantwortlich für den beklagten Sittenverfall seien Princeps und Senat, die sogar Oberschichtsangehörige auf die Bühne zwängen, was aus römischer Sicht als ehrverletzend für einen freien römischen Bürger bewertet werden musste.<sup>401</sup> Geradezu als Steigerung dieser Erniedrigung, einer Verletzung des *decorum*, wird ein Mitglied der Oberschicht dargestellt, das nackt vor einem Publikum griechischen Faustkampf betreibt. An dieser Stelle taucht auch der Topos des fehlenden militärischen Nutzens eines Athleten wieder auf, mit *caestus* lasse sich schließlich wenig gegen *arma* ausrichten.<sup>402</sup> Vor allem wird aber das Bild eines verspielten, durch die

<sup>398</sup> Die politische Betätigung mag in der Kaiserzeit nur noch eingeschränkt möglich gewesen sein, aber als republikanische Idealvorstellung dürfte sie durchaus noch wirksam gewesen sein, gerade im Kontext der *patrii mores*. Mann hält das *otium* für einen Gegensatz zum Militärdienst. Mann 2002, 143. Dagegen lässt sich einwenden, dass die *militia* an späterer Stelle noch explizit erwähnt und mit Kampfsport kontrastiert wird.

<sup>399</sup> Tac. *Germ.* 19, 1.

<sup>400</sup> Weitere sexuelle Ausschweifungen werden angedeutet, indem der symbolisch aufgeladene Raum der Nacht hinzutritt: *noctes quoque dedecori adiectas, ne quod tempus pudori relinquatur, sed coetu promisco, quod perditissimus quisque per diem concupiverit, per tenebras au-deat*. Tac. *ann.* 14, 20, 5.

<sup>401</sup> Vgl. Iuv. 8, 199–210. Zur verschieden gezogenen Grenze zulässiger öffentlicher Auftritte freigebohrer Männer in Griechenland und Rom: *magnis in laudibus tota fere fuit Graecia uictorem Olympiae citari, in scaenam uero prodire ac populo esse spectaculo nemini in eisdem gentibus fuit turpitudini. quae omnia apud nos partim infamia, partim humilia atque ab honestate remota ponuntur*. Nep. *prol.* 5. Ein Auftritt auf einer Theaterbühne wäre somit noch entehrender als ein nackter Auftritt als Athlet aufgrund des steigenden Gebrauchs von *vero*.

<sup>402</sup> Den griechischen Topos greift auch Lukan auf, indem er Caesar vor der Schlacht von Pharsalos folgende Worte in den Mund legt zum Zwecke der Stärkung der Kampfmoral seines numerisch unterlegenen Heeres: *nec sanguine multo // spem mundi petitis: Grais delecta iuuentus // gymnasiis aderit studioque ignava palaestrae // et vix arma ferens, aut mixtae dissona turbae // barbaries, non illa tubas, non agmine moto // clamorem latura suum*. Lucan. 7, 269–274. Den durch die sportliche Tätigkeit offenbar geschwächten jungen griechischen Männern wird ein wilder Barbarenhaufen gegenübergestellt, der sein eigenes Gebrüll nicht ertrage. Die einen Gegner werden als dekadent und verweichlicht, die anderen als chaotisch und undiszipliniert dargestellt, so dass beide Pole ethnischer Inferiorität rhetorisch eingesetzt werden (siehe Kapitel 3.2.1).



angenehmen Einflüsse des griechischen Gymnasiums verweichlichten Römers hervorgerufen, der nicht mehr tauglich ist für ernste Betätigungen wie die *militia* sowie die Administration des römischen Reiches.<sup>403</sup> Festzuhalten bleibt, dass zu den griechischen *Topoi* der Gegensatz zwischen Rom und Griechenland, die Nacktheit, die soziale Stellung des Athleten und eine besondere Diffamierung des Gymnasiums, gewissermaßen als Quelle aller Übel, insbesondere auch als deviant qualifizierter Sexualität, hinzutreten. Griechische Athletik wäre folglich weder standesgemäß noch römisch und könnte nicht mit dem *Habitus* eines elitären römischen Mannes vereinbart werden.<sup>404</sup>

Tacitus lässt die Fürsprecher der Einrichtung eines römischen Agons ebenfalls zu Wort kommen, allerdings beziehen sich diese, die die Mehrheit bildeten, nicht direkt auf den athletischen Anteil an den Wettkämpfen. Sie täuschten ehrbare Gegenargumente vor, jedoch seien sie in Wahrheit durch *licentia* motiviert.<sup>405</sup> Laut diesen Fürsprechern hätten die Vorfahren Spiele zur Erheiterung nicht grundsätzlich abgelehnt: *maiores quoque non abhorruisse spectaculorum oblectamentis [...]*.<sup>406</sup> Aber als Beispiele für diese *spectacula* werden Schauspiel und Pferderennen angeführt.<sup>407</sup> Da diese von den Etruskern bzw. Thuriern übernommen worden seien, lassen sich diese *spectacula* immerhin als Beispiele eines konfliktfreien Kulturtransfers betrachten. Weiterhin lässt sich die Feststellung, dass sich kein vornehmer Römer in den 200 Jahren seit Einführung des Schauspiels auf der Bühne entehrt habe,<sup>408</sup> als Entkräftung der Befürchtung verstehen, dass sozial hochgestellte Römer nackt an öffentlichen Faustkämpfen teilnehmen könnten.

Die Befürchtungen der Gegner bewahrheiteten sich jedoch nicht und Tacitus schreibt, dass keine größeren Schwierigkeiten nach Einführung des Agons auftraten.<sup>409</sup> Newby will in der in den *Annalen* fassbaren Kritik die Meinung von „old-fashioned moralists“ erkennen, die versucht hätten, der zunehmenden Hellenisierung Roms Widerstand zu leisten, obwohl griechische Athletik zunehmend „either in the baths or in the privacy of their own homes“ praktiziert worden sei.<sup>410</sup> In der zunehmend kosmopolitischen und multikulturellen Gesellschaft der Kaiserzeit habe der Widerstand nachgelassen und Athletik sei fest in die Welt des *otium* inte-

<sup>403</sup> Musikalische oder Theaterdarbietungen schaden ebenfalls: *an iustitiam auctum iri et decurias equitum egregium iudicandi munus <melius> expleturos, si fractos sonos et dulcedinem vocum perite audissent?* Tac. ann. 14, 20, 5. Möglicherweise wird hier auch ein Rhetorikwettbewerb kritisiert.

<sup>404</sup> Wistrand bringt die Kritik in dieser Passage auf den Punkt: „Real soldierly fighting was fitting for a Roman gentleman, not the shameful nakedness and idle indecency of the gymnasium.“ Wistrand 1992, 50.

<sup>405</sup> Tac. ann. 14, 21, 1.

<sup>406</sup> Ibid. 14, 21.

<sup>407</sup> Ibid.: [...] *eoque a Tuscis accitos histriones, a Thuriis equorum certamina [...]*.

<sup>408</sup> Ibid.: [...] *nec quemquam Romae honesto loco ortum ad teatrales artes degeneravisse, ducentis iam annis a L. Mummi triumpho, qui primus id genus spectaculi in urbe praebuerit.*

<sup>409</sup> *sane nullo insigni dehonestamento id spectaculum transi-<i>t.* Tac. ann. 14, 21, 4.

<sup>410</sup> Newby 2005, 43f.

griert worden.<sup>411</sup> Mann betont, dass es sich nicht um Widerstand gegen die athletische Praxis gehandelt habe, sondern dass Athletik und Gymnasium als „Projektionsfläche zur diskursiven Verständigung über griechisch-römische Gegensätze geeignet“ hätten.<sup>412</sup> Gerade griechischer Sport und das Gymnasium waren geeignet, „um die römische Identität in Abgrenzung zur griechischen Alterität zu vermessen und die einfache bäuerliche altrömische Lebensweise mit der raffinierten, aber dekadenten Körperkultur der Griechen zu kontrastieren.“<sup>413</sup> Ebendiesen Gegensatz kondensiert Martial in einem einzigen Distichon:

*Quid pereunt stulto fortes haltere lacerti?  
exercet melius vinea fossa viros.*<sup>414</sup>

Warum vergeuden starke Oberarme an einer albernen griechischen Hantel ihre Kraft? Das Graben im Weinberg übt besser die Männer.

Die *vinea* verweist hier sowohl auf einen landwirtschaftlichen als auch militärischen Sinnzusammenhang und bündelt damit das Ideal des römischen Bauernsoldaten. Römischer Militärdienst und römische Feldarbeit erschufen echte *vir*, wohingegen griechische Spielerei nutzlos sei;<sup>415</sup> diese Spielerei wird durch den aus der griechischen Sprache eingeführten Begriff *halteres* signifiziert, der allgemein eine griechische ethnische Identität und speziell den semantischen Kontext athletischer Übungen und Wettkämpfe aufruft. Echte Männer üben sich somit in römischer Disziplin, die auf ernste und nützliche Tätigkeiten ausgerichtet ist, während griechischer Sport nur den Anschein authentischer Männlichkeit erzeugt. Einerseits lässt sich ein Spiel mit Stereotypen erkennen, andererseits repräsentiert das Distichon Martials zwei konkurrierende und ethnisch markierte körperpraktische Stra-

<sup>411</sup> Ibid. 138f.

<sup>412</sup> Mann 2015, 41. Für den Diskurs sei die tatsächliche Praxis irrelevant gewesen: „Durch die Polemik gegen Gymnastik und Gymnasion verständigten sich die Römer immer wieder auf die Vorbildhaftigkeit der mannhaften, einfachen, kriegerischen Lebensweise ihrer Vorfahren, und zwar unabhängig davon, ob der Einzelne, der an diesen Konsens appellierte, sportliches Training à la grecque betrieb, bei den *certamina graeca* zuschaute oder selbst ein Gymnasion erbaute.“ Ibid. Mann kritisiert an Newbys Position, dass sie den praktischen Widerstand überbewerte, jedoch scheint ihre Einschätzung der Athletenkritik derjenigen Manns kaum zu widersprechen: „Of course, opposition to Greek athletics was indeed expressed, yet in many cases these views can be seen as part of a rhetoric of concern about the extent to which the encroachments of Greek culture might undermine Roman identity and morals. Such concerns help to illuminate the struggles that took place within Roman constructions of their own identity and suggest that Roman views of their culture and identity were far from unified. Certainly, not everyone welcomed the increasing Hellenization of Roman society, and trends that were increasingly acceptable to some could still be resisted by others.“ Newby 2005, 44.

<sup>413</sup> Ibid. 42.

<sup>414</sup> Mart. 14, 49.

<sup>415</sup> Jagd und römische Kriegsübungen im Gegensatz zu griechischer Athletik: Hor. *sat.* 2, 2, 9–16.

tegien zur Herausbildung eines als männlich determinierten Körpers. Während römische Senatoren keine Weinberge umgruben, diente die militärische Praxis sicher der Akkumulation symbolischen Kapitals, wohingegen Erfolge auf dem Ringplatz dazu kaum geeignet waren.

Plinius der Jüngere, Tacitus' und Martials Zeitgenosse, äußert sich in einem Brief ebenfalls kritisch zur griechischen Athletik.<sup>416</sup> In seiner im Jahre 100 anlässlich der *gratiarum actio* der neuen Suffektkonsuln gehaltenen Lobrede auf Trajan kontrastiert Plinius den neuen Kaiser wiederholt mit seinem Vorgänger Domitian.<sup>417</sup> Neben dem nun respektvolleren Umgang Trajans mit den römischen Bürgern, insbesondere auch dem Senat,<sup>418</sup> hebt Plinius ebenso die militärische Kompetenz des Herrschers hervor. Als Kontrastpunkt zur Illustration eines authentisch römischen Militärs dient die griechische Athletik:

*Postquam vero studium armorum a manibus ad oculos, ad voluptatem a labore translatum est; postquam exercitationibus nostris non veteranorum aliquis, cui decus muralis aut civica, sed Graeculus magister assistit: quam magnum est, [unum] ex omnibus patrio more, patria virtute laetari [...].*<sup>419</sup>

Nachdem aber das Interesse an den Waffen von den Händen auf die Augen, von der Mühe zum Vergnügen übertragen wurde, seitdem nicht mehr einer der Veteranen, der die Ehre der Mauer- oder Bürgerkrone besitzt, sondern ein Griechlein als Lehrmeister unseren

<sup>416</sup> In einem Brief an Sempronius Rufus äußert sich Plinius zur Abschaffung eines *gymnicus agone* in Vienna (Plin. *epist.* 4, 22, 1). Der Fürsprecher der Abschaffung wird als *homo Romanus et bonus civis* charakterisiert. (ibid. 4, 22, 2). Über den Agone schlussfolgert Plinius: [...] *mores Viennensium infecerat, ut noster hic omnium* (Ibid. 4, 22, 7). Mit *noster* müssen die *Capitolia* gemeint sein, so dass für die Briefe typische Kritik an unter Domitian entstandenem bzw. geförderten unmoralischen Verhalten der römischen Oberschicht zum Ausdruck gelangt. Zugleich wird spezifisch ein athletischer Wettkampf, in diesem Fall auf die gymnischen Disziplinen beschränkt, in einen Zusammenhang mit moralischer Korruption gebracht. Wie diese moralische Korruption vonstatten geht, führt Plinius nicht näher aus; offenbar kann der Briefempfänger sich die *vitia* ausmalen.

<sup>417</sup> *Omnia, patres conscripti, quae de aliis principibus a me aut dicuntur aut dicta sunt, eo pertinent, ut ostendam, quam longa consuetudine corruptos depravatosque mores principatus parens noster reformet et corrigat. alioqui nihil non parum grate sine comparatione laudatur.* Plin. *paneg.* 53, 1. Zur Antithese als Gestaltungsprinzip des *Panegyricus*: Aubrion 1975, 120f.; Rees 2001. Zur Frage der Aufrichtigkeit des Lobs unter den Bedingungen eines ideologisch korrumpierten politischen Diskurses, dessen Wertbegriffe ihres Inhalts entleert worden seien: Bartsch 1994, 148–188.

<sup>418</sup> „The *Panegyricus* [...], for all its ceremonial rhetoric, was a serious attempt to define a working relationship between Senate and princeps.“ Morford 1992, 585. Dieses neue Verhältnis zwischen Kaiser und Senat sei geprägt von einer Neukonzeptualisierung der *libertas* des Senats sowie *moderatio* des Kaisers.

<sup>419</sup> Plin. *paneg.* 13, 5.

Übungen besteht: wie bedeutend ist es, dass von allen einer sich an väterlicher Sitte, an väterlich überlieferter Mannhaftigkeit erfreut.

Wiederum wird der *patrius mos* beschworen, die *patria virtus* tritt hinzu. Diese Werte seien allerdings im Verfall, von der zupackenden Arbeit hätten sich die Römer ab- und dem vergnüglichen Zuschauen zugewandt. Die Werte der Vorfahren gelten als erstrebenswert, daher wurden auch im vorangehenden Teil *exempla* aus der Vergangenheit herangezogen,<sup>420</sup> in deren Nähe der zu lobende Kaiser als idealer Feldherr gerückt werden soll. Einerseits wird der *Graeculus magister* als untauglicher Lehrer für einen erfolgreichen Soldaten dargestellt, andererseits wird gerade dessen Einsatz als scheinbare Realität kritisiert. In früheren Zeiten hätten römische Bürger danach gestrebt, als Soldaten im Krieg durch Auszeichnungen geehrt zu werden, während unter Domitian die ehrenvolle Tätigkeit durch passiven Genuss ersetzt worden sei.<sup>421</sup> Im Kontext der militärischen Tüchtigkeit und insbesondere der körperlichen Übung derselben wird der Gegensatz zwischen Rom und Griechenland durch die Verwendung des pejorativ konnotierten Deminutivs *Graeculus* noch verschärft.<sup>422</sup> Eine angemessene Form öffentlicher Massenunterhaltung, die als genuin römisch galt und sich großer Beliebtheit erfreute, war jedoch die Gladiatur:<sup>423</sup>

*visum est spectaculum inde non enerve nec fluxum, nec quod animos virorum molliret et frangeret, sed quod ad pulchra vulnera contemp-*

<sup>420</sup> Ibid. 13, 4: *Hac mihi admiratione dignus imperator non videretur, si inter Fabricios, et Scipiones, et Camillos talis esset.*

<sup>421</sup> Wiedemann betont, dass die Auszeichnungen der Bürger- und Mauerkrone nicht nur für Römer von höherem sozialen Status erlangt werden konnten, sondern auch von einfachen Legionären, so dass ihnen ideologisch eine besondere Bedeutung zukomme: „Military decorations show that militarism was a shared value for the Roman population as an activity undertaken by important sections of the adult male population: it was not just a spectator sport.“ Wiedemann 1996, 95.

<sup>422</sup> Trajan selbst verwendet bezeichnenderweise denselben Ausdruck in einem Brief an Plinius bezüglich eines verbrannten Gymnasiums in Nicaea: *Gymnasiis indulgent Graeculi [...]*. Plin. *epist.* 10, 40, 2.

<sup>423</sup> Ein Querschnitt der gesamten Bevölkerung nahm in der Arena Platz, streng hierarchisch geordnet: Edmondson 1996. Die Arena war „a place of specifically Roman legitimacy“, weshalb Vespasian beispielsweise das Kolosseum errichten ließ, um seine Herrschaft zu legitimieren: Wiedemann 1996, 100. Flaig bezeichnet die Gladiatur als „Signatur der römischen Kultur schlechthin.“ Flaig 2003, 242. Fagan analysiert die Popularität der antiken Gladiatur sozialpsychologisch. Demnach seien gruppenspezifische Prozesse unter den Zuschauern sowie deren affektive Dispositionen den Kämpfern gegenüber entscheidend für die Motivation des Publikums gewesen, den Kämpfen beizuwohnen. Fagan 2011, 280–282. Gladiatorenkämpfe wurden im Gegensatz zu anderen Formen öffentlicher Unterhaltung in der antiken paganen Literatur besonders positiv dargestellt und zur Veranschaulichung römischer *virtus* instrumentalisiert: Wistrand 1992, 15–29. Kritik gegen die Gladiatur selbst ist nicht überliefert: „Aside from Stoic and Christian authors’ concerns about crowd passions and idolatry, criticisms of the games were often of specific examples of a leader’s injustice or excess – not of the custom in general.“ Kyle 1998, 4.

*tumque mortis accenderet, cum in servorum etiam noxiorumque corporibus amor laudis et cupido victoriae cerneretur.*<sup>424</sup>

Von da an wurde ein Schauspiel gesehen, weder kraftlos noch schwach, das nicht den männlichen Mut schwächte und zerbrach, sondern vielmehr zu ruhmvollen Wunden und Todesverachtung anstachelte, da sogar in den Körpern von Sklaven und Verbrechern die Ruhmesliebe und die Siegesbegierde erkannt werden konnte.

Obwohl auch Gladiatorenkämpfe vom Publikum nur beobachtet wurden, stellt Plinius diese öffentlichen Schauspiele im Gegensatz zur griechischen Athletik als nützlich dar, um männlichen Mut und Siegeswillen, die *libido dominandi*, als erstrebenswerte römische Werte zu inszenieren.<sup>425</sup> Die Kämpfer in der Arena verkörperten militärische *virtus*, verstanden als die Bereitschaft, ihr Leben aufs Spiel zu setzen, um in einem Zweikampf mit Waffen zu bestehen. Der ab der Kaiserzeit belegte ritualisierte kollektive Beschluss des Publikums über Leben oder Tod des unterlegenen Gladiators kann auch als Entscheidung darüber angesehen werden, „ob ein Ausgestoßener zur Genüge römische Tugenden gezeigt hatte oder nicht.“<sup>426</sup> Mithin wurde zwischen dem letztentscheidenden Spielgeber und dem Volk ein Konsens über die „kulturellen Grundwerte der politischen Gemeinschaft“ hergestellt.<sup>427</sup>

Dieser Konsens zwischen Herrscher und Beherrschten lässt sich allerdings auch als soziale Institution interpretieren, die der „reproduction of a dominant and

<sup>424</sup> Plin. *paneg.* 33, 1.

<sup>425</sup> Schon Terenz hebt den *gladiatorius animus* lobend hervor, Ter. Phorm. 964. Cicero rühmt die klaglose Leidensfähigkeit und tapfere Todesverachtung der Gladiatoren, obwohl sie moralisch verdorben oder Barbaren seien, und misst den Kämpfen geradezu eine pädagogische Funktion bei: *gladiatores, aut perditii homines aut barbari, quas plagas perferunt! [...] quis, cum decubisset, ferrum recipere iussus collum contraxit? [...] cum vero sontes ferro depugnabant, auribus fortasse multae, oculis quidem nulla poterat esse fortior contra dolorem et mortem disciplina.* Cic. *Tusc.* 2, 17, 41. Für Flaig bildet das von der Internalisierung römischer Werte („Disziplin, Technik, Gehorsam und Todesverachtung“) geprägte Verhalten der Kämpfer in der Arena einen „semantischen Knotenpunkt“ der römischen Kultur. Flaig 2003, 243f. Gunderson erkennt in der Arena „a site of the play between the Roman and the non-Roman where the excluded margin is used to constitute the legitimate order even as the abjected object bears the trace of the order which refuses it.“ Gunderson 1996, 149.

<sup>426</sup> Flaig 2003, 250. Hierbei spielt also – aufgrund der mittelfristig möglichen Freilassung – auch der Gedanke der Resozialisierung eine Rolle: Horsmann 2002, 240. Unabhängig von einer Freilassung konnten Ausgestoßene auch ihre Ehre bewahren: „The gladiator’s existence offered a form of simplified, purified soldiering, a means of gaining honor within a dishonorable situation and a way of transforming one’s humiliation into a pattern of self-sacrifice, even while it was clear to the gladiator and to the would-be gladiator that those who would give him honor and glory were the very ones who despised him and who would take positive pleasure in his pain and death as well as in his vindication.“ C. Barton 1993, 35.

<sup>427</sup> Flaig 2003, 250.

martial virility“ diene.<sup>428</sup> Während griechische Athletik literarisch als unkriegerrisch und fremd repräsentiert werden konnte, galt der männliche Zweikampf bis zum möglichen Tod als genuin römischer Wert.<sup>429</sup> Zu berücksichtigen ist jedoch, dass ein Gladiator eben kein „vollständiger“ römischer Mann sein konnte, da er nur einen, wenn auch sehr wesentlichen, Aspekt römischer Männlichkeit performativ verkörperte.<sup>430</sup> In jedem Fall konnte ein Kaiser als guter Herrscher dargestellt werden, wenn er Schauspiele veranstaltete, die die männliche *libido dominandi* veranschaulichten. Doch ebenso wie die Teilnahme an einem athletischen Agon wäre für einen elitären römischen Mann auch ein Auftritt als Gladiator undenkbar gewesen, da häufig Sklaven in der Arena kämpften.

### 3.4.3 Griechische Athletik im rhetorischen Diskurs

Griechische Athletik wurde in der römischen Kaiserzeit im Privaten betrieben und Gladiatoren galten als Exponenten römischer *virtus*. Beides waren jedoch Tätigkeiten, die nicht mit dem Status eines freien römischen Bürgers zu vereinbaren waren, geschweige denn eines Ritters oder Senatoren. Eine Möglichkeit, die hingegen als standesgemäß, sogar als notwendig, erachtet wurde, um sich als elitärer Mann der Öffentlichkeit zu präsentieren, stellte die öffentliche Rede vor Publikum dar:

[B]ut in this period school exercises were not what separated the men from the boys, but what made the boys into men. And since, in accordance with the way gender roles were constituted in their society, manhood was not a state to be definitively and irrefutably achieved, but something always under construction and constantly

<sup>428</sup> Gunderson 1996, 148. Gunderson sieht in den Gladiatorenkämpfen den Ausdruck fast aller römischer Machtstrukturen: „social stratification; political theater; crime and punishment; representations of civilization and the empire; repression of women and exaltation of bellicose masculinity.“ Ibid. 149. Die Militarisierung der römischen Gesellschaft als Erklärungsansatz für die Beliebtheit der *munera*, die als dramatisierter Ersatz dienen, findet sich bereits bei Hopkins 1983. Für Welch ist der Arenabesuch jedoch nicht als Kriegersatz zu betrachten, sondern als ein Interesse, das aus einer Selbstwahrnehmung als Kriegervolk erwächst: Welch 1994.

<sup>429</sup> „Hand-to-hand fighting was a basic value of the Roman world. It is in that context that we should consider the institution of *munera*, gladiatorial contexts. [...] [I]f we are to understand this social institution, we have to recognise that it appealed to something as central to the Roman identity as Kennedy’s appeal to freedom did to the American identity.“ Wiedemann 1996, 100. Für Wiedemann stellt der Kampf in der Arena zugleich nicht nur die Gefahr des Todes, sondern auch die Überwindung des Todes und Bezwingung der chaotischen Welt dar: Wiedemann 1992.

<sup>430</sup> Gunderson weist darauf hin, dass im Laufe der Kaiserzeit immer weniger Möglichkeiten für *nobiles* bestanden, symbolisches Kapital als fähige Krieger, z.B. in Form eines Triumphzuges, zu erlangen: „If the *nobiles* needed to display themselves to feel themselves truly noble, then the lure of the arena had to be constantly growing.“ Gunderson 1996, 140.

open to scrutiny, adults needed to keep practicing the arts that made them men. Rhetoric was a calisthenics of manhood. This is easier for us to grasp if we remember that the art of self-presentation through rhetoric entailed much more than mastery of words: physical control of one's voice, carriage, facial expression, and gesture, control of one's emotions under conditions of competitive stress – in a word, all the arts of deportment necessary in a face-to-face society where one's adequacy as a man was always under suspicion and one's performance was constantly being judged.<sup>431</sup>

Für die Selbstdarstellung als Mann stellt der Auftritt als öffentlicher Redner eine geeignete soziale Situation dar,<sup>432</sup> zugleich muss ein solcher Auftritt, um von den Zuschauern als gelungen bewertet zu werden, erlernt werden, indem Männer ihre Vortragsweise immer wieder üben. Während die Rhetorik als ernste Betätigung römischer Männer galt, war sie zugleich eine Domäne der Griechen, so dass im römischen rhetorischen Diskurs verhandelt wurde, wie adäquate römische Männlichkeit angeeignet und nach außen dargestellt werden konnte. Hierbei war die Zurschaustellung und Wahrnehmung als authentisch valorisierter männlicher Hexis von vorrangiger Bedeutung.<sup>433</sup> Connolly deutet diese Appelle an den Redner, sich als echter Mann zu präsentieren, als Folge der herausfordernden sozialen Situation des Vortrags, der auch als Akt weiblicher Subordination zur Befriedigung des Publikums wahrgenommen werden könnte.<sup>434</sup> So kritisiert Quintilian die Abkehr von echter, natürlicher Männlichkeit und die Hinwendung zum verweiblichten Vortrag effeminierter Männer, indem er das griechisch konnotierte Ideal des *puer delicatus* mit dem Vortrag eines echten Mannes in Beziehung setzt:

*nam ut illi [mancipiorum negotiatores] robur ac lacertos barbamque ante omnia et alia, quae natura proprie maribus dedit, parum existimant decora, quaeque fortia, si liceret, forent ut dura molliunt: ita nos habitum ipsum orationis virilem et illam vim stricte robusteque dicendi tenera quadam elocutionis cute operimus et, dum levia sunt ac nitida, quantum valeant nihil interesse arbitramur. sed mihi naturam intuenti nemo non vir spadone formosior erit [...].*<sup>435</sup>

Denn wie jene [Sklavenhändler] Kraft, Oberarme und Bart vor allem und anderes, welches die Natur speziell den Männern gab, nicht son-

<sup>431</sup> Gleason 1995, xxii.

