

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 invektivischen¹ Mitteln zur Erzeugung einer komischen Lust der Rezipienten repräsentiert werden. Unabhängig von traditionellen literaturwissenschaftlichen Einteilungen in Genres,² 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.³ Nachfolgend werden primär diejenigen Texte aus diesem Korpus untersucht, die ihren komischen Effekt aus der „Entlarvung“ devianten Sexualverhaltens gewinnen,⁴ 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.⁵

¹Die 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.

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

³Die 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.

⁴Das 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.

⁵„[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.⁶

Weder sind persönliche Werteinstellungen der Autoren Ziel der folgenden Untersuchung, noch stellen deren sprachliche Repräsentationen ein unmittelbares oder unverfälschtes Abbild antiker Lebenswirklichkeit dar.⁷ Dennoch stehen nicht mythologische oder historische Inhalte im Fokus dieser Texte, sondern *mores* und *vita* der Zeitgenossen.⁸ 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.⁹ Für den antiken Rezipienten diente der satirische Diskurs der Belustigung, indem literarische Kunstfigu-

⁶Die 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.

⁷Zutreffend 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.

⁸Dies 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 entrüftet zu sein: Iuv. 1, passim.

⁹Daher 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.¹⁰ 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.¹¹ 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.¹²

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.“¹³ 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.“¹⁴ Ebendiese „normalcy“ gilt es aus den Texten herauszuarbeiten, um Normen elitär-männlichen Verhaltens, Denkens und Fühlens der frühen römischen Kaiserzeit zu analysieren.

¹⁰Nicht 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.

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

¹²Vgl. Wirth 1999, 3 Fn. 3.

¹³Ibid. 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.

¹⁴Ibid. 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,¹⁵ 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.¹⁶ 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.¹⁷

[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.¹⁸

Grenzen¹⁹ 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-

¹⁵ 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.

¹⁶ 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.

¹⁷ 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.

¹⁸ 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.

¹⁹ 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*²⁰ gelten. Gerade *cinaedi* werden von Martial häufig thematisiert,²¹ 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*,²² zunächst als Kontrastfolie dienen, um zu eruieren, welche Verhaltensnormen und Darstellungsressourcen einen „echten“ römischen Mann kennzeichnen.²³

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

²⁰ 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.

²¹ 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.

²² 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.

²³ 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

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

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.²⁵ 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

²⁴ Mart. 1, 24.

²⁵ 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 Erwartungshaltung²⁶ an die geschlechtliche Identität des unbekanntes (Schein-)Philosophen, der mittels der vorangegangenen Verse besonders männlich auf seine Mitmenschen wirkte, indem er bestimmte Verhaltensnormen zitierte.²⁷ 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

²⁶Humortheoretisch 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.

²⁷Das 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.“²⁸ 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,²⁹ welche wiederum durch die institutionellen Rahmenbedingungen der jeweiligen Gesellschaft geprägt werden.³⁰ 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“.³¹

Butler betont die Performativität³² 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“.³³ 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.³⁴ Menschen, deren Geschlecht, sexuelle Praktiken und Begehren nicht innerhalb dieser Grenzen liegen, besäßen kein intelligibles Geschlecht.³⁵ Fraglos lässt sich die Existenz einer heterosexuellen Matrix für die griechisch-römisch Antike nicht behaupten,³⁶ 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:

²⁸ West / Zimmerman 1987, 126.

²⁹ Ibid.

³⁰ Ibid. 136.

³¹ Ibid. 126.

³² 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.

³³ Butler 1999 [1991], 33.

³⁴ Ibid. 30.

³⁵ Ibid. 23.

³⁶ „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.³⁷

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.³⁸ Jede erfolgreiche performative Handlung zitiere eine vorangegangene Handlungskette.³⁹ 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 [...].⁴⁰

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-

³⁷ Butler 1993, 10.

³⁸ „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

³⁹ Ibid. 244.

⁴⁰ 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.⁴¹ 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 Philosophen⁴² aufgerufen wird, mit

⁴¹ Butler 1993, 3.