<sup>432</sup> Vgl. Roller 2011 zu den veränderten Bedingungen rhetorischer Praxis in der Kaiserzeit.

<sup>433</sup> Zur „fear of *molliitia*“ in Bezug auf den Redevortrag im rhetorischen Diskurs siehe Fögen 2009, 34f.

<sup>434</sup> Connolly 2009b, 136f. Zur Vermeidung einer Hexis beim Vortrag, die darauf abzielt, dem Publikum auf un männliche Weise primär sinnlichen Genuss zu bereiten: Gunderson 2000, 156f. Der Redner setze sich der Gefahr aus, von seinem Publikum „als Frau“ begehrt zu werden: Ibid. 134.

<sup>435</sup> Quint. *inst.* 5, 12, 18f.

derlich als Zierde schätzen und alles, was stark werden würde, wenn es erlaubt wäre, wie etwas Hartes weich machen: So verdecken wir die eigentliche männliche Redeweise und jene Kraft, knapp und kraftvoll zu sprechen, durch eine Art zarter Haut als Einkleidung der Sprache und meinen, solange sie sanft und glänzend ist, dass es keinen Unterschied macht, wie stark sie ist. Aber für mich, der ich auf die Natur schaue, ist jeder Mann schöner als ein Kastrat [...].

Der rhetorische Vortrag soll männlich erscheinen, so dass Quintilian ihn hier abgrenzt von der *mollitia* der *pueri delicati* sowie der kastrierten Männer. Sexuelle Potenz und eine eindeutig männlich markierte Sexualrolle gelten somit als natürlich männlich, während der Import dekadenten sinnlichen Genusses als Modeerscheinung abgelehnt und mit unmännlicher Rhetorik assoziiert wird. Der originär römische männliche Kampf im Rededuell habe dem verweichlichten und fremden sinnlichen Genuss weichen müssen,<sup>436</sup> der durch den *puer delicatus* repräsentiert wird. Die natürliche geschlechtliche Ordnung der Welt, in der es „echte“ anhand eindeutiger körperlicher Zeichen dekodierbare Männer gibt, dient als Legitimationsinstanz für die von Quintilian präferierte Art des rhetorischen Vortrags, die – im doppelten Wortsinne – „natürlich“ männlich zu sein habe. Die Argumentation stützt sich auf die unhinterfragbare Evidenz von Beispielen, die dem angehenden Redner unmittelbar einleuchten sollen.<sup>437</sup> Obwohl die griechisch konnotierte Päderastie jedoch als widernatürliches sittliches Übel angeprangert wird, führt Quintilian unmittelbar darauf doch die Vorstellung vollendeter männlicher Körperlichkeit an, wie sie in der griechischen Bildhauerei erzeugt wurde. Diese Kunst habe sich eben nicht an defektiven Männern orientiert, sondern das Ideal des Speerwerfers, eines Athleten, idealisiert in Marmor verewigt. Dessen Legitimität als männliches Idealbild führt er auf die Eignung für griechischen Sport und Kriegsdienst zurück.<sup>438</sup>

<sup>436</sup> [...] *quia declamationes, quibus ad pugnam forensem velut praepilatis exerceri solebamus, olim iam ab illa vera imagine orandi recesserunt atque ad solam compositae voluptatem nervis carent [...].* Ibid. 5, 12, 17.

<sup>437</sup> „However, such thundering examples ought to make us sensitive to a more pervasive effect: Quintilian’s ubiquitous deployment of ‚good taste‘ and ‚sound sense‘ and the figures that embody them is meant to guide us ineluctably towards specific conclusions.“ Gundersen 2009, 121.

<sup>438</sup> *an vero statuarum artifices pictoresque clarissimi, cum corpora quam speciosissima fingendo pingendove efficere cuperent, numquam in hunc ceciderunt errorem, ut Bagoam aut Megabuzum aliquem in exemplum operis sumerent sibi, sed doryphoron illum aptum vel militiae vel palaestrae, aliorum quoque iuvenum bellicorum et athletarum corpora decora vere existimaverunt: nos, qui oratorem studemus effingere, non arma, sed tympana eloquentiae demus?* Quint. inst. 5, 12, 21. Bagoas ist der Name persischer Eunuchen: Plin. nat. 13, 41. Innerhalb dieser Antithese zwischen griechischem Athleten und persischem Eunuchen erscheint der idealisierte Athlet sicherlich als der für den Krieg tauglichere Mann. Galinsky erklärt Quintilians besondere Wertschätzung dieser griechischen Athletendarstellung mit der Ähnlichkeit zur Statue des Augustus von Prima Porta: Galinsky 1996, 25.



Schon Aristoteles beschrieb in seinem Werk über die Rhetorik die ἀρετή des Körpers den Pentathleten geradezu als Idealbild,<sup>439</sup> ebenso vergleicht er Arten des Laufes mit denen des Sprechens.<sup>440</sup> Auch Cicero bemüht den Vergleich mit der Athletik zur Illustration der gelungenen *actio*, nachdem er zahlreiche Beispiele aus dem Theaterwesen benannt hat:

*Omnis autem hos motus subsequi debet gestus, non hic verba exprimens scaenicus, sed universam rem et sententiam non demonstratione, sed significatione declarans, laterum inflexione hac forti ac virili, non ab scaena et histrionibus, sed ab armis aut etiam a palaestra.*<sup>441</sup>

Allen diesen Gemütsregungen aber muss die Gestik dienen, nicht drückt diese die Worte theatralisch aus, sondern sie gibt den gesamten Sachverhalt und Gedanken deutlich zu erkennen nicht durch anschauliche Schilderung, sondern durch Nachdruck, mit dieser starken und männlichen Anspannung des Körpers, nicht nach Art der Bühne und der Schauspieler, sondern nach Art der Waffen oder auch der Palaestra.

Vornehmlich geht es in dieser Passage darum, beim rhetorischen Vortrag nicht weiblich zu wirken. Es geht also um das *aptum* des Redners hinsichtlich seiner männlichen Geschlechtsidentität, die er durch die Art seines Vortrags performativ erzeugt. Männlich und stark muss der Redner sich selbst darstellen, um auch tatsächlich als Mann und als kompetenter Redner wahrgenommen zu werden. Die Gestik des Vortragenden wird zu zwei antagonistischen Bezugspunkten in Beziehung gesetzt. Verboten ist die Ausdrucksweise eines Schauspielers,<sup>442</sup> der auch hinsichtlich seines sozialen Status' nicht als angemessenes Beispiel für einen vornehmen Römer gelten kann – ein Auftritt als Schauspieler galt für *nobiles* als Schande, auch wenn manche trotzdem ein Bedürfnis danach verspürten.<sup>443</sup> Gunderson deutet den Schauspieler als „constitutive outside“ des Redners, da die Grenzen einer legitimen und autoritativen Vortragsweise durch ihn bestimmt werden.<sup>444</sup> Sobald der

<sup>439</sup> Aristot. *rhet.* 1.5.10–14 (1361b). Zu den körperlichen Tugenden in den philosophischen Schriften Ciceros vgl.: Mähl 1974, 6f.

<sup>440</sup> Aristot. *rhet.* 3.9.2 (1409a); 3.9.6 (1409b).

<sup>441</sup> Cic. *de orat.* 3, 59, 220. Quintilian zitiert diese Passage (Quint. *inst.* 1, 11, 18).

<sup>442</sup> *nec prosopopoeias, ut quibusdam placet, ad comicum morem pronuntiari velim, esse tamen flexum quandam, quo distinguantur ab iis, in quibus poeta persona sua utetur.* Quint. *inst.* 1, 8, 3.

<sup>443</sup> Suet. *Tib.* 35, 2: [...] *et ex iuventute utriusque ordinis profligatissimus quisque, quominus in opera scaenae harenaeque edenda senatus consulto teneretur, famosi iudicii notam sponte subibant [...].*

<sup>444</sup> Der Schauspieler diene im rhetorischen Diskurs zugleich als Begrenzung zulässiger männlicher Praxis und stelle aufgrund seiner Nähe eine Bedrohung dar: „Hard, manly, and penetrating, the orator is not theatrical, soft, or feminine, even if these terms eternally come back to haunt him. But this haunting serves as the occasion for his self-recognition in contradistinction to a constitutive outside, the actor. The actor inhabits the illegitimate body the

Redner als Schauspieler wahrgenommen wird, ist er kein guter Redner und somit auch kein richtiger Mann mehr. An wem soll sich also der junge, aufstrebende Redner orientieren? An den *arma* und der *palaestra*.

Mit den *arma* könnte das Militärwesen verbunden werden, denkbar ist aber auch eine Anspielung auf die Gladiatoren. Die *palaestra* als Teil des Gymnasiums stellt den Übungsort für die Ringer dar, kann aber auch *pars pro toto* für das Gesamtbauwerk verwendet werden.<sup>445</sup> Die Zusammenfassung von *arma* und *palaestra* in demselben Begründungszusammenhang spricht gegen ein Verständnis der Waffen im Sinne des eigentlichen Kriegswesens, da die militärische Untauglichkeit der Athleten ein bekannter literarischer Topos war. Hinzu tritt, dass alle anderen Beispiele aus dem Unterhaltungswesen gewählt wurden, so dass *arma* hier als Anspielung auf die Gladiatoren aufgefasst werden muss.<sup>446</sup> Gladiatoren und Ringer werden also als Beispiele für männliche Kraft verwendet, beide Tätigkeiten sind nicht nur ausschließlich Männern vorbehalten, sondern betonen die martialische Komponente ihrer Männlichkeit.<sup>447</sup> Gladiatoren fungierten in der römischen Literatur als geeignete Exponenten römischer militärischer Männlichkeit – Disziplin, Mut und Todesverachtung ließen sich durch Verweis auf die Gladiatur illustrieren.<sup>448</sup> *Arma* und *palaestra* dienen beide dazu, die Vorstellung einer körperlichen und kämpferischen Männlichkeit hervorzurufen. Keineswegs sollen die angehenden Redner Gladiatoren oder Schwerathleten werden, aber sie sollen sich zumindest an der als männlich klassifizierten körperlichen Anmut dieser Tätigkeiten orientieren, möglicherweise auch Elemente des Trainings der Gladiatoren und Schwerathleten selbst durchführen. Doch Cicero nimmt hier eine Abstufung vor zwischen den beiden Sphären dieser physisch-kinetischen Männlichkeit: Während die Negativbeispiele additiv verbunden werden, werden Gladiator und Ringer als alternative Vor-

---

handbook discovered for its student.“ Gunderson 2000, 133. Gunderson führt diesen Gedanken weiter und deutet die Abwertung des Schauspielers als erfolglosen Versuch des Redners, seine eigene Kastrationsangst zu überwinden: Ibid. 135.

<sup>445</sup> Decker 1995, 174f.

<sup>446</sup> Selbstverständlich besitzt die Gladiatur prinzipiell eine militärische Konnotation. Primär werden in der vorliegenden Passage jedoch nicht Heeresangehörige, sondern Gladiatoren bezeichnet. Crowther versteht *arma* als „the military“, ohne jedoch eine nähere Begründung zu liefern. Crowther 2004, 406. Gunderson übersetzt *arma* mit „soldier“ und spricht in seiner Analyse von einem „military setting.“ Gemeinsam mit der „wrestling school“ diene dieses semantische Feld der Begrenzung des Signifikationspotenzials der *latera*, die er als „sexually invested site“ auffasst. Gunderson 2000, 133. Einerseits könnten jedoch die *latera* neben ihrer Bedeutung als Körperteil und Kraftzentrum des männlichen Körpers ebenfalls militärisch als „Flanke“ verstanden werden, andererseits dürfte ebenso von der *palaestra* eine metonymische Verweisungskette zum Bereich der Sexualität, insbesondere der Päderastie, ausgehen.

<sup>447</sup> Waren die Schauspieler auch Männer, so ist der Unterschied von Bedeutung, dass sie auch Frauen darstellten.

<sup>448</sup> Z.B. Gladiatoren verachten den Schmerz: Sen. *dial.* 2, 16, 2; Gladiatoren haben keine Angst zu sterben: Sen. *dial.* 9, 11, 4f.; Gladiatoren als Beispiel für Tapferkeit: Sen. *benef.* 2, 34, 3.

bilder angeführt und diese Alternative wird noch durch ein *etiam* abgestuft. Der Anschluss durch *aut etiam* scheint eine Präferenz für den erstgenannten Gladiator zu implizieren.<sup>449</sup> Ähnlich verfährt er auch hier:

*Tum denique hic nobis orator ita conformandus est et verbis et sententiis, ut, quem ad modum qui utuntur armis aut palaestra, non solum sibi vitandi aut ferendi rationem esse habendam putet, sed etiam, ut cum venustate moveatur, ut ei qui in armorum tractatione versantur. [...]*<sup>450</sup>

Dann schließlich müssen wir den Redner sowohl hinsichtlich der Worte als auch der Gedanken so ausbilden, dass er glaubt, wie auch diejenigen, die von den Waffen oder der Palaestra Gebrauch machen, dass er nicht nur berücksichtigen müsse, dass er ausweicht und zuschlägt, sondern auch, dass er sich mit Anmut bewegt, wie diejenigen, die sich mit der Behandlung der Waffen beschäftigen.

Zunächst werden diesmal Waffen und Übungsplatz für griechischen Sport gleichberechtigt nebeneinander gestellt. Wegen der Schläge und dem Ausweichen kommt eine schwerathletische Disziplin infrage, also Boxen oder Pankration. Es scheint sehr wahrscheinlich, dass wieder Gladiatoren als Alternative gemeint sind, da die Anmut im Umgang mit den Waffen wohl besser in der Arena als auf dem Schlachtfeld bewundert werden kann. Beide sollen dem jungen Redner zum Vorbild gereichen, da ein Rededuell als Wettbewerb oder genauer noch als Kampf zu verstehen ist, aber auch wegen ihrer anmutigen Bewegung. Schließlich wird in der letzten zitierten Hypotaxe der Umgang mit Waffen noch einmal betont, was als Abwertung der griechischen Athletik verstanden werden kann.

Der Kontext, in dem Gladiatur und Palästra eingesetzt werden, ist jedoch ein anderer als in der vorigen Textstelle. Ging es vorhin um die *actio*, also den körperlichen Vortrag der Rede, geht es nun um die Sprach- und Gedankenführung. Losgelöst von der körperlichen Praxis dient die Eleganz der Bewegung als Vorbild für den Einsatz der Sprache. Wörter sollen derart gewählt und Sätze derart arrangiert werden, dass sie die Anmut der körperlichen Bewegung imitieren, die der Rhetorikschüler an fremden Körpern beobachtet und möglicherweise auch in Form von Fechtübungen oder Kämpfen am eigenen Körper erfahren hat. Technische Perfektion wird somit als Ziel vorgegeben, zugleich wird das öffentliche Rededuell als Kampf ausgedrückt, in dem die Sprache als Waffe eingesetzt wird. Auch wenn dem griechisch konnotierten Sport ein geringerer Wert zugewiesen wird, so wird er dennoch ernst genommen und kriegerisch-männlich konnotiert.

Betrachtet man die im vorigen Kapitel angeführten Textstellen, so ließe sich auch fragen, weshalb überhaupt der Athlet als *exemplum* Verwendung findet. Der

<sup>449</sup> Crowther macht keine Unterscheidung, schreibt jedoch zur *palaestra* in dieser Textstelle: „This reference by itself does not necessarily mean that orators were encouraged to use the *palaestra*, but does seem praiseworthy of the institution.“ Crowther 2004, 406.

<sup>450</sup> Cic. *de orat.* 3, 52, 200.

Redner soll wohl nicht anmutig, nackt und eingeölt auftreten. Ist ein Verweis auf die griechische Athletik innerhalb des rhetorischen Diskurses möglich, ohne auf römische Ablehnung zu stoßen, da die Rhetorik selbst ja auch aus Griechenland rezipiert wurde? Oder ist ein griechischer Schwerathlet schlicht ein besonders anschauliches Beispiel, das in der Vorstellung junger Römer auch schon zu Zeiten der späten Republik präsent und einfach aufrufbar war? Gymnasien und Palästren waren zu diesem Zeitpunkt bereits Teil mancher römischer Villen,<sup>451</sup> auch wenn sie wohl eher für geistige als körperliche Tätigkeit bestimmt waren. Deutlicher äußert sich Quintilian über den Nutzen der *palaestra* in der Rhetorikausbildung:

*Ne illos quidem reprehendendos puto qui paulum etiam palaesticis vacaverunt. Non de iis loquor quibus pars vitae in oleo, pars in vino consumitur, qui corporum cura mentem obruerunt – hos enim abesse ab eo quem instituimus quam longissime velim. sed nomen est idem iis a quibus gestus motusque formantur [...].*<sup>452</sup>

Nicht einmal jene halte ich für tadelnswert, die ein wenig Zeit für die Palästriten freihalten. Nicht spreche ich von denjenigen, bei denen ein Teil des Lebens von Öl, der andere Teil von Wein erfüllt wird, die durch Sorge um den Körper den Geist verschüttet haben – ich will

<sup>451</sup> Cicero besaß mehrere, die aber wahrscheinlich nicht für körperliche, sicherlich jedoch für geistige Arbeit bestimmt waren: Crowther 2004, 407f. Newby hält die Integration von Gymnasien und Palästren in republikanische Villen für sicher, jedoch als „places for intellectual and literary activity, firmly placed within the sphere of otium (leisure) and retreat from public life.“ Newby 2005, 138. Zur „ideological dimension of the villa as a place for culture and philosophy“ siehe Marzano 2007, 97f. Zum „proper use of the gymnasium by a Roman“ gemäß Cicero siehe Wallace-Hadrill 2008, 172. Archäologisch lassen sich Gymnasien für republikanische Zeit jedoch nicht als Massenphänomen nachweisen. Mögliche Überreste eines Gymnasiums in einer Villa, die Pompeius Magnus zugeschrieben wird: Ibid. 257. Varro *rust. 2, praef.: uiri magni nostri maiores non sine causa praeponebant rusticos Romanos urbanis. ut ruri enim qui in uilla uiuunt ignauiores, quam qui in agro uersantur in aliquo opere faciendo, sic qui in oppido sederent, quam qui rura colerent. [...] quod dum seruauerunt institutum, utrumque sunt consecuti, ut et cultura agros fecundissimos haberent et ipsi ualetudine firmiores essent, ac ne Graecorum urbana desiderarent gymnasia. quae nunc uix satis singula sunt, nec putant se habere uillam, si non multis uocabulis retineant Graecis, quom uocent particulatim loca, procoetona, palaestram, <a>odyterion, peristylon, ornithona, peripteron, oporothecon.* Varro konstatiert hier in seinem agrarwissenschaftlichen Lehrwerk mit sichtlichem Bedauern, dass die römische Oberschicht ihre Landgüter mit griechischen Bauwerken ausstattet. Zugleich weist er auch darauf hin, dass die Übung im Gymnasium überflüssig wäre, wenn man sich an der althergebrachten Lebensweise der Vorfahren orientiere, die ihre *ualetudo* durch die Landarbeit gestärkt hätten. Wie später bei Tacitus und Plinius wird auch hier der kulturelle Gegensatz zwischen Rom und Griechenland hervorgehoben, so dass es sich hierbei um eine Artikulation des Diskurses über römische Identität handelt unter den besonderen Bedingungen der Zeit der Bürgerkriege. Konstant bleibt die Kritik an der Dekadenz: Nach alter Sitte war man arbeitsam, tüchtig und genügsam, nun giert gewissermaßen der Zeitgeist nach Verfeinerung.

<sup>452</sup> Quint. *inst.* 1, 11, 15f.

hoffen, dass diese nämlich so weit wie möglich von demjenigen, den ich unterrichte, fernbleiben. Aber denselben Namen besitzen diejenigen, die Gestik und Bewegung ausbilden [...].

Nützlich sei ein Palästrit, ein Ausbilder in der *palaestra*, der den angehenden Redner in den für den Vortrag nötigen motorischen Fertigkeiten ausbildet.<sup>453</sup> Dazu gehören auch Handbewegungen, die nicht ungebildet und ländlich wirkten. Der Redner soll also auch einen gewissen Grad an städtischer Verfeinerung verkörpern. Vehement zurückgewiesen wird hingegen derjenige Ausbilder, der nur mit dem Körper, symbolisiert durch Öl und Wein, beschäftigt sei unter Vernachlässigung der geistigen Fähigkeiten. Es scheint hier Senecas Kritik der Anankophagie anzuklingen mitsamt der Mahnung, den Körper nicht übermäßig zu hypertrophieren, um die geistige Beweglichkeit zu erhalten.<sup>454</sup> Die Dienste, für die Quintilian zumindest einen Teil der Ausbildungszeit bereitzustellen empfiehlt, haben mit griechischer Schwerathletik offensichtlich nur wenig gemein. Wahrscheinlich handelt es sich auch nicht um das pentathletische Ideal des Aristoteles, schließlich soll kein athletischer Wettkämpfer ausgebildet, sondern ein Redner in seiner Ausbildung durch die nötigen körperlichen Fähigkeiten unterstützt werden.

Diese Beherrschung des Körpers kann durch eine Übungspraxis erlernt werden, die mit der griechischen Athletik verwandt ist. Es lässt sich daraus folgern, dass die von Quintilian geforderte vermeintlich natürlich-männliche Hexis des Redners kaum natürlich gegeben ist. Ein römischer Mann, der von seinem Publikum als autoritativ männlich wahrgenommen werden möchte, muss Arbeit in seinen eigenen Körper investieren, um einen vermeintlich natürlichen Zustand zu erreichen. Hierbei wird die griechische Athletik nicht nur als bildlicher Vergleich für die Anmut

<sup>453</sup> Quint. *inst.* 1, 11, 16: [...] *ut recta sint brachia, ne indoctae rusticae manus, ne status indecorus, ne qua in proferendis pedibus inscitia, ne caput oculique ab alia corporis inclinatione dissideant.*

<sup>454</sup> Sen. *epist.* 15, 2f.: *Stulta est enim, mi Lucili, et minime conveniens litterato viro occupatio exercendi lacertos et dilatandi cervicem ac latera firmandi; cum tibi feliciter sagina cesserit et tori creverint, nec vires umquam opimi bovis nec pondus aequabis. Adice nunc quod maiore corporis sarcina animus eliditur et minus agilis est. Itaque quantum potes circumscribe corpus tuum et animo locum laxa. Multa sequuntur incommoda huic deditis curae: primum exercitationes, quarum labor spiritum exhaurit et inhabilem intentioni ac studiis acrioribus reddit; deinde copia ciborum subtilitas impeditur. Accedunt pessimae notae mancipia in magisterium recepta, homines inter oleum et vinum occupati, quibus ad votum dies actus est si bene desudaverunt, si in locum eius quod effluxit multum potionis altius in ieiuno iturae regesserunt.* Auch der Lehrmeister der „Mastkur“ verbringt sein Leben zwischen Öl und Wein, die plastische Beschreibung der übermäßigen Last des Körpers, die den Geist zerdrückt, scheint mit „*mentem obruerunt*“ zu korrespondieren. Seneca behandelt das Verhältnis von Körper und Geist, wobei er wenig überraschend letzterem den Vorrang gewährt. Seine Verweise auf die griechische Athletik sind oft negativ, bisweilen werden Athleten aber auch als Exponenten von *virtus* herangezogen. Vgl. zu dieser „inkonsequente[n] Linie“: Mähl 1974, 59f. Allgemein zum Sport in den senecanischen Schriften: Kroppen 2008.

körperlicher oder geistiger Bewegung herangezogen,<sup>455</sup> sondern als reale Praxis im Dienste der Ausprägung einer männlichen Hexis. Die Gefahr des Exzesses griechischer Körperpraktiken wird jedoch gleichzeitig heraufbeschworen. So kann der griechische Athlet auch als Negativbeispiel für die Stimmausbildung herangezogen werden:

*Hoc satis est. Alioqui nitida illa et curata vox insolitum laborem recubabit, ut adsueta gymnasiis et oleo corpora, quamlibet sint in suis certaminibus speciosa atque robusta, si militare iter fascemque et vigiliis imperes, deficient et quaerant unctores suos nudumque sudorem.*<sup>456</sup>

Dies ist genug. Sonst wird jene klare und gepflegte Stimme die ungewohnte Mühe zurückweisen, wie die an Gymnasien und Öl gewöhnten Körper, wie schön anzuschauen und stark sie auch bei ihren Wettkämpfen sein mögen, versagen, wenn man ihnen Marsch, Gepäck und Nachtwache befiehlt, und ihre Einsalber und den Schweiß auf nacktem Körper herbeiwünschen.

Eine übermäßig gepflegte und verfeinerte Stimme ist also ebenso nutzlos im Ernstfall wie der auf seinen Wettkampf spezialisierte Athlet. Damit werden die aus der griechischen Literatur bekannten Topoi der militärischen Untauglichkeit wie auch die allgemeine Nutzlosigkeit eines auf nur eine Funktion reduzierten Körpers aufgerufen. Zugleich wird dieser Eindruck noch verstärkt durch den Hinweis auf die Nacktheit – für den römischen Bürger im Allgemeinen und den Redner im speziellen eine undenkbar Art, öffentlich im Senat, auf dem Forum oder bei Gerichtsverhandlungen zu erscheinen.<sup>457</sup> Interessanterweise räumt Quintilian aber ein, dass die Körper der Athleten bei der Präsentation im Wettkampf *speciosa atque robusta* seien. Zum einen ist eine ästhetische Wertschätzung dieser nackten Männerkörper also auch in Rom vorhanden,<sup>458</sup> zum anderen symbolisieren diese männliche Kraft, was sich in Einklang mit Ciceros Vergleichen bringen lässt.

<sup>455</sup> Ein anderes Beispiel: *Quapropter historiae nonnumquam ubertas in aliqua exercendi stili parte ponenda et dialogorum libertate gestiendum. Ne carmine quidem ludere contrarium fuerit, sicut athletae, remissa quibusdam temporibus ciborum atque exercitationum certa necessitate, otio et iucundioribus epulis reficiuntur.* Quint. *inst.* 10, 5, 15. Hier wird der Topos des von seinem Ernährungsplan abhängigen Athleten, der deshalb eigentlich besonders unflexibel ist, geradezu ins Positive gewendet: Bisweilen wichen auch die Athleten von ihrer streng regulierten Nahrungsaufnahme ab, daher solle auch der Redner gelegentlich Versuche in anderen literarischen Gattungen unternehmen. Auch Cicero nimmt diesen Topos auf im Kontext einer philosophischen Erörterung über das Ertragen des Schmerzes (Cic. *Tusc.* 2, 40f.). Zunächst stellt er Athleten *aniculae* gegenüber, wobei diese problemlos tagelang auf Nahrung verzichten könnten, während ein Athlet an einem einzigen Tag scheitere. Ganz anders sei es um den Gladiator bestellt, der trotz seinem niedrigen sozialen Stand zu bewundern sei, da er Schmerz und Tod gerne in Kauf nehme.

<sup>456</sup> Quint. *inst.* 11, 3, 26.

<sup>457</sup> Selbstverständlich trat ein griechischer Bürger und Redner auch nur bekleidet in der Öffentlichkeit auf.

Legitimes Leitbild für den römischen Redner war die „ernste“ Welt des Krieges. Übermäßige kulturelle Verfeinerung – griechisch konnotiert und durch das Gymnasium symbolisiert – führe zur Untauglichkeit als Mann und zugleich ist eine adäquate männliche Hexis kein natürlich gegebener Zustand – zumindest eine Optimierung der männlichen Natur war notwendig.<sup>459</sup> Dabei galt es jedoch, das richtige Maß zu finden. Der männliche Körper soll hinsichtlich seiner Stimmführung, Bewegungen, Gestik und Mimik männlich und hart wirken, doch zugleich auch Kunstfertigkeit und Eleganz zum Ausdruck bringen.<sup>460</sup> Römische Männer müssen im öffentlichen Vortrag männliche Autorität beanspruchen, als mächtig wahrgenommen werden. Dieser Herrschaftsanspruch soll sich aus einer als authentisch wahrnehmbaren – einer naturalisierten – männlichen Hexis ableiten. Für deren Ausprägung kann sowohl die Ästhetik als auch die Übungspraxis griechischer Athletik als vorbildlich bewertet werden, die offenbar männlicher bewertet wurde als die Praxis der Theaterschauspieler, die prinzipiell als effeminierter Gegenpol dargestellt wurden. Obwohl beim rhetorischen Vortrag ebenfalls eine Inszenierung stattfindet, das Spielen einer Rolle, nämlich derjenigen des *vir bonus*, muss dennoch oder gerade deswegen die Assoziation zum Schauspieler, der in Rom nicht ernst zu nehmen war, vermieden werden.<sup>461</sup> Hingegen war die Verwechslungsge-

<sup>458</sup> Manche Posen der Athleten seien jedoch ungeeignet für den römischen Redner, wie die zurückgezogenen Schultern des Ringers zum Beginn des Kampfes: Quint. *inst.* 11, 3, 160.

<sup>459</sup> Dies räumt Quintilian auch selbst ein: *verum illi persuasione sua fruuntur, qui hominibus, ut sint oratores, satis putant nasci: nostro labori dent veniam, qui nihil credimus esse perfectum, nisi ubi natura cura iuvetur. in hoc igitur non contumaciter consentio, primas partis esse naturae.* Ibid. 11, 3, 11. Gunderson erläutert den Prozess der Naturalisierung vermeintlich natürlicher männlicher Geschlechtsidentität im rhetorischen Diskurs: „The orator’s high social standing arises from the mystification of his cultural capital as a ‘gift’ that naturally adheres to his person, to his inmost self. And the technical manual participates in the bestowing of this gift while ostensibly only discovering truths about performance, a *natura* that *cura* supplements: we are being taught how to become ourselves, not how to pretend to be good men. It is by the text’s *cura* that the student’s body becomes naturalized and acquires that prestige for which it was destined.“ Gunderson 2000, 67f.

<sup>460</sup> So sollen Jungen männlich lesen, aber auch mit einer gewissen Lieblichkeit: *sit autem in primis lectio uirilil et cum suavitate quadam gravis, et non quidem prosae similis, quia et carmen est et se poetae canere testantur, non tamen in canticum dissoluta nec plasmate, ut nunc a plerisque fit, effeminata* Quint. *inst.* 1, 8, 2. Die Kleidung muss männlich und prachtvoll erscheinen, aber darf auch nicht als Indiz gelesen werden können, dass zu viel Aufwand betrieben wurde: *Cultus non est proprius oratoris aliquis, sed magis in oratore conspicitur. quare sit, ut in omnibus honestis debet esse, splendidus et uirilil: nam et toga et calceus et capillus tam nimia cura quam negligentia sunt reprehenda.* Ibid. 3, 3, 137. Dabei handelt es sich ebenfalls um eine Invisibilisierungsstrategie, um einen vermeintlich natürlich männlichen Körper zu präsentieren: Gunderson 2000, 71. Zur Semantik von *splendidus* im Kontext von Ehrvorstellungen siehe Lendon 1997, 274.

<sup>461</sup> Gunderson illustriert das widersprüchliche Verhältnis zwischen Theater und Rhetorik sowie den geschlechtsperformativen Charakter des rhetorischen Auftritts vor Publikum: „Acting produces effeminate pleasure and illegitimacy, but an orator’s acting produces virile pleasure and authority. The orator plays a man better even than an actor does. The orator is

fahr eines Redners mit einem Athleten oder Gladiator deutlich geringer. Beide Rollen dienten der Veranschaulichung männlicher Körperlichkeit und technischer Perfektion, zugleich repräsentierten sie männlichen Kampf und die Beherrschung der eigenen Affekte. Ein gewisses Unbehagen an der Ernsthaftigkeit und moralischen Aufrichtigkeit der griechischen Athletik bleibt jedoch bestehen.

### 3.5 Ehre und Schande als Leitprinzipien römischer Männlichkeit

Comme l'honneur – ou la honte, son envers, dont on sait que, à la différence de la culpabilité, elle est éprouvée *devant les autres* –, la virilité doit être validée par les autres hommes, dans sa vérité de violence actuelle ou potentielle, et certifiée par la reconnaissance de l'appartenance au groupe des ‚vrais hommes.‘ Nombre de rites d'institution, scolaires ou militaires notamment, comportent de véritables épreuves de virilité orientées vers le renforcement des solidarités viriles.<sup>462</sup>

Ehre und Männlichkeit lassen sich nicht nur hinsichtlich ihrer sozialen Konstruktion vergleichen, vielmehr lassen sich besondere Erfordernisse männlicher Ehre feststellen, die an die Geschlechtsidentität und den Sozialstatus ihres Trägers gebunden sind. Männlichkeit existiert als Identitätsmerkmal in der Selbstwahrnehmung eines geschlechtlichen Subjekts, jedoch erlangt eine solche Geschlechtsidentität erst ihre soziale Relevanz, indem sie durch die Fremdwahrnehmung validiert wird. Ein männlicher Geschlechtscharakter war im antiken Rom an einen bestimmten Moralkodex gebunden, so dass die Zuschreibung des sittlichen Wertes eines Mannes in Form seiner Ehre eine notwendige Komponente „echter“ Männlichkeit ausmachte. Verhaltensdispositionen sowie Wahrnehmungsschemata, die für die Anerkennung männlicher Ehre maßgeblich waren, wurden in den soeben untersuchten literarischen Texten diskursiv artikuliert. Sowohl die germanischen Krieger als auch griechische Athleten sind um die Akkumulation von Ehre bemüht; ihre literarische Repräsentation im Diskurs ethnischer Alterität, der durch seine römische Perspektive geprägt ist, verdeutlicht, wie männliche Ehre in Rom als Form symbolischen Kapitals wirksam werden konnte und die Konstruktion römisch-elitärer Männlichkeit bedingte.

---

expressing a fundamental truth, while the actor merely dons a mask. The necessarily mediated quality of the enactment of virility by the orator, though, must be noted. An orator is not simply himself. He acts and enacts himself. Performance is an essential element of truth even as it points to a lacuna between truth and life and a dependence of the essence on its own representation.“ Gunderson 2000, 131.

<sup>462</sup> Bourdieu 1998, 77.



Die Ehre eines Mannes lässt sich als Form symbolischen Kapitals begreifen, die ihrem Träger Macht verleiht und sozial hierarchisierend wirkt. Sie entsteht dadurch, dass sich Männer als den kulturellen Normierungen entsprechende Mitglieder der Gesellschaft und ihrer sozialen Schicht innerhalb dieser Gesellschaft auszeichnen. Im Umkehrschluss resultiert die Schande, der Verlust der Ehre, aus einem Verstoß gegen sozial akzeptierte Verhaltensnormen und bewirkt einen Ansehens- und somit auch Machtverlust. Im satirischen Diskurs ließen sich zahlreiche literarische Figuren identifizieren, die mittels Entlarvung ihrer wahren Geschlechtsnatur entehrt wurden. Sexuell deviante Männer, die ihre Leidenschaften nicht beherrschten und übermäßig durch *mollitia* gekennzeichnet waren, wurden als Witzfiguren verlacht – aus dem Kreis der „echten“ Männer waren sie ausgeschlossen.<sup>463</sup>

Männliche Ehre wirkte als Element der symbolischen Ordnung im antiken Rom legitimierend, indem es einzelne Handlungen sowie die charakterliche Gesamtbeurteilung eines Mannes rechtfertigen konnte. Caesar behauptete, den Bürgerkrieg unter anderem wegen seiner verletzten Ehre begonnen zu haben.<sup>464</sup> Neros individuell entehrende Handlungen ließen sich historiographisch als zentrale Argumente anführen, um ihn als politischen Herrscher und römischen Mann zu disqualifizieren.<sup>465</sup> Das Streben nach Ehre habe laut Tacitus die Männer in früheren Zeiten motiviert, sich in besonderer Weise auszuzeichnen, allein um ihres Nachruhms willen und nicht wegen des schnöden diesseitigen Vorteils.<sup>466</sup> Diese pathetisch aufgeladene Anklage der politischen Handlungsmöglichkeiten elitärer Männer unter Domitians Herrschaft verweist auf Handlungsspielräume unter den Bedingungen republikanisch-meritokratischer Konkurrenz bis hin zu den idealisierten altrömischen Männern, die selbstlos ihre moralische Exzellenz in Frieden und Krieg unter Beweis stellten.<sup>467</sup> Als wesentliches generatives Prinzip römischer Männlichkeit wurde im zweiten Kapitel die *continentia* herausgearbeitet, über die ein solches *exemplum* verfügte, während die „weichen“ Männer des satirischen Diskurses sich eben nicht selbst beherrschten.

Als besondere Ausprägung der *continentia* lässt sich die *virilis patientia* verstehen. Diese Leidensfähigkeit bestimmt als männliche Verhaltensdisposition die römisch-männliche Disziplin, die dem idealen Bauernsoldaten ermöglicht, die Entbehrungen sowohl der Feldarbeit als auch der Feldzüge zu ertragen. Die Ehre des

---

<sup>463</sup> Siehe Kapitel 2.

<sup>464</sup> Caes. *civ.* 1, 22; 1, 32. Ob dies seine tatsächliche Motivation war oder nur als „rhetoric of concealment“ diente, sei dahingestellt. Es war zumindest möglich, den normverletzenden Marsch nach Rom mit der Verteidigung der persönlichen Ehre zu begründen, da diese innerhalb der symbolischen Ordnung Roms eine hohe Stellung einnahm. Allgemein zu den Aspekten der rhetorischen Verschleierung und ideologischen Wirksamkeit der Ehre: London 1997, 24f.

<sup>465</sup> Siehe Kapitel 2.5.

<sup>466</sup> Tac. *Agr.* 1.

<sup>467</sup> Siehe Kapitel 2.4; 3.2.2.

römischen Mannes erfordert es, im Krieg *virtus* zu beweisen, die als Tapferkeit im weiteren Sinne auch *virilis patientia* umfasste. Diese *virtus* musste performativ verwirklicht werden: Die Kriegerehre diente dem Einzelnen als persönlicher Ansporn in Form eines moralischen Imperativs und legitimierte zugleich die römische Herrschaft insgesamt. Primitive Nordbarbaren sowie dekadente Griechen hingegen galten als maßlos und unkontrolliert im Hinblick auf ihre Affekte, während der römische Soldat maßvoll, bescheiden und diszipliniert an der Umsetzung seiner Ziele arbeitete.

Zentrale antike Denkfiguren zur Konzeptualisierung von ethnischer Identität waren der Barbar, die Klimazonentheorie und die Vorstellung einer von einer mythisch verklärten Vorzeit ausgehenden deszendenten Kulturentwicklung. Der aus der griechischen Kultur übernommene Begriff des Barbaren stellte die Negation griechisch-römischer Zivilisation dar und war mit der Vorstellung einer primitiven, wilden Lebensweise verknüpft. Gemäß der Klimazonentheorie prägten die geoklimatischen Voraussetzungen des Lebensraumes körperliche und charakterliche Eigenschaften von Menschen; allerdings wurde diese Theorie nicht als exklusive Begründung ethnischer Eigenarten eingesetzt, sondern vielmehr zur Ergänzung herangezogen, soweit sie mit dem Darstellungsinteresse harmonierte. Dieser Klimazonentheorie entspricht eine Polarität antizivilisierter Barbarei: Hypermaskuline Nordeuropäer zeichnen sich durch primitive *feritas* aus, effeminierte Asiaten hingegen durch *vanitas*, aus einem Übermaß an Zivilisation. Diese Pole entsprechen dem Anfangs- und Endpunkt einer deszendenten Kulturentwicklung, wobei jüngere Kulturen, so auch die imaginierte eigene römische Frühzeit, frei, wild und sittenrein lebten, ältere hingegen, so auch die Kritik an der eigenen Gegenwart, nach Erlangen einer Hegemonialstellung im Mittelmeerraum, der Knechtschaft und Dekadenz verfielen. So lässt sich in den literarischen Quellen ein doppeltes Bedrohungsszenario für römische Identität und Herrschaft aufzeigen: Einerseits bedrohen tapfere und freiheitsliebende Nordbarbaren die Grenzen des Reiches, andererseits haben Luxus und Effeminierung als Kulturimporte aus dem griechischen Osten bereits unter den Mitgliedern der stadtrömischen Elite Einzug gehalten, so dass römische Männer aus sinnlicher und materieller Habgier ihre Selbstkontrolle verlieren – die *virtus* altrömischer *exempla* im weiteren Sinn, moralische Exzellenz in Frieden und Krieg, ist bedroht.

Sowohl Caesar als auch Tacitus bedienen sich dieser epistemologischen Strukturen in selektiver Weise, um die Alterität der Germanen literarisch zu erzeugen. Caesar stellt die Germanen als besonders tapfer und stark dar, da sie besonders weit entfernt waren von dem verweichlichenden Einfluss griechisch-römischer Zivilisation. Damit besaßen sie die den Nordbarbaren eigentümliche militärische *virtus*, die den akkulturierten Galliern abhanden gekommen sei. Allerdings sind Caesars Germanen nicht nur zu einem heftigen *impetus* auf dem Schlachtfeld fähig, vielmehr fungiert männliche Leidensfähigkeit zugleich als Modus und Telos ihrer Existenz, die gänzlich auf die Sphäre des Krieges ausgerichtet ist. Daher befreiten sie sich selbst durch intentionale kulturelle Normierung von *avaritia*, um den Zu-

sammenhalt der Gemeinschaft und die Kriegsbereitschaft zu steigern. Somit erscheinen sie als primitive und militaristische, zugleich aber auch als egalitäre und fleißige Männer, geradezu als perfekte und beinahe unbezwingbare Krieger. Die Übertragung altrömischer moralischer Exzellenz auf die Germanen verleiht ihnen eine militärisch bedrohliche Aura. Jedoch stellt die Eindimensionalität des Bildes eher eine bloße Affirmation römischer Werte dar, als dass männliches Verhalten reflektiert würde.

Tacitus hingegen erzeugt ein differenzierteres Bild ethnischer Alterität. Die Darstellung germanischer Normen und Praktiken in Frieden und Krieg können somit als Beitrag zur Verhandlung römisch-elitärer Männlichkeit gelesen werden. Männliche Ehre fungiert in der *Germania* als ein Leitprinzip germanischen Handelns in Frieden und Krieg. An die Topoi der Nordbarbarenrepräsentation anschließend nimmt der Krieg eine privilegierte Stellung ein als soziales Feld, auf den die Sozialisation germanischer Männer ausgerichtet ist und in dem sich Männer als Krieger zu bewähren haben. Ebendiese Bewährung des Mannes auf dem Schlachtfeld war auch in der symbolischen Ordnung Roms ein Mittel, um sich in Konkurrenz zu anderen Männern auszuzeichnen. Für Bourdieu handelt es sich um ein geradezu paradigmatisches soziales Feld, auf dem Männer um Dominanz konkurrieren:

L'*illusio* originaire, qui est constitutive de la masculinité, est sans doute au fondement de la *libido dominandi* sous toutes les formes spécifiques qu'elle revêt dans les différents champs. Elle est ce qui fait que les hommes (par opposition aux femmes) sont socialement institués et instruits de manière à se laisser prendre, comme des enfants, à tous les jeux qui leur sont socialement assignés et dont la forme par excellence est la guerre.<sup>468</sup>

Ebendieses männliche Spiel der sozialen Akteure um Dominanz erläutert Tacitus in der *Germania*, wobei seine Darstellung germanischer Sitten als Reflexion römisch-männlicher Normen verstanden werden muss. Bewaffnete germanische Männer sind demnach Teil einer homosozialen männlichen Kampfgemeinschaft, in der es darauf ankommt, als tapferer Krieger anerkannt zu werden, indem man seine *virtus* im Kampf praktisch unter Beweis stellt. Dadurch wird die männliche Ehre bewahrt und die Schande der Feigheit, die aus dem moralischen Versagen der militärischen Niederlage resultiert, vermieden. Ehrenhaft ist es zugleich, die Hierarchie der germanischen Männer untereinander zu respektieren, die wiederum primär auf geleisteter *virtus* basiert. Für den Anführer, dem unbedingte Treue geschuldet wird, gelten dieselben Anforderungen wie an die subordinierten Männer. Es besteht kein unabhängiger und absoluter Anspruch auf Herrschaft, sondern die praktische und sichtbare Performanz männlicher Exzellenz im Krieg legitimiert den Führungsanspruch. Diese kriegerische *virtus* wird zugleich als dezidiert gemein-

<sup>468</sup> Bourdieu 1998, 105f. (Hervorhebung im Original).

schaftsorientiert dargestellt, da Männer die von ihnen Abhängigen schützen. Somit ist die germanische Kampfbereitschaft auch heterosozial motiviert durch diejenigen, die keine männliche, physische Gewalt ausüben können, jedoch eine komplementäre Unterstützungsrolle auch auf dem Schlachtfeld selbst wahrnehmen.

Auch im römischen Kontext ist soldatische *virtus*, zunächst als Tapferkeit im Krieg verstanden, geradezu prädestiniert, um die vermeintliche männliche Essenz eines Individuums zu offenbaren, da in ihr kulturelle Normen männlichen Verhaltens verdichtet und sublimiert werden. Zugleich stellt die Tätigkeit des Soldaten eine der paradigmatischen Männerrollen dar neben derjenigen des Ehemannes und Vaters, denen ein besonderes Legitimationspotenzial zur Reproduktion geschlechtlicher Differenzen und Hierarchien innewohnt. Soldatische *virtus* bedeutet zunächst, im Krieg tapfer zu handeln. Dies erfordert, dass der einzelne Mann seine Angst, verletzt oder getötet zu werden, bezwingt und somit bereit ist, seine eigene körperliche Unversehrtheit und sogar sein Leben aufs Spiel zu setzen. Die erfolgreiche Teilnahme an diesem wortwörtlich „ernsten Spiel“ erfordert also Affektkontrolle sowie die körperliche Eignung zum Umgang mit Waffen; beides dient dazu, das eigene Potenzial zur Ausübung physischer Gewalt freizusetzen. Dies erfordert für Römer anders als in der taciteischen Darstellung germanisch soldatischer Männlichkeit aber immer zugleich auch kontrolliertes Handeln für die Gemeinschaft. Männliche Tapferkeit benötigt individuelle Selbstbeherrschung,<sup>469</sup> um im militärischen Kontext durch *disciplina* zu einem nachhaltigen Erfolg für die *res publica* zu werden. Frauen sind von der aktiven Teilnahme an dieser Auseinandersetzung ausgeschlossen, Männer können ihren Anspruch auf Männlichkeit verlieren, wenn sie Verhaltensnormen nicht gerecht werden. Gelingt die Performanz des furchtlosen Kampfes Mann gegen Mann, akkumuliert der Teilnehmer symbolisches Kapital in Form von männlicher Ehre. Ein Scheitern jedoch führt zu Schande und dem Ausschluss aus der Gruppe der „echten“ Männer. *Mollitia* muss hier vermieden werden in Form von Feigheit. Die „harte“ Verhaltensdisposition, im Krieg seine männliche Ehre zu beweisen, stellt einen Teil der Motivation dar, überhaupt an einer Schlacht teilzunehmen.

Diese Ehre stellt jedoch keinen Selbstzweck dar, sondern wird sozial legitimiert. Insofern illustriert Tacitus anhand der germanischen Kriegerehre die auf dem exemplarischen Moralcharakter der altrömischen Helden beruhende Verankerung der militärischen *virtus* in der symbolischen Ordnung Roms. Die Konzeption der germanischen *virtus* in der *Germania* erscheint nämlich weniger als ein individueller denn als ein sozialer Wert. Der einzelne Mann stellt seine *virtus* nicht nur unter Beweis, um eine persönliche Auszeichnung zu erhalten und seine soziale Position zu verbessern. Vielmehr übernimmt der einzelne Mann Verantwortung für andere Menschen, indem er versucht, das Wohlergehen der ihm Schutzbefohlenen, also der eigenen Kernfamilie, zu sichern. Um dieser Verantwortung gerecht zu werden, muss er seine gesamte Existenz aufs Spiel setzen. Männliche Autorität er-

<sup>469</sup>Zur *continentia* siehe Kapitel 2.6.3.

wächst in diesem Verständnis aus der Bereitschaft, abhängige Nicht-Männer, seien es Ehefrauen, Mütter oder Kinder, zu schützen. Betrachtet man weitere soziale Kreise, lassen sich Verantwortungspositionen für größere soziale Gruppen ausmachen. Germanische Heerführer mussten laut Tacitus ebenso wie ihre Untergebenen ständig ihre soldatische Kompetenz unter Beweis stellen. Ebenso konnten römische Männer ihre Autorität steigern, indem sie durch die Performanz militärischer Führungsqualitäten ihre Eignung zur Herrschaft präsentierten. Dieses Prinzip fand ebenso Anwendung in der Repräsentation des Princeps, der als Übervater und oberster Feldherr Verantwortung für den gesamten römischen Herrschaftsbereich trug.

Neben der Euphemisierung männlicher Gewaltbereitschaft verdeutlicht diese Demonstration der Funktionsweise männlicher Tapferkeit mögliche Bruchstellen in der kaiserzeitlichen Geschlechterordnung. Männliche Exzellenz im Krieg diente in republikanischen Zeiten der Akkumulation symbolischen Kapitals, welches in der Konkurrenz um politische Ämter sowie der Profilierung innerhalb der Elite dienstbar gemacht werden konnte. Die Monopolisierung militärischen Ruhms durch die Kaiser entzog elitären Männern ein geradezu essenzielles Handlungsfeld,<sup>470</sup> welches in der Erinnerungskultur weiterhin glorifiziert wurde und sowohl in der Außenpolitik als auch bei innenpolitischen Auseinandersetzungen um die Herrschaftsnachfolge weiterhin bedeutsam, wenn nicht gar ausschlaggebend war. Während die Armee in der Praxis eine unverzichtbare Stütze kaiserlicher Herrschaft war und subelitären Männern einen sozialen Aufstieg ermöglichen konnte, mussten elitäre römische Männer neue Handlungsfelder erschließen, um sich innerhalb ihrer sozialen Schicht zu profilieren und eine direkte Konkurrenz zum Kaiser zu vermeiden.<sup>471</sup>

Neben einer möglichen Distinktion durch kulturelles Kapital galt eine politisch-administrative Tätigkeit weiterhin als ehrenwert. In diesem Punkt markiert Tacitus die Differenz zwischen barbarischer Ignoranz und römischer Zivilisation besonders deutlich. Wohl primär aus Ignoranz bewerten die taciteischen Germanen nur das Kriegswesen als ehrenvoll, unkriegerische Tätigkeit jedoch als unmännlich. Während die Klimazonentheorie in der *Germania* kaum als Erklärungsansatz eingesetzt wird, werden Sedimente ihrer Annahmen in der mangelnden Ausdauer der Germanen in Friedenszeiten sichtbar. Römische Männer hingegen sind mehr als nur Krieger, da sie sich durch ausdauernde und ernsthafte Tätigkeit für das Gemeinwesen auch im Frieden auszeichnen sollen. An den Normen römischer Männlichkeit gemessen erweisen sich die germanischen Krieger folglich als defiziente Männer, da sie aufgrund ihrer exklusiven Fixierung auf eine ehrenhafte Kriegerexistenz den aus römischer Sicht herausragenden Wert der Agrarökonomie sowie einer zivilen

---

<sup>470</sup> Zu den veränderten Bedingungen elitärer Statusrepräsentation sowie dem Verhältnis zwischen Kaiser und sozialer Elite siehe P. Eich 2008; Roller 2001; Stein-Hölkeskamp 2019, 20; zur „Monopolisierung der Männlichkeit“ durch den Kaiser siehe Späth 1994, 346; vgl. McDonnell 2006, 387–389.

<sup>471</sup> Siehe Kapitel 1.4.

Gesellschaft verkennen. Die *virilis patientia* war eben nicht nur eine militärische Handlungsdisposition, sondern ebenso eine Norm männlichen Handelns in Friedenszeiten.

Lobenswert sei außerhalb des Krieges jedoch auch die germanische Sexualmoral. Aus den taciteischen Schriften ergibt sich der Eindruck, dass die Männer der römischen Elite unter den Bedingungen des Prinzipats eingeschränkt waren, ihre *virtus* zu entfalten, während Korruption und Dekadenz um sich griffen. *Pudicitia* und Libidokontrolle scheinen in den germanischen Ehen im Gegensatz zur hedonistischen Dekadenz der urbanen Verlockungen Roms gestellt zu werden. Eine scheinbar natürliche gute Veranlagung sowie ein Mangel an Reizen führt zu positiv bewerteten Sitten, so dass die familiäre Reproduktionsgemeinschaft zu einer echten Schicksalsgemeinschaft sublimiert wird, in der insbesondere Frauen zur Beständigkeit der sozialen Ordnung beitragen. Männer und Frauen werden nicht nur als sich gegenseitig ergänzend, sondern geradezu als voneinander abhängig dargestellt.

Männer werden an den Normen ihrer Gemeinschaft gemessen und können sich nur vor den übrigen Mitgliedern dieser sozialen Gruppe als „echte“ Männer bewähren. Innerhalb der Gruppe bilden die Familien gewissermaßen Elementareinheiten, die der sozialen Reproduktion dienen und aus der Verbindung von Mann und Frau entstehen. Vom Ehemann wird Tapferkeit sowie die Bereitschaft zur Anwendung physischer Gewalt erwartet, von der Ehefrau wird unbedingte Treue dem Ehemann gegenüber erwartet sowie Unterstützung. Beide arbeiten gemeinsam darauf hin, das überindividuelle Ziel der familiären und kulturellen Reproduktion zu verwirklichen, wodurch die asymmetrische aber auf Kooperation abzielende Rollenaufteilung legitimiert wird.

Wesentlicher Bezugspunkt ist die germanisch unmittelbar verwandte Familie, deren Schutz und Stabilität durch soziale Normen gewährleistet wird. Männliche Ehre aus Sicht des Ehemannes bedeutet, dass die Ehefrau treu ist und keine Kinder mit fremden Männern zeugt. Wird die Ehre des Mannes durch seine untreue Ehefrau verletzt, stellt er sie wieder her, indem er physische Gewalt anwendet und seine Frau bestraft. Da die Frau verstoßen wird und keine Wiederheirat möglich ist, kann diese Bestrafung nicht auf eine Veränderung des Verhaltens der Frau oder eine Form der Wiedergutmachung hinauslaufen. Neben der generalpräventiven Wirkung derartiger Sanktionen demonstriert der betrogene Ehemann vor seinen Mitmenschen, dass er selbst weiter über das Gewaltmonopol verfügt und als Mann handlungsfähig ist. Römische Männer hingegen waren der Gefahr ausgesetzt, durch ihre Ehefrau entehrt zu werden, ohne über vergleichbare extralegale Sanktionsmöglichkeiten zu verfügen.