⁴² 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*)⁴³ 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.⁴⁴ Der Verweis der Kopfbehhaarung 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 Gesichtsbehhaarung können in der Regel nur Männer erreichen,⁴⁵ aber nicht jeder Mann trug im antiken Rom einen Bart, vielmehr scheint die Rasur in der frühen Kaiserzeit die Regel dargestellt zu haben.⁴⁶ 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.

⁴³ 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.

⁴⁴ 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).

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

⁴⁶ 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.⁴⁷ Im satirischen Diskurs werden, der Physiognomie ähnlich,⁴⁸ regelmäßig hinsichtlich ihres Begehrens deviante Männer entlarvt: *nolito fronti credere*⁴⁹ 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)“⁵⁰ fungiert.

Der Bart eignet sich hierfür besonders, da er neben dem Phallus das eindeutige Symbol für Männlichkeit darstellt.⁵¹ 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*.⁵² 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.

⁴⁷ 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.

⁴⁸ 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.

⁴⁹ 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.

⁵⁰ Wyke 1998, 2.

⁵¹ 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).

⁵² 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.⁵³ 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.*⁵⁴

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).⁵⁵ Einen finsternen und strengen Charakter lasse die wilde und harte Körperbehaarung erwarten.⁵⁶ Die medizinische Behandlung offenbart jedoch, auch zur Erheiterung des Arztes,⁵⁷ die Enthaarung am *podex* sowie die damit anscheinend einhergehenden Folgen passiver Sexualpraktiken.⁵⁸ 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).

⁵³ 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.

⁵⁴ Iuv. 2, 11–13.

⁵⁵ Ps.-Aristot. *phgn.* 806b.

⁵⁶ 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.

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

⁵⁸ 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*.⁵⁹ 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, [...].*⁶⁰

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*⁶¹ 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.⁶² Offensichtlich erscheint eine derartige Männlichkeit auch nicht als ernst zu nehmen bzw. als erstrebenswert.⁶³ Der *bellus homo* disqualifiziert sich durch seine Körperpflege und seine Nähe zum Weiblichen im Allgemeinen. Dauernde Parfümierung,⁶⁴ Interesse

⁵⁹ 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.

⁶⁰ Mart. 3, 63, 3–8.

⁶¹ 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.

⁶² *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.

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

⁶⁴ 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 Tanz⁶⁵ sowie der müßiggängerische Aufenthalt unter Frauen, um Gerüchte auszutauschen,⁶⁶ werden als aus männlicher Sicht fragwürdige Tätigkeiten präsentiert.⁶⁷ 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.⁶⁸ 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 lasciuendi 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.

⁶⁵ 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.

⁶⁶ 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.

⁶⁷ 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.

⁶⁸ 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.⁶⁹ 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*.⁷⁰ 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.⁷¹ 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 Maßlosigkeit⁷² 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-

⁶⁹ 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.

⁷⁰ 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.

⁷¹ 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.

⁷² 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.⁷³

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.⁷⁴ 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:

⁷³ 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.

⁷⁴ 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.*⁷⁵

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,⁷⁶ 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.⁷⁷ Gelingt die Kultivierung des eigenen

⁷⁵ Mart. 2, 36.

⁷⁶ 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.

⁷⁷ 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.“⁷⁸ 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.*⁷⁹

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*,⁸⁰ 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*.“⁸¹ 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.⁸² 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.*

⁷⁸ Butler 1999 [1991], 146.

⁷⁹ Quint. *inst.* 12, 10, 47.

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

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

⁸² 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.⁸³ 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.⁸⁴ 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

⁸³ 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.

⁸⁴ 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.⁸⁵ Das Referieren der Taten und Aussprüche der zu *exempla* stilisierten Vorfahren ermöglicht es dem anonymen *ille*, den Anschluss an den *mos maiorum*⁸⁶ herzustellen⁸⁷ und sich als echter Römer⁸⁸ 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“.⁸⁹ Der *mos maiorum* fungierte im Allgemeinen als Handlungsanleitung, um sich als legitimes Mitglied der römischen Oberschicht darzustellen.⁹⁰ 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

⁸⁵ 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.