Mögen die Germanen aufgrund ihrer zivilisatorischen Defizite auch als defiziente Männer erscheinen, so muss ihre Ignoranz kultureller Verfeinerung im Rahmen des römischen Dekadenzdiskurses doch als moralisch exemplarisch erscheinen. Die tapferen, wenn auch einfältigen, Krieger werden nicht durch effeminierenden Luxus geschwächt, ihre Kampfsmoral ist nicht durch mangelnde

*continentia* eingeschränkt, da sie die moralischen Laster der römisch-griechischen Zivilisation schlichtweg nicht kennen. Die im satirischen Diskurs ubiquitäre Anklage verweichlichter, enthemmter und individuellen Genuss erstrebender Männer lässt sich somit auch in der *Germania* nachweisen. Ein Trost für den römischen Rezipienten mag die Tatsache dargestellt haben, dass diese Germanen sich außerhalb des Krieges und der Ehe jedoch keineswegs vorbildlich verhielten, sondern vielmehr vor sich hin vegetierten.

Inwiefern nicht-militärische männliche Handlungsfelder als genuin römisch zu bewerten sind, lässt sich anhand der Bewertung griechischer Athletik im römischen rhetorischen Diskurs genauer konturieren. Obwohl griechisch geprägte Kultiviertheit im kaiserzeitlichen Rom als kulturelles Kapital akzeptiert war, erschien ein Übermaß griechisch-orientalischer Zivilisation dennoch weiter als Bedrohung traditioneller römischer Werte, zumindest als nicht mehr als eitle Spielerei im Gegensatz zu ernsthafter römischer Tätigkeit.<sup>472</sup> Es stellte sich an der Wende zum zweiten nachchristlichen Jahrhundert nicht die Frage, ob griechische Kultur übernommen wird, sondern in welchem Maße und in welchem Kontext sie als distinktionsfördernde Ressource eingesetzt werden konnte.

Athletische Wettbewerbe boten auch in der Kaiserzeit ihren griechischen Teilnehmern die Möglichkeit, symbolisches Kapital zu erwerben, ähnlich kriegerischen Erfolgen in früherer Zeit. Für urbane Eliten des griechischsprachigen Ostens stellten athletische Wettkämpfe und die Zurschaustellung körperlicher Leistungsfähigkeit sogar einen wichtigen Beitrag zur ethnischen Identität und sozialen Hierarchie dar. Aus römischer Sicht jedoch verdichtete sich semantisch in der griechischen Athletik orientalische Zügellosigkeit und moralische Dekadenz, welche mit Nacktheit und Päderastie in Zusammenhang gebracht wurden. Griechischer Sport war zugleich als fremd und amoralisch gekennzeichnet, so dass eine aktive Teilnahme daran insbesondere für Mitglieder der römischen Oberschicht literarisch als unwürdig repräsentiert wurde. Echte römische Männer kämpfen im Krieg und verwalten Provinzen, sie spielen nicht im Gymnasium, das nur den Anschein von Männlichkeit in Form eines disziplinierten muskulösen Körpers erzeugt. Die Gladiatur hingegen wurde grundsätzlich positiv bewertet, da römische Werte darin sichtbar wurden. Die Praxis der Gladiatur als Spektakel war allerdings häufig auf Sklaven beschränkt, so dass ein vornehmer Römer von ihr ausgeschlossen war. Standesgemäßes, und somit ehrenhaftes, öffentliches Auftreten war dem römischen Mann jedoch als Redner erlaubt, wobei er seinen Körper beherrschen musste. Eine derartige rhetorische Hexis, die männliche Autorität erzeugen sollte, musste jedoch geübt werden, um von den Zuschauern als gelungen bewertet zu werden. Die vermeintlich authentische männliche Substanz des Redners war ein Produkt der reiterativer Praktiken, deren performativer Effekt der Anschein männlicher Authentizität sein sollte.<sup>473</sup>

---

<sup>472</sup> Vgl. Isaac 2004, 398.

<sup>473</sup> Siehe Kapitel 2.6.1. Vgl. Gunderson 2000.

Während Athletik grundsätzlich als griechische Spielerei galt, stellte die Rhetorik eine ernste römische Beschäftigung dar, die ebenfalls hohe Anforderungen an den männlichen Körper stellte. Um diesen Anforderungen gerecht zu werden, war ein begrenzter Einsatz athletischer Praktiken zulässig, obwohl diese in anderen Kontexten als unrömisch und unmännlich dargestellt wurden. Der zivilisierte Redner in Rom wollte männliche Autorität beanspruchen, welche sich aus seinem inkorporierten kulturellen Kapital speist, welches er beim öffentlichen Auftritt performativ in ebendiese Autorität umwandelt. Ein solcher Auftritt gelang, wenn ihm sein Publikum glaubte, dass er ein echter, römischer Mann ist. Damit sein Auftritt von Erfolg gekrönt war, musste er bestimmte Techniken inkorporiert haben, die sich teils sinnbildlich und teils praktisch an der griechischen Athletik orientierten. Eine pragmatische Nutzung prinzipiell griechisch konnotierten kulturellen Kapitals war durchaus möglich, solange die Performanz insgesamt den Eindruck der Ernsthaftigkeit erzeugte. Ernst war die Rede in jedem Fall für den Redner selbst, da es für ihn wie für den germanischen Krieger um seine männliche Ehre ging. Ohne Waffen, aber ausgerüstet mit der Toga, zog er in die Schlacht, bei der er nicht seinen Gegner töten, sondern das Publikum überzeugen musste. Die Konzeption der besten Rede konnte an einem inadäquaten Vortrag scheitern.<sup>474</sup>

Erfolgreich war ein Vortrag, wenn er seine Adressaten überzeugt. Neben der persuasiven Kraft der Argumente selbst, entschied der Habitus des Vortragenden, insbesondere in seiner körperlichen Dimension, darüber, ob man ihn als Redner – und als Mann – ernst nahm. Mag es auch alternative Habituskonfigurationen gegeben haben, die erfolgreiche Redeauftritte ermöglichten,<sup>475</sup> so wird im rhetorischen Diskurs eine besonders harte, starke und martialische Männlichkeit als erfolgversprechendes Modell propagiert. Zugleich muss der Redner aber auch über Eleganz, Anmut und Verfeinerung verfügen, sowohl in seiner äußeren Erscheinung als auch in seiner körperlichen Motorik, ohne jedoch übermäßig affektiert oder gar effeminiert zu wirken.<sup>476</sup> Die bedeutungstragenden „feinen Unterschiede“ lassen sich nur in Ansätzen aus den Lehrbüchern rekonstruieren, da sie in der Praxis durch Imitation oder Unterweisung erlernt und somit inkorporiert wurden. Mag der archaische Bauernsoldat auch noch so oft diskursiv als Männlichkeitsideal artikuliert worden sein, so handelt es sich eher um ein moralisches Ideal, während Quintilian deutlich ausdrückt, dass ein kaiserzeitlicher Redner in der Öffentlichkeit ein kultiviertes Auftreten zu pflegen hatte.

Mit dem Anlegen der Toga und dem öffentlichen Auftritt als Redner „spielten“ römische Männer die Rolle des Redners, jedoch war auch dieses Spiel wie der Krieg ernst: „The rhetorical performer embodied his civilization’s ideal of a cultivated

<sup>474</sup> *actio, inquam, in dicendo una dominantur. sine hac summus orator esse in numero nullo potest, mediocris hac instructus summus saepe superare. huic primas dedisse Demosthenes dicitur, cum rogaretur quid in dicendo esset primum, huic secundas huic tertias.* Cic. *de orat.* 3, 213.

<sup>475</sup> Ein Beispiel zur Zeit der Zweiten Sophistik wäre Favorinus, vgl. Gleason 1995.

<sup>476</sup> Siehe zu diesen Anforderungen an einen elitären männlichen Habitus Kapitel 2.6.3.



manliness.<sup>477</sup> Gerade weil die öffentliche Rede ernst genommen wurde, stellte zu viel griechische Kunstfertigkeit immer eine Gefahr dar, nicht ernst genommen zu werden. Der öffentliche Auftritt sollte den Zuhörern eine ontologische männliche Substanz des Redners suggerieren, und zwar diejenige eines römischen Mannes. Die Arbeit an der Erzeugung einer solchen überzeugenden männlichen Identität war ein elementarer Teil der Rednerausbildung. Die pädagogischen Lehrtexte verschleiern dies nicht, sondern wenden große Sorgfalt an, das *aptum* normgerechter männlicher Selbstdarstellung auszutarieren. Dabei dienten die schematischen Oppositionen im rhetorischen Diskurs nicht als präzise Handlungsanweisungen für die Redepraxis, sondern als prinzipiengestützter Leitfaden.

Der römische Blick auf die Griechen ist ein Blick auf eine potentielle eigene Zukunft und eröffnete trotz Verfremdungseffekten einen Blick auf das Ergebnis eines Verlustes an Ernsthaftigkeit und des Wissens um die wesentlichen Werte für die römische Identität. Aus dieser Perspektive erklärt sich, warum griechische Männer keinen Anspruch auf legitime Herrschaft erheben können, da sie nur auf hedonistischen Genuss und belanglose Spielereien aus sind. Somit gleichen sie Kindern, die nicht die Subjektivität eines Verantwortung tragenden erwachsenen römischen Mannes beanspruchen können. Echte römische Männer reden über wichtige Dinge und sind bereit, in den Krieg zu ziehen, um ihre Heimat zu verteidigen und ihre Ehre zu behaupten. Dabei bewahren sie die gemeinschaftsorientierten, von Härte und Verzicht geprägten Werte ihrer Vorfahren. Die Angst vor dem Verlust der *patrii mores* unter den Bedingungen einer sich verändernden Gesellschaft kommt in den Quellen zum Ausdruck und zugleich diente der Bezug auf ebendiese alten Werte der Legitimierung römisch-männlicher Herrschaft.

Der Blick auf die Germanen bietet ein Zerrbild der eigenen Vergangenheit und eröffnete trotz Verfremdungseffekten einen Blick auf die verlorenen Werte der idealisierten *exempla* der römischen Frühzeit. Dennoch stellt die germanische Lebensweise keine Alternative zur römischen dar – germanische Männer können den römischen kaum als Vorbilder dienen. Der Blick auf germanische Männer offenbart jedoch eine Legitimationsstrategie männlicher Herrschaft: Selbstlose Gemeinschaftsorientierung und Selbstkontrolle befähigen und verpflichten Männer, über Frauen und Nicht-Römer zu herrschen. Darüber hinaus schimmern potenzielle Defizite der kaiserzeitlichen Herrschaftsordnung, in der moralisch korrupte Autokraten das sittliche Gefüge schwächen und einzelne herausragende Männer sich nicht mehr im Dienst für die Gemeinschaft verwirklichen können, durch das ethnographische Porträt hindurch. Kritikwürdig erscheint in diesem Lichte nicht so sehr die Alleinherrschaft eines einzigen Mannes. Vielmehr erscheint die Herrschaft durch den falschen Mann als fragwürdig, während ein „echter“ römischer Mann eben gerade wegen seiner moralischen Superiorität den Anspruch erheben kann, dass andere sich ihm unterordnen, so wie der germanische Krieger auch die Autorität seines in der Schlacht bewährten Anführers bedingungslos akzeptiert.

---

<sup>477</sup> Gleason 1995, xxiv.



## 4 Schluss

*Cum te municipem Corinthiorum  
iactes, Charmenion, negante nullo,  
cur frater tibi dicor, ex Hiberis  
et Celtis genitus Tagique civis?  
an vultu similes videmur esse?  
tu flexa nitidus coma vagaris,  
Hispanis ego contumax capillis;  
levis dropace tu cotidiano,  
hirsutis ego cruribus genisque;  
os blaesum tibi debilisque lingua est,  
nobis + filia + fortius loquetur:  
tam dispar aquilae columba non est  
nec dorcas rigido fugax leoni.  
quare desine me vocare fratrem,  
ne te, Charmenion, vocem sororem.<sup>1</sup>*

Obwohl du dich damit brütest, Bürger von Korinth zu sein, Charmenion – und keiner streitet es ab – warum nennst du mich „Bruder“, der ich von den Keltiberern abstamme und Bürger vom Tagus bin? Scheinen wir etwa ein ähnliches Gesicht zu haben? Du läufst glänzend herum mit gekräuselter Haartracht, ich unbeugsam mit spanischer Mähne; du bist glatt von deinem täglichen Enthaarungspflaster, ich habe struppige Beine und Wangen; du besitzt einen lispelnden Mund und eine schwächliche Zunge, meine Tochter wird kraftvoller sprechen: So ungleich ist nicht die Taube dem Adler und auch nicht die leicht fliehende Gazelle dem harten Löwen. Höre daher auf, mich Bruder zu nennen, damit ich dich, Charmenion, nicht Schwester nenne.

Dieses Epigramm Martials führt die unterschiedlichen Zugänge dieser Arbeit zusammen, indem der Erzähler seine geschlechtliche und ethnische Identität mit dem charmanten, aber effeminierten Charmenion<sup>2</sup> kontrastiert. Der Erzähler fühlt sich in seiner Ehre gekränkt, da Charmenion eine Nähe zwischen beiden suggeriert, indem er ihn „Bruder“ nennt. Im aggressiven Gestus zählt der Erzähler die Unterschiede im Habitus der beiden auf, die in Tiervergleichen kulminieren. Hier die dominanten Raubtiere zu Luft und zu Lande, Löwe und Adler, dort die Beute, Taube und Gazelle. Die Pointe besteht aus der Drohung, Charmenion „Schwester“ zu nennen, falls dieser nicht Abstand vom Erzähler nimmt. Komisches Potenzial

<sup>1</sup>Mart. 10, 65.

<sup>2</sup>Bereits der Name lässt sich als Indiz für Effeminierung betrachten. Wenn der letzte Vokal kurz sei, könne es sich um ein griechisches Neutrum handeln, das auf einen weiblichen Referenten verweise (z.B. Kurtisanen): Vallet 2008, 559.

besitzt die Inversion der geschlechtlich bestimmten Anrede, sie affirmiert aber auch die Dominanz des „echten“ Mannes. Weniger komisch aus heutiger Sicht erscheint die mit der Anrede *soror* verbundene Androhung einer Vergewaltigung.<sup>3</sup> Sie lässt sich jedoch als wirksames Mittel zur Abgrenzung vom effeminierten Mann und zur Wiederherstellung der gekränkten Ehre des „echten“ Mannes verstehen.

Die hypermaskuline Geschlechtsidentität des Erzählers wird semiotisch erzeugt: Haare, Haut und Sprechweise lassen sich als Zeichen lesen: Weich, sanft und schwächlich ist der frisierte, enthaarte und lispelnde Charmenion; hart, drohend und stark ist der Keltiberer. Das Übermaß an Körperpflege des Mannes, der Korinth für sich als Heimat beansprucht, fungiert als Zeichen für urbane Dekadenz und *mollitia*, die stereotyp Griechen zugeschrieben wurde. Charmenion ist kein echter Mann, möglicherweise sogar ein *cinaedus*, der seinen Körper als Objekt des Sexualbegehrens anderer Männer stilisiert, also ein verweichlichter Lüstling. Den Gegensatz zur griechischen Effeminierung bildet der Keltiberer mit rustikal-rauem Habitus.<sup>4</sup> Dabei kann er auf das Signifikationspotenzial einer nordbarbarischen ethnischen Identität zurückgreifen. Die bis in die augusteische Zeit militärischen Widerstand leistenden Keltiberer eignen sich in besonderer Weise, den Sprecher als männlichen Krieger erscheinen zu lassen. Zugleich rufen sie Vorstellungen des einfachen Landlebens auf, während Korinth auf städtischen Luxus verweist.

Keiner der beiden Männer besitzt jedoch einen römisch-elitären Habitus, weder die hypermaskuline noch die effeminierte Konfiguration von Männlichkeit kann als hegemonial betrachtet werden. Allerdings ist der Keltiberer stolz auf seine Männlichkeit, während Charmenion als Witzfigur lächerlich gemacht – und bedroht – wird. In Charmenions Körper sind nicht diejenigen Verhaltensdispositionen eingeschrieben, die Differenz zur Weiblichkeit anzeigen. Vielmehr lässt sich sein Körper als Indiz dafür lesen, dass er sich wie eine Frau durch Schönheit und sanfte Sprache auszeichnen will und weder fähig noch willens ist, an den ernstesten Spielen der Männer teilzunehmen. Der struppige Sprecher hingegen kann Ressourcen männlicher Autorität für seine Selbstdarstellung dienstbar machen, auch wenn er als Teilnehmer bei einer Lesung oder einem Gastmahl eines vornehmen Hauses wohl ebenso fehl am Platze wäre wie bei einer Sitzung des Senats. Männliche Dominanz und Ehre waren eng mit der Vorstellungswelt des Krieges verbunden, die durch die ethnische Identität des Sprechers sowie die Raubtiere aufgerufen wird.

Der archaische Bauernsoldat als Verkörperung der moralischen Tradition des *mos maiorum* besaß als Ideal weiterhin diskursive Macht und legitimiert die rusti-

<sup>3</sup>Zur sexuellen Konnotation von *frater* und *soror* siehe Obermayer 1998, 247f.; C. Williams 1999, 223f. Richlin deutet die Verwendung von *soror* als Anrede sowie die Charakterisierung des Löwen als *rigidus* als Hinweis auf „a threat of anal rape.“ Richlin 1992 [1983], 137.

<sup>4</sup>Ähnlich stellt Juvenal den Gegensatz in seiner achten Satire dar, indem er den unterschiedlichen Umgang mit den Provinzbewohnern gegenüberstellt: *forsitan imbelles Rhodios unctamque Corinthon // despicias. merito: quid resinata iuventus // cruraque totius facient tibi levia gentis? // horrida vitanda est Hispania, Gallicus axis // Illyricum quelatus.* Iuv. 8, 113–117.

kale Erscheinung des Keltiberers. Doch elitäre römische Männer mussten die traditionellen Anforderungen des *mos maiorum* mit einer zeitgemäßen und statusentsprechenden Körperästhetik harmonisieren. Das Geschlecht des Sprechers dürfte wohl nicht anzuzweifeln sein, außer man vermutete hinter der Vortäuschung des hypermaskulinen Habitus einen sich tarnenden *cinaedus*. Maßvoll und selbstbeherrscht wirkt jedoch auch der Sprecher des Epigramms nicht, so dass er als Karikatur männlicher Selbststilisierung erscheint. Der prahlerische und aggressive Kelte ist ebenfalls lächerlich.

Diese keltiberische Witzfigur handelt jedoch männlich, indem sie ihre Ehre zu verteidigen versucht und Dominanz herstellt. Die von Charmenion durch die vertrauliche Anrede hergestellte Nähe bedroht den Sprecher, da er sich von den „weichen“ Verhaltensdispositionen des Nicht-Mannes abgrenzen will, als ob eine Gefahr der Kontamination seiner „reinen“ Männlichkeit vorläge. Ebenso suggerieren die analysierten literarischen Texte in ihrer Gesamtheit eine Kontamination altrömischer Männlichkeit, verstanden als moralische Strenge und Verzicht auf Luxus, durch einen Sittenverfall, der zu *mollitia* führt. Diese war weiblich konnotiert, so dass die Vermeidung des Anscheins von dekadentem Luxus und *mollitia* ein Merkmal des männlichen Habitus bildete. Wollte ein Mann als männlich gelten, hatte er dafür zu sorgen, dass er nicht als weich, sanft und nachgiebig wahrgenommen wurde. Eine solche charakterliche Schwäche konnte im äußersten Fall als Indiz für ein deviantes Sexualbegehren gedeutet werden. Dass Männer jedoch überhaupt als *molles viri* imaginiert werden konnten, belegt die Instabilität der römischen Konstruktion der Männlichkeit. Nicht nur die Geschlechtsidentität einzelner Männer, sondern auch die patriarchale Gesellschaftsstruktur erscheint somit als instabil, da vermeintlich natürliche männliche Charaktereigenschaften die gesellschaftliche Hierarchie legitimierten. Männer konnten sich aber ungezügelt und damit falsch verhalten und somit ihren Anspruch auf Männlichkeit verlieren. Sie waren nicht mehr ernst zu nehmen, da sie sich nicht beherrschen konnten. Dies gilt für alle gesellschaftlichen Aktivitäten römischer Männer, vom Familienvater über den Soldaten bis zum senatorischen Magistraten und *princeps senatus*. So konnte auch die schlechte Herrschaft eines Kaisers im Nachhinein durch seinen defizienten männlichen Geschlechtscharakter erklärt werden.

Die Selbstbeherrschung, die *continentia sui*, diente als wichtigstes generatives Prinzip männlichen Handelns und erzeugte legitime männliche Autorität.<sup>5</sup> Diese Verhaltensdisposition fehlt den effeminierten Männern und den Frauen, aber auch Barbaren und Griechen. „Echte“ Männer herrschen über andere – aber auch über sich selbst. Wer diesem Anspruch nicht gerecht wurde, konnte sich nicht auf dieses Mittel zur Legitimation männlicher Herrschaft berufen. Frauen wurde die Fähigkeit, sich selbst zu beherrschen, grundsätzlich nicht zugestanden. Männer, denen dies nicht gelang, waren weich, da sie ihren Affekten und Trieben nachgaben. *Mollitia* ist ein Mangel an Selbstbeherrschung und Ernsthaftigkeit. Zugleich waren

<sup>5</sup> Edwards 1993; Späth 1994, 2011; C. Williams 1999.

aber Praktiken der kulturellen Verfeinerung, die der sozialen Distinktion dienten, grundsätzlich dem Verdacht der *mollitia* ausgesetzt, da sie an Idealen eines mythisch verklärten archaischen Roms gemessen wurden.<sup>6</sup> In der Kaiserzeit waren ebendiese Praktiken, die als Luxus diffamiert werden konnten, in zunehmendem Maße üblich und sogar notwendig, um seinen sozialen Status adäquat zu präsentieren. Politische Ämter brachten immer noch Ehre mit sich, militärische Leistung ebenfalls. Eingehegt und kontrolliert wurden diese Felder jedoch durch den Kaiser, so dass soziale Distinktion durch Bildung und Lebensstil an Wert gewinnen musste, da die Positionierung als elitärer Mann davon abhängig war, von anderen als elitär und männlich wahrgenommen zu werden. Die objektive Logik des sozialen Raums der kaiserzeitlichen Elite erforderte Distinktionspraktiken, die sich auf kulturelle Kompetenz und Luxuskonsum stützten, während Wahrnehmungs- und Bewertungsschemata immer noch durch die Vorbilder der frugalen *maiores* geprägt waren.<sup>7</sup>

Kulturelle Verfeinerung war also moralisch verdächtig, zugleich aber Bestandteil der Lebenswirklichkeit wohlhabender Männer. Spätestens seit augusteischer Zeit traten auch Senatoren mit Poesie hervor, ohne dadurch Gefahr zu laufen, sich als wahre Römer zu disqualifizieren, solange sie den Pflichten des *negotium* nachkamen. Rhetorische Kompetenz war bereits in der Republik eine wichtige Voraussetzung, um sich als Mann in der Politik auszuzeichnen. Traditionell galt sie als ernste und männliche Tätigkeit und behielt ihren Wert unter veränderten Bedingungen auch in der Kaiserzeit. Frauen traten nicht vor Gericht als Anklägerinnen oder Verteidigerinnen auf, Frauen sprachen nicht im Senat. Diejenigen Männer, die öffentlich redeten, mussten es vermeiden, als schwach und weiblich zu erscheinen. Vorbilder können jedoch weder Charmention mit seiner schwächlichen Stimme noch der Sprecher des Epigramms mit seinem ungepflegtem Äußeren sein. Kraftvoll und männlich musste der römische Redner erscheinen, zugleich aber auch elegant in seinen Bewegungen und kontrolliert in seiner äußeren Erscheinung.<sup>8</sup> Geistige griechische Bildung war ohnehin zulässig, wohldosiert war sogar die grundsätzlich als unnütze Spielerei abgewertete Athletik nicht durchweg zu verurteilen, um die Gestik männlich und elegant erscheinen zu lassen. Die Übernahme von Elementen der griechischen Kultur schloss eine Anerkennung als römischer Mann nicht aus. Kulturelles Kapital griechischer Herkunft wurde in der Kaiserzeit in Rom adaptiert und akzeptiert, solange die Aneignung mit Augenmaß erfolgte, also von *continentia* gesteuert war. „Echte“ Römer grenzten sich von Griechen nicht durch eine kategoriale Ablehnung griechischer Kultur ab, sondern durch den angemessenen und kontrollierten Umgang mit ihr.<sup>9</sup>

Eng verwandt mit der *continentia* als generativem Prinzip des männlichen Habitus war die ausdauernde und widerständige Leidensfähigkeit, die *virilis patientia*.

<sup>6</sup> Gleason 1995; C. Williams 1999; Meister 2012; Olson 2014.

<sup>7</sup> Leppin 1992b; Wallace-Hadrill 2008; Roller 2011; Stein-Hölkeskamp 2019.

<sup>8</sup> Richlin 2003 [1997]; Gunderson 2000.

<sup>9</sup> Wallace-Hadrill 2008.

Dem Bereich des Krieges entstammend lässt sich diese Verhaltensdisposition so verstehen, dass Männer „hart im Nehmen“ sein müssen. Römische Männlichkeit ist nicht nur aktiv zu bestimmen, sondern auch durch die prinzipiell eher weiblich konnotierte Disposition, Dinge zu ertragen und erdulden.<sup>10</sup> Je höher der soziale Status, desto weniger mussten Männer tatsächlich physisch ertragen. Dass sie es aber könnten, wenn es denn nötig wäre, legitimierte die geschlechtliche Hierarchie. Im sozialen Feld des Krieges war diese Verhaltensdisposition sogar konstitutiv für die militärische Disziplin. Zugleich entspricht dieses Prinzip der Vorstellung der an Entbehrung und Leiden reichen imaginierten römischen Frühzeit, als große Männer noch selbst auf dem Feld arbeiteten und sich im Kampf als tapfere Krieger auszeichneten. Sowohl Krieg als auch *mos maiorum* dienten als Ressourcen der Legitimation männlicher Herrschaft. Ein moralisierender Diskurs, der sich auf vergangene *exempla* stützte, verlieh männlicher Herrschaft ihre Autorität, jedoch ist eine Diskrepanz zur lebensweltlichen Praxis feststellbar. Elitäre Männer der Kaiserzeit pflegten keinen rustikal-asketischen Lebensstil, wie er dem idealen Bauernsoldaten der römischen Frühzeit attestiert wurde, woraus sich seine moralische Superiorität ableitete. *Patientia* mag für den elitären Mann der Kaiserzeit dann notwendig gewesen sein, wenn er sich in seiner Ehre gekränkt fühlte oder im Wettkampf um kaiserliche Gunst unterlag. In der symbolischen Ordnung Roms war diese ursprünglich auf die Überwindung körperlicher Grenzerfahrung ausgerichtete Disposition weiterhin wirksam, da sie den „harten“ und somit „echten“ Mann kennzeichnete.

Der „echte“ Mann musste über *continentia* verfügen. Die Beherrschung seiner selbst stellte eine notwendige Verhaltensdisposition eines elitären männlichen Habitus dar, jedoch kann sie nicht als asketische Norm im Sinne der imaginierten römischen Frühzeit verstanden werden. Die Selbstbeherrschung wurde als genuin männlich konzipiert, so dass sich daraus die moralische Superiorität bestimmter Männer, denen *auctoritas* und *gravitas* zuerkannt werden konnte, ergab. Frauen wurde diese Fähigkeit prinzipiell abgesprochen; Männer, denen es nicht gelang, diese Eigenschaft glaubhaft für sich in Anspruch zu nehmen, konnten als unmännlich klassifiziert werden. Die im satirischen Diskurs kritisierte literarische Figur des *homo bellus* verbindet einen Mangel an Selbstbeherrschung mit unmännlich und weiblich konnotierten Interessen. In seinem Lebensstil fehlt es an „ernster“ Tätigkeit, die nicht mehr nur Krieg und Politik umfassen musste, aber zumindest „ernsthafteres“ literarisches Interesse als Klatsch und Tratsch sowie würdevollere körperästhetische Entscheidungen erforderte. Ein „leichtes“ Leben erschien sonst lächerlich.

Ein „echter“ Mann war man nicht automatisch aufgrund bestimmter körperlicher Merkmale, die bei der Geburt festgestellt wurden. Auch wenn Männlichkeit als natürliche Anlage galt und die Natur als Legitimationsinstanz dienen konnte,

---

<sup>10</sup> Zur Kategorisierung römischer Sexualität in aktiv/passiv siehe Kapitel 1.4; zur *virilis patientia* siehe Kapitel 3.2.2.

wurde nicht jedem Mann ein geeigneter männlicher Habitus attestiert. Um als „echter“ Mann zu gelten, musste man sich auch männlich verhalten. Die Diskrepanz zwischen den Wertvorstellungen archaisch-römischer Männlichkeit, wie sie in den *exempla* der Frühzeit verdichtet vorlag, und dem Bedürfnis, den eigenen Sozialstatus durch kulturelle Distinktion zu markieren, deutet auf einen komplexen Aushandlungsprozess hin. Die zahlreichen Belege literarischer Kritik an männlicher Defizienz lassen sich als Kritik am Verhalten bestimmter Männer auffassen, die nicht männlich genug oder auch zu männlich zu sein schienen. Die Kritik demonstriert jedoch auch, dass tradierte Vorstellungen von Männlichkeit in der Kaiserzeit weiterhin wirksam waren in einer sich verändernden Gesellschaft. Der asketisch-frugal orientierte Lebensstil scheint eher geeignet gewesen zu sein, um als römischer Mann ernst genommen zu werden. Ein hedonistisch-zügelloses Auftreten war eher der Gefahr ausgesetzt, mit dem Makel weiblicher oder orientalischer Schwäche behaftet zu werden.

Männliche Autorität stützte sich auf die Vorstellung einer moralischen Überlegenheit, die idealerweise als Selbstbeherrschung sichtbar wurde. Elitäre Männer mussten aber auch ihren feinen Geschmack und ihren Wohlstand präsentieren, um sich von subelitären römischen Männern oder primitiven Barbaren abzugrenzen. Potenziell verweichlichende und moralische Defizienz konnotierende Praktiken mussten in der Weise performativ aktualisiert werden, dass ein hoher sozialer Status sowie zugleich die moralische Qualität der Selbstbeherrschung sichtbar wurden, ohne als effeminiertes *Graeculus* wahrgenommen zu werden. Männer sollten „hart“ erscheinen und vor allem sich selbst gegenüber „hart“ sein. Aber ein elitärer Mann musste ebenso über kulturelles Kapital verfügen, ohne dadurch „aufzuweichen“. In einer Umdeutung von Martials Pointe zum *homo bellus* lässt sich die Performanz authentischer römischer Männlichkeit somit ebenfalls als *res pertriosa* bezeichnen.<sup>11</sup>

Mentale sowie körperliche Disziplin und die daraus resultierende nötige Härte, um Leiden zu ertragen, wurden als römische Eigenschaften angesehen. Die Tradition der Nordbarbarendarstellung, in die sich der Sprecher des Epigramms einreicht, um sich von dem verweichlichten Charmenion abzugrenzen, sprach den tapferen, aber dummen Kriegern ebendiese Disziplin beim Ertragen längerfristiger Strapazen ab. Ein römischer Mann sollte idealiter nicht nur tapfer sein, sondern auch mit Ausdauer die Mühen des Krieges oder der Feldarbeit ertragen. Beides dient der Gemeinschaft: Der Soldat schützt, der Bauer ernährt. Die Bereitschaft des Mannes, im Krieg zu sterben, dient somit nicht nur seiner persönlichen Ehre, sondern stellt einen Beitrag zum Schutz und Fortbestand seiner sozialen Gruppe dar. Diese geschlechtlich begründete Arbeitsteilung im Krieg wirkt als diskursive Strategie euphemisierend und naturalisierend, indem männliche Herrschaft als sozial nützlich und selbstverständlich erscheint. Wegen ihrer *continentia* und *virilis patientia* sind römische Männer hart und tapfer, sie können ihre Ängste und Triebe zügeln. Dar-

---

<sup>11</sup>Mart. 3, 63.



aus folgt, dass sie auch ohne in den Krieg zu ziehen potentiell erfolgreiche Krieger sind, die ihre Gemeinschaft schützen. Ihr moralisch aufrichtiges und die kollektiven Interessen durchsetzendes Verhalten berechtigt sie zur Herrschaft. Ein Mann wie Charmenion kann sich auf diese Quellen legitimer Herrschaft nicht berufen, sondern lässt sich von seiner eigenen *libido* beherrschen. Römische Männlichkeit setzt somit einen moralischen Charakter voraus, der auf Selbstbeherrschung und ernsthaften Dienst an der Gemeinschaft ausgerichtet ist.

Diese moralische Konzeption des männlichen Geschlechtscharakters wirkte als Form symbolischer Gewalt, indem männliche Herrschaft als natürlich und erstrebenswert repräsentiert wurde. Das physische Gewaltpotenzial germanischer Männer diente dem Schutz ihrer Familie, römische Soldaten und Feldherren sicherten den Fortbestand des römischen Volkes. Männliche Gewalt im Krieg, die zu Tod und Versklavung führte, wird auf diese Weise naturalisiert, damit euphemisiert und als dem Kollektivinteresse dienend gedeutet. Funktional eingebunden war das Konzept einer männlichen Ehre, die der einzelne Mann vor anderen Männern und Frauen beweisen und behaupten musste. Als hart und tapfer wahrgenommen zu werden, bedingte diese Ehre ebenso wie der Anschluss an die moralische Tradition. Charmenion als *mollis* ist somit unehrenhaft, eine Assoziation mit ihm sieht der Sprecher des Epigramms als Verletzung seiner eigenen männlichen Ehre. Die verbale Demütigung Charmenions dient der Diffamierung des Gegners und der Grenzziehung zwischen zulässigem und unzulässigem männlichen Körper und Charakter. Somit lässt sich die angedrohte Vergewaltigung weniger als körperliche Bedrohung, denn als Demonstration der Macht eines echten Mannes gegenüber einem Nicht-Mann verstehen.

Was bedeutete es also, im kaiserzeitlichen Rom ein „echter“ elitär römischer Mann zu sein? Wohlstand war eine notwendige Voraussetzung, jedoch verfügten auch Frauen über ökonomische Macht. Ein vornehmer Familienstammbaum konnte dazu beitragen, jedoch genügte dieser nicht: *nobilitas sola est atque unica virtus*.<sup>12</sup> Männliche Ehre erfordert männliches Handeln. Authentische Männlichkeit war kein konstantes Attribut, sondern musste immer wieder performativ aktualisiert werden. *Virtus* lässt sich als moralische Exzellenz eines Mannes verstehen, der sowohl über *continentia* und *virilis patientia* verfügt. Im zivilen Leben ließen sich diese Verhaltensdispositionen dadurch veranschaulichen, dass man sich um eine ernste Tätigkeit bemühte und einen würdevollen, das rechte Maß einhaltenden, Lebensstil pflegte. Innerhalb seiner Ehe sollte der Ehemann die Zügel in der Hand halten, was anscheinend nicht immer gelang. Sexualbeziehungen konnte er gleichzeitig recht frei eingehen, solange er die Vorgaben des Penetrationsmodells und den Sozialstatus seiner Partner beachtete. Seine öffentliche Uniform war die Toga, die ihm ein würdevolles Auftreten ermöglichte und eine Konfliktlösung ohne physische Gewalt suggerierte. Körperliche Kraft oder auch Kunstfertigkeit galten

<sup>12</sup>Iuv. 8, 20. Die Wertlosigkeit hochberühmter Ahnen im Angesicht amoralisch und unmännlich markierten Verhaltens verdeutlicht Juvenal zuvor: Ibid. 8, 1–19.

nicht als bewundernswerte Eigenschaften, konnten jedoch für den öffentlichen Redevortrag dienstbar gemacht werden. Dabei soll er seinem Publikum gefallen, aber nicht zu sehr. Distinktion durch kulturelle Verfeinerung war durchaus erstrebenswert, aber zugleich behielten überlieferte Normen der Selbstbeschränkung ihre Gültigkeit. Ein dekadenter und übermäßig luxuriöser Lebensstil ließ den nötigen Ernst vermissen, ein unkultivierter und übermäßig schlichter Lebensstil entsprach nicht den Erfordernissen standesgemäßer Würde. Analog war die körperliche Heixis in Einklang mit diesem Mittelweg zu bringen.

Wie es der Kontrast zwischen Charmention und dem Keltiberer illustriert, kann die Körperbehaarung eines Mannes diese Gratwanderung verdeutlichen. Grundsätzlich indizierte die Haare Männlichkeit. Der Natur ihren freien Lauf zu lassen und auf jegliche Eingriffe zu verzichten, verstieß jedoch gegen die Erfordernisse statusentsprechender Eleganz. Im Gegenzug verwies eine übermäßige Haarentfernung und kosmetische Pflege auf Weiblichkeit und moralisch verdächtige *mollitia*. Die körperästhetische Praxis reflektiert den Sozialstatus und wird gleichzeitig als Hinweis auf den moralischen Charakter eines Mannes begriffen. In der literarischen Verhandlung der angemessenen Befolgung moralischer Normen spiegelt sich die diskursive Regulierung der Frage, wer als „echter“ römischer Mann galt. Eine Transgression der Normen der moralischen Tradition war in Einzelfällen aufgrund ökonomischer Potenz oder sozialer Beziehungen möglich, jedoch setzte sich ein solcher Grenzgänger der Möglichkeit aus, kritisiert und ausgelacht zu werden.

„Echte“ römische Männer wollten aber ernst genommen werden. Ihre Autorität stützte sich darauf. Ernst zu nehmen war ein Mann sowohl durch die Inszenierung moralischer Integrität als auch durch die Inkorporation kulturellen und ökonomischen Kapitals. Lächerlich waren defiziente Männer, die schwach, weich und moralisch korrumpiert erschienen. Diese defizienten Konfigurationen von Männlichkeit scheinen eher geeignet, männliche Herrschaft zu bedrohen, als mächtige Frauen, die über die Natur von der Herrschaft ausgeschlossen wurden. Ein defizienter Mann stellt männliche Herrschaft infrage, da er das Potenzial des Scheiterns illustriert. Zugleich legitimiert er aber die Herrschaft der „echten“ Männer. Die Instabilität der Performanz von Männlichkeit lässt sich somit als Bedingung der Stabilität der Struktur männlicher Herrschaft betrachten. Der effeminierte Mann definiert nicht nur die Grenzen zulässigen männlichen Verhaltens, er legitimiert die Existenz „echter“ Männer: Wer sonst sollte Verantwortung tragen? Der Glaube an die moralische Superiorität der herrschenden Männer stützte soziale Hierarchien, der moralische Anspruch kontrollierte aber auch das Verhalten übermächtiger Männer. Ein politisches Amt wurde für einen bestimmten Zeitraum verliehen und war somit im Besitz des Amtsträgers. Seine Autorität als römischer Mann war jedoch abhängig von der performativen Inszenierung der Männlichkeit. Die Kontinuität der in den altrömischen *exempla* verkörperten Werte lässt sich insofern nicht nur als ideologische Legitimationsgrundlage, sondern auch als moralisches Korrektiv der sozialen Praxis erklären, da männliche Herrschaft immer noch an den Idealen des *mos maiorum* gemessen werden konnte. Wenn die Ideologie altrö-

mischer moralischer Exzellenz nicht als praktisches Korrektiv wirkte, begründete sie aber zumindest den Glauben an römisch-männliche Superiorität, die im Habitus römischer Männer objektiviert wurde, und stabilisierte folglich männliche Herrschaft im antiken Rom.



# Literaturverzeichnis

## Quellen

Alle literarischen lateinischen Quellen stammen aus Bibliotheca Teubneriana Latina (BTL) Online (2013). URL: <https://db.degruyter.com/view/BTL> (Aufruf am 11.03.2020). Deutsche Übersetzungen lateinischer Quellen wurden vom Verfasser angefertigt.

*App. civ.*

Die Bürgerkriege. Übers. von Otto Veh. Stuttgart 1989.

*Aristoph. Nub.*

Komödien. Band 1. Griechisch und Deutsch. Übersetzt, eingeleitet und kommentiert von Peter Rau. Darmstadt 2016.

*Aristot. pol.*

Politik Buch VII/VII. Übersetzt und erläutert von Eckart Schütrumpf. Berlin 2005.

*Aristot. rhet.*

Werke. Band 4. Halbbd. 1. Rhetorik. Übers. u. erl. von Christoph Rapp. Hrsg. von Hellmut Flashar. Berlin 2002.

*Aristot. phgn.*

Werke. Band 18. Teil 6. Physiognomonica. Übers. und komm. von Sabine Vogt. Hrsg. von Hellmut Flashar. Darmstadt 1999.

*Cass. Dio*

Römische Geschichte. 2. Bücher 36–43. Übers. von Otto Veh. Zürich 1985.

Römische Geschichte. 3. Bücher 44–50. Übers. von Otto Veh. Zürich 1986.

Römische Geschichte. 5. Epitome der Bücher 61–80. Übers. von Otto Veh. Zürich 1986.

*CIL*

Corpus Inscriptionum Latinarum. Editio altera, 1893ff.

*Dig.*

The Digest of Justinian. 1. Latin text ed. by Theodor Mommsen. Engl. transl. ed. by Alan Watson. Philadelphia, Pa., 1985.

*Eur. fr.*

Euripides. Fragments: Aegues – Meleager. Ed. and transl. by Christopher Collard. Cambridge, Mass. 2008.

*Hes. erg.*

Theogonie. Hrsg. und übers. von Albert von Schirnding. Darmstadt 1991.

*Hom. Il.*

Homer. Ilias. Griechisch-deutsch. Übertragen von Hans Rupé. Mit Urtext, Anhang und Registern. Berlin 2013.

## ILS

Inscriptiones Latinae selectae. Ed. Hermannus Dessau. Berlin 1892–1916.

*Laus Pis.*

Di Brazzano, Stefano: *Lavs Pisonis*. Introduzione, edizione critica e commento a cura di Stefano Di Brazzano. Pisa 2004.

## Musonius Rufus

Epiktet / Teles / Musonius. Ausgewählte Schriften. Griechisch – Deutsch. Herausgegeben und übersetzt von Rainer Nickel. Zürich / München 1994.

Plat. *Charm.*

Charmides. Griechisch und Deutsch. Übers. und hrsg. von Ekkehard Mertens. Stuttgart 2000.

Plat. *Symp.*

Symposion. Griechisch-deutsch. Übersetzt von Rudolf Rufener, mit einer Einführung, Erläuterungen und Literaturhinweisen von Thomas A. Szlezák. Düsseldorf 2002.

Plut. *Cato mai.*

Große Griechen und Römer. 1. Eingel. und übers. von Konrat Ziegler. Zürich 1979.

## Pol.

The Histories. Vol. III. With an English transl. by W. R. Paton. Cambridge, Mass. 1966.

The Histories. Vol. VI. With an English transl. by W. R. Paton. Cambridge, Mass., 1968.

Strab. *geogr.*

Strabons Geographika. Mit Übersetzung und Kommentar herausgegeben von Stefan Radt (Band 1, Prolegomena, Buch I–IV). Göttingen 2002.

## Thuk.

Thukydides. Der Peloponnesische Krieg. Griechisch-deutsch. Übersetzt von Michael Weissenberger. Berlin / Boston 2017.

Tyr. *fr.*

Frühgriechische Lyriker. Dt. von Zoltan Franyó. Griech. Text bearb. von Bruno Snell. Berlin 1971.

Xenoph. *fr.*

Die Vorsokratiker. Auswahl der Fragmente und Zeugnisse. Übers. und erl. von M. Laura Gemelli Marciano. Düsseldorf 2007.

## Literatur

Adam 2015

Adam, Adeline: Agrippine l'Aînée ou le paradoxe. Les femmes de la *domus Augusta* et le pouvoir dans les *Annales* de Tacite (livres I à IV). In: Pallas: Revue d'Études Antiques 99 (2015), 111–131.

Adams 2003

Adams, J. N.: Bilingualism and the Latin Language. Cambridge 2003.

Albrecht 2016

Albrecht, Daniel: Hegemoniale Männlichkeit bei Titus Livius. Heidelberg 2016.

Assmann 1992

Assmann, Jan: Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München 1992.

Aubrion 1975

Aubrion, Étienne: Pline le Jeune et la rhétorique de l'affirmation. In: Latomus 34, 1 (1975), 90–130.

Austin 1986

Austin, John L.: How to do Things with Words. Oxford 1986.

Backhaus 1976

Backhaus, Wilhelm: Der Hellenen-Barbaren-Gegensatz und die Hippokratische Schrift *Περὶ ἀέρων ὑδάτων τόπων*. Historia 25 (1976), 170–185.

Baertschi / Fögen 2005:

Baertschi, Annette M. / Fögen, Thorsten: Schönheitsbilder und Geschlechterrollen im antiken Rom: Kosmetik, Frisuren, Kleidung und Schmuck. In: Forum Classicum 3/2005, 213–225.

Bäumer 1982

Bäumer, Anne: Die Bestie Mensch. Senecas Aggressionstheorie, ihre philosophischen Vorstufen und ihre literarischen Auswirkungen. Frankfurt a. M. 1982.

Baldry 1952

Baldry, Harold Caparne: Who invented the Golden Age? CQ 46 (1952), 83–92.

Balmaceda 2017:

Balmaceda, Catalina: Virtus Romana. Politics and Morality in the Roman Historians. Chapel Hill 2017.

C. Barton 1993

Barton, Carlin A.: The Sorrows of the Ancient Romans. The Gladiator and the Monster. Princeton 1993.

C. Barton 1994

Barton, Carlin A.: All Things Beseem the Victor. Paradoxes of Masculinity in Early Imperial Rome. In: Trexler, Richard C. (Hg.): Gender Rhetorics: Postures of Dominance and Submission in History. Binghamton, New York 1994, 83–92.

C. Barton 2001

Barton, Carlin A.: Roman Honor. The Fire in the Bones. Berkeley 2001.

T. Barton 1994

Barton, Tamsyn S.: Power and Knowledge. Astrology, Physiognomics, and Medicine unter the Roman Empire. Ann Arbor 1994.

Bartsh 1994

Bartsh, Shadi: Actors in the Audience. Theatricality and Doublespeak from Nero to Hadrian. Cambridge, Mass. 1994.

Bartsh 2006

Bartsh, Shadi: The Mirror of the Self. Sexuality, Self-Knowledge, and the Gaze in the Early Roman Empire. Chicago 2006.

Bates 1975

Bates, Thomas R.: Gramsci and the Theory of Hegemony. In: Journal of the History of Ideas 36, 2 (1975), 351–366.

Beck 1998

Beck, Jan-Wilhelm: „Germania“ – „Agricola“: Zwei Kapitel zu Tacitus' zwei kleinen Schriften. Untersuchungen zu ihrer Intention und Datierung sowie zur Entwicklung ihres Verfassers. Hildesheim [u.a.] 1998.

Bellen 1985

Bellen, Heinz: Metus Gallicus – Metus Punicus. Zum Furchtmotiv in der römischen Republik. Mainz 1985.

Biesinger 2016

Biesinger, Benjamin: Römische Dekadenzdiskurse. Untersuchungen zur römischen Geschichtsschreibung und ihren Kontexten (2. Jahrhundert v. Chr. bis 2. Jahrhundert n. Chr.). Stuttgart 2016.

Blösel 2000

Blösel, Wolfgang: Die Geschichte des Begriffes *mos maiorum* von den Anfängen bis zu Cicero. In: Linke, Bernhard (Hg.): Mos maiorum. Untersuchungen zu den Formen der Identitätsstiftung und Stabilisierung in der römischen Republik. Stuttgart 2000, 25–98.

Boatwright 2012

Boatwright, Mary T.: Peoples of the Roman World. Cambridge [u.a.] 2012.

Bock 1988

Bock, Gisela: Geschichte, Frauengeschichte, Geschlechtergeschichte. GG 14 (1988), 364–391.

Bohne 2011

Bohne, Anke: Bilder vom Sport. Untersuchungen zur Ikonographie römischer Athleten-Darstellungen. Hildesheim 2011.

Bourdieu 1979

Bourdieu, Pierre: La distinction. Critique social du jugement. Paris 1979.

Bourdieu 1980

Bourdieu, Pierre: Le sens pratique. Paris 1980.

Bourdieu 1990

Bourdieu, Pierre: La domination masculine. In: Actes de la recherche en sciences sociales 84 (1990), 2–31.



- Bourdieu 1997  
Bourdieu, Pierre: *Méditations pascaliennes*. Paris 1997.
- Bourdieu 1998  
Bourdieu, Pierre: *La domination masculine*. Paris 1998.
- Bradley 1994  
Bradley, Keith R.: *The Nurse and the Child at Rome: Duty, Affect, and Socialisation*. In: *Thamyris* 1/2 (1994), 137–156.
- Brisson 1997  
Brisson, Luc: *Le sexe incertain. Androgynie et hermaphrodisme dans l'antiquité gréco-romaine*. Paris 1997.
- Broughton 1951  
Broughton, Thomas Robert S.: *The Magistrates of the Roman Republic*. 1. 509 B.C.–100 B.C. New York 1951.
- Bruun 2000  
Bruun, Christer: *What every man in the streets used to know: M. Furius Camillus. Italic legends and Roman historiography*. In: Bruun, Christer (Hg.): *The Roman Middle Republic. Politics, Religion, and Historiography c. 400–133 BC*. Rome 2000, 41–68.
- Bücher 2006  
Bücher, Frank: *Verargumentierte Geschichte. Exempla Romana im politischen Diskurs der späten römischen Republik*. Stuttgart 2006.
- Butler 1999 [1991]  
Butler, Judith: *Gender Trouble*. New York / London 1999 [Erstpublikation 1991].
- Butler 1993  
Butler, Judith: *Bodies that matter*. New York / Leiden 1993.
- Butler 1999  
Butler, Judith: *Performativity's Social Magic*. In: Shusterman, Richard (Hg.): *Bourdieu. A Critical Reader*. Oxford 1999, 113–128.
- Caldelli 1993  
Caldelli, Maria Letizia: *L'agon Capitolinus. Storia e protagonisti dall'istituzione Domiziana al IV secolo*. Rom 1993.
- Cancik-Lindemaier 1996  
Cancik-Lindemaier, Hildegard: *Der Diskurs Religion im Senatsbeschluss über die Bacchanalia von 186 v. Chr. und bei Livius (Buch 39)*. In: Cancik, Hubert (Hg.): *Geschichte, Tradition, Reflexion: Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag*. 2. Griechische und römische Religion. Tübingen 1996, 77–96.
- Cantarella 2002 [1988]  
Cantarella, Eva: *Bisexuality in the Ancient World*. New Haven / London 2002 [Erstpublikation 1988: *Secondo natura. La bisessualità nel mondo antico*].
- Carla-Uhink 2017  
Carla-Uhink, Filippo: *Crossing Gender. Transvestismus im römischen Kaisertum als Strategie zur Konstruktion von Ungleichheit*. In: Dresen, Antje / Frei-

- tag, Florian (Hg.): Crossing. Über Inszenierungen kultureller Differenzen und Identitäten. Bielefeld 2017, 11–38.
- Centlivres Challet 2013  
 Centlivres Challet, Claude-Emmanuelle: Like Man, Like Woman. Roman Women, Gender Qualities and Conjugal Relationships at the Turn of the First Century. Bern 2013.
- Centlivres Challet 2017  
 Centlivres Challet, Claude-Emmanuelle: Roman Breastfeeding: Control and Affect. In: *Arethusa* 50, 3 (2017), 369–384.
- Champlin 1991  
 Final Judgments. Duty and Emotion in Roman Wills. 200 B.C.–A.D. 250. Berkeley 1991.
- Chiasson 2001  
 Chiasson, Charles: Scythian Androgyny and Environmental Determinism in Herodotus and the Hippocratic *Περὶ ἀέρων ὑδάτων τόπων*. *Syllecta Classica* 12 (2001), 33–73.
- Christ 1965  
 Christ, Karl: Germanendarstellung und Zeitverständnis bei Tacitus. *Historia* 14 (1965), 62–73.
- Christ 1977  
 Christ, Karl: Zur augusteischen Germanienpolitik. In: *Chiron* 7 (1977), 149–205.
- Christenson 2004  
 Christenson, David: Unbearding Morality: Appearance and Persuasion in „Pro Caelio“. In: *The Classical Journal* 100, 1 (2004), 61–72.
- Citroni 1975  
 Citroni, Mario: *M. Valerii Martialis Epigrammaton liber primus*. Introduzione, testo, apparato critico e commento. Firenze 1975.
- R. Cohen 1978  
 Cohen, Ronald: Ethnicity: Problem and Focus in Anthropology. In: *Annual Review of Anthropology* 7 (1978), 379–403.
- D. Cohen 1991  
 Cohen, David: The Augustan Law on Adultery: The Social and Cultural Context. In: Kertzer, David I. / Saller, Richard P. (Hg.): *The Family in Italy. From Antiquity to the Present*. New Haven 1991, 109–126.
- Cohen / Saller 1995  
 Cohen, David / Saller, Richard: Foucault on Sexuality in Greco-Roman Antiquity. In: Goldstein, Jan (Hg.): *Foucault and the Writing of History*. Oxford 1995, 35–59.
- Colin 1955  
 Colin, Jean: Luxe oriental et parfums masculins dans la Rome Alexandrine (d’après Cicéron et Lucrèce). In: *Revue belge de philologie et d’histoire* 33, 1 (1955), 5–19.

Colton 1991

Colton, Richard E.: Juvenal's Use of Martial's Epigrams. A Study of Literary Influence. Amsterdam 1991.

Connell 1987

Connell, R. W.: Gender and Power. Society, the Person and Sexual Politics. Stanford 1987.

Connell 2005

Connell, R. W.: Masculinities. Cambridge 2005.

Connolly 1998

Connolly, Joy: Mastering Corruption: Contructions of Identity in Roman Oratory. In: Murnaghan, Sheila / Joshel, Sandra R. (Hg.): Women and Slaves in Greco-Roman Culture. London 1998, 130–151.

Connolly 2003

Connolly, Joy: Like the Labors of Heracles: *Andreia* and *Paideia* in Greek Culture under Rome. In: Rosen, Ralph M. / Sluiter, Ineke (Hg.): *Andreia*. Studies in Manliness and Courage in Classical Antiquity. Leiden / Boston 2003, 287–318.

Connolly 2009a

Connolly, Joy: The State of Speech. Rhetoric and Political Thought in Ancient Rome. Princeton 2009.

Connolly 2009b

Connolly, Joy: The Politics of Rhetorical Education. In: Gunderson, Erik (Hg.): The Cambridge Companion to Ancient Rhetoric. Cambridge 2009, 126–141.

Corbeill 1996

Corbeill, Anthony: Controlling Laughter. Political Humor in the Late Roman Republic. Princeton 1996.

Corbeill 2002

Corbeill, Anthony: Political Movement: Walking and Ideology in Republican Rome. In: Fredrick, David (Hg.): The Roman Gaze. Baltimore 2002, 182–215.