⁸⁶ Zum Begriff des *mos maiorum* siehe Rech 1936; Blösel 2000.

⁸⁷ 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.

⁸⁸ 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.

⁸⁹ 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.

⁹⁰ 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“, ⁹¹ 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. ⁹² 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 ⁹³ dar und konnten somit verdichtet in Form einer narrativen Abkürzung den *mos maiorum* repräsentieren. In seinen *Facta et dicta memorabilia* führt Valerius Maximus ⁹⁴ den mehrfachen Konsul M'. Curius Dentatus bezeichnenderweise als *exemplum* im dritten Kapitel des vierten Buches an, welches von der *abstinentia* und *continentia* handelt. ⁹⁵ 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. ⁹⁶

⁹¹ Bücher 2006, 331.

⁹² Howell 1980, 159f.

⁹³ *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.

⁹⁴ 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.

⁹⁵ 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.

⁹⁶ 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 Rechtfchaffenheit der *inlustres viri* wirke sich auf die Gemeinschaft aus, in der sie lebten, indem das Gemeinwesen von politischer Stabilität, Gerechtigkeit und Frieden geprägt sei.⁹⁷ 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*.⁹⁸ 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*.⁹⁹ 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.

⁹⁷Nicht 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.

⁹⁸Val. Max. 1, 4, 5.

⁹⁹Cic. *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,¹⁰⁰ 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.¹⁰¹

Der gemeinsam mit Curius¹⁰² 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.¹⁰³ 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*.¹⁰⁴ So bezeichnet Albrecht auch den im livianischen Geschichtswerk auftretenden Camillus „[a]ls maßgeblich prägend für hegemoniale Männerbilder.“¹⁰⁵ Im römischen Nationalepos, der *Aeneis*, wird er zu den altrömischen Helden gezählt¹⁰⁶ und auf dem Forum Romanum wurde ihm ein epigraphisches Elogium gewidmet.¹⁰⁷ 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.

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

¹⁰¹ 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*.

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

¹⁰³ *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.

¹⁰⁴ *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.

¹⁰⁵ Albrecht 2016, 60.

¹⁰⁶ *Verg. Aen.* 6, 825.

¹⁰⁷ CIL VI 1308 = ILS 52. Zum Aufstellungsort siehe Panciera 1996.

*crorum*¹⁰⁸) verliehen worden sein, um seine *pietas* auszudrücken.¹⁰⁹ 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 Geringschätzung des eigenen Schicksals zugunsten der Stadt Rom: ein echter römischer Mann, der exemplarisch in seiner Person die Werte *pietas*, *constantia* und *moderatio* vereinigte.¹¹⁰

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.*¹¹¹

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-

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

¹⁰⁹ Bruun 2000, 65f.

¹¹⁰ Hölkeskamp 1996, 315.

¹¹¹ 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*).¹¹² 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.¹¹³ Allerdings seien diese Männer nicht in der Lage, ihrer ehelichen Pflicht des Geschlechtsverkehrs mit ihrer Frau nachzukommen.¹¹⁴ 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.*¹¹⁵

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.

¹¹² 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.

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

¹¹⁴ *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.

¹¹⁵ 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*.¹¹⁶ 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*.¹¹⁷ 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:¹¹⁸

*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.*¹¹⁹

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.

¹¹⁶ Iuv. 2, 3.

¹¹⁷ Iuv. 2, 8.

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

¹¹⁹ 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.¹²⁰ Folglich positioniert sich der an Bachanalien teilnehmende Mann außerhalb des Wertekonsenses der römischen Gesellschaft.¹²¹ Hinter der Maske der altrömischen Moralapostel und Scheinphilosophen verbergen sich *cinaedi*,¹²² 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?*¹²³

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-

¹²⁰ Pina Polo 2004, 168.

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

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

¹²³ 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.¹²⁴ 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.¹²⁵

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.¹²⁶ Zugleich werden die Jungen an den Alten gemessen, sie müssen gewisse Ansprüche erfüllen, um einen legitimen Anspruch auf Führungspositionen in der Gesellschaft zu behaupten.¹²⁷ *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.¹²⁸ 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-

¹²⁴ 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.