Corbeill 2015

Corbeill, Anthony: Sexing the World. Grammatical Gender and Biological Sex in Ancient Rome. Princeton 2015.

Cordier 2005

Cordier, Pierre: Gymnase et nudité à Rome. In: *Mètis N. S.* 3 (2005), 253–269.

Cornwall / Lindisfarne 1994

Cornwall, Andrea / Lindisfarne, Nancy: Dislocating masculinity: gender, power and anthropology. In: Cornwall, Andrea / Lindisfarne, Nancy (Hg.): *Dislocating Masculinity*. Comparative Ethnographies. London [u.a.] 1994, 11–47.

Courtney 1977

Courtney, E.: Rezension zu: M. Citroni (Hg.): *M. Valerii Martialis Epigrammaton Liber I*. Florenz 1975. In: *Hermathema* 122 (1977), 86–88.

Crenshaw 1989

Crenshaw, Kimberlé: Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. *University of Chicago Legal Forum* 1989, 139–168.

Crowther 1982

Crowther, Nigel B.: Athletic Dress and Nudity in Greek Athletics. *Eranos* 80 (1982), 163–168.

Crowther 2004

Crowther, Nigel B.: *Athletika. Studies on the Olympic Games and Greek Athletics*. Hildesheim 2004.

Dauge 1981

Dauge, Yves Albert: *Le Barbare. Recherches sur la conception romaine de la barbarie et de la civilisation*. Bruxelles 1981.

Davidson 2007

Davidson, James: *The Greeks and Greek Love: A Radical Reappraisal of Homosexuality in Ancient Greece*. London 2007.

Davies 2005

Davies, Glenys: What Made the Roman Toga *virilis*? In: Cleland, Liza / Harlow, Mary / Llewellyn-Jones, Lloyd (Hg.): *The Clothed Body in the Ancient World*. Oxford 2005, 121–130.

Decker 1995

Decker, Wolfgang: *Sport in der griechischen Antike. Vom minoischen Wettkampf bis zu den Olympischen Spielen*. München 1995.

Delorme 1960

Delorme, Jean: *Gymnasion. Étude sur les monuments consacrés à l'éducation en Grèce (des origines à l'Empire Romain)*. Paris 1960.

Dench 2005

Dench, Emma: *Romulus' Asylum: Roman Identities from the Age of Alexander to the Age of Hadrian*. Oxford 2005.

Derrida 2004 [1976]

Derrida, Jacques: „Signatur Ereignis Kontext“. In: Engelmann, Peter (Hg.): *Jacques Derrida. Die différance. Ausgewählte Texte*. Stuttgart 2004, 68–109 [Erstpublikation 1976].

Di Brazzano 2004

Di Brazzano, Stefano: *Lavs Pisonis. Introduzione, edizione critica e commento a cura di Stefano Di Brazzano*. Pisa 2004.

Dinges 2005

Dinges, Martin: „Hegemoniale Männlichkeit“ – Ein Konzept auf dem Prüfstand. In: Dinges, Martin (Hg.): *Männer – Macht – Körper. Hegemoniale Männlichkeiten vom Mittelalter bis heute*. Frankfurt a. M. 2005, 7–36.

Dolansky 2008

Dolansky, Fanny: *Togam Virilem Sumere: Coming of Age in the Roman World*. In: Edmondson, Jonathan / Keith, Allison (Hg.): *Roman Dress and the Fabrics of Roman Culture*. Toronto [u.a.] 2008, 47–70.

Dover 1978

Dover, K. J.: *Greek Homosexuality*. London 1978.

Dubuisson 2001

Dubuisson, Michel: *Barbares et barbarie dans le monde gréco-romain: du concept au slogan*. *L'Antiquité Classique* 70 (2001), 1–16.

Dupont 1995

Dupont, Florence: „En Germanie c'est-à-dire nulle part“. *Rhétorique de l'alterité et rhétorique de l'identité: l'aporie descriptive d'un territoire barbare dans la Germanie de Tacite*. In: Rouselle, Aline (Hg.): *Frontières terrestres, frontières célestes dans l'Antiquité*. Paris 1995, 189–220.

Dupont 1997

Dupont, Florence: *Recitatio* and the Reorganization of the Space of Public Discourse. In: Habinek, Thomas / Schiesaro, Allesandro (Hg.): *The Roman Cultural Revolution*. Cambridge 1998, 44–59.

Dupont / Éloi 2001

Dupont, Florence / Éloi, Thierry: *L'érotisme masculin dans la Rome antique*. Paris 2001.

Dutsch 2008

Dutsch, Dorota M.: *Feminine Discourse in Roman Comedy: On Echoes and Voices*. Oxford 2008.

Earl 1967

Earl, Donald: *The Moral and Political Tradition of Rome*. London 1967.

Eck 1999

Eck, Werner: *Elite und Leitbilder in der römischen Kaiserzeit*. In: Drummer, Jürgen / Vielberg, Meinolf (Hg.): *Leitbilder der Spätantike – Eliten und Leitbilder*. Stuttgart 1999, 31–55.

Eck 2004

Eck, Werner: *Augustus und die Großprovinz Germanien*. In: *Kölner Jahrbuch* 37 (2004), 11–22.

Edmondson 1996

Edmondson, Jonathan C.: *Dynamic Arenas. Gladiatorial Presentations in the City of Rome and the Construction of Roman Society during the Early Empire*. In: Slater, William J. (Hg.): *Roman Theater and Society*. Ann Arbor 1996, 69–112.

Edwards 1993

Edwards, Catharine: *The Politics of Immorality in Ancient Rome*. Cambridge 1993.

## A. Eich 2009

Eich, Armin: Der Wechsel zu einer neuen *grand strategy* unter Augustus und seine langfristigen Folgen. In: *Historische Zeitschrift* 288, 3 (2009), 561–611.

## P. Eich 2008

Eich, Peter: Aristokratie und Monarchie im kaiserzeitlichen Rom. In: Beck, Hans / Scholz, Peter / Walter, Uwe (Hg.): *Die Macht der Wenigen. Aristokratische Herrschaftspraxis, Kommunikation und „edler“ Lebensstil in Antike und Früher Neuzeit*. München 2008, 125–152.

## Eisenhut 1973

Eisenhut, Werner: *Virtus Romana. Ihre Stellung im römischen Wertsystem*. München 1973.

## Eriksen 2010

Eriksen, Thomas Hylland: *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives*. London / New York 2010.

## Fagan 2011

Fagan, Garrett G.: *The Lure of the Arena. Social Psychology and the Crowd at the Roman Games*. Cambridge [u.a.] 2011.

## Fantham 1975

Fantham, Elaine: Sex, Status, and Survival in Hellenistic Athens: A Study of Women in New Comedy. *Phoenix* 29, 1 (1975), 44–74.

## Fantham 2002

Fantham, Elaine: Orator and/et actor. In: Easterling, Patricia E. (Hg.): *Greek and Roman Actors. Aspects of an Ancient Profession*. Cambridge 2002, 362–376.

## Fechner / Scholz 2002

Fechner, Detlef / Scholz, Peter: Schole und otium in der griechischen und römischen Antike. In: Erdmann, Elisabeth / Kloft, Hans (Hg.): *Mensch – Natur – Technik. Perspektiven aus der Antike für das dritte Jahrtausend*. Münster 2002, 83–148.

## Feichtinger 2015

Feichtinger, Barbara: Streiten über *luxuria*. Überlegungen zur *lex Oppia*-Episode bei Livius. *Latomus* 74, 3 (2015), 671–688.

## Flach 1989

Flach, Dieter: Die Germania des Tacitus in ihrem literaturgeschichtlichen Zusammenhang. In: Jankuhn, Herbert / Timpe, Dieter (Hg.): *Beiträge zum Verständnis der Germania des Tacitus. Teil 1*. Göttingen 1989, 27–58.

## Flaig 1993

Flaig, Egon: Politisierte Lebensführung und ästhetische Kultur. Eine semiotische Untersuchung am römischen Adel. In: *Historische Anthropologie* 1 (1993), 193–217.

## Flaig 2001

Flaig, Egon: s.v. Tacitus [1], DNP 11 (2001), 1209–1214.

Flaig 2003

Flaig, Egon: Ritualisierte Politik: Zeichen, Gesten und Herrschaft im alten Rom. Göttingen 2003.

Flaig 2014

Flaig, Egon: Die Imago des Kaisers und das Risiko für seine Akzeptanz. Überlegungen zum Nerobild beim Brand Roms. In: Bönisch-Meyer, Sophia [u.a.] (Hg.): Nero und Domitian. Mediale Diskurse der Herrscherrepräsentation im Vergleich. Tübingen 2014, 265–282.

Fögen 2009

Fögen, Thorsten: Sermo corporis: Ancient Reflections on gestus, vultus and vox. In: Fögen, Thorsten / Lee, Mireille M. (Hg.): Bodies and Boundaries in Graeco-Roman Antiquity. Berlin / New York 2009, 15–43.

Foucault 1984 [1976]

Foucault, Michel: Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir. Paris 1984 [Erstpublikation 1976].

Foucault 1984a

Foucault, Michel: Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs. Paris 1984.

Foucault 1984b

Foucault, Michel: Histoire de la sexualité III. Le souci de soi. Paris 1984.

Foucault 2008

Foucault, Michel: Dits et écrits. 1954–1988. II. 1976–1988. Paris 2008.

Foxhall 1998

Foxhall, Lin: Pandora Unbound: A Feminist Critique of Foucault's *History of Sexuality*. In: Larmour, David H. J. / Miller, Paul Allen / Platter, Charles (Hg.): Rethinking Sexuality. Foucault and Classical Antiquity. Princeton 1998, 122–137.

Foxhall / Salmon 1998a

Foxhall, Lin / Salmon, John (Hg.): Thinking Men. Masculinity and its Self-Representation in the Classical Tradition. New York 1998.

Foxhall / Salmon 1998b

Foxhall, Lin / Salmon, John (Hg.): When Men were Men. Masculinity, Power and Identity in Classical Antiquity. London 1998.

Fredrick 2002

Fredrick, David: Mapping Penetrability in Late Republican and Early Imperial Rome. In: Fredrick, David (Hg.): The Roman Gaze. Vision, Power and the Body. Baltimore / London 2002, 236–264.

Frevert 1995

Frevert, Ute: „Mann und Weib, und Weib und Mann“. Geschlechter-Differenzen in der Moderne. München 1995.

Freud 2008 [1905]

Freud, Sigmund: Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet. Sechster Band. Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten. Frankfurt a. M. 2008 [Erstpublikation 1905].

Frey 1930

Frey, J. B.: La signification des termes *μόναδρος* et *univira*. Coup d'œil sur la famille romaine aux premiers siècles de notre ère, In: *Recherches de Science Religieuse* 20 (1930), 48–60.

Friedl 1996

Friedl, Raimund: *Der Konkubinat im kaiserzeitlichen Rom*. Stuttgart 1996.

Fuhrer / Zinsli 2003

Fuhrer, Therese / Zinsli, Samuel (Hg.): *Gender Studies in den Altertumswissenschaften. Rollenkonstrukte in antiken Texten*. Trier 2003.

Gaca 2003

Gaca, Kathy L.: *The Making of Fornication: Eros, Ethics, and Political Reform in Greek Philosophy and Early Christianity*. Berkeley 2003.

Gaertner 2008

Gaertner, Jan Felix: *Livy's Camillus and the Political Discourse of the Late Republic*. In: *JRS* 98 (2008), 27–52.

Galán Vioque 2002

Galán Vioque, Guillermo: *Martial, Book VII: A Commentary*. Brill 2002.

Galinsky 1996

Galinsky, Karl: *Augustan Culture. An Interpretive Introduction*. Princeton 1996.

Gallia 2014

Gallia, Andrew B.: *The Vestal Habit*. In: *Classical Philology* 109, 3 (2014), 222–240.

Gardner 1986

Gardner, Jane: *Women in Roman Law and Society*. London 1986.

Garfinkel 1967

Garfinkel, Harold: *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Cliffs 1967.

Gehrke 2004

Gehrke, Hans-Joachim: *Eine Bilanz: Die Entwicklung des Gymnasiums zur Institution der Sozialisierung in der Polis*. In: Kah, Daniel / Scholz, Peter (Hg.): *Das hellenistische Gymnasium*. Berlin 2004, 413–420.

Gesche 1976

Gesche, Helga: *Caesar*. Darmstadt 1976.

Gillison 2003

Gillison, Linda W.: *Agrippina laborum periculorumque socia*. In: *Syllecta Classica* 14 (2003), 121–141.

Gleason 1990

Gleason, Maud: *The Semiotics of Gender: Physiognomy and Self-Fashioning in the Second Century CE*. In: Halperin, David M. / Winkler, John J. / Zeitlin, Froma I. (Hg.): *Before Sexuality. The Construction of Erotic Experience in the Ancient World*. Princeton 1990, 389–416.

Gleason 1995

Gleason, Maud W.: *Making Men. Sophists and Self-Presentation in Ancient Rome*. Princeton 1995.



Gleason 1999

Gleason, Maud W.: Elite Male Identity in the Roman Empire. In: Potter, D.S. / Mattingly, D.J. (Hg.): Life, Death, and Entertainment in the Roman Empire. Ann Arbor 1999, 67–84.

Gleason 2001

Gleason, Maud: rez. Williams, Craig A.: Roman Homosexuality: Ideologies of Masculinity in Classical Antiquity. New York / Oxford 1999. In: American Historical Review 106, 1 (2001), 236–237.

Goffman 1974

Goffman, Erving: Frame Analysis. An Essay on the Organization of Experience. New York 1974.

Goldsworthy 1996

Goldsworthy, Adrian K.: The Roman Army at War 100 BC–AD 200. Oxford 1996.

Gottwald 2009

Gottwald, Claudia: Lachen über das Andere. Eine historische Analyse komischer Repräsentationen von Behinderung. Bielefeld 2009.

Gowers 1993

Gowers, Emily: The Loaded Table. Representations of Food in Roman Literature. Oxford 1993.

Graver 1998

Graver, Margaret Robson: The Manhandling of Maecenas: Senecan Abstractions of Masculinity. In: American Journal of Philology 119, 4 (1998), 607–632.

Grewing 1998

Grewing, Farouk: Etymologie und etymologische Wortspiele in den Epigrammen Martials. In: Grewing, Farouk (Hg.): Toto notus in orbe: Perspektiven der Martial-Interpretation. Stuttgart 1998, 315–356.

Grossmann 2009

Grossmann, Lukas: Roms Samnitenkriege. Historische und historiographische Untersuchungen zu den Jahren 327–290 v. Chr. Düsseldorf 2009.

Gruen 1990

Gruen, Erik: Studies in Greek Culture and Roman Policy. Leiden / New York 1990.

Gruen 1992

Gruen, Erich S.: Culture and National Identity in Republican Rome. Ithaca, New York 1992.

Gruen 2011

Gruen, Erich: Rethinking the Other in Antiquity. Princeton [u.a.] 2011.

Grünewald 2001

Grünewald, Thomas: Von *metus Gallicus* zum *metus Gothicus*: Roms Furcht vor den Völkern des Nordens. In: Ktëma 26 (2001), 285–305.

Gunderson 1996

Gunderson, Erik: The Ideology of the Arena. In: *Classical Antiquity* 15 (1996), 113–151.

Gunderson 1998

Gunderson, Erik: Discovering the Body in Roman Oratory. In: Wyke, Maria (Hg.): *Parchments of Gender. Deciphering the Bodies of Antiquity*. Oxford 1998, 169–189.

Gunderson 2000

Gunderson, Erik: *Staging Masculinity. The Rhetoric of Performance in the Roman World*. Ann Arbor 2000.

Gunderson 2003

Gunderson, Erik: *Declamation, Paternity, and Roman Identity. Authority and the Rhetorical Self*. Cambridge 2003.

Gunderson 2009

Gunderson, Erik: The Rhetoric of Rhetorical Theory. In: Gunderson, Erik (Hg.): *The Cambridge Companion to Ancient Rhetoric*. Cambridge 2009, 109–125.

Halfmann 1979

Halfmann, Helmut: *Die Senatoren aus dem östlichen Teil des Imperium Romanum bis zum Ende des 2. Jahrhunderts n. Chr.* Göttingen 1979.

Hallett 1973

Hallett, Judith P.: The Role of Women in Roman Elegy: Counter-Cultural Feminism. In: *Arethusa* 6, 1 (1973), 103–124.

Hallett 1997

Hallett, Judith P.: Female Homoeroticism and the Denial of Roman Reality in Latin Literature. In: Hallett, Judith P. / Skinner, Marilyn B. (Hg.): *Roman Sexualities*. Princeton 1997, 255–273.

Hammond 1957

Hammond, Mason: Composition of the Senate, A.D. 68–235. In: *The Journal of Roman Studies* 47, 1/2 (1957), 74–81.

Harlow 1998

Harlow, Mary: In the name of the father: procreation, paternity and patriarchy. In: Foxhall, Lin / Salomon, John (Hg.): *Thinking Men. Masculinity and its Self-Representation in the Classical Tradition*. London 1998, 155–169.

Hartmann 2016

Hartmann, Elke: *Ordnung in Unordnung. Kommunikation, Konsum und Konkurrenz in der stadtrömischen Gesellschaft der frühen Kaiserzeit*. Stuttgart 2016.

Hartmann / Hartmann / Pietzner 2007

Hartmann, Elke / Hartmann, Udo / Pietzner, Katrin (Hg.): *Geschlechterdefinitionen und Geschlechtergrenzen in der Antike*. Stuttgart 2007.

Hartog 1988

Hartog, François: *The Mirror of Herodotus. The Representation of the Other in the Writing of History*. Berkeley [u.a.] 1988.

Hawley 1998

Hawley, Richard: The male body as spectacle in Attic drama. In: Foxhall, Lin / Salmon, John (Hg.): *Thinking Men. Masculinity and its Self-Representation in the Classical Tradition*. New York 1998, 83–99.

Hawley 2007

Hawley, Richard: Lord of the Rings: Ring-Wearing, Status and Identity in the Age of Pliny the Elder. *BICS* 100 (2007), 103–111.

Heinze 1925

Heinze, Richard: Auctoritas. In: *Hermes* 60 (1925), 348–366.

Hellegouarc’h 1963

Hellegouarc’h, Joseph: *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la république*. Paris 1963.

Hemelrijk 2004

Hemelrijk, Emily A.: Masculinity and Femininity in the „Laudatio Turiae“. In: *Classical Quarterly* 54, 1 (2004), 185–197.

Hersch 2010

Hersch, Karen K.: *The Roman Wedding. Ritual and Meaning in Antiquity*. Cambridge [u.a.] 2010.

Herter 1959

Herter, Hans: s.v. *effeminatus*, *RAC* IV (1959), 620–650.

Hölkeskamp 1996

Hölkeskamp, Karl-Joachim: *Exempla* und *mos maiorum*. Überlegungen zum kollektiven Gedächtnis der Nobilität. In: Gehrke, Hans-Joachim / Möller, Astrid (Hg.): *Vergangenheit und Lebenswelt. Soziale Kommunikation, Traditionsbildung und historisches Bewußtsein*. Tübingen 1996, 301–338.

Hölkeskamp 2006

Hölkeskamp, Karl-Joachim: Konsens und Konkurrenz. Die politische Kultur der römischen Republik in neuer Sicht. In: *Klio* 88, 2 (2006), 360–396.

Hölkeskamp 2011

Hölkeskamp, Karl-Joachim: „Prominenzrollen“ und „Karrierefelder“ – Einleitende Bemerkungen zu Thematik und Begriffen. In: Blösel, Wolfgang / Hölkeskamp, Karl-Joachim (Hg.): *Von der militia equestris zur militia urbana. Prominenzrollen und Karrierefelder im antiken Rom*. Stuttgart 2011, 9–27.

Hölkeskamp 2017

Hölkeskamp, Karl-Joachim: *LIBERA RES PUBLICA. Die politische Kultur des antiken Rom – Positionen und Perspektiven*. Stuttgart 2017.

Hölscher 2000

Hölscher, Tonio: Einführung. In: Hölscher, Tonio (Hg.): *Gegenwelten zu den Kulturen Griechenlands und Roms in der Antike*. Leipzig 2000, 9–18.

Hofmann 1951

Hofmann, Johann Baptist: *Lateinische Umgangssprache*. Heidelberg 1951.

Holzberg 1988

Holzberg, Niklas: *Martial*. Heidelberg 1988.

Holzberg 2002

Holzberg, Niklas: *Martial und das antike Epigramm*. Darmstadt 2002.

Hopkins 1983

Hopkins, Keith: *Death and Renewal*. Cambridge [u.a.] 1983.

Horsmann 1998

Horsmann, Gerhard: *Die Wagenlenker der römischen Kaiserzeit. Untersuchungen zu ihrer sozialen Stellung*. Stuttgart 1998.

Horsmann 2002

Horsmann, Gerhard: *Sklavendienst, Strafvollzug oder Sport? Überlegungen zum Charakter der römischen Gladiatur*. In: Bellen, Heinz (Hg.): *Fünfzig Jahre Forschungen zur antiken Sklaverei an der Mainzer Akademie 1950 – 2000: Miscellanea zum Jubiläum*. Stuttgart 2002, 225–242.

Horster 2003

Horster, Marietta: *Literarische Elite? Zum sozialen Kontext römischer Fachschriftsteller*. In: Horster, Marietta / Reitz, Christiane (Hg.): *Antike Fachschriftsteller: Literarischer Diskurs und sozialer Kontext*. Stuttgart 2003, 176–196.

Horster 2019

Horster, Marietta: *Small-Minded, Envious and Chauvinistic: The Self-Shaping of Roman Intellectuals*. In: Simón, F. Marco / Pina Polo, F. / Rodríguez, J. Remesal (Hg.): *Xenofobia y racismo en el mundo antiguo*. Barcelona 2019, 189–202.

Howell 1980

Howell, Peter: *A Commentary on Book One of the Epigrams of Martial*. London 1980.

Humbert 1972

Humbert, Michel: *Le remariage à Rome. Étude d'histoire juridique et sociale*. Milano 1972.

Isaac 2004

Isaac, Benjamin: *The Invention of Racism in Classical Antiquity*. Princeton [u.a.] 2004.

Jehne 1999

Jehne, Martin: *Cato und die Bewahrung der traditionellen *res publica*: zum Spannungsverhältnis zwischen *mos maiorum* und griechischer Kultur im zweiten Jahrhundert v. Chr.* In: Vogt-Spira, Gregor / Rommel, Bettina / Musäus, Immanuel (Hg.): *Rezeption und Identität: die kulturelle Auseinandersetzung Roms mit Griechenland als europäisches Paradigma*. Stuttgart 1999, 115–134.

Jocelyn 1981

Jocelyn, H. D.: *Difficulties in Martial, Book I*. In: Cairns, Francis (Hg.): *Papers of the Liverpool Latin Seminar. Third Volume*. Liverpool 1981, 277–284.

Kah 2004

Kah, Daniel: *Militärische Ausbildung im hellenistischen Gymnasium*. In: Kah, Daniel / Scholz, Peter (Hg.): *Das hellenistische Gymnasium*. Berlin 2004, 47–90.

Kapparis 2002

Kapparis, Konstantinos: *Abortion in the Ancient World*. London 2002.

Kaster 2002

Kaster, Robert A.: The Taxonomy of Patience, or When is „Patientia“ not a Virtue? *Classical Philology* 97 (2002), 133–144.

Kay 1985

Kay, Nigel M.: *Martial, Book XI: A Commentary*. London 1985.

King 2008

King, Helen: Barbes, sang et genre: afficher la différence dans le monde antique. In: Dasen, Véronique / Wilgaux, Jérôme (Hg.): *Langages et métaphores du corps dans le monde antique*. Rennes 2008, 153–168.

Kißel 2013

Kißel, Walter: Juvenal (1962–2011). *Lustrum* 55 (2013), 7–417.

Klingenberg 2011

Klingenberg, Andreas: *Sozialer Abstieg in der römischen Kaiserzeit. Risiken der Oberschicht in der Zeit von Augustus bis zum Ende der Severer*. Paderborn 2011.

Koselleck 1979

Koselleck, Reinhart: *Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt a. M. 1979.

Koster 1980

Koster, Severin: *Die Invektive in der griechischen und römischen Literatur*. Meisenheim 1980.

Koutroubas 1972

Koutroubas, Demetrios E.: *Die Darstellung der Gegner in Caesars „Bellum Gallicum“*. Heidelberg 1972.

Krasser 2011a

Krasser, Helmut: *Sine ullis imaginibus nobilem animum!* Valerius Maximus und das Rom der neuen Werte. In: Haltenhoff, Andreas / Heil, Andreas / Mutschler, Fritz-Heiner (Hg.): *Römische Werte und römische Literatur im frühen Prinzipat*. Berlin / New York 2011, 233–252.

Krasser 2011b

Krasser, Helmut: *Imagines vitae* oder Lebensführung als Programm. Neue Formen biographischer Selbstkonstruktion in der Kaiserzeit. In: Haltenhoff, Andreas / Heil, Andreas / Mutschler, Fritz-Heiner (Hg.): *Römische Werte und römische Literatur im frühen Prinzipat*. Berlin / New York 2011, 145–166.

Kraus 2005

Kraus, Christina S.: Hair, Hegemony, and Historiography: Caesar's Earliest Critics. In: *Proceedings of the British Academy* 129 (2005), 97–115.

Krebs 2005

Krebs, Christopher B.: *Negotiatio Germaniae*. Tacitus' Germania und Enea Silvio Piccolomini, Giannantonio Campani, Conrad Celtis und Heinrich Bebel. Göttingen 2005.

## Krebs 2006

Krebs, Christopher B.: „Imaginary Geography“ in Caesar's „Bellum Gallicum“. In: *AJPh* 127, 1 (2006), 111–136.

## Krebs 2007

Krebs, Christopher: *Suffugium hiemis...rigorem frigorum*: Tacitus (Germ. 16.3) and Seneca (de ira 1.11.3). *RhM* 150 (2007), 429–434.

## Krebs 2011

Krebs, Christopher B.: Borealism. Caesar, Seneca, Tacitus, and the Roman Discourse about the Germanic North. In: Gruen, Erich S.: *Cultural Identity in the Ancient Mediterranean*. Los Angeles 2011, 202–220.

## Kremer 1994

Kremer, Bernhard: *Das Bild der Kelten bis in die augusteische Zeit. Studien zur Instrumentalisierung eines antiken Feindbildes bei griechischen und römischen Autoren*. Stuttgart 1994.

## Kroppen 2008

Kroppen, Thomas: *Mortis dolorisque contemptio. Athleten und Gladiatoren in Senecas philosophischem Konzept*. Hildesheim 2008.

## Kupper 1972

Kupper, Eckart Max Walter: *Sachwitz bei Martial*. Bonn 1972.

## Kyle 1987

Kyle, Donald G.: *Athletics in Ancient Athens*. Leiden 1987.

## Kyle 1998

Kyle, Donald G.: *Spectacles of Death in Ancient Rome*. London 1998.

## Lämmle 2005

Lämmle, Rebecca: *Die Natur optimieren: Der Geschlechtswandel der Iphis in Ovids Metamorphosen*. In: Harich-Schwarzbauer, Henriette / Hindermann, Judith (Hg.): *Gender Studies in den Altertumswissenschaften: Räume und Geschlechter in der Antike*. Trier 2005, 193–210.

## Lamer 1924

Lamer, Hans: s.v. *Lectica*, *RE* XII 1 (1924), 1056–1108.