¹²⁵ 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.

¹²⁶ Bücher 2006, 319.

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

¹²⁸ 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 anschließend¹²⁹ definiert Cicero die Ehe in Verbindung mit dem Ziel der Fortpflanzung¹³⁰ 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.*¹³¹

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.¹³² Während einerseits das gemeinsame Interesse einer Gesellschaft hier aus der von Ehemann und -frau durch biologische Reproduktion begründeten Familie hergelei-

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

¹³⁰ „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.

¹³¹ 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.*

¹³² 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,¹³³ wird diese Gemeinschaft mit Fortpflanzungsabsicht zugleich naturalisiert.¹³⁴ 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.¹³⁵ 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.*¹³⁶

¹³³ 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.

¹³⁴ 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.

¹³⁵ „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.

¹³⁶ 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.¹³⁷ 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,¹³⁸ 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.¹³⁹ 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“¹⁴⁰ Während dieser Sentenz „some degree of male insecurity“¹⁴¹ 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“.¹⁴² 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.¹⁴³ Während männliche Dominanz

¹³⁷ 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.*

¹³⁸ 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.

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

¹⁴⁰ Plut. *Cato mai.* 8, 2.

¹⁴¹ Treggiari 1993 [1991], 210, Fn. 25.

¹⁴² *Ibid.* 210.

¹⁴³ 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.¹⁴⁴ 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.¹⁴⁵ Des Mannes Recht und Würde müsse im eigenen Haushalt aufrecht erhalten werden, um gerade diese weibliche Zügellosigkeit im Zaum zu halten.¹⁴⁶ 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.*¹⁴⁷

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.

¹⁴⁴ 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.

¹⁴⁵ 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.

¹⁴⁶ *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.

¹⁴⁷ 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*.¹⁴⁸ 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.¹⁴⁹ Allerdings räumt Cato in dieser Rede ein, dass auch Männer den beiden zentralen Lastern römischer Dekadenz verfallen könnten, der *avaritia* und *luxuria*.¹⁵⁰ Interessanterweise widerspricht Catos Widersacher, Lucius Valerius, dieser Argumentation nicht grundsätzlich, sondern stellt gerade heraus, dass den pejorativ verniedlichten *mulierculae*¹⁵¹ doch zumindest Schmuck¹⁵² und Schönheit, der *mundus muliebris*, gestattet sein solle, da sie durch die exklusiv männliche Welt des Krieges und der Politik keine Auszeichnungen erlangen könnten.¹⁵³

¹⁴⁸ 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.

¹⁴⁹ 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.*

¹⁵⁰ *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.

¹⁵¹ Liv. 34, 7, 7.

¹⁵² 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.

¹⁵³ *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.¹⁵⁴ Die *lex Oppia* wird laut Livius aber aufgehoben¹⁵⁵ und Lucius Valerius kann sich durchsetzen mit seiner Forderung, die Frauen maßvoll zu beherrschen angesichts ihrer subordinierten Position im Gemeinwesen.¹⁵⁶ 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.¹⁵⁷ 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.*“¹⁵⁸

„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-

¹⁵⁴ Feichtinger 2015, 678.

¹⁵⁵ 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.

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

¹⁵⁷ Albrecht 2016, 99f.

¹⁵⁸ 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.¹⁵⁹ 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.¹⁶⁰ 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.¹⁶¹

¹⁵⁹Den 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.

¹⁶⁰Friedl 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).

¹⁶¹Der 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.¹⁶² Erstrebenswert in den Epigrammen Martials sind Verbindungen mit ökonomisch potenten Frauen, wenn ein baldiges Ableben mitsamt einer Erbschaft zu erwarten ist,¹⁶³ 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.¹⁶⁴*

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.

¹⁶² 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.

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

¹⁶⁴ 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.¹⁶⁵ 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.¹⁶⁶ Wenn eine Frau Kinder gebären muss, muss ein Mann, um ein echter Mann zu sein, auch seinen Teil zur Zeugung beitragen.¹⁶⁷ Zur Impotenz kann aber auch eine geistige Überlegenheit der Frau führen:

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

¹⁶⁵ 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.

¹⁶⁶ Richlin 1992 [1983], 59.

¹⁶⁷ 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.

¹⁶⁸ 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,¹⁶⁹ 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,¹⁷⁰ 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,¹⁷¹ 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,¹⁷² jedoch kritisiert auch Juvenal in seiner sechsten Satire, die als *suasoria* gegen die Eheschließung konzipiert ist, die zu gebildete *matrona*:

¹⁶⁹ *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.

¹⁷⁰ 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.

¹⁷¹ 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.

¹⁷² 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.¹⁷³*

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.¹⁷⁴ Gerade diese Fragen treten jedoch nicht zutage wegen der Naturalisierung institutioneller Differenz durch „la magie performative du social“¹⁷⁵, infolgeder die soziale Konstruktion männlicher und weiblicher Natur die Betätigungsfelder und Handlungsoptionen der Geschlechter restringiert.¹⁷⁶ Frauen sollten als

¹⁷³ Iuv. 6, 448–456.

¹⁷⁴ Centlivres Challet 2013, 93.

¹⁷⁵ Bourdieu 1980, 96.

¹⁷⁶ „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.¹⁷⁷ 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.¹⁷⁸ 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.¹⁷⁹ 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,¹⁸⁰ 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.

¹⁷⁷ 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.

¹⁷⁸ 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.

¹⁷⁹ 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.

¹⁸⁰ 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.¹⁸¹ 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“¹⁸² 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.¹⁸³

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

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

¹⁸² C. Williams 1999, 18.

¹⁸³ 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.*¹⁸⁴

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.¹⁸⁵ 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.¹⁸⁶

¹⁸⁴ Gell. 1, 6.

¹⁸⁵ 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.

¹⁸⁶ 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?*¹⁸⁷

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,¹⁸⁸ 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.

¹⁸⁷ Mart. 12, 42.

¹⁸⁸ 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,¹⁸⁹ sondern auch bei verschiedenen antiken Historikern finden sich gleichgeschlechtliche Ehen.¹⁹⁰ 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.*¹⁹¹

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

¹⁸⁹ Mart. 1, 24; 12, 42; Iuv. 2.

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

¹⁹¹ 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.¹⁹² 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,¹⁹³ 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-

¹⁹² *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.*

¹⁹³ „[P]ar dispositif, j'entends une sorte – d'ions – 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.¹⁹⁴ 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 unnatürlich. 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.¹⁹⁵ 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.¹⁹⁶ 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-

¹⁹⁴ 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.

¹⁹⁵ 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.

¹⁹⁶ 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 horreres maioraque monstra putares,
si mulier vitulum vel si bos ederet agnum?¹⁹⁷*

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*),¹⁹⁸ 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.¹⁹⁹

¹⁹⁷ Iuv. 2, 117–123.

¹⁹⁸ 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.

¹⁹⁹ *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 Saliertanz²⁰⁰ 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 Bassa²⁰¹ als eine *tribas*, eine Frau, deren sexuelles Begehren auf andere Frauen gerichtet ist.²⁰² 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.²⁰³ 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.

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

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

²⁰² Zur Fiktionalisierung der Figur der *tribas* in der lateinischen Literatur siehe: Hallett 1997.

²⁰³ 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 eingestuftem 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.²⁰⁴ 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*.²⁰⁵ Philaenis ist gänzlich ihren körperlichen Begierden hingegeben, sie konsumiert sinnlichen Genuss im Übermaß, ihren Verstand hat sie ausgeschaltet (*di mentem tibi dent*).²⁰⁶ 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

²⁰⁴ *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.

²⁰⁵ *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.

²⁰⁶ 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.²⁰⁷

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.²⁰⁸ Die „Natur“ diente als Legitimationsinstanz für die eheliche Verbindung zwischen Mann und Frau²⁰⁹ 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?*²¹⁰

²⁰⁷ 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.

²⁰⁸ *Iuv.* 2, 140.