## Lampinen 2011

Lampinen, Antti: *Migrating Motifs of Northern Barbarism: Depicting Gauls and Germans in Imperial Literature*. In: Kahlos, Maijastina (Hg.): *The Faces of the Other: Religious Rivalry and Ethnic Encounters in the Later Roman World*. Turnhout 2011, 199–235.

## Lavrenic 1991

Lavrenic, Monika: *Krieger und Athlet? Der militärische Aspekt in der Beurteilung des Wettkampfes der Antike*. *Nikephoros* 4 (1991) 167–175.

## Lendon 1997

Lendon, Jon E.: *Empire of Honour. The Art of Government in the Roman World*. Oxford 1997.

## Lendon 1999

Lendon, Jon E.: The Rhetoric of Combat: Greek Military Theory and Roman Culture in Julius Caesar's Battle Descriptions. *Classical Antiquity* 18 (1999), 273–329.

## Leppin 1992a

Leppin, Hartmut: Histrionen. Untersuchungen zur sozialen Stellung von Bühnenkünstlern im Westen des Römischen Reiches zur Zeit der Republik und des Principats. Bonn 1992.

## Leppin 1992b

Leppin, Hartmut: Die Laus Pisonis als Zeugnis senatorischer Mentalität. In: *Klio* 74 (1992), 221–236.

## Lévy 1981

Lévy, Edmond: Les origines du mirage scythe. In: *Ktéma* 6 (1981), 57–68.

## Lorenz 2002

Lorenz, Sven: Erotik und Panegyrik. Martials epigrammatische Kaiser. Tübingen 2002.

## Lund 1988

Lund, Allan A.: P. Cornelius Tacitus. *Germania*. Interpretiert, herausgegeben, übertragen, kommentiert und mit einer Bibliographie versehen. Heidelberg 1988.

## Lund 1990

Lund, Allan A.: Zum Germanenbild der Römer. Eine Einführung in die antike Ethnographie. Heidelberg 1990.

## MacBain 1982

MacBain, Bruce: Prodigy and Expiation. A Study in Religion and Politics in Republican Rome. Brüssel 1982.

## MacMullen 1984

MacMullen, Ramsay: The Legion as a Society. *Historia* 33 (1984), 440–456.

## Mähl 1974

Mähl, Eberhard: Gymnastik und Athletik im Denken der Römer. Amsterdam 1974.

## Mann 1998

Mann, Christian: Krieg, Sport und Adelskultur. Zur Entstehung des griechischen Gymnasiums. In: *Klio* 80, 1 (1998), 7–21.

## Mann 2002

Mann, Christian: Griechischer Sport und römische Identität: die certamina athletarum in Rom. *Nikephoros* 15, 2002, 125–158.

## Mann 2015

Mann, Christian: Gymnasien und Gymnastikdiskurs im kaiserzeitlichen Rom. In: Scholz, Peter / Wiegandt, Dirk (Hg.): *Das kaiserzeitliche Gymnasium*. Berlin 2015, 25–46.

Martin 1997

Martin, Jochen: Zwei Alte Geschichten. Vergleichende historisch-anthropologische Betrachtungen zu Griechenland und Rom. *Saeculum* 48 (1997), 1–20.

Martschukat / Stieglitz / Albrecht 2016

Martschukat, Jürgen / Stieglitz, Olaf / Albrecht, Daniel: Geschichte. In: Horlacher, Stefan / Jansen, Bettina / Schwanebeck, Wieland (Hg.): *Männlichkeit. Ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart 2016, 104–126.

Marzano 2007

Marzano, Annalisa: *Roman Villas in Central Italy. A Social and Economic History*. Leiden 2007.

McCoskey 2012

McCoskey, Denise Eileen: *Race. Antiquity and its Legacy*. London 2012.

McDonnell 1987

McDonnell, Myles: The Speech of Numidicus at Gellius, N.A. 1, 6. *The American Journal of Philology* (1987) 108, 1, 81–94.

McDonnell 2003

McDonnell, Myles: Roman Men and Greek Virtue. In: Rosen, Ralph M. / Sluiter, Ineke (Hg.): *Andreia. Studies in Manliness and Courage in Classical Antiquity*. Leiden / Boston 2003, 213–234.

McDonnell 2006

McDonnell, Myles: *Roman Manliness. Virtus and the Roman Republic*. Cambridge [u.a.] 2006.

McGinn 1998

McGinn, Thomas A. J.: *Prostitution, Sexuality, and the Law in Ancient Rome*. New York 1998.

McMullen 1991

McMullen, Ramsay: Hellenizing the Romans (2<sup>nd</sup> Century B.C.). In: *Historia* 40 (1991), 419–438.

Meister 2009

Meister, Jan B.: Pisos Augenbrauen. Zur Lesbarkeit aristokratischer Körper in der späten römischen Republik. *Historia* 58, 1 (2009), 71–95.

Meister 2012

Meister, Jan B.: *Der Körper des Princeps. Zur Problematik eines monarchischen Körpers ohne Monarchie*. Stuttgart 2012.

Meuser 2010

Meuser, Michael: *Geschlecht und Männlichkeit. Soziologische Theorie und kulturelle Deutungsmuster*. Wiesbaden 2010.

Mette-Dittmann 1991

Mette-Dittmann, Angelika: *Die Ehegesetze des Augustus: eine Untersuchung im Rahmen der Gesellschaftspolitik des Princeps*. Stuttgart 1991.

Meyer-Zwiffelhofer 1995

Meyer-Zwiffelhofer, Eckhard: *Im Zeichen des Phallus. Die Ordnung des Geschlechtslebens im antiken Rom*. Frankfurt a. M. / New York 1995.



Momigliano 1975

Momigliano, Arnaldo: *Alien Wisdom. The Limits of Hellenization*. Cambridge 1975.

Morford 1992

Morford, Mark P. O.: *Iubes esse liberos: Pliny's Panegyricus and Liberty*. In: *AJPh* 113, 4 (1992), 575–593.

Müller 1995

Müller, Stefan: *Das Volk der Athleten. Untersuchungen zur Ideologie und Kritik des Sports in der griechisch-römischen Antike*. Trier 1995.

Müller 1996

Müller, Stefan: „Herrlicher Ruhm im Sport oder im Krieg“ – Der Apobates und die Funktion des Sports in der griechischen Polis. *Nikephoros* 9 (1996) 41–69.

Munson 2001

Munson, Rosaria Vignolo: *Telling Wonders. Ethnographic and Political Discourse in the Work of Herodotus*. Ann Arbor 2001.

Nauta 2014

Nauta, Ruurd R.: *Mali principes*. Domitian, Nero und die Geschichte eines Begriffes. In: Bönisch-Meyer, Sophia [u.a.] (Hg.): *Nero und Domitian. Mediale Diskurse der Herrscherrepräsentation im Vergleich*. Tübingen 2014, 25–42.

Ndiaye 2005

Ndiaye, Émilia: L'étranger „barbare“ à Rome: essai d'analyse sémique. *L'Antiquité Classique* 74 (2005), 119–135.

Newby 2005

Newby, Zahra: *Greek Athletics in the Roman World. Victory and Virtue*. Oxford 2005.

Nippel 1990

Nippel, Wilfried: *Griechen, Barbaren und „Wilde“*. Alte Geschichte und Sozialanthropologie. Frankfurt a. M. 1990.

Norden 1959 [1922]

Norden, Eduard: *Die germanische Urgeschichte in Tacitus Germania*. Darmstadt 1959 [Erstpublikation 1922].

Oakley 1998

Oakley, S. P.: *A Commentary on Livy. Books VI–X. Volume II. Books VII–VIII*. Oxford 1998.

Obermayer 1998

Obermayer, Hans Peter: *Martial und der Diskurs über männliche „Homosexualität“ in der Literatur der frühen Kaiserzeit*. Tübingen 1998.

O'Gorman 1993

O'Gorman, Ellen: *No Place Like Rome: Identity and Difference in the Germania of Tacitus*. *Ramus* 22 (1993), 135–154.

Olson 2002

Olson, Kelly: *Matrona and Whore: The Clothing of Women in Roman Antiquity*. In: *Fashion Theory* 6 (2002), 387–420.

Olson 2008

Olson, Kelly: *Dress and the Roman Woman. Self-presentation and society*. London 2008.

Olson 2014

Olson, Kelly: *Masculinity, Appearance, and Sexuality: Dandies in Roman Antiquity*. *Journal of the History of Sexuality* 23, 2 (2014), 182–205.

Osgood 2014

Osgood, Josiah: *Turia. A Roman Woman's Civil War*. Oxford 2014.

Orth 2015

Orth, Wolfgang: *Das griechische Gymnasium im römischen Urteil*. In: Scholz, Peter / Wiegandt, Dirk (Hg.): *Das kaiserzeitliche Gymnasium*. Berlin 2015, 63–96.

Pailler 1988

Pailler, Jean-Marie: *Bacchanalia. La répression de 186 av. J.-C. à Rome et en Italie: vestiges, images, tradition*. Rome 1988.

Panciera 1996

Panciera, Silvio: *Iscrizioni greche e latine del Foro Romano e del Palatino: inventario generale, inediti, revisioni*. Roma 1996.

Papadodima 2013

Papadodima, Efi: *Foreignness Negotiated: Conceptual and Ethical Aspects of the Greek-Barbarian Distinction in Fifth-Century Literature*. Hildesheim 2013.

Parker 1997

Parker, Holt N.: *The Teratogenic Grid*. In: Hallett, Judith P. / Skinner, Marilyn B. (Hg.): *Roman Sexualities*. Princeton 1997, 47–65.

Paschoud 1993

Paschoud, François: *Refléxions sur quelques aspects de l'idéologie patriotique romaine de Tite-Live*. In: Schuller, Wolfgang (Hg.): *Livius. Aspekte seines Werks*. Konstanz 1993, 125–150.

Pausch 2013

Pausch, Dennis: *Kaiser, Künstler, Kitharöde. Das Bild Neros bei Sueton*. In: Walde, Christine (Hg.): *Neros Wirklichkeiten. Zur Rezeption einer umstrittenen Gestalt*. Rahden, Westf. 2013, 45–80.

Percy 1996

Percy, William A.: *Pederasty and Pedagogy in Archaic Greece*. Urbana [u.a.] 1996.

Perl 1990

Perl, Gerhard: *Tacitus. Germania. Griechische und lateinische Quellen zur Frühgeschichte Mitteleuropas bis zur Mitte des 1. Jahrtausends u. Z. Zweiter Teil*. Berlin 1990.

Perl / El-Qalqili 2002

Perl, Gerhard / El-Qalqili, Iradj: *Zur Problematik der Lex Oppia (215 / 195 v. Chr.)*. *Klio* 84, 2 (2002), 414–439.

Peter 2011

Peter, Lothar: Prolegomena zu einer Theorie der symbolischen Gewalt. In: Österreichische Zeitschrift für Soziologie 36, 4 (2011), 11–31.

Pina Polo 2004

Pina Polo, Francisco: Die nützliche Erinnerung: Geschichtsschreibung, *mos maiorum* und die römische Identität. *Historia* 53 (2004), 147–172.

Plaza 2006

Plaza, Maria: *The Function of Humour in Roman Verse Satire: Laughing and Lying*. Oxford 2006.

Pleket 2005

Pleket, Henri W.: Athleten im Altertum. Soziale Herkunft und Ideologie. *Nikephoros* 18 (2005), 151–163.

Von Pöhlmann 1984

Von Pöhlmann, Robert: *Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt*. Erster Band. Darmstadt 1984.

Pomeroy 1975

Pomeroy, Sarah B.: *Goddesses, Whores, Wives and Slaves. Women in Classical Antiquity*. New York 1975.

Rebenich 2005

Rebenich, Stefan: Römische Wertbegriffe: Wissenschaftsgeschichtliche Anmerkungen aus althistorischer Sicht. In: Haltenhoff, Andreas / Heil, Andreas / Mutschler, Fritz-Heiner (Hg.): *Römische Werte als Gegenstand der Altertumswissenschaft*. München 2005, 23–46.

Rech 1936

Rech, Hans: *Wesen und Wirkung der Tradition in Rom*. Marburg 1936.

Rees 2001

Rees, Roger: To Be and not to Be: Pliny's Paradoxical Trajan. In: *BICS* 45 (2001), 149–168.

Reuter 2002

Reuter, Julia: *Ordnungen des Anderen. Zum Problem des Eigenen in der Soziologie des Fremden*. Bielefeld 2002.

Richlin 1992 [1983]

Richlin, Amy: *The Garden of Priapus. Sexuality and Aggression in Roman Humor*. Rev. ed. New York 1992 [Erstpublikation 1983].

Richlin 1993

Richlin, Amy: Not before Homosexuality: The Materiality of the Cinaedus and the Roman Law against Love between Men. *Journal of the History of Sexuality* 3, 4 (1993), 523–573.

Richlin 1998

Richlin, Amy: Foucault's *History of Sexuality*: A Useful Theory for Women? In: Larmour, H. J. / Miller, Paul Allen / Platter, Charles (Hg.): *Rethinking Sexuality. Foucault and Classical Antiquity*. Princeton 1998. 138–170.

Richlin 2003 [1997]

Richlin, Amy: Gender and Rhetoric: Producing Manhood in the Schools. In: Golden, Mark / Toohey, Peter (Hg.): Sex and Difference in Ancient Greece and Rome. Edinburg 2003, 202–220 [Erstpublikation 1997].

Rieger 1999

Rieger, Barbara: Die Capitolia des Kaisers Domitian. In: Nikephoros 12 (1999), 171–203.

Riese 1875

Riese, Alexander: Die Idealisierung der Naturvölker des Nordens in der griechischen und römischen Literatur. Frankfurt a. M. 1875.

Riggsby 1999

Riggsby, Andrew M.: Crime and Community in Ciceronian Rome. Austin 1999.

Riggsby 2006

Riggsby, Andrew M.: Caesar in Gaul and Rome: War in Words. Austin 2006.

Risman 2004

Risman, Barbara J.: Gender as a Social Structure. Theory Wrestling with Activism. Gender & Society 18, 4 (2004), 429–450.

Rives 1999

Rives, J. B.: Tacitus. Germania. Translated with Introduction and Commentary. Oxford 1999.

Roche 2012

Roche, Paul: Self-Representation and Performativity. In: Braund, Susanna / Os-good, Josiah (Hg.): A Companion to Persius and Juvenal. Chicester [u.a.] 2012, 190–216.

Roller 2001

Roller, Matthew B.: Constructing Autocracy: Aristocrats and Emperors in Julio-Claudian Rome. Princeton 2001.

Roller 2011

Roller, Matthew B.: To whom am I speaking? The Changing Venues of Competitive Eloquence in the Early Empire. In: Blösel, Wolfgang / Hölkeskamp, Karl-Joachim (Hg.): Von der *militia equestris* zur *militia urbana*. Prominenzrollen und Karrierefelder im antiken Rom. Stuttgart 2011, 197–221.

Roller 2018

Roller, Matthew B.: Models from the Past in Roman Culture. A World of Exempla. Cambridge 2018.

Rosen / Sluiter 2003

Rosen, Ralph M. / Sluiter, Ineke (Hg.): Andreia. Studies in Manliness and Courage in Classical Antiquity. Leiden / Boston 2003.

Rubin 1975

Rubin, Gayle: The Traffic in Women: Notes on the „Political Economy“ of Sex. In: Reiter, Rayna R. (Hg.): Toward an Anthropology of Women. New York 1975, 157–210.

- Rudd 1998 [1986]  
Rudd, Niall: Themes in Roman Satire. London 1998 [Erstpublikation 1986].
- Rüger 1965  
Rüger, Johann: Barbarus. Wort und Begriff bei Cicero, Livius, Caesar. Göttingen 1965.
- Rutledge 2009  
Rutledge, Steven H.: Writing Imperial Politics: The Social and Political Background. In: Dominik, William J. / Garthwaite, John / Roche, Paul: Writing Politics in Imperial Rome. Leiden 2009, 23–61.
- Saddington 1961  
Saddington, D.B.: Roman Attitudes to the ‚externae gentes‘ of the North. Acta Classica 4 (1961), 90–102.
- Said 2003 [1978]  
Said, Edward W.: Orientalism, London 2003 [1978].
- Salanitro 2002  
Salanitro, Maria: Testo critico ed esegesi in Marziale (con note di discussione di Antonio La Penna). In: Maia 54 (2002), 557–576.
- Saller 1999  
Saller, Richard P.: *Pater Familias, Mater Familias*, and the Gendered Semantics of the Roman Household. In: CP 94 (1999), 182–197.
- Santoro L’Hoir 1992  
Santoro L’Hoir, Francesca: The rhetoric of gender terms: ‚man‘, ‚woman‘, and the portrayal of character in Latin prose. Leiden 1992.
- Scanlon 2002  
Scanlon, Thomas F.: Eros and Greek athletics. New York 2002.
- Scheithauer 2007  
Scheithauer, Andrea: Verfeinerte Lebensweise und gesteigertes Lebensgefühl im augusteischen Rom. *Urbanitas* mit den Augen Ovids gesehen. Frankfurt a. M. [u.a.] 2007.
- Schmal 2006  
Schmal, Stephan: Frauen für die Freiheit? Zur Funktion „barbarischer Weiblichkeit“ im Werk des Tacitus. In: Rollinger, Robert / Ulf, Christoph (Hg.): Frauen und Geschlechter. Bilder – Rollen – Realitäten in den Texten antiker Autoren der römischen Kaiserzeit. Wien [u.a.] 2006, 221–256.
- Schmitt Pantel / Späth 2007  
Schmitt Pantel, Pauline / Späth, Thomas: *Geschlecht* und antike Gesellschaften im 21. Jahrhundert. In: Hartmann, Elke / Hartmann, Udo / Pietzner, Katrin (Hg.): Geschlechterdefinitionen und Geschlechtergrenzen in der Antike. Stuttgart 2007, 23–36.
- Von Schnurbein 2012  
Von Schnurbein, Siegmund: Augustus in Germanien: Archäologie der fehlgeschlagenen Eroberung. In: Baltrusch, Ernst A. (Hg.): 2000 Jahre Varusschlacht: Geschichte, Archäologie, Legenden. Berlin / Boston 2012, 135–148.

Schöffel 2002

Schöffel, Christian: *Martial*, Buch 8. Einleitung, Text, Übersetzung, Kommentar. Stuttgart 2002.

Scholz 2011

Scholz, Peter: *Den Vätern folgen. Sozialisation und Erziehung der republikanischen Senatsaristokratie*. Berlin 2011.

Scott 1999 [1986]

Scott, Joan W.: *Gender: A Useful Category of Historical Analysis*. In: Scott, Joan W.: *Gender and the Politics of History (Revised Edition)*. New York 1999, 28–52 [Erstpublikation 1986].

Scott 1999a

Scott, Joan W.: *Some More Reflections on Gender and Politics*. In: Scott, Joan W.: *Gender and the Politics of History (Revised Edition)*. New York 1999, 199–222.

Von See 1981

Von See, Klaus: *Der Germane als Barbar*. *Jahrbuch für internationale Germanistik* 13 (1981), 42–72.

Shaw 1984

Shaw, Brent D.: *Bandits in the Roman Empire*. *Past and Present* 105 (1984), 3–52.

Sherwin-White 1967

Sherwin-White, A. N.: *Racial Prejudice in Imperial Rome*. Cambridge 1967.

Sissa 2013

Sissa, Guilia: *The hymen is a problem, still. Virginité, Imperforation, and Contraception, from Greece to Rome*. In: *Eugesta* 3 (2013), 67–123.

Skinner 1997

Skinner, Marilyn B.: *Introduction*. In: Hallett, Judith P. / Skinner, Marilyn: *Roman Sexualites*. Princeton 1997, 3–25.

Skinner 2005

Skinner, Marilyn B.: *Sexuality in Greek and Roman Culture*. Oxford 2005.

Späth 1994

Späth, Thomas: *Männlichkeit und Weiblichkeit bei Tacitus*. Frankfurt / New York 1994.

Späth 2003

Späth, Thomas: *Väter, Götter, Politik: Männlichkeit und Machtkonzept im römischen Prinzipat*. In: Fuhrer, Therese / Zinsli, Samuel (Hg.): *Gender Studies in den Altertumswissenschaften. Rollenkonstrukte in antiken Texten*. Trier 2003, 106–125.

Späth 2006

Späth, Thomas: *Geschlechter – Texte – Wirklichkeiten*. In: Ulf, Christoph / Rolinger, Robert (Hg.): *Frauen und Geschlechter. Bilder – Rollen – Realitäten in den Texten antiker Autoren der römischen Kaiserzeit*. Wien [u.a.] 2006, 39–76.

- Späth 2010  
Späth, Thomas: Sozialgeschichte mit Geschlecht. In: *Saeculum* 60, 2 (2010), 241–254.
- Späth 2011  
Späth, Thomas: Narrative Performanz. Vorschlag zu einer neuen Lektüre von Geschlecht in taciteischen Texten. *EuGeStA* 1 (2011), 121–162.
- Späth 2012  
Späth, Thomas: Masculinity and Gender Performance in Tacitus. In: Pagán, Victoria Emma (Hg.): *A Companion to Tacitus*. Chichester, West Sussex 2012, 431–457.
- Spanier 2010  
Spanier, Ethan: *The Good Farmer in Ancient Rome: War, Agriculture and the Elite from the Republic to Early Empire*. Diss. University of Washington 2010.
- Stein-Hölkeskamp 2011  
Stein-Hölkeskamp, Elke: Zwischen Pflicht und Neigung? Lebensläufe und Lebensentwürfe in der römischen Reichsaristokratie der Kaiserzeit. In: Blösel, Wolfgang / Hölkeskamp, Karl-Joachim (Hg.): *Von der militia equestris zur militia urbana*. Stuttgart 2011, 175–195.
- Stein-Hölkeskamp 2014  
Stein-Hölkeskamp, Elke: Essen ohne Grenzen – Transfer und Transgression im Imperium Romanum. In: *Hermes* 142 (2014), 162–180.
- Stein-Hölkeskamp 2019  
Stein-Hölkeskamp, Elke: *Die feinen Unterschiede. Kultur, Kunst und Konsum im alten Rom*. Berlin / Boston 2019.
- Stewart 1997  
Stewart, Andrew: *Art, Desire, and the Body in Ancient Greece*. Cambridge / New York 1997.
- Stichweh 2010  
Stichweh, Rudolf: *Der Fremde. Studien zu Soziologie und Sozialgeschichte*. Berlin 2010.
- Sullivan 1979  
Sullivan, J. P.: Martial's Sexual Attitudes. In: *Philologus* 123, 2 (1979), 288–302.
- Syme 1958  
Syme, Ronald: *Tacitus*. Oxford 1958.
- Taeger 1960  
Taeger, Fritz: *Charisma. Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes*. 2. Band. Stuttgart 1960.
- Taylor 1997  
Taylor, Rabun: Two Pathic Subcultures in Ancient Rome. In: *Journal of the History of Sexuality* 7 (1997), 319–371.
- Thuilliers 1988  
Thuilliers, Jean-Paul: La nudité athlétique (Grèce, Etrurie, Rome). *Nikephoros* 1, 1988, 29–48.

## Thuilliers 2002

Thuilliers, Jean-Paul: Le corps du sportif romain. In: Moreau, Phillipe (Hg.): Corps romains. Grenoble 2002, 251–266.

## Tietz 2013

Tietz, Werner: Dilectus ciborum. Essen im Diskurs der römischen Antike. Göttingen 2013.

## Timpe 1989

Timpe, Dieter: Die Absicht der Germania des Tacitus. In: Jankuhn, Herbert und Timpe, Dieter (Hg.): Beiträge zum Verständnis der Germania des Tacitus. Teil I. Göttingen 1989, 106–127.

## Timpe 1996

Timpe, Dieter: Rom und die Barbaren des Nordens. In: Schuster, Meinhard (Hg.): Die Begegnung mit dem Fremden. Wertungen und Wirkungen in Hochkulturen vom Altertum bis zur Gegenwart. Stuttgart und Leipzig 1996, 34–50.

## Timpe 2007

Timpe, Dieter: Die Germanen als Gegenbild zur römischen Dekadenz? Die Germania des Tacitus. In: Desideri, Paolo [u.a.] (Hg.): Antidoron. Studi in onore di Barbara Scardigli Forster. Pisa 2007, 419–440.

## ThLL

Thesaurus Linguae Latinae, 1900ff.

## Tosh 2011

Tosh, John: The History of Masculinity. An Outdated Concept? In: Arnold, John H. / Brady, Sean (Hg.): What is Masculinity? Historical Dynamics from Antiquity to the Contemporary World. Basingstoke 2011, 17–34.

## Treggiari 1993 [1991]

Treggiari, Susan: Roman Marriage. *Iusti Coniuges* from the Time of Cicero to the Time of Ulpian. Oxford 1993 [Erstpublikation 1991].

## Uden 2014

Uden, James: The Invisible Satirist. Juvenal and Second-century Rome. New York 2014.

## Vallat 2008

Vallat, Daniel: Onomastique, culture et société dans les épigrammes de Martial. Bruxelles 2008.

## Van Nijf 2000

Van Nijf, Onno: Athletics, Festivals and Greek Identity in the Roman East. In: PCPS 45 (2000), 176–200.

## Van Nijf 2003

Van Nijf, Onno: Athletics, Andreia and the Askêsis-Culture in the Roman East. In: Rosen, Ralph M. / Sluiter, Ineke (Hg.): Andreia. Studies in Manliness and Courage in Classical Antiquity. Leiden / Boston 2003, 263–286.

## Van Nijf 2013

Van Nijf, Onno: Ceremonies, Athletics and the City: Some Remarks on the Social Imaginary of the Greek City of the Hellenistic Period. In: Stravrianopoulou,



- Eftychia (Hg.): *Shifting Social Imaginaries in the Hellenistic Period. Narrations, Practices, and Images*. Leiden / Bosten 2013, 311–338.
- Van Ooteghem 1966  
Van Ooteghem, Jules: *Les Caecilii Metelli de la République*. Namur 1966.
- Veyne 1978  
Veyne, Paul: *L'amour et la famille sous le Haut-Empire romain*. In: *Annales ESC* 33 (1978), 35–63.
- Villa 2011  
Villa, Paula-Irene: *Sexy Bodies. Eine soziologische Reise durch den Geschlechtskörper*. Wiesbaden 2011.
- Vogt 2003  
Vogt, Sabine: *Die ‚Widernatürlichkeit‘ des Kinäden: Zur Reflexion über sex und gender in der Antike*. In: Fuhrer, Therese / Zinsli, Samuel (Hg.): *Gender Studies in den Altertumswissenschaften. Rollenkonstrukte in antiken Texten*. Trier 2003, 43–56.
- Vogt-Spira 1996  
Vogt-Spira, Gregor: *Die Kulturbegegnung Roms mit den Griechen*. In: Schuster, Meinhard (Hg.): *Die Begegnung mit dem Fremden. Wertungen und Wirkungen in Hochkulturen vom Altertum bis zur Gegenwart*. Stuttgart / Leipzig 1996, 11–33.
- Voigt 2017  
Voigt, Rüdiger: *Das Machtdreieck: Staat – Macht – Legitimität. Bourdieus Versuch, die verborgenen Mechanismen der Macht zu entschlüsseln*. In: Hirsch, Michael / Voigt, Rüdiger (Hg.): *Symbolische Gewalt. Politik, Macht und Staat bei Pierre Bourdieu*. Baden-Baden 2018, 35–54.
- Wagner-Hasel 2002  
Wagner-Hasel, Beate: *Verschwendung und Politik in Rom. Überlegungen zur politischen Semantik des Luxuskonsums in der späten Republik und frühen Kaiserzeit*. In: *Historische Anthropologie* 10 (2002), 325–353.
- Wallace-Hadrill 1998  
Wallace-Hadrill, Andrew: *To be Roman, Go Greek: thoughts on Hellenization at Rome*. In: Austin, Michel / Harries, Jill / Smith, Christopher (Hg.): *Modus Operandi. Essays in Honour of Geoffrey Rickman*. London 1998, 79–92.
- Wallace-Hadrill 2008  
Wallace-Hadrill, Andrew: *Rome's Cultural Revolution*. Cambridge 2008.
- Walser 1951  
Walser, Gerold: *Rom, das Reich und die fremden Völker in der Geschichtsschreibung der frühen Kaiserzeit. Studien zur Glaubwürdigkeit des Tacitus*. Freiburg i. Br. 1951.
- Walser 1956  
Walser, Gerold: *Caesar und die Germanen. Studien zur politischen Tendenz römischer Feldzugsberichte*. Wiesbaden 1956.

Walter 2004

Walter, Uwe: *Memoria und res publica*. Zur Geschichtskultur im republikanischen Rom. Frankfurt a. M. 2004.

Walters 1997

Walters, Jonathan: *Invading the Roman Body: Manliness and Impenetrability in Roman Thought*. In: Hallet, Judith P. / Skinner, Marilyn B. (Hg.): *Roman Sexualities*. Princeton 1997, 29–43.

Weiler 1988

Weiler, Ingomar: *Der Sport bei den Völkern der Alten Welt*. Darmstadt 1988.

Weiler 1999

Weiler, Ingomar: *Kynische Sportkritik*. In: Scherrer, Peter (Hg.): *Steine und Wege*. Festschrift für Dieter Knibbe zum 65. Geburtstag. Wien 1999, 253–260.

Weiler 2004

Weiler, Ingomar: *Gymnastik und Agonistik im hellenistischen Gymnasion*. In: Kah, Daniel / Scholz, Peter (Hg.): *Das hellenistische Gymnasion*. Berlin 2004, 25–46.

Welch 1994

Welch, Katherine E.: *The Roman Arena in Late-Republican Italy: A New Interpretation*. In: *JRA* 7 (1994), 59–80.

West / Zimmerman 1987

West, Candace / Zimmermann, Don H.: *Doing Gender*. *Gender and Society* 1, 2 (1987), 125–151.

Wiedemann 1992

Wiedemann, Thomas E. J.: *Emperors and Gladiators*. London 1992.

Wiedemann 1996

Wiedemann, Thomas E. J.: *Single Combat and Being Roman*. In: *Ancient Society* 27 (1996), 91–103.

C. Williams 1999

Williams, Craig A.: *Roman Homosexuality: Ideologies of Masculinity in Classical Antiquity*. New York / Oxford 1999.

C. Williams 2013

Williams, Craig A.: *The Meanings of Softness. Some Remarks on the Semantics of *mollitia**. *EuGeStA* 3 (2013), 240–263.

C. Williams 2016

Williams, Craig A.: *The Rhetoricity of Gender and the Ideal of *Mediocritas* in Vitruv's *de Architectura**. In: *Arethusa* 49, 2 (2016), 227–249.

J. Williams 2001

Williams, Jonathan H. C.: *Beyond the Rubicon: Romans and Gauls in Republican Italy*. Oxford 2001.

Winkler 1990

Winkler, John: *The Constraints of Desire: The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece*. London 1990.

Wirth 1999

Wirth, Uwe: Diskursive Dummheit. Abduktion und Komik als Grenzphänomene des Verstehens. Heidelberg 1999.

Wistrand 1992

Wistrand, Magnus: Entertainment and Violence in Ancient Rome. The Attitudes of Roman Writers of the First Century A.D. Göteborg 1992.

Wolff 1934

Wolff, Erwin: Das geschichtliche Verstehen in Tacitus' Germania. *Hermes* 69 (1934), 121–166.

Woolf 2011

Woolf, Greg: Tales of the Barbarians. Ethnography and Empire in the Roman West. Malden, Mass [u.a.] 2011.

Wyke 1998

Wyke, Maria: Introduction. In: Wyke, Maria (Hg.): Gender and the Body in the Ancient Mediterranean. Oxford 1998, 1–12.

Yegül 2010

Yegül, Fikret K.: Bathing in the Roman World. Cambridge 2010.

Zeitler 1986

Zeitler, W. M.: Zum Germanenbegriff Caesars. In: Beck, Heinrich (Hg.): Germanenprobleme in heutiger Sicht. Berlin / New York 1986, 41–52.

Zymner 2017

Zymner, Rüdiger: Satire. In: Wirth, Uwe (Hg.): Komik. Ein interdisziplinäres Handbuch. Stuttgart 2017, 21–25.



## Index locorum

Appian		62, 15, 1	114
<i>civ.</i> 2, 38f.	179	62, 15, 5	113
Aristophanes		63, 15	103, 105
<i>Nub.</i> 972–978	220	80, 14, 4	71
Aristoteles		Cato	
<i>phgn.</i> 806b	71	<i>ad fil. frg.</i> 1, 77	143
<i>pol.</i> 7, 1327b	145	<i>agr. praef.</i> 4	80, 125, 204
<i>rhet.</i> 1.5.10–14 (1361b)	233	<i>or. frg.</i> 11, 1	204
<i>rhet.</i> 3.9.2 (1409a)	233	<i>or. frg.</i> 68, 2	94
<i>rhet.</i> 3.9.6 (1409b)	233	Catull	
Caesar		57	126
<i>civ.</i> 1, 22	241	Cicero	
<i>civ.</i> 1, 32	241	<i>ad Q. fr.</i> 1, 29	144
<i>Gall.</i> 1, 1, 1	174	<i>Cael.</i> 33	78
<i>Gall.</i> 1, 1, 3	174	<i>Cato</i> 55	81, 82
<i>Gall.</i> 1, 30–54	182	<i>de orat.</i> 1, 118	144
<i>Gall.</i> 1, 39, 1f.	183, 190	<i>de orat.</i> 2, 17	78
<i>Gall.</i> 1, 40, 8f.	183	<i>de orat.</i> 2, 18	78
<i>Gall.</i> 1, 40, 15	183	<i>de orat.</i> 2, 76	141
<i>Gall.</i> 1, 51, 2f.	211	<i>de orat.</i> 2, 236	65
<i>Gall.</i> 4, 1, 8	203	<i>de orat.</i> 2, 255	65
<i>Gall.</i> 4, 1, 8f.	178	<i>de orat.</i> 3, 52, 200	235
<i>Gall.</i> 4, 1, 10	178, 200	<i>de orat.</i> 3, 59, 220	233
<i>Gall.</i> 4, 3, 1	180	<i>de orat.</i> 3, 213	248
<i>Gall.</i> 6, 11, 1	174	<i>de orat.</i> 3, 223	144
<i>Gall.</i> 6, 13, 1	181	<i>fam.</i> 14, 1, 1	158
<i>Gall.</i> 6, 13–20	174	<i>fin.</i> 2, 49	143
<i>Gall.</i> 6, 15	181	<i>fin.</i> 4, 7, 17	109
<i>Gall.</i> 6, 21, 1	175	<i>fin.</i> 5, 22, 61	196
<i>Gall.</i> 6, 21, 1f.	175	<i>Font.</i> 4	164
<i>Gall.</i> 6, 21, 2	203	<i>Font.</i> 23	164
<i>Gall.</i> 6, 21, 3	176	<i>Font.</i> 30	175
<i>Gall.</i> 6, 22, 1	177	<i>leg.</i> 2, 38	222
<i>Gall.</i> 6, 22, 2	178	<i>Manil.</i> 64	159
<i>Gall.</i> 6, 22, 3f.	178, 206	<i>off.</i> 1, 17, 54	88, 109, 122
<i>Gall.</i> 6, 23	179	<i>off.</i> 1, 34, 122	182
<i>Gall.</i> 6, 23, 4f.	180	<i>off.</i> 1, 35, 126f.	191
<i>Gall.</i> 6, 23, 6	181	<i>off.</i> 1, 35, 29	191
<i>Gall.</i> 6, 23, 7	181	<i>off.</i> 3, 26	81
<i>Gall.</i> 6, 24, 5f.	176	<i>off.</i> 36, 130	76
Cassius Dio		<i>Phil.</i> 4, 13	158
38, 6	179	<i>prov.</i> 13, 33	164
48, 34, 3	71	<i>rep.</i> 1, 28	144
		<i>rep.</i> 1, 51–53	144

<i>rep.</i> 1, 58	143	Hippokrates	
<i>rep.</i> 1, 67	92	<i>aër.</i> 16	145
<i>rep.</i> 3, 9	166	<i>aër.</i> 20	154
<i>S. Rosc.</i> 75	81	<i>aër.</i> 21	210
<i>Sest.</i> 19	69, 79	<i>aër.</i> 21f.	154
<i>Sest.</i> 138	203	<i>aër.</i> 22	154
<i>Tusc.</i> 1, 1–3	166	Homer	
<i>Tusc.</i> 2, 15, 35	176	<i>Il.</i> 2, 867	143
<i>Tusc.</i> 2, 16, 37f.	177	Horaz	
<i>Tusc.</i> 2, 17, 41	229	<i>carm.</i> 1, 12, 41f.	82
<i>Tusc.</i> 2, 24, 58	158	<i>carm.</i> 2, 1, 24	71
<i>Tusc.</i> 2, 40f.	238	<i>carm.</i> 3, 24, 19–24	210
<i>Tusc.</i> 4, 33, 70	219	<i>epist.</i> 1, 1, 64	82
<i>Tusc.</i> 5, 2, 5	109	<i>epist.</i> 1, 1, 94–97	128
<i>Tusc.</i> 5, 27, 78	151, 183	<i>epist.</i> 1, 18, 52f.	177
<i>Tusc.</i> 5, 74	176	<i>epist.</i> 2, 1, 156f.	142
<i>Verr.</i> 2, 4, 112	143	<i>sat.</i> 1, 4, 105–119	83
Digesta		<i>sat.</i> 1, 9, 24f.	73
1, 1, 3	89	<i>sat.</i> 2, 2, 9–11	177
Ennius		<i>sat.</i> 2, 2, 9–16	226
<i>ann.</i> 500	84	<i>sat.</i> 2, 5, 28–44	105
<i>scaen.</i> 234–241	203	Juvenal	
Euripides		1	60
<i>fr.</i> 282	218	1, 170f.	61
Gellius		2	103, 121
1, 6	101	2, 3	85, 124
10, 23, 4f.	214	2, 8	70, 85
11, 2, 5f.	206	2, 9f.	86
9, 13, 7–14	161	2, 10	71
9, 13, 18	162	2, 11	117, 118
12, 1, 17	216	2, 11–13	71
19, 7, 16	69	2, 12	117, 118
Herodot		2, 12f.	118, 120
2, 57, 1	143	2, 15	69
4, 46	153	2, 40	82, 124
4, 59	153, 175	2, 70	191
4, 62	153	2, 117–123	107
4, 64	153	2, 117–123	106
4, 65	153	2, 119f.	113
5, 5	210	2, 122f.	121
Hesiod		2, 123	113
<i>erg.</i> 106–201	148	2, 124f.	107
		2, 132–140	103
		2, 136	112
		2, 140	109
		3	142
		3, 21f.	172

3, 60f.	172	7, 10, 2–4	162
3, 61f.	172	7, 10, 8	162
3, 67f.	172	7, 13, 6	161
3, 104–113	172	10, 23, 3–9	209
3, 126–36	105	10, 28, 2–4	155
4, 19	105	21, 20, 1	190
5, 137–45	105	24, 2, 2	91, 122
6	91, 122	24, 4, 4	73
6, 60–75	213	34, 1, 10	91
6, 63f.	119	34, 1, 13f.	91, 122
6, 91	73	34, 2, 1	91
6, 136–141	96	34, 2, 13	91, 122
6, 224–230	210	34, 4, 1	92
6, 233–235	214	34, 7, 14f.	93
6, 416–432	108	34, 7, 7	92
6, 448–456	98, 122	34, 7, 8f.	92
6, 548	105	34, 8, 3	93
8, 1–19	257	39, 13, 11	85
8, 20	257	39, 15, 13f.	86
8, 113–117	252	39, 22	222
8, 199–210	224	39, 6, 5f.	168
11, 162–170	214	39, 6, 7–9	168
11, 201f.	213	39, 6, 8f.	205
12, 98–120	105		
13, 28–30	149		
14, 29f.	214		
15, 131f.	99		
15, 133	99		
15, 138–140	99		
15, 142f.	99		
Livius		Lukan	
<i>praef.</i> 11	167	6, 785f.	82
1, 4, 8f.	181	7, 269–274	224
2, 10–13	159	7, 358	82
2, 12, 13	159		
2, 12, 8f.	159		
3, 26, 8–12	220		
5, 2	157		
5, 6, 1	156		
5, 6, 4f.	176		
5, 6, 4–6	156		
5, 49, 5	163		
6, 1, 3	82		
6, 1, 11	163		
6, 28, 6	163		
7, 1, 9	82		
7, 1, 10	82		
7, 9, 8	162		
7, 9, 8–7, 10, 14	162		
7, 10, 2	162		
		Manilius	
		1, 784f.	82
		Martial	
		1, 4	69
		1, 8	64
		1, 9	72, 120
		1, 10	95, 211
		1, 24	52, 63–65, 68–71, 73, 74, 78–80,
		101–103, 118, 121, 124	
		1, 35	62
		1, 90	107
		1, 96	121
		2, 7	72
		2, 26	95, 211
		2, 28	63
		2, 29	133, 142
		2, 36	76
		2, 39	191
		2, 45	100
		2, 58	128

2, 60	215	Musonius Rufus	
2, 62	63, 71, 74, 119, 120	12	95
2, 84	119		
3, 6	70	Nepos	
3, 63	72–74, 118, 256	<i>prol.</i> 5	224
3, 68	221		
3, 73	63		
3, 75	100	Nonius Marcellus	
3, 96	215	1, p. 5 M, lin. 16 (vol. 1. p. 9 L)	73
4, 5	133, 172, 211		
4, 7	74	Ovid	
4, 42	105	<i>am.</i> 1, 11, 7f.	214
4, 43	63	<i>ars</i> 1, 133–142	213
5, 27	133	<i>ars</i> 1, 505	72
5, 41	63, 120	<i>ars</i> 1, 506–508	76
5, 48	74	<i>ars</i> 1, 509	78, 128
5, 61	63, 74, 119	<i>ars</i> 1, 517f.	78, 128
6, 7	210	<i>ars</i> 1, 595	73
6, 23	100	<i>ars</i> 2, 305	73
6, 37	63	<i>ars</i> 3, 194	76
6, 50	133	<i>met.</i> 1, 97–100	179
6, 56	74	<i>met.</i> 9, 727f.	107
7, 34	221	<i>met.</i> 9, 730	107
7, 58	63, 84, 119–121, 124	<i>met.</i> 9, 737	107
7, 62	63		
7, 67	91, 108, 110, 122	Petronius	
8, 3	60	29, 8	70
8, 12	89, 90, 122	42, 4	72
9, 27	82, 121, 124		
9, 36	74, 105	Platon	
9, 47	63, 119, 121	<i>Charm.</i> 155 C–D	220
10, 4	60	<i>Symp.</i> 217B	220
10, 8	95, 211		
10, 33	61	Plautus	
10, 63	209	<i>Amph.</i> 648–653	69
10, 65	251	<i>Asin.</i> 11	143
10, 69	99	<i>Asin.</i> 627	72, 118
11, 2	69	<i>Aul.</i> 422	118
11, 8	105	<i>mil.</i> 668	73
11, 19	96, 122	<i>Poen.</i> 1318	63
11, 43	105		
11, 46	100	Plinius maior	
12, 38	63, 74, 119, 120	<i>nat.</i> 3, 39	142
12, 42	63, 70, 102, 103, 113, 118, 121	<i>nat.</i> 7, 34	106
12, 75	105	<i>nat.</i> 7, 112	166
12, 96	105	<i>nat.</i> 7, 130	167
12, 97	95, 99, 122	<i>nat.</i> 7, 139	45
14, 49	226	<i>nat.</i> 7, 140	45
14, 59	72	<i>nat.</i> 7, 211	70



<i>nat.</i> 10, 172, 2	215	<i>inst.</i> 1, 8, 3	233
<i>nat.</i> 11, 138	69	<i>inst.</i> 1, 11, 15f.	236
<i>nat.</i> 13, 25	72	<i>inst.</i> 1, 11, 16	237
<i>nat.</i> 13, 41	232	<i>inst.</i> 1, 11, 18	233
<i>nat.</i> 14, 5	105	<i>inst.</i> 10, 1, 93–95	62
<i>nat.</i> 15, 19	222	<i>inst.</i> 10, 5, 15	238
<i>nat.</i> 22, 6f.	160	<i>inst.</i> 11, 1, 34	69
<i>nat.</i> 33, 40	191	<i>inst.</i> 11, 3, 11	239
		<i>inst.</i> 11, 3, 26	238
		<i>inst.</i> 11, 3, 74	69
		<i>inst.</i> 11, 3, 160	239
		<i>inst.</i> 12, 2, 29f.	83
		<i>inst.</i> 12, 10, 47	77, 128
		<i>inst.</i> 3, 3, 137	239
		<i>inst.</i> 5, 11, 34f.	93
		<i>inst.</i> 5, 12, 17	232
		<i>inst.</i> 5, 12, 18f.	231
		<i>inst.</i> 5, 12, 21	232
Plinius minor		Rhetorica ad Herennium	
<i>epist.</i> 3, 16, 3	211	4, 25, 35	163
<i>epist.</i> 4, 3, 1	172	4, 9, 13	141
<i>epist.</i> 4, 3, 3f.	171		
<i>epist.</i> 4, 3, 5	171	Sallust	
<i>epist.</i> 4, 11, 3	191	<i>Catil.</i> 2, 8	204
<i>epist.</i> 4, 15, 3	89, 122	<i>Catil.</i> 7–11	57, 151, 183
<i>epist.</i> 4, 22, 1	227	<i>Catil.</i> 8	168
<i>epist.</i> 4, 22, 2	227	<i>Catil.</i> 9, 1	167
<i>epist.</i> 4, 22, 7	227		
<i>epist.</i> 4, 26, 2	172, 207		
<i>epist.</i> 8, 14, 6	79		
<i>epist.</i> 10, 40, 2	228		
<i>paneg.</i> 2, 6	114		
<i>paneg.</i> 13, 1	196		
<i>paneg.</i> 13, 4	228		
<i>paneg.</i> 13, 5	227		
<i>paneg.</i> 33, 1	229		
<i>paneg.</i> 46, 4	114		
<i>paneg.</i> 53, 1	227		
Plutarch		Seneca maior	
<i>Cato mai.</i> 8, 2	90	<i>contr.</i> 1, <i>praeef.</i> 8f.	73
<i>Cato mai.</i> 20, 5f.	191	<i>contr.</i> 1, <i>praeef.</i> 9	74
<i>Cato mai.</i> 22, 1–5	166	<i>contr.</i> 4, <i>praeef.</i> 10	104
		<i>contr.</i> 1, 6, 5	96, 122
Polybios		Seneca minor	
32, 9	87	<i>benef.</i> 2, 34, 3	234
6, 57	151, 183	<i>benef.</i> 3, 16, 2	209
		<i>benef.</i> 7, 25, 1	73
Properz		<i>clem.</i> 1, 15, 3	114
4, 11, 35f.	209	<i>dial.</i> 12, 14, 2	91, 122
		<i>dial.</i> 12, 6, 2	142
Quintilian		<i>dial.</i> 2, 6, 1	105
<i>inst.</i> 1, 1, 12–14	171	<i>dial.</i> 2, 16, 2	234
<i>inst.</i> 1, 1, 12–14	170	<i>dial.</i> 3, 11, 2–4	200
<i>inst.</i> 1, 1, 13	171	<i>dial.</i> 3, 11, 3	199
<i>inst.</i> 1, 2, 8	213	<i>dial.</i> 3, 11, 5–7	201
<i>inst.</i> 1, 5, 45	97	<i>dial.</i> 3, 11, 8	201
<i>inst.</i> 1, 8, 2	239	<i>dial.</i> 3, 7, 1	199
		<i>dial.</i> 3, 7, 2f.	199

<i>dial.</i> 3, 9, 1	199	<i>Agr.</i> 4	188, 207
<i>dial.</i> 4, 2, 19	199	<i>Agr.</i> 8	189, 195
<i>dial.</i> 4, 3, 4	199	<i>Agr.</i> 9	189
<i>dial.</i> 4, 15, 4	148	<i>Agr.</i> 19	189
<i>dial.</i> 4, 19, 1f.	148	<i>Agr.</i> 21	214
<i>dial.</i> 6, 19, 2	105	<i>Agr.</i> 22	189
<i>dial.</i> 9, 11, 4f.	234	<i>Agr.</i> 42, 3	189
<i>epist.</i> 7, 2f.	213	<i>Agr.</i> 42, 3f.	195
<i>epist.</i> 15, 2f.	237	<i>Agr.</i> 42, 4	189
<i>epist.</i> 85, 28	163	<i>ann.</i> 1, 4, 5	91, 122
<i>epist.</i> 86, 4–12	221	<i>ann.</i> 1, 33, 3	212
<i>epist.</i> 90, 3–5, 10	149	<i>ann.</i> 1, 35, 1f.	203
<i>epist.</i> 90, 4	150	<i>ann.</i> 1, 69, 1f.	211
<i>epist.</i> 95, 20f	110	<i>ann.</i> 2, 14, 3	199
<i>epist.</i> 114, 8	118, 126	<i>ann.</i> 3, 33, 3	91, 122
<i>epist.</i> 114, 14	76, 128	<i>ann.</i> 3, 34, 4	91, 122
<i>epist.</i> 115, 2	75, 128	<i>ann.</i> 14, 13, 2	113
<i>epist.</i> 122, 5–7	110	<i>ann.</i> 14, 14, 1	113
<i>epist.</i> 122, 5–7	110	<i>ann.</i> 14, 14, 2	114
<i>epist.</i> 122, 8	111	<i>ann.</i> 14, 14, 3	114
<i>epist.</i> 122, 18	111	<i>ann.</i> 14, 14, 4	114
<i>epist.</i> 123, 11	69	<i>ann.</i> 14, 15	114
		<i>ann.</i> 14, 20	222, 223
Strabon		<i>ann.</i> 14, 20, 5	224, 225
<i>geogr.</i> 2, 3, 7	145	<i>ann.</i> 14, 21, 1	225
<i>geogr.</i> 4, 1, 2	164	<i>ann.</i> 14, 21, 4	225
<i>geogr.</i> 4, 4, 2	165	<i>ann.</i> 15, 23	114
<i>geogr.</i> 7, 3, 9	154	<i>ann.</i> 15, 33, 1f.	114
		<i>ann.</i> 15, 34, 1	114
		<i>ann.</i> 15, 37, 1	113
Sueton		<i>ann.</i> 15, 37, 2	113
<i>Aug.</i> 40, 5	191	<i>ann.</i> 15, 37, 3	113
<i>Aug.</i> 79	75	<i>ann.</i> 15, 37, 4	103, 112
<i>Cal.</i> 10	71	<i>ann.</i> 15, 38, 1	113
<i>Claud.</i> 15, 3	191	<i>ann.</i> 15, 39, 3	113
<i>Iul.</i> 2	126	<i>ann.</i> 15, 44, 1	113
<i>Iul.</i> 20	179	<i>ann.</i> 16, 34	211
<i>Iul.</i> 45, 2	126	<i>dial.</i> 28, 4	216
<i>Iul.</i> 49	126	<i>dial.</i> 28, 5	216
<i>Iul.</i> 52, 3	126	<i>dial.</i> 29, 1	216
<i>Iul.</i> 67, 1	73	<i>dial.</i> 29, 3	213
<i>Nero</i> 12, 4	70	<i>dial.</i> 6	105
<i>Nero</i> 20, 2	114	<i>Germ.</i> 1	190
<i>Nero</i> 28, 2	91, 122	<i>Germ.</i> 2	189
<i>Nero</i> 28f.	103	<i>Germ.</i> 4	198
<i>Nero</i> 51	114	<i>Germ.</i> 6, 4	195, 201
<i>Tib.</i> 35, 2	233	<i>Germ.</i> 7	193, 195
		<i>Germ.</i> 7, 2f.	196
Tacitus		<i>Germ.</i> 8, 1	211
<i>Agr.</i> 1	241	<i>Germ.</i> 11	192
<i>Agr.</i> 1f.	187	<i>Germ.</i> 13, 1	190

<i>Germ.</i> 13, 2f.	193	Tyrtaios	
<i>Germ.</i> 14, 1	194, 206	<i>fr.</i> 9	218
<i>Germ.</i> 14, 2	206		
<i>Germ.</i> 14, 3	205	Valerius Maximus	
<i>Germ.</i> 15, 1	202, 208	1, 4, 3, <i>tit.</i>	80
<i>Germ.</i> 16, 1	201	1, 4, 3, <i>praef.</i>	80, 88, 124
<i>Germ.</i> 17	200	1, 4, 5	81
<i>Germ.</i> 18, 1	208	2, 1, 3	209
<i>Germ.</i> 18, 2	210	2, 2, 3	171
<i>Germ.</i> 18, 3	211, 216	3, 2, 1	159
<i>Germ.</i> 19, 1	210, 212, 224	3, 3, <i>praef.</i>	159
<i>Germ.</i> 19, 2	208, 215	9, 1, 3	92
<i>Germ.</i> 20, 1	215		
<i>Germ.</i> 22, 1.	207	Varro	
<i>Germ.</i> 22, 2f.	207	<i>rust.</i> 2, <i>praef.</i>	80, 236
<i>Germ.</i> 23	207, 208		
<i>Germ.</i> 24, 1	213	Vergil	
<i>Germ.</i> 25, 1	199	<i>Aen.</i> 1, 278	139
<i>Germ.</i> 26, 1	206	<i>Aen.</i> 1, 282	191
<i>Germ.</i> 26, 3	206	<i>Aen.</i> 6, 791–805	148
<i>Germ.</i> 30, 2f.	202	<i>Aen.</i> 6, 825	82
<i>hist.</i> 1, 73	105	<i>Aen.</i> 9, 607f.	160
<i>hist.</i> 2, 37	188	<i>ecl.</i> 4	148
<i>hist.</i> 4, 64, 1	191		
Thukydides		Vitruv	
1, 3, 1–3	143	6, 1, 3f.	147
1, 5	181	6, 1, 10	148
1, 6, 6	154	6, 1, 11	148
		Xenophanes	
		<i>fr.</i> 2	218

## Mainzer Althistorische Studien (MAS), Band 9

Diese Untersuchung analysiert antike Männlichkeitsdiskurse des 1./2. Jh. n. Chr., in denen die Praxis römisch-elitärer Männlichkeit verhandelt wird. Die Konzepte der Performativität und des Habitus steuern theoretisch die Auslotung der Grenzen zulässiger Konfigurationen römischer Männlichkeit. Zum einen werden literarische Repräsentationen sexuell devianter Männer, deren Normtransgressionen entlarvt werden, in den Epigrammen Martials und den Satiren Juvenals untersucht. Zum anderen wird die Darstellung hypermaskuliner germanischer Barbaren sowie hyperzivilisierter und effeminiertes Griechen in den Texten des Tacitus und Quintilians analysiert. Der Kontrast zu diesen aus römischer Perspektive defizienten Männern ermöglicht einen präziseren Blick auf „echte“ römische Männlichkeit.

ISBN 978-3-96929-028-6



9 783969 290286