²⁰⁹ *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-

²¹⁰ 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 invitis 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 podagricaе 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.²¹¹ 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.²¹² 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.²¹³ 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.*²¹⁴

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.

²¹¹ „[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.

²¹² 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.

²¹³ 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.

²¹⁴ 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.²¹⁵ 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,²¹⁶ 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.*²¹⁷

Er selbst [Nero] hatte, entehrt durch Erlaubtes und Unerlaubtes, keine Schandtat ausgelassen, 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-

²¹⁵ Iuv. 2, 136.

²¹⁶ Zur Vorstellung von „guten“ und „schlechten“ Kaisern siehe Nauta 2014.

²¹⁷ 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.²¹⁸ Unmittelbar vorausgegangen war dieser Inszenierung einer Hochzeit das von Tacitus wegen seiner moralischen Ausschweifungen exemplarisch geschilderte Festmahl des Tigellinus,²¹⁹ unmittelbar folgend wird der Brand Roms des Jahres 64 n. Chr. geschildert,²²⁰ zu dem Nero auf seiner Hausbühne den Untergang Trojas besungen haben soll.²²¹ 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.²²²

Die antiken Historiker zeichnen ein durchweg negatives Bild von Kaiser Nero, spätestens ab dem Tod seiner Mutter.²²³ 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:²²⁴ Er selbst will beim Wagenrennen einen Wagen lenken, vor Publikum als Sänger auftreten²²⁵ und er zwingt vornehme Römer, sich auf der Bühne als Schauspieler oder

²¹⁸ Mart. 12, 42; Iuv. 2, 119f., 123.

²¹⁹ *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.

²²⁰ 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.

²²¹ *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.

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

²²³ 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.

²²⁴ 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.

²²⁵ *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.²²⁶ Maßlos war Nero im Spiegel der römischen Historiographie durch seinen Ausdruck von Gefühlen²²⁷ sowie in seiner äußeren Erscheinung, die von einer überlangen Haartracht und ungegürteten Gewändern geprägt gewesen sei.²²⁸ Den Anspruch an einen *bonus princeps* erfüllte Nero nicht.²²⁹

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*²³⁰ 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.

²²⁶ 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.

²²⁷ 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.

²²⁸ *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.

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

²³⁰ 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.²³¹ 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-

²³¹ 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.²³²

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.²³³

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.²³⁴ 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-

²³² Bourdieu 1980, 88, 91, 117.

²³³ Butler 1999 [1991], 173 (Hervorhebungen im Original).

²³⁴ 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*)²³⁵ 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,²³⁶ 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.

²³⁵ Iuv. 2, 11.

²³⁶ 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,²³⁷ Attribut des *cinaedus* ist bereits in der plautinischen Komödie das mit einem Brenneisen gekräuselte Haar.²³⁸ 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.²³⁹ 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.²⁴⁰ Das Gegenteil wäre der unnachgiebige, harte und widerständige Körper sowie die Kontrolle der Leidenschaften – Erkennungsmerkmale eines echten Mannes.²⁴¹ Unbeugsam, aufrecht und rechtschaffen wirken auch die moralischen Verhaltensdispositionen der *exempla*, die in einem xenonymen Verhältnis zur *mollitia* stehen, wie der Signifikant *vir* selbst.²⁴² 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-

²³⁷ Ibid. 2, 12f.

²³⁸ Plaut. *Asin.* 627.

²³⁹ Mart. 3, 63.

²⁴⁰ 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.

²⁴¹ 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: *hispidam 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.

²⁴² 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,²⁴³ andererseits aber auch Attraktivität für mögliche Sexualpartner bedeuten kann.²⁴⁴ 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.²⁴⁵

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-

²⁴³ *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.

²⁴⁴ 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.

²⁴⁵ 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 ferneren 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.²⁴⁶ 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.²⁴⁷ 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,²⁴⁸ doch vermeintlich

²⁴⁶ Mart. 1, 9.

²⁴⁷ Butler 1999 [1991], 33.

²⁴⁸ 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.²⁴⁹ 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 postuliert²⁵⁰ 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-

²⁴⁹ *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; konfligierende 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.

²⁵⁰ 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.²⁵¹ 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.²⁵² 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*,²⁵³ 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,²⁵⁴ 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-

²⁵¹ Cic. *off.* 1, 17, 54; Plin. *epist.* 4, 15, 3.

²⁵² Zu reiche Ehefrauen: Mart. 8, 12; 12, 97. Sen. *contr.* 1, 6, 5. Zu gebildete Ehefrauen: Mart. 11, 19; Iuv. 6, 448–456.

²⁵³ 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.

²⁵⁴ 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.²⁵⁵ 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.²⁵⁶

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.²⁵⁷ 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.²⁵⁸ 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.

²⁵⁵ 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.

²⁵⁶ Späth spricht von der „Kehrseite dieser männlichen Dominanz“: Späth 2011, 134.

²⁵⁷ 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.

²⁵⁸ Vgl. Centlivres Challet 2013, 93.

Er lässt sich nach Butler als „constitutive outside“²⁵⁹ 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,²⁶⁰ 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 Roms²⁶¹ 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

²⁵⁹ Butler 1993, 188. Vgl. Gunderson 2000, 25.

²⁶⁰ Val. Max. 1, 4, 3, *praef.*

²⁶¹ 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 *militēs strenuissimi* zu erzeugen.²⁶² 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.

²⁶² 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,²⁶³ jedoch waren sie objektiv mächtig. Nero hatte als Kaiser die höchste Herrschaftsposition Roms inne und wurde literarisch als Nicht-Mann repräsentiert²⁶⁴ – er wurde gestürzt. Im Fall seines Zeitgenossen C. Calpurnius Piso konnten Dichtung, Musik, Ball- und Brettspiel sogar als prestigewürdige Leistungen dargestellt werden,²⁶⁵ 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-

²⁶³ Caesar: Suet. *Iul.* 2; 45, 2; 49; 52, 3; Catull. 57; Maecenas: Sen. *epist.* 114, 8; zu dem senecanischen Brief siehe Graver 1998.

²⁶⁴ Siehe Kapitel 2.5.2.

²⁶⁵ *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?²⁶⁶ 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“²⁶⁷ 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.²⁶⁸ 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.²⁶⁹ 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.²⁷⁰ 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.²⁷¹

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 Prägogative 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:

²⁶⁶ Vgl. Bourdieu 1980, 88, 91.

²⁶⁷ Ibid. 92.

²⁶⁸ C. Williams 1999, 225.

²⁶⁹ Ibid. 226.

²⁷⁰ Ibid. 226f.

²⁷¹ 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.²⁷²

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 sind²⁷³ sowie Sorge als tatsächliches Bemühen, als Fürsorge für sich selbst, Normen zu erfüllen durch die Manipulation der eigenen Körperoberfläche.²⁷⁴ Während die *rusticitas* im Sinne einer schlichten und ehrlichen ländlichen Gesinnung literarisch positiv bewertet werden konnte, spielte die *urbanitas*²⁷⁵ 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

²⁷² Späth 2011, 155.

²⁷³ 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.

²⁷⁴ 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.).

²⁷⁵ 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.²⁷⁶

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.²⁷⁷ 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.²⁷⁸ 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.²⁷⁹

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

²⁷⁶ Meister 2009, 89.

²⁷⁷ 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.

²⁷⁸ Zu diesen Lebensstilen siehe Stein-Hölkeskamp 2019.

²⁷⁹ 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.²⁸⁰ 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.²⁸¹

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.²⁸² 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 Prinzipats²⁸³ 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*.

²⁸⁰ 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.

²⁸¹ 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.

²⁸² 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.

²⁸³ 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.²⁸⁴

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.

²⁸⁴ 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.²⁸⁵ In einem weiteren Epigramm²⁸⁶ 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.²⁸⁷ 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.²⁸⁸ Diese Strategien wur-

²⁸⁵ 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.

²⁸⁶ Mart. 4, 5.

²⁸⁷ *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*.

²⁸⁸ 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.